

İbn Arabî vahdet-i vücûd düşüncesini ve bu düşüncenin çeşitli alanlardaki uzantılarını açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. Fakat bu 'açıklama' işi çoğu kez İbn Arabî için sıkıntılı bir süreç olmuştur. Bu güçlüğün teolojik ve felsefî olmak üzere iki sebebi vardır.

1. Teolojik olarak, vahdet-i vücud fikri İslam'ın yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuru ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu fikrin düz bir dille anlatımı problem yaratmaktadır. Bazı çevrelerde tansiyonun yükselmesine ve bir takım tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

2. Bizi asıl ilgilendiren felsefî güçlüğe gelince, vahdet-i vücud düşüncesi monist bir varlık tasarımı öngörmektedir. Bu anlayışa göre varoluş tek bir hakikat olup birden fazla varoluş düşünülemez.

Oysa biz günlük hayatımızda her an çokluğu tecrübe etmekteyiz. Bu durumda ilkesel birlik ile deneyimsel çokluk nasıl uzlaştırılacak ve bu uzlaşa nasıl ifade edilecektir? Bu ikisini uzlaştırmak ve bu uzlaşayı normal dille ifade etmek neredeyse imkânsız olduğundan, İbn Arabî, aynı işin üstesinden gelmeye çalışmış seleflerinin yaptığı gibi, sembollere yönelmiştir.

İbni Arabi İslam ve İslam dışı vahdet-i vücud akımları içinde kendine özgü farklılıkları olan, dinsel referansları ağır basan, akıl yerine mistik sezgiye ağırlık veren bir sisteme sahiptir.

İbni Arabi'nin felsefesinin temel doktrini olan vahdet-i vücud fütuhât adlı yapının içinde serpiştirilmiş bir şekilde bulunmaktadır. Yine Fusus'ta peygamberlere yönelik sıra dışı anekdotların anlatıldığı pasajların arasında vahdet-i vücud öğretisi işlenmektedir.

İbn Arabi'yi önemli kılan husus onun tasavvuf tarihi içindeki ikinci bir evreye tekabül etmesidir. Tasavvuf tarihimiz İbni Arabi öncesi ve İbni Arabi sonrası dönem diye ikiye ayrılır. İbni Arabi'nin öncekilerle ilişkisi kendisi bir sufi olmakla beraber sadece tasavvufu sınırlı değildir. **İbni Arabi**

aynı zamanda ortaya çıkan son Vahdet-i Vücut metafiziğinin kurucu düşünürüdür.

Vahdet-i Vücut anlayışı, tüm tanrıcılık olarak adlandırılan panteizm ile karıştırılmamalıdır. İbni Arabi Allah Teâlâ'nın varlık, birlik ve yaratıcılık özelliklerinin yanı sıra insanın beşer özelliğini de özenle korumaktadır.

İbni Arabi şeyh, gavs ve kutup v.b. gibi sıfatlarla insanları yücelten anlayışı ortadan kaldırmak için Vahdet-i Vücudu savunmuştur. Zaten Vahdet-i Vücut, insanların değil Allah Teâlâ'nın etrafında toplanmamız; insanları değil de Allah'ı yüceltmemiz gerektiğine işaret etmektedir.

İbni Arabi tanrıyı bilmeye basamaklık eden evren ise kuşkusuz insandır. İnsandaki gizem Tanrının sırrını taşımaktadır ve bu sır aslında Tanrılığın ne olduğudur. Burada Tanrının bilginin yegane kaynağı olarak insana kendini bildirmesi son derece önemlidir ki Tanrı ve insan arasındaki özel ilişki, Tanrının tüm eşya ile arasındaki münasebetten daha açık ve aracıdır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İbni Arabi çalışmak son derece zordur. Bu zorluk onun kitaplarında kullandığı ağır dilden kaynaklanmaktadır. Şimdiye kadar kimse İbni Arabi'nin gizemli dilini çözebildiğini iddia etmemiştir. **Öyle ki kendisi de Arap ve İbni Arabi uzmanı olan Prof. Affifi bile bazen onu anlayamadığını ifade etmiştir.**

İbni Arabi vahdet-i vücut felsefesi sıradan bir ontoloji olmayıp onun bütün felsefesine uyan ve her parçasının ona göre şekillendiği bir genel düşünüş tarzı ve bir şablondur. **Onun epistemolojisi, etiği ve estetiği vahdet-i vücut potasında eritilmiştir.**

İbni Arabi'ye göre varlığın Tanrı'nın kendisi olması varlıkta tek bir gerçek (Tanrı) olmasını gerekli kılar. Biz ise Tanrı'yı iki farklı açıdan görürüz:

1. Ya bu gerçeği görülen varlıkların kendisi sayarız ve ona Tanrı deriz

2. Veya bu varlığı ortaya koyan ve açığa çıkaran eşyayı göz önüne alırız ve ona yaratılmış deriz.

İbni Arabinin varlık felsefesinin tamamının bu göreceli ayrıma dayandığını ve sisteminde bununla açıklanmayan veya bu ayrımı bir şekilde ortaya koymayan hiçbir nokta olmadığını söyleyebiliriz.

İbn Arabi için hiç şüphesiz Tanrı, varlığın kendisidir. Bunun doğal bir gereği olarak yokluk il e Tanrı'nın bir ilişkisi yoktur. Aslında yokluk diye bir kavramı kendisi yoktur, ama bir şeylere mutlaka yok dememiz gerekiyorsa, 'Tanrı dışındaki şeyler' kavramı ve bu kavramın ifade ettiği alay yokluktur.

Her bir insanın Allah kelimesinden anladığı Tanrı, kendi psikolojik, fizyolojik, sosyal, dinsel ve birçok yönden edindiği birikimin kendisinde yarattığı bir Tanrıdır ve asla Mutlak n anrı'nın kendisi değildir.

ola
T

Bu anlamda İbn Arabi'nin Mutlak'ı Hegel'in Mutlak'ına benzemektedir.

Bu, İzutsu'nun deyişiyle, 'karşıtlık kavramının dahi anlamsız olduğu mutlak surette kayıtsız ve şartsız olan aslı ve iptidaî saflığı göstermektedir." (İzutsu, Toshihiko, İbni Arabi'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar. (çev. Ahmet

Yüksek Özemre) Kaknüs yay, İstanbul, 1996, s. 46)

İbni Arabi Tanrı'nın bu halindeki bilinmezliğinin, Tanrı'ya en yakın olan Peygamberler için bile g
eğerli
olduğunu vurgular.

İnsanın

Tanrı'ya

ulaşmaya

yöneliktüm çabaları, böyle bir bilinmezlik perdesi altında ebedi sessizlik ve dinginlik halinde

olan Tanrı tarafından potansiyel olarak engellenmiş durumdadır. İnsan bilinci, hatta

Tanrı'nın kendi varlığından bir bağışla ve üfleme ile kazanmış olduğu ruhu bile, Tanrının kendi

oluşunun ne'liği ve nasıl'lığı konusunda bir şey bilemez. Sufiler için bilginin yegane şaşmaz

kaynağı olan sezgisel ve mistik bilgi Tanrılığın bu sınırlarını geçemez.

**Dolayısıyla Tanrı'nın Mutlaklığı için söylenecek tek şey onun salt
ve**

arı Varlık olduğudur.

Yine de Mutlaklık

o derecededir ki, böyle bir tanımlama bile onu sınırlamaktadır. Sınırın olduğu yerde bilinme
vardır. Ancak burada bilinme reddedilmektedir. Bu yüzden Tanrı nedir sorusu
sorulamaz.

Tanrı için Mutlak tanımlaması, zaman ve uzam bağıntısından uzak düşünülmelidir. Daha s

onra

da

görüleceği

gibi,

varlık

hiyerarşisinde sadece mantıksal

bir

sıralama

vardır, ya

da

Sufilerin

iddiasına

göre,

aciz

insanların

zihinsel

aktivite

ile

anlayabilmeleri

için

bu tür
sıralamalara
gerekduyulmuştur. Yoksa
Tanrı
hakkındaki
bilgisini
yine
Tanrı'dan

alan bir mistik için bu tür bir bilme sorunu yaşama az. O Tanrı'nın Mutlak oluşunu, var olan fenomenler dünyasında görünmesi ve parlaması ile aynı anda, zamandan ve uzamdan bağımsız olarak anlayabilir. Yani Tanrı önce Mutlak olmuş, sonra potansiyel varlıklar ondan çıkmış, daha sonra ruhlar oluşmuş, düşsel dünyalar kurulmuş ve en son nesneler alemi var olmuş değildir. Tanrı şu anda Mutlaklığından bir şey kaybetmemiş olarak bütün kendi dışındakilerde içkindir ve her şey 'o'dur.

İbni Arabî bu tabiri kullanmasa da, onun bütün felsefesinin temelinde yatan en asli ilke vahdet-i vücud ilkesidir. Bu ilkenin onun eserlerinin bütününe nüfuz ettiği görülür. Bu ilke iki mühim eseri Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Fusûsu'l-Hikem'de ifade edilmiştir. Örnek olarak onun Fütûhât'ta yer verdiği şu ibareyi zikredebiliriz:

“Biliniz ki vücud ile mevsuf olan sadece Allah'tır. Onunla birlikte mümkünattan hiçbir şey vücutla muttasıf değildir. Özellikle diyorum ki; vücudun kendisi Hak'tır.” (İbni Arabî, Fütûhat, II, 604, III, 186)

Görüldüğü üzere İbni Arabî burada önce Allah'ın varlıkla/vücud'la muttasıf olduğunu, Onun dışındaki eşyanın varlıkla muttasıf olamayacağını, sonra da Allah'a nispet edilen varlığın Allah'ın kendisi olduğunu ifade etmektedir.

İbni Arabî'nin yaşamının büyük bir kısmında yaptığı yolculukların bir meyvesi olarak İran, Hint, Budizm ve Taoizme ait felsefe ve kavramlardan etkilendiğini göz önünde bulundurursak vahdet-i vücud kavramının anonim olduğu inkar edilemez. Zaten **İbni Arabî'nin felsefesi tamamen eklektik bir felsefedir** ve Endülüs'te doğmuş büyümüş bir düşünürün Helenizm başta olmak üzere farklı kültürlerden etkilenmemesi imkansızdır.

Tanrı- Evren İlişkisi

İbni Arabi'ye göre, Tanrı âlemdeki her şeyde kendini açığa vurmakla kalmaz, o aynı zamanda varoluşta bulunan her şeyin 'ruhu'dur. Onun her şeyin ruhu olması, her varlıkta kendi varlığını göstermesidir.

Şimdi vahdet-i vucut kavramını farklı şekillerde yorumlayalım:

- 1. Yani varlıklar, sınırsız bir Tanrı'nın sınırlı biçimleridir.**
- 2. Bu anlamda Tanrı her şeye nüfuz ederek varlığı kaplamıştır.**
- 3. Tanrı, her şeyin varlığına uygun olarak her şeyde bulunmaktadır.**
- 4. Eğer Tanrı'nın böyle bir nüfuzu olmamış olsaydı varlıklar yoklukta kalırlardı.**

Ontolojik olarak var veya yok olmaları olası olan (yani varoluşun mümkün' halinde bulunan) yaratılmışlar, yokluk durumundan sıyrılıp varlıkevresine geçebilmeleri için, salt varlığın, yani Tanrı'nın

in,
kendilerine
nüfuz edip
kendilerini
kaplama
konusunda
özel
bir
ihtiyaç
durumundadırlar.

Bu
şekildeki
bir varoluş aslında bir tümelin bireyselleşmesidir, varlık birimlerinin birey bazında yaşama kavuşmalarıdır.

Böylece bütün varlıkların Tanrı'ya temelden bir ihtiyaçları bulunmaktadır.

**Böyle
bir
yoksunluk**

her
bir
varlığın
özünün
gereğidir.

İbn Arabi Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki bu özel bağıntıyı gıda örneği ile açıklamaktadır. **Tanrı, varlık yönünden yaratılmışların gıdasıdır, çünkü, tıpkı gıdanın insanı**

var
ve
canlı
tutması
gi
bi,
varlık
yönünden
yaratılmışlar
da
Tanrı
tarafından
var

ve canlı tutulmaktadır. D

iğer taraftan, Tanrı da kendi yönünden varoluşun aleminin özellikleri ve yaratılmışların biçimleri tarafından gıdalandırılmaktadır. Çünkü eğer yaratılmışlar olmamış olsaydı, Tanrısal isimler ve nitelikler açığa çıkmayacaktı. Yaratılmışların üstlendiği bu açığa vurma işi, Tanrıyı bu anlamda beslemektedir. Tanrısal adlar bölümünde açıklanacağı g

ibi
aslında bu besleme işi, her bir Tanrısal adın fenomenler dünyasında belirlemek için yaratılmışları kullanma ve onlardan beslenme durumudur.

Yukarıdakilerden açıkça anlaşılabilceği gibi varlık her şeyden önce Tanrı'nın kendisidir. Burada varlıktan kastedilen sadece fenomen dünyasının nesneleri ve hatta sadece s

oyut
kavramlar
da
değil,
edimler
ve
varoluşta
sari
olan
tüm

bağıntılar dır
da.

Bu anlamda Tanrı varlığın yaşamı ile özdeşleşmiş durumdadır ve **örneğin insanın canının' insanda yayılmış halde bulunuşu gibi, varoluşun yaşamını oluşturmakta ve sürdürmektedir.**

Aşk

İbn Arabi'ye göre varlıkların yaratılma sebebi aşktır. Varlıkların, yokluktan varlığa çıkmaları ilahi aşktan dolayıdır. Hatta yapılan ibadetlerin bile aşk sebebiyle olduğunu dile getirmektedir. İbn Arabi tasavvuf geleneğinin bir esası olan aşk kavramı üzerinden de hareket etmektedir. O, gerek yaratılmışlara gerek din olgusuna ve gerekse din mensuplarına konjonktüre göre sevgi ve muhabbetle yaklaşmaktadır. Bundan dolayı İbni Arabi şöyle söylemektedir:

.....

Aşka yemin ederim ki aşk (Allah) bütün aşkların sebebidir.

Kalpte yer alan aşk olmasaydı, aşka (Allah'a) ibadet edilmezdi.

.....

Gönlüm bütün suretleri kabul eder haledir, o...

Gâh ceylan otağına, gâh rahip savmasına benzer

Kalbim putların mabedi, hacıların Kâbe'sidir

Tevrat'ta kutsal levhalar, Kur'an'da mukaddes cüzler

Aşktır, inancım ve dinim, uygulamam onu hemen

Aşk kervanları her yöne yönelmiştir, yönelsinler

(Afifi, Ebu'l Ala, Tasavvuf Felsefesi, (Çev. Mehmet Kaya), Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1975; Afifi, Ebu'l Ala, İbn Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma, (Ed. Tahir Uluç), İbn Arabi Anısına, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.)

Allah ile İnsan arasındaki özel ilişki

İbni Arabiye göre **Allah bilinmek için yaratılmışlara, yaratılmışlar da var olmak için Allah'a ihtiyaç duymuştur.**

Burada Allah'ın bilginin yegane kaynağı olarak insana kendini bildirmesi son derece önemlidir ki **Tanrı ve insan arasındaki bu özel ilişki, Allah'ın tüm eşya ile arasındaki münasebetten daha açık ve aracısızdır.**

Başka bir deyimle **insandaki gizem Tanrının sırrını taşımaktadır ve bu sır aslında Tanrılığın ne olduğudur.** Onun düşünsel örgüsünde varlık ve ona eşlik eden bilgi salt Tanrı bilgisidir.

İbni Arabi **varlık ve Tanrı kavramlarını bir potada eritirken alışageldiğimiz ontolojik parçalara yeni anlam kazandırmış** ya da bir ölçüde onları tanrısal olana uydurmak amacıyla esnek hale sokmuş değildir.

İbni Arabi **ontolojisinin temeline insanı oturtmuş ve onu neredeyse Tanrı'nın var olmasının doğal bir sonucu, hatta koşulu haline getirmiştir. Ona göre Tanrı'ya giden yol insandan geçmektedir, öyleyse bizim insan odaklanmamız gerekmektedir.**

Sünnî İslam ve "Gizli Hazine" Hadisi

İbn Arabi açık bir şekilde belirtmese de her zaman eserlerinde vahdet-i vücud düşüncesin i, **İslam ve özellikle de Sünnî İslam'ın sınırları içinde tutmaya ve halkın dininden uzak gözükmemeyi yeğlemiştir.**

Hadis uzmanları tarafından doğruluğu konusunda şüpheler olduğunun altı çizilse de **İbni Arabi kuntu kenzen mahviyyen/ Gizli hazine idim hadisinisahip olduğu en değerli kutsal metinlerden biri olarak addetmekte** ve adeta onu tüm yazıları için bir dayanak olarak kullanmaktadır. Peygamber'e atfedilen bir söz, İbn Arabi'nin de Mutlak Tanrı kavramını daha belirgin kılmaktadır:

“Ben gizli bir hazine (kenzen mahfiyyen) idim, bilinmek istedim, bilineyim diye mahlukatı/insanı yarattım.”

Tanrı'nın bir hazine olması ondaki potansiyel varoluşu gösterirken, gizli oluşu öncesiz ve sonsuz bir bilinmezlik ve gizleme işaret etmektedir

İbni Arabi'nin sıklıkla kullandığı bir başka metin de, yine Peygamber'e atfedilen şu sözdür:

**“Allah'ın ışıktan ve karanlıktan yetmiş bin perdesi vardır. Eğer bu perdeleri kaldırmış olsa,
Yüzünün
(el-vech)
parlaklığı
ona
bakmayacür'etedenin
g
örüşünü
bir
anda yok eder’.”**

Bu hadisile ilgili İbni Arabi şunları söyler:“Tanrı (el-Hak) kendini karanlık perdelerle — ki bunlar d
oğadaki
cisimlerdir

—
ve
ışıklı
perdelerle
—
ki
bunlar ince ruhlardır—
nitelemektedir.

**Zira alem katılık ve yoğunluk ile incelik arasındadır ve böylelikle kendisi, kendisi için bir
perdedir. Şu durumda alem ancak kendini görebildiğihette**

**Tanrı'yı
idrak
edebilmektedir.**

**Bu
anlamda
hiç
kalkmayan
bir
perde
ile sonsuza
dek
örtülüdür.**

Bunun
yanında
alem,
kendisiniyaratan
Yaratıcı
yamuhtaç
olduğu cihetle, ondan farklı ve ayrı bir şey olan onun ilmiyle kaplıdır.

Fakat Tanrının zorunlu oluşu konusunda hiçbir bilgisi olmadığı için bu bilgi Tanrı'yı asla kavrayamaz.

Bu gerçek bakımından Tanrı, sezgisel biliş tarafından (bir anlamda sezgisel bil iş olsa da) bilinmez olmaktan asla çıkmayacaktır. Çünkü sonradan yat atılmış buraya adımını atamaz.

Yani varlıklarhemTanrı'yı gösterirken ve onun bir yansıması iken, aynı zamanda Tanrı'yı bilme çabasında olan kişiyi ondan perdeleyen yegane örtüler olmaktadır.

Görüldüğü gibi İbn Arabi, Tanrı-Alem birliğinin en büyük savunucusu iken, Tanrı'ya mutlaklık ayrıcalığı vermek bakımından Tanrı ile Tanrı dışındakiler arasını ayırmakta ve bir öncesizlik ve sonradan oluşluk ayırımına gitmektedir. Bu tür çelişik anlatımlar İbn Arabi'nin bütün felsefesine yayılmıştır ve bu görünüşteki çelişkinin en büyük nedeni, Tanrı'nın hem alemle

aynı
hem
de
ondan
farklı
oluşu
gibi
iki
zıt
gerçeği
bir
potada
eritme çabasıdır.

**Ancak
temelde
olan
birliktir
ve
Tanrı
her
zaman
tek
varlık
olarak
kalacaktır.**

Tanrı'nın öz olarak bilinmezliği, buna bağlı ikinci bir nitelemeyi de beraberinde getirmektedir ki bu, Tanrı'nın alemlerden bağımsız olmasıdır. Alem, İbn Arabi için sadece

dünya
değil,
Tanrı
dışında
var
olan
her
şeydir. Bu
bağımsızlık
ihtiyacın
yokluk yada

varlığını sürdürmek için başkasının varlığına muhtaç olmama şeklinde klasik
bir anlayışla anlaşılabileceği gibi,

**İbn Arabinin varlığın birliği terminolojisinde esas
konu ettiği,
Tanrı'nın**

tek
var
olanolarakbağımsız
olması
ve
diğer
her
şeyin
var
olmak
için
ona karşı
yoksulluk
içinde
olmasıdır.

Esmâü'l-Hüsna

Esmâü'l-Hüsna, fenomenler dünyası ile fenomen dünyasının dışındaki Tanrısal bulunuş dünyası arasında bir köprü oluşturur. Tanrısal bulunuş, Tanrı'nın özünden, Tanrısal adlardan ve Tanrısal eylemlerden oluşur ki bunların hepsi aslında tek bir varlıktır ve varlık da sadece bunlardan ibarettir.

Peki, Tanrısal isimler nedir? Chittick bu isimlere ilişkin şu açıklamaları yapar:

1. İsimler, bizim kendilerine atfettiğimiz anlamlardan farklı anlamlara sahiptir.

2. İsimler birer ilişkidir, varlık veya varlık birimleri değildir.

3. Her bir isim hem Tanrının özünü, hem de kendine has ve kendisini diğerlerinden ayıran anlama sahiptir.

4. Bir ismin özel anlamı, o ismin ‘gerçekliği’ veya ‘kökü’ olarak görülebilir.

5. İsmın gerçekliği, o ismin kozmos dahilindeki etkilerini veya özelliklerini belirler.

Yani bu isimler aslında Tanrı’nın kendini dışa vurumunun sonsuz yolları olduğu gibi, **Tanrı’nın herhangi bir isme sahip olması onun kendigerçekliğinin bir sonucudur. Ancak Tanrı bir adlar toplamı değildir.**

Tanrı, her bir isimle isimlendirilir, ancak hiçbir isim onun efendiliğini açıklayamaz. Dolayısıyla aslında her bir isim Tanrı’nın özüne nispetle bağımsız bir varlığa sahip değildir. (William Chittick, The Sufi path of Knowledge: İbni Arabi's Metaphysics of Imagination, State University of New York Press, Albany, 1989, s.34)

Varlığın Evreleri

İbn Arabi için varlıktan söz etmek aslında Tanrısal bulunuştan söz etmektedir. Varlıkta bulunan her şey, aslında Tanrı’nın varlığının o durumundaki bulunuşudur. Bu bulunuş, tıpkı suyun kabının rengini alması gibi,

Tanrı’nın her bir bulunuşun mahiyetine göre var olmasıdır. Burada herhangi bir başlangıç ve son olmaksızın, bir değişme yaşanmaksızın, zamana bağlılığı tamamen yadsıyan mutlak ve

nüfuz edici bir bulunuş söz konusudur ki bu, aslında Tanrı için bir mahiyet değişimi sayılmaz.

İbn Arabi'nin var oluşu bu şekilde evrelendirirken, Yeni Platonculuğun “akış” teorisi ile Molla Sadra'nın ‘varoluşun
“

mükemmele

doğru

sürekli

bir

harekette

bulunması” arasında

bir

duruş sergiler. B u aşamada İbni Arabi'nin tecelli kavramını kullanmaktadır. Varlıkları belirleyen

Tanrısal nitelik

tecelli'dir. Tecelli, Tanrı'nın

doğasının

bir

gereğidir

ve

kendisini

alem

olarak ortaya koyma prosesidir.

İzutsu, İbn Arabi'nin bütün felsefesinin kısaca bir 'Tecelli Teorisinden' ibaret olduğunu söyler.

İbn Arabinin varlık felsefesi de tartışılırken aslında onun tecelliye ilişkin açıklamalarına ışık tutmaktan başka bir şey yapmamaktayız.

Değişik yerlerde aslında çok da farklı olmayan ve genelde bir iki mertebenin birleştirilmesi ve ayrılmasıyla farklı tanımlansa da, **İbn Arabi varlığın veya ‘bulunuşun’ beş mertebesinden sö**
z

eder.

Bu

düzeyler

Tanrısal
varlığın
bulunuş, görünüş, kısaca belirme yani tecelli
evreleridir.

1. Tanrı'nın **kendilik veya 'zat' evresi**

2. Tanrı'nın **adlarının bulunuş evresi**

3. **Tanrısal fiillerin evresi**

4. **İmgesel alem evresi**

5. **Duyular ve fenomenler alemi**

Yaratılış

Yaratılış kavramı tüm dinsel öğretilerin ve İslam felsefesinin dünya görüşünün temelinde yer alır. Tanrı ile varlık arasında kurulan bağlantı sonuçta bir yaratan-yaratılan ilişkisidir.

Sonradan varlık kazanma olarak anlaşılabilecek bir yaratılışın, İbn Arabi için, yukarıdaki bölümlerde

**açıklanan
tecellinin'
konusu olacağı
açıktır.**

Bu
yüzden,
varlığın öncesiz
ve

sonrasız
tek
sahibinin
Tanrı
olduğu
mutlak
bir
vahdet-i
vücut
görüşünde,
İslam ve
genelde
dinlerin
anladığı tarzda
bir
yoktan
yaratılışın
yeriyoktur,
ya
da
en
azından
bu tür bir yaratılış metaforik bir anlam taşımaktan öteye
gitmemektedir.

İbn Arabinin yaratılış konusunda başlangıç noktası yine Tanrı'dır. Tanrı'nın tecelli sürecinin başlangıç aşaması olan yaratılış için üç yön devrededir:

1. Tanrı'nın mutlak olarak değil de kendini açığa vurması bakımından özü (zâtı)

2. Tanrı'nın istenci (irade)

3. İstencin varlığın yaratılmasına yönelik buyruğu (emir).

Bu sıralama yaratılış sürecini temsil eder. Tanrıda önce kendine olan bilinci ortaya çıkar ve Tanrısal bilinçte sabit arketipler oluşur. Bu aşama çokluğun Bir'den ilk ayrılışıdır.

Böylece önce, Tanrısal ‘kendilik’, ilah olma’ bulunuşuna geçer. Daha sonra henüz varlıkta belirmemiş olan sabit arketiplerin Tanrısal bilgiye dayalı ve

kökleri

orda

olarak

Tanrısal

istencin

bir

objesi

olma

evr

esi

gelir.

Burada

her

bir arketip Tanrıdan kendi varlığını talep etme durumundadır ve Tanrısal irade de bu potansiyele karşılık verme durumu üzeredir.

Son olarak Tanrısal ‘emir’, sabit özlerin oldukları durum üzere varlığa

çıkmalarını buyurun ki bu, İslam terminolojisinden Tanrı’nın buyruğudur.

Burada muhatap artık Tanrısal bilgi ve istenç önünde varlıkları

kesinleşmiş var olan’ sabit özlerdir. İbn Arabi bu süreci şu şekilde betimler: ‘Tanrı seni

başarılı

kılsın.

Bilesin

ki

yaratma

işi

‘teklik’

temeli

üzerine

bina edilmiştir.

Ama

bu

tekliğin

üçlü

bir

yapısı

vardır.

Buna

göre

en

küçük

sayı

Üçtür.

Çünkü üç

tek

sayıların

ilkidir. Ve

alem

de

bu

Tanrısal

bulunuştan

var

olmuştur.Nasıl

ki

Tanrı da şöyle der: Muhakkak ki bizim bir şeye yaratılması için sözümüz, ona 'ol' demekten ibarettir, o da böylelikle var olur "

İşte burada yine Tanrısal zat, irade ve söz üçlüsü gereklidir.

(İbni Arabi, Fususü'l-Hikem, s.403)

Izutsu yaratılmanın, aktif üçlülüğün pasif üçlülükle mükemmel bir şekilde çakışması halinde potansiyel den fiile çıkabilme durumu, olduğunu söyler. (Izutsu, Toshihiko, İbni Arabi 'nin Fususundaki Anahtar Kavramlar. (çev.

Ahmet

Yüksek Özemre) Kaknüs yay, İstanbul, 1996, s. 285)

İnsanın Yaratılışı

Tanrı kendisini en olgun ve olabilecek şekilde Yetkin İnsan/İnsan-ı Kamil'de açığa çıkarmıştır. İnsanın Tanrı'nın bir halifesi, fenomenler dünyasında Tanrı'nın adeta bir gözü ve kendisini 'seyrettiği' bir aynası olması, insanın varoluş bunalımına getirdiği umut verici bir çözümdür.

Butarz

bir

yaklaşımında, insan

her ne kadar Tanrı'nın niteliklerini tam olarak üzerinde yansıtmış olarak bulsa da, kişinin

Tanrılaştırılması söz konusu değildir. Çünkü insan zaten kendi başına varlığa sahip olamayacak derecede

fakir

ve

muhtaçtır;

İman,

Özü

itibariyle

kutsaldır,

ancak

bu

kutsallık onun varlığına sonradan bahşedilmiş bir kutsama eyleminin sonucu değil, özünün Tanrı'da ve Tanrısal olmasının bir gereğidir.

İbni Arabi, insandaki bu olgunluğa derinden inanmış ve Hz. Muhammet'i bu tür bir gerçekleşme için ideal porte olarak öne çıkartmıştır.

Ancak onun için Hz. Muhammet bir din peygamberi ya da Tanrı ve insanlar arasında aracılık eden, kutsal bilgileri taşıyan bir mesajcı olmaktan öte, soyut ve ideal bir Yetkin insanın tensel bir ifadesidir.

Yine de bu, İbn Arabi'nin, diğer tüm İslam mistikleri gibi, Hz. Muhammet'i yüce bir kişilik olarak her zaman iyilik ve güzellik kaynağı, bir ahlaki önder, kılavuz ve hepsinden önemlisi varlığın birliği öğretisini emellendirdiği bir referans noktası olarak görmesine ve ona katıksız bir saygıduymasına engel değildir.

Ancak bir Sufi olarak İbn Arabi, peygamberin söyledikleri ve yaptıklarını her zaman mistik bilgiye bir dayanak olarak ele almış ve onun insanlar için bir rehberolu şunu, Tanrısal bilgeliğe kavuşmak

isteyenler

için izlenecek kişi şeklinde anlamıştır.

Bu, onu, çoğu Sufi de olduğu gibi, Peygamberin sözlerinin gerisinde yatan ve gerçekten ilahi birlik bilgisini tatmak isteyenlerin bir çaba sonucubulabilecekleri esas anlamlara çıkartmaya ve böylece ezoterik bir rehber-takipçi ilişkisini betimlemeye itmiştir.

Öyle ki Peygamberin arkadaşlarından biri olan İbn Abbas'ın şöyle dediğini defalarca nakleder: “Ben Peygamberden

—
**Tanrının
selam**

I ve rahmeti onun üzerine olsun — iki kap dolusu ilim öğrendim. Bunlardan birisini sizlere anlattım.

Eğer diğerini
anlatmış
olsaydım
benim
kafamı keserdiniz

’
”

(İbni Arabi, Futuhatü'l Mekkiyye, c.II, s.45)

Cennet -Cehennem

İbn Arabi'ye göre din gerçekten de “hak ettiği karşılığıı vermek”.

Bir kimse Tanrı'ya itaat edecek olursa, Tanrı bu kimseye 'kendisinin hoşuna gidecek bir şeyle' karşılığını verir. Bir kimse Tanrı'nın buyruklarına itaatsizlik eder ve başkaldırırsa, Tanrı ona 'kendisinin hoşuna gitmeyecek bir şeyle karşılık verir.

Hoşa giden şeyle karşılık vermeye ödül, hoşa gitmeyen şeyle karşılık vermeye de ceza denir.

Subjektif olarak, ödül ile ceza arasında kuşkusuz özsel bir farklılık bulunmaktadır. Bununla birlikte konuya objektif bakıldığında, bu her ikisi arasında hiçbir özsel fark bulunmamaktadır.

Çünkü her iki durumda 'da Tanrı, sabit özlerinin gerektirdiğine uygun olarak davranmaktan başka bir şey yapmamaktadır.

Yani cehenneme giden kişinin özü cehenneme gitmeyi dilemektedir.

Cennete

giden

de

aynı

şekildedir.

Belli

bir

öz

bir

kişinin belirli bir davranışını gerektirmekte ve bu davranış da ödül veya cezayı gerektirmektedir."

Nübüvvet

İyi ve kötü ile ödül ve ceza bu şekilde ise, Tanrım insanlara, onları iyiye davet etme ve kötünden sakınmalarını öğütlemek için neden elçigöndermektedir?

İbni Arabi'nin elçi kavramını da son derece farklı bir şekilde ele alması beklenir. **O, elçilerin ve elçilerin varislerinin, varlıkları sabit**

**özlerinin
belirlemiştir olduğu'
doğaya uygun
hareket
etmelerini sağlarlar.**

Elçiler aslında iyileri iyi, kötülerini kötü yolda tutmakta ve Tanrısal iradeye uygunluğu sağlamaktadır.
İbn Ar

**abi
burada bir
hekim
örneğini
verir.**

Hekimin Arapça karşılığı olan 'tabip kelimesi, doğasını kazandıran' anlamına gelmektedir. Tıpkı bir hekimin hastayı normal doğasına sokması gibi, bir elçi de iyi olanları iyi yola, kötü olanlara kötü yola, yani herkesi kendi doğasına uygun yola sevk etmektedir. (İbni Arabi, Fususü'l-Hikem, s.102)

İnsan- Evren Bütünleşmesi

Yetkin İnsanın özünde aslında evrende var olan her şey bulunmaktadır. Böyle bir yetkinliği ırkında barındıran insan İbn Arabi tarafından küçük alem' (el-alem es-sağir) ve insanda bulunan tüm yetilerin açılıp genişlemiş şeklini temsil eden evren ise 'büyük insan' (el-insan el-kebir) olmaktadır.

Böylelikle karşımızda şöyle bir yetkin insan portresi çıkmaktadır: Tanrı'nın kendisinde te celli etmiş olduğu insan, Tanrı

ile
öylesinedoldur
ki,
onun bütün
soyut
ve somut yetileri Tanrının tam ve yetkin bir
tecellisi olur.

Böylelikle o ve Tanrı arasında mükemmel bir karşılıklı besleme durumu söz konusudur, daha tam bir anlatımla alem, Yetkin İnsan aracılığıyla Tanrıyı beslemektedir. Bunun için İbn Arabi bir tür bilişsel evrimden bahseder ki bu süreçte Tanrı insanın işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı' olmaktadır.

Son olarak şunları söyleyebiliriz ki; Gazali'nin kitabında ilim bahsi, namaz bahsi, oruç bahsi, kalbin helak edici durumları insanın faziletleri ile ilgili bahisler varsa İbn Arabi'nin de Fütuhatında konu başlıkları itibariyle, incelediği temel meseleler itibariyle önceki tasavvuf geleneğine yaslanır.

Lakin İbn Arabi'nin daha önceki tasavvuf geleneğinden veyahut daha önce İslam düşüncesinden önde gelen düşünürlerinden ayrıışan temel bir takım düşünceleri vardır ki ondan sonra ki düşünürlerde Vahdeti Vücut olarak adlandırdılar.

Vahdeti vücut nedir ve kaynakları nelerdir? Bu anlamda Füsus ve Fütuhatın ayrıca vasıfları nelerdir? Vahdeti vücut esas itibariyle metafizik bir düşüncenin ismidir. Vahdeti vücudun en temel cümlesi **"varlık olmak bakımından varlık haktır"** cümlesidir. Yani bu cümlenin açılımı esas itibariyle varlık namına düşünebileceğimiz her şey mevcutlar anlamında değil, **varlık olarak düşünülebileceğimiz şey sadece Allah'a aittir. Hakkın dışında hiçbir şey hakiki anlamda varlığa sahip değildir.**

Her bir nesne, her bir mevcut Allah'ın varlığıyla vardır. Bu düşünce bir yönüyle felsefeye, bir yönüyle kelama kapı açar.

Vahdeti vücudun ikinci cümlesini söylediğimiz zaman bu daha bariz bir şekilde görülür. İkinci cümlesi ayanı sabite dediğimiz eşyanın hakikatlerinin Allah'ın emrinde ezeli olarak bulunduğu cümlesidir. Bu cümle de bir yönüyle kelama, bir yönüyle felsefeye dayanır. Bütün bunların yanında tasavvuftan gelen üçüncü bir damar vardır.

Not: Bu yazı makale, köşe yazısı vs. gibi akademik bir yazı değildir. Sadece ders notu olarak kullanılmaktadır

İbni Arabi ve Vahdet-i Vucud

Prof. Dr. İlhan Yıldız tarafından yazıldı.

Cuma, 01 Mayıs 2020 01:42 - Son Güncelleme Salı, 12 Nisan 2022 00:27
