

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI VE VAHDET-İ VÜCÛD METAFİZİĞİNDE
ÂYETLE İSTİDLAL OLGUSU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yasemin ULUTAŞ

Danışman:
Prof. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2025

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN TE'VİL ANLAYIŞI VE VAHDET-İ VÜCÛD
METAFİZİĞİNDE ÂYETLE İSTİDLAL OLGUSU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yasemin ULUTAŞ

Danışman:
Prof. Dr. Mehmet Taha BOYALIK

İSTANBUL

2025

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda 200922YL09 numaralı Yasemin ULUTAŞ'ın hazırladığı “*İbnü'l-Arabî'nin Te'vil Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd Metafiziğinde Âyetle İstidlal Olgusu*” konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 02/06/2025 günü 17:00-19:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. M. Taha BOYALIK
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. A. Ayhan ÇİTİL
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Ercan ALKAN
Marmara Üniversitesi

BEYAN

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

Yasemin ULUTAŞ

02.06.2025

ÖZ

İlahî sözün anlaşılmasında nasıl bir yöntemin takip edileceği sorusu, te'vil probleminin temelini oluşturmaktadır. Kur'an ilimleri, rivâyet malzemesi ve dil-belâgat ilimlerinden istifadeyle nasların anlaşılmasına dayanan tefsir faaliyeti, ilahî kelâmın anlaşılmasında esas olsa da nas ile olgu arasında dinamik bir ilişkinin kurulmasında daha üst ve kuşatıcı bir yorumlama faaliyetine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır. Bu bağlamda İslam düşünce geleneği içerisinde geliştirilmiş farklı te'vil sistemlerinin varlığından söz etmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği Vahdet-i vücûd nazariyesi, bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini açıklamayı hedeflemiş, diğer yandan büyük mushaf olan âlem ile onun bir numunesi olan insanın ve nihâyet asıl mushafın yani Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında bütünlüklü bir perspektif sunma iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

Bu çalışma İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışını, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* eserleri kapsamında hem teorik hem de pratik zeminde incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda ilk bölüm, İbnü'l-Arabî metafiziğinin anlaşılmasında temel teşkil eden varlık ve bilgi bahislerine ayrılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümü, İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i vücûd metafiziğinde te'vil meselesine ayrılmış olup tezin asıl problematiğinin işlendiği kısımdır. Üçüncü bölüme gelince, burada İbnü'l-Arabî'nin teorik zeminde sunduğu arka plana ne ölçüde riâyet ettiği, temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden incelenmiştir. Bu sayede onun, metafizik düşüncesi ışığında âyetleri yorumlarken dil ve delâlet sınırlarına ne ölçüde bağlı kaldığı ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler:

Te'vil, İbnü'l-Arabî, Metafizik, Kur'an-ı Kerim, Vahdet-i Vücûd, Tefsir, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsu'l-Hikem*.

ABSTRACT

The question of what method should be followed in understanding divine word forms the foundation of the problem of interpretation (ta'wil). The exegesis (tafsir) activity, which relies on Qur'anic sciences, transmitted materials (riwayat), and the study of language and rhetoric (balāghah), forms the foundation for understanding divine speech. However, it does not eliminate the need for a more comprehensive and encompassing interpretative approach to establish a dynamic relationship between the text and reality. In this context, it is possible to speak of the existence of different ta'wil systems developed within the Islamic intellectual tradition. The theory of Unity of Being (Wahdat al-Wujūd) developed by Ibn Arabi, on the one hand, aimed to explain the relationship between God and the universe, and on the other hand, it emerged with the claim to provide a holistic perspective in understanding both the great scripture, the universe, and its sample, the human being, and ultimately the original scripture, the Qur'an.

This study aims to examine Ibn Arabi's understanding of interpretation (ta'wil) both theoretically and practically within the context of his works *al-Futūḥāt al-Makkiyya* and *Fusūs al-Hikam*. In this context, the first section is devoted to the topics of existence and knowledge, which form the foundation for understanding Ibn Arabi's metaphysics. The second section focuses on the issue of interpretation within Ibn Arabi's metaphysics of the Unity of Being (Wahdat al-Wujūd) and is the part where the main problem of the thesis is addressed. As for the third section, it examines the extent to which Ibn Arabi adhered to the theoretical background he presented, through examples with high representational capacity. Thus, the extent to which he adhered to the limits of language and signification while interpreting the verses in light of his metaphysical thought will be revealed.

Keywords:

Interpretation (Ta'wil), Ibn Arabi, Metaphysics, Qur'an, Unity of Being (Wahdat al-Wujūd), Exegesis (Tafsīr), *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, *Fusūs al-Hikam*.

ÖNSÖZ

Bir metne giriş yapmak çoğu zaman zordur. Bunu birkaç kez yeniden düzenlediğim bu önsözü yazarken daha net bir biçimde hissedebiliyorum. “Te’vil problemini metafizik bir zeminde nasıl inceleyebilirim?” sorusunun beni Şeyhü’l-Ekber’in eserlerini incelemeye sevk ettiğini söyleyebilirim.

İbnü’l-Arabî’nin te’vil düşüncesini metafizik arka planıyla birlikte incelemek istediğimden, bana bu konuda veri sunabilecek bir esere yönelmem gerekiyordu. Bu noktada her ciltte yüzlerce âyeti barındıran *el-Fütûhâtü ’l-Mekkiyye*’nin bana zengin bir örneklem havuzu sunabileceğini düşündüm. Buna ilave olarak *el-Fütûhât*, onun pek çok meseleyi tafsilatlı bir biçimde ele aldığı ansiklopedik bir metindi. Bu sayede âyetleri seçeceğim metin ile onun temel görüşlerini araştırabileceğim tek bir metne yönelmiş oldum. Bununla birlikte, tez kapsamında *Fusûsu ’l Hikem*’den de çokça istifade ettiğimi belirtmeliyim. Bu bağlamda tezimin bu iki eser etrafında şekillendiğini söyleyebilirim.

Özellikle *el-Fütûhât* gerek üslubu gerekse iç düzeni açısından üzerinde çalışılması ve anlaşılması oldukça güç bir metindi. Bu sebeple bazı konuların benim için hâlâ kapalı kaldığını belirtmeliyim. Tüm meşakkatine rağmen bu sürecin bana çok şey kattığını söyleyebilirim.

Bu tezin vücûda gelmesinde pek çok kişinin katkısı oldu. Bu vesileyle onlara teşekkür etmek benim için bir vefa borcudur. Gerek lisans gerekse yüksek lisans sürecimdeki ilgisi, rehberliği ve tez kapsamında incelediğim meseleleri benimle müzakere ederek ufkumu genişletmesi sebebiyle kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Taha BOYALIK’a şükranlarımı sunuyorum. Yüksek lisans sürecimde bilgi birikimlerinden istifade etmeme imkan tanıyan kıymetli hocalarım Doç. Dr. Esat Burak ŞAMAN, Doç. Dr. Harun KUŞLU ve Dr. Öğr. Üyesi Kübra ŞENEL’e teşekkür etmek benim için bir mutluluktur. Ayrıca İbnü’l-Arabî ve Vahdet-i vücûd nazariyesine dair sorularımı yanıtlayarak çalışmama katkı sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Semih CEYHAN’a müteşekkirim.

Tez savunmamda jürimde bulunan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL ve Doç. Dr. Ercan ALKAN’a değerli katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Bu noktada Prof. Dr. Ahmet Ayhan ÇİTİL hocamı özel olarak yâd etmeliyim. Zira onun

dersleri vasıtasıyla, dil felsefesi ve delâlet meselelerine ilişkin yeni bir perspektif kazandığımı ve bu sayede tezimin daha sağlam bir arka plana oturduğunu belirtmeliyim.

Genel olarak eğitim-öğretim hayatım boyunca özeldeyse, yüksek lisans sürecimde maddî manevî desteklerini esirgemeyen, bana olan sevgi ve güvenlerini daima hissettiğim, annem, babam ve abime tüm kalbimle minnettarım. Onların anlayış ve şefkatleri olmasa, bu süreç çok zor bir süreç olurdu. Tez boyunca bana ilmî ve zihnî yoldaşlık eden bütün arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Ayrıca lisans ve yüksek lisans süreçlerimde sağladığı maddî manevî imkanlar sebebiyle İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ile İSAM'a şükranlarımı sunuyorum. Tezimin biçimsel düzenlemelerinin tamamlanıp son şeklini almasında yardımlarını esirgemeyen Sosyal Bilimler Enstitü Şefi, İsmail Safa YURDAGÜR'e müteşekkirim. Son olarak yüksek lisansım boyunca BİDEB 2210-A yurt içi genel yüksek lisans burs programı kapsamında çalışmalarımı maddî olarak destekleyen TÜBİTAK'a teşekkürlerimi sunuyorum.

İstanbul, 2025

Yasemin ULUTAŞ

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii

BEYAN iii

ÖZ iv

ABSTRACT v

ÖNSÖZ vi

İÇİNDEKİLER viii

KISALTMALAR x

GİRİŞ 1

1. Konu ve Yöntem 1

2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi 5

I. BÖLÜM: VAHDET-İ VÜCÛD TEORİSİNDE VARLIK VE BİLGİ 11

1.1. Vahdet-i Vücûd Teorisinde Varlık 11

1.1.1. Birlik-Çokluk Problemi Kapsamında Tanrı Âlem İlişkisi 11

1.1.2. “Ol” Emri ve Kelime Kavramı 20

1.1.3. İlahî İlim ve Ezelî Hakikatler 24

1.2. Vahdet-i Vücûd Teorisinde Bilgi 29

1.2.1. Fikir Gücü Bağlamında Akıl Eleştirisi 29

1.2.2. Teşbih ve Tenzih Dengesinde Tanrı’yı Bilmek 32

1.2.3. Akıl-Vahiy İkiliği Kapsamında Ehl-i Rûsûm Eleştirisi 36

II. BÖLÜM: İLAHÎ SÖZ KARŞISINDA GELİŞTİRİLEN TUTUMLAR VE TE’VİL 41

2.1. Teşbihçilik: Lafızcı-Hayalci Yaklaşım 42

2.2. Tenzihçilik: Te’vilci-Akılcı Yaklaşım 43

2.3. Te’vilin Reddi: Ehl-i Hadisin Yaklaşımı 48

2.4. Teşbih ve Tenzih Dengesi: Ehl-i Hakikatin Yaklaşımı 49

2.5. İlahî Sözün Mahiyeti ve İnsan-ı Kâmil ile İlişkisi 51

2.5.1. İlahî Sözü Anlamak ve Tabir Etmek 55

2.5.2. İbnü’l-Arabî’de İşaret Kavramı 55

2.5.3. Kalp ve İlahî Söz 57

2.5.4. İlahî Sözün Delâleti ve Zâhir-Bâtın Diyalektiğinde Tabir 61

III. BÖLÜM: VAHDET-İ VÜCÛDUN TE’VİL PRATİKLERİ 68

3.1. Sistematik Te’vil: Fatihâ ve Bakara 6-10 Örnekleri 68

3.1.1. Fâtîha Sûresi 69

3.1.2. Bakara Sûresi 6-10 78

3.2. Âyetle İstidlal Kapsamında Te'vil	83
3.2.1. Hak Teâlâ	84
3.2.1.1. Zât ve İlâhî Sıfatlar	84
3.2.1.2. İlâhî Rahmetin Genişliği	93
3.2.1.3. İlâh-ı Mu'tekad ve İlâh-ı Meşru'	98
3.2.1.4. Allah'ın Âlemi Sevmesi ve Hevâ	100
3.2.1.5. Mutlak Fâil	102
3.2.2. İnsan	103
3.2.2.1. Tenzih-Teşbih Dengesi ve İnsan-ı Kâmil	103
3.2.2.2. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi ve Keşfi Bilginin İmkânı	106
3.2.2.3. Yaratıcıyı Bilmenin İlkesi Olarak Kendini Bilmek	108
3.2.3. Âlem	110
3.2.3.1. Varlık ve İyilik	110
3.2.3.2. Sürekli Yaratma	111
3.2.3.3. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi	113
SONUÇ	116
BİBLİYOGRAFYA	120
ÖZGEÇMİŞ	129

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
a.s.	Aleyhisselâm
Bkz.	Bakınız
b.t.y.	Basım tarihi yok
b.y.	Basım yeri
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Araştırmaları Ansiklopedisi
Ed./edlr.	Editör/editörler
El- Fütûhât	El- Fütûhâtü'l-Mekkiyye
h.	Hicrî
Haz./hazlr	Hazırlayan/Hazırlayanlar
Hz.	Hazreti
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
m.	Miladî
Nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm yılı
r.a.	Radiyallâhu anh
s.a.v.	Sallalâhu aleyhi ve sellem
Thk.	Tahkik

GİRİŞ

1. Konu ve Yöntem

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbnü'l-Arabî'nin, İbn Rüşd'ün cenazesinde şu beyiti okuduğu kaydedilmiştir:¹

Bu imam, şunlar da amelleri,

Keşke bilebilsem!

Emelleri gerçekleştirmiş midir?

Bu beyitte de gözlendiği gibi *el-Fütûhât*, İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle, hakikat ehli ile nazar ve istidlal ehlinin farklı bağlamlarda sık sık karşılaştırıldığı bir metindir. Bununla birlikte içlerinde İbnü'l-Arabî ve İbn Rüşd'ün de bulunduğu bu iki zümreyi, mutlak hakikate ulaşma arzusunun birleştirdiği söylenebilir. Buradaki asıl mesele, hakikatin bilinmesi veyahut anlaşılmasının hangi yolla gerçekleşeceği meselesidir. Bu itibarla Tanrı'nın kelâm sıfatının bir sonucu olarak ortaya çıkan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması da bir yönüyle bu meseleyle ilişkilidir. Zira Vahdet-i vücûd nazariyesine göre ilahî söz, mutlak hakikatin mazharlarından birini teşkil etmektedir.

Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî 560 (1165) yılında Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde dünyaya gelmiş, geliştirdiği Vahdet-i vücûd nazariyesiyle özellikle nazarî tasavvufta otorite kabul edilerek Şeyhü'l-Ekber; dinî ilimler söz konusu olduğunda Gazzâlî sonrası tecdid düşüncesine katkı sağlamasıyla da Muhyiddîn lakapları ile anılmıştır. Ömrünün son yıllarında kaleme aldığı *Fuşûşü'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserleri ile tanınan İbnü'l-Arabî 638 (1240) yılında Dimaşk' ta vefat etmiştir.²

¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999, I, s. 235 (Fütûhât-ı Mekkiyye, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları, 2007-2012, I, s. 447).

² Mahmut Erol Kılıç, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, 493-516. İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve ilmi şahsiyeti hakkında detaylı bilgi için bkz: Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn Arabi: Hayatı ve Çevresi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2008. Stephen Hirtenstein, *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabi*, çev. İrfan Kelkitli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016. Claude Addas, *İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003. William C. Chittick, *Ibn al- 'Arabi and His School*, Seyyed Hossein Nasr (der.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: Crossroad, 1990), 49-79. Mahmud Erol Kılıç, *İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, s. 13-62. Ekrem Demirli, "Endülüs'te Öncü Bir Sûfî Olarak

İbnü'l Arabî metafiziğinde en geniş anlamıyla te'vil, bütün varlık düzlemlerini kuşatan bir anlama ve yorumsama faaliyetini ifade eder.³ Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'in yorumlanması söz konusu olduğunda, onun âyetleri varlık ve bilgi anlayışı çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Esasında bu durum te'vil faaliyetinin doğal bir sonucudur. Zira hangi gelenek içinde yer alırsa alsın; Kur'an ilimleri, rivâyet malzemesi ve dil-belâgat ilimleriyle ilahî sözü yorumlamanın yanı sıra onu belirli bir paradigma içinde ele alan her yorumcunun, ilahî sözü az veya çok belirli bir düşünce sistemi etrafında yorumladığı söylenebilir.⁴ Ancak bu durum, yapılan bütün te'villerin muteber veyahut meşru olduğu anlamına gelmemektedir.

İbnü'l Arabî düşüncesinde, insanın bilme süreçleri ile nasların anlaşılması faaliyetinin benzer süreçler olarak ele alındığı görülmektedir. Zira ona göre, amel ile ilim arasında sıkı bir ilişki bulunmaktadır ve bu durum gerek büyük mushaf olarak kabul edilen âlemin gerekse Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında büyük önem taşımaktadır. Nitekim o; insan-ı kâmil yani Hz. Peygamber (sav), âlem ve Kur'an-ı Kerim arasında kurduğu ilişkiyle de bu durumu ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında Vahdet-i vücûd düşüncesindeki “Bir'i ancak bir bilebilir” ilkesinin, nasların anlaşılmasında “Bir'i ancak bir anlayabilir” şeklinde ele alındığı söylenebilir.⁵ Başka bir ifadeyle Kur'an-ı Kerim, en kâmil biçimde Hz. Peygamber (sav) tarafından anlaşılmış ve hayata geçirilmiştir. Ancak bu durum geride kalan nesillerin onu anlamasına engel teşkil etmemektedir. Zira bu düşünceye göre ilahî kelâm, sonsuz anlam derecelerini haizdir. Nitekim muhakkik sûfiler bu durumu, “Her âyetin bir zâhiri bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı vardır” şeklinde dile getirmişlerdir. Bu bağlamda onlar, nasların farklı makamlarda farklı biçimlerde anlaşılmaya elverişli olduğu fikri üzerinde sıkça durmuşlardır. Ancak buradaki sorun, nasları bu biçimde anlayıp yorumlamaya ehil kişinin kim olacağı sorunudur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kişi, ehl-i rûsûm olarak ifade ettiği akılcı zümreler içerisinde bir kişi

İbnü'l-Arabî: Bir Düşünürü Şehrin Şahidi Olarak Okumak: İbnü'l-Arabî Nerelidir? 'Endülüs' Neresidir", *Endülüs İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022, 388-398.

³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 229, 230 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 398, 399).

⁴ Tefsirde kesinlik söylemi ve tefsir-te'vil ayrımına dair detaylı bilgi için bkz: M. Taha Boyalık, “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevîl Ayrımının Yeniden Yapılandırılması”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 53 (2025): 117-154.

⁵ Buradaki “Bir'i ancak bir anlayabilir”, ifadesiyle insan-ı kâmil düşüncesine atıf yapılmak istenmektedir. Zira Vahdet-i Vücûd teorisine göre kelâm sıfatının en kâmil mazharı olarak kabul edilen Kur'an-ı Kerim ancak en kâmil varlık olan Hz. Peygamber'e (sav) indirilebilir. Benzer şekilde onu en kâmil biçimde anlayıp beyan edebilecek kişi de yine Hz. Peygamber'dir (sav).

olamaz. Zira ona göre akıl özellikle de fikir gücü, mahluk olması sebebiyle, hakikate ulaşmak söz konusu olduğunda sınırlı imkanlara sahiptir. Bu bağlamda ilahî kelâmı hem zâhir hem de bâtın seviyelerinde anlamaya ehil kişinin, nüzûl ve urûc döngüsünü tamamlayarak miracını gerçekleştirmiş ârif olduğu söylenebilir. Tüm bunlar dikkate alındığında İbnü'l-Arabî düşüncesinde te'vil probleminin, akıl-vahiy ikiliğine dayanan bir problem olarak ele alındığı kanaati oluşmaktadır.

Elinizdeki tezde te'vil problemi, İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i vücûd nazariyesi üzerinden ele alınacaktır. Bu çalışma, ilk ikisi teorik zemini teşkil eden bölümler ile sonuncusu tevil meselesini âyet yorumları özelinde uygulamalı olarak inceleyen üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümün ilk kısmında, İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesi Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden ortaya konulacaktır. Bu sayede, hem İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı hem de Tanrı ile ilahî söz arasındaki ilişki incelenebilecektir. İbnü'l Arabî'nin bilgiye dair görüşlerinin ele alındığı ikinci kısımdaysa onun, akla metafizik bilgiye ulaşma gücü atfeden zümrelere yönelttiği eleştirilere yer verilecektir. Bu eleştirilerin incelenmesiyle te'vil problemi kapsamında İbnü'l-Arabî'nin, içerisinde kelâmcı ve filozofların bulunduğu çeşitli grupları hangi yönden eleştirdiğinin açıklanması hedeflenmektedir.

Tezin ikinci bölümünün ilk kısmında İbnü'l-Arabî'nin, *el-Fütûhât*'ta ilahî sözün anlaşılması noktasında farklı yaklaşımlar sergileyen zümrelere yönelik tasnifine, onun buradaki her bir gruba yönelik kanaatlerine temas edilerek yer verilecektir. İkinci kısımdaysa İbnü'l-Arabî'nin ilahî sözün anlaşılması ve yorumlanmasında ideal bir tavır olarak vazettiği Ehl-i Hakikat'in tavrı ortaya konulacaktır. Bahsi geçen zümrenin Kur'an tasavvuru ve yorum anlayışı inceleme konusu edilirken, bu kapsamda ilahî sözün mahiyeti ve onun insan-ı kâmile ilişkisi de ortaya konulacaktır. Ardından İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde sözün zâhir ve bâtın boyutları arasındaki ilişki, "tabir" kavramı üzerinden açıklanacaktır.

Tezin üçüncü ve son bölümündeysa İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışının, *el-Fütûhât* ve *Fusûsu'l-Hikem*'deki âyet yorumlarına yansımaları, temsil kabiliyeti yüksek örnekler üzerinden incelenecektir. Bu kapsamda ilk alt başlıkta Fâtiha sûresinin tamamı ile Bakara sûresinin başındaki bazı âyetlerin yorumlarına yer verilecektir. Fâtiha sûresi *el-Fütûhât*'ta sûre bütünlüğü içerisinde ve müstakil bir başlık altında ele alınmış tek sûre olduğundan, bu inceleme İbnü'l-Arabî'nin âyetleri sûre bütünlüğü içerisinde nasıl te'vil ettiğini

görmek açısından özellikle önemlidir. İkinci alt başlıktaysa İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgiye dair görüşleri çerçevesinde Kur'an âyetleri üzerinden yaptığı istidlallere temas edilecektir. Böylece onun varlık ve bilgiye dair görüşlerinin, âyetlerle istidlalde bulunurken nasıl bir zemin teşkil ettiği gösterilmiş olacaktır.

“Âyetle İstidlal Kapsamında Te'vil” başlığı altında ele alınan örnekler, kelâm ve metafizik tartışmalarıyla ilişkilendirilebilen âyetlerdir. Bu durumun temel sebebi, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta fikhî konularla ilişkilendirilebilen âyetleri ele alırken zâhirî yorum ile bâtinî yorum arasında ayırım gözetmiş olmasıdır. Nitekim o, ele aldığı âyetlerin bâtinî yorumlarını “itibar/tabir” şeklinde ifade etmiştir. Kelâm veya metafizik tartışmalarıyla ilişkilendirilebilen âyetler söz konusu olduğundaysa doğrudan kendi yorumlarını belirtmiştir. Bu açıdan bakıldığında bu tezde, te'vil ameliyesinin bir paradigma içerisinde nasıl işletildiğini daha iyi bir biçimde göstermesi bakımından kelâm ve metafizikle ilişkilendirilebilen âyetlerin incelendiği söylenebilir. Bölümün üç alt başlık üzerine bina edilmesinin temel sebebiyse incelenen âyetlerdeki ana temaların, Vahdet-i Vücûd teorisindeki üç ana kavram etrafında toplanmış olmasıdır. Bu üç kavram; Tanrı (Hak Teâlâ), insan ve âlemdir.

Tez kapsamında ele alınan âyetler incelenirken öncelikle ilgili âyete *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki bütün atıflar incelenmiş ve buradaki verilerden hareketle âyet hakkında İbnü'l-Arabî'nin nasıl bir yorum getirdiği ortaya konulmuştur. Buna ilave olarak aynı âyet veyahut âyet kapsamında değinilen konu *Fusûsu'l-Hikem*'de de geçiyorsa buradaki atıflar da incelenmiş ve bunlara yer verilmiştir. Nihâyet, İbnü'l-Arabî'nin âyet yorumlarında doğrudan veya dolaylı bir şekilde değindiği konularla ilişkili ikincil literatürden de istifade edilmiştir. Tezin bütünü itibara alındığında ilk iki bölümde incelenen meseleler İbnü'l-Arabî'nin te'vil düşüncesi için bir zemin teşkil ettiğinden, üçüncü bölümde, gerektiğinde önceki bölümlerle ilişki kurulmuştur.

İbnü'l-Arabî, kendisinin aktardığı her şeyin Kur'an hazinelerinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Yine bu bağlamda, *el-Fütûhât*'ta çokça atıfta bulunduğu sözlerden biri de Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) “Bizim bu ilmimiz, Kur'an ve sünnetle kayıtlıdır” sözüdür.⁶ Bu açıdan bakıldığında onun ele aldığı problemleri Kur'an ve sünnet nasları ışığında ve bunların zâhirlerini, diğer bir deyişle Şârî'nin belirlemelerini

⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 41 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 274, 275).

iptal etmeyecek bir biçimde açıklama gayesinde olduğu söylenebilir. Şârî tarafından açıklanmayan âyetler söz konusu olduğundaysa İbnü'l-Arabî'nin dil verilerine dayanarak metafizik düşüncesi çerçevesinde âyetleri te'vil ettiği görülmektedir. Bu çalışma, hedeflediği gayeye ulaştığı takdirde, İbnü'l-Arabî'nin yer yer dilin delâlet sınırlarını zorlasa da genelde bu sınırlar içerisinde kalarak ve zâhir ile bâtın arasındaki anlam ilişkilerini takip ederek Kur'an-ı Kerim'i yorumladığını, ele aldığı âyetler özelinde ortaya koymuş olacaktır.

2. Kaynak ve Literatür Değerlendirmesi

Bu çalışmanın temel kaynağı, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli ansiklopedik eseridir. Bununla birlikte çalışma esnasında, *Fusûsu'l-Hikem* başta olmak üzere onun diğer eserlerinden de istifade edilmiştir. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*, İbnü'l-Arabî'nin hem son dönem eserleri olmaları hem de içerdikleri konuların zenginliği bakımından büyük önemi haizdir. Bunun yanı sıra ana temaları bakımından *Fusûsu'l-Hikem*'in *el-Fütûhât*'ın veciz bir versiyonu olduğu söylenebilir. Bu gerekçeler tezin ana kaynağının *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, yardımcı kaynağıninsa *Fusûsu'l-Hikem* olarak belirlenmesinde etkili olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) *Miftâhu'l-gayb (Tasavvuf Metafiziği)*, *Fatiha sûresi Tefsiri*, *İlahî Nefhalar*, *Vahdet-i Vücûdun Esasları*, *Esmâü'l-Hüsna Şerhi* ve *Mürâselât (Konevî ve Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar)* gibi pek çok eseri, tez kapsamında başvuru birincil literatür arasında yer almaktadır. Bunun yanı sıra yine İbnü'l-Arabî'nin önemli takipçilerinden, Dâvûd el-Kayserî'nin *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*'nden de istifade edildiği belirtilmelidir.

Tez boyunca gerek teorik bölümlerde gerekse pratik örnekleri içeren bölümde *el-Fütûhât*'ın hem Türkçe tercümesinden istifade edilmiş hem de orijinal Arapça metin incelenmiştir. Bu kapsamda gerekli görüldüğü yerlerde tercümeye müdahale edilmiş ve bazı kısımlar yeniden düzenlenmiştir. Ayrıca çalışma boyunca yer verilen âyet ve hadislerin meal ve tercümesinde de benzer bir yöntemin takip edildiği söylenebilir.

Çalışma kapsamında istifade edilen ikincil literatür arasında en geniş hacmi Ekrem Demirli'nin kitap ve makaleleri oluşturmaktadır. Bu kapsamda Demirli'nin

“Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık” isimli doktora tezi ile “İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan” ve “İbnü’l-Arabî Metafiziği” kitaplarından çokça istifade edildiği belirtilmelidir.

İbnü’l-Arabî’nin günümüze ulaşmış müstakil bir tefsirinin olup olmadığı meselesine gelince, kendisine nispet edilen *el-Cem’ ve’t-ta’fîl fî esrârî’l-me’ânî ve’t-tenzîl* isimli tefsir halen kayıptır.⁷ Bunun dışında, *el-Fütûhât*’ta söz ettiği *Tefsîru’l-kebir* isimli tefsirin günümüze ulaşmış olmadığına dair de herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.⁸ Ayrıca *Te’vilâtü’l-Kur’ân* isimli Kur’an tefsiri İbnü’l-Arabî’ye değil, Abdürrezzâk Kâşânî’ye (ö. 736/1335) aittir.⁹ Mahmûd Gurâb (ö. 2021) tarafından İbnü’l-Arabî’nin çeşitli eserlerindeki âyet yorumlarının derlenmesinden oluşan *Rahmetun mine’r-Rahmân* isimli çalışmaysa tam manasıyla bir tefsir olarak nitelendirilmekten uzaktır.¹⁰ Bunların dışında İbnü’l-Arabî’ye nispet edilen gerek yazma formunda gerekse tahkik edilmiş, Kur’an-ı Kerim’in çeşitli sûre ve âyetlerine yönelik açıklamaları içeren metinlerden söz edilebilir.¹¹ Ancak bunlar da Kur’an-ı Kerim’in tamamını içeren tefsirler olmayıp onun bazı âyet ve sûrelerinin tefsirlerini içeren metinlerdir. Bu metinler arasından içerdiği âyet sayısı bakımından en hacimli olanı, Muhammed Coşkun tarafından Türkçeye tercüme edilen *Îcâzu’l-Beyân fî’t-Terceme ani’l-Kur’ân*’dır. Bu tefsir, Fatiha sûresinin tamamı ile Bakara sûresinin 252. âyetine kadar olan kısmını içermektedir. İbnü’l-Arabî’nin bu tefsiri tamamlayıp tamamlamadığı bilinmemektedir.¹² Tüm bu verilerden yola çıkılarak İbnü’l-Arabî’ye ait Kur’an-ı Kerim’in tamamını içeren bir tefsirin günümüze ulaşmadığı söylenebilir.

Îcâzu’l-Beyân fî’t-Terceme ani’l-Kur’ân isimli tefsirin varlığı, bu çalışmada neden bu tefsirin değil de *el-Fütûhât*’ın incelendiği sorusunu akıllara getirebilir. Bu tez İbnü’l-Arabî’nin Vahdet-i Vücûd nazariyesi kapsamındaki tevillerini incelemeyi

⁷ Kılıç, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî”, *DİA*, XX, 493-516.

⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 286 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI, s. 197) Buna ilave olarak yine *el-Fütûhât*’ta, *Tefsîru’l-Kur’ân* isimli bir kitabının bulunduğu bahsetmiştir. Ancak o, bu kitabın içeriğine dair herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 134 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 235).

⁹ Süleyman Uludağ, “Abdurrezzak Kâşânî”, *DİA*, XV, 5-6.

¹⁰ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Rahmetün mine’r-rahman: Kur’an-ı Kerim Tefsiri*, haz. Mahmud el-Ğurab, çev: Muhammed Coşkun, İstanbul: İnsan Yayınları, 2019, s. 7-9.

¹¹ Bu metinler hakkında detaylı bilgi için bkz: Davut Ağbal, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de İşârî Tefsir”, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), s. 12-25.

¹² Ağbal, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de İşârî Tefsir”, s. 19.

amaçlamaktadır. Bu sebeple araştırmanın temel kaynağı olarak *el-Fütûhât* yardımcı kaynağı olarak da *Fusûsu'l-Hikem* seçilmiş ve bahsi geçen eser incelemeye alınmamıştır.¹³

İbnü'l-Arabî'nin gerek hayatı ve ilmî şahsiyetine gerekse metafizik düşüncesine yönelik farklı dillerde pek çok çalışma mevcuttur. Yapılan literatür taraması sonucunda İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışını, metafizik zemini ve diğer zümrelere yönelik eleştirileri kapsamında inceleyen ve bunun te'vil pratikleri üzerinden bir değerlendirmesini sunan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Her ne kadar mevcut literatür içerisinde, onun te'vil düşüncesine yönelik doğrudan veya dolaylı çalışmalar bulunsada bunlar bahsedilen niteliklerin tamamını içerecek kapsamlılıkta değildir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin te'vil düşüncesine yönelik bazı makale, tez ve kitaplardan söz etmek yerinde olacaktır.

Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in (ö. 2010) İbnü'l-Arabî üzerine pek çok makalesi bulunmakla birlikte, bu tez kapsamında en çok istifade edilen çalışması *Felsefetü't-te'vil: Dirâse fî te'vili'l-Kur'an inde Muhyiddîn İbn Arabî* isimli doktora tezidir. Semih Ceyhan tarafından *Sûfî Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi* adıyla Türkçeye kazandırılan bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. “Yorum ve Varlık” adını taşıyan ilk bölümde, İbnü'l-Arabî düşüncesinin bazı temel kavramları birbiriyle ilişkili olacak biçimde ele alınmıştır. “Yorum ve İnsan” isimli ikinci bölümde, çeşitli açılardan insan kavramı üzerinde durulmuş ve bilgi meselelerine odaklanılmıştır. “Kur'an ve Yorum” isimli son bölümdeyse Kur'an ve dil ile ilişkili meseleler ele alınmış ve bölümün sonunda İbnü'l-Arabî'nin yorum anlayışının ortaya çıkardığı bazı sorunlar örnekler üzerinden incelenmiştir. Nasr Hâmid, İbnü'l-Arabî düşüncesinde Kur'an-ı Kerim'in delâleti söz konusu olduğunda, dilin insanî ve ilahî olmak üzere iki farklı boyutu olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda o, ele aldığı örnekleri açıklarken bu iki boyuttan yola çıkmış ve İbnü'l-Arabî'nin yorum yöntemini fonetik, semantik ve sentaktik olmak üzere üç seviye üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesinin anlaşılması açısından önemli bir yer tutan bu çalışmanın örnekleminin yetersiz olduğu belirtilmelidir. Ayrıca “Fonetik Boyut” başlığı altında incelenen konular kapsamlı bir biçimde ele alınmış

¹³ Bu tefsir hakkında detaylı açıklama için bkz: Ağbal, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de İşârî Tefsir”, s. 18, 19.

olsa da geriye kalan iki başlıktaki (Semantik ve Sentaktik Boyut) açıklamalar zayıf kalmaktadır. Tüm bunlara rağmen mezkur çalışmanın, İbnü'l-Arabî'nin te'vil düşüncesine dair en kapsamlı çalışma olduğunu söylemek mümkündür.

William Chittick'in gerek Vahdet-i Vücûd gerekse İbnü'l-Arabî'ye yönelik pek çok çalışması bulunmakla birlikte, onun *The Sufi Path of Knowledge Ibn al-'Arabi's Methaphysics of Imagination (Sûfînin Bilgi Yolu İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal)* isimli kitabı ve "The Qur'an in the Thought of Ibn al-'Arabi" ile "Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy, Mysticism and Sacred Scripture" isimli makaleleri te'vil meselesine dair önemli bilgi ve tespitleri içeren çalışmalarıdır. Özellikle *Sûfînin Bilgi Yolu* kitabındaki "Kur'an Tefsiri" bölümü İbnü'l-Arabî'nin tefsir anlayışına dair önemli bir çerçeve sunmaktadır. Bununla birlikte bu çalışmanın te'vil meselesine odaklanmaktan ziyade, İbnü'l-Arabî düşüncesine yönelik genel bir perspektif sunduğu söylenebilir. Chittick'in gerek makalelerinde gerekse kitaplarındaki genel kanaati, İbnü'l-Arabî'nin sözün zahirî seviyesini iptal etmediği ve Sünnî çizgi içinde kalarak âyetlere birtakım yeni yorumlar getirdiğidir. Bu bağlamda o, İbnü'l-Arabî'yi Şîî düşünceye yakın bir yorumcu olarak ele alan isimlerden ayrılmaktadır. Bununla birlikte Chittick'e göre İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışı, dil ve delâlet sınırları içerisinde kaldığı müddetçe yapılan bütün te'villerin hakikate bir yönüyle de olsa temas ettiği ve dolayısıyla Allah tarafından murâd edildiği düşüncesi üzerine kuruludur.¹⁴

Michel Chodkiewicz'nin (ö. 2020) *Un océan sans rivage: Ibn Arabî, le Livre et la Loi (Sahilsiz Bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî)* isimli kitabı, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an tasavvuruna yönelik önemli bazı tespitleri içermektedir. Kitap, her bir bölümde birer âyetin ele alındığı beş bölümden oluşmaktadır. Chodkiewicz'in bu çalışmadaki temel tezi, başta *el-Fütûhât* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile Kur'an-ı Kerim arasında bir paralellik bulunduğudur. Bu bağlamda yazar, *el-Fütûhât*'ın "Menziller Faslı"ndaki her bir menzili Kur'an'daki bir sûre ile eşleştirmiştir. Netice itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin Kur'an tasavvuruna yönelik orijinal tespitleri içeren bu çalışma, onun te'vil anlayışını bütünlüklü bir biçimde ortaya koymak açısından yetersiz kalmaktadır.

¹⁴ Chittick'in bu konuya dair görüşleri için bkz: William C. Chittick, "The Qur'an in the Thought of Ibn Arabi" *Routledge Companion to the Qur'an*, edlr. George Archer, Maria M. Dakake, Daniel A. Madigan, Routledge, 2022.

Henry Corbin'in (ö. 1978) *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabi* (*Bir'le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*), isimli kitabı bu tez kapsamında istifade edilen kitaplar arasındadır. Bu kitap, İbnü'l-Arabî hakkında genel bilgileri içeren giriş kısmının yanı sıra iki ana bölümden oluşmaktadır. Corbin, İbnü'l-Arabî'yi Şîû-Bâtînî geleneğe eklemleyen bir yazar olduğundan, kitabında ona yönelik yorumlarını da bu düşüncesi üzerine bina etmiştir. Esasında bu durum yazarın te'vil faaliyetini, özü itibariyle bâtinî bir yorumsama faaliyeti olarak ele almasından kaynaklanmaktadır. Tüm bunlara rağmen bu çalışmanın, İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasına dair önemli bilgi ve tespitleri içerdiği söylenebilir.

Ian Almond'un *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi* (*İbn Arabî ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*) isimli kitabı adından da anlaşılacağı üzere mukayeseli bir çalışmadır. Yazar kitapta, Derrida'nın metnin sonsuz anlam imkanlarına sahip olması fikriyle; İbnü'l-Arabî düşüncesindeki dil sınırları içerisinde kalındığı takdirde, farklı biçimlerde yorumlanmaya açık ilahî kelâm tasavvuru arasında bir tür ilişki kurmuştur. Bu bağlamda o, Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına yönelik her bir yorumun esasında Tanrı tarafından amaçlandığı tezi üzerinde durmuş ve bu durumu İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle Kur'an'ın "sahilsiz bir umman" oluşu şeklinde ifade etmiştir. Ayrıca yazarın, Kur'an yorumculuğu söz konusu olduğunda Chittick ile benzer bir kanaati paylaştığı ve İbnü'l-Arabî'yi Sünnî çizgide ele aldığı söylenebilir. Kitap, İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışını hermenötiğin kavramlarından istifadeyle incelemesi bakımından önem arz etmektedir.

Ebu'l-Âlâ Afîfî'nin (ö. 1966) *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* isimli doktora tezi doğrudan İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışı üzerine yapılmış bir çalışma olmasa da onun Kur'an yorumculuğuna dair bir takım bilgi ve kanaatleri içermektedir. Bu bağlamda yazarın İbnü'l-Arabî'yi, âyetleri Vahdet-i Vücûd çizgisinde yorumlayan bunu yaparken de var olan bütün malzemeyi kullanan bir düşünür olarak ele aldığı söylenebilir.

Türkiye'de İbnü'l Arabî'nin tefsir anlayışına yönelik yapılmış akademik çalışmalara gelince, Davut Ağbal'ın *İbnü'l-Arabî'de İşarî Tefsir* isimli doktora tezi bu tez kapsamında başvurulmuş kaynaklar arasında yer almaktadır. Buna ilave olarak Hasan İslam Sak'ın *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Kur'an İlimlerine Yaklaşımı: el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Örneği* isimli doktora teziyle, Yasemin Köker'in *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücud Düşüncesinin Âyetleri Tefsirindeki Yeri* isimli doktora tezinden söz

edilebilir. Bahsi geçen çalışmalar incelendiğinde üçünde de te'vil probleminin bu tezde ele alındığı biçimiyle ele alınmadığı gözlenmiştir. Bu çalışmanın temel problematiğini oluşturan te'vil meselesi mezkur çalışmaların hiçbirinde İbnü'l-Arabî'nin diğer zümrelere yönelttiği eleştiriler bağlamında ve zâhir-bâtın diyalektiği çerçevesinde ele alınmamıştır. Elinizdeki tezin bu tezlerden ayrılan en temel noktası budur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışına yönelik pek çok makalenin de bu tez kapsamında incelendiği belirtilmelidir.¹⁵

Nihâyet, te'vil meselesini bu tezde işlendiği biçimiyle gerek teorik gerekse pratik zeminde ele alan başka bir çalışmanın bulunmadığı belirtilmelidir. Bu sebeple bu tezin genelde tefsir ilminde, özeldeyse İbnü'l-Arabî düşüncesinde te'vil meselesine ilişkin mütevazı bir katkı sunması hedeflenmektedir.

Abdullah Kartal, "İbn Arabî'nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fasında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir," *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, 21 (2008): 257-282. Abdulkâdir İzzet, Muhyiddîn İbn Arabî'de Sûfî Dilin Mertebeleri, çev: Davut Ağbal, Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5 (2018): 1, 241-254. Hasan İslam Sak, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Kur'an ve Tefsir Telakkisi, *Akif*, 54/1 (2024): 35-55. Ekrem Demirli, Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013): 121-142. Fevzi Yiğit, İbnü'l-Arabî'nin Vahyin Anlaşılmasına Dönük Yaklaşımı, *Umde Dini Tetkikler Dergisi*, 1 (2018): 89-104. William C. Chittick, "The Qur'an in the Thought of Ibn Arabi." *Routledge Companion to the Qur'an*, edlr. George Archer, Maria M. Dakake, Daniel A. Madigan, Routledge, 2022. William C. Chittick, "Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy, Mysticism and Sacred Scripture". Ed. Stephen Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 153-168. Emin Çelebi, İbn Arabî'de Dil-Varlık İlişkisi: Fusûsu'l-Hikem Üzerinden Bir İnceleme, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, edlr.: Murat Demirkol, Enes Kala, s. 289-295. İsmail Lala, "Qur'anic Knowledge and Akbarian Wisdom: Ibn al-'Arabi's Daring Hermeneutics in Fuşûş al- hikam", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25 (2021), s. 479-493. Melahat Beki, "'Vahdet-i Vücûd'a Kaynaklık Eden Âyetler", *International Journal of Social Sciences*, 7 (2023), s. 309-327.

I. BÖLÜM: VAHDET-İ VÜCÛD TEORİSİNDE VARLIK VE BİLGİ

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı, kelâmî ve felsefî varlık teorilerine bir alternatif olarak ortaya koyduğu ve kendisinden sonra Sadreddin Konevî tarafından sistemleştirilen Vahdet-i vücûd teorisine dayanmakta olup bu teori varlığın vacip ve mümkün veyahut cevher ve araz kategorilerine ayrılmaksızın bir bütün olarak ele alınması düşüncesi üzerine kuruludur.¹⁶ Bu bağlamda mutlak anlamda varlık bütün yönlerden bir ve tek kabul edilmiş, zorunluluk ve imkân onun iki ucu olarak değerlendirilerek Tanrı ile âlem arasındaki ilişki de bir tür izafet ilişkisi olarak yorumlanmıştır. Teorinin temel amacı birlik çokluk problemini çözerek Tanrı-âlem ilişkisini Tanrı'nın kâdir-i mutlak oluşuna halel getirmeden sistemli bir biçimde açıklayabilmektir.¹⁷

1.1. Vahdet-i Vücûd Teorisinde Varlık

1.1.1. Birlik-Çokluk Problemi Kapsamında Tanrı Âlem İlişkisi

Bir olan Tanrı'dan çokluk içeren âlemin nasıl meydana geldiği ve bu ikisi arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağı meselesi İbnü'l-Arabî'nin de içerisinde bulunduğu İslam düşünce geleneğinde farklı gruplar tarafından tartışılmış olup filozoflar bu meseleleri açıklarken Tanrı'nın kemâlini muhafaza etmek adına sudûr teorisi ve zorunlu nedensellik ilkesine yönelmişler, Mu'tezilî kelâmcılar kadim varlıkları çoğaltmamak adına sıfatları iptal etme yoluna gitmişler, Eş'arî kelâmcılar ve ilk sûfiler ise Tanrı'nın iradesine halel getirmemek adına fâil-i muhtar Tanrı tasavvuru çerçevesinde meseleleri açıklamaya çalışmışlardır.¹⁸

Vahdet-i vücûd teorisine göre bütün yönlerden bir olarak tanımlanabilecek ve gerçek anlamda var olan yegâne varlık Hak'tır. Âlemdeki çokluk ve değişkenlik ise

¹⁶ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 217.

¹⁷ Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *Metafizik*, ed: Ömer Türker, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, I, 426. Bedirhan, Muhammed. *Metafizik*, ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 144. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 265, 517.

¹⁸ Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", s. 429.

mutlak varlığın yani Hak Teâlâ' nın tecellilerinden ibarettir. Bu bağlamda öğretinin iki temel ilkesinden ilki olan “Vücûd Hak'tır” yahut “Var olmak bakımından varlık Hak'tır” ifadesi bahsi geçen durumu özetler mahiyettedir.¹⁹ Var olmak yalnızca Hak için söz konusudur, dolayısıyla âlemdeki diğer mevcutlara ancak mecazî olarak söylenebilir. Bu nazariyeye göre varlık kavramı, herhangi bir cümlemin yüklemi değil öznesi konumundadır. Bu durumu bir örnekle açıklayacak olursak “Zeyd vardır”, cümlesinde gramer ve mantık açısından “Zeyd” cümlemin öznesi konumundayken “vardır” ifadesi, cümlemin yüklemi konumundadır. Ne var ki Vahdet-i vücûd düşüncesine göre bu cümlede asıl özne varlık kavramıdır. Zira “Zeyd” hakiki anlamda bir özne değildir, gerçek özne “Vücûd”dur. (Varolmak) Zeyd veya dış dünya yahut zihindeki herhangi bir nesne, ezeli ve nihanî özne olan “Vücûd”dan yayılan tecellinin farklı formlarından ibarettir.²⁰ Buna rağmen “Vücûd” her türlü nesneleştirme ve sınırlandırmayı reddeder. Zira “Vücûd”un özü aslî belirlenimsizlik (mutlaklık) halidir. O nesneleştirildiği yahut bir nesne olarak kavrandığı anda ilahî zâta delâlet ettiği anlamda vücûd olmaktan çıkar.²¹

Varlık bir ve tektir, çokluk ise eşyanın Tanrı'nın ilmindeki yaratılmamış hakikatlerini ifade eden *ayn*lardan kaynaklanmaktadır. Her şey kendi istidadı ölçüsünde mutlak varlıktan adeta pay almakta ve bu sayede varlık sahnesine çıkmaktadır. Bu anlayış neticesinde varlıkta birlik asıl ve hakikat kabul edilmiş çokluk ise fer' ve hayal olarak değerlendirilmiştir.²²

Muhakkik sûfilere göre var olmayı Tanrı'nın bir sıfatı olarak düşünmek öncelikle var olması bakımından Tanrı'dan sonrasında ona ait bir sıfat olarak var olmaktan söz etmek olacağından çelişkiye düşmek demektir. Meseleyi biraz daha açıklayacak olursak, İbnü'l-Arabî'ye göre “Tanrı vardır” önermesi “Tanrı vücûd sıfatına sahiptir” önermesi ile özdeşdir. Çünkü “Tanrı vardır” demek, Tanrı'nın yanında vücûd sıfatını da en azından zihinde ispat etmek demektir. Şu halde ikinci bir önerme ile “Tanrı vücûd sıfatına sahiptir” demek daha öncesinde ispat edilmiş bir şeyi yeniden ispat etmeye yönelmek

¹⁹ Kayserî “varlık olmak bakımından varlık” ifadesini kullanmıştır. Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l Hikem Şerhi*, çev: Tahir Uluç, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2023, s. 34. Konevî aynı ilkeyi şu şekilde formüle etmiştir: “Kendisinde ihtilaf bulunmayan varlık Hak'tır.” Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul, Kapı Yayınları, 2014, s. 28.

²⁰ Toshihiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev: İbrahim Kalın, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 65.

²¹ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 69.

²² Ekrem Demirli, “Vahdet-i vücûd”, s. 430. Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, s. 38-40, 53.

demektir ki bu totolojidir.²³ İşte tam da bu sebeple kelâmcılardan farklı olarak Vahdet-i Vücûdu savunanlar varlığı Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul etmezler. Bu açıdan bakıldığında onların, vücûdun Tanrı'nın bir sıfatı olarak kabul edildiği geleneksel kelâm tavrından uzaklaştıkları söylenebilir. Varlığın birliğini savunan sûfilere göre bu durum Tanrı ile varlık ilişkisini yeniden tesis etmeyi gerekli kılar.²⁴ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın varlığı ve birliği meselesini yani tevhidi, iki yönlü olarak ele aldığı söylenebilir. O, Tanrı'da iki türlü birlikten, daha açık bir ifadeyle, birliğe dair iki mertebeden söz eder. Bunlardan ilki *ahadiyet* olarak isimlendirilip Tanrı'nın mutlak anlamda, taayyün etmeksizin bulunuşunu (mutlak belirsizlik ve hüviyet) ifade ederken ikincisi *vâhidiyet* olarak isimlendirilir ve Tanrı'nın isim ve sıfatları ile bulunuşunu dolayısıyla isim ve sıfatlarının kendi zâtında taayyün edişini ifade eder.²⁵ Bu iki mertebe aynı zamanda ilahî tecellinin iki farklı kademesine karşılık gelmektedir. İlk tecellide (*feyz-i akdes*) ilahî zât kendisi için kendi zâtına kendisiyle tecelli eder ve dolayısıyla bu mertebede varlıkta herhangi bir farklılaşma yahut ayrışma söz konusu değildir (*la taayyün*). İbnü'l-Arabî bu mertebeyi *ahadiyet* yahut mutlak birlik ve bilinemezlik mertebesi olarak tanımlar. İkinci tecellide (*feyz-i mukaddes*) ise ilahî isim ve sıfatlar birbirlerinden ayrışıp farklılaşmış bir biçimde zuhûr eder (*taayyün-u evvel*) ve bu da *vâhidiyet* mertebesine karşılık gelmektedir. Burada taayyünde ayrışma ve dolayısıyla farklılaşma gerçekleştiğinden Tanrıyı esmâ ve sıfatları üzerinden bilmek mümkün kabul edilmiştir.²⁶ *Vâhidiyet* mertebesinden sonraysa eşya Hak Teâlâ'nın iradesine bağlı olarak hariçte zuhûr eder (*taayyün-u sânî*). Zât-ı Mutlak'ın bu şekilde *la taayyün* mertebesinden hariçteki varlıkları meydana getiren *taayyün-u sânî* mertebesine tenezzülü *hazarât-ı hams*

²³ Ebü'l-Âlâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev: Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974, s. 25.

²⁴ Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", s. 433.

²⁵ Semih Ceyhan, "Tecellî", *DİA*, XL, 243-245. Ayrıca bkz: Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, s. 105-107. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 119-127.

²⁶ Ercan Alkan, "A'yân-ı sâbite", *Metafizik*, ed: Ömer Türker, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, II, 764-765. William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları Tasavvuf ve Vahdetü'l-Vücûd Üzerine Yazılar*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s. 179,180; 233. ilahî zât ve taayyün mertebeleri arasındaki ilişkiye dair bkz: Izutsu, İslam'da Varlık Düşüncesi, s. 79-85. Ayrıca taayyün mertebelerine yönelik farklı biçimde açıklamalar mevcuttur. Ancak buradaki önemli noktanın âlemin, ilahî isim ve sıfatların varlık talebinin bir sonucu olarak Tanrı'dan zuhûr etmesi fikri olduğu unutulmamalıdır. Kısmen farklı bir açıklama için bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 27, 364, 365.

olarak da isimlendirilmiş ve beş tabakadan oluşan bir taayyün silsilesi olarak ele alınmıştır.²⁷

Vahdet-i vücûd teorisinin cevaplamaya çalıştığı temel soru mutlak varlık olan Hak'tan nasıl olup da tikel ve dolayısıyla çokluğu barındıran âlemin var olduğu sorusudur. Bu noktada İbnü'l-Arabî başta olmak üzere Vahdet-i vücûdu savunan isimlerin meseleyi sudûr teorisinin kavramlarından istifadeyle incelediği görülmektedir. Sudûr teorisinin en temel ilkesi olan “Bir'den bir çıkar” ilkesi İbnü'l-Arabî metafiziği ve varlık anlayışının temel noktasını oluşturmaktadır. Öyle ki bu ilke, “Vücûd Hak'tır”, “Eşyanın hakikati ilahî ilimde sabittir”, “Bir'i ancak bir bilebilir”, “Mümin, müminin aynasıdır” gibi öğretinin diğer ilke veyahut kabullerinin kendisine göre konumlandığı bir ilke olarak sistemde yer almaktadır. Sudûr sistemi ile Vahdet-i vücûd teorisi arasındaki bu ortak ilke, Bir'den ilk çıkan şeyin ne olduğu sorusunun cevaplanması noktasında farklılaşmakta, filozoflarla Vahdet-i vücûdu savunanlar bu soruya farklı cevaplar vermektedirler. İlk grup için bu sorunun cevabı *ilk akıl* olurken ikincisi için *vücûd-u âm* (genel varlık) yahut ilahî tecellidir. Esasında filozoflarla Vahdet-i vücûdu savunan sûfiler arasındaki fark bununla da sınırlı değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin filozofların sudûr sistemini alıp *vesileci sudûr* adında yeni bir teoriye dönüştürdüğü iddia edilmiştir.²⁸

Sudûr teorisinde bütün yönlerden basit ve bir olması sebebiyle Zorunlu Varlık'tan çıkabilecek ilk şeyin bir olması gerektiği kabul edilmiş ve çıkan bu ilk varlığa *ilk akıl* ismi verilmiştir. Bir'den çıkan ilk şeyin zorunlu olarak *ilk akıl* olması gerektiği kabulü Vahdet-i vücûdu savunan Konevî tarafından sorgulanmış, mutlak anlamda bir olan varlıktan çıkan ilk şeyin *varlık tecellisi*, diğer ismiyle *vücûd-u âm* olması gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü bu nazariyeye göre Zorunlu Varlık yahut Bir'den çıkan tecelli hiçbir niteliğe sahip değildir, kendisine herhangi bir sınırlama ilişmemiştir, diğer bir ifadeyle,

²⁷ Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams”, *DİA*, XVII, 115-116. Hazarât-ı hams hakkında detaylı bilgi için bkz: Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 147-149. Ayrıca bkz: Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. Hazarât-ı hamse, s. 63.

²⁸ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 244. Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, s. 430, 443-444. Ebu'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 122. Ekrem Demirli, “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007): 27-47. Ömer Türker, “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelâm-Tasavvuf-İslam Felsefesi”, *Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016: s. 373. Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed: M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, 2018, s. 529-537.

tıpkı tecelli sahibi gibi tecellinin kendisi de mutlakdır.²⁹ Dolayısıyla Konevî'nin ifadesiyle bu tecelli *heyûlâniyyu'l vâsf* olarak kabul edilmelidir. Zira tecelli, vâsfını meclâ yahut mazhardan almaktadır.³⁰ Konevî meseleyi yeniden tartışmaya açar ve aklın kesin olarak hüküm veremeyeceği bir alanda filozofların herhangi bir görüşünün neden aklın zorunlu olarak gerektirdiği bir hüküm gibi telakki edildiğini sorgular. O, filozoflara Bir'den ilk çıkan şeyin neden *ilk akıl* yerine genel, ortak varlık olamayacağını sorar. Konevî'nin bu sorgulamasının arkasında yatan sebep Hak Teâlâ dışındaki herhangi bir varlığa yaratıcı yahut varlık verici herhangi bir kudreti nispet etmekten kaçınmak istemesidir.³¹ Bu sayede o, takipçisi olduğu İbnü'l-Arabî gibi adeta Tanrı dışındaki her şeyi kudretten arındırmış ve tüm kudreti Tanrı'ya izafe ederek mutlak güç sahibi ve bir olan yaratıcı fikrini benimsediğini teorisinin tüm alanlarında yansıtmaya çalışmıştır.³²

Sudûr sisteminde varlık âlemi birbirine ve Zorunlu Varlık'a nedensellik bağı ile bağlanmışken vesileci sudûr sisteminde bütün varlıklar birbirlerine vesileler ile bağlanmış, buna ilave olarak her bir varlığın Tanrı ile irtibatı *vech-i hâs* üzerinden açıklanmıştır. Meseleyi biraz daha detaylandırarak olursak, sudûr sisteminde âlemin Zorunlu Varlık'tan adeta doğrusal olarak taşması sonucu meydana gelmiş kabul edilmekte ve dolayısıyla Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki ilişki sebepler zinciri üzerinden açıklanmaktadır. İbnü'l-Arabî ise varlığın ilahî tecelli yoluyla Tanrı'dan taşmasını dairesel bir sistem üzerinden açıklayarak hem her bir varlığın Tanrı ile çift yönlü olarak irtibatını tesis etmiş hem de sebepleri vesilelere çevirerek Tanrı dışındaki varlıklara varlık verici bir kudret atfetme tehlikesinden kurtulmaya çalışmıştır.³³ İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, kendisini oluşturan tikel unsurlarla birlikte her an Tanrı ile irtibat halindedir. O, bu durumu “*O, her gün bir iş üzeredir*” (Rahmân 55/29) âyetinden hareketle ve “kendisi tek ve sürekli olan ancak asla tekrarlamayan nefes-i rahmânî (ilahî

²⁹ Sadreddin Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014, s. 70. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 521, 522.

³⁰ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 65.

³¹ Ekrem Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi: Determinist Ahlaka Endeterminist Yaklaşımlar”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, 2 (2021): 432.

³² Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî 'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015: s.159-161. Konevî'nin sudûr sistemine yönelik eleştirileri için bakınız: Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 323-330. Nedenselliğin vesileciliğe dönüştürülmesine dair bakınız: Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 246, 269. Demirli, “Vahdet-i Vücûd Teorisi”, s. 445.

³³ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 328.

tecelli)” kavramıyla açıklamıştır.³⁴ Tanrı’dan bütün âleme yayılan varlık tecellisi bir yandan bütün varlıklar arasındaki ortak ölçüyü tesis ederken diğer yandan varlıkların vasıtasız olarak, sebepler silsilesine başvurmaksızın, Hak ile irtibat kurmasının imkanını tesis etmektedir.³⁵ Dolayısıyla bütün varlıkların, ilki ortak yön üzerinden ve vesileler silsilesinin aracılığıyla ikincisi ise herhangi bir vesileye bağlı olmaksızın doğrudan olmak üzere iki açıdan, Zorunlu Varlık ile irtibatı teorik olarak temellendirilmiş olmaktadır.³⁶

İbnü’l-Arabî’ye göre kelâm ve felsefe Tanrı-âlem ilişkisini diğer bir deyişle Bir ile çok arasındaki ilişkiyi bir ittisal ilişkisi değil, infisal ilişkisi olarak ele almış ve Tanrı ile mümkün varlıkların irtibatını yeterli bir biçimde açıklayamamıştır.³⁷ O, Tanrı ile âlem arasındaki ittisal ilişkisini merkez noktası ile dairenin çevresi arasındaki ilişki üzerinden kurduğu bir analogi ile açıklamıştır. Bu analogiye göre merkez nokta ilâhî zâtı temsil etmekte dairenin çevresini oluşturan noktalar ise âlemdeki tikel unsurlara karşılık gelmektedir. İlâhî zâtın yayılan vücûdî tecelli (varlık tecellisi) ise merkezden dairenin çevresine doğru dalgalar halinde yayılan nefes-i rahmânîyi temsil etmektedir. Burada merkez nokta ile diğer noktalar arasındaki ilişkiler ilâhî zât açısından ilahî isimlere, mümkün varlıklar açısından ise onların hakikatlerine (mahiyet) karşılık gelmektedir. Bu benzetmede her noktanın koordinatı yani âlem içindeki konumu onun merkezden uzaklığına (varlık mertebelerinde hangi derecede yer aldığına) ve diğer noktalarla ilişkileri (kendi mertebesinde yer alan diğer şeylerle ilişkileri) açısından belirlenmektedir. Merkez yalnızca vücûd olmayıp ilâhî zâtta içkin olarak bulunan ilahî sıfat ve isimleri de karşılamakta, dolayısıyla aynı zamanda mutlak kudret, ilim, hayat, irade ve diğer nitelikleri de ifade etmektedir. Daire içerisindeki tüm noktalarla irtibat halinde olan merkez, tektir.³⁸

İbnü’l-Arabî metafiziğinde zât-sıfat diyalektiğinin birlik çokluk problemine çözüm üretmeye dönük bir yönü olduğu görülmektedir. Şöyle ki zâtı bakımından tek ve

³⁴ William C. Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu İbnü’l-Arabî’nin Metafiziğinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanoğlu, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018, s. 54.

³⁵ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 255. Sadreddin Konevî, *İlahi Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2015, s. 46.

³⁶ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, s. 234. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s.164-165. Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 254. Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 178-183.

³⁷ Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", s. 438.

³⁸ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s. 61. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 305, 306, VI, s. 226 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 310, 311, XIII, s. 390, 391).

eşsiz olan Tanrı ulûhiyet bakımından isim ve sıfatlara sahiptir. Ancak bu isim ve sıfatlar Tanrı'nın zâtından bağımsız birer varlığa sahip olmayıp Tanrı ile kainat arasındaki nispetler, izafetler, isnatlar, atıflar yahut karşılıklı ilişkilerdir.³⁹ Burada tek olan ilâhî zât Bir'i karşılamakta, çok olan ilahî esmâ ise Bir'den çıkan şeyleri temsil etmektedir. Zât yegâne varlık ve hakikat olması bakımından kendinde varlığı bulunmayan bununla birlikte çokluk ve çeşitliliği ifade eden esmâdan kesin bir çizgiyle ayrılmaktadır.⁴⁰

İbnü'l-Arabî ilahî esmânın Tanrı'nın zâtında çokluğa mahal vermeden bulunmasını "...bir şey nitelikleri ve nispetleri ile değil, ancak var oluşsal özü ile çok olur" şeklinde ifade etmiştir. Bu durum ilahî isimlerin kendinde özlere bulunmadığını ancak Hak Teâlâ'nın âlemle ilişkisi bakımından ortaya çıkan izafet yahut nispetler olduğu fikrini güçlendirmektedir. İbnü'l-Arabî metafiziğinde ilahî isimlerin ortaya çıkması ilahî tecelliye yani taayyün mertebelerinin ortaya çıkmasına bağlıdır. Bu bağlamda ilahî isimler arasındaki zıtlık ve karşıtlık, bu isimlerin tezahür ettiği mahal olması açısından âlemdeki çatışma ve kaosu da açıklar mahiyettedir.⁴¹ Şu halde, İbnü'l-Arabî metafiziğinde birlik çokluk probleminin zât sıfat problemi ile iç içe geçtiği ve kötülük problemi ile de irtibatlandırıldığı söylenebilir.

İbnü'l-Arabî metafiziğinde ilahî isimlerle ilişkili olarak ele alınması gereken bir diğer mesele de ilâhî zât ile sıfatlar arasındaki ilişkidir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî sıfatlar ilahî isimlerin kendisine irca edildiği aslî unsurlardır. Bütün isim ve sıfatlar ise en nihâyetinde ilâhî zâta irca edilmektedir. Bu bağlamda o, sıfatları *ümmühâtü'l esmâ* olarak isimlendirmiştir. Esasında birer vasıftan ibaret olan ilahî isimler vasıf olmaları bakımından sıfat, ilâhî zâta delâlet etmeleri bakımından da isim olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî sıfatları, sayı ve içerik açısından farklı biçimlerde sıralamıştır.⁴² Ana hatlarıyla ele alındığı takdirde İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayat, ilim, irade, kudret ve kelâm olmak üzere beş ilahî sıfatın öne çıkarıldığı söylenebilir.

Hayat sıfatı, İbnü'l-Arabî'nin diğer sıfatlar içerisinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiği sıfatlardan biridir. Bu sıfat diğer nispetler için asıl kabul edilmiş ve

³⁹ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 112. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 180.

⁴⁰ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 71 ve devamı, 88-89.

⁴¹ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 92-95.

⁴² Cağfer Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul: Beyan Yayınları, 1997, s. 106. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 156, 157, 164, II, s. 16, 218, VII, s. 249 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 278, 279, 297, III, s. 226, IV, s. 231, XVI, s. 125).

dolayısıyla diğer sıfatların varlık şartı olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda o, hayat sıfatının diğer sıfatların varlık şartı olması açısından onların rabbi (*rabbü'l-erbâb ve'l-mürebbibîn*) ve imamları olarak kabul etmiştir.⁴³

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdiği bir diğer sıfat ise ilim sıfatıdır. Daha önce de değinildiği üzere âlem, Tanrı'nın ezeli ilminde bulunan *ayn*lara tecelli ederek varlık vermesi sonucunda kendisinden zuhûr etmiştir. Bu bağlamda ilim sıfatı Tanrı dışındaki unsurlar için bir varlık zemini oluşturmakta bununla birlikte eşyanın var olabilmesi ve var olma keyfiyeti ilahî ilimdeki sûretine bağlı olmaktadır. Buradan hareketle ilim sıfatının İbnü'l-Arabî'nin isim ve sıfatlar düşüncesindeki merkezi konumunun *a'yân-ı sabite* ilkesinden kaynaklandığı söylenebilir.

İrade, kudret ve kavl sıfatları ise İbnü'l-Arabî'nin yaratma ile ilişkili olarak ele aldığı sıfatlardır. Bu sıfatlar içerisinde irade sıfatı ilim sıfatı ile irtibatı açısından önemli bir konuma sahiptir. Zira Vahdet-i vücûd öğretisinde Tanrı'nın bir şeyi irade edebilmesi öncelikle o şeyi bilmesi gerektiğine bağlanmış ve dolayısıyla iradeye konu olan şeylerin ilahî ilimde bulunması gerektiği kabul edilmiştir. Kudret sıfatı ise Hakk Teâlâ'nın ilminde bulunan şeyler içerisinde irade ettiği şeylerin varlığa gelmesine kaynaklık eden bir sıfattır. Bahsi geçen sıfatlar arasında ilim sıfatının en üstte yer alması diğer sıfatlara bir sınırlama getirmez, zira bu düşünceye göre O'nun irade ve kudreti sonsuz ilmindeki her bir mümkün üzerinde tasarruf sahibidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî “kavl” diye isimlendirdiği bir sıfattan daha söz eder. *Kavl* sıfatı, diğer sıfatlara kıyasla daha özel bir anlam taşımakta ve mümkünlerin yalnızca var edilmesine taalluk etmektedir.⁴⁴ İbnü'l-Arabî bu sıfatı “*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir; o da hemen oluverir*” (Nahl 16/40) âyetiyle temellendirmeye çalışmıştır. Onun böyle bir sıfattan söz etmesinin arkasında *ol* emrini mümkünlerin varlık kaynağı olarak kabul etme düşüncesinin yattığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin bu sıfatı, kudret sıfatının bir uzantısı veyahut tezâhürü olarak ele aldığı görülmektedir.⁴⁵

⁴³ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s.108, 109. Vahdet-i vücûd düşüncesinde sıfatlar arasındaki ilişkiye dair bkz: Kayserî, *Fusûsu'l Hikem Şerhi*, s. 43. Ayrıca İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın farklı pasajlarında “hayat” sıfatını, bir sıfat olarak değil de bütün sıfatların var olma şartı olarak ele almıştır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 164, II, s. 94 (*Fütûhât-ı Mekkiyye* I, s. 297, III, s. 383, 384).

⁴⁴ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 111-113.

⁴⁵ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 114.

Kelâm sıfatı, İbnü'l-Arabî'nin Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinden yola çıkarak temellendirdiği bir sıfattır. Şöyle ki peygamber bir söz getirmekte ve bu söz onu gönderenin kelâm sıfatının bulunduğu delâlet etmektedir. Bununla birlikte bu sıfatın Allah'a nispetinin mahiyetini yahut keyfiyetini bilmek mümkün değildir, bu konuda ileri sürülecek her türlü düşüncenin şeriata dayanması gerekmektedir. O, kelâmın ezeli olup olmadığı tartışmasında Mu'tezile'yi onu hâdis ve dolayısıyla mahluk kabul etmesi üzerinden, Eş'arîleri ise onu ezeli kabul etmesi üzerinden eleştirmiştir.⁴⁶ Bu noktada İbnü'l-Arabî, Ehl-i Sünnet alimlerinin *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzi* ayrımını çağrıştıracak biçimde ikili bir ayrıma gider.⁴⁷ O, kelâmın işiten (mümkün varlıklar) yönünden hâdis olduğunu, işittiren (Hak Teâlâ) yönünden ise kadîm olduğunu ifade eder. Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre kelâm, mahiyeti bakımından tektir, ancak ayrılık ve farklılaşma sözün muhataba ulaşmasıyla meydana gelmekte, söz muhataba ulaşması bakımından emir, nehiy, haber, talep gibi kısımlara ayrılmaktadır. İbnü'l-Arabî kudret sıfatıyla ilişkili olarak ele aldığı *kavl* kavramından burada da kelâm sıfatı bağlamında söz eder. Bu bağlamda kelâm sıfatının henüz varlığa gelmemiş mümkün varlıklara taalluk eden boyutuna *kavl* der ve bu duruma bahsi geçen âyeti (Nahl 16/40) delil olarak gösterir. Mevcut varlıklara hitap etmesi bakımından ise kelâm sıfatına kelâm demeye devam eder. Bu duruma "Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda..." (A'râf 7/143) âyetini delil getirir.⁴⁸ Tüm bunlardan yola çıkarak İbnü'l-Arabî'nin her bir sıfat ve ismi birbiri ile irtibatlı bir biçimde ele alarak bunları nispet ve izâfetler olarak değerlendirmesi, en nihâyetindeyse hepsini ilâhî zâta irca ederek açıklamasının, onun yegâne varlık olarak Hak Teâlâ'yı kabul etmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

Vahdet-i Vücûd öğretisinde birlik çokluk probleminin dolayısıyla zât-sıfat probleminin ilişkili olduğu en önemli kavramlardan biri de bu öğretiyi erken dönem

⁴⁶ Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 115.

⁴⁷ Karadağ doktora tezinde İbnü'l-Arabî'nin kelâmın Hak Teâlâ ve mümkün varlıklar yönünden farklılık arz ettiğine dair ayrımını, Mâtürîdîlerin kelâm tasavvuruna benzetmiş olsa da esasında bu ayrım İbn Küllâb olarak bilinen Abdullah b. Saîd el-Kattân el-Basrî (ö. 240/854 [?]) tarafından geliştirilmiş ve genel olarak hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler tarafından benimsenmiştir. Bu sebeple burada bahsi geçen ayrım, Eş'arî ve Mâtürîdî alimleri içine alacak biçimde Ehl-i sünnet alimlerine nispet edilmiştir. Konuyla ilgili detaylı açıklama için bkz: Mustafa Altundağ, "Kelâmulallah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsi-Kelâm-ı Lafzi'" Ayrımı, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), 157, 158. Recep Ardoğan, "Mu'tezile'nin Halku'l-Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Mâtürîdîyye Kelâmına Nüfûzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramsallaştırması, *Usûl İslam Araştırmaları*, 15 (2011), 142, 143.

⁴⁸ Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 114-116.

tasavvufundaki *fenâ* düşüncesinden farklılaştırıp ona başlı başına bir teori hüviyeti kazandıran, *a 'yân-ı sabite* kavramıdır.⁴⁹ Bir sonraki bölümde *a 'yân-ı sabite* kavramına temel teşkil etmesi açısından *kelime* kavramı ele alınacaktır.

1.1.2. “Ol” Emri ve Kelime Kavramı

İbnü'l-Arabî, zât-sıfat ilişkisi problemini Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılardan farklı olarak bu sıfatların gerektirdiği fiiller ile bu fiillerin sonuçlarını da içine alacak biçimde genişletmek istemiştir. Bu noktada belirtmek gerekir ki ilahî sıfatlarla birlikte onların gerektirdiği fiillerden ve bu fiillerin sonuçlarından söz etmek aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisinden söz etmek demektir. Bu ise Tanrı ile mümkün varlıklar arasındaki ilişki problemini kadîmlik-hâdislik ilkesiyle de çelişmeden açıklamayı gerekli kılar. İbnü'l-Arabî'ye göre ne Mu'tezile'nin sıfatları iptal etme tavrı ne de Eş'arîlerin onları ezeli nitelikler olarak kabul etmesi Tanrı ile mümkün varlıklar arasındaki ilişkinin açıklanması problemini çözebilecek kapsamlılığa sahiptir. O, bu problemi *sübût* diye isimlendirdiği varlık ile yokluk arasındaki ara bir durumu açıklayan yeni bir kategoriden söz ederek *a 'yân-ı sabite* teorisi ile aşmayı hedefler. Gelineen noktada ilâhî zât ile nitelikler arasındaki ilişkinin açıklanması probleminin, ilâhî zât ile eşya arasındaki ilişkinin açıklanması problemine dönüştüğü görülmektedir.⁵⁰ Bu aşamada “kelime” kavramından söz etmek anlamlı hale gelmektedir. Zira bu kavram âlemdeki her bir varlığın Hak Teâlâ'nın *ol* emrinin (kelimesinin) mazharları olarak var olması düşüncesinden istifadeyle Tanrı-âlem ilişkisinde eşyanın Tanrı'ya bakan yönünü açıklamak üzere geliştirilmiştir. Eşyanın Hakk'ın ilminde bulunan yönüne atıfla bir şeyin kelimesi o şeyin hakikati demektir. Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre kelimeler eşyanın Hak Teâlâ'nın ezeli ilmindeki hakikatleri yani *sabit a 'ynlarıdır*.⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i vücûd düşüncesine yerleştirdiği “kelime” kavramı farklı açılardan ele alınabilir: Bu kavram salt metafizik açıdan tüm âleme yayılan düşünme gücü olarak ele alınmış, bu yönüyle *akl-ı evvel* yahut *küllî akıl* olarak

⁴⁹Muhammed Bedirhan, “Yenilenme Döneminde Vahdet-i Vücûd”, *İslam Düşünce Atlası*, haz. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2022, IV, s. 1479.

⁵⁰Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 305-311. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 249, 267, 268.

⁵¹Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 317. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 29, 30 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 364). *Fusûsu'l-Hikem*, s. 154.

karşılanmıştır. Eşyaya varlık vermesi açısından *küllî ruh* (ruh), *Rûhu'l kuds*, her varlığın aslı olması açısından *heyûlâ* yahut *ilk madde* olarak isimlendirilmiştir. Tasavvufî açıdan *hakikatü'l-hakaik*, *hakikat-i Muhammediyye*, *nûr-u Muhammedî*, *Rûhu'l hatem* ve *kutub* olarak ifade edilmiştir.⁵² İlahî ilim, vahiy ve ilhamın kaynağı olması bakımından son peygamberin *mişkâtü'l-envârı*, insanla ilişkisi bakımından *Âdem*, *hakikat-i insaniyye* ve *insan-ı kâmil* olarak isimlendirilmiştir. Her şeyin kendisine veyahut kendisiyle kaydedildiği araç olması açısından ise *Kitab* yahut *Kalem-i âlâ* olarak ifade edilmiştir.⁵³ Bütün bunlara ilave olarak İbnü'l-Arabî ve Konevî, insanın nefsindeki kelimeleri nefesi ile hariçte varlığa çıkarması ile Tanrı'nın ilahî ilmindeki hakikatleri nefes-i rahmânî ile varlığa çıkarması arasında bir tür benzerlik kurmuş, âlemin vücûd kazanmasını bu benzerlik üzerinden açıklamıştır.⁵⁴

Metafizik açıdan bakıldığında kelime kavramı varlık ve akıl kavramlarıyla ilişkili olarak ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî varlığı üçe ayırmış ve beşerî ilimlerin bunlardan biri ile meşgul olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan ilki varlığı kendinden olan ve her şeyin aslı olan Vâcibü'l Vücûd'dur (Hak Teâlâ). İkincisi varlığı hakikati itibariyle yokluk olan ve varlığını Vâcibü'l Vücûd'dan alan mümkündür (Âlem). Üçüncüsü ise varlıktır (vücûd) ki o, hakikati itibariyle ne ma'dûmdur ne de mevcûd, ne kadîmdir ne de hâdis. Bilakis o, kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdistir; zaman açısından değil, mertebe açısından âlemi önceler.⁵⁵ O, nefsinde bir tek hakikat olan ancak bütün kevnî hakikatleri kuşatan şeydir. Âlem ondan zuhûr etmiştir. Hakk'ın bilgisine en yakın olan şey odur. Hakk'ın onu bilmesi zâtındandır, çünkü o, ilahî akıldır ve aynı zamanda ilahî ilim olarak da isimlendirilebilir. İlahî ilim ve ilahî akıl zâtın aynıdır. Bu varlık "Hakikatü'l-hakâik"tır. Bu açıdan bakıldığında *Hakikatü'l-hakâik* ahadiyet mertebesinde vâhidiyet mertebesine tecelli eden Hak Teâlâ'dır. İbnü'l-Arabî'ye göre *Hakikatü'l-hakâik*, varlığıyla âlemin kemâle erdiği insan-ı kâmilde nihaî kemâline ulaşmaktadır.⁵⁶ Bu ifadelerden yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin, Hak Teâlâ'nın vâhidiyet mertebesindeki tecellisi ile bilinme iradesinin

⁵² Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 46. Karadağ, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 161.

⁵³ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 79. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 171. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 396, 397, IV, s. 43, 47, 48, 49, 79, 271, VI, s. 379, VII, s. 96, 245, 246 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 195, 196, 386, 394, 398, IX, s. 53, 393, XIV, s. 306, XV, 172, XVI, s. 117-119).

⁵⁴ Demirli, *Sadreddin Konevî 'de Bilgi ve Varlık*, s. 355-357. Nefes ve varlık ilişkisine dair bakınız: Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 256, 257, 259, 260. William C. Chittick, *Hayal Alemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016, s. 37, 38.

⁵⁵ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 80.

⁵⁶ Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, XV, 179-180.

gerçekleşmesinde aracılık eden ilk akıl ve bu gâyenin kemâl noktasını temsil eden insan-ı kâmil arasında bir ilişki kurduğu söylenebilir. Bütün bunlara ilave olarak bu çerçevede kelime kavramının hakikatler hakikati ismini alarak idrak, yaratma ve âlemi idare etme görevlerini yerine getirdiğini söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî *hakikatler hakikatinin* âlemdeki her şeyin özünü oluşturmaması ağacın masayla, minberle ve sandalyeyle olan ilişkisine benzeterek açıklar. Bu cisimlerin her biri ahşaptan yapılmıştır, diğer bir deyişle bunlardan her biri ham maddesi ağaç olan ahşabın farklı bir formudur. Bu cisimlerin hariçte farklı formda bulunmaları hakikatlerini oluşturan şey itibariyle birbirlerinden farklı oldukları anlamına gelmez.⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında bütün varlıkların hakikatini teşkil eden bu şeyin Konevî'nin ifadesiyle genel varlık (*vücûd-i âm*) olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in (sav) diğer peygamberler arasındaki özel konumunu *Hakikat-i Muhammediyye*, *nûr-ı Muhammedî* ve *mişkâtü'l envâr* gibi kavramlar ile ifade etmiş ve bu duruma çeşitli şekillerde atıfta bulunmuştur.⁵⁸ Çünkü Âdem'den son peygambere kadar bütün nebiler, ilimlerini nebilerin sonuncusunun *mişkâtinden* alırlar. Her ne kadar son peygamber yaratılış itibariyle sonra olsa da hakikati ile mevcuttur.⁵⁹ “Allah ilk defa benim nurumu yarattı”,⁶⁰ “Âdem su ile çamur arasında iken ben nebi idim”⁶¹ ve benzeri rivâyetler bu duruma işaret eder mahiyettedir. İlahî tecelli en kâmil biçimde peygamberlere ve onlar içerisinde de kemâlin zirvesini temsil etmesi açısından Hz. Peygamber'in (sav) hakikatine tecelli etmiştir. Buradan yola çıkılarak *hakikatler hakikati* ile Hz. Peygamber'in (sav) hakikati arasında özel bir ilişki

⁵⁷ Suad Hakîm, “Hakikatlerin Hakikati”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, s. 228.

⁵⁸ Hakikat-i Muhammediyye hakkında detaylı bilgi için bkz: Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediyye”, *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkaslar, Balkanlar)*, tashih: Mustafa Kaya, Adapazarı-Sakarya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011, II, s. 155-163.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 50. Hakîm, “Muhammedî Hakikat”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 471-473.

⁶⁰ Bu rivâyetin sıhhat değeriyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır, bkz. Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, nşr. y. (Lübnan: y. Dâru't-Türâsî'l-Arabî, 1352/1932), 1/265 (No. 827). İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafâ*, çev. Mustafa Genç, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019, II, s. 67. Bununla birlikte “Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir” şeklinde bir hadis bulunmaktadır. Vahdet-i Vücûdu savunan sûfilerin *kalem* ile *hakikat-i Muhammediyye* arasında kurdukları ilişki düşünüldüğünde konuyla ilgili olarak bu hadis incelenebilir. Ebû İsmâ. Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, nşr. y. (b.y. Mektebetü'l-Meârif, 1422/2002), “Tefsîru'l-Kur'ân”, 27, (No. 3319).

⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VIII, s. 69 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII, s. 235). “Âdem ruh ile ceset arasında iken” Tirmizî, “Menâkıb”, 1, (No. 3609). Ebû İsmâ Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, çev: Osman Zeki MollaMehmetoğlu (Soyyığıt), İstanbul: Yunus Emre Yayınları, b.t.y. VI, “Menkabe Babları” s. 189.

kurulduğu söylenebilir. Âlemde yaratılan ilk şey olması itibarıyla *Hakikat-i Muhammediyye*, Hak Teâlâ'nın kelimesi kabul edilmiş, onun *ol* emrinin (kelimesinin) mazharı olması bakımından âlemle Tanrı arasında bir berzah olarak değerlendirilmiştir.⁶² *Hakikat-i Muhammediyye* aynı zamanda âlemin var olma sebebi, maddesi ve gâyesidir.⁶³ Bu bağlamda Hz. Muhammed (sav) kâmil insanı temsil etmektedir.⁶⁴ Hz. Peygamber (sav) ile diğer peygamberler arasındaki ilişki ise diğer peygamberlerde tikel olarak zuhûr eden sıfat ve kemâllerin Hz. Peygamber'in (sav) şahsında tümel olarak zuhûr etmiş olmasıdır. Bu itibarla Hz. Peygamber'in (sav) nübüvveti ile diğer peygamberlerin nübüvveti arasında küll-cüz ilişkisi kurulduğu söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu nübüvvet duvarındaki eksik taş benzetmesiyle ifade etmiştir.⁶⁵

Vahdet-i vücûd nazariyesi dairesel bir varlık anlayışına sahip olduğu gibi dairesel bir zaman algısına da sahiptir. Bu düşünceye göre sonlar başlangıçlarda içkin kabul edilmektedir.⁶⁶ Dolayısıyla ilk yaratılan hakikat olması açısından zamansal üstünlüğe sahip olan *Muhammedî hakikat* son yaratılan en kâmil varlık olan insan-ı kâmil ile aynı noktada buluşmaktadır. Yani bu öğretilde zaman Hz. Peygamber'in (sav) varlığıyla başladığı gibi, yine onun varlığı ile kemâle ermektedir. Bu açıdan hem varlık hem de zaman döngüsünün tamamlandığı ümmet Hz. Peygamber'in (sav) ümmeti olmalıdır.⁶⁷ Bütün bu açıklamalar dikkate alındığında Hz. Peygamber'in (sav) insan-ı kâmil ile özdeş olarak kabul edilmesi daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu durum aynı zamanda Kur'an-ı Kerim'in diğer ümmetlere gönderilen kitaplardan neden daha üstün kabul edildiğini de açıklar mahiyettedir.

⁶² Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s. 28. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 70, 71.

⁶³ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 36. Sadreddin Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 105.

⁶⁴ Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, XV, 179-180. Ayrıca bkz: Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 61. Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 217. Bu kavramla ilgili detaylı açıklama için bkz: Michel Chodkiewicz, *Velâyet Mührü İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*, çev. Birol Biçer, İstanbul: Sufi Kitap, 2022, s. 82-100.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 480, 481 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 16) İbnü'l-Arabî'nin bu benzetmeyi yaparken istifade ettiği hadis: "Benimle sair peygamberlerin misâli, bir konak yapan bir adama benzer ki, (adam) bu konağı tamamlayıp süslemiş ancak bir kerpiç yeri (eksik) kalmıştır..." Tirmizî, "Edeb", 77 (No. 2862). Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, V, "Misâl Babları", s. 10.

⁶⁶ Ekrem Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlana'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (2005): 359.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 277.

Özetle İbnü'l-Arabî metafiziğinde konumuz itibarıyla ana hatlarıyla ele almaya çalıştığımız *kelime* kavramının hem varlığın birliği ve eşyanın hakikatlerinin ilahî ilimde sabit oluşu ilkeleriyle irtibatlı olarak Vahdet-i vücûd teorisinde yer aldığı hem de diğer kavramların kendisiyle irtibatı açısından teoride merkezî bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Bu kavramın açıklandığı biçimiyle İbnü'l-Arabî düşüncesine has olduğu ancak farklı geleneklerde, logos nazariyeleri ile irtibatlı olarak ele alınan kavramlara çeşitli yönlerden benzediği söylenebilir. Zira bu kavram ilk akıl, küllî akıl gibi isimlerle Herakleitos ve Plotinos gibi filozoflar başta olmak üzere Yunan düşüncesinde, bir olan Tanrı'nın çok olan âlemle irtibatını açıklamak amacıyla Philo başta olmak üzere Yahudi gelenekte, Hz. İsa'nın (as) doğasıyla ilgili tartışmalar bağlamında Hristiyan teolojisinde, masum imam kavramıyla Şîî düşüncede özellikle de İsmailî gelenekte ve erken dönem tasavvufunda Hz. Muhammed'in (sav) hakikatinin ulûhiyet ve ezeliliği düşüncesiyle irtibatlı olarak Hallâc-ı Mansûr'da izlerine rastlanabilecek bir kavramdır.⁶⁸ Bir sonraki bölümde, ilahî ilim ve eşyanın hakikatleri meseleleriyle ilişkili olması açısından *a'yân-ı sabite* kavramı ele alınacaktır.

1.1.3. İlahî İlim ve Ezeli Hakikatler

Vahdet-i vücûd teorisinin ikinci önermesi olan “Eşyanın hakikati ilahî ilimde sabittir” önermesi mutlak Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklarken İbnü'l-Arabî'nin kullandığı *a'yân-ı sabite* kavramına da esas teşkil etmiştir. Şöyle ki o, eşya hakkında konuşmak söz konusu olduğunda haricî varlık öncesi bir varlık mertebesi olarak ilm-i ilahîde mevcûd olma durumunu başlangıç noktası olarak almaktadır. Bu bağlamda ilm-i ilahîde mevcûd olmak ontolojik açıdan haricî bir duruma tekabül etmese bile epistemolojik açıdan bir varlık durumuna karşılık gelmekte, dolayısıyla Tanrı söz konusu olduğunda eşya için bilinmenin yaratmadan önce mümkün olduğunu ifade etmektedir.

⁶⁸ Logos kavramının çeşitli geleneklerdeki karşılıkları ve İbnü'l-Arabî'nin kelime düşüncesinin bu geleneklerdeki logos kavramıyla ilişkisine dair detaylı bilgi için bkz: Afifi, “Müslümanların Logos Nazariyeleri” s. 62-65, 99. Mustafa Arslan, “İslam Düşüncesinde Önemli Bir Nazariye Olarak Nûr-ı Muhammedî ve İbn Arabî”, *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî*, haz: Fikret Karaman, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, s. 259-267. Yahudilikte logos kavramı için bkz: İsmail Taşpınar, “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal*, 8 (2011): 143-164. Hristiyanlıkta logos kavramı için bkz: Muhammed Tarakçı, Hristiyanlıkta Logos, *Milel ve Nihal*, 8 (2011): 201-224.

Aralarında tam bir örtüşme bulunmamakla birlikte kavramsal olarak Platon'da "idealar", Mu'tezile'de "malum-ma'dûm" kavramı ile açıklanan ve filozoflar tarafından "ezelî mahiyetler" üzerinden ele alınan bu mesele aslında eşyanın hakikatinin var olup olmadığı, var ise bu hakikatlerin nerede bulunduğu meselesiyle ilişkilidir.⁶⁹ Vahdet-i vücûdu savunan sûfilere göre eşyanın duyumsanan bulunuşlarının ötesinde bir hakikatleri vardır ve bunlar ilahî ilimde sabittir.

Her ne kadar İbnü'l-Arabî *a'yân-ı sâbiteye* haricî bir varlık atfetmese de onun *ilahî ilimde bulunmaklık (sübût)* şeklinde yeni bir kategoriden söz ettiği anlaşılmaktadır ve bu durum varlık açısından bir değer ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle hariçte var olmasalar bile hakikatler bir şekilde, bir yerde mevcuttur. Geline nokta bir taraftan ezeli mahiyet fikrini reddedip diğer taraftan ilahî ilimde bulunmaktan söz etmek meselenin çözümünü zorlaştırmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu meseleyi iki cihetten ele alma yoluna giderek eşyanın hakikatinin kendinde mevcut olması ile ilahî ilimde mevcut olmasını iki farklı durum olarak değerlendirir. İlk açıdan yani kendinde var olmaları açısından hakikatler mevcut değildir, ancak ikinci açıdan yani ezeli ilme konu olmaları açısından hakikatler mevcuttur.⁷⁰ Bu noktada Sadreddin Konevî "Bir'den bir çıkar" ilkesini başka kabullerle destekleyerek meseleyi açıklamaya çalışır. Bu bağlamda onun en önemli kabulü şudur: "Bir şey kendisinin aynı olan şeyi izhar edemez, arada bir farklılık bulunmalıdır; mutlak anlamda ondan farklı olanı da ortaya çıkartamaz, bir münasebet korunmalıdır."⁷¹ Söz konusu kabul aradaki münasebet bağı korunmakla beraber Tanrı'dan çıkan şeyin en azından bir yönüyle ondan farklı olmasını gerekli kılmaktadır. Bu noktada hakikatlerin ezeli olmak bakımından Tanrı'ya benzediği, çok olmak bakımından ise O'ndan farklılaştığı söylenebilir.⁷²

Vahdet-i vücûd teorisine göre âlem, Tanrı'nın zâtında içkin olarak bulunan isim ve sıfatlarının kendisinden varlık talep etmesi sonucunda meydana gelmiştir.⁷³ Mümkün

⁶⁹ Alkan, "A'yân-ı sâbite", s. 773. Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014: s. 30. Afifi, "İbn Arabî'de Â'yân-ı Sâbite; Mu'tezilî Düşüncede Ma'dûmât", *İbn Arabî Anısına Makaleler*, çev: Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, 145-156. A'yân-ı sâbite hakkında detaylı açıklama için bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 406-416.

⁷⁰ Demirli, "Vahdet-i vücûd", s. 440-443.

⁷¹ Demirli, "Vahdet-i vücûd", s. 442. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 22. Ayrıca yine bu kabul ile bağlantılı olarak Konevî bir şeyin salt varlığı cihetinden tesiri olmayacağını ifade etmiştir. Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, s. 24.

⁷² A'yân-ı sâbiteye dair daha geniş bir anlatı için bakınız: Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 248-252.

⁷³ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 112-114.

varlıkların ilahî irade ve sevgi yoluyla Hak Teâlâ'dan taşmasına *ta'ayyün-i hubbî* denilmiştir.⁷⁴ Bu nazariyeyi takip edenler bu durumu kutsî hadis olduğu da söylenen “Gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, bilinmeyi sevdim, bilineyim diye halkı (kâinatı) yarattım”⁷⁵ sözüyle irtibatlı olarak Tanrı'nın, zâtında içkin olarak bulunan isim ve sıfatlarını bilme iradesi, isim ve sıfatların ise bilinerek kemâllerinin gerçekleşme arzusu şeklinde açıklamışlardır.⁷⁶ Varlığın birliğini savunan sûfiler buradaki kemâlden murâdın Tanrı'nın zâtına nispetle değil, isim ve sıfatlarına nispetle bir kemâl olarak anlaşılması gerektiğini ve zât söz konusu olduğunda Tanrı'nın kemâlinin sonucunda âlemin var olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁷ Özetle âlem, Tanrı'nın kâmil olabilmesi için değil, Tanrı kâmil olduğu için kendisinden zuhûr etmiştir.⁷⁸

İbnü'l-Arabî'nin sudûr teorisini yetersiz bularak filozofları eleştirdiği hususlardan biri, bu sistemin Tanrı âlem ilişkisini her bir varlığın Tanrı ile doğrudan irtibatını tesis edecek biçimde kapsamlı bir şekilde açıklayamamasıdır.⁷⁹ Bu açıdan mesele bir bakıma tikeller sorunudur.⁸⁰ Ancak burada tartışmanın odak noktası Tanrı'nın tikelleri bilip bilemeyeceği meselesi değil, Tanrı ile tikeller arasındaki ilişkinin tüm varlık âlemini kuşatacak biçimde nasıl açıklanacağı meselesidir.⁸¹ Tam da bu noktada *a'yân-ı sâbite* kavramı büyük önem taşır. İbnü'l-Arabî'de *A'yân-ı sâbite*, ilahî isimlerin sûretleri ile mümkün varlıkların hakikatlerinin Tanrı'nın ezeli ilminde bulunmasını ifade eden bir kavramdır. Bu kavram Bir'den çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamak üzere geliştirilmiştir. Dâvûd-u Kayserî, *a'yân-ı sâbitenin* ilahî isimlerin sûretleri olmasını ilahî isimlerin makul sûretlerinin Tanrı'nın ilminde bulunması ve O'nun bu sûretleri zâtı gereği bilmesi şeklinde açıklamıştır. Bu açıdan şeylerin hakikatleri, Hakk'ın ilim mertebesinde ta'ayyün etmiş isimlere ait tümel sûretlere karşılık gelir. Bu sûretler ise *kenz-i mahfî* olarak bilinen rivâyette ifade edildiği üzere Tanrı'nın ilahî sevgisinin bir sonucu olarak ilahî

⁷⁴ İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, *DİA*, XXV, 258-259. Ayrıca bkz: Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 78. Kâşânî, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 467.

⁷⁵ Bu rivâyetin mevzu olduğu tespit edilmiştir, bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/132 (No. 2016). Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, III, s. 311.

⁷⁶ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 249. Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 242.

⁷⁷ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s.267.

⁷⁸ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s.28. Demirli, “Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'Îlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlana'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler”, 351.

⁷⁹ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 256.

⁸⁰ Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 253.

⁸¹ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s.154, 155.

zâttan taşma yoluyla hariçte varlık kazanırlar.⁸² Bu anlamda bahsi geçen rivâyetin Tanrı ile tikeller arasındaki ilişkiyi açıklarken Vahdet-i vücûdun bir paradigma hüviyetini kazanmasını sağlayan bir ilke gibi işletildiğini söylemek mümkündür.

Konevî'nin "Bir şeyin ezelde Hakk'ın ilmindeki taayyün nispetinden ibarettir"⁸³ şeklinde açıkladığı *a'yân-ı sâbite* söz konusu olduğunda, iki temel ilke öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki "*A'yân-ı sâbite* gayr-ı mec'uldür" iken ikincisi "*A'yân-ı sâbite* varlık kokusu koklamamıştır" ifadesidir.⁸⁴ Aslında her iki ilke de tek bir şeye işaret eder ki o da *a'yân-ı sâbitenin* yaratılmamış olmasıdır. Bu kabul Konevî tarafından "Hakikatler, malum oluşları, yoklukları ve sûretlerinin Hakk'ın ezeli-zâtî ilminde taayyün etmesi itibariyle yaratılmış (mec'ul) olarak nitelenemezler" şeklinde ifade edilmiştir.⁸⁵ Tüm bunlardan hareketle İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin yoktan yaratma yerine ezeli ilimde bulunan hakikatlere varlık verme düşüncesini benimsedikleri söylenebilir.⁸⁶ Eşyanın bilgisinin Tanrı'nın ilahî ilminde bulunması var olan her şeyin bu bilgiye göre hariçte zuhûr ettiğini ifade eder. Konevî bu durumu Tanrı'nın bilmesi yaratmasıdır, ilkesi üzerinden açıklamaktadır. Bir anlamda önceden belirlenmişlik olarak yorumlanabilecek bu durum İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle Vahdet-i vücûd düşüncesinde "İlim maluma tabidir"⁸⁷ ilkesiyle karşılanmıştır. İnsanın sorumluluk alanı, özgür irade ve kader meseleleriyle iç içe geçen ve buna bağlı olarak varlığın birliğini savunan sûfilerin en çok eleştirildiği noktalardan biri olan bu kısım, *a'yân-ı sâbitenin* teori içerisindeki merkezî konumuna da işaret eder mahiyettedir.⁸⁸

İbnü'l-Arabî metafiziğinde *a'yân-ı sâbite* ilahî isimlerle irtibatlı olarak ele alınan bir kavramdır. İlahî isimler Tanrı'ya nispet edildikleri mertebede hükümlerini izhar edebilecekleri mazharları bir bakıma eşyayı gerektirirler. *Rezzak* ismi *merzuku*, *Rab* ismi *merbubu* gerektirirken, *Rahmân* ismi *merhumu* gerektirmekte dolayısıyla ilahlık *meluhu* iktiza etmektedir.⁸⁹ O, bu durumu *ol* emrini konu edindiği pasajlarda bu emrin, emre

⁸² Alkan, "A'yân-ı sâbite", s. 763-764.

⁸³ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 70.

⁸⁴ Alkan, "A'yân-ı sâbite", s. 765. İzutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 153.

⁸⁵ Sadreddin Konevî, *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014, s. 66-70.

⁸⁶ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 275. Demirli, *Tanrı ve İnsan*, 243-245.

⁸⁷ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 387-389. Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd Esasları*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s. 17. Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 243.

⁸⁸ Alkan, "A'yân-ı sâbite", s. 768, 769.

⁸⁹ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 312.

muhatap olacak varlıkları gerektirdiği dolayısıyla a'yânın ezelde bu emre muhatap olacak biçimde var olduğu şeklinde ifade etmiştir.⁹⁰

Ana hatlarıyla değinildiği üzere a'yân-ı sabite kavramı hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan çeşitli uzanımları olan bir kavramdır. Ontolojik açıdan Hak Teâlâ'ya bakan yönüyle ilahî esmâyı karşılarken, mümkün varlıklara bakan yönüyle onların hakikatlerini karşılar.⁹¹ İbnü'l-Arabî metafiziğinde bir şeyi bilmek o şeyin ilahî ilimdeki bulunuşunu, (hakikatini) bilmek demek olduğundan bu kavram insanın bilme süreçleriyle de irtibatlıdır. Nitekim insanın eşyayı bilmesi a'yân-ı sabiteyi bilmesi ölçüsünde mümkün iken ulûhiyeti bakımından Tanrı'yı bilmesi ise ilahî esmâyı tanınması ile irtibatlıdır.

Özetle Vahdet-i vücûd ekolünün vücûdu vacibe eşitleyerek gerçek anlamda varlığı Hak Teâlâ kabul etmesi, bu bağlamda kadîm ve hâdis, vacip ve mümkün, cevher ve araz gibi kategorileri reddederek varlığı tek ve bir bütün olarak ele alması, Tanrı dışındaki cevherlerin varlığını reddederek âlemi sürekli olarak yaratılan arazlardan ibaret olarak tasvir etmesi, nedenselliği reddederek vesileciliği savunması, yoktan yaratma yerine bâtından zuhûr etme fikrini benimsemesi, âlem ve insanı Tanrı'nın bir sûreti olarak kabul etmesi, Tanrı dışındaki varlıkları ve dolayısıyla âlemi bir hayal olarak değerlendirmesi, ma'dûmun şeyliğini kabulü ve bu bağlamda eşyanın hakikatlerinin ilahî ilimde sabit olduğunu bir ilke olarak benimsemesi ile Tanrı, âlem ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamak söz konusu olduğunda karşılaştığı problemlere varlığı merkeze alarak ve kendisinden önceki kelâm ve felsefe geleneklerinin birikimlerini harmanlayarak geliştirdiği yeni bir teori ile çözüm getirmeyi hedeflediği söylenebilir. Bir sonraki bölümde İbnü'l-Arabî'nin bilgiye dair görüşleri te'vil meselesi kapsamında ele alınmaya çalışılacaktır.

⁹⁰ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 219, 220, 240, 241. Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'Îlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlana'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", 351.

⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 266. İlahî isimlerin varlıkla ilişkisine dair detaylı bilgi için bkz: Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 38-44.

1.2. Vahdet-i Vücûd Teorisinde Bilgi

1.2.1. Fikir Gücü Bağlamında Akıl Eleştirisi

İnsan bilme süreçlerinde verileri beş duyu vasıtasıyla dış dünyadan almakta, hayal gücü ile bu verileri zihinde tasavvur etmekte ve fikir gücü aracılığıyla işleyerek aklın hizmetine sunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında insanın bilme süreçlerinde hakim konumda yer alan unsur akıldır.⁹² Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre akıl ve ona işlerlik kazandırması bakımından fikir gücü hatadan korunmuş değildir. Her şeyden önce o yaratılmış bir varlıktır. Kendisine sunulan verileri fikir gücü vasıtasıyla doğru bir biçimde işleyip hükümlerinde isabet edebildiği gibi hata da edebilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, aklın insanın bilme süreçlerindeki imkanlarını bütünüyle reddetmediği gibi onu hatadan korunmuş olarak da görmemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyi bilmek bilen ile bilinen arasındaki münasebet sayesinde gerçekleşebilir.⁹³ Bu bağlamda akıl ancak yaratılmış varlıklar hakkında hüküm vermek için insana tahsis edilmiş bir bilme aracıdır.

İbnü'l-Arabî, idrakin nasıl gerçekleştiğinden söz ettiği pasajlarda altı idrak gücünün bulunduğunu ifade eder. Bu güçler duyma, görme, dokunma, koklama, tatma, akıl ve idrak gücüdür. Aklın dışında kalan güçlerin şeyleri idrak etmesi zorunlu bilgi verirken akıl idrak ettiği şeylere dair her zaman zorunlu bilgi vermez. Ona göre bu durumun temel sebebi aklın kendisi gibi yaratılmış olan fikir gücünden istifadeyle hüküm veriyor olmasıdır.⁹⁴ Zira akıl, duyulardan farklı olarak hem zâtî hem de zâtî olmayan idrake sahiptir. Zâtî idrak öznenin nesnesini doğrudan idrak etmesini ifade ederken zâtî olmayan idrak öznenin bir aracı yardımıyla nesnesini idrak etmesini ifade eder. Akıl söz konusu olduğunda bu yardımcı unsur fikir gücüdür. O, zâtî idrak ile idrak ettiği şeylerde tıpkı duyularda olduğu gibi yanılmazken zâtî olmayan idrakle idrak ettiği şeylerde yanılabilir.⁹⁵ İşte tam da bu noktada İbnü'l-Arabî akılcılardan bazı grupların, insanların duyu verilerinden yola çıkarak verdikleri hükümlerde hataya düşmelerinin sebebini akla değil, duyuya nispet etmekle yanıldıklarını söylemiştir.⁹⁶ Oysaki akıl, kendisinde nazari

⁹² Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 45.

⁹³ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 120. Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 54.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 324 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 163).

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 385, 386 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, s. 163).

⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 324 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 163).

bilgilerden hiçbir şey bulunmayacak duru ve yalın bir biçimde yaratılmıştır. Zira akıl, verileri işlemesi açısından hayal gücünde depolanmış duyu verilerini doğru olup olmamasına göre tasnif eden fikir gücüne tabidir, diğer bir deyişle ondan gelen verilere göre hüküm vermektedir. Özetle akıl, fikir gücünü, fikir gücü hayal gücünü, hayal ise duyuları taklit etmektedir.⁹⁷ Dolayısıyla akıl, bilme süreçlerinde her ne kadar hakim konumda görünüyorsa da hüküm vermede kendisine işlediği verileri sunması bakımından fikir gücüne muhtaç olduğu için esasında taklitçi konumundadır.⁹⁸ Hakikat ehlinin fikir gücüne itibar etmemelerinin temel sebeplerinden biri tam da budur.

Muhakkik sûfilerin kesin bilgiye ulaştıran bir yol olarak fikir gücüne itibar etmemelerinin bir diğer sebebi, fikir gücünün doğru ile yanlış ayırt edecek bir ölçütünün bulunmayışındır. Buna ilave olarak İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bilgilerin fikir gücü tarafından elde edilmesi veyahut algılanması da gerekmez. Bu bağlamda bilginin, fikir gücünün elde edebileceği ile fikir gücünün elde edemese bile kabul edebileceği ve son olarak fikir gücünün ne elde edebilip ne de kabul edebileceği ve dolayısıyla delillendirilmesi mümkün olmayan bilgiler olmak üzere üç kısma ayrıldığı söylenebilir.⁹⁹

Aklın fikir gücünün yanında bir de kabul edici yönü bulunmaktadır. Şu halde akıl, fikir gücüne tabi olduğu durumlarda hatalı hüküm verebilirken Allah'a tabi olduğunda doğru hüküm vermektedir. Bu yön sayesinde akıl tıpkı sûfilerde olduğu gibi ilahî kaynaklı bilgileri kabul ederek Hak Teâlâ'ya tabi olmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu durumdaki akıldan elde edilen bilgileri saf ve temiz yağmur suyuna benzetmiştir. Ona göre tıpkı gökyüzünden hiçbir şeye temas etmeden inen yağmur damlaları gibi akıl da kendisine doğrudan gelen ve kabil yönüyle eriştiği bilgilerde hataya düşmez. Ancak bu bilgiler fikir gücü aracılığıyla kazanıldığı takdirde kirlenir. Çünkü fikir gücü akıl sahiplerinin mizaçlarına bağlı olarak farklı istidatlara sahiptir. Bu sebeple akıl sahiplerinin tek bir şey hakkındaki yargıları farklılaştığı gibi, aynı kişinin farklı zamanlarda tek bir şey hakkındaki yargısı da değişiklik gösterebilir.¹⁰⁰ Özetle akıl, fikir gücüne dayandığı yargılarda tabiatı gereği hata yapmaya açıktır. Tüm bunlardan yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde aklın mutlak anlamda hataya sürüklenmediği, ancak tabi olduğu

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 436 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 375).

⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 436 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 85).

⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 170 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 16).

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 501, 502 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 60).

varlık bakımından doğru veya yanlış hüküm verdiği söylenebilir.¹⁰¹ Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Akıl veya herhangi bir gücümüzün bir şeyi kendiliğinde bulunduğu hâle göre öğrenmesi tesadüfen olabilir. Yoksa, her durumda akıl yanılır diye bir hüküm vermedik. Biz sadece aklın yanlış ile doğrusunu ayırt edemeyeceğimizi söyledik. Hak bütün güçlerimiz olup bu esnada eşya Allah vasıtasıyla öğrenildiğinde, duyu güçlerindeki isabet, hatadan ayrışır.¹⁰² İşte bizim vardığımız bu görüş, hiç kimse tarafından inkâr edilemez, çünkü herkes bunu kendinden bilir.¹⁰³

İbnü'l-Arabî'ye göre aklın, Tanrı dışında kalan nesneleri bilme imkanı bu şekilde sınırlıyken Hak Teâlâ söz konusu olduğunda akıl, tamamen yetersiz kalmaktadır. Zira aklın işleme şekli göz önünde bulundurulduğunda insanın Zorunlu Varlık'ı mukayese edebileceği, onun benzer ve farklı yönlerini analiz edebileceği bir benzeri olmayıp bunun da ötesinde onun cinsi veyahut faslı yoktur.¹⁰⁴ Dolayısıyla hakikat bilgisi söz konusu olduğunda insanın saf akılla müspet bir hüküm vermesi mümkün değildir, bilakis o, Tanrı hakkında ancak selbî bir hüküm verebilir. Selb ise bir bilgi ifade etmez.¹⁰⁵ Ona göre düşünce deliliyle hareket edildiği müddetçe aklın şeriattan payı “*O'nun benzeri bir şey yoktur*” (Şûrâ 11/42) ifadesinden ibarettir.¹⁰⁶ Nitekim İbnü'l-Arabî'nin eleştirdiği Mu'tezilî kelâmcılar ile filozofların Tanrı hakkında konuşmak söz konusu olduğunda yaptıkları da tam olarak budur. İbnü'l-Arabî bu durumu, Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) yazdığı mektupta şu şekilde ifade etmiştir: “Akıllar Allah'ı mevcut oluşu cihetinden ve selb yönünden bilebilir; O'nu ispat yönünden bilemez. Akılcılardan bir grup ve kelâmcılar ise böyle düşünmez. Üstadımız Ebû Hâmid bu konuda bizim gibi düşünür.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisi hakkında detaylı açıklama için bkz: Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, s. 149-162. Abdullah Kartal, “İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi”, *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî*, haz: Fikret Karaman, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, s. 175-190. Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3 (2016): 139-161. Kadir Özköse, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* IX, no. 23 (2009): 221-240.

¹⁰² Burada İbnü'l-Arabî'nin, ibadetlerini artırarak sülûkta belirli bir dereceye ulaşan kulun, *kurb-u nevâfil* hadisinde de ifade edildiği üzere, Allah vasıtasıyla fiillerini gerçekleştirmesi düşüncesine işaret ettiği söylenebilir.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 448 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 107).

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 69, 144 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 105, 254). Demirli, *Bilgi ve Varlık* s. 117.

¹⁰⁵ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 119. Konevî, *Vahdet-i Vücûdun Esasları*, s. 101.

¹⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 262 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 189).

Allah, aklın kendisini nazar ve fikir gücüyle bilmesinden yücedir.”¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî'nin insanın Tanrı'yı hakkıyla bilemeyişi konusunda ortaya koyduğu bir diğer delil ise salt akıl ile O'nu bilmeye çalışanların ihtilaf içinde olmaları, buna karşılık Hz. Adem'den (as) Hz. Muhammed'e (sav) bütün peygamberlerin aynı hakikati tebliğ etmiş, dolayısıyla ihtilafa düşmemiş olmalarıdır. Benzer bir durum Allah ehli ve seçkinleri için de söz konusudur. İbnü'l-Arabî'ye göre onlar da keşf yoluyla aldıkları bilgilerde birbirlerini tasdik etmişlerdir.¹⁰⁸ O, bu durumu “Allah ehlinin ihtilafı (esasında) ittifaktır. Çünkü onlar hep aynı yaydan ok atarlar” şeklinde ifade etmiştir. Buradan hareketle onun vahyi akıldan daha üstün bir konumda kabul ettiğini söylemek mümkündür.¹⁰⁹ Tüm bunlardan yola çıkılarak Vahdet-i vücûd düşüncesinde aklın, mutlak hakikati bütün yönleri ile tanıma veyahut Hak Teâlâ'yı bütün isim ve sıfatları ile bilme imkanları bakımından yetersiz kabul edildiği söylenebilir.¹¹⁰ Bir sonraki bölümde Vahdet-i vücûd düşüncesinde insanın ideal bir biçimde Tanrı'yı bilme imkanı ele alınacaktır.

1.2.2. Teşbih ve Tenzih Dengesinde Tanrı'yı Bilmek

Tanrı kuşatılamayan varlık olarak kabul edildiğinden Vahdet-i vücûd teorisinde onun hakikatini, diğer bir deyişle zâtını bilmek yahut idrak etmek hem akıl hem de şeriat açısından imkansız görülmüştür.¹¹¹ Bu itibarla Tanrı'nın bir yönüyle mutlak anlamda bilinemez olduğunu idrak etmek de bir bilgidir. İbnü'l-Arabî bu durumu Hz. Ebû Bekr'in (ra) şu sözüyle ifade eder: “İdrakte aciz olduğunu kavramak idraktır.”¹¹² Nitekim zâtın bilinemezliği İbnü'l-Arabî tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

¹⁰⁷ Çeviri, Ekrem Demirli'nin çevirisinden yararlanılarak ve yeniden düzenlenerek tarafımdan yapılmıştır. İbnü'l-Arabî, *Risâle ila Fahreddin er-Râzî*, Kahire: Alemlü'l Fikr, 1977, s. 11. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 118, 121.

¹⁰⁸ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 76. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 331, 332, III, s. 436, 437 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 175, 176, VIII, s. 85-87.)

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî düşüncesinde aklın yetersiz bulunmasına dair bkz: Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 119, 120.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisini daha sistematik hale getiren Konevî'ye göre insanın saf akılla ne Hak Teâlâ'yı ne de diğer soyut hakikatleri bilmesi mümkündür. Konevî bu durumu Tûsî'ye (ö. 672/1274) yazdığı mektupta şu şekilde ifade etmiştir: “Hakk'ın sıfatlarının gerçek mutlaklıkları açısından beşerî düşünce alanında taakkul edilebilmesi imkansızdır. Çünkü insan idrak ettiği şeyi sadece nazarî mertebede sınırlanmış ve belirlenmiş olduğu haldeyken fikrî gücüne göre idrak edebilir. Hiç kuşkusuz ki Hak, zâtı, sıfatları ve isimleri açısından böyle değildir.” Konevî, *Mektuplaşmalar*, s.19.

¹¹¹ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 200.

¹¹² Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 36. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 371, IV, s. 404 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 400, X, s. 195).

Bilgimizin Allah’a taalluku iki kısımdır. Birincisi ilâhî zâtı bilmektir. Bu bilme, müşâhede ve görmeye dayanır. Fakat ihata söz konusu değildir. İkincisi, O’nun ilah olduğunu bilmektir. Bu bilgi ise iki duruma veya iki şeyden birine dayanır. Birincisi Hakk’ın bilgiyi vermesi, diğeryse araştırma ve tümevarımdır. İkincisi, kazanılmış bilgidir.¹¹³

İbnü’l-Arabî’ye göre zât akılla bilinemez ancak müşâhede edilebilir. Bununla birlikte zâtı müşâhede etmek, zâtı bilmek anlamına gelmez. Bilakis müşâhede esnasında ve sonrasında Tanrı zâtı bakımından bilinemez olarak kalır. Buna karşılık ulûhiyet müşâhede edilemez, ancak akılla bilinebilir. Başka bir ifadeyle, ilâhî zât insan bilgisinin konusu olmasa da ilahî isim ve sıfatlar insan bilgisinin konusu olmaktadır.¹¹⁴

Vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı’yı tam manasıyla tanımak icabî ve selbî bütün isim ve sıfatlarıyla onu bilmekle mümkündür. Hak Teâlâ *câmiû’l ezdaddır*, dolayısıyla ilahî nitelikler söz konusu olduğunda yapılması gereken tenzih ve teşbih içerikli dini nasları cem’ etmektir. İbnü’l-Arabî özellikle âyet yorumlarında tam da bunu yapmayı hedefler, tenzih ve teşbih hükümlerini birleştirmeye çalışır. Çünkü ona göre ne tek başına tenzih içerikli hükümler ne de tek başına teşbih içerikli hükümler yegâne hakikati tanımlamada yeterlidir. Hakikat bilgisine ancak akıl ve hayal güçlerinin birleştirilmesi sonucunda ulaşılabilir.¹¹⁵ Buradan yola çıkılarak İbnü’l-Arabî’nin Tanrı tasavvuru ile metin yorumculuğu arasında bir uyumluluğun bulunduğu cem’ kavramının her iki alanda da merkezi konumda yer aldığı söylenebilir. Buna bağlı olarak hem zıt nitelikleri haiz Tanrı tasavvurunun ifadesinde hem de Tanrı’nın niteliklerinden bahseden dini metinlerin yorumlanması söz konusu olduğunda bu durum *el-cem’ beyne’t-tenzih ve’t-teşbih* olarak ifade edilmiştir.¹¹⁶

İnsan Tanrıya dair yargılarını ilki *akıl* olarak isimlendirilen ve tenzihçi yönü temsil eden kuvve ile ikincisi *hayal* olarak isimlendirilen ve teşbihe kaynaklık eden iki temel kuvvesi aracılığıyla vermektedir. İbnü’l-Arabî’ye göre tek başına akıl ve hayal güçleri bilme süreçlerinde insanı hakikate ulaştırmak için yeterli değildir. Akıl tenzihe yönelir ve

¹¹³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 248 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 17).

¹¹⁴ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 95-101. Karadağ, *İbn Arabî’nin İtikâdî Görüşleri*, s. 98.

¹¹⁵ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 119. Vahdet-i Vücûd teorisinde ideal Tanrı tasavvuruna dair detaylı açıklama için bkz: İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l Hikem*, 62-72, 301-309, 116-118, 378, 379; Dâvûd Kayserî, *Fusûsu’l Hikem Şerhi*, Tahir Uluç, Ketebe, İstanbul: 2023, I, s. 259-309.

¹¹⁶ Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşarî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşarî Yorumdan Tahkike Doğru Kur’an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013): 138.

aşkın bir Tanrı tasavvuru inşa ederken hayal teşbihe yönelir ve benzerliklere dayalı içkin bir Tanrı tasavvuru oluşturur. Burada ideal olan akıl ve hayal güçlerinin dengelenmesi, mutlak ve câmi‘ varlık olması bakımından Tanrı söz konusu olduğunda tenzih ve teşbih hükümlerinin bir arada verilmesidir. Zira salt teşbih Hakk’ı yaratılmışlara benzetmek ve dolayısıyla sınırlamak demek olduğundan ne kadar tehlikeliyse salt tenzih de bir başka cihetten sınırlama ve daraltma demek olduğundan bir o kadar tehlikelidir.¹¹⁷ Bu öğretiyeye göre Tanrı hakkında konuşmak söz konusu olduğunda ideal olan “tenzihte teşbihi teşbihte tenzihi” dile getirmektir. Bu durum “birlikte çokluğun çoklukta birliğin görülmesi” şeklinde de ifade edilebilir.¹¹⁸ Tenzih ile teşbih hükümleri arasındaki denge peygamberin, yani vahyin rehberliğinde sağlanmadığı sürece her iki tasavvur da eksik ve hatalı olarak kalır.¹¹⁹ Bu aynı zamanda her bir varlığın kendi yaratılmamış hakikatine göre Tanrı’yı bilmesi anlamına gelir ki bu durum *vech-i hâs* yahut *rabb-i hâs* kavramı ile karşılanmaktadır.¹²⁰ Nitekim Cüneyd-i Bağdadî inançların bireyi meydana getiren ontolojik imkanlar tarafından belirlenişini “Su kabının rengini alır” cümlesiyle ifade etmiştir.¹²¹

İbnü’l-Arabî’ye göre ilahî varlık feyziyle âlemin kaynağı olan Tanrı, âlemdeki her bir varlıkla irtibat halindedir. Bu durum bir başka açıdan âlemin Tanrı’dan hiçbir biçimde hali olmayışını ifade eder ki İbnü’l-Arabî’nin Tanrı tasavvurunu büyük ölçüde bu düşüncenin şekillendirdiği söylenebilir. Şöyle ki İbnü’l-Arabî’ye göre Tanrı’nın âlemle kurduğu ilişki onun birbirinden farklı ve yer yer zıt nitelikleri haiz isim ve sıfatlarının tecellisiyle farklı sûretlerde âlemde görünmesine imkan tanımakta, bu durum insanların Tanrı’ya dair bilgi ve inançlarındaki farklılıkların temelini oluşturmaktadır. Bu düşünceye göre Tanrı’ya dair bilgi (bir tür “ilahlık” bilgisi) her insanda fitraten bulunmakta ancak insanın bilme araçları ve bunları ifade edişindeki sınırlılıklar bu

¹¹⁷ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l Hikem*, s. 60, 61.

¹¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l Hikem*, s. 280. Kayserî, *Fusûsu’l Hikem Şerhi*, s. 264-274.

¹¹⁹ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 132. Tenzih ve teşbih dengesi hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, 95-112.

¹²⁰ Hacı Bayram Başer, “İlâh-ı Mu‘tekad Teorisi”, *Metafizik*, ed: Ömer Türker, İstanbul, Ketebe Yayınları, 2021, III, s. 1504. Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 199, 200.

¹²¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 129. “Suyun rengi kabının rengidir.” İbnü’l-Arabî, V, s. 239 (*Fütühât-ı Mekkiyye*, XI, s. 365). *Fusûsu’l-Hikem*, s. 225.

bilginin hakikate mutabık bir biçimde ortaya konmasına engel olmaktadır.¹²² O, bu durumu *ilâh-ı mu'tekad* ve *ilâh-ı meşru* kavram çiftiyle açıklamış ve “Allah Tebârake ve Teâlâ insanlara kendisini tanıdıklarından farklı bir sûrette gelir ve ‘Ben sizin Rabbinizim’ buyurur. Onlar: ‘Senden Allah’a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbimiz bize geldiğinde O’nu tanırız’ derler. Allah Teâlâ bu kez onlara kendisini tanıdıkları sûrette gelip: ‘Ben sizin Rabbinizim’ buyurur. Onlar da: ‘Sen bizim rabbimizsin’ derler ve O’na tabi olurlar.”¹²³ şeklinde ifade edilen sahih bir hadisten hareketle teorisini desteklemeye çalışmıştır. *İlâh-ı mu'tekad*, peygamberin Tanrı tasavvuru ile ikmal edilip desteklendiğindeyse *ilâh-ı meşru* gerçekleşmiş, kişi ideal Tanrı tasavvuruna, yani kâmil insan olan peygamberin Tanrı tasavvuruna ulaşmış demektir. Bu açıdan bakıldığında *ilâh-ı mu'tekad*ın kişinin Tanrıyı tanıması ve ona dair sahih bir inanç geliştirmesinde bir başlangıç noktası işlevini gördüğü, *ilâh-ı meşru*’nun ise bu başlangıç noktasından hareketle peygambere ittiba sonucunda kazanılması hedeflenen ideal Tanrı tasavvuru ve inancını ifade ettiği söylenebilir.¹²⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre her insan Tanrı'nın varlığına yönelik bir ön bilgiyle doğar, ancak her insan bu bilgiyi kemâl noktasına eritirip ideal Tanrı tasavvuruna ulaşamaz.¹²⁵ O, bu durumu “Rabbin Âdemoğulları'ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler.” (A'râf 7/172) âyetinden yola çıkarak açıklamış, buradan hareketle her insanın bu ahit sebebiyle ezelden getirdiği bir Tanrı inancına sahip olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶ Ne var ki insanın doğuştan getirdiği bu inanç, onun çaba ve istidadına bağlı olarak kemâle yaklaşması yahut ulaşması ölçüsünde değerlendirilmiştir. Bu anlayışa göre her bir insanda bilkuvve olarak bulunan Tanrı inancı

¹²² İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin bilgi görüşlerine dair bkz: Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 130-141, 195-198. İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesine dair daha geniş açıklama için bkz: Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, s. 35-65.

¹²³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 199, 200. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 184, 185. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. y. (Pakistan: Mektebetu'l-Büşra, 1432/2011), “İmân”, 451. Müslim b. Haccac, *Sahih-i Müslim ve Tercemesi*, çev: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul, İrfan Yayınları, 1988, I, “Kitabu'l-İymân”, s. 252.

¹²⁴ Başer, “İlâh-ı Mu'tekad Teorisi”, III, s. 1506. Din ve inançlardaki çeşitlilik meselesine dair detaylı bilgi için bakınız: Chittick, *Hayal Âlemleri*, s. 185-234. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 128-136.

¹²⁵ Başer, “İlâh-ı Mu'tekad Teorisi”, III, s. 1502-1503. İbnü'l-Arabî'de Tanrı bilgisinin insanda fitratlen bulunan bir bilgi olmasına dair bakınız: Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 220.

¹²⁶ Ekrem Demirli, “İbnü'l-Arabî Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 19 (2008): 28. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 495 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 45).

işlenerek bilfiil hale getirilmek zorundadır. Tam da bu noktada peygamberlerin ilahî vahiy yardımıyla insanlara ideal Tanrı tasavvuruna ulaşmalarında yol gösterip rehberlik ettikleri söylenebilir. Tüm bunlardan yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Tanrı bilgisinin, her insanda en azından bir tür ilahlık bilgisi olarak da olsa bulunduğu, ancak bu bilginin ideal haline ulaştırılabilmesi için vahyin ve dolayısıyla nübüvvetin rehberliğine ihtiyaç duyulduğu söylenebilir.

1.2.3. Akıl-Vahiy İkiliği Kapsamında Ehl-i Rûsûm Eleştirisi

İbnü'l-Arabî'nin şekilci alimler olarak ifade ettiği Ehl-i Rusûm'a yönelik eleştirileri, her ne kadar te'vile yönelmeleri sebebiyle bazı fakih, kelâmcı ve filozofları içine alan geniş bir zümreye yönelik olsa da temelde akıl-vahiy karşıtlığına dayanmaktadır. O, bahsi geçen grupları akla ve dolayısıyla fikir gücüne fazlaca güvenerek ona haddinden fazla alan açmaları, bir bilgi kaynağı olması açısından keşf ve müşâhedeye gereken önemi vermemeleri, kaynakları aynı olmasına rağmen bir hakikati peygamber dile getirdiğinde kabul edip veli dile getirdiğinde reddetmeleri, özellikle haberî sıfatları ifade eden âyetler söz konusu olduğunda teşbihten uzak durma gâyesiyle hareket ederken Hak Teâlâ'ya ait nitelikleri yaratılmış manalara benzetmeleri gibi gerekçelerle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l Hikem* isimli eserlerinde çeşitli bağlamlarda eleştirmiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ'yı bilmek söz konusu olduğunda teorik düşünce ile hareket eden kimseler bu konudaki araştırmalarında Allah'tan gelen bir nura sahip olduklarını zannetmişlerdir. Oysaki bu kimselerin gözleri adeta delillerinin nurları sebebiyle körleşmiştir. Onlardan bir kısmı peygamberin getirdiklerini inkar etmiş, bir kısmı ise onları teorik düşüncelerine uygun olacak biçimde te'vil etmiştir. Bahsi geçen kimseler bu te'villeri sonucunda teorik düşüncelerine uygun biçimde bir rab tasavvuru inşa etmiş ve en nihâyetinde akıllarına ibadet etmişlerdir.¹²⁷ Bu durumun İbnü'l-Arabî'nin *ilah-ı mu'tekad* olarak kavramsallaştırdığı öznel Tanrı tasavvuru düşüncesine işaret ettiğini söylemek mümkündür.¹²⁸

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 27, 28, 260, 261 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 359, 361, IX, s. 374).

¹²⁸ İlah-ı Mu'tekad kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: Demirli, "Mesnevî'yi Fusûsu'l-Hikem'e Göre Yorumlamak 'İlâh-ı Mu'tekad' ve Mevlana'nın Mesnevî'sinden Hikâyeler", s. 348-364.

İbnü'l-Arabî akli bir teraziye benzetmiş, başta kelâmcılar olmak üzere ehl-i nazar içerisinde yer alan grupların en büyük hatalarından birinin bu terazi ile kendisinin tartamayacağı şeyleri tartmaya kalkışmak olduğunu iddia etmiştir. Ona göre akıl terazisinde tartılamayacak meselelerin başında ilahî nitelikleri bilme meselesi gelmektedir.¹²⁹ İbnü'l-Arabî, Eş'arî kelâmcılardan bazılarının bu konuda kendilerinden farklı düşündüklerini söylemiştir. Onun ifadeleriyle bazı Eş'arî kelâmcılar, Allah'ın zâtına özgü bazı olumlu niteliklerin bilinebileceğini zannetmişlerdir. Oysaki İbnü'l-Arabî'ye göre saf aklın imkanlarıyla Hak Teâlâ'ya nispet edilebilecek olumlu nitelikleri bilmek imkansızdır. O, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de içerisinde bulunduğu başka bir grup kelâmcının görüşünü benimsediğini ifade eder. Bu görüş ise "Allah'ı Allah bilir" şeklinde ifade edilen ve Vahdet-i vücûd teorisinde "Bir'i ancak bir bilir" şeklinde formüle edilen görüştür.¹³⁰ Nitekim "*Allah sizi kendisinden sakındırır*" (Âl-i İmrân 3/30) âyetini delil getiren İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında düşünmek yasaklanmıştır. Ancak bir grup bu sınırı aşmış ve ilâhî zât hakkında araştırma ve incelemeye dalmıştır. O, bu grup içerisinde Gazzâlî gibi bazı kelâmcıların bulunduğunu belirtir. Ancak daha sonra, Gazzâlî'nin Allah Teâlâ'nın zâtı hakkında nazar ve istidlal yoluyla fikir beyan edenler arasında sayılabileceğini çünkü onun bu tavrı kendisi için bir perde olarak kullanmış olabileceğini söyler. İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Gazzâlî, bazı durumlarda ortaya koyduğu bu tavırdan uzaklaşmıştır.¹³¹

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın ilerleyen kısımlarında Allah ehlinde küçük bir grup hariç, bütün grupların Allah'ın zâtı hakkında akıl yürütme ve fikir gücüyle hüküm verdiklerini ifade etmiştir. O, Gazzâlî'nin de fazla ileri gitmese de Allah hakkında teorik düşünce çerçevesince konuştuğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî bu meselelerde yanılmıştır.¹³² O, bu meseleleri ele alırken Gazzâlî özelinde derinlemesine bir tahlil yapmamış olsa da ondan bahsetmekten de geri durmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin genelinden anlaşıldığı kadarıyla onun Gazzâlî'ye yönelik bakışı olumludur. Ancak onun *el-Fütûhât*'ın ilerleyen kısımlarında özellikle de ilahî niteliklerin bilgisine

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 437, IV, s. 410 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 86, 87, X, s. 207-210).

¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 244 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 463, 464). Detaylı açıklama için bkz: Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"*, İstanbul: Sufi Kitap, 2016, s. 105, 106.

¹³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 28 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 361).

¹³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 248, 249 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 45, 46).

akıl yoluyla ulaşıp ulaşılamayacağı meselesinde, Gazzâlî'nin erken dönem (tasavvuf öncesi) tavrını dikkate almış olabileceği ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre filozofların kınanmalarının temel sebebi, metafizik bahislerde nazar ve istidlal yoluyla ulaştıkları bilgilerin peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisiyyle çelişmiş olmasıdır.¹³³ Onun ifadelerine göre bahsi geçen kimseler, hakikat bilgisini fikir gücüyle elde etmeye çalışmak yerine Hak Teâlâ'dan talep etselerdi hükümlerinde isabet ederlerdi, ancak onlar böyle yapmamış ve akıl ve teorik düşünceye dayanmışlardır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, yalnızca filozofları eleştirmekle sınırlı kalmaz, eleştirilerini Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılara da yöneltir.¹³⁴ Filozoflar büsbütün akla dayandıkları, kelâmcılar ise temelde vahye dayansalar bile akıldan istifadeyle geliştirdikleri teorileri sebebiyle hakikatten uzaklaşmışlardır. Ona göre ister filozof ister Mu'tezilî yahut Eş'arî veyahut başka bir akılcı ekolden olsun, akılcıların ilahiyat bahislerindeki hataları doğrularından daha çoktur. Bu durumsa onların asıl bakımından isabetli olsalar bile yaptıkları bazı te'villerde hataya düştüklerini göstermektedir. Akıl delili onlara Hak Teâlâ'nın kendisi hakkında zikrettiği birtakım nitelikleri zâhirî anlamları üzere O'na yüklem yaptıklarında, bu durumun küfre yol açacağını bildirmiştir. Halbuki onlar, Allah'ın bazı kullarına bahşettiği güçten habersizdir. Bu güç bazı konularda aklın bilgisine uyarken bazı konularda onunla ters düşer.

“Göktekilerden emin misiniz?” (Mülk 67/16) “Allah her şeyi bilendir.” (Ahzâb 33/40) “Allah'ın eli onların elleri üzerindedir.” (Fetih 48/10) “Seni iki elimle yarattığıma secde etmekten alıkoyan nedir?” (Sâd 38/75) “Rahmân arş üzerine istiva etti.” (Tâhâ 20/5) “Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir.” (Hadîd 57/4) “Üç kişi yoktur ki dördüncüsü O olmasın.” (Mücâdele 58/7) “O'nun yüziünden başka her şey yok olacaktır.”

¹³³ İbnü'l-Arabî'nin felsefeye dair görüşleri için bkz: İsmail Erdoğan, “İbnü'l-Arabî'nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16: 1 (2011): 15-32. Franz Rosenthal, “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”, çev: Ercan Alkan, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 24 (2009): 113-149.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî'nin kelâm ilmine yönelik düşünceleri için bkz: Ömer Dursun, “İbnü'l-Arabî'nin Ulema Eleştirisi” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), s. 37-94. Fikret Karaman, “İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Kelâm İlmi, Havâs ve Avam İnancı”, *İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî*, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018, s. 217-235. Fatih İbiş, “İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2021): 1355-1376. İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîliğe yönelik eleştirileri için bkz: Mehmet Tabakoğlu, *İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîliğe Yöneltiği Bazı Eleştiriler*, V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Eş'arîlik), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018, s. 323-331. Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayy Kitap, 2009, 157-162.

(Kasas 28/88) gibi pek çok âyette Allah Teâlâ yaratılmışlarla ilişkili niteliklerle birlikte zikredilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın kendisi hakkında bildirdiği teşbih vehmine yol açan ifadeleri O'na nispet etmek şâyet yanlış bir tavır olsaydı Hak Teâlâ'nın bu nitelikleri kendisine nispet etmemesi ve vahiy aracılığıyla peygamberlerine bildirmemesi gerekirdi.¹³⁵ Oysaki Allah Teâlâ bu nitelikleri keyfiyetini bilmediğimiz bir biçimde kendisine nispet etmiş ve vahiy aracılığıyla peygamberlerine bildirmiştir. Dolayısıyla bahsi geçen nitelikleri inkar yoluna gitmek ilahî bildirimi yalanlamak anlamına gelmekte ve eleştiriyi hak etmektedir. Muhakkik alim bilir ki bu tür lafızlar teşbih anlamlarının içeriğinden çok daha başka anlamlara gelmektedir. Zira muhakkik, Hak Teâlâ söz konusu olduğunda hakikatin bu ifadelerle mutlak olarak teşbih olmadığını bilir.¹³⁶ Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin söz ettiği muhakkiklerin tavırlarının, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının tavırlarıyla benzerlik taşıdığı söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, şekilci bilginler olarak zikrettiği bu zümrenin tavrını hakikat ehlini çekememezlik olarak ifade etmiş ve bu tavırları sebebiyle onları Allah'ın rahmetinin bazı kullarına ulaşmasını engellemekle itham etmiştir.¹³⁷ Onlar ilahî niteliklerden söz eden dini metinlerin te'vili söz konusu olduğunda da aklın imkansız görmesi sebebiyle el, yüz, istiva, gelmek gibi teşbih vehmine yol açabilecek ifadeleri yaratılmış cisimlere benzetmemek adına onları kudret, ilâhî zât, hakimiyet, rabbın emri gibi yaratılmış manalara benzetmişlerdir.¹³⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre bu kişiler hakikat ehli karşısında zelil durumdadırlar. Zira kendi arzusundan konuşmayan Hz. Peygamber (sav) Allah'ın zâtı hakkında konuşmayı yasaklamış, bahsi geçen akılcılar ise bu yasağa uymamışlardır. Bu durumdaki kişiler bahsi geçen ifadeleri peygamber getirdiğinde kabul ederken veli getirdiğinde reddetme eğilimindedirler. Tüm bunlardan yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'ye göre bu tavrın bir tür ikileme işaret ettiği söylenebilir.¹³⁹

İbnü'l-Arabî'nin kelâmcıları eleştirdiği noktalardan biri, keşf ve müşâhede yöntemine hak ettiği önemi vermemeleridir. Zira keşf ve müşâhede, nazar ve istidlalden farklı olarak Hak Teâlâ'dan öğrenmeyi ifade eder. Bu öğrenme biçiminde Hak ile kul

¹³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VIII, s. 167, 168 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, s. 58).

¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 140 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 246).

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 411 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 329).

¹³⁸ “Yed” lafzı için bkz: Mâide (23/4), Fetih (10/48), Hadid (29/57) Sâd (75/38). “Vech” lafzı için bkz: Kasas (88/28). “İstiva” lafzı için bkz: Tâhâ (5/20). “Câe” lafzı için bkz: Fecr (22/89). İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 73, 303, 304, I, s. 442, 443 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 113, V, s. 288, 289).

¹³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 302, 303, IV, s. 28 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 124, 125, IIX, s. 361).

arasında aracılık yapan hiçbir şey bulunmamakta ve kul bilgisini doğrudan Hak Teâlâ'dan almaktadır.¹⁴⁰ Bâyezîd-i Bistâmî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: 'Siz bilginizi ölümlerden aldınız, bizse ölümsüz diriden aldık. Bizim gibiler, 'Kalbim rabbimden bana aktardı' der. Siz ise 'Bana falanca, falancadan aktardı' dersiniz.'¹⁴¹ Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre, Allah ehli, peygamberlerin vârisleridir. Peygamberler ile velilerin bilgi kaynakları aynıdır. Kur'an-ı Kerim'de de bildirildiği üzere, Allah peygamberlerine bazı bilgiler ihsan etmiş ve onların öğretimini üstlenmiştir. Dolayısıyla şekilci bilginler "bilgi, öğrenmeyle mümkün olabilir" derken haklıdırlar. Ancak aynı bilginler "Allah nebi yahut resul olmayana öğretmez" dediklerinde yanılmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleriyle "şekilci bilginler, içlerinden Allah ehlinin bilginler olmadıklarına inanır. Onlara göre bilgi, sadece genelde bilinen öğrenme yoluyla gerçekleşebilir. Haklıdırlar! Gerçekten de arkadaşlarımız (şekilci bilginlerin tepki gösterdiği) bilgileri öğrenme yoluyla elde etmiş değildir. Onların bilgisi, rabbânî ve Rahmân kaynaklı bir öğretimden meydana gelir."¹⁴² Nitekim Allah hikmeti dilediğine verdiğini ifade etmiştir. (Bakara 2/269) Hikmet ise bilgi demektir.¹⁴³ Dolayısıyla nübüvvet kapısı kapanmış olsa bile velâyet kapısı kapanmış değildir. Allah inâyetiyle veli kullarının öğretimini üstlenmiştir. Akıl gücünün ardında bir makam bulunmakta ve bu makam nübüvvet vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır. Sûfî taifesi iman yoluyla bu makamın gerekliliklerine göre davrandığındaysa aklın fikir gücü bakımından kabul edemeyeceği bazı bilgiler keşf yoluyla kendilerine ihsan edilmektedir.¹⁴⁴

Özetle İbnü'l-Arabî'nin şekilci bilginler olarak ifade ettiği alimlere yönelik eleştirilerinin, te'vil meselesi dikkate alındığında kelâmcı ve filozoflar üzerinde yoğunlaştığı söylenebilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin bu iki zümreyi bilme süreçlerinde akla fazlaca alan açmaları ile keşf ve müşâhede yöntemlerini muteber kabul etmemeleri bağlamında eleştirdiği görülmektedir. Tüm bunlardan yola çıkılarak tezin bir sonraki bölümünde Vahdet-i vücûd düşüncesinde te'vil meselesi ele alınmaya çalışılacaktır.

¹⁴⁰ Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 44.

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 423 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 352).

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 421, IV, 323, 324 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 349, IX, s. 313-315).

¹⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 349, 350).

¹⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 190, 191, VI, s. 382 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 59, XIV, s. 311).

II. BÖLÜM: İLAHÎ SÖZ KARŞISINDA GELİŞTİRİLEN TUTUMLAR VE TE'VİL

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın farklı bölümlerinde te'vilci zümrelerden söz etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu zümrelere yönelik iki farklı tasnif yaptığını söylemek mümkündür. Onun te'vil anlayışını daha iyi bir biçimde ortaya koyabilmek adına, bu tasniflerden bahsetmek isabetli olacaktır. Tasniflerden ilki, alimlerin teşbihe yol açan anlamları ele alma biçimi açısından yapılmışken ikincisi, insanların peygamberin getirdiği ancak teorik aklın reddettiği teşbih ve tecsime yol açabilecek ifadeler karşısındaki tutumu açısından yapılmıştır.

İlk tasnifi ele alacak olursak, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerine göre alimlerin birbirlerine karşı üstünlüğü teşbih veya tecsime yol açabilecek lafızları, Hakk'a yaraşmayan anlamlardan uzaklaştırmalarına göre belirlenmektedir.¹⁴⁵ Onun ifadelerinden anladığımız kadarıyla bu tarz ifadeler anlamı muhatapların idraklerine ulaştıran araçlardır. Bu araçların işletilmesi söz konusu olduğunda her alim kendi anlayışı, derinleşme kudreti ve basireti üzeredir.¹⁴⁶

İkinci tasnife gelindiğindeyse, İbnü'l-Arabî'nin önceden alimler cihetinden yaptığı gruplandırmayı bu kez alim kaydını zikretmeden, daha genel bir biçimde yaptığı ve iman vurgusunu öne çıkardığı görülmektedir. Onun ifadelerine göre, insanlar peygamberin vahiy aracılığıyla bildirdiği buna karşılık teorik aklın reddettiği ilahî niteliklere dair bilgiler karşısında farklı gruplara ayrılmışlardır. İkinci tasnifin bahsi geçen ifadelerle insanların iman edip etmemeleri veyahut iman etme keyfiyetleri açısından yapıldığı da söylenebilir. Kanaatimizce tasniflerden ilki, alimleri konu edinmesi bakımından havâsa yönelik olup ikincisi, sıradan insanları da dikkate alması bakımından daha umumi bir çerçeve çizmektedir. Her iki tasnif telif edildiği takdirde, teşbihçi (lafızcı-hayalci) tavrı benimseyenler, tenzihe (te'vilci-akılcı tavra) yönelenler ve tenzih hükümleriyle ile teşbih (aklın ve hayalin) hükümlerini cem' edenler şeklinde üçlü bir taksim yapılabileceği söylenebilir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, ilgili âyetleri hiçbir şekilde te'vil etmeksizin bunlara dair bilgiyi Allah'a havale eden selef alimlerinden

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 243, 244).

¹⁴⁶ Burada bire bir çeviri yapılmamıştır, ancak var olan çeviri tarafımdan yeniden düzenlenmiştir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 140 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 246).

olumlu bir üslupla bahsetmiş ve *el-Fütûhât*'ın bazı pasajlarında onları takdir etmiştir. Ancak Ehl-i hadis alimleri ile aynı çizgide gördüğü bu grubu, Ehl-i hakikat karşısında yetersiz görmüş ve Ehl-i hakikatın tavrını ideal tavır olarak yansıtmıştır. Te'vile karşı çıkan yaklaşım da itibara alınırsa İbnü'l-Arabî'nin ilahi sözün te'vili konusunda dört ayrı tavırdan söz ettiği anlaşılmaktadır.

2.1. Teşbihçilik: Lafızcı-Hayalci Yaklaşım

İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ hakkında teşbih ve tecsime yol açabilecek nitelikler söz konusu olduğunda insanlardan bir kısmının bu ifadeleri zâhiri üzere ele aldıklarını dile getirmiştir. Ona göre bu kişiler naslarda geçen gelmek, istiva etmek, yakın olmak, sevinmek, üzülme el ve yüz gibi ifadeleri teşbih veya tecsime yol açacak biçimde anlamışlardır.¹⁴⁷ İlahî niteliklerin Allah'a nispet edilme keyfiyetini yaratılmış varlıklara nispet edilme keyfiyeti gibi kabul etmişler, arada herhangi bir ayırım gözetmemişlerdir. Halbuki ilgili lafızların Hak Teâlâ ile yaratılmışlar hakkında ortak olarak kullanılması her iki kullanımda da aynı anlama delâlet etmelerini gerektirmemektedir. Zira lafızlardaki bu benzerlik aklî değil, dilsel bir benzerliktir.¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre bahsi geçen kimseler hayal mertebesini aşamadıkları gibi anlamları soyutlama ve gizli sırları öğrenme gücüne de sahip değillerdir. Kalplerinde iman nuru ve tasdik bulunur ancak dili bilmezler. Diğer bir ifadeyle, lafızlara inansalar bile bu lafızların ötesindeki anlam inceliklerini kavrayabilecek aklî yetkinliğe sahip değillerdir.¹⁴⁹

Bu itibarla teşbihe yönelen bu kişiler hayal gücünün etkisi altındadırlar. Zira hayal gücü teşbihin kaynağıdır.¹⁵⁰ Onlar teşbihi benimseyip tenzihe ulaşamadıkları için iman yarısına sahiptirler ve bahsi geçen gruplar içerisinde en zayıf konumdadırlar.¹⁵¹ İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden yola çıkılarak bahsi geçen kişilerin Müşebbihe veyahut Mücessime olarak anılan zümreyi oluşturdukları söylenebilir. Ona göre nasları anlamaya çalışırken teşbih veyahut tecsime düşen bu kişiler kâfir olmasalar bile cahillerdir.

¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 149, 150 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 267).

¹⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 149, 150 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 267).

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 128).

¹⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 128).

¹⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 128).

2.2. Tenzihçilik: Te'vilci-Akılci Yaklaşım

İbnü'l-Arabî'nin ilahî kelâmı anlamak söz konusu olduğunda, akla dayanmaları sebebiyle te'vil ehli olarak nitelendirdiği birden fazla zümreden bahsettiğini belirtmek isabetli olacaktır. Onun bu zümrelere yönelik eleştirilerinin, kelâmcı ve filozoflara yönelik eleştirileriyle paralellik arz ettiği dikkat çekmektedir. Bir bütün olarak incelendiğindeyse İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta teşbih ve tecsîm vehmine yol açabilecek ilahî niteliklerden söz eden nasların yorumlanmasında, akla itibar eden dört gruptan söz ettiği görülmektedir.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin ele aldığı ilk gruptaki kimseler, doğrudan te'vile yönelmeseler bile, akla dayandıklarından ilahî kelâmın aklın hükümleri ile çeliştiği gerekçesiyle hem ilahî kelâmı hem de peygamberi inkar etmişlerdir. Bahsi geçen gruptaki kimseler akıllarının reddettiği bilgiler karşısında gerisin geri dönmüşler ve akla mutlak anlamda itimad ettiklerinden dolayı peygamberin doğruluğuna inanmalarını sağlayan delilden şüphe duymaya başlamışlardır. Bu sebeple peygambere imanları zedelenmiş, en nihâyetinde onu kabul etmekten uzaklaşmışlardır.¹⁵² Onlar bu bildirimler karşısında peygamberin hayal gücünün otoritesi altında olduğunu ifade etmişlerdir. Diğer bir deyişle, bu kişilere göre Hz. Peygamber (sav) vahyi insanlara iletirken vahiy içeriğini hayal gücü vasıtasıyla insanların zihnine yaklaştırmaya çalışmıştır. Onlar Allah tarafından dalâlete düşürülmüş ve hidâyet konusunda körleştirilmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kişiler hakikati bilmedikleri gibi mutluluktan da nasipleri yoktur.¹⁵³

İbnü'l-Arabî'nin akla itibar ettiklerini ifade ettiği ikinci gruptaki kimselerse bu lafızlara bakmışlar ve bunları, teorik düşünceye göre Allah'a yakışmadığını düşündükleri anlamlardan uzaklaştırmışlardır. Onlar naslarda geçen ve teşbih vehmine yol açabilecek ifadeleri, Hakk'ın kendisiyle nitelenmesinin uygun olduğu manalara te'vil etmişlerdir. Bu sayede ilgili lafzın Allah'a doğrudan yüklenmesinin yol açabileceği hâdislik vehmini ve dolayısıyla teşbih düşüncesini aştıklarını düşünmüşlerdir. Onlara, sizi nasları te'vil etmeye sevk eden nedir diye sorulduğundaysa bunu iki gerekçeyle yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bu gerekçelerden ilki aklî kanıtlar terk edildiği takdirde peygambere iman

¹⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 420 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 126, 127).

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 10, 11 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 356).

zedelenecek olmasıdır. Zira peygambere iman akılla temellendirilmiştir. Aklî kanıtları reddetmek ise peygamberin doğruluğu hakkındaki kanıtları reddetmek demektir. İkinci gerekçeleri ise peygamberin Allah'ın benzeri olmadığını bildirmesidir. Bu bilgi aklın kanıtları ile uyuşur. Bu sayede peygamberin doğru sözlülüğü, aklî kanıtlarla desteklenerek güçlenir. Özetle bahsi geçen grup, peygambere imanı sarsmamak ve Allah'ın her şeyden münezzeh oluşuna hâlel getirmemek adına, teşbih ve tecsim vehmine yol açabilecek lafızları te'vil etme yoluna gitmişlerdir.¹⁵⁴ Bunu yaparken de akıl ve teorik düşünce çerçevesinde lafzın dildeki anlamlarını dikkate almışlar ve bazen bir ifadeyi tek bir yoruma işaret edecek biçimde yorumlarken bazı durumlardaysa bir ifadeyi delillerin çokluğundan hareketle birden fazla anlama gelebilecek biçimde yorumlamışlardır. Bu sayede tenzih yönlerini artırmışlar ve te'villerinin sonunda yorumlardan hangisinin kastedildiği bilgisini Hak Teâlâ'ya havale etmişlerdir. Te'vil yapanlardan bir kısmı ise karine sebebiyle tenzih anlamlarından birini ilgili lafız için kesin olarak tespit ettiğine inanmış ve her birisi tenzihi gerektirmiş olsa bile lafzın diğer anlam yönlerini ihmal etmişlerdir.¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre zikrettikleri te'vil dilde mevcut olsa bile, onlar böyle yaparak kendi görüşleri doğrultusunda Allah'a hüküm dayatmaktadırlar. Halbuki aynı dilin mensuplarının ilgili ifadelerden anladıkları anlam onlarınkinden farklıdır. Bu durumda dilin delâlet sınırları içerisinde kalındığı takdirde birden fazla yorumun ilgili lafızdan murâd olunan anlama delâlet etmesi imkansız sayılamaz. Söz konusu te'vilciler, dilden hareket ederek Allah Teâlâ'nın murâdını tek bir manaya hasretmekle yanılmışlardır. Dolayısıyla onlar akıllarıyla sınırlandırıp daralttıkları bir ilaha iman etmişlerdir.¹⁵⁶ Bu durumun İbnü'l-Arabî'nin ilah-ı mu'tekad olarak kavramsallaştırdığı ve kişisel Tanrı tasavvuru olarak ifade edilebilecek kavrama işaret ettiği söylenebilir.

Üçüncü gruptaki kimseler, insanların farklı idrak seviyelerinde olduğunu iddia eden kimselerdir. Onlara göre bazı insanlar delilleri inceleyerek onlardan hüküm çıkarabilme veya lafızları yorumlayabilme kabiliyetine sahip değillerdir. Bu sebeple de peygamber rabbiyle ilişkilendirdiği yahut rabbinden bahsederken kullandığı niteliklerde bu zayıf kişileri dikkate almıştır. Zira hikmetin gereği en zayıfı dikkate almaktır. Bu gruptaki kimseler, kendi içlerinde peygamberin Hak Teâlâ hakkında

¹⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 460, 461 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 127, 128).

¹⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 244).

¹⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 369, VII, s. 10, 11 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, s. 127, 128, XIV, s. 357).

bildirdiği bu tarz nitelikleri akıllarının hükmü gereği imkansız sayılar bile imanlarını korumuşlardır. Zira peygamber böyle yaparak en zayıfa merhamet etmiş ve onu dine çekmek istemiştir.¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, bahsi geçen grupla ilgili değerlendirmelerini *el-Fütûhât*'ın ilerleyen kısımlarında da sürdürür. Ona göre bu kişiler peygamberin vahyi muhataplarının anlayış seviyelerine uygun bir biçimde ifade ettiğini söyleyerek onu nazik bir dille yalanlamışlardır. İbnü'l-Arabî bu durumu şöyle bir misal getirerek açıklar: “İnsan hürmet ettiği bir kimsenin, dinleyeninin onun söylediği durumda olmadığı hükmüne varacağı şekilde konuştuğunu gördüğünde hürmet ettiği bu kişiye açıkça ‘yalan söyledin’ demez. Bunun yerine ‘efendim doğru söylüyor, ancak durum öyle değildir; efendimin söylediği durum şu şekildedir’ der. Gerçekte bu kişi, efendisini kibar bir dille yalanlar ve onu cahil ilan eder. İlahî niteliklerden söz eden nasları te’vil edenlerin durumu tam da böyledir.”¹⁵⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre onlar bu yaklaşımlarıyla Allah'ın insanlara anlamadıkları bir biçimde hitap ettiğini ima etmişler, dolayısıyla da Allah'ı ve peygamberini nazik bir dille yalanlamışlardır. Halbuki “*Biz gönderdiğimiz her peygamberi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara açıklasın.*” (İbrahim 14/4) âyetinde de ifade edildiği üzere peygamberler insanlara vahyi açıklamışlardır. Fakat bahsi geçen te’vilciler, Müslüman oldukları halde, peygamberin sözünün bir beyân olduğunu kabul etmemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu gruptaki kimseler, ilahî bildirimler karşısında geliştirdikleri tutum bakımından bir önceki gruptaki kimselere benzemektedirler.¹⁵⁹

Dördüncü gruptaki kimselerse haberi getirenin, yani peygamberin doğruluğuna dair kesin kanıta sahip olduklarını ve bu sebeple de ondan şüphe etmediklerini ifade etmişlerdir. Buna karşılık peygamberin vahiy aracılığıyla Hak Teâlâ'ya nispet ettiği niteliklerin aklî kanıtlarla çeliştiğini de kabul etmişlerdir. Zira akıl, yaratıcının hâdis varlıklarıyla ilişkili niteliklerle nitelendirilmesini reddetmektedir. Bununla birlikte peygamber insanlar içerisinde Hak Teâlâ'yı en iyi bilendir. Bahsi geçen kimseler bu kabulden yola çıkarak peygambere ve onun getirdiklerinin tamamına iman ederler. Onlara göre lafza inanmak görüşlerine bir zarar vermez. Zira lafızlara inanarak bu lafızlardan murâd olunanın bilgisini Allah'a havale etmiş olurlar ve bu sayede hem peygamberi

¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 460 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 127).

¹⁵⁸ Çeviri, Ekrem Demirli'nin çevirisinden yararlanılarak ve yeniden düzenlenerek tarafımdan yapılmıştır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 10, 11 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 357).

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 10, 11 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 357, 358).

tasdik etmiş hem de aklî delillerini terk etmeden ilahî nitelikleri kabul edebilmişlerdir.¹⁶⁰ Bu kişiler, ilahî kelâm karşısında doğrudan te’vile yönelmeseler bile akla itibar etmeleri açısından tenzihçiler içerisinde değerlendirilmişlerdir.

Genel olarak değerlendirildiğinde bahsi geçen grupların, akla itibar etme konusunda ortak noktada buluştukları, ancak te’vile yönelip yönelmeme ve şâyet te’vile yönelmişlerse te’vile yönelme gerekçeleri açısından birbirlerinden farklılaştıkları söylenebilir. Şunu da belirtmek gerekir ki İbnü’l-Arabî te’vilci bütün grupları mutlak anlamda eleştirmez. Zira onun ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Kur’an ve sünnet naslarını anlama noktasında te’vil yoluna gidenler içerisinde az da olsa orta yolu benimseyen, dengeli kimseler mevcuttur. Ona göre bu grup, Hak Teâlâ’ya yakın olan bir gruptur. Bahsi geçen kimseler te’villerinde muvafakat yoluyla yani dil ve bağlam gerekliliklerine uyarak hakikate ulaşabilirler. Ancak bu durum yaptıkları te’villerde hakikate ulaştıklarına yönelik bir kesinlik ifade etmez. Zira Allah’ın indirdiği vahiyde murâd ettiği şey kesin bir biçimde yalnızca vehbî olarak bilinebilir. Vehbî yol Hak ile kul arasındaki ilahî bildirim yoludur. İbnü’l-Arabî’nin te’vilciler içerisinde keskin bir dille eleştirdiği kimseler ise te’vil konusunda ölçülü olmayıp indirilmiş lafızla mana arasında hiçbir ilişki kalmayacak derecede ileri gidenlerdir. Buna ilave olarak lafız ile mana arasındaki ilişkiyi gözetmekle birlikte teşbihe yönelenler de benzer şekilde ilgili konunun bilgisini Allah’a bırakmadıkları ve kendi anlayışları doğrultusunda hüküm verdikleri için eleştiriyi hak etmişlerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre onlar Allah’ın kendileri hakkında “Onların çoğu ise... ne kötüdür yaptıkları” (Maide 5/66) ifadesini kullandığı kimselerdir.¹⁶¹

Bu noktada belirtmek gerekir ki İbnü’l-Arabî ilahî niteliklerden söz eden lafızların anlamlarının Allah’a havale edilmesi konusunda, ilk bakışta birbiriyle çelişen iki farklı tutumu benimsemiş gibi görünmektedir. Ancak onun bu konudaki ifadeleri bağlamları dikkate alınarak incelendiğinde, esasında bu konudaki görüşleri arasında bir çelişki bulunmadığı söylenebilir. Şöyle ki İbnü’l-Arabî, Ehl-i Hadis alimleri ve onları takip eden kimselerden söz ederken ilgili lafızların bilgisini Allah’a havale eden kişilerden övgüyle bahsetmektedir. Bunun yanı sıra kurtulmuş grup olarak zikrettiği muhakkik sûfilerin bu

¹⁶⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 460 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 127).

¹⁶¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 332 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, s. 74, XIII, s. 189, 190).

konudaki yaklaşımlarını ortaya koyarken de benzer şekilde bu tavrı olumlu bir tavır olarak değerlendirmektedir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin bu tavrı Ehl-i Hadis alimleri veyahut muhakkik sûfiler söz konusu olduğunda övmesi, buna karşılık diğer insanlardan söz ederken yermesini tutarlı bir biçimde açıklamak onun bu konudaki görüşünü netleştirmek açısından önemlidir. Esasında İbnü'l-Arabî ilgili lafızlarla murâd olunan manayı Allah'a havale eden grubu, hem hakikatin akılla bilinebileceğini iddia etmeleri hem de ilahî niteliklerden söz eden nasların anlaşılması söz konusu olduğunda çekimser kalmaları sebebiyle eleştirmiştir. Başka bir ifadeyle, hakikat akılla bilinebilir bir şeyse, neden bu kimseler ilgili lafızların hakikatini Allah'ın bilgisine bırakmışlardır? Ehl-i Hadis veyahut selef alimlerine gelindiğindeyse onların bahsi geçen gruptan farklı olarak hakikatin akılla bilinebileceği gibi bir iddialarının bulunmadığı, bu sebeple de ilahî niteliklerden söz eden nasların bilgisini Allah Teâlâ'ya havale etmelerinde herhangi bir tutarsızlığın söz konusu olmadığı söylenebilir. Nitekim selef alimlerine göre bu lafızlara iman etmek yeterlidir.

İbnü'l-Arabî'nin te'vil ehli olarak bahsettiği grupların ya yalnızca tenzihle veyahut yalnızca teşbihle sınırlı kaldıkları görülmektedir. Ona göre Tanrı söz konusu olduğunda ideal olan tenzih ile teşbih hükümlerini cem' etmektir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bu tavrı dikkate almayan bütün yaklaşımlar bir yönüyle eksiktir. Tam anlamıyla mutluluk şariat ile hakikati, zâhir ile bâtını birleştiren gruba aittir.¹⁶² Bu bakımdan onun te'vil anlayışının, varlık anlayışının da bir uzantısı olarak, şariatın getirdiği teşbih hükümleri ile aklın gerektirdiği tenzih hükümlerini birleştirme *el-cem 'beyne't-tenzih ve't-teşbih* düşüncesine dayandığı söylenebilir.

Özetle, İbnü'l-Arabî'nin te'vilci gruplara yönelik eleştirilerinden yola çıkılarak, onun te'vil eleştirisinin temelinde akıl-vahiy ikiliğinin yattığı söylenebilir. Onun vahiy bilgisini aklî bilgiden üstün bir konumda tutması, vahiyle aynı kanaldan geldiğini iddia ettiği velâyet kaynaklı keşf bilgisini aklî bilgi karşısında ve ondan üstün bir noktada konumlandırmasına sebep olmuştur. Buna rağmen onun akli mutlak anlamda bilgi elde etme süreçlerinin dışında tutmadığı da unutulmamalıdır.

¹⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 504, VIII, s. 159 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 65, XVIII, s. 45).

2.3. Te'vilin Reddi: Ehl-i Hadisin Yaklaşımı

Değinildiği üzere İbnü'l-Arabî, insanların farklı idrak seviyelerinde olduklarını belirtmiştir. Bu bağlamda o, her insanın nasları yorumlama veya delilleri inceleyerek herhangi bir meselede hüküm verebilme kabiliyetine sahip olmadığını ifade etmiştir.¹⁶³ Ona göre bu durum hem fikhî hem de kelâmî meselelerde söz konusu olduğundan, sıradan insanlar için en ehemmiyetli yol taklittir.¹⁶⁴ Onun bu noktada avâm-havâs ayrımını sürdürdüğü söylenebilir. Zira ona göre avâm için kurtuluş ancak bu yolla, diğer bir ifadeyle fikhî ve kelâmî konularda ulemayı taklitle gerçekleştirilebilir. Bu noktada taklit edilmesi en uygun grubun Ehl-i hadis olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, insanların büyük bir kısmının bu şekilde hareket ettiğini ifade etmiştir.¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî'nin akla yönelttiği eleştiriler düşünüldüğünde, onun Ehl-i hadis taklit edilmesine yönelik vurgusu önemlidir. Zira Ehl-i hadis, her iki alanda da te'vile en az başvuran zümrelerden biridir.

İbnü'l-Arabî, teşbih ve tescime yol açabilecek naslar söz konusu olduğunda da benzer bir tutumu benimsemiştir. O, bu tarz ifadeler karşısında te'vil yoluna sapanların artık avâm olarak kabul edilemeyeceğini dile getirmiştir.¹⁶⁶ Te'vil söz konusu olduğunda aklî ve keşfî olmak üzere iki yol mevcuttur. İbnü'l-Arabî'ye göre aklî yol hataya açıkken keşfî yol doğru tabir edildiği takdirde hataya sevk etmez. Bu itibarla o, alimler arasında bir ayrım yapmış ve te'vil yoluna sapanları Ehli hakikatten ayıştırdığı gibi, bu tür lafızların bilgisini Allah'a havale eden Ehl-i hadis alimlerini de Ehl-i hakikatten ayıştırmıştır. Zira Ehl-i hadis, bu tarz ifadelerin Allah Teâlâ hakkında teşbih vehmine yol açacak biçimde anlaşılamayacağını kabul etmiş, ancak nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir görüş beyan etmemiştir. Onların bu tavrı, İbnü'l-Arabî'ye göre aklın sınırlarını aşan bir alanda akılla hüküm vermek yerine tevakkuf etmeleri bakımından müspet bir tavidir. Nitekim İbnü'l-Arabî selef alimleri olarak da zikrettiği Ehl-i hadisten şu şekilde söz etmiştir:

Onlar, Allah'ın bu lafız ve harflerde bildiği şeye, te'vil etmeden ve tenzihin herhangi bir yönüne yöneltmeden, sadece inanmakla yetinmişlerdir. Hatta şöyle denilir: “Bunların hiçbirinin anlamını bilmiyorum. Fakat yine de onun teşbih anlamıyla bırakılamayacağını düşünüyorum. Çünkü Allah ‘O’nun benzeri yoktur’

¹⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 186 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 561).

¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 186 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 561).

¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 186 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 561).

¹⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 83 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 59).

buyurur. Yoksa teorik düşüncenin hükmüne göre teşbihi benimsemiyorum.” İnançları teşbih ve ta’tilden (işlevsizlik) korunmuş zâhir ehlinde olan hadis bilginlerinin seçkinleri böyle hareket etmiştir.¹⁶⁷

Bu bağlamda keşf ve müşâhedesi bulunmayan sıradan insanlar için uygun olan tavır, teşbihe düşmeden ve te’vile kalkışmadan Allah Teâlâ’nın bu lafızlarla kastettiği mana her ne ise ona inanmaktır. Başka bir ifadeyle avâm için uygun olan tavır, bu tür lafızların bilgisini tıpkı Ehl-i hadisin yaptığı gibi Allah’a havale etmektir.¹⁶⁸ Tüm bunlara rağmen Ehl-i hadisin tavrı, Ehl-i hakikatin tavrı karşısında yetersiz kalmaktadır. Zira İbnü’l-Arabî’ye göre Ehl-i hakikat havâsı temsil etmektedir. Keşf ve müşâhede yoluyla nasları te’vil edebilme kabiliyetine sahip olan bu kişiler, bütün zümreler içerisinde ayrıcalıklı bir konumdadırlar. İbnü’l-Arabî kendisini de bu zümre içerisinde zikretmiştir.¹⁶⁹

2.4. Teşbih ve Tenzih Dengesi: Ehl-i Hakikatin Yaklaşımı

İbnü’l-Arabî’nin teşbih ve teccim vehmine yol açabilecek lafızlar karşısındaki tutumları açısından övgüyle söz ettiği kimseler, arkadaşları olarak zikrettiği ve üstün grup olarak nitelendirdiği kişilerdir. Onlar daha önce zikredilen fikir, teorik düşünce ve araştırma ehli olan gruptan farklı olarak kalplerini fikir ve teorik düşünceden arındırmışlardır. Bu sayede kendilerini Hak Teâlâ’nın öğretimine açmış ve yalnızca O’ndan ve O’nun vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Bu bilginler bahsi geçen ifadeleri teorik düşünce ile incelememiş veya te’vil yoluna sapmamışlardır. Bunun yerine tıpkı Ehl-i hadis alimlerinde olduğu gibi, bu ifadelerin anlamlarını bilmediklerini ancak bunlara iman ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu anlamda bahsi geçen grubun selef alimlerinin takipçileri olduğu söylenebilir.¹⁷⁰ Ona göre kendisinin de içerisinde yer aldığı bu grup, peygamberin bildirdiği bu tür bilgilere genel olarak iman etmekte ve *mümkünlerin aynlarının* (hakikatlerinin diğer bir deyişle âlemin), Hak Teâlâ’ya bu nitelikleri verdiklerini bilmektedir.¹⁷¹ Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin

¹⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 244).

¹⁶⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 244).

¹⁶⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, XI, s. 93, 94 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 84, 85).

¹⁷⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 245).

¹⁷¹ Burada İbnü’l-Arabî’nin, ilâhî isim ve sıfatların Hak Teâlâ’nın âlemdeki fiillerine itibarla açığa çıktığı düşüncesine atıfta bulunduğu söylenebilir. Bu duruma Hak Teâlâ’nın kullarını rızıklandırması bakımından Rezzâk olarak nitelendirilmesi örnek verilebilir. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 128, 129). İlahî isimlerle âlem arasındaki ilişki hakkında detaylı açıklama için bkz: Henry Corbin,

“arkadaşlarım” olarak ifade ettiği bu kişiler, bahsi geçen âyetleri anlamada farklı bir yolun bulunduğunu ifade ederek hadis alimlerinden ayrılmışlardır. Bu grubun takip ettiği yol kalpleri fikir ve teorik düşünceden arındırıp Hak Teâlâ’dan kendilerine gelecek ilahî tecelliyi beklemektir.¹⁷² Nitekim İbnü’l-Arabî bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:

Sonra arkadaşlarımız, “bu ifadeleri anlamada takip ettiğimiz farklı bir yol vardır” diyerek hadis bilginlerinin mertebesinden ayrılmışlardır. Söz konusu yol, kalplerimizi teorik düşünceden boşaltıp zikrederek edep, murakabe, huzur ve bize gelecek şeyleri kabul için hazırlanma yaygısında Hakk’ın karşısında oturmaktır. Böylece Hak, keşif ve kesinlik üzere, bizim öğretim işimizi üstlenir. Çünkü onlar, Allah’ın şöyle buyurduğunu işitmişlerdir; “*Allah'tan korkunuz, O size öğretir.*” Başka bir âyette ise “*Allah'tan korkarsanız, size furkan verir*” buyurur. Başka bir âyette ise “*Rabbim ilmimi artır*” ve yine “*Ona kendi katımızdan bilgi verdik*” buyurulur.¹⁷³

İbnü’l-Arabî’nin “kurtulmuş grup” olarak ifade ettiği bu kimseler Allah’ın peygamberine bildirdiği haberlere O’nun kastettiği anlamda inanmış, buna karşılık “*Onun benzeri yoktur*” (Şûrâ 11/42) âyetiyle teşbihi de olumsuzlamışlardır. Bahsi geçen grubun peygamberin bildirdiği bu tarz ifadelere tenzih ve teşbih hükümlerini cem‘ etmek suretiyle inandıkları söylenebilir.

İbnü’l-Arabî teşbih içerikli nasların yorumlanmasında farklı derecelerdeki alim gruplarından söz ettiği bölümün sonunda Hak Teâlâ’nın tahdit ve teşbih vehmine yol açacak nitelikte düşünölemeyeceğinin, bütün muhakkik alimler indinde sabit olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla hakikat ehli söz konusu olduğunda bu tür lafızların Hakk’ın zâtına yaraşacak biçimde tenzih ve takdis anlamları üzere Allah’a nispet edildiği söylenebilir. Zira bu tür âyetleri sınırlılık vehmine yol açacak biçimde kabul etmek, âyetlerin zâhirleriyle perdelenmek demektir. En nihâyetinde bu tavır hakikat ehlinin âyetleri anlama biçimiyle bağdaşmayacak bir tutumdur.¹⁷⁴ Bir sonraki başlıkta, Ehl-i hakikatin ilahî sözün anlaşılmasına yönelik tutumu insan-ı kâmil fikriyle de ilişkilendirilerek ortaya konmaya çalışılacaktır.

Bir’le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile, çev: Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yayınları, 2013, s. 130, 131.

¹⁷² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139, 140 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 245).

¹⁷³ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 139, 140 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 245, 246).

¹⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 140 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 246). “... Kur’an’ın ifade ettiği ve İbnü’l-Arabî’nin tenzihle birleştirmeyi zorunlu gördüğü teşbih [...] Allah’ın yaratılmışlara veya insana benzemesi değildir. Aksine âlem ve insan varlığının Allah’ın sûreti üzere olması anlamındadır.” Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik İbnü’l-Arabî’nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2023, s. 404.

2.5. İlahî Sözün Mahiyeti ve İnsan-ı Kâmil ile İlişkisi

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'a bir müşâhedeyi anlatarak başlar. O, bu müşâhedede Kâbe'yi tavaf ederken bir gençle karşılaştığından söz etmektedir. Bu genç aynı anda canlı ve ölü, basit ve mürekkep, susan ve konuşan, her şeyi kuşatan ve her şey tarafından kuşatılan gibi zıt niteliklere sahip bir varlık olarak sunulmaktadır. İbnü'l-Arabî bu gençten birtakım bilgiler aldığından bahseder, onunla olan diyalogundan bazı parçalar aktarır. Michel Chodkiewicz bu gencin İbnü'l-Arabî tarafından *el-Fütûhât*'ın sonlarında açıklanan *imam-ı mübin* (apaçık model) kavramıyla özdeşleştirerek buradan “*içinde her şeyin sayıldığı*” (Yasin, 36/12) ve “*hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı*” (En'âm, 6/38) Kur'an-ı Kerim'in ve dolayısıyla insan-ı kâmilin kastedildiği kanaatine ulaşır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an-ı Kerim, âlem ve insan-ı kâmil arasında kurduğu özdeşlik dikkate alındığında bu eşleştirme anlam kazanmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî de sohbetlerinde yahut yazılarında aktardığı her şeyin Kur'an hazinelerinden meydana geldiğini ifade etmiştir.¹⁷⁵ Dolayısıyla onun eserinin başında aktaracağı bilgileri, Kur'an Kerim ile ilişkilendirerek desteklemek istediğine işaret ettiği söylenebilir. Tüm bunlara ilave olarak *imâm-ı mübîn* olan Kur'an-ı Kerim'le insan-ı kâmil arasındaki benzerlikler düşünüldüğünde onu en iyi biçimde anlayıp beyan edebilecek kişinin de insan-ı kâmil yani Hz. Peygamber (sav) olacağı düşüncesi de önem kazanmaktadır.

Vahdet-i vücûd nazariyesine göre Tanrı'nın bilinme iradesi ve talebi insan-ı kâmil ile tamamlanmaktadır.¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî bu durumu, “İnsan âlemin cilasıdır, âlemin göz bebeğidir” ifadesiyle dile getirmiştir.¹⁷⁷ Tanrı'nın bilinme arzusu *Fusûsu'l-Hikem*'in Âdem Fası'nda şu şekilde ifade edilmiştir:

Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren “kuşatıcı bir varlıkta” isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması nedeniyle “kendisini görmek istedi” de denilebilir; çünkü bir şeyin kendisini kendisi vasıtasıyla görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Aynada kişi kendisini, bakılan cismin yansıttığı biçimde görür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, öyle bir

¹⁷⁵ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman Hakikat Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atila Ataman, İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003: s. 50-52. Chodkiewicz'in bu kanaatinin detaylı bir tahlili için bkz: Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), s. 236-239.

¹⁷⁶ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s.170.

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Yayınları, 2022, s. 29. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 226 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 391).

biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak [isimlerini ya da kendisini görmek üzere] bütün âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı. Âlem tıpkı cilasız bir ayna gibi oldu.¹⁷⁸

Bu düşünceyle, insan-ı kâmilin bütün âlemin varlık sebebi ve Tanrı'nın bilinme iradesinin odağı haline geldiği söylenebilir. Âlemin insan ile işlerlik kazanması ve dolayısıyla tamamlanması, âlemdeki tikel unsurların tam bir şekilde insanda toplanması ve Tanrı ile âlem arasındaki irtibatın sağlanması insanın var olmasına bağlı olduğundan, bu öğretilerde insan *berzah* veyahut *câmi'* varlık (*kevn-i câmi'*) olarak isimlendirilmiştir.¹⁷⁹ Buna karşılık, bütün zıtlıkları kendisinde barındırması açısından Tanrı *câmi'û'l ezdâd* olarak isimlendirilmiştir. İnsan ancak *kevn-i câmi'* oluşunun bir gereği olarak kemâle erişirse Tanrı'nın kendisiyle murâd ettiği varlığa dönüşebilir. İnsanın yaratılışı bir tür *nüzûl*, seyr-i sülûk sürecinde ahlaklanması sonucunda kemâle ermesi ise *urûc* olarak isimlendirilmektedir. Burada çift yönlü ve dairesel bir hareketten söz edildiği fark edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin birlikten çokluğun meydana gelişini açıklarken başvurduğu dairesel varlık anlayışı burada da kendisini göstermektedir. Bu açıdan *nüzûl* adeta her bir varlık mertebesinin rengi ile boyanmak, onun gerekliliklerini almak iken *urûc* her bir mertebede alınan eşyayı terk etmek ve bu sayede arınmakla mümkündür.¹⁸⁰ Bahsi geçen süreç insanın kemâline dair olduğu gibi bilgi elde etme süreçlerine de dönüktür.

İbnü'l-Arabî insan-ı kâmilin tam karşısına onun zıddı bir varlık olarak *insan-ı hayvan* kavramını yerleştirir. O, bu kavram ile mükemmelliğe yani ilahî ahlak ile ahlaklanarak kemâl noktasına erişmesine engel olacak biçimde nefis ve bedeninin arzularına kapılmış kişileri kastederek. Zira seyr-i sülûk yoluyla varlık dairesini tamamlayarak ahlakî yetkinleşme mümkün olsa da bunu gerçekleştirebilen insanlar oldukça azdır.¹⁸¹

¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 27.

¹⁷⁹ İnsanın âlemdaki konumuna dair bkz: Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s.263-264. Ebû Zeyd, *Süfî Hermenötik*, s. 166-206. İnsanın kevn-i câmi' ve berzah oluşuna dair bkz: Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 382-383.

¹⁸⁰ Demirli, *Sadreddin Konevi 'de Bilgi ve Varlık*, s.179, 180. Demirli, *Tanrı ve İnsan*, s. 38, 241. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 156, 157. Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, s. 177-232. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 465-476. Abdürrezzak Tek, "İbnü'l-Arabî'de Tasavvufî Terbiyenin Temel Esası: İlahî Ahlâkla Ahlâklanmak", *Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbn Arabî*, Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, haz. Fikret Karaman, 2018, s. 83-89.

¹⁸¹ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 163, 164. Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s. 313, 314, 410.

Muhakkik sūfîler, kâmil insan tarafından ulaşılan yetkinlik makamını bütün ilahî isim ve sıfatların tam bir denge halinde tahakkuk ettiği bir itidal hali olarak görmüşlerdir. Konevî bahsi geçen kemâl ve itidal makamını, dairenin merkez noktasına benzeterek açıklamıştır. Buna göre insan-ı kâmil, Tanrı'nın sûretinin kendisinde tecelli etmiş olmasına bağlı olarak bütün isim ve sıfatlara, gerçekliklere, yaratıklara, olgu ve olaylara aynı mesafede durmaktadır.¹⁸² Bu bakımdan o, Allah isminin tezahür mahalli, diğer bir deyişle mazharı kabul edilmiştir.¹⁸³ Vahdet-i vücûd düşüncesinde kâmil insan, aynı zamanda âlemin ontolojik olarak ilk örneğini temsil etmektedir.¹⁸⁴

Kur'an-ı Kerim, insan ve âlem arasındaki ilişki üçünün de toplayıcılık vasfını haiz olmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an kelimesinin kök harfleri üzerinden yaptığı bir tahlil ile benzer bir mananın (toplamak, bir araya getirmek) cem' etme kelimesi için de söz konusu olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, bu durumu "Kur'an ile insan kardeştir" cümlesiyle açıklamıştır.¹⁸⁵ Nitekim insan-ı kâmil *kevn-i câmi* 'olarak isimlendirildiği gibi Kur'an-ı Kerim de *cevâmiu'l kelîm* olarak isimlendirilmiştir.¹⁸⁶ Kur'an, kendisinden önce indirilmiş kitapların toplamı mesabesinde iken insan-ı kâmil de âlemin toplamıdır, bu durum Kur'an'ın bütün yön ve nispetlerden kendisine indirildiği peygamber hakkında da geçerlidir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Kur'an-ı Kerim, insan-ı kâmil ve âlem arasında gerçekleşen üçlü bir özdeşlikten söz ettiği söylenebilir.¹⁸⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an-ı Kerim'in menzili itidal menzildir ve dolayısıyla bütün hakikatler onu eşit ölçüde talep ederek kendisine çekmektedir. Bu durum onun indirildiği kimsenin bütün âlemlere rahmet olmasını gerektirmiştir. Kur'an bulunduğu menzilin bir neticesi olarak itidalde yani arzudan soyutlanmış bir halde bulunan kimse

¹⁸² Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 125.

¹⁸³ İnsan-ı kâmilin "Allah" isminin mazharı olması hakkında bkz: Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 180-187.

¹⁸⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 172.

¹⁸⁵ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, 276, 277. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 240, 241. *el-Fütûhât*, V, s. 136 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 184).

¹⁸⁶ "Ben, cevâmiu'l-kelim ile gönderildim" Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Mahmud Mohammed Nassar (b.y.: Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), "Cihâd ve's-Siyer", 122 (No. 2988). Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev: Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Yayınları, VI, "Cihâd ve's-Siyer", s. 2783. Ayrıca "cevâmiu'l-kelim" ifadesinin geçtiği hadisler hakkında detaylı bilgi için bkz: Abdurrahmân Ece, "Bana Cevâmiu'l-Kelim (Özlü Sözler) Verildi" Hadisinin Tahlili", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13 (2019): 57-89. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 133, 134 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 234).

¹⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 137, 138 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 184). "Âlem, 'büyük insan' demektir." *Fusûsu'l-Hikem*, s. 117, 173, 200, 268.

üzerine inmiştir.¹⁸⁸ Bu sebeple Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber (sav) için “O, arzusundan konuşmaz” (Necm 53/3) denilmiştir.¹⁸⁹ İbnü'l-Arabî'nin bu durumu Kur'an-ı Kerim ile Hz. Peygamber (sav) arasında her ikisinin de itidal halinde bulunması bakımından bir tür denklik olarak yorumladığı söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

Ümmeti içinden kendisine yetiş(e)memiş olup Allah'ın elçisini (sav) görmek isteyen kimseler Kur'an'a bakmalıdır. Kur'an'a bakıp onu incelemek ile Hz. Peygamber'e (sav) bakmak arasında herhangi bir fark yoktur. Adeta Kur'an, Abdullah oğlu Muhammed (sav) diye isimlendirilen bir ceset sûreti meydana getirmiştir. Kur'an Allah'ın sözüdür ve onun niteliğidir.¹⁹⁰

Hz. Peygamber (sav) insan-ı kâmil olmanın bir gereği olarak şahsında bütün kemâlleri cemettiği gibi nübüvvetinde de tenzih ve teşbih hükümlerini cem' etmiş, her iki hükmün gereklilikleri ile ümmetini Hak yoluna davet etmiştir. Onun bu özelliklerine bağlı olarak kendisine tüm hakikatleri cem' etme ve gelmiş geçmiş tüm ilahî kitapları ihtiva etme özelliğini haiz Kur'an-ı Kerim verilmiştir. Zira diğer ilahî kitaplardan farklı olarak Kur'an-ı Kerim hem cem' eden (*Kur'an*) hem de ayırandır (*Furkan*). İlahî kelâmın *Kur'ânî* yönü bütün çokluğa rağmen ondaki birlik yönünü ifade ederken *Furkânî* yönü onun ayrıştırıcı yönünü karşılamaktadır. Kur'an lafzının “çokluktaki birliği idrak etme” yönünü Kâşânî “ayrılığı cem' gözüyle görmek” şeklinde ifade etmiştir.¹⁹¹ İbnü'l-Arabî ilahî kelâmın bahsi geçen iki farklı yönünü şu şekilde açıklamıştır: “Kur'anîlik sayesinde ondaki her bir âyetin zâhiri, bâtını, haddi ve matlâi idrak edilmiş, furkanîlik yönüyle ise mezhepler değişmiş, dinler ve inançlar farklılaşmış, mertebeler ayrılmış, ilahî ve kevnî eserler ortaya çıkmış, âlemde ilahî isimler çoğalmış, meleklerle, yıldızlara, doğaya, unsurlara, rükünlere, hayvanlara, bitkilere, taşlara, insanlara ve cinlere tapılmıştır.”¹⁹² Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin Kur'an tasavvuru ile bir olan Hak Teâlâ karşısında din ve inançlardaki çeşitliliği açıklarken başvurduğu *ilâh-ı mu'tekad*, *ilâh-ı meşru'* ve *rabb-i hâs* kavramlarına örtük olarak bir göndermede bulunduğu söylenebilir. Tüm

¹⁸⁸ Hz. Peygamberin (sav) itidal makamında bulunuşuna dair bkz: Konevî, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 29.

¹⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 135, 136 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 182, 183).

¹⁹⁰ Çeviri, Ekrem Demirli'nin çevirisinden yararlanılarak ve yeniden düzenlenerek tarafımdan yapılmıştır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 88, 89 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XV, s. 156). Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 426-430.

¹⁹¹ Kâşânî, “el-Kur'an”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 453.

¹⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 136 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 185).

bunlardan yola çıkılarak Vahdet-i vücûd düşüncesinde ilahî sözün mahiyeti, insan-ı kâmil ve âlem arasında bir özdeşlik kurulduğu ve en kâmil sözün yani ilahî kelâmın ancak kâmil insana indirilebileceği ve yine onun tarafından en mükemmel biçimde beyân edilebileceği sonuçlarına ulaşılabilir.¹⁹³ Bir sonraki başlıkta ilahî sözün anlaşılması kapsamında te'vil meselesi ele alınacaktır.

2.5.1. İlahî Sözün Anlamak ve Tabir Etmek

Tasavvufî Kur'an yorumculuğu söz konusu olduğunda öne çıkan kavramlardan biri işaret kavramıdır. Nitekim tasavvufî Kur'an yorumlarının genel olarak işaret veya işârî yorum olarak isimlendirildiği düşünüldüğünde İbnü'l-Arabî'nin bu kavramı hangi bağlamda ve ne şekilde ele aldığını incelemek önem arz etmektedir.

Öte yandan sûfîlerin insanın bilme süreçleri ile nasların anlaşılması arasında kurduğu ilişkiden söz edilmişti, bu bağlamda kalp kavramının sûfîler tarafından vurgulandığı belirtilmelidir. İbnü'l-Arabî de *el-Fütûhât*'ın çeşitli yerlerinde bu kavramı incelemiş ve ilahî sözün anlaşılmasındaki işlevinden söz etmiştir. Bu açıdan Vahdet-i Vücûd düşüncesinde kalbin ilahî sözün anlaşılmasında bir âlet olarak değerlendirildiği görülmektedir. İlahî sözün delâletinin nasıl tespit edileceği ve bu esnada nasıl bir yöntemin takip edileceği meselesine gelince, bu noktada İbnü'l-Arabî düşüncesinde "tabir" kavramının incelenmesi gerekmektedir.

2.5.2. İbnü'l-Arabî'de İşaret Kavramı

İbnü'l-Arabî'nin *işaret* kavramıyla ilgili açıklamalarına bakıldığında o, sûfîlerin fakih ve yöneticilerin kendilerine zulmetmelerinden çekindikleri için böyle bir isimlendirmeye gittiklerini belirtmiştir.¹⁹⁴ Bu bağlamda *işaret*, faydalı anlamların tefsiri ve hakikatine

¹⁹³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 241.

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 348). Ekrem Demirli, İbnü'l-Arabî öncesi tasavvuf geleneğinde işaret kavramının, Kur'an-ı Kerim'in yorumlanması söz konusu olduğunda asıl yorumların yanında fer' hükmünde kalan tâlî ve zenginleştirici yorumları karşıladığını ifade etmiştir. Buna göre İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle birlikte tasavvuf, kendisini diğer ilimlere yaslanan tamamlayıcı ve zenginleştirici bir alan olarak görmekten çıkarak var olan bütün ilimlerden istifade eden, bütün varlığı kuşatan bir teori vazetme ve bu sayede Tanrı'nın varlığı, sıfatları, âlemle ilişkisi, vs. gibi metafizik sorunlara çözüm üretebilen bir disiplin olarak kendisini konumlandırmıştır. Bu durum tasavvufun dinî metinlere

karşılık gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ bu anlamları, kelâmının bâtınına yerleştirmiştir.¹⁹⁵ Nitekim o bu durumu şu şekilde dile getirmiştir:

Allah, ehli olan ariflerin kitabı hakkındaki yorumlarını nasla ifade edebilirdi, fakat bunu yapmadı. Bunun yerine, genelin diliyle nazil olmuş ilahî kelimelerin içine, anlayış gözüyle rızıklandığı bazı kullarının anlayabileceği özel anlamların bilgilerini yerleştirdi.¹⁹⁶

Sûfiler, şekilci bilginlerin kendilerine zarar verip tekfir etmelerinden çekindikleri için bu anlamları açıkça ifade etmek yerine sembol ve işaret diline yönelmişlerdir. İbnü'l-Arabî, bu durumu Hz. Meryem'in kendisine iftira atanlara karşı işaret diline yönelmesine benzetmiştir.¹⁹⁷

Bir başka açıdan sûfiler, işaret kavramına yönelerek kitaplarında veya kendilerinden olmayan kişilerle bir arada bulunduklarında ifade edecekleri şeyleri ehil olmayan kişilerden gizlemek istemişlerdir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “Onlar işareti, ancak yabancıların huzurunda veya eserlerinde kullanırlar.”¹⁹⁸ Her ne kadar bu ifadeler sûfilerin kendilerini özel bir topluluk olarak tanımladıkları şeklinde bir düşünceye yol açsa da esasında bu durum bütün ilim grupları için geçerlidir. Şöyle ki; filozoflar, kelâmcılar, matematikçiler ve dilciler gibi pek çok ilim ehli kendi kavramlarını geliştirmiştir. Bu gruplardan herhangi birine katılacak bir kişinin, onları anlayabilmesi için özel bir eğitimden geçmesi zorunludur. Ancak tasavvuf yolu söz konusu olduğunda durum farklıdır. Dürüst bir mürid, bu yola girdiğinde bu işaretlere yönelik özel bir eğitim almadığı hâlde onları anlayabilir. Zira sûfilere göre kendilerine bu bilgileri açan Allah Teâlâ'dır. İbnü'l-Arabî, sûfilerin aralarına katılacak kimselerin dürüstlüğüne bu sayede tespit ettiklerini de dile getirmiştir.¹⁹⁹

yönelik yorumlarında da daha iddialı bir biçimde öne çıkmasını beraberinde getirmiştir. Tüm bunlarla bağlantılı olarak metafizik dönemde işaret kavramı, âyetlerin anlaşılmasında zenginleştirici unsurları gösteren yorumları ifade etmekten çıkarak daha da kuşatıcı bir biçimde ilgili âyetin hakikatine delâlet eden bir hüviyet kazanmıştır. Detaylı açıklama için bkz: Ekrem Demirli, “Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşari Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşari Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2013): 121-142.

¹⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 349, 350).

¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 350).

¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 421 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 349, 350).

¹⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 424 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 353, 354).

¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 424 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 353, 354). İbn Arabî, “Tasavvuf İstılahları Kitabı”, *Risaleler*, çev: Vahdettin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2004, I, 317.

Sûfilerin kendi yorumlarını ifade ederken *işaret* kavramına yönelmelerinin bir diğer sebebi ise mevcut din dilinin sınırlılıklarını aşmak istemeleridir. Zira Hak Teâlâ'nın kelâmı, din dili içerisinde ya yalnızca teşbih düşüncesiyle veya yalnızca tenzih düşüncesiyle ele alınmaktadır. Bu durum, nihaî kertede vahyin anlaşılmasında bir tür sınırlılığa yol açmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesindeki ilahî kelâm tasavvuru dikkate alındığında (dilin zâhîrinin belirlediği çerçevenin dışına çıkılmadığı müddetçe) sonsuz sayıdaki anlamı ifade etmeye elverişli kelâmın ibare ile tayin edilerek sınırlandırılması onun doğası ile çelişmektedir. Zira ibare düzeyindeki dil doğası gereği kendinde herhangi bir sınırlama kabul etmeyen anlamı, sınırlandırmayı ve dolayısıyla onu sonsuza dek kapalı kılmayı ifade eder. Sembol ve işaret düzeyindeki dil ise ibareden farklı olarak anlamın daima açık bir ufuk olarak ifadesine imkan tanır. İşte tam da bu sebeple sûfilerin te'vil yönteminin *ibareden* (zâhirden) *işarete* (bâtına) geçişi ifade ettiği söylenebilir.²⁰⁰ Bir sonraki başlıkta sûfilerin kalp ile ilahî söz arasında kurdukları ilişki açıklanmaya çalışılacaktır.

2.5.3. Kalp ve İlahî Söz

Bilme süreçlerinde akıl-vahiy ikiliğinin bir sonucu olarak sûfiler keşf ve müşâhede yöntemini ön plana çıkarmış ve buna bağlı olarak da kalp kavramı önem kazanmıştır. Sûfilerin genelinde söz konusu olduğu gibi, İbnü'l-Arabî de kalbi bâtinî bilginin kendisine tecelli ettiği bir merkez veya bâtinî bilgiyi nakleden bir alet olarak kabul etmiştir.²⁰¹ Ona göre kalp, akıldan farklı olarak sûretten sûrete girebilmesi sebebiyle her seferinde yeni bir tecelli ile Hak Teâlâ'dan gelecek ilahî hikmetleri kavrayabilen yegâne güçtür.²⁰² Bu bağlamda o, kalbin farklı mertebelerinden söz etmiştir. Esasında bu düşünce erken dönem sûfilerinde de mevcuttur. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) kalbi idrak kabiliyeti bakımından dört katmandan oluşan bir idrak aracı olarak ele almıştır. Bu dört katman en dıştan içeriye doğru; sadr, kalp, fuad ve lübb şeklinde sıralanmıştır.²⁰³ Kalbin

²⁰⁰ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", çev. Semih Ceyhan, *İslâmiyât* 3 (1999): 17.

²⁰¹ İbn Arabî düşüncesinde kalp kavramı hakkında detaylı bilgi için bkz: Corbin, *Bir 'le Bir Olmak*, s. 236-262.

²⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 436, 437 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 376, 377) William C. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, çev: Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014, s. 26.

²⁰³ Başer, "Sünnî Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)" (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2015), s. 170, 171,

bu kademeli yapısı dikkate alındığında, en dıştan içeriye doğru bir tekamül fikrinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu itibarla *sadr* en genel iç idrak gücünü ifade ederken *lubb* en derin iç idrak gücüne karşılık gelmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta *lubb* kavramını, "her insanın sahip olmadığı derin akıl" şeklinde tanımladığı görülmektedir.²⁰⁴ Bu durum dikkate alındığında İbnü'l-Arabî düşüncesinde kalbin, akıldan tamamen bağımsız ve ayrı bir idrak gücü olarak kabul edilmediği söylenebilir.²⁰⁵

Her ne kadar akıl ile vahiy ikiliği düşüncesi kalbin, aklın karşısında ve ondan tamamen bağımsız bir idrak aracı olarak ele alınmasına sebep olsa da esasında sûfiler, bilme süreçlerinde kalbin önemine vurgu yaparak mutlak anlamda akla değil, nazar ve istidlal yöntemine eleştiri yöneltmek istemişlerdir.²⁰⁶ Başka bir ifadeyle sûfiler, nazar ve istidlal yöntemini hakikate ulaşmada yegâne yol olarak telakki eden zümrelere karşı kalbi öne çıkararak bir yöntem eleştirisinde bulunmuşlardır. Bu açıdan bakıldığında benzer bir yaklaşım, İbnü'l-Arabî için de söz konusudur. Nitekim İbnü'l-Arabî de aklı eleştirirken nazar ve istidlal ile ulaşılamayacak bir bilgi alanından söz etmiş ve bu noktada bir idrak aracı olarak kalbin önemine vurgu yapmıştır.

İbnü'l Arabî kalbi, hakikat karşısında bir aynaya benzetmiş ve cilalandığı ölçüde hakikati yansıtabilme kabiliyetinin açığa çıkabileceğinden söz etmiştir.²⁰⁷ Bu düşünceye göre kalp, dış dünyanın etkilerinden arındırıldığı ölçüde yetkinleşerek düşüncenin ötesinde olanı keşfedebilir. O, bu düşüncesiyle sonsuz sûretlerde ve bütün varlık düzeylerinde daima tezâhür eden hakikatin ârifin kalbine yansıyabileceğini ifade etmek istemiştir.²⁰⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî bu düşüncesini sûfilerin hadis olduğunu iddia ettikleri "Ben göklere ve yere sığmam, fakat mümin kulumun kalbine sığarım" ifadesini²⁰⁹ yorumlarken dile getirmiştir. Yine bu bağlamda muhakkik sûfiler, idrak araçları ile anlam dereceleri arasındaki ilişki üzerinde durmuşlar ve bu araçların yetkinleştirilmesine

175-178. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: HayyKitap, 2006, s. 15-23.

²⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 313 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 142).

²⁰⁵ Başer, "Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu", s. 171. Demirli, "'Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı", 15 (2007): 236.

²⁰⁶ Başer, "Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu", s. 170, 171.

²⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 142 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 251).

²⁰⁸ Afifi, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 108-111.

²⁰⁹ Bu rivâyetin mevzu olduğu tespit edilmiştir, bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/195 (No. 2256). Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, III, s. 469.

yönelik olarak amelde devamlılık ve ahlakî yetkinleşmeyi ön plana çıkarmışlardır.²¹⁰ Bunu yaparken de *kurb-u nevâfil* hadisine dayanmışlardır. “Kulumun bana yaklaştığı şeyler içinde en sevdiğim ona farz kıldıklarıdır. Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder. Nihâyet ben onu severim. Onu sevince de onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden istediğinde veririm ve bana sığındığında onu korurum.”²¹¹ Sûfîler bu şekilde gerçekleşen yetkinleşme ve bunun sonucunda kendilerine birtakım ilimlerin açılmasını Allah’tan öğrenme şeklinde isimlendirmişlerdir. Nitekim İbnü’l-Arabî de bu durumu ister akla ister vahye tabi olsun insanın taklide mecbur olduğunu söyleyerek ve taklidin kaçınılmazlığı karşısında Hak Teâlâ’nın taklid edilmesi, yani O’na dair bilgilerin yine O’ndan ve O’nun aracılığıyla öğrenilmesinin doğruluğu üzerinde durarak açıklamıştır.²¹² Sûfîler, Hak Teâlâ’nın kelâm sıfatının bir sonucu olan Kur’an-ı Kerim’in anlaşılmasında da aynı yolun takip edilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır.

Vahdet-i vücûd teorisine göre Kur’an-ı Kerim’in anlaşılması, onun indiriliş keyfiyetinden bağımsız değildir. Kur’an-ı Kerim’in inişi söz konusu olduğunda İbnü’l-Arabî’nin iki türlü inişten söz ettiği dikkat çekmektedir: İlki Kur’an-ı Kerim’in Cebrâil (as) vasıtasıyla Hz. Peygamber’e (sav) vahyedilmesi olup ikincisi ise hakiki anlamıyla bir iniş olmayıp ilahî kelâmın manalarının mümin kulun kalbine malum olmasıdır. Bu bağlamda ikinci iniş türü de kendi içerisinde Kur’an-ı Kerim’in dile ve kalbe inmesi şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre Kur’an, ruhunun doğasıyla meşgul

²¹⁰ Kur’an-ı Kerim’in muhakkik sûfîler nezdinde farklı anlam derecelerine sahip bir kelâm olarak kabul edilmesine dair açıklama için bkz: Kayserî, *Fusûsu’l-Hikem Şerhi*, s. 20, 261-263. Sûfîlerin vahyin anlaşılması ile ahlakî yetkinleşme arasında kurdukları ilişkiye dair detaylı bilgi için bkz: Ekrem Demirli, “İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur’an Vahyi*, proje ed. Murat Sülün, İstanbul: Kur’an Vakfı Çalışmaları, s. 154-159.

²¹¹ Buhârî, “Rikâk”, 38 (No. 6502). Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, XIV, “Rikâk”, s. 6424. İbnü’l-Arabî bu hadisi *el-Fütûhât*’ta şu şekilde açıklamaktadır: “Allah kulunu sevdiğinde ona kendisini gösterir ve kul -mümkün sabit kalmakla birlikte- Hakk’ı Hak ile görür. Hak kendisinden ibaret olan kuvveti kula izafe eder. Allah Teâlâ “Ben kulun duymasayım” der. Burada “onun” zamiri kula dönerken duyma (gücü) Hakk’ın ta kendisidir.” *el-Fütûhât*, VI, s. 342 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 234)

İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem*’deki benzer bir açıklaması ise şöyledir: “Öyleyse halifelik insan-ı kâmil için geçerli olabilir. Bunun için Allah onun görünür sûretini âlemin hakikatlerinden ve sûretlerinden, görünmeyen sûretini ise kendi sûretine göre var etti. Bu nedenle insan hakkında ‘onun görmesi ve işitmesi oldum’ demiştir. ‘Onun kulağı ve gözü oldum’ dememiştir. (İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 40). Ekrem Demirli bu ifadeye aynı metnin şerhinde şöyle bir açıklama getirmiştir: “Burada İbnü’l-Arabî, güçler ile organlar arasında karşıtlık kurmaktadır ve Allah’ın bu yakınlıkta insanın güçleri haline geldiğine dikkat çekmektedir. Ancak başka bazı yerlerde, duyulur şeylerin bir yanılsama olduğunu söyleyerek güçler yerine bu kez organlardan bahseder. Dolayısıyla bu ifadenin her durumda geçerli olduğunu düşünmemek gerekir.”

²¹² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 447-449 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 105-107).

olarak onun manalarından gafil kalan kimselere haz vermez, çünkü bu kimseler doğa perdesi ile Kur'an'dan haz almaktan perdelenmişlerdir. Bu durumda Kur'an kalplere değil, dillere inen Kur'an'dır. Okunan yeni Kur'an'ın indiği kimseler ise ondan en üstün hazzı alan kimselerdir ki onlar Kur'an'ın manalarına vâkıf olurlar.²¹³ Özetle İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an dile indiğinde “*Kur'an'ı gırtlaklarından aşağı inmeyen bazı kimseler okuyacaktır. Bunlar dinden okun yaydan çıkması gibi çıkacaklar*”²¹⁴ şeklindeki hadiste de ifade edildiği üzere, kendilerine Kur'an'ın bu şekilde indiği kimseler ondan haz alamayacak ve onun manalarına erişemeyeceklerdir. Kalplerine Kur'an'ın indiği kimseler ise bu iniş sayesinde bir anlayış kazanacaklar ve bu yönüyle Kur'an onlar için üstün bir hazzın kaynağı olacaktır.²¹⁵

Vahdet-i vücûd teorisinde kalp Kur'an-ı Kerim'in kendisine indirildiği bir arş mesabesindedir. Arşın yani kalbin hâline göre Kur'an her kalpte farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Arabî bu durumu “Her kalbin bir Kur'an'ı vardır” şeklinde ifade etmiştir.²¹⁶ Ancak bu durumda başkalaşan şey Kur'an'ın hakikati değil, indirmenin yenilenmesi yoluyla kalpte gerçekleşen nitelik değişimidir.²¹⁷ Kur'an-ı Kerim kalbe Esmâü'l Hüsnâ'dan bir isim üzere inmekte ve ismin niteliğine bağlı olarak kalbe tesir etmektedir. İlahî kelâm indiği kulun kalbine hükmüyle yerleşip kalbin ahlakı haline geldiğindeyse o kalp kendisi için bir arş hüviyeti kazanmış demektir. O, bu durumu “Kur'an'ın sûreti o kalbin aynasında ortaya çıkar” şeklinde ifade etmiştir.²¹⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre bunun en güzel örneği Hz. Peygamber (sav) olmakla birlikte Hz. Âişe (ra) bu durumu “*Onun ahlakı Kur'an'dı*”²¹⁹ cümlesiyle ifade etmiştir. Basireti aydınlanmış olan kul, Kur'an-ı Kerim'i her okuyuşunda yeni bir anlayışa sahip olur. Her okumada gerçekleşen bu anlayış farklılığı ve yenilenme İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî kelâmı anlama söz konusu olduğunda ideal olandır, zira her okuyuşunda aynı anlayış üzere olan kimseler aldanmış kimselerdir.

²¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 135, 136 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 183).

²¹⁴ Buhârî, “İstîtabetu'l mürteddîn ve'l muânidîn ve kâtâlihîm”, 5 (No. 6931). Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, XVI, “Tevhîd”, s. 7434.

²¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 137 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 183).

²¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 189-192 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 278-282).

²¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 189 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 278).

²¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 189 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 283).

²¹⁹ Müslim, “Salâtu'l-Musâfirîn ve Kasrihâ”, 1738. Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, II, “Kitâbu Salâti'l-Musâfirîn ve Kasrihâ”, s. 386.

Kur'an okurken hiç anlayış kazanamamış kimseler için âyetler sabit ve ezberlenmiştir, anlayış yoksunluğu sebebiyle onlar mahrum kimseler olarak kabul edilmiştir.²²⁰

Özetle Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre kalbin, gerek Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatları ile bilinmesinde gerekse O'nun kelâm sıfatının en kâmil tezâhürü olan Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında geniş imkanlara sahip bir güç olarak kabul edildiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında kalp, ilahî sözün zâhirinin ötesine geçerek ondaki anlam inceliklerini kavrayabilecek niteliktedir. Bir sonraki başlıkta ilahî sözün delâleti ve yorumlanması, tabir kavramı üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

2.5.4. İlahî Sözün Delâleti ve Zâhir-Bâtın Diyalektiğinde Tabir

İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an-ı Kerim muhataplarının farklı anlayış seviyelerine hitap edebilecek nitelikte indirilmiştir. Zira onun *el-Fütûhât*'in çeşitli yerlerinde de ifade ettiği üzere insanlar idrak kabiliyetleri açısından farklı seviyelerdedir. Bazı insanlar alim iken bazıları cahil, bazıları nebi iken bazıları veli, bazıları zâhir ehli iken bazıları ise bâtın ehlidir. Bu durum kendilerine indirilecek olan kelâmın bütün insanların idrak edebileceği hitap seviyesinde olmasını gerektirmiştir.²²¹ Esasında bu düşünce Kur'an-ı Kerim'in vahyin en kâmil formu olması düşüncesiyle de uyumluluk arz etmektedir. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ilahî sözün, ârif nezdinde sonsuz anlam derecelerine sahip bir kelâm olarak tasavvur edildiğini söylemek mümkündür.

Vahdet-i vücûd teorisine göre varlığın mertebeleri anlamın mertebelerine de karşılık gelmektedir. Zira ilahî söz, varlık mertebelerinden geçerek âleme ulaşmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'ye göre her âyetin, farklı anlam katmanları açısından farklı muhataplara hitap edebilecek yönleri haiz birer söz olarak kabul edildiği söylenebilir. Zâhir seviye bütün insanlar arasında ortaktır, ancak bâtın seviye söz konusu olduğunda buradaki anlamlara ancak ârif vakıf olabilir.²²² Zira ârif, her iki seviyeyi birleştiren kimsedir. Bu düşünce muhakkik sûfiler nezdinde “her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı vardır”²²³ şeklinde ifade edilmiştir. Bu düşünceden istifadeyle

²²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 189 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, 279-281).

²²¹ Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, s. 400-403, 409-411. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 169, 331, 332 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 347, VII, s. 322, 323).

²²² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 499-502.

²²³ Bu ifadeye dair ayrıntılı açıklama için bkz: Ebû Zeyd, “Sûfî Düşüncece Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, 35.

muhakkik s  f  ler,   yetlerde söylenmiş hikmetten hareketle söylenmemiş hikmeti keşfetmeye yönelmişlerdir.²²⁴ Bu bağlamda onlar, kendi yorumlarını geli  tirirlerken mevcut dilin imkanlarını kullanmışlar ve lafızların çok anlamlılığı üzerinde çokça durmuşlardır.²²⁵ Bu sayede Hz. Peygamber'in (sav) bütün anlayış seviyelerini kuşatacak biçimde getirdiği vahyi, dilin alan a  tı  ı bütün anlam seviyelerinde yorumlama imkanı bulmuşlardır.²²⁶

Allah'ın seçtiği kullarına tahsis ettiği ilah     ğretim Kur'an-ı Kerim'in çok daha geniş ve zengin bir perspektiften yorumlanmasına imkan tanımaktadır. Bu sayede   yetleri tefsir imkanı sınırlı olsa da te'vil kapısı bir imkan olarak açık kalmıştır.   bn  'l-Arab  'ye göre Kur'an   yetleri lafzı-z  hir   anlamları üzere tefsir edilmeye açık olduğu gibi b  t  n   anlamları üzerinden te'vil edilmeye de açıktır. Lafz  -z  hir   yorum ibare düzeyinde gerçekleştirilirken b  t  n   yorum ibarenin ardındaki işaretlerin özümlenmesi şeklinde gerçekleştirilmektedir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an   yetlerinin tamamının hem klasik anlamda tefsir cihetinden hem de s  f  lerin kabul ettiği anlamda te'vil cihetinden okunabileceği söylenebilir. Ona göre ilk okuma biçimi   yetin tefsiri için gerekli ilimleri elde etmiş herhangi bir alim tarafından yapılabilir ancak ikinci okuma biçimi yalnızca ilah   tecelliye mazhar olmuş s  f  lere özgüdür.²²⁷

  bn  'l-Arab  'ye göre dil ve del  let sınırları içerisinde kalındığı müddetçe bir   yet hakkında yapılan bütün yorumlar Hak Te  l  'nın mur  adı olmaya k  bildir. Çünkü Vahdet-i v  c  d teorisine göre Hak Te  l   her şeyi kuşatan yeg  ne hakikati temsil etmektedir. Bu sebeple her şeyin ötesinde ve her şeyi kuşatan bu hakikatin kel  mı da kendisi gibi aşkınlık ve kuşatıcılık yönlerine sahip olmalıdır. Yapılan te'viller ise birbirlerine kar  şı öncelikli değildir. Her bir te'vil yalnızca sahibi için bağlayıcılık ifade etmektedir.²²⁸ Dolayısıyla dil sınırları içerisinde kalındığı takdirde te'villerden herhangi birinin diğerini iptal etmesi söz konusu olamaz. Burada dil sınırları ile kastedilenin dil-belagat ilimlerinin verilerine bağlı kalmak ve lafız ile mana arasındaki ilişkileri gözetmek olduğu belirtilmelidir. Nitekim   bn  'l-Arab  'nin te'vilci zümrelere yönelik eleştirileri kapsamında onun, akılcılar

²²⁴   bn  'l-Arab  , *Fus  su'l-Hikem*, s. 481.

²²⁵   bn  'l-Arab  , *Fus  su'l-Hikem*, s. 500.

²²⁶   bn  'l-Arab  , *Fus  su'l-Hikem*, s.499, 500. Almond, *  bni Arab   ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*,   ev: Kadir Filiz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 170, 171.

²²⁷   bn  'l-Arab  , *el-F  t  h  t*, I, s. 421, 422 (*F  t  h  t-ı Mekkiyye*, II, s. 348-350).

²²⁸   bn  'l-Arab  , *el-F  t  h  t*, III, s. 187 (*F  t  h  t-ı Mekkiyye*, VII, s. 32).

içerisinden bir gruba, nasları salt akla dayanarak ve lafız ile mana arasında hiçbir ilişki kalmayacak biçimde yorumladıkları gerekçesiyle eleştirdiğine değinilmişti. Bu husus İbnü'l-Arabî'nin Kur'an yorumculuğunda dil ilimlerine riâyet etme konusundaki tavrına işaret etmektedir. Şu noktada İbnü'l-Arabî'nin karşı çıktığı te'vil anlayışının, salt akla dayalı ve zâhir anlamı tamamen iptal etme üzerine kurulu bir te'vil anlayışı olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın ilk cildinde Kur'an'ın te'viline yönelecek kişileri şu ifadelerle uyarmıştır: “Nefesin kuvvetli ise Yüce Kur'an deryasına dal! Aksi halde, onun zâhirini yorumlayan tefsir kitaplarını okumakla yetin. Deryaya dalma, yoksa helâk olursun. Çünkü Kur'an deryası derindir.”²²⁹ Onun bu ifadesinden tefsir eserlerini Kur'an-ı Kerim'in zâhirî yorumunu ele alan eserler olarak gördüğü kanaatine ulaşılabilir. Nitekim onun *el-Fütûhât*'ın ilerleyen kısımlarında fikhî meseleleri incelediği bablarda da öncelikle ilgili âyetlerin zâhirî yorumlarını, sonrasında bâtınî yorumlarını ele alacak biçimde açıklaması da bu kanaati destekler mahiyettedir.²³⁰ İbnü'l-Arabî'nin fikhî meselelere dair âyet yorumları incelendiğinde onun zâhirî yorumları bâtınî yorumlara bir geçiş unsuru gibi işlettiği ve bu sayede fikhî hükümlere hâlel getirmeden bu hükümlerin bâtınındaki birtakım anlam inceliklerine veyahut işaretlere ulaştığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî bu geçiş işlemini *tabir* veyahut *itibar* terimi ile ifade etmiştir.²³¹ İbnü'l-Arabî'nin âyet yorumları incelendiğinde onun, genellikle kelimelerin sözlük anlamlarındaki çeşitliliğe odaklandığı görülmektedir. Diğer yandan ilki kadar yoğun olmasa da İbnü'l-Arabî'nin, sarf ve nahiv gibi diğer dil ilimlerinden istifade ederek de âyetleri açıkladığı görülmektedir.

²²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 120 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 206).

²³⁰ İbnü'l-Arabî bu konuyla ilişkili olarak şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “Temizlik namazın sıhhat şartı olduğu için ona bağımsız bir bölüm ayırdık. Namazdan sonra ise zekat, ardından oruç, sonra da hac gelecektir. Elinizdeki bu kitapta ibadetlerden bu kadarı yeterlidir. Sen de bu bölümlerden her birinin ana meselelerini takip et. Ben onları zâhirdeki adıyla, küllî hükmüyle ortaya koyacağım. Ardından aynı meselenin bâtındaki hükmüne geçeceğim. Bütün bahisler bitinceye kadar böyle devam edeceğim.” Çeviri, Ekrem Demirli'nin çevirisinden yararlanılarak tarafımdan yeniden düzenlenmiştir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 505 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 66).

²³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 12, 13, V, s. 321, VI, s. 229, 230, 307 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 332, 333, XII, s. 230, XIII, s. 398, 399, XIV, s. 162). Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, s. 418. Ayrıca İbnü'l-Arabî fikhî âyetleri ele aldığı bablarda ilgili âyetlerin bâtınî yorumlarını ele alırken bu yorumları “itibar” olarak ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin mükellefiyetler söz konusu olduğunda zâhirin dikkate alınması gerektiğine dair açıklaması için bkz: İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VIII, s. 169 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVIII, s. 62, 63) Ian Almond, *İbni Arabî ve Derrida*, s. 147, 148. Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev: Atila Ataman, İstanbul: Nefes Yayınları, 2015, s. 126-130.

İbnü'l Arabî'ye göre sûfî, varlık âlemini idrak ettiği ölçüde sözü bâtinî yönüyle anlamaya muktedir olur. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması, âlem ve insanın bütün yönleriyle anlaşılmasına ve onlardaki her bir işaretin ötesine geçilmesine, yani tabir edilmesine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Anlama faaliyeti söz konusu olduğunda tabir kavramı üzerinde çokça duran İbnü'l-Arabî, bu kavramın kökünden (*ubûr*) hareketle dilsel bir tahlil yapar ve “geçmek” anlamına gelen bu kelimenin konuşma esnasında gerçekleşen hadiseyi açıklamaya çok uygun olduğunu ifade eder. Zira ona göre konuşan kişi konuştuğu esnada kendi mertebesinden muhatabının mertebesine geçmektedir. Diğer bir deyişle konuşan insan, konuştuğu esnada herhangi bir şeyi kendi hayalinden muhatabının hayaline aktarmaktadır.²³²

Sözün tam olarak anlaşılması için öncelikle aktarılan sûretin zihinde yeniden tahayyül edilmesi gerekmektedir. Anlamanın gerçekleşmesi için yapılması gereken bir diğer şeyse bu sûretin ötesine geçerek onunla kastedilen anlama ulaşmaktır. Bazı durumlarda konuşanın hayali ile muhatabın hayali tam olarak örtüşür ve bu faaliyet anlama olarak ifade edilir. Bazı durumlarda ise iki hayal birbiriyle tam olarak örtüşmez. Bu durumda anlama gerçekleşmemiş kabul edilir. Örtüşmenin gerçekleştiği durumda bu anlatım ve ihbar, *ibare* olarak isimlendirilirken örtüşme gerçekleşmezse bu durum *lafiz* olarak isimlendirilir. Söz kime nispet edilirse edilsin aynı şey söz konusudur. Başka bir ifadeyle herhangi bir sözün anlaşılması, sözü oluşturan her bir unsurun çözümlenerek ötesine geçilmesiyle mümkündür. Rüyaların yorumlanmasına “tabir” denilmesi de buradan kaynaklanmaktadır. Zira rüyayı yorumlayan kişi rüyadaki sûretten hareketle o sûretten murâd olunan manaya geçiş yapmaktadır.²³³ Nasıl ki rüyanın anlaşılması söz konusu olduğunda uykuda görülen sûretten istifadeyle kastedilen anlama geçiş yapıyorsa benzer şekilde ârif de sözün zâhirinden hareketle bâtinine geçmekte ve ondan murâd olunan manayı açığa çıkarmaktadır.²³⁴

Ârifin tabiri gerçekleştirebilmesi için belirli bir yetkinlik derecesine ulaşması gerekmektedir. Ârif, bulunduğu makamın etkisiyle âyetten şer'î anlamanın ötesinde, ancak

²³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 229, 230 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 397-399).

²³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 229, 230 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 398, 399). Almond, *İbni Arabî ve Derrida*, s. 115. Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev: Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 21-43.

²³⁴ İbnü'l-Arabî'nin rüya tabiri ve te'vil meselesine dair açıklamaları için *Fusûsu'l-Hikem*'deki İshak ve Yûsuf fasları incelenebilir, bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 85-91, 104-111, 321-328, 365-374.

bu anlamı iptal etmeyecek bir anlama ulaşabilir. Muhakkik sûfilere göre böylesi bir yorumlama faaliyeti, kulun farz ve nafil ibadetlerle Hak Teâlâ'ya yakınlaşması sonucunda gerçekleştirilebilir. Burada esas alınan yöntem, keşf ve müşâhede yöntemidir.²³⁵ Muhakkik sûfilere göre bu yol, sahih bilgiye ulaştıran yegâne yoldur. Bu noktada sâlikin yapması gereken nefsinin bütün dünyevî ilgilerden arındırıp Hak Teâlâ'nın öğretimine açmaktır. Bu bağlamda sûfilerin amel ile ilim arasında kurdukları ilişki önemlidir. Zira amelde devamlılık sonucunda ilimde derinleşme gerçekleşmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu “*Ey iman edenler! Takva sahibi olursanız Allah sizin için furkan yaratır*” (Enfâl 8/29) ve “*Takva sahibi olun, Allah size öğretir*” (Bakara 2/282) âyetleri üzerinden açıklamıştır. Bununla birlikte bahsi geçen faaliyetlerin bilgiyi zorunlu kılmadığı, ancak ona hazırlık teşkil ettiği belirtilmelidir. Zira sûfilere göre nefis tezkiyesi, kişiyi belirli ölçüde yetkinleştirse dahi nihâyetinde keşf ve ilham yoluyla bilginin kula açılması Hak Teâlâ'nın inâyetine bağlıdır.²³⁶

İbnü'l-Arabî'nin dil ve delâlet anlayışı söz konusu olduğunda değinilmesi gereken ve *el-Fütûhât*'ın önemli bir kısmını oluşturan bir diğer husus Vahdet-i Vücûd düşüncesindeki harf sembolizmidir. Vahdet-i vücûd teorisinde bütün varlıklar Hak Teâlâ'nın ilahî *ol* emrinin ve *nefes-i rahmânînin* bir sonucu olarak hariçte zuhûr etmiş kabul edildiğinden dil ve delâlet düşüncesi de bu temel üzerine inşa edilmiştir. Nasıl ki her bir varlık Hak Teâlâ'nın kelimesi kabul edilmişse, benzer şekilde dili oluşturan harfler de Hak Teâlâ'nın kelimeleri olarak kabul edilmiştir.

İbnü'l-Arabî insan nefesinin çeşitli mahreçlerden geçerek dışarı çıkması sonucunda meydana gelen harfler ile *nefes-i rahmânînin* her bir varlık mertebesinde

²³⁵ Sûfilerin bilgi anlayışlarına dair detaylı bilgi için bkz: Hacı Bayram Başer, “Sünni Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu”, s. 125-190. Keşf ve müşâhede yöntemlerine dair detaylı bilgi için bkz: İbn Arabî, “Müşâhede ve Fena ‘Yok’ Olma Kitabı”, *Risaleler*, çev: Vahdettin İnce, İstanbul: Kısas Yayinevi, 2004, I, 35-48. Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*, çev. Halil İbrahim Kaçar, Murat Sülün, İstanbul: Risale Yayınları, 1996, s. 318-322. Türker, “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelâm-Tasavvuf-İslam Felsefesi.” *Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*, s. 356-358. Çağfer Karadağ, “İbnü'l-Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşf”, *Uluslararası XIII. Ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu Tebliğler*, 1998, s. 319-324. Turan Koç, “Davud El-Kayseri'ye Göre Keşf ve Müşâhede,” *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu Tebliğler*, 1998, s. 245-257. Demirli, “Zâhiri İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvuf'un Meşruiyet Arayışı”, s. 220-221, 234-237. İbnü'l-Arabî düşüncesinde te'vil ve marifet ilişkisine dair bkz: Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, s. 207-247.

²³⁶ Demirli, “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi: Determinist Ahlak Endeterminist Yaklaşımlar”, s. 431-435.

geçerek hariçteki varlıkları meydana getirmesi arasında bir ilişki kurmuştur.²³⁷ Yine bu düşünceye göre sabit hakikatler harfler olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda varlıkla rahmet arasında ilişki kurularak Rahmân ismi varlığın kaynağı kabul edilmiş, benzer bir bakış açısıyla elif (harfi) de bütün harflerin kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında esasında elif bir harf olmayıp diğer harflere varlık veren bir öz ve ilkeyi temsil etmektedir. Benzer bir durum sayılar arasından bir sayısı için de kabul edilmiş *birin* esasında bir sayı olmadığı her sayıyı meydana getiren ve dolayısıyla ona varlık veren bir unsur olduğu ifade edilmiştir.²³⁸

Vahdet-i vücûd düşüncesinde elif mutlaklığı (yazıda hiçbir harfe bitişmeyişi) ve varlık verici yönü (bütün harflerin elifin farklı bir formu olması) bakımından ilâhî zâta (ve dolayısıyla vâhidiyet mertebesine) delâlet etmektedir. Bu düşünce Arap alfabesindeki diğer harflere uygulandığında ise *ba* harfi mevcudatı yani âlemi (varlık mertebelerindeki karşılığı bakımından ulûhiyet mertebesini) temsil etmekteyken alfabedeki son harf olan ya harfi ise varlıkta gâye bakımından ilk yaratılış bakımından son olan insanı temsil etmektedir. Özetle bir bütün olarak ele alındığında Vahdet-i vücûd düşüncesinde her bir harf hatta her bir sayının varlık mertebelerinden birine tekabül ettiği görülmektedir. İbnü'l-Arabî, dildeki harflerin bâtinî manalarına ancak hakikate ulaşmış kimselerin erişebileceğini ifade ederek burada da bir tür avâm havâs ayrımı yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında, tıpkı İbnü'l-Arabî'nin varlık düşüncesinde olduğu gibi anlamda da muhatapların mizaçları ve idrak kapasiteleri ölçüsünce bir tür derecelenmenin söz konusu olduğu görülmektedir.²³⁹

Bütün bunlar dikkate alındığında İbnü'l-Arabî düşüncesinde dildeki her bir unsurun, varlık âleminde bir karşılığı olduğu söylenebilir. Bu durumu dilin, biri zâhirî diğeri bâtinî olmak üzere iki boyuta sahip olduğu ve dolayısıyla çift yönlü olduğu

²³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 135, VII, s. 245 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 360, XVI, s. 117) Konevî, *Fâtiha Süresi Tefsiri*, s. 156.

²³⁸ Ekrem Demirli, “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî’de Harf Sembolizmi, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2008): 223-236. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 286 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 89, 90).

²³⁹ Ebû Zeyd, *Sûfi Hermenötik*, s. 401. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 331, 332 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 322). İbnü'l-Arabî düşüncesinde harf sembolizmine dair ayrıntılı bilgi için bkz: Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu”, s. 206-221. Tahir Uluç, “İbn Arabî’de Mistik Sembolizm”, *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 16 (2006), s. 166-178. Pierre Lorry, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, çev: Mustafa Çakmaklıoğlu, *Bilimname*, 20 (2006): 173-182.

şeklinde ifade etmek mümkündür. Onun varlıklar arasında kurduğu ilişki ağı dikkate alındığında varlığa dair görüşlerini, dildeki çift yönlülük fikri üzerinden te'vil düşüncesinde de devam ettirdiği dikkat çekmektedir. Nasıl ki âlem, Hak Teâlâ'nın varlığı karşısında gölge ve hayal mesabesindeyse dildeki unsurlar da hakiki anlama ulaşmak için tabir yoluyla aşılması gereken perdeler mesabesindedir.²⁴⁰ Ancak şu noktada belirtilmelidir ki İbnü'l-Arabî böyle yaparak yani dilin ibare düzeyindeki varlığını perde olarak konumlandırarak onu iptal etme yoluna gitmez. Zira kendisinin de ifade ettiği üzere dildeki zâhirî boyut bâtinî boyuta ulaşmak için elzemdir. Başka bir deyişle zâhirî delâlet bâtinî delâlet için zorunludur.²⁴¹ Zâhirî delâlet söz konusu olduğunda miyar olacak unsur *nübüvvet*dir. *Nübüvvet* olduğu müddetçe kavramların iptal edilmesi söz konusu olamaz. Nitekim veli de diğer bütün insanlar gibi nebiye tabidir.²⁴² Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin zâhirî boyutu, diğer bir deyişle dilin geleneksel delâlet boyutunu iptal etmediği ancak onu işârî yorum kapsamında, zâhirden bâtına geçiş unsuru olarak işlettiği söylenebilir. Tezin bir sonraki bölümünde İbnü'l-Arabî'nin te'vil anlayışı örnekler üzerinden ele alınmaya çalışılacaktır.

²⁴⁰ Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, s. 207-247.

²⁴¹ Konevî, *Fâtîha Sûresi Tefsiri*, s. 167. Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, s. 286. Almond, *İbni Arabî ve Derrida*, s. 118.

²⁴² Ebu Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, s. 309, 310. Karadaş, "İbn Arabî'ye Göre Keşf ve Müşâhede", s. 320-322.

III. BÖLÜM: VAHDET-İ VÜCÛDUN TE'VİL PRATİKLERİ

3.1. Sistematik Te'vil: Fatihâ ve Bakara 6-10 Örnekleri

Bu başlık altında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta müstakil bir bölüm olarak ele aldığı Fâtiha sûresi ile Bakara sûresinin bazı âyetlerine yönelik açıklamalarına yer verilecektir. *el-Fütûhât* bir bütün olarak incelendiğinde onun Fâtiha sûresi dışında herhangi bir sûreyi bu şekilde, müstakil bir bölüm olarak ve baştan sona incelediğine rastlanmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin bu sûre kapsamındaki yorumları, birinci cildin sonlarında ve harfler bahsinin hemen ardında yer almaktadır. Bu bölümde Fâtiha sûresinin yorumunun ardından Bakara sûresinin başındaki bazı âyetlerin yorumlarına da yer verilmiştir. Tüm bunlara ilave olarak İbnü'l-Arabî, Fâtiha'yı kitabı için bir açılış ve başlangıç olarak kabul ettiğini dile getirmiştir. Bir diğer açıdan onun bu sûreyi âlemin yaratılışına bir başlangıç olarak telakki ettiği de görülmektedir. Zira onun düşüncesinde feth, “açma, yol gösterme, hüküm verme, galibiyet ve zafere ulaştırma” anlamlarının yanında “yaratma”yı da ifade eden özel bir lafızdır.²⁴³

Bir bütün olarak bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin buradaki âyet yorumlarının, Vahdet-i Vücûd nazariyesi etrafında şekillendiği ve özellikle Fâtiha sûresinin bazı kısımlarında harf sembolizmine kaydığı görülmektedir. Her ne kadar Fâtiha ile Bakara sûrelerinin yorumlarında âyetlerin sıralamasına riâyet edilmiş olsa da en nihâyetinde bu yorumların, Vahdet-i Vücûd düşüncesi çerçevesinde gerçekleştirilmiş te'viller olduğu söylenebilir.

Son olarak ifade edilmelidir ki Fâtiha Sûresi'nin tamamı ile Bakara Sûresi'nin başındaki bazı âyetler üzerinde yapılan incelemelerde, İbnü'l-Arabî'nin âyet yorumlarına doğrudan kaynaklık ettiğini düşündürecek bir isme -örneğin İbn Berrecân (ö. 536/1142) veya Kuşeyrî (ö. 465/1072)- rastlanmamıştır.²⁴⁴

²⁴³ Hakîm, “Fetih”, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 191-196.

²⁴⁴ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhü'l-efhâm ile tedebbürü'l-kitâbi'l-hakîm ve tearrufü'l-âyât ve'n-nebe'i'l-azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2013, I, s. 29-120. Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tefsîru'l-Kuşeyrî: Letâifü'l-İşârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007/1428, I, s. 7-24.

3.1.1. Fâtiha Sûresi

Fâtiha sûresi, İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhât'ta sûre bütünlüğü içerisinde, âyet sıralamasını takip ederek ve müstakil bir bölüm olarak ele aldığı tek suredir. Vahdet-i vücûd teorisi dikkate alındığında Fâtiha, İbnü'l-Arabî'nin Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi Kur'an-ı Kerim üzerinden açıklaması itibarıyla önem taşımaktadır. Bu teoride âlem büyük mushaf kabul edilmiş ve onun küçük bir örneği olarak değerlendirilen insan da aynı hakikatin mazharlarından biri olarak ele alınmıştır. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde kendinde tek ve eşsiz olan vücûdun açılarak eşyayı var etmesi, âlem kitabının açılmasına tekabül etmektedir. O, Allah'ın Fâtiha'yı var ettikten sonra, kitabı yani âlemi yarattığını ve Fâtiha'yı onun için bir anahtar kıldığını ifade etmiştir. Fâtiha'nın Kur'an-ı Kerim'in açılış suresi olmasından yola çıkan İbnü'l-Arabî, âlem kitabının anlaşılmasında bu surenin önemine vurgu yapmıştır.²⁴⁵

İbnü'l-Arabî, “*Namazı (Fâtiha'yı) kulumla kendi aramda ikiye böldüm. Yarısı bana yarısı kuluma aittir. Kuluma dilediği verilecektir*”²⁴⁶ ifadesinden yola çıkarak surenin rab ve kul mertebesi olmak üzere iki mertebeye odaklandığını belirtmiştir.²⁴⁷ Ona göre besmele, Fâtiha sûresinin âyetlerindendir.²⁴⁸ Bu sebeple birinci âyet olarak onu incelemekle sûrenin tefsirine başlar. Bir bütün olarak bakıldığında onun sure yorumunda Hak Teâlâ'nın âlemi var etmesi ile Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiye odaklandığı söylenebilir.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (۱)

*Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla.*²⁴⁹ (Fâtiha 1/1)

²⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 283). Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsiri*, s. 136.

²⁴⁶ Müslim, “Salât”, 877. Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, II, “Kitâbu's-Salât”, s. 26, 27.

²⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 172 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 316).

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 283).

²⁴⁹ Bu ve bundan sonraki bütün âyet tercümeleri Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş meallerinden istifade edilerek tarafımdan yapılmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz: Asım Cüneyt Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021. Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Ankara: Kılıç Kitapevi, 1980. Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.

İbnü'l-Arabî, âlemin ortaya çıkışını besmelenin lafzıyla ilişkilendirerek açıklamıştır. Ona göre besmele, gizli bir mübtedanın haberidir. Buradaki mübteda âlemdir.²⁵⁰ Buna ilave olarak İbnü'l-Arabî, besmeleyi yorumlarken elif, ba ve mim gibi bazı harflerin sembolik anlamları üzerinde de durmuştur. Bu açıklamalara göre elif, ilâhî zâtı, ba isim ve sıfatları ve dolayısıyla âlemi sembolize etmektedir. Ardından devamla İbnü'l-Arabî, Allah lafzıyla ilgili birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Allah lafzındaki *elif* ilâhî zâtı, birinci *lâm* mülk âlemini, ikinci *lâm* harfi ise melekût âlemini temsil etmektedir.²⁵¹ Bu iki lâmin ortası ise nefsin makamı olan ceberut âlemine işaret etmektedir.²⁵² Mülk âlemini temsil eden *lâm*ın melekût âlemini temsil eden *lâm*dan önce gelmesinin sebebi, cisme dair bilginin ruha dair bilgiyi zâhirde öncelemesidir.²⁵³

Birlik elifinden, yani ilâhî zâtın doğrudan bilgi alan melekût *lâm*ı bu bilgileri ceberut âlemini temsil eden nefis aracılığıyla mülk ve şehâdet *lâm*ına iletmektedir. Mülk âlemine mensup *lâm* kendisine ulaşan bu bilgiler vasıtasıyla yetkinleştiğinde kendi zâtından fânî olmaktadır. Bunun sonucunda iki *lâm* lafız olarak birleşmiş ve dolayısıyla şeddeli olarak okunmuştur.²⁵⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu yorumları dikkate alındığında onun, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi harf sembolizmi üzerinden açıkladığı söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre besmele Allah, Rahmân ve Rahîm olmak üzere üç ilahî isme tahsis edilmiştir.²⁵⁵ Allah ismi bütün isimleri toplayan câmi' isimdir. Rahmân ismi ise genel bir niteliğe karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle Rahmân, Hak Teâlâ'nın dünya ve ahireti kapsayan genel rahmetinin ismidir. Bu rahmet aynı zamanda varlığın da sebebidir. Zira varlık, Hak Teâlâ'nın Rahman isminden ortaya çıkar.²⁵⁶ Ahiretteyse rahmet, yalnızca saadete erecek olanlara tahsis edileceğinden Rahîm ismiyle ifade edilmiştir.²⁵⁷ Rahîm aynı zamanda Hz. Peygamber'in (sav) niteliğidir. Rahîm kelimesiyle besmele tamamlandığı gibi varlık âlemi de Hz. Peygamber'in (sav) gelişiyile tamamlanmıştır.²⁵⁸ Zira Hz. Peygamber (sav) akıl ve nefis olarak âlemin varlığının başlangıcıdır.

²⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 283).

²⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158-161 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 293).

²⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 163 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 294).

²⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 162 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 293).

²⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 163 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 295).

²⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 283).

²⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 284), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 44.

²⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 158 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 284), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 423, 425, 444.

²⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 178 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 306).

İbnü'l-Arabî, besmeledeki Rahmân lafzını Allah ismine bedel olarak irap edenlerin onu zâta delâlet eden bir isim olarak kabul ettiklerini, na't olarak irap edenlerinse onu bir nitelik olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir. Ona göre Rahmân lafzının irabını bedel olarak alanlar, “Allah, Âdem’i kendi sûreti üzere yarattı”²⁵⁹ rivâyetine atıfla kulun halifelik (cem‘) makamına işaret etmişlerdir.²⁶⁰ İlgili lafzın irabını na't olarak yapanlarsa “Allah, Âdem’i Rahmân’ın sûreti üzere yaratmıştır” rivâyetine atıfla verâset (tefrika) makamına işaret etmişlerdir.²⁶¹ Zira ilk rivâyet, bütün kayıtlardan bağımsız ilahî zâta dair bir vurgu taşıırken ikincisi, zâttan ayrışıp farklılaşan ilahî sıfatlara yönelik bir vurguyu taşımaktadır. İbnü'l-Arabî’nin bu yorumuyla zât ve taayyün mertebelerine dair düşüncesine değindiği söylenebilir.²⁶² Buradan ilahî sıfatlar konusuna geçiş yapan İbnü'l-Arabî; hayat, ilim, irade, kudret, kelâm, işitme ve görme olmak üzere yedi ilahî sıfatın onun ifadesiyle nispetin bulunduğunu belirtmiştir. Daha sonrasında er-Rahmân lafzının harfleri ile bu sıfatlardan her birini eşleştirmiştir. Buna göre *elif* harfi ilme, *lam* harfi iradeye, *ra* harfi kudrete; *ha*, *mim* ve *nun* harfleriyse sırasıyla kelâm, işitme ve görme sıfatlarına delâlet etmektedir. Bir bütün olarak ele alındığındaysa Rahmân ismi ilahî zâtı karşılamaktadır.²⁶³

İbnü'l-Arabî’nin buradaki ifadeleri dikkate alındığında onun, Rahmân ve Rahîm isimlerini ilahî rahmetin alemle ilişkisi kapsamında yorumladığı görülmektedir. Bir bütün olarak değerlendirildiğindeyse onun besmeleye dair yorumlarının, zât ile ilahî sıfatlar arasındaki ilişkiye odaklandığı söylenebilir.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur. (Fâtiha 1/2)

²⁵⁹ Müslim, “Cennet ve Sıfâtü Naîmiha ve Ehluha”, 7154. Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VIII, “Kitâbu'l-Cennet ve Sıfâtü Naîmiha ve Ehliha”, s. 367.

²⁶⁰ Müslim, “Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, 6650. Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VIII, “Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb”, s. 82.

²⁶¹ Müslim'deki iki rivâyette de “Rahmân” lafzı geçmemektedir. Rivâyetin tahririne dair ayrıntılı bilgi için bakınız: Mehmet Ayhan, “Fütûhât-ı Mekkiyye’de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011), 34-37. Maide Alkış, “İbnü'l-Arabî’nin Vahdet-i Vücûd Hakkında Kullandığı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Özelinde)”, (Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü), 2023, s. 38-41.

²⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 165, 166 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 299, 300).

²⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 164 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 297).

İbnü'l-Arabî bu âyeti açıklamaya “hamd”in hakikatinin Allah’ı tenzih ve takdis eden kul olduğunu ifade ederek başlar ve bu ifadenin aynı zamanda ezeli zâta işaret ettiğini belirtir.²⁶⁴ “Hamd” kelimesindeki çift yönlülük İbnü'l-Arabî'nin “*Onun benzeri gibi yoktur*” (Şûrâ 11/42) âyetine yaptığı yorumu hatırlatmaktadır. Nitekim o, bahsi geçen âyette Hak Teâlâ ile insan-ı kâmil arasında bir ilişki kurmuştur. Burada da benzer bir yorum yapılacak olursa “hamd” kelimesinin hem hamde layık yegâne varlık olan yaratıcıya hem de ona hamd eden kula yani insan-ı kâmile işaret ettiği söylenebilir. “Elhamdülillah” lafzı ise bir bütün olarak kulun varlığının, ilahın varlığından ayrıştığı makama işaret etmektedir.²⁶⁵

Bu âyet kapsamında İbnü'l-Arabî'nin hamd kavramıyla ilişkili olarak yaptığı yorumlar dikkate değerdir. Vahdet-i vücûd teorisine göre var olan her şey *nefes-i rahmânî* yoluyla Hak Teâlâ'dan çıktığından O'nun kelimeleridir. Allah, mahza iyilik ve güzelliği ifade ettiği için O'ndan çıkan şeyler de bu niteliktedir. Âlemde hamd edilen her varlık O'nun fiilinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bütün hamdlerin sonuçları O'na döner. Zira varlıkta O'ndan başkası bulunmadığı gibi O'ndan başka fâil de yoktur. Ârif, varlığı olduğu hâl üzere görebilen kimsedir. Bu sebeple ondaki hikmeti idrak edebilir. O, diğer insanlardan farklı olarak her durumda Allah'a hamd eder. İbnü'l-Arabî'ye göre ideal olan da budur. Yani varlığı ilahî hikmet gözüyle idrak ederek her durumda onu var edene hamd etmektir. Bu bağlamda ârif, her nefeste yenilenen âlemi müşâhede ederek ilahî bilgiye mazhar olan kişidir.²⁶⁶ Bu noktada İbnü'l-Arabî, avâm ile havâs arasında bir tür ayırım yapmıştır. Buna göre ârif “elhamdülillah” dediğinde bu ifade “Allah’ı kendisinden başka övecek (varlık) yoktur” anlamına gelmektedir. Sıradan insanlar “elhamdülillah” dediklerindeyse bunun anlamı “Allah’tan başka övülecek (varlık) yoktur” demektir.²⁶⁷

İbnü'l-Arabî bahsi geçen âyeti yorumladığı pasajlarda, Allah’ın kulu yarattığını ancak onu kendi varlığından habersiz kıldığını ifade etmiştir. Hak Teâlâ kulunu kendi varlığından haberdar etmek için “lillâhi” yani “kul, Allah içindir” buyurmuştur. Buradaki *lâm* harfi kulu temsil etmektedir. Harfin kesralı getirilmiş olması kulun acziyetini ifade

²⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 173 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 317).

²⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 173 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 317).

²⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 551, II, s. 20, 36 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 163, 232, 265).

²⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 320).

eder. Onun bu yorumuyla *kesra* ile alçaltılmış olmak arasında ilişki kurduğu görülmektedir. Kulu temsil eden *lam* harfinin Allah lafzının başına getirilmesi kulun önemine vurgu yapmaktadır. İbnü'l-Arabî bütün bu tahlilden şu sonuca ulaşır: Hak Teâlâ'yı bilmek söz konusu olduğunda öncelikli olan, kulun kendisini bilmesidir.²⁶⁸ Nitekim bu durum sûfiler tarafından “kendini bilen rabbini bilir” şeklinde ifade edilmiştir. Diğer bir deyişle, marifetullah söz konusu olduğunda marifetu'n-nefs esastır. Bu düşünceninse “Bir'i ancak bir bilebilir” kabulüyle ilişkili olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin bu yorumlarından ulaştığı bir diğer sonuç hem Hak Teâlâ'ya hem de onu tenzih ve takdis eden kula delâlet etmesi açısından “hamd” lafzı ile “lillahi” lafzının aynı anlama gelmesidir. Buradan şöyle bir sonuca ulaşılabilir: İlâhî zâtı temsil eden “hamd” ile kulun Allah için olduğunu ifade eden “lillahi” lafızlarının delâletteki ortaklığı değer bakımından da bir tür ortaklık ifade etmektedir. Diğer bir deyişle hamd, en değerli bilgiye karşılık gelmektedir. Benzer şekilde kulun kendisinin Allah için yaratılmış olduğunu bilmesi de değer bakımından bu bilgiyle özdeştir.²⁶⁹ Burada İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu bir diğer husus, kulun ilahî sûret üzere yaratılması sebebiyle en kâmil mazharı temsil etmesidir. Bu kapsamda o, insan-ı kâmilin Hak Teâlâ karşısında bir ayna mesabesinde bulunduğunu ifade etmiştir. Esasında bu düşünce onun, *el-Fütûhât*'ın farklı yerlerinde zikrettiği “Mümin, müminin aynasıdır”, ifadesiyle de irtibatlıdır.²⁷⁰ Bu kabule göre ilk mümin ifadesiyle Hak Teâlâ, ikinci mümin ifadesiyle ise ilahî sûret üzere tahakkuk etmiş insan-ı kâmil kastedilmektedir. Dolayısıyla bu kişi Allah'a hamd ettiğinde ilahî sûret üzere yaratılmış olması itibarıyla kendi nefesine hamd etmektedir.²⁷¹

Bu âyetle ilişkili olarak İbnü'l-Arabî, “elhamdülillah” ve “elhamdübillah” lafızları arasındaki fark üzerinde durmuştur. O, *lâm* harfinin beşerî kalıntıyı ortadan kaldırdığını buna karşılık *ba* harfininse onu ortaya çıkardığını ifade etmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-

²⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 321).

²⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 173, 174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 318).

²⁷⁰ Bahsi geçen ifadeyle ilgili detaylı açıklama için bkz: İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 193, 194 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 293, 294). Bu rivâyetin tahririne dair ayrıntılı bilgi için bkz: Maide Alkış, “İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Hakkında Kullandığı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Özelinde)”, s. 49-53.

²⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 173 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 318).

Arabî'ye göre, “elhamdülillah” demek “elhamdübillah” demekten daha üstündür. Zira “elhamdübillah” kulu bâkî kılarken “elhamdülillah” onu fânî kılmaktadır.²⁷²

Âyetin geriye kalan kısmı dikkate alındığında İbnü'l-Arabî, rab lafzının Allah Teâlâ'ya âlem lafzınınsa Allah dışında kalan her şeye O'nun kelimesi olması açısından delâlet ettiğini ifade etmiştir. Özetle İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti, ahlakî yetkinleşmeyle bilme süreçleri arasındaki ilişki bağlamında ve insan-ı kâmil kavramını öne çıkararak ele aldığı görülmektedir.

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤)

*O, din gününün sahibidir. (Fâtiha 1/4)*²⁷³

İbnü'l-Arabî, bu âyeti Allah'ın ruh, nefis, akıl ve hevâyı yaratmasına dair bir anlatı içerisinde yorumlamıştır. Bu anlatıya göre Hak Teâlâ öncelikle kelimeyi yani ruhu yaratmıştır. Ancak onu kendisini bilmekten perdelemiştir. Böylece ruh kimden ve nasıl meydana geldiğini bilememiştir. Ne var ki bu bilgi, onun varlığının bekâsı için gerekli bir bilgidir. Esasında Hak, kimden ve nasıl meydana geldiğinin bilgisini ruhun nefesine yerleştirmiştir. Ancak ruh bundan habersizdir. Allah, ona inâyet edip kendisinden haberdar ettiğinde bu bilgisizlik hali sona ermiştir. Bunun sonucunda ruh, Allah'ın kendisine yerleştirdiği sır ve hikmetleri öğrenmiş ve sonradan var olduğunu kavramıştır.²⁷⁴

Hak Teâlâ ruha onun kendisini nasıl isimlendirdiğini sormuştur. Ruh ise bu soruya “sen benim rabbimsin” diye cevap vermiştir. Böylece ruh, Allah'ı rablik mertebesinde tanımış ve kendisinin kadîmle aynı makamda bulunmadığını idrak etmiştir. Hak Teâlâ, ruha yaratıcısını ancak varlık bakımından bilebileceğini bildirmiştir. Bu sayede ruh O'nu bilgi bakımından asla kuşatamayacağını anlamıştır. Allah, ruha kendisinin aşağısında bulunan varlıkların ona tabi olduğunu, kendisininse rabbe tabi olduğunu bildirmiştir.²⁷⁵

²⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 318).

²⁷³ İbnü'l-Arabî Rahmân ve Rahîm lafızlarıyla ilgili açıklamayı, besmelede detaylı bir biçimde yaptığı için burada tekrara düşmemek için Fâtiha sûresinin üçüncü âyeti atlanmıştır.

²⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 174, 175 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 321).

²⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 175 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 322).

Hak Teâlâ ruha kendisinden çıkardığı bir mülk tahsis etmiştir. Bu mülk nefstir. Ancak ruh rabbinin kendisine tahsis ettiği mülk sebebiyle böbürlenmiştir. Rab ruha hakikati, diğer bir deyişle her şeyin kendisine ait olduğunu bildirmek amacıyla akıl ve hevâyı yaratmıştır. Her şeyi kabul etme özelliğinde olan nefs, hevânın etkisi altında kalmıştır. Bunun sonucunda ruhun davetine itaat etmekten geri durmuştur. Ruh, “mülkümü davetime icabet etmekten alıkoyan nedir?” diye sormuştur. Bunun üzerine akıl, bütün lütuf ve güzellikleriyle dünyanın kendisine ait olduğu hevânın, nefsi davet ettiğini ve nefsin de ona itaat ettiğini bildirmiştir. En nihâyetinde ruh, şikâyetle rabbine yönelmiş ve kulluğu sabit olmuştur.²⁷⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre âyetteki melik, Allah'ın nefs mülkünü bahşettiği ve meleklerin kendisine secde ettiği ruhtur. Hevâ, nefsi etkisi altına alıp ruha isyan ettiğinde ruh onu öldürmek istemiştir. Buna bağlı olarak ruh ve hevâ savaşı ve bu savaşı ruh kazanmıştır. Böylelikle hevâ ruhun hakimiyeti altına girmiştir. Bunun sonucunda melik ismi ruh için sabit olmuş ve rab kendisine “din gününün sahibi” diye hitap etmiştir. Hakikatteyse melik, Allah'tır.²⁷⁷ Tüm bunlardan yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin, bahsi geçen âyeti ilahî sûret üzere yaratılan ruhun, yani insanın alemdeki ayrıcalıklı konumu düşüncesinden istifadeyle yorumladığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî, âyetteki “يوم الدين” (din günü) ifadesini “*Onda her hikmetli iş ayırt edilip çıkarılır*” (Duhan 44/4) âyetiyle irtibatlı olacak biçimde yorumlamıştır. Buna göre “din günü” küçük büyük her türlü amelin ayırt edilip toplandığı gündür. O, bu durumu “... âyetle belirtilen o mübarek gece, cem‘ makamıdır ve tefrikanın otoritesini kabul etmiştir” şeklinde dile getirmiştir.²⁷⁸

İbnü'l-Arabî bu âyeti bir önceki âyetle irtibatlandırmıştır. Ona göre âyetten önce gelen “Rahmân ve Rahîm” ifadesi kıyamet gününün zorluğu karşısında, ilahî rahmetin genişliğine işaret etmek amacıyla zikredilmiştir. O gün melekler, peygamberler ve müminler şefaet etmiş, gerideyse merhametlilerin en merhametlisi kalmıştır. Bu noktada Allah, el-Cebbâr veya el-Kahhâr dememiş, bilakis sonsuz merhametinin simgesi olan Rahmân ve Rahîm isimleriyle hitap etmiştir.²⁷⁹

²⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 175, 176 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 322-324).

²⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 176 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 325, 326).

²⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 177 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 325).

²⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 177 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 326).

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾

Ancak sana ibadet eder; ancak senden yardım dileriz. (Fâtiha 1/5)

İbnü'l-Arabî'nin bu ve bundan sonraki âyetler hakkındaki açıklamaları öncekiler kadar detaylı değildir. Ona göre bu ifadeyle kul, yalnızca Allah Teâlâ'ya kul olduğunu ikrar etmekte ve ona sığınmaktadır. Bu itibarla kul herhangi bir şekilde bir başkasına yardım ettiğinde esasında yaratılmış vesileler vasıtasıyla kullarına yardım eden, Hak'tır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre kul, adeta şöyle demektedir: “Ben onlara kendi sayemde değil, senin lütfunla yardım ederim. Gerçekte yardım eden sensin, ben değilim.” Ona göre, bu ifadelerle, başka bir ilahın varlığı tasavvur edilemez biçimde Hak Teâlâ'nın varlığı ispatlanmış olmaktadır.²⁸⁰

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

Bizi sırât-ı müstakime ulaştır. (Fâtiha 1/6)

İbnü'l-Arabî'ye göre kul, “Yalnızca sana ibadet eder ve yalnızca senden yardım dileriz” dediğinde Hak ona şu soruyu sormaktadır: “Bana kulluk etmenin anlamı nedir?” Kul, bu soruya kulluğun cem‘ ve tefrika makamında tevhidin sabit olması şeklinde cevap verir. Tevhid ise sırât-ı müstakîmdir. Diğer bir ifadeyle tevhit, kulun fânî olmasıyla zâtı müşâhede etmek demektir. Bu noktada yol ikiye ayrılmaktadır. Yollardan ilki iddia yoluyken ikincisi dosdoğru yol, yani tevhid yoludur. Nefs (kul), bu iki yolu birbirinden ancak üzerinde yürüyenlere bakarak ayırabilir. Burada İbnü'l-Arabî'nin ilahî rahmetin genişliğinin bir sonucu olarak aslında her varlığın bir şekilde yolda olduğu, ancak hidâyete ermenin Hak Teâlâ'nın kullarını davet ettiği yolda, yani tevhit yolunda gerçekleşeceği fikrine atıfta bulunduğu söylenebilir. Zira Vahdet-i vücûd teorisine göre

²⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 177 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 327).

âlemde ilahî tecelliden bütünüyle mahrum kalmış bir yerden söz edilemez. Bu durum ise bütün din ve inançlarda eksik de olsa ilahî tecelliden bir payın bulunduğuna işaret eder.²⁸¹

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)

Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna, dalâlette olanların ve gazaba uğramış olanların yoluna değil. (Fâtiha 1/7)

Nefs yol ayrımına geldiğinde yollar üzerinde yürüyene bakar. Yolda yürüyenin rabbi olduğunu ayırt edip anladığıdaysa tıpkı “Allah Tebârake ve Teâlâ insanlara kendisini tanıdıklarından farklı bir sûrette gelir ve ‘Ben sizin Rabbinizim’ buyurur. Onlar: ‘Senden Allah’a sığınırız. Rabbimiz bize gelinceye kadar bizim yerimiz burasıdır. Rabbimiz bize geldiğinde O’nu tanırız’ derler. Allah Teâlâ bu kez onlara kendisini tanıdıkları sûrette gelip: ‘Ben sizin Rabbinizim’ buyurur. Onlar da: ‘Sen bizim rabbimizsin’ derler ve O’na tabi olurlar.”²⁸² hadisinde ifade edildiği üzere rabbine iman eder.²⁸³ Bunun sonucunda yollardan birinin nimete erenlere ait olduğunu, diğerininse gazaba uğrayanların yolu olduğunu anlar. Bu sayede nefis doğru yolun sonunun rahmet, eğri yolun sonunun ise helâk olduğunu anlamıştır. Özetle İbnü’l-Arabî’nin buradaki yorumunun “Hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın” (Hûd 11/56) âyetinin yorumuyla benzerlik arz ettiği söylenebilir. Nitekim bahsi geçen âyette İbnü’l-Arabî, Allah’ın hakimiyeti altında bulunması bakımından hiçbir canlının bütünüyle ilahî rahmetin dışında kalmayacağını ifade etmiştir. Benzer bir durum bu âyet için de söz konusudur. Nübüvvetle ikmal edilmediği müddetçe hiçbir yol kâmil yola denk değildir. Ancak yolların ilahî tecelliden bütünüyle yoksun olması da söz konusu değildir. Hak Teâlâ’nın üzerinde bulunduğu yol ise bu ikmalin gerçekleşeceği ve sonunda kulların sonsuz nimetlere erişeceği yoldur.²⁸⁴

²⁸¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 177 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 328).

²⁸² Müslim, “İmân”, 451. Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, I, “Kitabu’l-İymân”, s. 252.

²⁸³ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 184, 185.

²⁸⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 177, 178 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 328, 329).

3.1.2. Bakara Sûresi 6-10

İbnü'l-Arabî Fâtiha sûresini ele alacağını ifade ettiği kısımda, yani *el-Fütûhât*'ın birinci cildinde, Bakara sûresinin başından iki veya üç âyeti de ele alacağını dile getirmiştir. O, bunu ilahî kelâmın bereketiyle bereketlenmek amacıyla yapacağını belirtmiştir. Sonrasında Bakara sûresinin 11-14. âyetleri kapsamında münafıklardan ve onların hallerinden söz etmiştir. Ardından yaratılışın başlangıcına dair konulara geçiş yapmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Fâtiha sûresi ile âlemin yaratılışı arasında kurduğu ilişki düşünüldüğünde onun *el-Fütûhât*'a, açılışı sembolize etmesi sebebiyle Fâtiha sûresi ile başlayıp Kur'an-ı Kerim'den bazı âyetleri inceleyerek devam etmesinin kitabı için bir hazırlık teşkil ettiğini söylemek mümkündür.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

İnkar edenlere gelince, onları uyarsan da uyarmasan da birdir. Onlar inanmazlar.
(Bakara 2/6)

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾

Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır. (Bakara 2/7)

İbnü'l-Arabî bu iki âyeti, hakikat ehlinin Allah karşısındaki hâlleri üzerinden açıklamıştır. Şöyle ki ona göre veliler, Allah karşısında bulundukları makamın bir sonucu olarak Hak Teâlâ dışındaki herhangi bir şeye ilgi duymamaktadırlar. Bu bağlamda ilk âyetteki “Ey kâfirler” ifadesi, Allah’a olan sevgilerini gizlemiş kimselere delâlet etmektedir. Zira “kâfir” Hak Teâlâ’yı bilen ve imanını örten kimse demektir.²⁸⁵ Nitekim “küfr” lafzının sözlükteki anlamlarından biri de “örtmek” demektir.²⁸⁶ Bu açıdan

²⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 56 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 308).

²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 202, 322, V, s. 135, V, s. 421, VII, s. 153, 197, 347, 393 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 81, 307, XI, s. 179, XII, s. 338, XV, s. 294, XVI, s. 18, 19, 319, XVII, s. 40). Ebû Nasr b. Hammâd Cevherî, *Şihâhu'l-luğa (es-Şihâh fi'l-luğa)*, Edlr: Muhammed Muhammed Tamir, Enes Muhammed eş-Şamî, Zekeriya Cabir Ahmed, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2009, s. 1004.

bakıldığında Allah Teâlâ bu âyetle, sevdiği kullarına yani velilere seslenmektedir.²⁸⁷ Şu noktada belirtilmelidir ki İbnü'l-Arabî'nin bu âyetle ilgili açıklamaları incelendiğinde onun, âyetin bâtinî anlamının yanında zâhirî anlamını da kabul ettiğine dair herhangi bir açıklamaya rastlanmamıştır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ın farklı bir yerinde, “*Andolsun ki Allah, ‘Allah fakirdir, biz zenginiz’ diyenlerin sözünü işitmiştir*” (Âl-i İmrân 3/181) âyetinin yorumu kapsamında, “kâfir” lafzını iki açıdan ele aldığı görülmektedir.²⁸⁸ Burada İbnü'l-Arabî “küfr”ün şer‘î anlamı ile lisanî(lugavî) anlamını ayırıştırır. Bu bağlamda “küfr” lafzının şer‘an “imanın zıddı” anlama geldiğini, ilgili âyet kapsamında lisanî anlamıyla Allah’ın seçkin kullarına işaret ettiğini ifade eder. Dolayısıyla onun buradaki yaklaşımı Bakara sûresindeki âyete yönelik yorumlarına da teşmil edilecek olursa İbnü'l-Arabî'nin, “kâfir” lafzıyla ilgili olarak bu lafzın lisanî anlamının yanında şer‘î anlamını da koruduğu ve bu sayede zâhir-bâtin diyalektiğine dayalı yorum anlayışını sürdürdüğü söylenebilir. Aksi halde bu anlayışı ele aldığı bütün âyetlerde uyguladığını söylemek mümkün görünmemektedir.²⁸⁹

Allah, emin kullarının kalplerini kendisine duydukları sevgi ile mühürlemiştir. Bu sebeple onların Allah’tan başka herhangi bir varlığa sevgi duymaları mümkün değildir. Dünyevî bütün ilgileri kesilen bu kişiler, adeta Hz. Peygamber’in (sav) Kur’an yoluyla yaptığı hakikat çağrısına da kayıtsız kalmışlardır. İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “... Onlar benden başkasını bilmezler. Hâlbuki sen onları yaratıklarım ile korkutuyorsun. Onlar, onu ne bilir ne de anlarlar!” İbnü'l-Arabî, onların bulundukları bu makamı *aynü’l cem* (birlik makamı) olarak ifade etmiştir.²⁹⁰ İbnü'l-Arabî’ye göre âyetteki diğer ifadeler de benzer şekilde yorumlanmalıdır. Bu bağlamda göz ve kulağın mühürlenmesi kişinin sevgili dışında başka hiçbir varlığı görüp işitmemesi anlamına gelmektedir. Onlar nurdan perdelerle eşyayı görmekten perdelenmişlerdir.²⁹¹ Dolayısıyla

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî bu âyetleri yorumladığı bazı pasajlarda bahsettiği kişileri ünsiyet ve melâmet ehli olarak tanımlamıştır. Bu kişiler Allah’a olan derin muhabbetlerini gizleyerek halkın arasına karışmış bu sebeple de melâmî olarak isimlendirilmişlerdir. Onlar eşyaya baktıklarında yalnızca Hak Teâlâ’yı ve O’nun sonsuz rahmetini görmektedirler. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 202 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 80, 81). Ali Bolat, “İbnü'l-Arabî’de Melâmet Tasavvuru”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23 (2009): 457-469.

²⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 82 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 251).

²⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 82, III, s. 202 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 251, VII, s. 80).

²⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 178, 179 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 329, 330).

²⁹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 331).

eşyaya, yalnızca Hakk'ı gösteren bir âyet olarak bakarlar.²⁹² Âyette geçen “azap” ifadesiye Allah'ın, bu kullarını kendisini müşâhede etmekten alıkoyup onları peygamberin uyarı ve tehdidini idrak edebilecek seviyeye döndürmesini ifade etmektedir.²⁹³ Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin kelimenin bilinen anlamını (acı, elem) koruduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, bu mertebede bulunduğunu bildirdiği sûfilere Ebû Bekir Şiblî (ö. 334/946) ve Bayezid-i Bestâmî (ö. 234/848) gibi isimleri örnek göstermiştir. O, bu bağlamda *el-Fütûhât*'ta sık sık tekrarladığı bir anlatıya da yer vermiştir. Bu anlatıya göre Bayezid-i Bestâmî, bulunduğu makamdan ayrıldığında çok büyük bir acı duymuş ve buna dayanamayarak bayılmıştır. Bunun üzerine Allah ona hitaben şöyle demiştir: “Sevgilimi bana gönderiniz. Çünkü onun benden ayrı kalmaya tahammülü yok!”²⁹⁴

Yine bu konuyla ilişkili olarak İbnü'l-Arabî, cehennem azabının sürekli olup olmadığı meselesini tartışmıştır. Ona göre âyette geçen “onlar için büyük bir azap vardır” ifadesi, müminler söz konusu olduğunda kendisinden tat alınacak bir şeye karşılık gelmektedir. Diğer bir deyişle Allah düşmanları için çetin ve acı verici bir şeyi ifade eden bu kelime, Allah dostları nezdinde tatlı ve hoş bir şeyi ifade etmektedir. Zira azap kelimesi, tat ve lezzet anlamına gelen “عذوبة” (uzûbet) kökünden gelmektedir.²⁹⁵ Dolayısıyla kelimenin Allah düşmanları ve Allah dostları açısından iki farklı delâletinin olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî dilsel verilerden istifadeyle yaptığı bu yorumu başka bazı delillerle de desteklemeye çalışmıştır. Şöyle ki, Allah kâfirlerin cehennemde ezeli olarak kalacaklarını ifade ettiği âyetlerde, azabın da ezeli olacağını açıkça bildirmemiştir.²⁹⁶ Başka bir ifadeyle, cehennemde sürekli olarak kalmak azabın sürekliliğini gerektirmemektedir. Zira cehennemdeki azabı yaratan da Allah'tır. Bu düşünceye göre cehennem azap için yalnızca bir mahal teşkil etmektedir. Dolayısıyla cehennemde devamlı olarak kalacağı halde, sürekli olarak azap duymayacak kulların bulunması

²⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 202 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 80, 81).

²⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 331).

²⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 331).

²⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 202, 203 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 81, 82). Cevherî, *Şihâhu'l-luğa*, s. 744.

²⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 397, 398, IV, s. 475, V, s. 10, 37 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 303, 304, X, s. 321, 346, 394).

mümkündür.²⁹⁷ O, bu düşüncesini açıklarken cehennem bekçisi Malik ile oradaki melekleri örnek göstermiştir. Zira onlar, sürekli olarak cehennemde bulundukları halde, bu durum kendilerine herhangi bir zarar vermemektedir.²⁹⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre bu onların yaratılışlarından kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde Allah, bazı kullarını cehennemde kalmaya uygun mizaçta yaratmıştır.²⁹⁹ Bu kullar, işledikleri günahlar sebebiyle belirli bir süre için cehennemde acı duysalar da günahlarından tamamen arındıklarında, cehennemde kalmaya devam edecekler, ancak bu kez acı duymayacaklardır.³⁰⁰ İbnü'l-Arabî cehennem ehlinin bu durumunu şu şekilde dile getirmiştir: "...Onlar öyle bir mizaçtadırlar ki o mizaca sahip olarak cennete girselerdi, (cennetteki) itidal nedeniyle orada azap görürlerdi."³⁰¹ Şu noktada belirtilmelidir ki İbnü'l-Arabî cehennemin ebediliğini reddetmemektedir. O yalnızca, sonsuz rahmetin kuşatıcılığı karşısında azabın dahi nimet olarak algılanabileceğine vurgu yapmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin "azap" kelimesinden yola çıkarak yaptığı tüm bu yorumlar incelendiğinde, onun ilahî rahmetin genişliği düşüncesinden hareket ettiği görülmektedir. Nitekim bu düşünceye göre ilahî rahmet o kadar geniştir ki, cehennem ve içindekileri dahi kapsamaktadır.³⁰² İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini şu şekilde dile getirmiştir: "...bize göre rahmetin katışmadığı bir azap yoktur, çünkü rahmet her şeyi kuşatmıştır."³⁰³

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

²⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 451 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 404).

²⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 406, 407 V, s. 223 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, s. 206, 207, XI, s. 336).

²⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 311, VI, s. 243 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 285, XIV, s. 34).

³⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 207, IV, s. 425 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 89, X, s. 216).

³⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 311 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 285).

³⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 37 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, s. 394, 395).

³⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XV, s. 250). İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde ilahî rahmetin genişliği düşüncesinin önemine dair detaylı bilgi için bkz: William C. Chittick, *Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy, Mysticism and Sacred Scripture*, ed. Stephen Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000), 153-168.

İnsanlardan bazıları vardır ki, inanmadıkları halde “Allah’a ve ahiret gününe inandık” derler. Allah’ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar. Halbuki sırf kendilerini aldatırlar; farkına varmazlar. Onların kalplerinde hastalık vardır. Allah da hastalıklarını artırmıştır. Yalan söylemelerinden ötürü onlara acı verici bir azap vardır. (Bakara 2/8-10)

İbnü’l-Arabî’nin bu âyetleri, a’yân-ı sâbite ve ilâh-ı mu’tekad kavramlarından istifadeyle yorumladığı görülmektedir. O, Allah Teâlâ’nın âlemi yokluktan varlığa çıkarmasını tamamen karanlıktaki bir evin, içindeki kandillerin yakılması vasıtasıyla aydınlatılmasına benzeterek açıklamıştır. Bu sayede ilahî ilimde nakşolunmuş ezeli sûretler hariçte varlık kazanmışlardır. Bu benzetmeye göre mümkün varlıklar, süreleri dolduğu takdirde varlık evindeki karanlıklarına geri döneceklerdir.³⁰⁴

Hak Teâlâ mümkünleri yokluktan varlığa çıkarmış ve kendilerine “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” diye sormuştur. Onlar da bu soruya “evet, rabbimizsin” şeklinde cevap vermişlerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre mümkünler Allah’a, Allah vasıtasıyla cevap vermişlerdir. Zira onların varlıkları Hak Teâlâ’nın varlığı karşısında hayal mesabesindedir.³⁰⁵

İbnü’l-Arabî’nin bahsi geçen âyetler kapsamında temas ettiği bir diğer husus, *elest bezmine* dair anlatıda da değinildiği üzere, hiçbir varlığın yaratıcının varlığını inkar etmemiş olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında alemdeki bütün varlıklar, Hak Teâlâ’ya bir şekilde iman etmiş, ancak O’na dair farklı ifadeler kullanmışlardır.³⁰⁶ Bu düşüncüyü, her varlığın kendi özel rabbi diğer bir ifadeyle, rabb-i hâssı aracılığıyla Hak Teâlâ’yla irtibat halinde olması, dolayısıyla inanılan her inançta hakikatin bulunması şeklinde açıklamak mümkündür.

Hak Teâlâ’yı tanıyıp O’na iman etmek söz konusu olduğunda insanlar farklı yolları takip etmişlerdir. Onlardan bazıları fikir, bazıları müşâhede, bazılarıysa bu ikisine de başvurmaksızın yani avam inancıyla Hak Teâlâ’yı tanıyıp O’na bağlanmışlardır. Bu noktada ilgili âyet kapsamında İbnü’l-Arabî’nin, Allah’ın inkar edilmesi fikrini peygamberin inkar edilmesi şeklinde yorumladığı görülmektedir. Şöyle ki, Allah kullarını sınamak için peygamberini kendilerine göndermiş ancak bazı kimseler, kendi

³⁰⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 332).

³⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 332).

³⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179, 180 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 333).

cinslerinden birinin peygamber olarak gönderilmesini kabul etmeyerek onu inkar etmişlerdir.³⁰⁷ Başka bir ifadeyle âyette bahsi geçen kimseler Hak Teâlâ'yı değil, peygamberi çekememezlikleri sebebiyle yalanlamakta bu sebeple de küfre düşmektedirler.

Öte yandan bu kişiler peygamberin getirdiklerine inanmadıkları halde, korkuları sebebiyle inandıklarını ifade etmişlerdir. İbnü'l-Arabî âyette geçen “مرض” (hastalık) ifadesini “şüphe” olarak yorumlamıştır.³⁰⁸ Başka bir deyişle onlar, peygamberin rabbinden getirdiği şeye karşı şüphe duyan kimselerdir. Allah da onların şüphelerini artırmıştır. Bu bağlamda onlar, Allah'ın ahirette amellerini yüzlerine çarpmayacağını düşünerek inançsızlıklarını gizleyebileceklerini zannetmişlerdir. İbnü'l-Arabî, dünya hayatında bu şekilde bir tutum sergileyen kimselerin ahirette çok elim bir azap ile baş başa kalacaklarını ifade etmiştir.³⁰⁹

3.2. Âyetle İstidlal Kapsamında Te'vil

Bu başlık altında İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* eserlerinde farklı bablar altında incelediği bazı âyet yorumları ele alınacaktır.³¹⁰ Bahsi geçen iki eser incelendiğinde onun âyetlere yönelik açıklamalarının büyük bir kısmının, ele aldığı konuyu naslarla temellendirme gayesiyle istidlal kabilinden olduğu görülmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin âyetleri, müstakil olarak incelemekten daha çok Tanrı-âlem ilişkisi, kulların fiilleri, kötülük problemi gibi belirli meseleler etrafında ve bu konulara dair görüşlerini açıklarken delillendirme maksadıyla ele aldığı söylenebilir. Özellikle *el-Fütûhât* başta olmak üzere eserlerinin yazım tarzı düşünüldüğünde onun bir âyeti çok farklı bablarda ve çok farklı konularla irtibatlı olacak

³⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179, 180 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 333).

³⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179, 180 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 333). Bu kelimenin “şüphe” anlamına geldiğine dair bir açıklamaya rastlanmamıştır bkz. Cevherî, *Şihâhu'l-luğa*, s. 1074. Kuşeyrî “Onların kalplerinde hastalık vardır” ifadesini “Münafıkların kalplerinde ‘şüphe hastalığı’ vardır” olarak yorumlamıştır. Bkz. Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, s. 23.

³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 179, 180 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 333).

³¹⁰ Bu noktada tez kapsamında ele alınan âyetlerin öncelikle *el-Fütûhât*'taki açıklamalarının incelendiği, ardından incelenen âyet şayet *Fusûsu'l-Hikem*'de de geçiyorsa bu eserdeki yorumlarında da dikkate alındığını belirtmek isabetli olacaktır.

biçimde ele aldığı ve çoğu zaman âyetlerle ilgili açıklamalarını eserlerinin bütününe yaydığı görülmektedir.

3.2.1. Hak Teâlâ

3.2.1.1. Zât ve İlahî Sıfatlar

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ
وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٧﴾

Onlar Allah'ı hakkıyla takdir edemediler. Halbuki kıyamet günü, bütün yeryüzü onun kabzasındadır. Gökler onun sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştukları şeylerden münezzeh ve yücedir. (Zümer 39/67)

Bu âyet İbnü'l-Arabî düşüncesinde başta bütün mümkünlerin Hak Teâlâ'nın ezeli ilminde sübût halinde bulunması, buradan *nefes-i rahmânî* yoluyla zuhûr etmesi ve dolayısıyla her şeyin Hak Teâlâ'nın kudret elinde olması, yine bu düşünceye bağlı olarak alemde azap ve kötülüğün aslî değil, ârızî olarak bulunuşu gibi pek çok metafizik meseleyle irtibatlı olarak yorumlanmış âyetlerden biridir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin özellikle âyetin “Gökler onun sağ elinde dürülmüştür” şeklinde tercüme edilebilecek kısmına odaklandığı söylenebilir. Onun âyetle ilgili detaylı yorumuna bakıldığında öncelikle dilsel bazı değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Şöyle ki, Arapçada “falan kabzam içindedir” tabiriyle bir şeyin kişinin hükmü altında olduğu ifade edilmektedir. Diğer bir deyişle bir şeyin kişinin kabzasında bulunması o şeyin kişinin mülkü olması ve dolayısıyla kişinin onda tasarruf haklarının bulunmasını ifade eder. Kabza aynı zamanda “el” anlamına da gelmektedir.³¹¹ İbnü'l-Arabî burada, te'vil yolunu benimseyen kelâmcı ve filozoflar gibi hareket ederek Allah Teâlâ'ya herhangi bir uzvun nispet edilemeyeceğini dolayısıyla burada kastedilen mananın “sahip olmak” ve “hükmetmek” gibi bir mana olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin Hak Teâlâ'nın kabzasında olması adeta onun avucunun içinde olmasını ifade etmektedir. Âyetteki sağ el vurgusu ise

³¹¹ Cevherî, *Şihâhu'l-luğa*, s. 912.

sağ elin dilde mutlak güç ve tasarruf mahalli olmasından kaynaklanmaktadır. Ona göre âyetle sağ elin dürülme fiilini gerçekleştiren uzuv olarak kullanılması Allah'ın sonsuz kudretine işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî bu açıklamaların ardından Allah Teâlâ'nın böyle bir usul tercih ederek Kur'an'ı Arapların zihnine yaklaştırdığını ve bu sayede muhatap kitlenin onu anlamasını kolaylaştırdığını ifade etmiştir.³¹²

İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti yorumlarken en çok dikkat çektiği hususlardan biri, bu âyet ile mümkün varlıkların Rahmân'ın nefesinden çıkarak varlık kazanması arasında kurduğu ilişkidir. Bu açıdan onun bir analogi üzerinden meseleyi açıkladığı söylenebilir. Bu itibarla âlem harici varlığını kazanmadan önce mutlak kudret sahibi olan yaratıcının sağ elinde ve kabz halindedir.³¹³ Alemdeki varlıklardan biri hatta âlemin merkezi ve göz bebeği olan insan, ilahî sûrette yaratıldığından bu kabz haline tahammül edememekte ve sınırlanmayı kabul etmemektedir. Bunun sonucunda kendisi sırf rahmet olan yaratıcı nefesi aracılığıyla kabz halinde olan âlemi bast haline kavuşturmakta, diğer bir ifadeyle ona haricî varlık kazandırmaktadır.³¹⁴ Yine bu düşünceyle irtibatlı olarak İbnü'l-Arabî'nin temas ettiği bir diğer husus Allah Teâlâ'nın yegâne fâil ve hakim oluşudur. O bu durumu şu şekilde ifade eder: "Hiçbir şey onun fiilinin dışında değildir, her şey O'nunla, O'na doğru ve O'ndadır."³¹⁵

İbnü'l-Arabî âyetle ilgili yorumunu daha da ileri taşıyarak her bir varlığın Hak Teâlâ'nın kabzasında bulunduğunu her bir varlığın ilahî isimlerden biriyle irtibatlı olması ile açıklar. Ona göre her mümkün ilahî bir hakikatin yani ilahî bir ismin kabzası içindedir.³¹⁶ Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin Tanrı-âlem ilişkisini tesis etmede büyük önem atfettiği ilahî isimler düşüncesini burada da işlettiği söylenebilir. Buradan kötülük problemine geçiş yapan İbnü'l-Arabî, âlemin Allah Teâlâ'dan zuhûr etmesi bakımından özü gereği iyi olduğunu ve kötülüğün Allah'ın âlemi kabzetmesi bakımından geçici ve itibari olarak ortaya çıkabileceğini ifade eder.³¹⁷ Zira ona göre Hak Teâlâ'dan çıkmış olması bakımından varlıkta kötülük olamaz (bulunmaz), bilakis kötülük ancak

³¹² İbnü'l-Arabî, I, s. 149, 150 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 267, 268).

³¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 99, 100, 210 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 85, 86, IX, s. 283).

³¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 232 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 86, XIV, s. 14), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 146.

³¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VIII, s. 133 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII, s. 366, 367).

³¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 171, 172 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 20).

³¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 33 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 30).

mutlak yokluğa nispet edilebilir.³¹⁸ Âlem Allah'ın kabzasında vücûd bulmuştur. Bu bağlamda kabza rahmettir.³¹⁹ Bu düşüncenin bir devamı olarak her şeyin ilahî hikmetin kabzasında olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî, sülûkta belirli bir dereceye ulaşan ârifin işleri Allah'a havale ettiği takdirde razı olmadığı işlerde dahi onların arka yüzünü, diğer bir deyişle onlardaki hikmeti öğrenebileceğini ifade etmiştir.³²⁰

قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ (٧٥)

(Cenab-ı Hak) buyurdu ki: Ey İblis! İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun? (Sâd 38/75)

Allah Teâlâ'nın iki elinden söz eden bu âyet İbnü'l-Arabî'nin haberî sıfatlara yönelik en dikkat çekici yorumlarından birini yaptığı âyetlerden biridir. Bir bütün olarak ele alındığında âyet yorumunda insan-ı kâmil düşüncesinin öne çıktığı söylenebilir. Şöyle ki âyette Allah Teâlâ kendisine iki el nispet etmekte ve Hz. Âdem'i iki eliyle yarattığından söz etmektedir. Ona göre burada iki el lafzının özellikle zikredilmesinin sebebi elin ilahî kudret veyahut nimeti sembolize etmesinden kaynaklanıyor olamaz. Zira bütün âlem Hak Teâlâ'dan zuhûr etmiş olması açısından ilahî rahmetin mazharı olarak var olmuştur. Dolayısıyla burada iki el lafzının özellikle zikredilmesinin daha farklı bir sebebi olmalıdır. Ona göre bu sebep insanın âlemin yaratılışından murâd edilen yegâne varlık olmasıdır. Bu durum insanın kevn-i câmi' olmasıyla da irtibatlıdır. Zira alemdeki tikel hakikatleri kendisinde toplayan yegâne varlık insandır.³²¹ Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin elin toplayıcılık vasfı ile insandaki toplayıcı varlık olma özelliği arasında bir tür ilişki kurduğu söylenebilir. Başka bir deyişle Tanrı, cemâl ve celâl niteliklerinin birer simgesi olan iki eliyle insanı yarattığını ifade ederek onu en kâmil biçimde var ettiğini belirtmektedir.³²² Ancak bu insan, sıradan insan veyahut İbnü'l-Arabî'nin tabiri ile ifade

³¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 78, IV, s. 307, V, s. 308, VI, s. 33, 338, 379 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 123, X, s. 25, XII, s. 124, XIII, s. 30, XIV, s. 225, 305), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 528.

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 245 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, 346).

³²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 380 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI, s. 384).

³²¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 7, 8, VI, s. 3, 4 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 106, 107, XII, s. 357, 358), *Fusûsu'l Hikem*, s. 30.

³²² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 40.

edilecek olursa insan-ı hayvan değildir, bilakis o insan-ı kâmilidir.³²³ Bu açıdan bakıldığında Allah Teâlâ'nın insanın âlem içindeki ayrıcalıklı konumuna işaret etmek amacıyla iki el lafzını özellikle zikrettiği söylenebilir. Her ne kadar İbnü'l-Arabî âyetle ilgili açıklamalarında Hak Teâlâ'nın iki eliyle doğrudan Hz. Âdem'in yaratılışını gerçekleştirdiğini ifade etse de bu ifadelerinin başında bahsi geçen hadisenin Hak Teâlâ'nın zâtına yaraşır tarzda gerçekleştiğini vurgulamayı da ihmal etmez.³²⁴ Ayrıca yine onun ifadelerine göre iki el ile yaratmak, vasitasız yaratmayı ifade etmektedir. O, bu konuda Arapların herhangi bir işi iki el ile yapmak ifadesinden mübaşeret (doğrudanlık) manasını anladıklarını ifade ederek yorumunu desteklemeye çalışır.³²⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre insan alemde doğrudan yaratılmış yegâne varlık olması açısından beşer olarak isimlendirilmiştir. Bu açıklamaya göre insanın var oluşu mutlak varlığın ayn-ı sabiteye doğrudan temas etmesiyle gerçekleşmiş bu sebeple insan beşer olarak isimlendirilmiştir. Zira beşer kelimesinin anlamlarından biri bir şeyin dış yönüdür (maddi anlamda kabuk veya deri). Vahdet-i vücûd teorisine göre insan ilahî sûrette yaratılmış olması itibarıyla bütün mazharların en tamıdır. Bu sebeple de alemdeki hiçbir varlık değil, yalnızca insan beşer olarak isimlendirilmeyi hak etmiştir.³²⁶ Bu durum aynı zamanda ilahî sûret üzere yaratılmış olması sebebiyle insanın, Hak Teâlâ'yı kalbine sığdıran yegâne varlık olması düşüncesiyle de irtibatlıdır.

Bahsi geçen âyetin yorumunda İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu lafızlardan biri de iki lafzıdır. Vahdet-i vücûd teorisine göre iki sayısı tek ile çift sayılar arasında bir berzaktır. Bu bakımdan o, iki ucun arasında yer almakta ve onları birbirinden ayırmaktadır. İki aynı zamanda çoğul sayıların ilkidir. Tek ancak onun vasıtasıyla çoğula ulaşabilirken, çift ancak onun vasıtasıyla teke inebilir. Bu açıdan orta noktada yani kemâl noktasında bulunmaktadır. İnsanın alemdeki konumu da böyledir. Hak Teâlâ'yı kalbine sığdırması açısından insan-ı kâmil Allah ile âlem arasında berzah olma özelliğine sahiptir.³²⁷ O alemden çekildiği an âlem yok olur.³²⁸ Zira o, âlemin yaratılış sebebi ve

³²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 3, 4 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 358, 359).

³²⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 106 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 300).

³²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 316 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI, s. 260, XIX, s. 89).

³²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 106 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, s. 301). Cevherî, *Şihâhu'l-luğa*, s. 95, 96.

³²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 3, 4 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 359).

³²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 145, 146 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 162, 163).

ilkesidir. Tüm bunlar dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin ilgili âyet yorumuyla insanın âlemdeki özel konumuna işaret etmek istediği söylenebilir.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (١٦)

And olsun ki insanı biz yarattık ve nefsinin ona ne fısıldadığını biliriz. Biz ona şah damarından daha yakınız. (Kâf 50/16)

İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti yorumlarken özellikle âyetin “biz ona şah damarından daha yakınız” şeklinde tercüme edilebilecek kısmına odaklandığı ve *el-Fütûhât*'ın çeşitli yerlerinde üç hadisi âyetle ilişkilendirerek bu âyete yönelik açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. İlgili hadislerden ilki “*Kul(um) bana bir karış yaklaştığında ben ona bir arşın yaklaşıyorum, o bana bir arşın yaklaştığında ben ona bir kulaç yaklaşıyorum, o bana yürüyerek geldiğinde ben ona koşarak varırım*” şeklindeki kutsî hadistir.³²⁹ İkinci hadis *kurb-u nevâfil* hadisi olarak bilinen hadistir.³³⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu âyet bağlamında yorumladığı üçüncü hadise göre ise “*Allah Teâlâ kıyamet gününde şöyle buyurur: ‘Ey Âdemoğlu! Hastalandım, beni ziyaret etmedin. Âdemoğlu: ‘Sen âlemlerin Rabbi iken ben seni nasıl ziyaret edebilirdim’ der. Allah Teâlâ: ‘Falan kulum hastalandı, ziyaretine gitmedin. Onu ziyaret etseydin, beni onun yanında bulurdun. Bunu bilmiyor musun? Ey Âdemoğlu! Acıktım, beni doyurmadın’ buyurur. Âdemoğlu: ‘Sen âlemlerin Rabbi iken ben seni nasıl doyurabilirdim’ der. Allah Teâlâ: ‘Falan kulum senden yiyecek istedi, vermedin. Eğer ona yiyecek verseydin, verdiğini benim katımda mutlaka bulacağını bilmiyor musun? Ey Âdemoğlu! Susadım, su vermedin’ buyurur. Âdemoğlu: ‘Ey Rabbim! Sen âlemlerin Rabbi iken ben sana nasıl su verebilirdim’ der. Allah Teâlâ: ‘Falan kulum senden su istedi, vermedin. Eğer ona istediğini verseydin, verdiğinin sevabını katımda bulurdun. Bunu bilmiyor musun’ buyurur.*”³³¹ İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ bu tarz ifadelerle tenzih uslubuyla değil, teşbih uslubuyla hitap etmekte ve kuluyla olan

³²⁹ Buhârî, “Tevhîd”, 15 (No. 7405). Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, XVI, “Tevhîd”, s. 7410.

³³⁰ Bu hadis “Kulumun bana yaklaştığı şeyler içinde en sevdiklerim ona farz kıldıklarımdır. Kulum bana nafilelerle yaklaşmaya devam eder...” şeklindeki hadis-i şeriftir. Buhârî, “Rikâk”, 38 (No. 6502). Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, XIV, “Rikâk”, s. 6424.

³³¹ Müslim, *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*, VIII, “Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla ve'l-Adab”, s. 37.

beraberliğini bu şekilde dile getirmektedir.³³² Bu açıdan bakıldığında onun düşüncesine göre Hak Teâlâ'nın bu üslupla alemlerden müstağni oluşunu değil, bilakis alemle birlikteliğini öne çıkardığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu üslup hakikatini herkesin anlayabileceği bir üslup değildir, bu sebeple bu gibi ifadelerle yönelik sırlar avâma açılmamalıdır. Söz gelimi sıradan bir insan "hastalandım, beni ziyaret etmedin..." ifadesini hasta olan bir kimsenin şifaya muhtaç olması açısından daima Allah'ın zikriyle meşgul olması ve bu zikrin rab ile kul arasında bir tür yakınlık doğurması şeklinde anlayabilir. Ona göre bunda bir beis yoktur, ancak hakikat ehli için anlam bununla sınırlı olmak zorunda değildir.³³³ Bununla birlikte o, bu gibi ifadelerin yorumlanması söz konusu olduğunda teşbih vehmine yol açan her türlü manadan Allah Teâlâ'nın münezzeh olduğunu eklemeyi de ihmal etmez.³³⁴

Vahdet-i vücûd teorisi kapsamında bahsi geçen âyet bağlamında üzerinde durulması gereken belki de en önemli hadis *kurb-u nevâfil* hadisidir. Bu hadiste Allah Teâlâ amel ile kendisine yaklaşan kuluna yaklaşıcağını ve en nihâyetinde onun fiillerinde ona eşlik edeceğini bildirmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ'nın kullarına yakınlığı söz konusu olduğunda ulaşılabilecek en üst mertebe budur.³³⁵ Onun ifadelerinden anladığımız kadarıyla kulun Allah'a yaklaşması, amelde devamlılık ve ilahî inâyet sonucu gerçekleşirken Hak Teâlâ'nın kul ile olan beraberliği onun ilahî rahmetinin her şeyi kuşatmış olmasının bir sonucudur. Buradaki ilahî inâyet vurgusu önemlidir. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: "...Allah'a ancak kendisiyle yaklaşabilirsin. Çünkü Allah, seni çağırmamış, kendisine yaklaşma yolunu açıklamamış ve o yolda senin perçeminden tutmamış olsaydı, Allah'a yaklaşacağın yolun ne olduğunu bilmen mümkün olmazdı. Bilseydin bile, Hak olmaksızın, o yolda ilerleyecek kudretin olmazdı."³³⁶

Esasında Allah Teâlâ genel beraberlik anlamında her bir kuluyla daima beraberdir. Ancak özel beraberlik şeklinde ifade edilebilecek birliktelik türü kulun rabbine yaklaşması sonucunda gerçekleşmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın Hak Teâlâ'yı idrak edemeyişinin sebeplerinden biri budur. Yani Allah Teâlâ'nın kuluna şah damarından

³³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 45, 46 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 283, 284).

³³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 45 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 284).

³³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 64, 65 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 324).

³³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 114.

³³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 291, 292 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 99, 100).

daha yakın olmasıdır. O, burada insanın kendisini göremeyişi ile rabbini göremeyişi arasında bir ilişki kurar. Bu anlamda yakınlığın idrakte bir tür perde oluşturduğuna dikkat çeker. Bu noktada Allah Teâlâ'nın ancak kendi bildirmesi ile tanınabileceğini ifade eder. Nitekim Vahdet-i Vücûd düşüncesine göre Hak Teâlâ'yı isim ve sıfatları ile bilmek söz konusu olduğunda O'nu taklit etmekten başka bir yol yoktur.³³⁷ Diğer bir deyişle insan, Allah'ı tanımak söz konusu olduğunda vahyin getirdiği bilgiye muhtaçtır.

İbnü'l-Arabî'nin yorumuna itibarla, âyette bahsi geçen özel yakınlık türünün onun düşüncesindeki ilah-ı mu'tekad yani özel rab kavramıyla irtibatlı olduğu söylenebilir. Bu düşünce daha da geriye götürülürse a'yân-ı sâbite fikrine ulaşmak mümkündür. Şöyle ki alemdeki her bir varlık ezeli hakikati yani a'yân-ı sâbitesi ve bu hakikatin Hak Teâlâ'ya bakan yönü olan ilahî bir isim aracılığıyla yaratıcıya bağlıdır. Bu bağın Vahdet-i vücûd teorisinde Tanrı tasavvuru açısından ifadesiyse ilah-ı mu'tekattır. Bu itibarla alemdeki her bir varlık daima yaratıcının yardım ve rehberliğine muhtaçtır. Başka bir ifadeyle, her bir varlık kendisini ayakta tutan ilke ve bu ilkeden gelen devamlı feyiz sayesinde var olmaktadır.³³⁸ İlâh-ı mu'tekad açısından âyet incelendiğinde, peygamberlerin insanları şah damarlarından daha yakın olan özel rableri aracılığıyla *İlâh-ı meşrûya* davet ettikleri söylenebilir. Bu davet sınırlı bir isimden bütün isimlere doğru yolculuğu ifade etmektedir. Bu sayede insan tek bir isim üzerinden rabbi ile irtibatlı olmak yerine onun sonsuz sayıda ismi olduğunu idrak edebilecek ve nübüvvet rehberliğinde hidâyete erebilecektir.³³⁹ “Hak Teâlâ'nın eşya ile beraberliği” şeklinde ifade edilebilecek bu düşüncenin Vahdet-i vücûd teorisindeki Tanrı-âlem ilişkisinin bir sonucu olduğu söylenebilir.³⁴⁰

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (٤)

³³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, s. 239, 240 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 148-150).

³³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 378.

³³⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 382.

³⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, s. 378.

O'dur ki gökleri ve yeri altı günde yarattı, sonra arş üzerine istiva etti. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, ona çıkanı bilir. Nerede olursanız (olun) o sizinle beraberdir. Allah ne işlediğinizi görmektedir. (Hadîd 57/4)

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta çokça atıf yaptığı âyetlerden biri olan bu âyet, aynı zamanda Hak Teâlâ'nın kulları ve dolayısıyla âlem ile birlikteliği bağlamında yorumladığı âyetlerden biridir. Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin bahsi geçen âyeti, başka bazı âyetlerle de ilişkilendirerek açıkladığı görülmektedir. Bu âyetlerden ilki Allah Teâlâ'nın Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn'a (as) hitap ettiği âyettir: “*Allah buyurdu: Korkmayın, bilin ki ben sizinle beraberim, işitir ve görürüm.*” (Tâhâ 20/46)³⁴¹ Allah Teâlâ bu âyette, her şeye şahit olması bakımından kulları ile olan beraberliğini dile getirmiştir. İkincisi “*Nereye dönerseniz dönün Allah'ın yüzü oradadır*” (Bakara 2/115) âyetidir.³⁴² Üçüncüsü “*Üzülme, Allah bizimle beraberdir*” (Tevbe 9/40) âyetidir.³⁴³ Genel olarak bakıldığında üç âyetin de Hak Teâlâ'nın alemle veyahut eşya ile beraberliği fikri üzerine odaklandığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî bu ve benzeri âyetlerden yola çıkarak insanın saf akılla “alemle beraberlik” vasfını Hak Teâlâ'ya izafe edemeyeceğini, ancak şeriatın bildirmesi üzerine bu vasfı O'na nispet edebildiğini ifade etmiştir. Âyetin yorumu söz konusu olduğunda Allah hakkında “mekânlı olma” vehmine yol açacak her türlü ifadenin başka bağlamlara çekilmeden ve kıyas yapılmadan, yalnızca Hak Teâlâ'nın kendisi hakkında kullandığı biçimde kullanılabileceğini ifade etmiştir.³⁴⁴ Zira hiçbir yön ve mekan Hak Teâlâ'yı sınırlandıramaz. O aynı anda istiva eden, yakın göğe inen ve kullarıyla her daim beraber olanıdır.³⁴⁵ Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Hak Teâlâ sürekli tecelli edendir. Kul her zaman bir mekanda bulunmaktadır. Allah ise kul her nerede olursa olsun her an onunladır. Hak Teâlâ için mekan onun tecellî ettiği her yerdir. Bu noktada belirtilmelidir ki İbnü'l-Arabî bu ifadeleriyle Hak Teâlâ hakkında bir mekanda bulunmak anlamında cisimsellik vehmine yol açabilecek ifadeler kullanmış olsa da âyeti yorumladığı başka bazı pasajlarda böyle bir düşüncüyü kastetmediğini ifade etmektedir.³⁴⁶

³⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 279 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 76).

³⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 41, 42 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 279).

³⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 173, 174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 214).

³⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 279 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 76).

³⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 69 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 99).

³⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 281, III, s. 466 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 411, 412, VIII, s. 137).

Nitekim o, bu durumu şu şekilde dile getirmiştir: “...Selim akıl bu beraberlikten âlemin parçalarının birbirleriyle olan beraberliğinden anladığı şeyi anlamaz... Allah ‘*Her nerede olursanız sizinle beraberdir*’ buyurmuştur. Halbuki ‘Siz O’nunla berabersiniz’ dememiştir. Çünkü Allah’a nasıl eşlik edileceği bilinmez.”³⁴⁷ Hakk’ın her daim âlemle birlikte bulunuşu fikrinden yola çıkan İbnü’l-Arabî, Hak Teâlâ’nın her din ve inançta bulunduğu yargısına ulaşmış ve bunu “Hakk’ın genişliği bir inançta bulunup diğerinde bulunmamayı kabul etmez” şeklinde ifade etmiştir.³⁴⁸

İbnü’l-Arabî’nin âyet yorumu bağlamında değindiği meselelerden biri de arazların iki anda bâkî olamaması ve dolayısıyla bütünüyle arazlardan müteşekkil olan âlemin sürekli yeniden yaratılması meselesidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah Teâlâ’nın her şeyi müşâhede etmesi onun âleme dönük bir ihsânıdır. Bir diğer açıdan Hak Teâlâ’nın her şeyi müşâhede etmesi hem “ol” ilahî emriyle her şeye varlık vermesi hem de varlık verdiği eşyayı yok olmaktan korumasıdır. Allah Teâlâ sürekli yaratan ve sürekli koruyandır. İbnü’l-Arabî bu düşünceden istifadeyle hakikat ehline muhalif olarak arazların sürekli olduğunu söyleyenlerin yanıldıklarını ifade etmiştir. Zira ona göre arazların sürekli var olması, Allah Teâlâ’nın sürekli yaratan ve koruyan olması nitelikleri ile çelişmektedir. Oysaki Allah vahiyde “*Her nerede iseniz, o sizinle beraberdir*” buyurmuştur. İbnü’l-Arabî’nin bu konuyla ilişkili olarak ele aldığı bir diğer âyet ise “*O her gün bir iş üzeredir*” (Rahmân 55/29) âyetidir. O, âyetteki şe’n lafzını arazlar olarak yorumlamış ve buradan hareketle âlemin sürekli yaratıldığı fikrine ulaşmıştır.³⁴⁹

İbnü’l-Arabî’nin âyet yorumunda değindiği bir diğer mesele sûfîlerin halleriyle ilişkilidir. Bu bağlamda o, Allah’ı seven kimselerin O’nu belirli bir yönde aramadığını, bilakis O’nu her yönden talep ettiğini belirtmiş ve Hak Teâlâ’nın da sevdiği kuluna her yönden tecelli ettiğini ifade etmiştir. İbnü’l-Arabî, bu durumu şu cümleyle dile getirmiştir: “Sevenlerin nezdinde Allah, her gözden görülen, her dille zikredilen, her konuşanda duyulandır.”³⁵⁰ Bu düşüncenin ise Hak Teâlâ’nın alemle olan daimi ilişkisine atıf yaptığı söylenebilir.

³⁴⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 316 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, s. 40, 41).

³⁴⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 41, 42 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 279).

³⁴⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 117 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 321).

³⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 509, 510 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 220).

3.2.1.2. İlâhî Rahmetin Genişliği

إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٦)

Şüphe yok ki ben, benim ve sizin rabbiniz olan Allah Teâlâ'ya tevekkül ettim. Hiçbir canlı yoktur ki O, onun perçeminden tutmuş olmasın. Muhakkak ki benim rabbim dosdoğru bir yol üzeredir. (Hûd 11/56)

İlahî rahmetin genişliği konusunun yanı sıra Tanrı-âlem ilişkisi, ilâh-ı mu'tekad, ilâh-ı meşru', âlemde kötülüğün nisbî olarak bulunuşu, Muhammedî şeriatın kemâlî sembolize etmesi gibi pek çok konuyla ilişkili olarak ele alınabilecek bu âyet, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ın çeşitli pasajlarında ve *Fusûsu'l-Hikem*'in Hûd Fası'nda incelediği âyetlerden biridir. Bir bütün olarak ele alındığında ilgili âyetin, din ve inançlardaki çeşitliliğe rağmen Hak Teâlâ'nın ilahî rahmetinin genişliği sonucunda her insanın bir yönüyle de olsa hakikate temas ettiği fikrine odaklandığı görülmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin âyeti ele aldığı pasajlar incelendiğinde onun âyetin “*Hiçbir canlı yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmuş olmasın, rabbim doğru yol üzeredir*” şeklinde tercüme edilebilecek kısmına odaklandığı görülmektedir. O, âyette yer alan “perçeminden/alnından tutmak” ifadesinin Araplar tarafından bir şeyi hor ve zelil kılmak anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.³⁵¹ Ona göre bu kişi, perçemi efendisinin elinde olan ve efendisi de doğru yol üzerinde olan kimse gibidir. Nasıl ki, böyle bir hakimiyet altındaki kimsenin yolunu kaybetmesi mümkün değilse, perçemi Hakk'ın elinde olan kimsenin de hakikati tamamen ıskalamış olması mümkün değildir.³⁵² O, bu durumu ilahî isimlerle mümkün varlıklar arasındaki ilişki üzerinden açıklamıştır. Şöyle ki Vahdet-i vücûd teorisine göre her bir varlık, özü (*ayn-ı sabiti*) bakımından bir ilahî isme tekabül etmekte dolayısıyla Hak Teâlâ ile irtibat halinde olmaktadır. Bu itibarla her bir ilahî isim kul için özel bir rabbe karşılık gelmektedir. Bu durum hakikatten mutlak anlamda kopuşun önündeki en büyük engeldir. Zira her bir isim hem kendi özel delâletine hem de

³⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 405, 406 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 318, 319).

³⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 73, 74 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 340, 341), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 158, 376, 377.

kendisi dışında kalan ilahî esmânın delâletine sahiptir. Bir bütün olarak düşünüldüğünde ise bütün ilahî esmâ ilahî zâta işaret etmektedir. Dolayısıyla tek bir isimle sınırlanmış dahi olsa esasında her bir canlı kendi özel rabbi vasıtasıyla Hak Teâlâ'ya ibadet etmektedir. Bu durum aynı zamanda Hak Teâlâ'nın yaratıklarına dönük rahmetinin en büyük yansımalarından biridir.³⁵³ Bu düşünceye göre, var olan her şey O'nun inâyetiyle doğru yol üzerinde yürümektedir.³⁵⁴

İbnü'l-Arabî âyetteki “دابة” (*dâbbe*) kelimesinin nekra kullanımından yola çıkarak bu kullanımla bütün canlıların âyet kapsamına girdiğini ifade etmiştir.³⁵⁵ Onun ifadesiyle “Yollar bunu amaçlasa da amaçlamasa da Allah bütün yolların sonudur.”³⁵⁶ O, bu durumu “*Bütün iş ona döner*” (Hûd 11/123) âyetiyle de destekleyerek açıklamaya çalışmıştır.³⁵⁷ İbnü'l-Arabî, ilgili âyeti ele aldığı bir başka pasajda ise insan ve cinlerin dışında kalan canlıların tamamının, bu âyet kapsamına girdiğini buna karşılık insan ve cinlerden yalnızca sâlih olanların bu âyetin hükmü altına girdiğini ifade etmiştir.³⁵⁸ İlk bakışta bu iki ifade çelişki arz etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin ilâh-ı mu'tekad ve ilâh-ı meşru' kavramları dikkate alındığı takdirde bu çelişki ortadan kalkmaktadır. Şöyle ki Hak Teâlâ rahmetini bütün aleme yaymış olması açısından alemle her an birliktedir. Bu birliktelik ise O'nun her inançta bir yönüyle de olsa bulunmasını gerektirmektedir. Bu durum dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin yorumuna göre âyetteki genellik vurgusunun ilâh-ı mu'tekad kapsamında bütün insan ve cinleri içine aldığı, ilâh-ı meşru' söz konusu olduğundaysa yalnızca sâlihlerin âyetteki hükmün kapsamına girdiği söylenebilir. Bu bağlamda Vahdet-i vücûd düşüncesinde sapkınlık ve ilahî gazabın ârizî olarak kabul edildiği sonucuna ulaşılabilir. O, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “İmdi sapkınlık ârizî olduğu gibi ilahî gazap da ârizîdir. Sonunda gidilecek yer her şeyi kuşatan ve önce olan ilahî rahmettir.”³⁵⁹ Kayserî *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde, bu ifadeyi fitratla ilişkili bir

³⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VIII, s. 62 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVII, s. 216).

³⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 326, 334 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 317, 329).

³⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 326, 327 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 315, 316). Cevherî, *Şihâhu'l-luğa*, s. 357.

³⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 137 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 51, 52).

³⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 328, 329 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 318, 319).

³⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 73, 74 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 340, 341).

³⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 492.

hadisten yola çıkarak açıklar: “Her çocuk fıtrat üzere doğar. Ama anne babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar.”³⁶⁰

İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti varlık ve iyilik kavramları ile irtibatlı olarak açıkladığı görülmektedir. Vahdet-i vücûd teorisine göre kendisi mahza iyilik, doğruluk, güzellik ve hayr olan Hak Teâlâ'dan yalnızca bu nitelikte olan şeyler zuhûr edebilir. Bu düşünce dikkate alındığında alemde bu niteliklerin dışında kalan bir varlıktan söz edilemez, zira âlem bütünüyle O'nun eseridir. Nitekim İbnü'l-Arabî âlemdeki kemâli şu şekilde dile getirmiştir: “Kavisin eğriliği, ondan beklenen doğruluğudur.” Öyleyse varlıkta yalnızca iyilik, doğruluk, güzellik ve hayr vardır. O, bu durumu “O her şeye yaratılışını verdi” (Tâhâ 20/50) âyetinden istifadeyle de açıklamaya çalışmıştır.³⁶¹ Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin âyet aracılığıyla alemdeki her şeyin yaratılış ilke ve gâyesine uygun olarak hareket ettiği fikrinden yola çıktığı ve bir bütün olarak âlemi her türlü eksiklik (veyahut kusur) ve kötülükten hali kabul ettiği söylenebilir.

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ (٩٠) أَلَمْ تَكُنْ مِنْ الْمُفْسِدِينَ (٩١) فَالْيَوْمَ نُنجِيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ (٩٢)

İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun ve askerleriyse zulmetmek ve saldırmak için onların arkalarına düştüler. Nihâyet (Firavun) boğulmanın eşiğindeyken dedi ki: “Muhakkak ki (ben), İsrailoğullarının imân etmiş olduklarından başka ilâh olmadığına iman ettim ve ben de Müslümanlardanım. (Ona denildi ki) “Şimdi mi? Hâlbuki sen, (evvelce) isyan etmiş ve müfsitlerden olmuştun.” Bugün senin bedenini kurtaracağız ki senden sonra gelenlere ibret (âyet) olasın. İnsanların birçoğu âyetlerimizden gâfildirler. (Yûnus 10/90-92).

Bu üç âyet, İbnü'l-Arabî'nin gerek *el-Fütûhât*'ta gerekse *Fusûsu'l-Hikem*'de ilahî rahmetin genişliği kapsamında yorumladığı âyetler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda

³⁶⁰ Konuyla ilgili detaylı açıklama için bkz: Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, I, s. 492. Buhârî, “Cenâiz”, 92 (No. 1385). Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, XVI, “Cenâiz”, s. 1279.

³⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 328, 329 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 318, 319).

İbnü'l-Arabî, Firavun'un iman meselesini çeşitli açılardan tartışmıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki onun bu konudaki nihaî görüşünü net bir biçimde tespit etmek oldukça güçtür. Zira o, *el-Fütûhât* ve *Fusûsu'l-Hikem*'de yer alan pek çok pasajda Firavun'un iman üzere ve günahlarından arınmış bir biçimde öldüğünü ifade ederken bazı pasajlarda bu konudaki nihaî hükmün Allah'a bırakılması gerektiğini belirterek çekimser bir tavır takınmıştır.³⁶² Bunun yanı sıra, yine *el-Fütûhât*'ta cehennemliklerin mertebelerinden bahsederken rablik iddiasında bulunan kimselerin ebedî cehennemde kalacaklarını ifade etmiş ve Firavun ile onun gibileri bu gruba örnek göstermiştir.³⁶³

İbnü'l-Arabî'nin bu âyetlere yönelik yorumları incelendiğinde, onun daha çok akli çıkarımlar yaparak ilgili âyetleri Firavun'un imanına delil teşkil edecek biçimde yorumladığı söylenebilir. Şöyle ki ona göre ilk âyet doğrudan Firavun'un ölümün eşiğindeyken iman ettiğine delil teşkil etmemektedir. Zira o, Hz. Mûsâ'nın (as) kendisi ve kavmi için açılan yoldan geçebildiğini gördüğünde yaşama ümidini kaybetmemiş, bilakis onlar gibi kurtulabileceğine inanmıştır. Dolayısıyla onları takip ederek ilerlediğinde ölüm korkusuyla değil, imanlarının onlar için bir kurtuluş vesilesi olduğunu görerek iman etmiştir.³⁶⁴ Ayrıca yine aynı âyette Firavun, "iman ettim, İsrailoğulları'nın inandıklarından başka bir ilah olmadığına, ben de Müslümanlardanım" şeklindeki üç farklı ifadeyle, kendisinin iman ettiğini dile getirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ifadeler onun, neye iman ettiği konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmayacak biçimde imanını ikrar ettiğine delil teşkil etmektedir. Zira Firavun, (herhangi bir) rabbe veyahut ilaha iman ettim dememiş, "İsrailoğulları'nın iman ettiklerine iman ettim" demiştir. Bu durum ise onun mümin olarak öldüğünün bir delilidir.³⁶⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre ikinci âyetteki "*Şimdi mi? Hâlbuki sen, (evvelce) isyan etmiş ve müfsitlerden olmuştun*" (Yûnus 10/91) ifadesi Firavun'un ihlasına delil teşkil etmektedir. Zira Allah, kendisine iman ettiklerini dile getirdiklerinde bedevîlere, "*Bedevîler 'inandık' dediler. De ki: Siz iman etmediniz ama 'Müslüman olduk' deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi*" (Hucurât 49/14) şeklinde hitap etmiştir. O, buradan yola çıkarak "Firavun ihlas sahibi olmasaydı, Allah onun için de benzer bir şey söylerdi"

³⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 58, 59, VI, s. 345, 346 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 18, 19, XIV, s. 239, 241).

³⁶³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 173, 174 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 251, 252).

³⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 58, 59 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 18, 19), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 231.

³⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 416 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 48).

demiştir.³⁶⁶ Diğer yandan Allah, âyette “isyan etmiş ve müfsitlerden olmuştun” demiştir, “sen şimdi de müfsitlerdensin” dememiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre bu Firavun’a yönelik bir müjdedir.³⁶⁷ Dolayısıyla bu durumun da İbnü’l-Arabî’nin nezdinde Firavun’un imanına delil oluşturduğu söylenebilir.

Tüm bunlara ilave olarak İbnü’l-Arabî, Allah Teâlâ’nın Firavun’un bedenini, kendisinden sonrakilere bir tehdit unsuru olarak değil, bilakis sonsuz rahmetine delil teşkil etmesi için kurtardığını dile getirmiştir. Dolayısıyla rablik iddiasında bulunmasına rağmen Firavun’un dahi ilahî rahmetin bir sonucu olarak kurtuluşa ermiş olması, kendisinden sonrakilere Allah’ın rahmetinden ümit kesmemeleri konusunda güçlü bir delildir.³⁶⁸ Nitekim İbnü’l-Arabî bu durumu, “Allah’ın rahmeti zorda kalan birinin imanını kabul edebilecek kadar geniştir” cümlesiyle dile getirmiştir.³⁶⁹

Ayrıca İbnü’l-Arabî, Firavun’un bir mümin olarak öldüğünü ifade ederken mezkur âyetler dışındaki pek çok âyeti, kendi kanaatini destekleyecek biçimde yeniden yorumlamıştır. “*Ona yumuşak söz söyleyin, umulur ki aklını başına alır veya korkar*” (Tâhâ 20/44). İbnü’l-Arabî, bu âyetteki “لعل” (umulur ki) lafzından yola çıkarak Allah’ın umduğu bir şeyin mutlaka gerçekleşeceğini belirtmiş ve buradan hareketle Firavun’un boğulma anından önce, halihazırda Müslüman olduğunu belirtmiştir.³⁷⁰ İbnü’l-Arabî’nin Firavun’un imanına delil teşkil edecek biçimde yorumladığı bir diğer âyet “... *Firavun’un ailesini ise şiddetli bir azap kuşatıp yok etti.*” (Mü’min 40/46) âyetidir. Ona göre bu âyette, Firavun’un ailesi için acı verici bir azabın söz konusu olduğu belirtilmiş, ancak Firavun’un da azaba uğrayanlar arasına girip girmediği açıkça ifade edilmemiştir. Zira Allah, “Firavun’un ailesi” demiş, “Firavun ve ailesi” dememiştir. Dolayısıyla bu âyetten yola çıkılarak onun mümin olarak ölmediği ve bu sebeple de cehennemliklerden olduğu sonucuna varılamaz.³⁷¹ Benzer şekilde İbnü’l-Arabî, “*Firavun’un karısı, ‘O, senin ve benim için bir göz aydınlığı olsun! Onu öldürmeyin, belki bize faydası dokunur veya onu evlât ediniz’ demişti*” (Kasas 28/9) âyetindeki Hz. Musa’nın (as) Firavun ve karısı için göz aydınlığı olmasını, Firavun’un imanına vesile olması şeklinde yorumlamıştır.³⁷²

³⁶⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 58, 59 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 18, 19).

³⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 415, 416, V, s. 243 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 48, XI, s. 371).

³⁶⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 415, 416 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 48).

³⁶⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 416 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 49).

³⁷⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 416, IV, s. 61 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 49, IX, s. 22).

³⁷¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 416 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 49).

³⁷² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 61 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 22).

Özetle İbnü'l-Arabî'nin bahsi geçen âyetleri, yer yer zâhirî yorumlarına muhalefet etmek pahasına Firavun'un imanına delil teşkil edecek biçimde yorumladığı görülmektedir.³⁷³ Onun bu yaklaşımıyla ilahî rahmetin genişliği düşüncesini, âyetler üzerinden delillendirerek açıklamak istediği sonucuna ulaşılabilir.

3.2.1.3. İlâh-ı Mu'tekad ve İlâh-ı Meşru'

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٢٣)

Rabb'in kendisinden başkasına ibadet etmemenizi ve ana babaya ihsanda bulunmanızı emretti. İkisinden birisi yahut her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa sakın onlara "Öf!" (bile) deme, onları azarlama! Onlara güzelce hitapta bulun. (İsrâ 17/23)

İbnü'l-Arabî'nin bu âyetin özellikle "Rabb'in kendisinden başkasına ibadet etmemenize hükmetti" şeklinde tercüme edilebilecek kısmına odaklandığı ve âyeti ilahî rahmet, ilahî gayret (kıskançlık), din ve inançlardaki çeşitlilik gibi konular bağlamında yorumladığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'in Nûh Fassı'nda, din ve inançlardaki çeşitlilik konusunu teşbih ve tenzih ikilemi bağlamında detaylı olarak ele aldığı ve yine bu bağlamda ilgili âyetin yorumuna yer verdiği görülmektedir. O, âyetteki "قضى" (kaza) kelimesinin "hükmetmek" anlamına geldiğini ifade etmiştir.³⁷⁴ Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre hiçbir varlığın bu hükmün dışına çıkması söz konusu değildir.³⁷⁵ Bu düşünceye göre ârif, zâhirde kime ibadet edilirse edilsin bâtında yalnızca Hak Teâlâ'ya ibadet edildiğini bilen kişidir.³⁷⁶

Bu itibarla kendisine ibadet edilen taş, ağaç veyahut yıldız gibi nesneler yalnızca kendisinde ilahlık sûretinin bulunduğu vehmedilen nesnelerdir. Bu durum en düşük inanç

³⁷³ Firavun'un imanı meselesi, gelenekte pek çok tartışmaya sebep olmuş, gerek *Fusûsu'l-Hikem* şerhlerinde gerekse müstakil risalelerde tartışılmıştır. Bu konuya yönelik ayrıntılı açıklama için bkz: Ali Namı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmail Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, edlr: Ercan Alkan, Osman Sacid Arı, İstanbul: İsar Yayınları, 2018, s. 475-490.

³⁷⁴ Cevherî, *Şîhâhu'l-luğa*, s. 949.

³⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 66, 484.

³⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 66, 484, 489, 490.

seviyesine karşılık gelmektedir. Nitekim bu kimseler kendilerine neden bu nesnelere inandıkları sorulduğunda, kendilerini Allah'a yaklaştırmaları için onlara inandıklarını ifade etmektedirler. İbnü'l-Arabî'ye göre bu kimseler, Hak Teâlâ'yı tecelli ettiği tek bir mazharla sınırlamışlar ve onun belirlediği ibadet usulünün dışında kendisine ibadet etmeye yöneldikleri için yanılmışlardır. Onlar hakikatten perdelenmişlerdir. Perde kalktığında ise farklı sûretlerde ibadet ettikleri her durumda yalnızca Allah'a ibadet ettiklerini öğrenirler. Oysaki ideal olan “*İlahınız tek bir ilahtır*” (Nûh 16/22) ve “*Nerede görünürse O'na teslim olunuz*” (Zümer 39/54) âyetlerinde ifade edilen tasavvura sahip olan kimselerin inancıdır.³⁷⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre bilge kişi kendisini Hak Teâlâ'nın tek bir tecellisiyle sınırlamayan kişidir. O, yaratıcının her an farklı mazharlarda tecelli ettiğini bildiğinden, bütün mazharlara saygı gösterilmesi gereken ilahî bir tecelligâh gözüyle bakar.³⁷⁸ Bu durumun ise Vahdet-i vücûd teorisindeki kemâl düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir. Zira bu düşünceye göre, Hak Teâlâ kâmil olan yegâne varlıktır. O'nun bu özelliği ise her sûrette ve her an âlemle beraber olmasını gerektirmektedir. Şu noktada belirtilmelidir ki İbnü'l-Arabî inançsızlığı (Tanrıtanımazlık) reddetmektedir. Zira alemdeki her şey ilahî tecellinin mazharı olması bakımından ilahî bir sûret taşır. Bu açıdan bakıldığında herhangi bir inancı reddeden bir kişi esasında mazharlardan birini inkar etmektedir. Onun yorumuna göre bahsi geçen âyet de bu durumu kanıtlar mahiyettedir. Allah Teâlâ'nın kendisine ibadet edilmesine hükmetmiş olması, her insanın inancında bir yönüyle de olsa ilahî olana yönelmiş olmasını gerekli kılmaktadır.³⁷⁹ İbnü'l-Arabî, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “‘Rabbin kendisine ibadet edilmesine hükmetti’ O halde ibadet edilen her şeyde Allah'a ibadet edilir.”³⁸⁰

Vahdet-i vücûd teorisine göre bu durum, yani Hak Teâlâ'nın kendisinden başkasına ibadet edilmemesine hükmetmiş olması, ilahî gayretten kaynaklanmaktadır.³⁸¹ Hak Teâlâ bazı kullarının zâhirde kendisinden başkasına yönelmiş olmalarından dolayı onları cezalandırmıştır. Ancak buna rağmen kendi zanlarına göre ilahlarına dua ettiklerinde dahi dünya hayatında onların dualarını işitmiş, kendilerine karşılık vermiş ve

³⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 66.

³⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 66.

³⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 43 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 279, 280).

³⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 51 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 402).

³⁸¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 495, II, s. 310, 311, III, s. 489 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 45, IV, 433, 434, VIII, 182).

onları rızıklandırmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum onların, nispette yanılısalar dahi ilahlık mertebesine yönelmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna rağmen onlar, dünya hayatında kendilerine sunulan bütün lütuflara rağmen ahirette bedbaht olacaklardır. Zira Allah onları uyarmış, kendilerine peygamber göndermiştir. Onlar ise bu uyarıya kulak asmamış, bütün mazharlarda tecelli edenin Hak Teâlâ olduğu hakikatini anlayamamışlardır.³⁸² İbnü'l-Arabî'nin bu konuyla ilişkilendirdiği bir diğer âyet “Yeryüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki Allah onun perçeminden tutmuş olmasın.” (Hûd 11/56) âyetidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre bu âyet de Hak Teâlâ'nın kulları üzerindeki hakimiyetine ve dolayısıyla inançlardaki çeşitliliğe (ilâh-ı mu'tekad) rağmen her inançta asıl olarak inanılanın Hak Teâlâ olduğuna atıf yapmaktadır.³⁸³

3.2.1.4. Allah'ın Âlemi Sevmesi ve Hevâ

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَفَّلَهُ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٢٣)

Arzusunu ilah edinen, Allah'ın bir bilgi üzerine şaşırtıp kulağını ve kalbini mühürlediği, gözlerine de perde çektiği kimseyi gördün mü? Artık ona Allah'tan başka kim hidâyet edebilir? Hâlâ düşünmez misiniz? (Câsiye 45/23)

Âyette geçen “hevâ”, bir kavram olarak İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de çeşitli faslarda, detaylı olarak ele aldığı kavramlardan biridir.³⁸⁴ Bu kavram, onun düşüncesinde özellikle alemdeki hareketin sebep ve ilkesini açıklaması itibarıyla öne çıkardığı kavramlar arasında yer almaktadır.

³⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 495 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 45).

³⁸³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 43, 514 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 280, V, s. 438). İbnü'l-Arabî düşüncesinde Tanrı tasavvuruna dair detaylı açıklama için bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 329-348. Vahdet-i Vücûd nazariyesinde din ve inançlardaki çeşitlilik meselesine dair bkz: Muhammed Bedirhan, Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma'bud Problemi, *THEOSOPHIA Journal*, 1 (2020): 91-116. Abdullah Kartal, “Muhyiddin-i İbn Arabî ve Sadreddin Konevî'nin Din Anlayışı”, (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2014, s. 167-177. Merve Dinçer, “İbnü'l-Arabî'de İlâh-ı Mu'tekad Kavramı”, (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 2019, s. 168-207.

³⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 212-216, 487-490.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre âlemin var olmasına sebep olan şey sevgi hareketidir. Zira Tanrı henüz var olmadan önce âlemi sevmiş ve onda yokluğun neden olduğu ızdırabı kaldırmak istemiştir. Bu sebeple de ona nefesinden üfleyerek onu sübût halinden varlığa çıkarmıştır. Şu halde âlemin var olma sebebi ilahî sevgidir. Âlem açısından dikkate alındığındaysa bu hareket âlemin varlığı sevmesi ve arzulamasının bir sonucudur. Dolayısıyla var olma fiilinde çift yönlü olarak hem Tanrı hem de eşya açısından, var olmanın sevgiye konu olduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî bu düşünceden istifadeyle alemdeki sevgiyi “hevâ” olarak isimlendirmiş ve ondaki hareketi de bu kavram üzerinden açıklamıştır. O, bu durumu “Âlemde (oluşt) sevgiden kaynaklanmayan herhangi bir hareket yoktur” şeklinde ifade etmiştir. Zira bu düşünceye göre hareket yetkinliğe ulaşmanın yegâne yoludur.³⁸⁵

İbnü'l-Arabî'nin bu kavramı sıkça kullandığı bir diğer konu inanç konusudur. Ona göre ibadet edilen şeyler içerisinde ilahlığın en üstün tecelligâhı hevâdır.³⁸⁶ Zira değinildiği üzere hevâ Tanrı'nın varlık fiilinin sebebi, alemdeki her türlü fiilince ilkesidir. Diğer bir ifadeyle hevâ olmaksızın herhangi bir oluştan söz etmek mümkün olmadığı gibi herhangi bir şeyi ilah edinmek de mümkün değildir.³⁸⁷ İbnü'l-Arabî, herhangi bir şeye ancak hevâ ile yönelinebileceğini şu şekilde ifade etmiştir:

Hevânın kendi sebebi olmasıdır hevânın hakkı

Hevâya ibadet edilmezdi kalpte hevâ olmasaydı³⁸⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanların farklı şeylere inanıp ibadet etmesi hevâ gücünden kaynaklanmaktadır. Buradaki en büyük sorun, hevâyı bütün inançları kuşatacak biçimde yetkinleştirememektir. Ârif olan kişi, hevâsının kendisini yönlendirdiği tek bir inançla sınırlı kalmayıp hevâdaki birliği, diğer bir deyişle bütün inançlara kaynaklık eden ilkeyi idrak eden kişidir. Aynı zamanda bu kimse, hevâdaki birliği görmesi sonucunda hayrete düşen kimsedir. İbnü'l-Arabî âyetteki “Allah onları dalâlete düşürmüştür” ifadesindeki “ضلالة” (dalâlet) kelimesini “hayret” anlamına gelecek biçimde yorumlamıştır.³⁸⁹ Zira ona göre Allah Teâlâ'yı tam olarak bilmek, onun yolunda hayrete düşmeyi

³⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 223.

³⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 212, 489.

³⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 173 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 250, 251).

³⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 212.

³⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 212-216. Bu kelimenin “hayret” anlamına geldiğine dair bir açıklamaya rastlanmamıştır bkz. Cevherî, *Şîhâhu'l-luğa*, s. 283.

gerektirmektedir.³⁹⁰ Bu âyet öncesinde incelenen iki âyet dikkate alındığında, üç âyette de inançlardaki çeşitliliğe rağmen ilahî sevgi ve rahmet sonucunda âlemde tek bir ilaha ibadet edildiği fikrinin, çeşitli cihetlerden işlendiği söylenebilir.

3.2.1.5. Mutlak Fâil

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءٌ حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١٧)

Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü; (Ey Muhammed), attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı. Müminleri güzel bir imtihanla sınamak için (bunu yaptı). Şüphesiz Allah işitendir, bilendir. (Enfâl 8/17)

Bu âyet İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta sıkça atıf yaptığı âyetlerden biridir. Onun, ilgili âyeti zâhir bâtın diyalektiği kapsamında ve mutlak fâilin Hak Teâlâ oluşu fikri çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Rivâyete göre bahsi geçen âyet Bedir Savaşı esnasında Hz. Peygamber'in (sav) yerdeki toprak ve ufak taşlardan bir avuç alıp müşriklere doğru atması sonucunda müşrik ordusunun dağılarak mağlup olması üzerine nazil olmuştur.³⁹¹ İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in (sav) atışının isabet etmesini, Hak Teâlâ'nın fiilinin onun fiili sûretinde tahakkuk etmesi şeklinde açıklamıştır. Diğer bir deyişle Hz. Peygamber (sav) attığında her ne kadar fâil kendisi olarak görünse de hakikatte fiili gerçekleştiren Allah'tır.³⁹² O, ilahî fiilin tecelligâhı veyahut mazharı olarak zâhirdeki fâildir. Oysaki bâtında fiil Allah'a aittir. Tam da bu sebeple onun atışı, herhangi bir insanın atışının isabet edemeyeceği bir biçimde isabet etmiştir.³⁹³

Bu âyet incelendiğinde dikkat çeken bir diğer husus, âyetin nefy ve ispat uslubunu bir arada barındırmasıdır. Şöyle ki âyetin ilk kısmı “atmadın, sen attığında” fiili Hz. Peygamber'den (sav) olumsuzlamakta, bununla birlikte zâhirde atanın Hz. Peygamber (sav) olduğunu ifade etmektedir. İkinci kısımıysa “fakat Allah attı” diyerek fiili Allah

³⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 19 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 386, 387).

³⁹¹ Ebu'l-Hasan el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Necdet Çağır, Necati Tetik, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, s. 232.

³⁹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VII, s. 209 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XVI, s. 44).

³⁹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 470, 471 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 145, 146).

Teâlâ için olumlamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum, bâtında fiili işleyen Hak Teâlâ olduğuna delil teşkil etmektedir.³⁹⁴ Zira Vahdet-i vücûd teorisine göre yegâne varlık Hak Teâlâ olduğu gibi, yegâne fâil de Allah'tır. Bu düşüncüyü savunan sûfilerin en önemli delillerinden biri “*Oysaki sizi de yaptıklarınızı da Allah yarattı*” (Sâffât 37/96) mealindeki âyettir.³⁹⁵ Bu itibarla kulun Hak Teâlâ'nın imkan verdiği ölçüde fiilde tasarrufu olabilir.³⁹⁶ İbnü'l-Arabî bu durumu “İnsanın gerçekleştirdiği her iş, Allah tarafından yaratılmıştır ve insan fiilde araçtır, fâil değildir. Öyleyse insan, işlerin üzerinde gerçekleştiği bir mahaldir” şeklinde açıklamıştır.³⁹⁷ Benzer bir durum “... ve ona ruhumdan üfledim” (Hicr 15/29) âyeti için de geçerlidir. Nitekim bu âyette ifade edildiği üzere, Hz. Îsâ (as) kuş sûretine üflemiş sonrasında bu sûret kuş olmuştur. Hakikatteyse Hz. Îsâ'nın fiilinde ilahî fiil ortaya çıkmıştır.³⁹⁸ Bir bütün olarak ele alındığında bu düşüncenin Vahdet-i vücûd teorisinde âlemin, ilahî tecelli için bir mazhar olması fikriyle irtibatlı olduğu söylenebilir.³⁹⁹

3.2.2. İnsan

3.2.2.1. Tenzih-Teşbih Dengesi ve İnsan-ı Kâmil

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُكُمْ فِيهِ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١)

³⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 336, 457, III, s. 171, 215, 221, 312, 470, 471, 514, IV, s. 12, 101, 110, VI, s. 333, 334, VII, s. 313, 314, 410 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, s. 50, 320, VII, s. 18, 104, 114, 115, VIII, s. 145, 146, 231, 331, IX, s. 88, 103, XIV, s. 216, 217, XVI, s. 254, 255, XVII, s. 75), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 185, 203, 206.

³⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 533, VII, s. 49, 50, VII, s. 313, 314 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 267, XIV, s. 71-73, XVI, s. 254, 255).

³⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 533 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 267).

³⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 215, 216, 533, VII, 314 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 104, 219, VIII, s. 267, XIV, s. 73).

³⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 170, 171 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 145, 146).

³⁹⁹ Âlemdeki mutlak fâilin Allah Teâlâ olduğu düşüncesi, ayân-ı sabite teorisiyle birlikte kaza ve kader meselesi kapsamında çeşitli eserlerde tartışılmıştır. Konuyla ilgili detaylı açıklama için bkz: Oğuzhan Şahin, “Tasavvufî Metinlerde Sûfilerin Cebre Bakışlarını Okuma Denemesi”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (2018): 13-35. Münzir Şeyh Hasan, “İbnü'l-Arabî'nin İsti'dâdâtü'l-Mahiye Teorisi ve İnsanın Cebirden Kurtulmasıyla İlişkisi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 48 (2022): 147-182. Faik Aytemiz, “İbnü'l-Arabî'de İnsanın Fiilleri”, *Turkish Studies Comparative Religious Studies*, 13 (2018): 63-89.

(O) gökleri ve yeri yoktan var edendir, sizin için kendi cinsinizden eşler, hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. Sizi onda arttırır. Onun benzeri gibi (bir şey) yoktur. O işitendir, görendir. (Şûrâ 42/11)

İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti ele aldığı pasajlarda âyetin, “O’nun benzeri gibi yoktur. O işiten ve görendir” şeklinde tercüme edilebilecek kısmına odaklandığı görülmektedir. Bu bağlamda o, âyetin ilk kısmını tenzih düşüncesiyle yorumlarken ikinci kısmını ise teşbih düşüncesiyle yorumlamıştır.⁴⁰⁰

Vahdet-i vücûd teorisine göre kemâl (tamlık ve mükemmellik) zıt niteliklerin bir arada bulunması üzerinden açıklanmış ve bu düşünce hem varlık tasavvuru hem de nasların yorumlanmasında kendisini göstermiştir. Zira tenzih, mutlaklığı üzerinden Hak Teâlâ’yı sınırlandırmayı ifade ederken teşbih, O’nu isim ve sıfatları açısından sınırlandırmaktır. Oysaki Hak Teâlâ mutlaklığında bile her türlü sınırlandırmanın ötesindedir. Başka bir deyişle Allah, mutlaklığıyla dahi sınırlandırılmayacak olandır.⁴⁰¹

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin yorumları dikkate alındığında âyetin ilk kısmında Allah'ın zâtı bakımından her şeyden münezzeh oluşunun vurgulandığı söylenebilir. Âyetteki “مثل” (mis) lafzını insan-ı kâmile atıfla yorumlayan İbnü'l-Arabî, buradan yola çıkarak Hakk'ın bir benzerinin olmaması ile ilahî esmânın kendisinde tahakkuk etmiş olması açısından insan-ı kâmil arasında bir tür benzerlik kurmuştur. Başka bir ifadeyle, Hak Teâlâ'nın en mükemmel mazharı olması bakımından insan-ı kâmil de benzersizlik vasfına sahiptir.⁴⁰² İbnü'l-Arabî'nin alemle insan-ı kâmil arasında kurduğu ilişki düşünüldüğünde onun bu vasfı yalnızca Hak Teâlâ ve insan-ı kâmil ile sınırlı tutmadığı ve âlemi de bu özellikle vasıflandırdığı görülmektedir.⁴⁰³

Âyetin ikinci kısmı dikkate alındığıdaysa bu kez isim ve sıfatları yönünden Hak Teâlâ'dan bahsedildiği dikkat çekmektedir. Zira vâhidiyet mertebesindeki zât hiçbir kayıt, nispet veyahut izafet ile sınırlandırılmazken ulûhiyet mertebesinde isim ve sıfatlarla birlikte zikredilebilmektedir. Bu durum dikkate alındığında vâhidiyet mertebesindeki

⁴⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 245, 246 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 13).

⁴⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 437 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 377, 378).

⁴⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 149, 150, V, s. 161, 393, 394, 415, 416, VI, s. 3-15, VII, s. 236 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 168-170, XI, s. 228, XII, s. 287, 288, 328-330, 357-380, XVI, s. 98, 99).

⁴⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 415, 416, VII, s. 137 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 328-330, XV, s. 266).

zâtın âyetin ilk kısmında ve tenzih (*nefy*) uslubuyla zikredildiği, ulûhiyet mertebesindeki hâlininse âyetin ikinci kısmında ve teşbih (*ispat*) uslubuyla zikredildiği söylenebilir. Bir bütün olarak ele alındığındaysa âyetin ilk kısmındaki “O’nun benzeri gibi yoktur” ifadesinin akla, ikinci kısmındaki “O işiten ve görendir” ifadesinin ise hayale hitap ettiği görülmektedir. Bu itibarla İbnü’l-Arabî düşüncesinde şeriatın, en kâmil Tanrı tasavvuruna (*el-cem‘ beyne’t-tenzih ve’t-teşbih*) işaret edişinin bu âyetle ifade edildiği söylenebilir.⁴⁰⁴ Bir bütün olarak ele alındığındaysa İbnü’l-Arabî’nin bu âyet yorumuyla ulaştığı en önemli çıkarımlardan biri, Hak Teâlâ’nın tek bir âyette hem tenzihi hem de teşbihi dile getirmiş olmasıdır.

İbnü’l-Arabî âyette geçen “kef” harfini iki farklı biçimde ele almış ve buna bağlı olarak iki farklı anlam inceliğinden söz etmiştir. İlkine göre “kef” harfi zait (anlama etki etmeyen bir harf olarak) kabul edilmiştir. İkincisine göreyse o, benzetme edatı olarak kabul edilmiş ve bu sayede âyette iki benzetme yapıldığı ifade edilmiştir. Bu yoruma göre âyet, “O’nun adına bir misl farz olunsaydı, o mislin benzeri olmazdı” anlamına gelmektedir. İbnü’l-Arabî, daha mübalağalı bir anlamı ifade etmesi sebebiyle kendisinin ikinci yorumu tercih ettiğini belirtmiştir.⁴⁰⁵ Bu yorum onun, Hak Teâlâ ile insan-ı kâmil arasında her ikisinin de benzersizlik vasfına sahip olması açısından kurduğu ilişki düşünüldüğünde daha da anlam kazanmaktadır. Zira “misl” lafzı insan-ı kâmile atıfla yorumlandığında ortaya çıkan anlam yani “İnsan-ı kâmilin benzeri yoktur”, onun ilgili âyet kapsamında *el-Fütûhât*’ın diğer kısımlarında yaptığı yorumlarla uyumaktadır.⁴⁰⁶

İbnü’l-Arabî’nin bu âyet bağlamında değindiği bir diğer konu oruç ibadetidir. Ona göre oruç, diğer ibadetler içerisinde benzersiz olandır. Başka bir deyişle oruç ibadetinin diğer ibadetler içerisindeki ayrıcalıklı konumu, insan-ı kâmilin âlemdeki ayrıcalıklı konumuna benzemektedir. Zira o, diğer ibadetlerden farklı olarak yapmak değil, yapmamak üzerine kuruludur. Bu düşünceye göre kul, kendisini yemek ve içmekten alıkoyduğunda ilahî bir nitelikle nitelenmek istemektedir.⁴⁰⁷ Çünkü yaratılmışlara özgü

⁴⁰⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 157, III, s. 173, 174, V, s. 299, VIII, s. 186 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 98, VII, s. 20, 21, XII, s. 109, XVIII, s. 92), *Fusûsu’l-Hikem*, s. 166, 167, 305.

⁴⁰⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 181). *Fusûsu’l-Hikem*, s. 71.

⁴⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 149, 150, V, s. 161, 393, 394, 415, 416, VI, s. 7 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 168, 169, XI, s. 228, XII, s. 287, 288, 328, 368). Ayrıca insan-ı kâmil hakkında detaylı açıklama için bkz: Konevî, *Fâtîha Süresi Tefsiri*, s. 183-192. William C. Chittick, *Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-Arabi*, *Islamic Culture*, 63 (1989): 1-10. Cağfer Karadaş, “Muhyiddin İbn ‘Arabî’ye göre İnsan-ı Kâmil”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1998): 453-465.

⁴⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 390, III, s. 261 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 289, VII, 187).

ihtiyaçlar ilahî olanda bulunmaz. Bu bağlamda oruç ibadetinin gerçekleştirildiği ay olması açısından Ramazan ayı da diğer aylar içerisinde benzersizdir.⁴⁰⁸ Özetle orucun Vahdet-i vücûd teorisinde tenzihi sembolize ettiği söylenebilir.

3.2.2.2. Velâyet-Nübüvvet İlişkisi ve Keşfî Bilginin İmkânı

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٠٨)

De ki: “İşte benim yolum budur. Ben ve bana tabi olanlar basiretle Allah’a davet ederiz. Allah Teâlâ’yı tenzih ederim ve ben müşriklerden değilim.” (Yûsuf 12/108)

İbnü’l-Arabî’nin velâyet düşüncesi kapsamında yorumladığı bu âyet onun, velâyet-nübüvvet ilişkisi ve keşf bilgisinin sınırları gibi konulara değindiği âyetlerden biridir. Bu bağlamda o, velinin nebiyle aynı kaynaktan beslendiğini “Veliler peygamberlere uydukları şeyleri, peygamber ve resullerin hükümleri aldıkları kaynaktan almışlardır” şeklinde ifade etmiştir.⁴⁰⁹ O, âyette geçen “bana tabi olanlar” ifadesini Hz. Peygamber’in (sav) ledün (bâtın) ilminden velilere de bir pay ayırması şeklinde yorumlamıştır.⁴¹⁰ Bu ilim ise sûfiler tarafından başka bağlamlarda Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan (as) öğrendiği ilim olarak kabul edilen ilimdir.⁴¹¹

İbnü’l-Arabî’nin bu âyeti ele aldığı pasajlara bakıldığında onun, velinin nebiye tabi olduğu düşüncesine sık sık değindiği görülmektedir. O, peygamberleri Allah’ın halifeleri olarak kabul etmiş ve Hz. Adem’den (as) Hz. Muhammed’e (sav) kadar insanlığa rehberlik etme görevinin onlar tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmiştir. Son peygamberin vefatından sonraysa nübüvvet kapısı kapanmış, ancak Allah’ın bazı kullarına birtakım bilgileri aktardığı velâyet kapısı açık kalmıştır.⁴¹² Bu sayede veliler tabi oldukları peygamberin şeriatı üzere vekil olarak insanları Hak Teâlâ’ya davet etmişlerdir. Bu bağlamda o, velileri Allah katından gönderilen peygamberlerin halifeleri (halifelerin

⁴⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 251, 252 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 171, 172).

⁴⁰⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 277 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 72).

⁴¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 386, IV, s. 445, 446 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, V, s. 165, X, s. 272).

⁴¹¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 230, 231 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 435, 436).

⁴¹² İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 51.

halifeleri) olarak isimlendirmiştir. Bu anlayışa göre veli peygamberin kademi üzere olan, diğer bir deyişle onun ayak izlerini takip eden kimse gibidir. Veli, peygamberin nuruyla insanları Hak yola davet eden bir davetçidir.⁴¹³ İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât* ve *Fusûsu'l-Hikem*'in girişlerinde anlattığı iki rüya dikkate alındığında bu durum daha da anlam kazanmaktadır. Özellikle *el-Fütûhât*'ın girişinde aktardığı rüyada İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in (sav) “Muhammed! Minbere çık... Sende bana karşı sabırsızlanan benden bir nişan var” dediği ve bunun üzerine kendisinin minbere çıktığını söylemiştir. Rüyanın tam da bu kısmı, İbnü'l-Arabî düşüncesinde velâyet ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önemlidir. Zira burada İbnü'l-Arabî, kendisinin Hz. Peygamber'in (sav) emriyle minbere çıktığını ancak onunla aynı yere basmadığını, kendisi ile Hz. Peygamber'in (sav) kademini temas ettiği yer arasına beyaz bir örtünün serildiğini aktarmıştır. O, buradaki hikmeti şu şekilde açıklamıştır: “... Dikkatimiz şuna da çekilmiş ve bize öğretilmiş oldu ki, Hz. Peygamber'in (sav) Rabbinden müşâhede ettiği makam, vârisleri tarafından ancak onun elbisesinin ardından görülebilir.’ Böyle olmasaydı, biz de Hz. Peygamberin (sav) keşfettiğini keşfeder, onun bildiğini bilirdik.”⁴¹⁴

İbnü'l-Arabî ilgili âyeti yorumladığı pasajlarda da akılcılara ve ehl-i rüsuma yönelik eleştirilerini sürdürür. Bu bağlamda o, bazı akılcıların ilham söz konusu olduğunda ilahî tahsis değil, kesbi belirleyici olarak gördüklerini iddia etmiştir. Zira ona göre keşfî veyahut ilhamî bilgi dikkate alındığında belirleyici olan şey kesb değil, ilahî tahsistir. Meseleyi nübüvvet düşüncesi üzerinden açıklayan İbnü'l-Arabî, bazı akılcıların iddia ettiklerinin aksine nübüvvetin kesbî değil, ilahî tahsis sonucunda gerçekleştiğini iddia etmiştir. Bu itibarla, nefislerin yetkinleşmesine bağlı olarak fikir yolunu takip edenlere bazı bilgilerin açılabilceğini kabul etmiştir. Bununla birlikte o, nübüvvet söz konusu olduğunda yetkinleşmiş herhangi bir nefsin değil de belirli bir nefsin seçilmiş olmasını ilahî tahsis üzerinden açıklamıştır.⁴¹⁵ Özetle İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet düşüncesine göre, keşfî bilginin amelde devamlılık göstererek nefsi

⁴¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 277, IV, s. 297, VII, s. 39, 40, VII, s. 270 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 72, IX, 440, XV, s. 52, 53, XVI, s. 164, 165).

⁴¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 16-20 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 17-25), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 19, 20.

⁴¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 297, 298 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 440-442). “... nebilik ve resüllük insan çabasının bir katkısının bulunmadığı ilahî birer lütuftur. Burada şariat getiren nebilîği kastetmekteyim.” *Fusûsu'l-Hikem*, s. 161. William C. Chittick, “The Muhammadan Inheritance”, *Horizons Maghrébins* 30 (1995): 56.

yetkinleştirmek açısından kesbî, Allah'ın bu bilgiyi belirli bir kuluna açması açısındansa ilahî tahsise bağlı olarak gerçekleştiği söylenebilir.

Bu bağlamda veli, Allah'ın kendisine ilham ettiği bilgiler sayesinde Kur'an-ı Kerim hakkında yeni bir anlayışa sahip olan kimsedir. O, bu durumu “peygamberler bilgi sahibiyken biz anlayış sahibiyiz ki o da bir bilgidir” şeklinde dile getirmiştir. Veli dışında kalan kimselerse velilerin eriştikleri birtakım anlam inceliklerini söz konusu lafzın taşıyabileceğini bilmezler.⁴¹⁶

İbnü'l-Arabî velileri, insanları basiret üzere Hak Teâlâ'ya davet etmede peygamberlere ortak yaptığı gibi, bu uğurda çeşitli bela ve sıkıntılara maruz kalmada da ortak yapmıştır. Bu bağlamda o, “*Onlar Allah'ın âyetlerini inkâr eden, haksız yere peygamberleri ve insanlardan adaleti emredenleri öldürenlerdir*” (Âl-i İmrân 3/21) âyetinin hem nebileri hem de velileri içine aldığını iddia etmiştir.⁴¹⁷ Tüm bunlardan yola çıkılarak Vahdet-i vücûd düşüncesinde hem velinin nebiyle aynı kaynaktan bilgi alarak insanları hidâyete davet etmesi, hem de velinin nebiye tabi olması açısından velâyet ile nübüvvet arasında ilişki kurulduğu söylenebilir.

3.2.2.3. Yaratıcıyı Bilmenin İlkesi Olarak Kendini Bilmek

سُنُّرِيْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَفِیْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَنَبَّیْنَ لَهُمْ اَنَّهٗ الْحَقُّ ۚ اَوَلَمْ یَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ
(٥٣)

Onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu onlar için apaçık belli olsun. Rabbinin her şeye şâhit olması yetmez mi? (Fussilet 41/53)

Bu âyet İbnü'l-Arabî'nin hem âlem hem de insanın varlığının, Hak Teâlâ'nın varlığına delil olması düşüncesini ele aldığı âyetlerden biridir. Bu kapsamda onun ilgili âyeti yorumladığı pasajlarda, âlemin tikel hakikatleri izhar etmesi açısından

⁴¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 75, 76 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 77).

⁴¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 379 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 269). İbnü'l-Arabî düşüncesinde velâyet ve nübüvvet ilişkisine dair daha detaylı bilgi için bkz: Osman Türer, “Velinin Nebiye Üstünlüğü Meselesi” Etrafındaki Tartışmalar ve İbnü'l-Arabî'nin Bu Konudaki Düşüncesi, *Uluslararası XIII. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Davud el-Kayserî Sempozyumu, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları* 24 (1998): 301-311. Ali İhsan Kılıç, İbnü'l-Arabî'nin Özel Velâyet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi, Kesb ile Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 5/2 (2021): 505-543.

makrokozmos, bu hakikatleri tümel olarak kendisinde toplaması açısındansa insanın mikrokozmos olduğu fikrine odaklandığı görülmektedir. O, âyette geçen “ufuklarda” ifadesiyle insan dışındaki varlıkların, “nefslerinde” kelimesiyle ise insanın kastedildiğini ifade etmiştir.⁴¹⁸ İbnü’l-Arabî’ye göre âyetteki bu sıralama yani öncelikle “ufukların” sonrasındaysa “nefsin” zikredilmesi basit bir tercih değildir, bilakis bir hikmete mebnidir. Zira Tanrı’nın varlığını temellendirmek söz konusu olduğunda bu âyet insana, öncelikle âleme sonrasındaysa kendisine bakmasını tavsiye etmektedir.⁴¹⁹ Böyle yapıldığı takdirde âlemin insanda mücmel olarak bulunuşu kavranabilecektir.

İbnü’l-Arabî âyetteki sıralamanın tam tersi takip edildiğinde, âlemin Hak Teâlâ’ya delil olmasının insanın O’na delil olmasından daha fazla bilgi verip vermeyeceğini bilemeyeceğimizi iddia etmiştir.⁴²⁰ Meseleyi biraz daha açıklayacak olursak, Tanrı’yı temellendirmede ilk aşamada insan incelendiği takdirde elde edilecek bilgiler âlem incelendiğinde elde edilecek bilgilerden daha mücmel olacaktır. Bu durumda kişi, âlemi incelediğinde bundan daha fazlasını bilip bilemeyeceğinden şüphe edecektir. Özetle İbnü’l-Arabî’ye göre Allah Teâlâ’nın âyet-i kerimeyi bu şekilde indirmesinin hikmeti, insana âlemdeki hakikatleri kendi nefsinin incelediğinde bulabileceğini göstermektir.

Bir diğer açıdan Kur’an-ı Kerim’de insanın, âlemi incelemesi gerektiği çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir: “*Peki insanlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yeryüzünün nasıl yayıldığına bakmazlar mı?*” (Gâşiye 17-20/88) “*Göklerin ve yerin melekûtu üzerine düşünmezler mi?*” (A’râf 185/7)⁴²¹ Tüm bunlar dikkate alındığında Vahdet-i vücûd düşüncesinde Hak Teâlâ’nın varlığını temellendirmek söz konusu olduğunda âlem ve insanın aynı derecede önem taşıdığı söylenebilir. İnsan, âleme ve kendisine bakabildiği takdirde her ikisinin de Hak Teâlâ’ya delil olmada ortak olduğunu anlayabilir. Bu noktada sûfilerin çokça öne çıkardıkları “kendini bilen rabbini bilir” cümlesi de çift anlam kazanmaktadır. Bu itibarla, bahsi geçen cümle “âlemi ve dolayısıyla insanı bilen rabbini bilir” şeklinde yorumlanmaya açık hâle

⁴¹⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 449 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 108).

⁴¹⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 449, VIII, s. 33 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 108, 109, XVII, s. 154).

⁴²⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 449 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 108).

⁴²¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 449, VI, s. 337 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 109, XIV, s. 224).

gelmektedir.⁴²² Kendini bilmekse ahlaklı bir varlık hâline gelmek, başka bir ifadeyle yetkinleşmektir.⁴²³

İbnü'l-Arabî'nin âyet yorumu incelendiğinde üzerinde durulması gereken bir diğer husus, Allah Teâlâ'nın varlığını delillendirmede hangi yolun takip edileceği meselesidir. Kelâm ve felsefe gelenekleri dikkate alındığında, yaratıcının varlığını temellendirmede en basit şekliyle iki yolun bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki yaratılmışlardan hareketle yaratıcıyı bilmekken ikincisi yaratıcıdan yola çıkarak onu bilmektir. Bu yollardan ilki İbn Sina tarafından kelâmcıların yöntemi olarak değerlendirilmiş, ikincisiyse filozofların yöntemi olarak ele alınmıştır.⁴²⁴ İbnü'l-Arabî'nin âyet yorumu dikkate alındığında onun, her iki yolu birleştirdiği görülmektedir. Şöyle ki Vahdet-i vücûd teorisine göre âlem, Hak Teâlâ'nın mazharı olması açısından özünde O'na delâlet etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ister yaratıcının varlığından isterse âlemden yola çıkılsın sonuç olarak delil ile medlul ortak bir şeyde buluşmaktadır ki bu da Hak Teâlâ'dır. Nitekim İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Bir şeyin varlığına delâlet eden en güçlü delil yine o şeyin kendisidir.”⁴²⁵

3.2.3. Âlem

3.2.3.1. Varlık ve İyilik

أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ ﴿٦١﴾

İşte onlar hayırlarda yarışırlar ve hayır için önde giderler. (Mü'minûn 23/61)

Bu âyet, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhât*'ta sıkça atıf yaptığı veya detaylıca ele aldığı âyetlerden biri olmasa da onun âyete yönelik yorumu dikkat çekicidir. Bu yoruma göre

⁴²² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 449, V, s. 406, VI, s. 33 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, s. 108, XII, s. 311, XIII, s. 30).

⁴²³ “Kendini bilen rabbini bilir” ifadesinin ayrıntılı yorumu için bkz: William C. Chittick, “İbnü'l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı”, *Sufiyye*, 10 (2021): 290-302. Bu rivâyetin tahririne dair ayrıntılı bilgi için bkz: Maide Alkış, “İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Hakkında Kullandığı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Özelinde)”, s. 53-55.

⁴²⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev: Ali Durusoy, Litera Yayıncılık, İstanbul: 2021, s. 133, 134.

⁴²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 317, 318, III, s. 449, 458, 459, VI, s. 246, 247 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 447, VIII, s. 108, 124, 125, XIV, s. 41, 42), *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81.

ilahî kudret, mümkünleri varlık ile yokluk arasında tutmaktadır. İbnü'l-Arabî, bu yorumuyla mümkün varlıkların ezeli hakikatlerinin (*a'yân-ı sâbite*), Hak Teâlâ'nın ilminde sübût halinde bulunuşlarından haricî varlığa çıkmalarını sembolik bir dille anlatmıştır. Bu anlatıya göre mümkün varlıkların hakikatleri, mutlular ile bedbahtlar olmak üzere ikiye ayrılmışlardır. Mutlular kendi akıbetlerine bakıp neticenin güzelliğiyle doğrudan varlığa koşmuşlar, bedbahtlar ise neticenin kötülüğü sebebiyle oldukları yerde çakılıp kalmışlardır. Mutlak kudret sahibi Yaratıcı, onların bu hâllerine bahsi geçen âyetle dikkat çekmiştir. Bu bağlamda mutlular “*Onlar hayırlara koşanlardır, iyiliğe koşanlardır*” (Mü'minûn 23/61) âyetiyle ifade edilirken bedbahtlar “*Onlara oturanlarla beraber oturun, denildi*” (Tevbe 9/46) âyetiyle ifade edilmiştir.⁴²⁶ Esasında bu yorum İbnü'l-Arabî'nin *kabza* ile ilişkili âyet yorumuyla da bağlantılıdır. Onun varlık anlayışı ve Tanrı tasavvuru düşünüldüğünde, bahsi geçen âyetin kendisi mükemmel olan zâttan ancak kendisi gibi mükemmel bir şeyin var olabileceği fikrine işaret ettiği söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında âlem dolayısıyla varlık, sırf güzellik ve iyilikle eşleştirilmiş olmaktadır.

3.2.3.2. Sürekli Yaratma

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (٢٩)

Göklerde ve yerde bulunanların hepsi, O'ndan talep ederler. O her gün bir iştedir. (Rahmân 55/29)

İbnü'l-Arabî bu âyeti yorumladığı pasajlarda, daha çok âyetin ikinci kısmına odaklanmış ve bu kapsamda Tanrı-âlem ilişkisi ile sürekli yaratma konularına temas etmiştir. Bununla birlikte o, âyetin ilk kısmıyla ilgili olarak Allah Teâlâ'nın gökte ve yerde bulunan her varlık tarafından talep edildiği yorumunda bulunmuştur. Başka bir ifadeyle Hak, âlemdaki her varlığın yegâne murâdıdır.⁴²⁷ O, bu düşüncesini hadis olduğunu iddia ettiği bir rivâyetle desteklemeye çalışmıştır: “*Allah gökte olduğu gibi yeryüzündedir. Siz O'nu aradığınız gibi yüce topluluk (Mele-i a'lâ) da O'nu arar.*”⁴²⁸ Ona göre bu cümlede

⁴²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 18 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 21).

⁴²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 446 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 395).

⁴²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 189, 190 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 168). İbnü'l-Arabî'nin hadis olduğunu iddia ederek *el-Fütûhât*'ta naklettiği bu rivâyete kaynaklarda rastlanmamıştır.

yer ve gök, her ikisinde bulunan varlıkların onu talep etmesi bakımından birbirinden ayrılmamıştır.⁴²⁹ Bu yoruma göre Hak Teâlâ, hem kendisinden her şeyin talep edildiği hem de özünde kendisi talep edilen yegâne varlık olarak ele alınmaktadır.

Âyetin ikinci kısmına gelindiğindeyse İbnü'l-Arabî, bu kısmı bir hükümdarın hakimiyeti altındakileri daima koruyup kollamasına benzeterek açıklamıştır. Buna göre âlemdeki her şeyin yaratıcısı ve tek hakimi olan Allah, yarattıklarını onlara daima varlık vererek korumaktadır. Zira melik mülküyle ilgilenendir. Mülkünü yani âlemi korumak ona zor gelmez. O, bu düşüncesini iki âyetle desteklemeye çalışmıştır. Bu âyetlerden ilki “*O her şeyi gözetendir*” (Hûd 11/57) âyetiyle, ikincisi “*Yeri ve göğü korumak O'na ağır gelmez*” (Bakara 2/286) âyetidir.⁴³⁰

İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti yorumlarken değindiği bir diğer husus, âlemin sürekli değişip yenileniyor olmasıdır. Bu bağlamda âyetteki “شأن” (şe'n) lafzı âlemin belirli bir andaki durumunu ve aynı zamanda Allah'ın onun üzerindeki fiilini ifade ederken “يوم” (yevm) lafzıysa âlemdeki değişimin gerçekleştiği birim zamandır. O, bu zaman dilimini nefes olarak ifade etmiştir. Dolayısıyla âlem her nefeste değişir ve yenilenir.⁴³¹ Zira Vahdet-i vücûd teorisine göre âlem, bütünüyle arazlardan oluşmaktadır. Bu durum ise onun her an oluş ve bozuluşa uğrayarak değişmesini zorunlu kılar. Bu düşüncenin çıkış noktasıysa Hak Teâlâ'nın yaratma sıfatına sahip olmasıdır. Bütünüyle arazlardan oluşan âlem her an Hak Teâlâ'nın yardımına diğer bir deyişle tecellisine muhtaçtır.⁴³² Bu itibarla âlemin varlığı, Allah'ın yaratma fiilinin işlevsiz kalacağı bir biçimde sürekli olarak düşünülemez.⁴³³ Âlem ilahî tecellinin bir mahalli olduğu gibi insan da ilahî tecelli için bir mahaldir. Bu sebeple insan, hâlden hâle girer ve sürekli değişir. Sıradan insanlar âlemde ve kendi nefislerindeki bu değişim ve yenilenmeyi hakikati itibarıyla idrak edemezken ârif, bunu *nefes-i rahmânînin* bir tecellisi olarak her an müşâhede edebilir.⁴³⁴

⁴²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 189, 190 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 168).

⁴³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 446, III, s. 313, 314 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 395, VII, s. 289, 290).

⁴³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 149, VIII, s. 131, 132, VIII, s. 206, 207 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 252, 253, XVII, s. 363, XVIII, s. 128, 129).

⁴³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, s. 313, 314, VI, s. 149, VI, s. 253 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, s. 289, 290, XIII, 252, XIV, 55, 56).

⁴³³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 551 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, s. 163).

⁴³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 253, VII, s. 113, 234, 235 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 55, 56, XV, s. 211, 212, XVI, 95, 96). İbnü'l-Arabî düşüncesinde sürekli yaratmanın nasıl ele alındığına dair detaylı bilgi için bkz: Recep Alpyağıl, “‘Alıntılanabilirlik’ ve ‘Şeyleri Yeniden Yaratma’: İbn Arabî’den Derrida’ya Uzanan Yol”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbn Arabî Özel Sayısı-1), 9 (2008): 283-296.

3.2.3.3. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٥)

Rahmân, arş üzerine istiva etti. (Tâhâ 20/5)

İbnü'l-Arabî'nin özellikle *el-Fütûhât*'ta sık sık atıf yaptığı âyetlerden biri olan istiva âyeti, Vahdet-i Vücûd öğretisinde yer alan pek çok ilke ve kabule işaret eder mahiyette yorumladığı âyetlerden biridir. O, yalnızca bu âyeti yorumlamakla sınırlı kalmamış âyet bağlamında özellikle Eş'arî kelâmcılara da birtakım eleştiriler yöneltmiştir. İbnü'l-Arabî'nin ifadelerine göre Eş'arî kelâmcılar, Hak Teâlâ'nın arşa istiva etmesini cisimsel istiva fikrinden uzak durmak adına bir hükümdarın tahtına veya mülküne yerleşmesine benzeterek açıklamışlardır. Onlar her ne kadar bu tevilleriyle cisimsel istiva fikrinden uzaklaşmış olsalar da Hak Teâlâ'nın manevi bir şeye hakimiyetiyle yerleştiğini söyleyerek teşbih tavrını devam ettirmişlerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre teşbihten kurtulamaması bakımından bu yaklaşım eksik bir yaklaşımdır.⁴³⁵ Zira Tanrı'dan söz ederken yapılması gereken tenzih ve teşbih hükümlerini birleştirmektir. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin âyet yorumunun, tek bir manaya odaklanan bir yöntem arz etmediğine dikkat çekmek isabetli olacaktır. O, bu âyetten söz ettiği bazı pasajlarda Allah Teâlâ'nın ilgili âyette buyurduğu şekilde ve kendi kastettiği anlamda arşa istiva ettiğini ifade etmiştir.⁴³⁶ Bu tavrıyla âyetin manasını Allah'a havale eden bazı Sünnî kelâmcılara yakınlaştığı söylenebilir. Ancak o, bu ifadeyle sınırlı kalmamış ve aynı âyetten söz ettiği başka pasajlarda âyeti Vahdet-i vücûd teorisi düşünüldüğünde birbiri ile irtibatlı olarak kabul edilip açıklanabilecek çeşitli manalara işaret eder biçimde yorumlamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin istiva âyetini yorumlarken yaptığı en kuşatıcı yorumun, Hak Teâlâ'nın arşa istiva etmesini Allah'ın Rahmân isminin aleme tecelli etmesi veya rahmet sıfatının bütün âlemi kuşatması olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî, bu yorumdan istifadeyle Vahdet-i vücûd düşüncesindeki pek çok meseleyi birbiri ile irtibatlı olacak

⁴³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 73, VI, s. 350, 351 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 113, XIV, 249-251).

⁴³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 22, 399, 400, II, s. 442, 443, IV, s. 480 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 89, II, s. 307, V, s. 288, 289, X, s. 330).

biçimde açıklama imkanı bulur. Şöyle ki, Allah Teâlâ'nın arşa istiva etmesi bütün âlemi rahmetiyle kuşatması anlamına geldiğinden, bu durum alemdeki her şeyin onun ihatası altında olduğuna veyahut rahmetinin mazharı olduğuna işaret etmektedir.⁴³⁷ Dolayısıyla alemde ilahî rahmetin ulaşmadığı bir noktadan söz edilemez. Bu açıdan bakıldığında alemde kötülük yoktur.⁴³⁸ Zira her şey kendisi sırf rahmet olan Hak Teâlâ'dan zuhûr etmiştir. Aynı zamanda hem bütününü âlem hem de âlemdeki her bir parça O'nun arşı mesabesindedir. Diğer bir deyişle arş, O'ndan başka bir şey değildir. Çünkü Hakk'a ancak kendisi zarf olabilir.⁴³⁹

Vahdet-i vücûd teorisinde Allah Teâlâ'nın Rahmân ismiyle bütün âlemi kuşatması, ilahî ilmiyle her şeyi kuşatmasını ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında ilahî ilim tarafından kuşatılmamış hiçbir bilgidен söz edilemez. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, filozofların Allah Teâlâ'nın tikelleri bilemeyeceğine dair görüşlerine de karşı çıkar. Ona göre alemde Hak Teâlâ ile irtibatı bulunmayan herhangi bir varlıktan söz edilemez.⁴⁴⁰ Çünkü Vahdet-i vücûd teorisine göre her bir varlık, birincisi özel ikincisiyse genel yön olarak ifade edilebilecek biçimde Hak Teâlâ ile irtibatlıdır. Bu durum, O'nun ilminin her şeyi kuşatması anlamına gelmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin bu âyeti açıklarken atfı yaptığı bir diğer ifade “*Rabbimiz gecenin son üçte birinde yakın semaya iner*” şeklindeki hadistir.⁴⁴¹ O, bu hadisten yola çıkarak Allah'ın ancak alemdeki her bir varlığa merhamet etmek üzere semaya indiğinden bahsetmiştir. Bu durumun, her şeyi kuşatan ilahî rahmet fikriyle irtibatlı olduğu söylenebilir. Hak Teâlâ'nın arş üzerine istiva etmesi arşın en kâmil makam olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan arşta ancak insan-ı kâmil bulunabilir.⁴⁴² Hak Teâlâ'nın arşa inmesiye mümin kulunun kalbine yerleşmesidir. Nitekim o, bu durumu açıklarken sık sık “*Ben göklere ve yere sığmam, fakat mümin kulumun kalbine sığarım*”⁴⁴³ şeklindeki

⁴³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 239, III, s. 544, IV, s. 29, 30 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 283, IIX, s. 293, 364, 365). *Fusûsu'l-Hikem*, s. 241.

⁴³⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, s. 239, IV, 29, 30, VI, s. 33 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IV, s. 283, IIX, s. 364, 365, XIII, s. 30). *Fusûsu'l-Hikem*, s. 458.

⁴³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 185 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, s. 320, 321). İbnü'l-Arabî'nin arş kavramı üzerinden Tanrı, âlem ve insan-ı kâmil arasında kurduğu ilişkiye dair açıklama için bkz: İbnü'l-Arabî, (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XII, s. 328, 329).

⁴⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, IV, s. 99, VI, s. 350, 351 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, s. 82, XIV, s. 249-251).

⁴⁴¹ Buhârî, “Teheccüd”, 14 (No. 1145). Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercümesi*, III, “Teheccüd”, s. 1096.

⁴⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 121 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, s. 291).

⁴⁴³ Bu rivâyetin mevzu olduğu tespit edilmiştir, bkz. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/195 (No. 2256). Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, III, s. 469.

rivâyete atıf yapar. Mümin kulun kalbinin Hak Teâlâ'nın tecelli edeceği bir arş hüviyetini kazanması onun kemâl noktasına erişmesiyle irtibatlıdır. Bu ise ancak ibadetlerin artırılması sonucunda ahlakî yetkinleşme ile ortaya çıkabilecek bir haldir.⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî, bu hali ibadetlerini çoğaltan kulun Hak Teâlâ tarafından sevilerek onun ehli haline getirilmesi şeklinde açıklar. Başka bir ifadeyle, bu makama erişen kimseler, ilahî ilhamın mahalli haline gelmektedirler.⁴⁴⁵ Özetle bu düşünceye göre, ahlakî yetkinleşme yoluyla ve Hak Teâlâ'nın inâyeti sonucunda kemâl noktasına erişen kişi, ilahî tecelli için mazhar haline gelmektedir. Bu durumda *kurb-u nevâfil* hadisinde ifade edildiği üzere Hak Teâlâ, kulunun görmesi ve işitmesi olmakta kısacası Allah her türlü fiilinde kuluna eşlik etmektedir. Başka bir deyişle bu makamdaki kul; Hak Teâlâ vasıtasıyla görür, işitir, hareket eder ve diler.⁴⁴⁶ Bu düşünceninse Vahdet-i vücûd teorisinde yegâne fâilin Hak Teâlâ olması fikriyle irtibatlı olduğu söylenebilir.

⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, s. 399, 400, VIII, s. 54 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, s. 307, XVII, s. 198, 199).

⁴⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, V, s. 189, 190, 192 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XI, s. 278-280, s. 283).

⁴⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, VI, s. 363 (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, s. 275).

SONUÇ

İlahî sözün anlaşılmasında nasıl bir yöntemin takip edilmesi gerektiği sorusu, te'vil probleminin temelini oluşturmaktadır. Kur'an ilimleri, rivâyet malzemesi ve dil-belâgat ilimlerinden istifadeyle nasların anlaşılmasına dayanan tefsir faaliyeti, ilahî kelâmın anlaşılmasına temel teşkil etse de nas ile olgu arasında canlı bir ilişkinin kurulması açısından daha üst bir yorumlama faaliyetine duyulan ihtiyacı ortadan kaldırmamaktadır. Bu durum, te'vilin doğal bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda, İslam düşünce geleneği içerisinde geliştirilmiş farklı düşünce sistemlerinin te'vil faaliyetine temel teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği Vahdet-i vücûd nazariyesi, bir yandan Tanrı-âlem ilişkisini açıklamayı hedeflemiş, diğer yandan büyük mushaf olan âlem ile onun bir numunesi olan insanın ve nihâyet asıl mushafın yani Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasında bütünlüklü bir perspektif sunma iddiasıyla ortaya çıkmıştır.

Vahdet-i Vücûd nazariyesinde te'vil, en geniş anlamıyla bütün varlık düzlemlerini kuşatan bir anlama ve yorumsama faaliyetini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'in yorumlanması söz konusu olduğundaysa yalnızca âyetleri yorumlama faaliyeti olarak değil, bunun yanı sıra kişinin kendisini bildiği ölçüde varlık âlemini idrak etmesi şeklinde tarif edilebilecek varoluşsal bir arka plana dayanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın bilme süreçleriyle nasların anlaşılması faaliyeti benzerlik arz etmektedir. Zira her iki süreç de ilahî öğretime dayanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında kulun, nefsinin terbiye ve tezkiye ettiği ölçüde ilahî huzurda bulunmaya hazır hale geldiği ve Hak Teâlâ'nın inâyeti sonucunda kendisine bazı bilgilerin keşf olunduğu söylenebilir. Bu noktada sûfilerin amel ile ilim arasındaki ilişkiye vurgu yaptıkları görülmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî; insan-ı kâmil, âlem ve Kur'an-ı Kerim arasında bir ilişki kurmuş ve bu bağlamda yalnızca insan-ı kâmilin, bu iki kitabı anlamaya salahiyyetli olduğu fikri üzerinde sıkça durmuştur. Bu açıdan bakıldığında insan-ı kâmil ile kastedilenin Hz. Peygamber (sav) olduğu belirtilmelidir. Nitekim o, ilahî kelâmın mazharı olabilecek yegâne varlıktır. Bu itibarla, Kur'an-ı Kerim'in en kâmil biçimde Hz. Peygamber (sav) tarafından anlaşılıp hayata geçirildiği söylenebilir. Esasında bu düşünce

Vahdet-i vücûd nazariyesinin temel ilkelerinden biri olan “Bir’i ancak bir bilebilir” ilkesiyle irtibatlıdır. Bu itibarla bahsi geçen ilkenin “Bir’i ancak bir anlayabilir” şeklinde yeniden formüle edildiği söylenebilir.

Îlâhî kelâmı en kâmil biçimde anlayıp beyan etmeye ehil kişinin Hz. Peygamber (sav) olması, Kur’an-ı Kerim’in sonraki nesiller tarafından yorumlanmasının önünde bir engel teşkil etmemektedir. Zira Vahdet-i vücûd düşüncesine göre ilahî kelâm, sonsuz anlam derecelerini haizdir. Nitekim sûfîler bu durumu “Her âyetin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir matlaı vardır” şeklinde dile getirmişlerdir. Buradaki temel sorun, nasları farklı anlam derecelerinde anlamaya salahiyyetli kişinin kim olacağı sorunudur. İbnü’l-Arabî’ye göre bu kişi, nüzûl ve urûc döngüsünü tamamlayarak miracını gerçekleştirmiş, diğer bir ifadeyle yetkinleşmiş ârif olabilir. Zira ârif, ilahî sözü fikir gücü vasıtasıyla değil, doğrudan ilahî öğretim ışığında yorumlamaktadır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî düşüncesinde te’vil probleminin, akıl-vahiy ikiliğine dayanan bir hüviyet arz ettiği söylenebilir.

İbnü’l-Arabî’nin âyet yorumlarını iki kategori altında ele almak mümkündür. Bu kategorilerden ilkinin, fıkıh konularıyla ilişkilendirilebilen âyetlere yönelik yorumlar oluştururken ikincisini, kelâm ve felsefe konularıyla ilişkilendirilebilen âyetlere yönelik yorumlar oluşturmaktadır. Esasında burada, Şâriîn belirlemelerinin açıkça belirtildiği âyetlerle bunların dışında kalan âyetler şeklinde ikili bir ayrımın gözetildiği de söylenebilir. Nitekim o, fikhî âyetlerin yorumlanması söz konusu olduğunda şer‘î hükümlerle bunların bâtınındaki anlam incelikleri arasındaki ayrımı gözetmiş ve âyetlere getirdiği bâtınî yorumları “tabir” veya “itibar” olarak isimlendirmiştir.

İbnü’l-Arabî’nin âyetleri metafizik düşüncesi doğrultusunda yorumlarken Kur’an-ı Kerim’deki diğer âyetlere, hadislere ve dilsel bazı verilere dayandığı görülmektedir. Özellikle dilsel verilere dayanarak yorumladığı âyetlerde, lafızların farklı anlamlarından istifade ettiği dikkat çekmektedir. Nitekim “kâfir” kelimesinin incelendiği âyetlerde bunun uygulamalarını görmek mümkündür.

“Sistematik Te’vil: Fâtiha ve Bakara 6-10 Örnekleri” başlığı altında incelenen Fâtiha ve Bakara sûrelerinin yorumlarına bakıldığında, İbnü’l-Arabî’nin burada mushaf tertibine riâyet ederek ve sûre bütünlüğü içerisinde âyetleri yorumladığı fark edilmektedir. Bu husus özellikle de Fâtiha sûresinin ele alındığı kısımlarda dikkat çekmektedir. Bununla birlikte İbnü’l-Arabî’nin buradaki yorumlarının varlık ve bilgi

anlayışı çerçevesinde geliştirilmiş yorumlar olduğu ve yer yer harf sembolizmine dayandığı belirtilmelidir. İbnü'l-Arabî kendinde tek ve eşsiz olan vücûdun açılarak eşyayı var etmesiyle âlem kitabının açılması arasında bir ilişki kurmuş, âyet yorumlarını bu düşünce üzerine bina etmiştir. Diğer yandan o, bu bölüm kapsamında incelenen Bakara sûresinin 6. ve 7. âyetlerini yeni bir okumaya tabi tutmuş ve bu âyetleri zâhirî anlamlarından tamamen farklı bir biçimde yorumlamıştır. Bakara sûresi kapsamında incelenen diğer âyetleri de benzer şekilde metafizik düşüncesi çerçevesinde yorumlamıştır. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'nin gerek Fâtiha gerekse Bakara sûresindeki âyetlere yönelik yorumlarında metafizik düşüncesini naslarla temellendirme gayesinin ağır bastığı, bu sebeple buradaki yorumlarının da istidlal olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

“Âyetle İstidlal Kapsamında Te'vil” başlığı altında incelenen örneklerle gelince, bu örnekler üç ana tema etrafında toplanmaktadır. Bunlar Vahdet-i vücûd nazariyesinin üç temel kavramını oluşturan Tanrı (Hak Teâlâ), insan ve âlem kavramlarıdır. İbnü'l-Arabî'nin buradaki tavrının, Vahdet-i vücûd nazariyesini salt naslardan yola çıkarak ortaya koymak olduğu söylenebilir. Zira buradaki örnekler incelendiğinde her bir örneğin birden fazla metafizik meseleyle ilişkili olacak ve bu meselelerin çözümünde delil teşkil edecek biçimde ele alındığı görülmüştür. Esasında bu yadırganacak bir durum değildir. Zira İbnü'l-Arabî kendisinin aktardığı her şeyin Kur'an hazinelerinden kaynaklandığını dile getirmiştir.

Tüm bunlardan yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvurunun te'vil anlayışını şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim Vahdet-i vücûd düşüncesinde âlem, Hak Teâlâ'nın varlığı karşısında gölge ve hayal mesabesinde kabul edilmiştir. Benzer bir durum dil için de söz konusudur. Başka bir ifadeyle, ilahî kelâm söz konusu olduğunda dilin zâhirî boyutu, ardındaki hakikatlere ulaşılabilmesi için aralanması gereken perdeler mesabesindedir. Ancak bu durum zâhirî boyutun tamamen iptal edilmesini gerektirmemektedir. Zira ilahî sözün geniş anlam imkanlarına sahip olduğu düşünüldüğünde, zâhir seviyenin bu imkanları mücmel olarak taşıdığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında zâhirî delâletin, bâtınî delâlete erişilebilmesi için zorunluluk arz ettiği görülmektedir. Bâtınî delâletin sınırlarının nasıl belirleneceği sorusuna gelince, burada miyar olacak unsur *nübüvvet* tir. Zira *nübüvvet* olduğu müddetçe lafızların Şâriî tarafından belirlenmiş anlamlarının iptal edilmesi söz konusu olamaz. En nihâyetinde veli de diğer

bütün insanlar gibi nebiye tabidir. Diğer bir ifadeyle velinin, nebiden daha üstün bir bilgiye erişmesi mümkün değildir. Esasında sûfilerin işârî te'villerini diğer bâtinî fırkaların te'villerinden ayıran en temel husus da budur.

Bu tezde İbnü'l-Arabî'nin te'vil konusundaki tavrına ve bazı te'vil örneklerine yer verilmiştir. Bu bağlamda onun, *el-Fütûhât* kapsamında âyetleri gerek sistematik olarak nasıl te'vil ettiği, gerekse istidlal maksatlı olarak âyetlere nasıl başvurduğu gösterilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin te'vil düşüncesinin, nasıl bir dil anlayışını ortaya koyduğu ve dilbilgisel olarak muhtemel olan anlamların, tefsirciler tarafından ortaya konmuş bağlamla çeliştiği durumlarda murâda dahil edilmesinin nasıl açıklanacağı meselesi halen üzerine düşünülmesi gereken meselelerden biridir. Esasında bu tezin çıkış noktası, İbnü'l-Arabî'nin ayet yorumlarına temel teşkil eden bir dil nazariyesinin var olup olmadığı sorusudur. Yapılan incelemeler sonucunda, İbnü'l-Arabî'nin te'vil düşüncesinde bir dil nazariyesinden ziyade ontolojinin ağır bastığı görülmüştür. Bununla birlikte, bu konuda net bir kanaate ulaşabilmek için çok daha derinlikli ve kapsamlı çalışmaların yapılması gerekmektedir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin te'vil meselesi kapsamında çeşitli zümrelere yönelik eleştirileri dikkate alındığında onun, sûfilerin âyet yorumlarını ikincil yorumlar olarak kabul ettiğini söylemek güçtür. Bununla birlikte o, Kur'an-ı Kerim ve sünnete sıkı sıkıya bağlı olduğunu farklı bağlamlarda dile getirmiştir. Dolayısıyla buradan yola çıkılarak tasavvufun belki de en büyük meselelerinden biri olan şeriat-hakikat ikiliğinin İbnü'l-Arabî'nin te'vil düşüncesi ve âyet yorumları kapsamında nasıl anlaşılması gerektiği bir başka problematik olarak araştırmacıların karşısında durmaktadır.

Nihâyet bu tezde te'vil problemi, İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde gerek teorik gerekse pratik zeminde incelenmeye çalışılmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki bu çalışmaya kaynaklık teşkil eden *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye* ve *Fusûsu'l-Hikem* farklı biçimlerde yorumlanmaya açık metinlerdir. Dolayısıyla bu metinler üzerinde yapılacak herhangi bir araştırmanın, mutlaklık iddiası taşımaktan ziyade araştırmacının öznel kanaatlerini yansıttığı göz önünde bulundurulmalıdır. Elbette ki bu durum, öznel yorum adı altında metinlerin tahrif edilebileceği anlamına gelmemektedir. Tüm bunlar dikkate alındığında mevcut çalışmanın, te'vil problemini ele aldığı perspektif bakımından literatür içerisindeki diğer çalışmalardan ayrıştığını ve ortaya koyduğu tez itibarıyla önem arz ettiğini söylemek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-Hafâ*. Neşr. y. Lübnan: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1352/1932.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. Çev. Mustafa Genç. İstanbul: Beka Yayıncılık. 2019.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. Çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları. 2015.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. Çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayınları. 2003.
- Afîfî, Ebü'l-Âlâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık. 2000.
- Afîfî, Ebü'l-Âlâ. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 1974.
- Afîfî, Ebu'l-Ala. "İbn Arabî'de Â'yân-ı Sâbite; Mu'tezilî Düşünce'de Ma'dûmât". *İbn Arabî Anısına Makaleler*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları. 2002. 145-156.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf İslâm'da Manevî Devrim*. Çev. Halil İbrahim Kaçar ve Murat Sülün. İstanbul: Risale Yayınları. 1996.
- Ağbal, Davut. "İbn Arabî'de İşarî Tefsir". Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2016.
- Alkan, Ercan. "A'yân-ı sâbite." *Metafizik*. Ed: Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2021. II: 758-774.
- Alkış, Maide. "İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd Hakkında Kullandığı Rivâyetlerin Değerlendirilmesi (el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye Özelinde)". Yüksek Lisans Tezi. Şırnak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü. 2023.
- Almond, Ian. *İbni Arabî ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*. Çev. Kadir Filiz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2019.
- Alpyağıl, Recep. "“Alıntılanabilirlik’ ve ‘Şeyleri Yeniden Yaratma’: İbn Arabî'den Derrida'ya Uzanan Yol". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbn Arabî Özel Sayısı-1)*. 9(2008): 283-296.
- Altundağ, Mustafa. "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî' Ayrımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 149–181.

- Ardoğan, Recep. “Mu‘tezile’nin Halku’l-Kur’an Fikrinin Eş‘ariyye-Mâtürîdiyye Kelâmına Nüfûzu: Kelâm-ı Nefsî Kavramsallaştırması”. *Usûl İslam Araştırmaları* 15 (2011): 125-159.
- Arslan, Mustafa. “İslam Düşüncesinde Önemli Bir Nazariye Olarak Nûr-ı Muhammedî ve İbn Arabî”. *Uluslararası İbnü’l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü’l-Arabî*. Haz: Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2018: 259-267.
- Ateş, Süleyman. “Hazarât-ı Hams”, *DİA*. XVII, 115-116.
- Ateş, Süleyman. *Kur’an-ı Kerim ve Yüce Meali*. Ankara: Kılıç Kitapevi. 1980.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Kenz-i Mahfî”, *DİA*. XXV, 258-259.
- Ayhan, Mehmet. “Fütûhât-ı Mekkiyye’de Keşf Yoluyla Nakledilen Hadisler”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2011): 89-113.
- Aytemiz, Faik. “İbnü’l-Arabî’de İnsanın Fiilleri”. *Turkish Studies Comperative Religious Studies*. 13 (2018), 63-89.
- Başer, Hacı Bayram. “Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)”. Doktora Tezi. İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı. 2015. s. 125-190.
- Başer, Hacı Bayram. “İlâh-ı Mu‘tekad Teorisi”. *Metafizik*. Ed: Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2021. III: 1498-1510.
- Bedirhan, Muhammed. “Yenilenme Döneminde Vahdet-i Vücûd”. *İslam Düşünce Atlası*. Ed. İbrahim Halil Üçer. IV: 1479. İstanbul: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları. 2022.
- Bedirhan, Muhammed. *Metafizik*. Ed: Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2021. I: 144-190.
- Bedirhan, Muhammed. “Vahdet-i Vücûd Okuluna Göre İnançların Birlik ve Çokluğu ve Vahdet-i Ma‘bud Problemi”. *THEOSOPHIA Journal*. 1 (2020): 91-116.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi. 1964.
- Bolat, Ali. “İbnü’l-Arabî’de Melâmet Tasavvuru”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*. 23 (2009): 457-469.
- Boyalık, Mehmet Taha. “Tefsirde Kesinlik Söyleminin Eleştirisi ve Tefsir-Tevil Ayırımının Yeniden Yapılandırılması”. *İslam Araştırmaları Dergisi*. 53 (2025): 117-154.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi‘u’s-şâhih. Nşr. Mahmoud Mohammed Nassar. b.y.: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye. 9. Basım, 1438/2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Yayınları. 1987-1989.
- Cevherî. Ebû Nasr b. Hammâd. *Şihâhu’l-luğa (es-Şihâh fi’l-luğa)* Edlr: Muhammed Muhammed Tamir, Enes Muhammed eş-Şami, Zekeriya Cabir Ahmed. Kâhire: Dâru’l-Hadis, 2009.
- Ceyhan, Semih. “Tecellî”, DİA. XL, 243-245.
- Chittick, William C. *Hayal Alemleri: İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. Çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Chittick, William C. “İbnü’l-Arabî: Entelektüel Geleneğe Açılan Kapı”. Sufiyye. 10 (2021): 290-302.
- Chittick, William C. *İbn Arabi Giriş Kitabı*. Çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınları. 2014.
- Chittick, William C. “Ibn al-‘Arabi’s Hermeneutics of Mercy, Mysticism and Sacred Scripture”. Ed. Stephen Katz (Oxford: Oxford University Press, 2000): 153-168.
- Chittick, William C. “Ibn al-‘Arabi and His School”. Islamic Spirituality: Manifestations, ed. Seyyed Hossein Nasr. New York: Crossroad, (1990): 49-79.
- Chittick, William C. “Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-Arabi”. Islamic Culture, 63 (1989): 1-10.
- Chittick, William C. “The Muhammadan Inheritance”. Horizons Maghrébins, 30 (1995): 55-61.
- Chittick, William C. Sufi’nin Bilgi Yolu: İbnü’l-Arabî’nin Metafizikinde Hayal. Çev. Ömer Saruhanoglu, İstanbul: Okyanus Yayınları, 2018.
- Chittick, William C. “The Qur’an in the Thought of Ibn Arabi”. Routledge Companion to the Qur’an. Edlr. George Archer, Maria M. Dakake, Daniel A. Madigan, Routledge, 2022.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları: Tasavvuf ve Vahdetü’l-Vücûd Üzerine Yazılar*. Çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları. 2020.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve İbnü’l-Arabî*. Çev. Atilla Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Chodkiewicz, Michel. *Velâyet Mührü: İbn Arabi Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*. Çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap. 2022.

- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. Çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık. 2013.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2021.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "İbnü'l-Arabî'nin Marifet Teorisi Açısından Aklın Değeri". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3 (2016): 139-161.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 236-239.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*. XV, 179-180.
- Demirli, Ekrem. "Endülüs'te Öncü Bir Sûfî Olarak İbnü'l-Arabî: Bir Düşünürü Şehrin Şahidi Olarak Okumak: İbnü'l-Arabî Nereledir? 'Endülüs' Neresidir". *Endülüs İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2022. 388-398.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî: İlimlerin Tedâhül Devrinde Tasavvuf ve Felsefe". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed: Mehmet Cüneyt Kaya. İSAM Yayınları. 2018. s. 529-537.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hz. Peygamber ve Hakikat-i Muhammediyye". *Kültür Coğrafyamızda Hz. Muhammed Uluslararası Sempozyum (Orta Asya, Kafkaslar, Balkanlar)*. Tashih: Mustafa Kaya. Adapazarı-Sakarya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 2011. II: 155-163.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî, Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa Yayınları. 2017.
- Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî Takipçilerinin Tanrı Anlayışı: Tenzih ve Teşbih Hükümlerinin Birleştirilmesi". *İslam Araştırmaları Dergisi*. 19 (2008): 28.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Demirli, Ekrem. "İslam Düşüncesinde Vahiy Tartışmaları Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Vahiy Zincirinin Son Halkası Kur'an Vahyi*, proje editörü: Murat Sülün. İstanbul: Kur'an Vakfı Çalışmaları. 2016: 154-159.
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"*. İstanbul: Sufi Kitap. 2016.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşarî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşarî Yorumdan Tahkike Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40 (2013): 121-142.

- Demirli, Ekrem. “Mesnevî’yi Fusûsu’l-Hikem’e Göre Yorumlamak ‘İlah-ı Mu‘tekad’ ve Mevlana’nın Mesnevî’sinden Hikâyeler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. (2005): 348-364.
- Demirli, Ekrem. “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-Arabî’de Harf Sembolizmi”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2008): 223-236.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları. 2015.
- Demirli, Ekrem. “Tasavvuf Ahlak İlmi Olarak Kabul Edilebilir mi: Determinist Ahlakla Endeterminist Yaklaşımlar”. *İslam Tetkikleri Dergisi*. 2 (2021): 419-437.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i vücûd.” Metafizik. Ed: Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2021. I: 426-458.
- Demirli, Ekrem. “‘Varlık Olmak Bakımından Varlık’ İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”. *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 18 (2007): 27-47.
- Demirli, Ekrem. “Zâhirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2007): 219-244.
- Dinçer, Merve. “İbnü’l-Arabî’de İlâh-ı Mu‘tekad Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Dursun, Ömer. “İbnü’l-Arabî’nin Ulema Eleştirisi”. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2019.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”. *İslâmiyât*. 3 (1999): 17.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sûfî Hermenötik: İbnü’l-Arabî’nin Yorum Felsefesi*. Çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları. 2023.
- Ece, Abdurrahmân. “‘Bana Cevâmiu’l-Kelim (Özlü Sözler) Verildi’ Hadisinin Tahlili”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 13 (2019): 57-89.
- Erdoğan, İsmail. “İbnü’l-Arabî’nin Felsefe ve Filozoflara Bakışı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 16 (2011): 15-32.
- Hakîm, Suad. *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları. 2005.
- Hirtenstein, Stephen. *Hayatı ve Fikriyatıyla Muhyiddin İbn Arabî: Bir Merhamet Âbidesi*. Çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2021.
- Izutsu, Toshihiko. *İslam’da Varlık Düşüncesi*. Çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları. 1995.

- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar-Kavramlar*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları. 2005.
- İbiş, Fatih. "İbnü'l-Arabî'nin Kelâm Eleştirisi". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 8 (2021): 1355-1376.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye. 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları. 2022.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları. 2007-2012.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Rahmetün mine'r-rahman: Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. Haz: Mahmud el-Ğurab. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları. 2019.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Risâle ila Fahreddin er-Râzî*. Kahire: Alemlü'l Fikr. 1977.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Risaleler*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi. 2004.
- İbn Berrecân. *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhü'l-efhâm ile tedebbüri'l-kitâbi'l-hakîm ve tearrufî'l-âyât ve'n-nebe'i'l-azîm*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmîyye, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera Yayıncılık. 2021.
- Karadaş, Çağfer. *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları. 1997.
- Karadaş, Çağfer. "İbnü'l-Arabî'ye Göre Vahiy ve Keşf". *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu Tebliğler*. 1998. 319-324.
- Karadaş, Çağfer. *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Düşünce Dünyası*. Ankara: Otto Yayınları. 2018.
- Karadaş, Çağfer. "Muhyiddîn İbn 'Arabî'ye göre İnsan-ı Kâmil." *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7 (1998): 453-465.
- Karaman, Fikret. "İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Kelâm İlmi, Havâs ve Avam İnancı." *İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî*. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2018: 217-235.
- Kartal, Abdullah. "İbnü'l-Arabî'nin Akıl Eleştirisi". *Uluslararası İbnü'l-Arabî Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l-Arabî*. Haz. Fikret Karaman. Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları. 2018: 175-190.

- Kartal, Abdullah. “Muhyiddin-i İbn Arabi ve Sadreddin Konevî’nin Din Anlayışı”. Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2014.
- Kartal, Abdullah. İlahî İsimler Teorisi. İstanbul: Hayy Kitap. 2009. 157-162.
- Kartal, Abdullah. “İbn Arabî’nin Yorum Yöntemi ve Muhammed Fâssında Bu Yöntemin Tatbiki: Her Varlık Bir Âyettir”. *İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*. 21 (2008): 257-282.
- Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l Hikem Şerhi*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2023.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık. 2004.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tefsîru'l-Kuşeyrî: Letâifü'l-İşârât*. Thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007/1428.
- Keklik, Nihat. *Muhyiddin İbn Arabi: Hayatı ve Çevresi*. İstanbul: Sufi Kitap. 2008.
- Kılıç, Ali İhsan. “İbnü'l-Arabî’nin Özel Velâyet (Velâyet-i Hâssa) Teorisi, Kesb ile Vehb Arasında Seçkinliğin Temellendirilmesi”. *Kocaeli İlahiyat Dergisi*. 5 (2021): 505-543.
- Kılıç, Mahmud Erol. *İbnü'l-Arabî*. İstanbul: İSAM Yayınları. 2015.
- Koç, Turan. “Davud El-Kayserî’ye Göre Keşf ve Müşâhede”. *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu’da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu Tebliğler*. 1998. 245-257.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık. 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Fatiha Suresi Tefsiri*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları. 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l Hikem’in Sırları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık. 2002.
- Konevî, Sadreddin. *Konevî ile Tûsî Arasında Metafizik Üzerine Mektuplaşmalar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları. 2014.
- Konevî, Sadreddin. *İlahi Nefhalar*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları. 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları. 2014.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd Esasları*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık. 2002.

- Lorry, Pierre. “İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”. Çev. Mustafa Çakmaklıoğlu. *Bilimname*. 20 (2006): 173-182.
- Müslim b. Haccac. *Sahîh-i Müslim ve Tercemesi*. Çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: İrfan Yayınları. 1988.
- Müslim. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Nşr. y. Pakistan: Mektebetü'l-Büşra. 1432/2011.
- Namlı, Ali. “XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmail Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı”. *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. Edlr.: Ercan Alkan ve Osman Sacid Arı. İsar Yayınları. 2018. 475-490.
- Özköse, Kadir. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd ile Görüşmesi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. IX. 23 (2009): 221-240.
- Öztürk, Yaşar. “Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücûd Öğretisinde Varlık Anlayışı ve Vahdet-i Vücûd'un Kavramsal Temelleri”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*. 9 (2009): 187-206.
- Rosenthal, Franz. “Felsefe ve Tasavvuf Arasında İbn Arabî”. Çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 24 (2009): 113-149.
- Şahin, Oğuzhan. “Tasavvufî Metinlerde Sûfilerin Cebre Bakışlarını Okuma Denemesi.” *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 20 (2018): 13-35.
- Şeyh Hasan, Münzir. “İbnü'l-Arabî'nin İsti'dâdâtü'l-Mahiye Teorisi ve İnsanın Cebrden Kurtulmasıyla İlişkisi” *İslam Araştırmaları Dergisi*. 48 (2022): 147-182.
- Tabakoğlu, Mehmet. “İbnü'l-Arabî'nin Eş'arîliğe Yönelttiği Bazı Eleştiriler”. *V. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Eş'arîlik)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası. 2018. 323-331.
- Tarakçı, Muhammed. “Hristiyanlıkta Logos.” *Milel ve Nihal*. 8 (2011): 201-224.
- Taşpınar, İsmail. “Yahudi Geleneğinde İlahî Kelâm Tasavvuru: İskenderiyeli Philo ve Logos Doktrini”. *Milel ve Nihal*. 8 (2011): 143-164.
- Tek, Abdürrezzak. “İbnü'l-Arabî'de Tasavvufî Terbiyenin Temel Esası: İlahî Ahlâkla Ahlâklanmak”, *Uluslararası İbn Arabî Sempozyumu İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbn Arabî*. Haz: Fikret Karaman. İnönü Üniversitesi Yayınları. 2018: 83-89.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*. Çev. Osman Zeki MollaMehmetoğlu (Soyyigit). İstanbul: Yunus Emre Yayınları. b.t.y.
- Tirmizî. Ebû İsâ. Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. Nşr. y. b.y.: Mektebetü'l-Meârif. 2. Basım, 1422/2002.

- Tirmizî, Hakîm. *Kalbin Anlamı: Beyânü'l-fark*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: HayyKitap. 2006.
- Türer, Osman. “Velînin Nebiye Üstünlüğü Meselesi Etrafındaki Tartışmalar ve İbnü'l-Arabî'nin Bu Konudaki Düşüncesi”. *Uluslararası XIII. ve XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Davud el-Kayserî Sempozyumu*. Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları. 24 (1998): 301-311.
- Türker, Ömer. “İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usul-i Fıkıh-Kelâm-Tasavvuf-İslam Felsefesi”. *Birleşen ve Ayırışan Yönleriyle Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslam Felsefesi*. 373. İstanbul: Ensar Yayınları. 2016.
- Uluç, Tahir. “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”. *TASAVVUF: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 16 (2006): 166-178.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan. *Esbâb-ı Nüzûl*. Çev. Necdet Çağıl ve Necati Tetik. İstanbul: Ketebe Yayınları. 2022.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Hazır: Asım Cüneyt Köksal ve Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2021.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Yasemin		ULUTAŞ
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	Arapça		İngilizce
ve Düzeyi	C2		B2
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	2014	2017	Açık Öğretim Lisesi
Lisans (Anadal)	2017	2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslam ve Din Bilimleri Fakültesi/İslam ve Din Bilimleri
Lisans (Yandal)	2019	2022	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi/Arapça Mütercim ve Tercümanlık
Yüksek Lisans	2022	2025	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri (Tefsir)
Doktora			
Çalıştığı Kurum/lar	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayınlar			
Diğer:			
İletişim (e-posta):			
Tarih İmza Adı Soyadı		02.06.2025 Yasemin ULUTAŞ	

