

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

**MUHYİDDİN İBN ARABİ'DE
MUTLAK VARLIK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yusuf TURAN

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

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ

MAYIS – 2006

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MUHYİDDİN İBN ARABİ'DE
MUTLAK VARLIK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Yusuf TURAN

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

Bu tez 19 / 06 / 2006 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.

Jüri Başkanı
Prof.Dr Rahmi KARAKUŞ

Jüri Üyesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin AYKUT

Jüri Üyesi
Yrd. Doç. Dr. Sezai KÜÇÜK

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.

Yusuf TURAN

30.05.2006

ÖNSÖZ

İbn Arabi'de Mutlak Varlık başlıklı üç bölümden oluşan bu çalışmada tasavvufta önemli konumu olan İbn Arabi'nin felsefi açıdan önemli sayılabilecek mutlak varlık görüşü incelenmeye çalışılmıştır. Bu görüşün incelenip değerlendirilmesinde İslam felsefe düşüncesi sözkonusu olduğunda önemi büyük olan iki simanın Farabi ve İbn-i Sina'nın bu konudaki fikirleri ve onların felsefi birikimlerini etkilemiş olan filozoflardan Aristoteles'in ve Plotinos'un varlık görüşleri dikkate alınmıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Farabi ve İbn Sina'nın fikirlerinin referans kaynağı durumundaki iki filozofa Aristoteles ve Plotinos'a değinilmiştir. İkinci bölümde ise İlkçağ Yunan felsefe birikimini devralıp İslam düşüncesine uygun bir şekilde işlemeye çalışmış Farabi ve İbn Sina'nın varlık görüşleri izah edilmeye çalışılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise tezimizin ana konusu olan İbn Arabi'nin mutlak varlık anlayışı ilk iki bölümdeki izahlar dikkate alınarak kendi içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Araştırma sürecinde, eleştiri ve yönlendirmeleriyle büyük emeği geçen hocam Sayın Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ'a, başta tezin yazımı olmak üzere tezin hazırlanma aşamasında desteği ile bana yardımcı olan eşim Zekiye TURAN'a sonsuz teşekkürler.

Yusuf TURAN

30.05.2006

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
SUMMARY	iii
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: ARİSTOTELES VE PLOTİNOS’UN VARLIK GÖRÜŞLERİ	
1.1. Aristoteles’in Temel Varlık Anlayışı	5
1.2. Plotinos ve Varlık	12
BÖLÜM 2: FARABİ VE İBN SİNA’NIN VARLIK GÖRÜŞLERİ	
2.1. Farabi ve Varlık görüşü	18
2.2. İbni Sina ve Varlık Görüşü	24
BÖLÜM 3: MUHYİDDİN İBN ARABİ’DE MUTLAK VARLIK	
3.1. İbn Arabi’de Mutlak Varlık	30
3.1.1. Varlık Türleri Açısından Mutlak Varlık	32
3.1.2. İlahi İsim-Sıfatlar Açısından Mutlak Varlık	35
3.1.3. A’yan-ı Sabite	40
3.1.4. Varlık Mertebeleri Açısından Mutlak Varlık	45
3.1.5. Hakk ve Alem Açısından Mutlak Varlık	50
3.1.6. Tenzih ve Teşbih Açısından Mutlak Varlık	53
SONUÇ	56
KAYNAKLAR	60
ÖZGEÇMİŞ	63

Tezin Başlığı: Muhyiddin İbn Arabi'de Mutlak Varlık	
Tezin Yazarı: Yusuf Turan	Danışman: Prof. Dr. Rahmi Karakuş
Kabul Tarihi: 19 Haziran 2006	Sayfa Sayısı: iii (ön kısım) +63 (tez)
Anabilim Dalı: Felsefe	Bilim Dalı: Felsefe Tarihi
<p>1165 – 1240 yılları arasında yaşamış olan Muhyiddin İbn Arabi, İslam düşünce dünyasının yetiştirmiş olduğu özgün fikirlere, derin bir bilgi ve anlayışa sahip olan bir sûfi-filozoftur. Sistem sahibi ve ekol kurucusu bir filozof olan İbn Arabi, eserlerinde şiirsel tasvir, sembol ve yer yer tahlil metodunu kullanmış; bu çerçevede oluşturduğu fikirler İslam dünyasını etkilemiştir. İbn Arabi'nin varlık hakkında bir sistem sahibi olması sûfi olmasının yanında onun bir filozof olarak da görülmesini sağlamıştır. Bu çalışmada İbn Arabi'nin sisteminin önemli ve temel dayanağı olan mutlak varlık görüşü incelenmeye çalışılmıştır. Üç bölüm halinde sunulan bu çalışmada, önce Aristoteles'in ve Plotinos'un varlık görüşleri; daha sonra İbn Arabi'den önce felsefeyi İslam dünyasında önemli bir noktaya taşımış olan iki filozofun, yani Farabi ve İbn-i Sina'nın Varlık hakkındaki görüşleri öz itibariyle belirtilmeye çalışılmıştır. Söz konusu filozofların temel felsefi eserlerinin incelenmesi ve kritik edilmesi yöntemi çerçevesinde, İbn Arabi'nin varlık görüşünün işlendiği önemli eserleri ele alınmış, onun evrenin kaynağı ya da varedicisi olan Mutlak Varlık hakkındaki görüşleri belirtilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın sonucunda, İbn Arabi'nin Mutlak Varlık anlayışının, hem tasavvufi hem felsefi bir görünüme sahip olduğu tespit edilmiştir; ayrıca onun öğretisinin, akıl melekesi yanında, tasavvuf öğretisine uygun olan keşf ve zevk hallerinin de bir yöntem olarak kullandığı tasavvufi-felsefi bir sistem olduğu tespit edilmiştir.</p>	
Anahtar Kelimeler: Varlık, Mutlak Varlık, Hakk, Âlem, Zuhur, Mümkün	

Title of the Thesis: Absolute Being in Muhyiddin Ibn Arabi	
Author: Yusuf Turan	Supervisor : Prof. Dr. Rahmi Karakuş
Date: 19 June, 2006	Nu. of pages: iii (pre-text) +63 (main body)
Department: Philosophy	Subfield: History of Philosophy
<p>Muhyiddin Ibn Arabi (A.D. 1165-1240) was one of the sufi (Islamic Mystic) philosophers in Muslim world with original ideas, in depth understanding and wide wisdom in philosophy As a philosopher who had established a philosophic system and a school of thought, Ibn Arabi utilized poetic descriptions, symbols and occasionally an analytic method in his works; and in this context he had influenced Islamic thought greatly. In addition to being a sufi thinker, Ibn Arabi had also been regarded as a philosopher because he had established a thought system about 'being' The present study analyzes Ibn Arabi's ontology, in other words, his thoughts about 'being'. In this study which is presented in three sections, firstly Aristotle's and Plotinos' opinions about being, than the thoughts of two philosophers namely Farabi and İbn-i Sina who had taken part in Islam world before Ibn Arabi, are tried to be stated briefly. By using the method of analyzing and criticizing the works of these philosophers, the major works of Ibn Arabi in which his opinion about being is explained are studied. Than his opinions about absolute being which is the source and creator of the universe are tried to be explained. At the end of study it was fixed that Ibn Arabi's thought about absolute being has both mystic and a philosophical view, and the mystic-intuition is used as a method in his doctrine together with the faculty of reason.</p>	
Keywords: Being, Absolute Being, God, Cosmos, Appear, Possible	

GİRİŞ

İslam düşünce dünyasında yaratma problemi başından beri önemli bir sorun olmuştur. Bu probleme birçok disiplin -tasavvuf, kelam, felsefe- kendi perspektiflerinden bakmıştır. Konu kelam düşüncesinde Mu'tezile'den Cebriyye'ye kadar bir çok akım tarafından farklı ele alınmıştır. Hatta Ehl-i Sünnet itikadı olarak adlandırılan ve birbirlerine yakın oldukları söylenen Eş'ari ve Maturidi ekollerinin adı geçen konuda farklılaştığını söyleyebiliriz. Bu durum, felsefede kelamdakinden çok farklı değildir. İshrakilerde ve meşşailerde veya felsefeyle kelamın birlikte yer aldığı Gazali'de dahi izahların farklılaştığı bilinen bir durumdur. Diğer taraftan İslam dünyasında belli bir tarihten sonra disiplinlerin az çok muhtariyet kazandığını da biliyoruz. Felsefenin, kelamın ve tasavvufun entelektüel disiplinler olarak bu probleme- zaman zaman birbirlerinin görüşlerini ve çözümlerini de kullanmış olsalar da- kendi hareket noktaları itibariyle farklı şekillerde cevap verdiklerini görürüz. Bu açıdan bakıldığında konuyla ilgili olarak felsefeden daha ziyade kelam ve tasavvufun meşru disiplinler (ilimler) olarak daha fazla önplana çıktığı da vâkidir. Ancak İslam dünyasında özellikle 12.yy. sonrasında kelamın felsefileşmesi söz konusu olduğu gibi tasavvufi düşünce de kelam ve felsefe birikimine umarsız kalmamıştır. Dolayısıyla kelamda olduğu gibi tasavvufun da felsefi birikim ve çözümlerini kullandığını veya en azından dikkate aldığını söylemek mümkündür. Ayrıca kelami düşüncenin felsefeye yönelik Gazzali ve sonrasında geliştirilen eleştirilerini biliyoruz. Benzer bir eleştiri, öteden beri tasavvuf için de söz konusu olmuştur. Tasavvufun da felsefeye yönelik eleştirileri vardır, ancak bu eleştirilerin daha çok kelama yönelik olduğunu en azından Muhyiddin İbn Arabi örneğinde söylemek mümkündür. Bu durumda tasavvuf disiplininin ontolojik kurgusu bakımından öneme sahip ve onun felsefileşmiş tasavvufun ilk örneği Muhyiddin İbn Arabi'nin görüşlerinde, felsefi birikimin izleri ya da tesirlerini aramak makul ve gerekli sayılmalıdır. Bu çalışma bu mülahazalarla yapılmış ve İslam dünyasında felsefi düşünce denilince ilk akla gelen Farabi ve İbn Sina'yı ve onların referansı konumundaki Aristoteles'i ve Plotinos'u Mutlak Varlık açısından birlikte okuma çalışmasıdır.

Araştırmanın Önemi

Muhyiddin İbn Arabi’de Mutlak Varlık adlı bu çalışmada, bir İslâm sūfi-filozofu olan Muhyiddin İbn Arabi’nin mutlak varlık görüşü ele alınmaya çalışılmıştır. Tasavvuf anlayışının entelektüel boyutta önemli bir siması olan İbn Arabi, kendisinden sonraki Türk düşüncesinde önemli etkilere sahip olmuş bir sūfi-filozoftur. Tasavvufu sadece yaşamakla kalmamış aynı zamanda onu, sistemleştirmeye çalışmış ve bu konuda önemli eserler kaleme almış olan İbn Arabi’nin, düşünce sisteminde önemli bir yere sahip olan mutlak varlık görüşünün ele alınması, hem İslam düşünce dünyasında, hem de felsefe tarihindeki yerini belirlemeye çalışmak için gereklidir. Konuyu araştırmanın önemini belirtmek açısından şu kadarı yeterlidir: İbn Arabi sonrasında ortaya çıkan hemen tüm sūfi ekoller onunla özdeşleşmiş olan ‘vahdet-i vücud’ nazariyesi etrafında şekillenmişlerdir. İbn Arabi’nin bu nazariyesi ise önemli ölçüde “mutlak varlığın bir ve tek olduğu ve onun varlığı dışında başka bir şeyin olmadığı” temel önermesine dayanır. Dolayısıyla sadece felsefi düşünceye bağlı olmayan bir düşünürün ve sistemin temeli sayılabilecek olan mutlak varlığın ne olduğunu ve alemle ilişkisini belirlemek bu çalışmanın amaçlarındandır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı öncelikle Bir sūfi-filozof olan İbn Arabi’nin mutlak varlık anlayışını ve bu anlayıştan doğan kavramları ortaya koymaktır. Bu bağlamda dolaylı olarak İbn Arabi’nin sisteminin felsefi bir temele ve görünümüne sahip olduğu da belirtmeye çalışılmıştır. Tasavvuf geleneğine bağlı olmakla birlikte İbn Arabi’nin görüşleri felsefeden bağımsız değerlendirilemez. Bu anlamda İbn Arabi’den önce felsefi mirası ele alıp inceleyen ve şekillendirip geliştiren Farabi ve İbn Sina’nın mutlak varlık görüşlerine başvurarak İbn Arabi’nin tarihsel bir temele dayanıp dayanmadığı gösterilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Metodolojisi

Bu çalışmada İbn Arabi’nin mutlak varlık hakkındaki görüşünü belirtmeden önce varlığın araştırılmasını tözün araştırılmasına indirgeyen ve mutlak varlık olarak görebileceğimiz İlk Hareket Ettirici Varlık’ı, varlık araştırmasının zirvesine yerleştiren Aristoteles’in bu konudaki görüşlerine değineceğiz. Zira O’nun görüşleri hem klasik

anlamda bir ontoloji sorgulaması hem de İslam felsefe düşünürlerinin referans kaynaklarından biri olması dolayısıyla önemlidir. Ayrıca Aristoteles'in İslam düşünce yapısını etkilediği inkar edilemez bir gerçektir. Aristoteles kendi çağında edebi unsurlardan arındırılmış bir varlık soruşturması ve Tanrı anlayışı meydana getirmiştir. Metafizik'inde ve Fizik'inde incelediği konuları ele alış tarzı varlık soruşturması hakkında şematik bir yapı oluşturmuştur. Böylece varlık incelemesi; birlik-çokluk, töz-madde, ilke, neden, nitelik, nicelik, tümel...vb. kavramların incelenmesi yoluyla duyulur varlık alanından madde içermeyen varlık alanına doğru yükselen bir yapı kazanmıştır. Bu yapı içerisinde Aristoteles'in Tanrı anlayışı iki farklı yoruma yol açan bir özelliğe sahip gibi görünüyor. Bir yönüyle salt düşünce ve İlk muharrik olmaktan öteye gitmeyen âtil bir varlık, öte yandan ise nesnenin form ve maddenin birlikteliğinden oluşması dolayısıyla, ezeli-ebedi salt Form olan Tanrı'nın salt maddeye form verici olması ve bu sebeple Tanrı'nın nesnede içkin kabul edilme imkanıdır. Benzer bir yolda Tanrı'nın akıl sahibi bir varlık olması itibarıyla evrendeki düzenin de oluşturucusu ve yöneticisi olduğu iddia edilebilir. Açıkçası Aristoteles'in eserlerinde bu yorumları çıkarsayabileceğimiz fikirler (çok net olarak olmasa da satır aralarında bu mevcuttur) vardır. Fakat her halükarda Aristoteles'in mutlak varlık olarak anlayabileceğimiz Tanrı'sının en önemli fonksiyonu (tamamen fiziksel-duyusal varlık alanını izah etme amacı güden bir bakış açısından dolayı) varolanların hareketini ilk sağlayan olmasıdır. Bu anlamda Tanrı oluşun ilkesidir.

Birinci bölümde Aristoteles'ten başka kendisinden sonraki mistik düşünce sistemlerini ve İslam felsefe anlayışını etkilediği söylenen Yeni-Platoncu kuramın kurucusu Plotinos'a, yine aynı gerekçelerin ikincisi dolayısıyla yer verilmiştir. Ayrıca çeşitli kaynaklarda Plotinos'un her şeyin kaynağı olarak gösterdiği 'Bir' ile İbn Arabi'nin 'Hakk' kavramı arasında benzerlik olduğunun iddia edilmesi dolayısıyla ele alınması gerekir. Plotinos'un önemi İlkçağ Yunan felsefesinin tanımadığı bir mutlak varlık anlayışı getirmiş olmasıdır. Bu mutlak varlık her şeyin kaynağı ve sonsuz olan fakat bir varlık ve düşünce bile olmayan, her şeyi kendinde barındıran ve her şeyin kendisinden taşıdığı(türetim- sudur) bir varlıktır. Bir'in bizzat kendisi hakkında hiçbir olumlu söz söylenemez. Çünkü her türlü yüklem O'nda bir ikilik doğurur. Bu da Plotinos'a göre Bir'in eksik-yetkin olmayan bir varlık olarak görülmesine yol açtığından onun ancak ne

olmadığı söylenebilir. Bu varlığın yanında ezeli bir başka varlık yoktur. Her şey bu varlıktan bir silsile yoluyla meydana gelir.

Daha sonra, İbn Arabi'den önce yukarıdaki iki filozofu bazı noktalarda referans alan ve devraldıkları felsefi birikimi büyük ölçüde kendilerince şekillendirmiş ve geliştirmiş olan İslam felsefe dünyasının iki büyük ismi Farabi ve İbn Sina'nın varlık görüşlerine başvurulmuştur. Bu iki filozofun varlık anlayışları Aristoteles ve Plotinos'un görüşlerini de içeriyor olmakla birlikte onlardan esaslı bir noktada ayrılırlar. Farabi ve İbn Sina 'da mutlak varlık hiçbir sıfatla vasıflanmayan ve bir zorunluluğa bağlı olarak varlığı meydana getiren bir varlık değildir. Belli bir mantık çerçevesinde konumlandırılan İlk Varolan; zorunlu, bilgi ve irade sahibi, mükemmellik sıfatlarını alabilen ve kendi iradesi doğrultusunda varlığı meydana getiren bir varlıktır. Bu bölümde Farabi ve İbn Sina'nın mutlak varlık ve ondan varlığın meydana gelmesi sürecinde yaptıkları izahlar ele alınmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızda, bu görüşleri bir karşılaştırma unsuru olarak değerlendirdik. Varlık ve özel olarak Mutlak Varlık fikrine ana kaynaklara başvurarak bu sistemlerde nasıl yer verildiğini anlamaya ve açıklamaya çalıştık. Filozofların kendi eserlerine başvurulduğu bu çalışmada çeviri eserler kullanılmıştır. Bununla birlikte Farabi ve İbn Sina'nın eserlerinin çevirilerinde orijinal eserlerle karşılaştırma yaparak gerektiği yerde kendi çevirilerimizi tercih ettik.

Araştırmanın temel konusu olan İbn Arabi'nin varlık anlayışını ele alırken onun varlık hakkındaki fikirlerini yansıtan temel eserlerinden Fütuhâtı Mekkiyye ve Fusûsü'l-Hikem adlı eserlere başvurulmuştur. Söz konusu eserler İbn Arabi'nin mutlak varlık görüşünü belirleyebileceğimiz noktalar açısından kritik edilmiştir. Bunu yaparken de İbn Arabi'nin sistemini farklı bağlamlarda ele alıp incelemiş kişilerin eserlerine ilgili olan yerlerde başvurulmuştur.

BÖLÜM 1: ARİSTOTELES VE PLOTİNOS'UN VARLIK GÖRÜŞLERİ

1.1.Aristoteles'in Varlık Anlayışı

Felsefe tarihinde ontolojinin ne olduğunun sistemli incelenişini ilk olarak Metafizik'te (Aristoteles) buluruz. Metafizik, Varlık nedir sorusu etrafında şekillenen bir incelemedir. Aristoteles, bir varlık felsefesinin ne olması ve neyi incelemesi gerektiği konusunda önemli ve sistematik açıklamalar getiren ilk filozof olarak görülür. Genel olarak felsefe ve düşünce tarihinde özel olarak da Aristoteles'in felsefi sisteminde önemli bir yeri olan ve birbiriyle bağlantılı onbeş kitaptan oluşan Metafizik kitabı, hem Aristoteles'in ontolojisini hem de klasik anlamda ontolojik bir araştırma ve sorgulamanın nasıl yapıldığı konusunda ayrıntılı bir örnektir. Varlık üzerine bir inceleme olan bu kitapta varlık nedir, töz nedir, gerçek nedir ve bunlara bağlı olan sorular önemli bir yer işgal eder. Onun varlık felsefesi kavramsal ve bilimsel incelemenin bir arada işlendiği özgün bir felsefedir. Kendisinden sonraki felsefe yapma ve düşünme tarzlarını etkileyen Aristoteles, Metafizik'te, bilgi itibarıyla en kesin, en geniş ve kapsayıcı, en soyut; varlığı ve varolanları her zaman doğru bir şekilde izah eden evrensel bir bilimin olup olmadığını, varsa bu bilimin içeriğinin ne olduğunu belirlemeye çalışır. Bilgelik (sophia) adını alacak olan bu bilim ilk ve evrensel nedenlerin/ilkelerin bilgisidir. İlk Felsefe adı verilen disiplin, varolanı varolan olarak, özü ve belirlenimleri ile saf halde ele almak ve bu varlığı incelemeye ve bilmeye çalışmaktır. Varlık olmak bakımından varlığı incelemek, şu veya bu nesnenin/tikelin/gerçekliğin ya da varolan herhangi bir şeyi incelemek değil gerçekliğin doğasını, kendinde oluşunu, özünü bir bütün olarak araştırmak ve bunun bilgisini elde etmektir. Ayrıca böyle bir soruşturma çabası varlık teriminin gerçek anlamda kendisine yüklendiği şeyi (töz) bilmeye çalışmaktır.

Ona göre “ilk ilkeler ve nedenler, her şey onlar sayesinde ve aracılığıyla bilindiklerinden en fazla bilinebilir şeylerdir”(Aristoteles,Metafizik 982b s.83). O şöyle der : “Türemiş hakikatlerin nedeni olan şey en hakiki olan şeydir. Bundan da ezeli-ebedi şeylerin ilkesinin her zaman en hakiki şeyler olmaları gerektiği sonucu çıkar (çünkü onlar yalnızca bazen doğru değildirler). Öte yandan onların varlıklarının nedeni de yoktur; Tersine kendileri diğer şeylerin varlığının nedenidirler. Sonuç olarak, bir şey ne

kadar varsa o kadar hakikidir”(Aristoteles, Metafizik 993b 25-30 s.146-147). Buna dayanarak Aristoteles’in amacının varlığın kendisini bizzat varlık için incelemekten ziyade, bilginin imkanını izah etmek ve bilgelik denen şeyin konusunu tespit etmek olduğu söylenebilir. Bunun yanında Aristoteles varlık soruşturmasını Tanrı ya da Mutlak Varlık perspektifinden hareket ederek değil de bizzat varolan doğal nesnelere başlayarak kendisinden önceki filozofların görüşlerini de dikkate alarak açıklamaya çalışır.

Buradaki amacımız Aristoteles ontolojisinin ne ayrıntılı bir izahını yapmak ne de Metafizik kitabının kavramsal düzeyde önemli sayılan bir çok terimini tek tek ele almaktır. Girişte de ifade edildiği gibi İslam düşünce yapısı içerisindeki varlık soruşturmasında Aristoteles’in etkisi inkar edilemez. Muhyiddin İbn Arabi’nin varlık sorgulamasına etki ettiği düşünülebilecek olan Farabi ve İbn Sina anlayışlarının daha sağlıklı anlaşılabilmesi için Aristoteles’e eğilmek gerekir. Diğer bir gerekçe ontolojinin onunla başlatılmasıdır. Bu bağlamda Aristoteles’in daha çok Töz [çünkü varlığın ne olduğu sorununun bir anlamda Töz’ün ne olduğu sorunuyla aynı olduğunu belirtir(Aristoteles, Metafizik 1028b)] ve evrenin ilk hareketinin nedeni sayılan İlk Hareketsiz Hareket Ettirici dediği Tanrı görüşü üzerinde durmak ve varolan herhangi bir nesnenin ya da varolanın genel olarak ne anlama geldiğini izah etmek gerekir.

Aristoteles’in metafiziğinde töz ve varlık hakkında genel ifadelerle şunlar dile getirilir:

1. Çeşitli anlamlara gelen varlık, asıl ve gerçek anlamında tözdür. Ya da varlık en temel anlamında töze işaret eder. Çünkü varlık, varolan her şeye aynı anlamda ait olan bir nitelik değildir.
2. Tözün anlamları, çeşitleri ve türleri vardır.
3. Ezeli – ebedi, en üstün ya da ilk ve zorunlu töz Tanrı’dır. Tanrı İlk Hareket Ettirici varlıktır.

Şeyleri düşünme yolları olarak belirli kategoriler belirleyen Aristoteles (Töz, nicelik, nitelik, yer, zaman, konum, ilişki, iyelik, etkinlik ve edilgenlik) bu kategorilerin varlığın çeşitli anlamları olduğunu söyler. Ancak içlerinden Tözün varlığın eş anlamı, diğerlerinin de tek ve aynı şeye / ilkeye işaret eden anlamlar olduğunu söyler.

‘varlık sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından, başka bazılarının ise tözün belirlenimleri olmalarından dolayı ‘var’ oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var-olmayışı veya tözün nitelikleri olmaları veya ister tözün isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkar edilişleri olmaları anlamında ‘var’ oldukları söylenir (Aristoteles, Metafizik 1003b 5-10 s.191).

Aristoteles’in burada söylediklerini -metafiziğin diğer kısımları da alınarak- şu şekilde de sıralayabiliriz:

a.Varlık kavramı bir çok anlamda kullanılır. Biz bir nesneye vardır dediğimiz gibi herhangi bir renge (o nesneye ait ya da değil) de vardır deriz.

b.Varlık kavramının anlamları ve gönderimleri çok olsa da o tek ve aynı ilkeye (töze) işaret eder.

c.Bir şey (herhangi bir şey) şu anlamlarda vardır:

c.1. Töz olarak vardır: Herhangi bir nesne.

c.2. Tözün belirlenimi olarak vardır: Sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlılık....vb.

c.3. Töze doğru bir giriş anlamında vardır: Oluş ve büyüme.

c.4. Tözün ortadan kalkışı ya da varolmayışı anlamında vardır: Bir nesnenin ölümü, yok oluşu.

c.5. Tözün nitelikleri olarak vardır: Haller, şekiller....vb.

c.6. Tözü ya da nitelikleri hareket ettirici ya da meydana getirici nedenler olarak vardır.

c.7. Bütün bunlardan herhangi birinin ya da tözün kendisinin inkar edilişi olarak vardır.

Yine başka bir yerde asıl anlamda varolanın o şeyin tözü olduğunu belirtir.

‘varlık çeşitli anlamlara gelir: bir anlamda o, bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, bir başka anlamda bir niteliği veya bir niceliği veya bu tür diğer yüklemelerden birini ifade eder. Varlık bütün bu anlamlara gelmekle birlikte, asıl anlamda var olan bir şeyin, ‘bir şeyi o şey yapan şey’, yani onun tözünü ifade eden şey olduğu açıktır.’ (1028a 10-15 s.306)

‘asıl anlamda Varlık, yani herhangi bir anlamda varlık değil, mutlak anlamda varlık, ancak Töz olabilir’(1028a 30 s.307)

Aristoteles somut ve tikel bir nesne olarak varolmanın ne olduğunu, ne demek olduğunu saptıyor (Denkel, 1998:77). Aristoteles’in düşüncesine göre varolan herhangi bir nesnenin varlığı ya da ‘bir nesne vardır’ dediğimizde demek istediğimiz şudur: her şeyden önce bu, bir nesnenin nitelik, nicelik, yer, zaman, durum...vb. kategorilere sahip somut, tikel ve bağımsız bir varlık olduğudur. Bir insan ya da bir masa, büyüklüğü, ağırlığı, rengi, zamanı ve durumu (bir insan için; ayakta, oturuyor, koşuyor...vb.) olan, madde ve formdan oluşmuş bireysel bir varlıktır. Bu ve buna benzer nesnelere aynı zamanda birer tözdür. Aristoteles’e göre tikel bir nesne bir varlıktır ve her bir nesne bir tözdür (c1). İnsan, masa, sandalye, çiçek, duvar...vb. birer somut-tikel bir varlık ve dolayısıyla birer tözdürler. Yukarıda maddeler halinde sıraladığımız açıklamalara göre biz, masa gibi bir nesneye vardır diyebildiğimiz gibi onun rengine, sertliğine, şekline de vardır deriz. Ama buna rağmen şeyler için asıl anlamda bu yüklemelerin taşıyıcısı olana, öze ya da töze vardır deriz. Töz ise böyle bir durumda madde ve formdan oluşmuş somut bileşik varlıktır. Buna ek olarak Aristoteles’in dört neden, hareket ya da değişim ile potansiyellik ve aktüellik anlayışları göz önüne alındığında varolmanın şöyle görüldüğünü söyleyebiliriz:

1. Varolan bütün nesnelere bir tözdür, çünkü töz madde ve formun yanında somut, tikel, bağımsız bir nesnedir ya da varolandır. Metafizik 1070a 10-15’te şunu söyler: Üç çeşit töz vardır. Önce görünüşte belli bir töz olan madde... sonra form, olumlu bir hal oluşun ereği olan şeyin doğası; üçüncü töze gelince, o ilk iki tözden meydana gelir, Sokrates veya Kallias gibi bireysel tözdür.

2. Bir nesne madde ve formdan oluşmuş somut, bileşik bir varlıktır. Masa gibi bir nesnenin maddesi; tahta, cam, mermer...vb’dır, formu ise kare, dikdörtgen, üç ya da dört ayaklı olmasıdır.

3. Bir nesnenin dört tür değişimi ya da hareketi vardır: a) büyüme ya da küçülme (masaya ekleme yapabilir ya da keserek küçültebiliriz). b) yer değiştirme. c) nitelikçe değişme- başkalaşma (masanın renginin solması, yeni bir renge boyanması ya da çürümesi). d) tözsel değişme (masanın yanma sonucu küle dönüşmesi ya da ondan başka bir nesne yapma)

4. Her nesne aktüel olmakla varlığa gelmiştir, varlığa gelmiştir ve potansiyel olarak değişebilme özelliğine sahiptir. (masa doğal olarak başka bir renge boyanabilme, kesilebilme...özelliğine sahiptir.)

5. Varlığa geliyor olmanın dört nedeni ya da koşulu vardır: a) maddi neden; bir nesnenin kendisinden yapıldığı malzeme. b) formel neden; bir nesnenin biçimi ve yapısı. c) etkin (fail) neden; bir nesnenin yapıcısı. d) ereksel (gai) neden; bir şeyin yapılış amacı

Bu açıklamalar Aristoteles'in varlığı incelerken temel hareket noktasının somut, bireysel varlık olduğunu gösteriyor. Zaten onun amacında bir İlk ilkeler ya da nedenleri ele alan bir bilimin imkanını ve tözün ne olduğunu incelerken reel varlık düzeninden başlamak ve eğer yapılabiliyorsa varlık hiyerarşisinde üst basamağa ulaşmaya çalışmaktır. Burada ele alınan varlık tamamen fiziksel koşullar altında görülen fiziksel ve duylara hitap eden varlık düzenidir.

Aristoteles ilk ve asıl anlamda varolanın Töz olduğunu kabul etmekle birlikte Tözün iki anlamı ve üç tür töz olduğunu da söyler.

'tözün iki anlamı vardır. A) Töz bir yandan en son dayanak başka hiçbir şeyin yüklemi haline getirilemeyendir. B) Töz öte yandan özü bakımından ele alınan birey olarak (maddeden) ayrılabilen şeydir, yani her varlığın şekli veya formudur'(Aristoteles, Metafizik:1017b 10-25 s.254)

'Üç tür töz vardır: biri, duysaldır ve o ezeli – ebedi tözle, yok oluşa tabi töz olarak ikiye ayrılır. Bu sonuncu herkes tarafından kabul edilmektedir ve örneğin bitkiler ve hayvanları içine alır... diğer töz hareketsizdir.'(Aristoteles, Metafizik:1069a 30-35)

'Duyusal ilk iki töz, fiziğin konusudur. Çünkü onlar hareket içerirler. Hareketsiz töz ise diğer tözlerle hiçbir ortak ilkeye sahip olmadığından farklı bir bilimin konusudur.'(Aristoteles, Metafizik:1069a 35)

Aristoteles'in düşüncesine göre bu tözü ele alan bilim bilgelik adını da alan İlk Felsefedir. Ve yine ona göre üç tür töz içinde kalıcı ve zorunlu olan bir töz olmalı.

'Çünkü tözler var olan şeyler içinde birincil olanlardır ve eğer onların tümü ortadan kalkabilir olsalardı, her şey ortadan kalkabilirdi.'(Aristoteles, Metafizik:1071b s.497)

Bundan dolayı Aristoteles zorunlu olarak varolan ezeli – ebedi hareketsiz bir tözün varolması gerektiğini göstermeye çalışır. Düşüncesi özetle şöyledir:

Eğer tözler varsalar bu tözlerin tümünün ortadan kalkabilir olmaması gerekir (yani hepsi aynı doğada değildirler). Değişme ve zaman gibi sürekli olan şeyler vardır. Aristoteles'e

göre bu süreklilik (hareket) daireseldir ve bunun ezeli – ebedi olması gerekir. Bu hareketi meydana getirecek bir Töze (varlığa) ihtiyaç vardır. Bu töz gücü ve fiili olan madde dışı bir varlıktır. Ayrıca bu, ilk hareket ettirici varlıktır. Hareket zincirinin sonsuza kadar gidememesinden dolayı kendisi hareket etmeyen bir hareket ettirici varlık olmalıdır.

“Varlıkların ilkesi ve ilki hareketsizdir: O gerek özü bakımından gerekse ilineksel bakımından hareketsizdir. Bununla birlikte o ezeli – ebedi, ilk ve tek bir hareketi meydana getirir” (Aristoteles, Metafizik:1073a 25 s.511).

Aristoteles’in düşüncesine göre dairesel olan bu ilk hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettirici zorunlu bir varlıktır. Diğer taraftan O aynı zamanda İyi olandır. Çünkü; Aristoteles bu zorunlu varlık olmaktan onun varlığının aynı zamanda İyi Olan olduğunu belirtir.

“hareketlerin ilki olan dairesel hareketi meydana getiren İlk Hareket Ettiricidir. O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi Olandır”(Aristoteles, Metafizik:1072b 10 s.506).

Bundan başka Aristoteles madde dışı ve varlıkların ilki ve ilkesi dediği Tanrı’nın hayat dediğimiz şeyin ta kendisi olduğunu belirtir.

“Tanrı hayattır, çünkü hayat aklın fiilidir. Tanrı bu fiilin ta kendisidir. Tanrının kendi kendisi ile kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli – ebedi bir hayattır”(Aristoteles, Metafizik:1073a 5-10).

Bu yüklemelerden başka (ilk, zorunlu, iyi olan, vb.) Aristoteles, Tanrı’nın asli fiilinin aynı zamanda salt düşünce olduğunu söyledikten sonra Tanrısal aklın düşüncesinin konusunu açıklamaya çalışır.

“O, en Tanrısal ve en değerli olan şeyi düşünür ve düşüncesinin konusu da değişmez”(Aristoteles, Metafizik:1074b 27).

“Tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o var olan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, düşüncenin düşüncesidir” (Aristoteles, Metafizik:1074b 34).

“Düşüncesinin konusu bizzat Kendisidir” (Aristoteles, Metafizik:1073a 5-10).

Aristoteles, bütün ontolojik araştırmalarının merkezinde yer alan varlık ve töz incelemelerinden sonra varlığın tüm anlamlarının temelinde tek bir ilkeye yani töze işaret ettiklerini, gerçek anlamda tözün var olduğunu, üç varlık düzeninin var olduğunu, bunların da duyulur ve değişen (fiziksel varlıklar), duyulur ve değişmeyen (matematiksel nesnelere) ve ne duyulur ne de değişen varlıklar olduğunu belirtir. Nihayet

bu üç tür varlık alanından de en gerçek anlamda temel ilke ve neden olan hareketsiz tözün olduğunu söyler. Tanrı ya da İlk Hareket Ettirici varlık dediği üçüncü tözün bir akli gereklilik olarak var olduğu sonucuna varır. Bu varlık ilk hareketin başlatıcısıdır, zorunludur, zorunlu bir doğaya sahip olduğundan iyi olandır, bir eylemi vardır, en mükemmel fiili, akla sahip olduğundan Düşünmedir. O salt fiil ve salt düşüncedir.

Aristoteles'in metafiziksel sorgulamasının, tözün somut tikel varlık olarak incelenmesinin ve varolanların hareketinin başlatıcısı olarak bir ilk varlığa gereksinmesinin ardından da olsa, teolojik anlamda Tanrı da son bulduğu doğrudur. Aristoteles tözsel salt form ve hareket ettirici varlık olarak Tanrı'ya felsefi düşüncesinde yer verir. Yukarıda gördüğümüz gibi mutlak varlık diyebileceğimiz Tanrı, Aristoteles'in düşüncesine kaynaklık eden sonsuz bir ilkeler ya da nedenler zinciri olamayacağı, sonsuz bir hareket silsilesinin imkansızlığı ve en azından gerçek anlamda varolabilen ve değişmeyen bir varlığın olması gerektiği düşüncesinden hareketle İlk neden İlk hareket ettirici ve salt Form olarak konumlandırılıyor. Öyleyse dış dünyanın mutlak ve ezeli olarak olan, oluşan, bir süre varlığını devam ettiren sonra yokolan, devinen ve değişebilen, bir madde ve form birlikteliği taşıyan ve varlığa gelen nesnelere çokluğunun bir aradalığı olarak betimlendiği bu düşünüşte, Tanrı kendinde salt Düşünce olmasına rağmen hareket ettirici bir varlık olmaktan öteye gidemiyor. Bu düşünüşte dış dünyanın bütünüyle bir gölge ya da izafi bir varlık düzeni olarak görülmediği apaçıktır. Aristoteles'in varlık sorgulamasının hareket noktası ve özü tamamen fiziksel anlamdaki varlıktır. O somut bir varolanlar düzeninden başlar ve temelde burada önemli olan bireysel anlamda varolabilen varlıkların ya da oluşun izahıdır. Aristoteles'in -kendi düşünsel evreninde duyusal olmayan, salt form ve tözsel varlık olan, eylemi salt düşünce ve hareket ettirmek olan Tanrı fikrine yer vermesine rağmen- varlığı ilahi ya da nurani bir varlık veya bu varlığın inisiyatifi ve hükmü altında olan ve varlığının bir yansıması olarak görmediği söylenebilir, ki bu anlayış varlığı genel ve asli anlamda İlahi bir varlık ve Hakk'ın bir tecellisi olarak gören irfani bakış açısının temel olduğu anlayıştan farklıdır. İlkçağ Yunan dünyasındaki felsefesi anlayışlar hatırlandığında O'na yönelik bu tür bir tespit veya suçlama makul görülebilir. Bu konuda akla gelebilecek ilk isim de Platon'dur.

1.2. Plotinos ve Varlık Görüşü

Plotinos (M.S. 205-270) Yeni-Platonculuk olarak adlandırılan ve etkili olmuş bir düşünce akımının kurucu ismidir. Bu düşünce akımının dini-mistik karakterli olduğu söylenegelmiş ve kendisinden sonra da buna benzer sistemleri etkilediği kabul edilmiştir. Antikçağ sonlarında felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki olan Yeni – Platonculuğun kendisinden sonraki gelişme üzerinde tesirinin büyük olduğu ve bu çığırın Batı ve Doğu mistisizmlerinin başlıca kaynaklarından birini teşkil ettiği iddia edilir (Gökberk, 1996:131). Aynı şekilde Behiy de “bu düşünce hareketinin, Yunan felsefe mirasından ve doğulu dinlerden aktarılanlar için genel bir çerçeve hazırlamaya yönelik bir felsefi girişim olması dolayısıyla çeşitli kültürleri etkilediğini” belirtir (Behiy, 1992:121). İncelemeye çalıştığımız İbn Arabi’nin sistemi açısından da değişik kaynaklarda bu tarz bir etki rivayet edilir. Bu iddiaların reddedilmesi ya da tasdik edilmesi konumuz dışında olmakla birlikte, İslam felsefesi birikimine etkisi olan ilkçağ Yunan felsefesi, içinde Yeni-Platonculuğu barındırdığı ve dolayısıyla Plotinos’u içerdiği için, İbn Arabi’nin varlık anlayışını dolaylı olarak etkileyebileceği farz edilerek Plotinos’un sistemi üzerinde durmak gerekecektir. Fakat felsefeyi dini-mistik düşünce ve verilere uyarlayarak bir dünya görüşü ve felsefi sistem oluşturmaya çalışan Plotinos’un bu etkisi denebilir ki, onun bu konuda daha çok bir ‘söylem’ oluşturmuş olması dolayısıyladır. Yoksa bu kendisinden sonra bu anlamda yani dini düşüncelere ve mistik tecrübelerle dayalı hiçbir özgün felsefi sistem ya da düşüncenin meydana getirilmediği ya da Plotinos’un sisteminde yer alan varlığı ve varolmayı izah edip yorumlamaya çalışma tarzlarının aynen kabul edilip benimsendiği anlamına gelmez. Dolayısıyla Plotinos felsefi düşünceleri ve sistemiyle özgün bir çalışma meydana getirip, yeni problemler (Bir olandan varlıklar nasıl meydana gelmiştir) ortaya koyma anlamında yeni bir düşünme boyutuna imkan vermiştir, ama bu asla onun sisteminin aşlamaz olduğunu göstermez.

Plotinos’ta iki temel kaygının olduğunu görüyoruz: birincisi varlığın/varolanların ana kaynaktan nasıl meydana geldiği, ikincisi ise ruhun kurtuluşunun izahını yapmaktır. “O, çokluğun tek bir ana kaynaktan nasıl meydana geldiğini açıklarken bir filozofun, varlıkların bu kaynağa geri dönüş rotasını çizerken bir mistiğin görüşüne sahiptir

(Kurtoğlu, 2000:59). Helenistik felsefenin son çiçeklenişini temsil eden Yeni Platonculuk, yüzyıllardır filozoflarca tartışılan temel konuları bütünsel bir sistem içinde bir araya getirmek, özellikle de Platon ve Aristoteles'in öğretilerini uzlaştırmak yolunda atılan önemli bir adımdır (Kurtoğlu, 2000:38).

Plotinos'ta sūdûr (açılma, yayılma) teorisinin ve aralarında hiyerarşik bir düzen ve ilişki olan çeşitli varlık unsurlarının (Akıl, Ruh, Madde, Doğa, vb.) bir açıklamasını buluruz. Plotinos'un felsefesinin önemli ve ayırt edici özelliği, daha önceki felsefelerde (özellikle Platon ve Aristo'nun felsefelerinde) en yüksek idea ya da İlk Hareket Ettirici, Kendini Düşünen Düşünce, vb. olarak yer alan, dini sistemlerde ise her şeyin varedicisi ve kaynağı olan Tanrı ve Onun konumu, yaratması, doğası ve bilgisi hakkında getirdiği açıklamalardır. Zeller bu durumu "felsefi düşüncenin nüvesi bundan böyle obje bilgisinde değil, fakat riyazet ve bilgi yoluyla en yüksek sükûnete Tanrı'yla vecid halinde birleşme mertebesinde yükselmiş olan sujenin ruh durumunda bulunması şeklinde yorumlar (Zeller, 2001:337). Böylece Plotinos'un sistemi Plato'nunki gibi Tanrı fikrinden hareket eder ve onunla (Tanrıyla) birlik olma talebiyle sona erer (Zeller, 2001:339).

Plotinos'un felsefi düşüncesini ele almaktaki amacımız Onun varlık kuramı ve epistemolojik belirlemelerini bütünüyle incelemek değildir. Daha çok Onun ontolojik sisteminin odağında yer alan Bir hakkındaki açıklamalarını ele almak ve Bir'in doğasının ne olduğunu izah etmektir. Ayrıca gerekli olduğu yerde de, varlık hiyerarşisinde daha sonra gelen Zeka'yı ve Ruh'u Bir'le ilişkisi için ele almaktır.

Bütünüyle bakıldığında Plotinos'un sistemi her şeyin kaynağı olan Bir hakkında şunları söyler:

1. Bir form, varlık ve düşünce değildir, bunlardan üstün ve her türlü dilsel söylemin konusu olmaktan uzaktır.
2. Bir yetkin, basit, mükemmel, güç ve yaşamdır.
3. Bir'in hiçbir edimi, düşüncesi ve belirli bir yeri yada iradesi yoktur
4. Bir Olan Sudûr (taşma) yoluyla evrenin kaynağı olmuştur.

Bir hakkında konuşurken bu dört belirlemeyi birlikte düşünmek gerekir. Hakkında konuşulamayan olarak Bir ifade edilirken, olduğu ve olmadığı şeyler birbirlerini anlamlandırırılar. Böylece bir hem basit olduğundan mükemmeldir hem de aynı zamanda mükemmel olduğundan basittir denebilir. “Bir hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir”(Plotinos, 1996:21). Plotinos’a göre kendi içinde saf bir birlik olan Bir bu yetkinliğinden dolayı basittir ve aslında ona bir bile denemez. “Basit şey gerçekten Bir’dir; (önce) başka bir şey ve ardından bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır; ‘o, ne sözün ne de bilimin objesidir’; onun ‘özün ötesinde’ olduğu söylenir” (Plotinos,1996:39). “O basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter” (Plotinos, 1996:39)

Yetkin ve basit olan ve bundan dolayı her şeyin ötesinde bulunan Bir aynı zamanda bilginin, dilin ve düşüncenin de ötesindedir ve onun adı bile yoktur. Her şeyin ilki ve temeli olan, varlıkların kendisinden türediği Bir’in adı yoktur, O zekanın ve bilginin ötesindedir, zira Onun hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı gibi bilgiye de ihtiyacı yoktur. Plotinos bundan dolayı şunu söyler: “Onun için BİR gerçekte sözle anlatılamaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin herhangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu Zekanın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur, çünkü bu ad ondan başka bir şey olacaktır” (Plotinos,1996:71). Plotinos şunu kabul ediyor: Bir kendisinde ikilik doğuracak her türlü yüklem ve özellikten ötededir. Onun adı olmadığı ve ondan söz edilemediği gibi Onun düşüncesi de yoktur. “İlk düşünseydi, Onun bir yüklemi olacaktı. O halde İlk olmayacak fakat ikinci olacaktı. Bir olmayacak, ama çok olacaktı” (Plotinos, 1996:45). Bu yargı bize Plotinos’un mutlak varlık anlayışının Aristoteles’in Tanrı ya da Kendi Kendini Düşünen Düşünce ve İlk Hareket Ettirici varlığından farkını bildiriyor. Plotinos, Aristoteles’ten farklı olarak mutlak varlığa düşünce izafe edilemeyeceğini belirtiyor; çünkü O’na düşünce atfetmek O’na ikilik fikrini izafe etmeği gerektirir ki bu bir eksiklik olarak görülüyor. Plotinos düşünce sıfatını Bir olana değil Bir’den taşan ilk varlık olan Zeka’ya atfeder. “Bütün gerçekliklerin en basiti kendini düşünmez. Eğer kendini düşünseydi bir çokluk olacaktı. O halde en basit gerçeklik kendini düşünmez ve Onu biz de düşünemeyiz” (Plotinos, 1996:72). Bununla birlikte Plotinos’a göre Bir’in bilginin, zekanın, düşüncenin ve her şeyin ötesinde olmasına rağmen yine de O’ndan bir şekilde söz edebiliriz. “Ondan söz edebiliriz; fakat Onu ifade edemeyiz. O’nun

hakkında ne bilgimiz ne düşüncemiz vardır... En basit gerçekliği sözlerimiz anlatamasa da, O'ndan söz etmek için Onu yeterince kavırıyoruz. O'nun ne olmadığını söylüyoruz; fakat ne olduğunu söylemiyoruz” (Plotinos, 1996:73). Çünkü Plotinos'a göre sözle anlatamadığımız bir şeyi kavramamıza hiçbir şey engel değildir. Bu kavrayış ise dolaylı bir kavrayıştır. Söz konusu dolaylı kavrayış o şeye şudur demekten ziyade o şeyin ne olmadığını söyleyebilmektir. Fakat öyle görünüyor ki Plotinos'un her şeyin kaynağı olan Bir hakkındaki bu selbi tutumu Bir'in kendinde bulunduğu konumu yansıtmaktan çok, bizim bakış açımızdan kaynaklanan bir görüntüdür. Bizim ona düşünce atfetmemiz O'nda ikilik meydana getirir; negatif bir tavır takınarak O'nun düşünceye sahip olmadığını söyleyebilirim. Burada onun ne olmadığını söylüyordum. Fakat bu durum Bir'in Kendinde bizzat Kendi olan düşünce'ye sahip ve ayrıca düşünülür olduğu gerçeğini zedelemesini. Nitekim Plotinos ısrarla Bir'e hiçbir yüklem izafe edilemeyeceğini söylese de Bir'in kendi kendinin şuuru ya da bir çeşit farkındalığa sahip olduğunu söyler. “Bir'de bir tür duygu vardır; her şey onda ve onunla birlikte. O kendinin tam bir ayırt etme yetisine sahiptir. Hayat ondadır ve her şey ondadır. Bir çeşit şuurla, onun kendi hakkındaki düşüncesi, bizzat kendi demek olan düşüncesi, ezeli bir dinginlikten ve Zeka'nın düşünmesinden farklı bir düşünmeden ibarettir”(Plotinos, 1996:41).

O halde, kendisine Bir olan bile diyemeyeceğimiz, her şeyin ötesinde olan bu şey (varlık değil) nasıl evrenin kaynağı olabiliyor? Plotinos'un bu konuda yaptığı açıklamalara bakalım.(Bu problem Plotinos'un sistemini oluştururken en çok zorlandığı problemdir.)

“Varlığın var olması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir. Ve varlık ondan ilk olarak doğan şey gibidir” (Plotinos,1996:21). Plotinos'a göre Bir olandan Sudûr eden bu ilk varlık Bir'in yetkinliğinden ve mükemmel olmasındandır, çünkü Plotinos'a göre varoluşun kaynağında olgunluk ve güç bulunmaktadır. Varolma ya da oluş Bir'in yetkinliğinden dolaylıdır ve herhangi bir varlık yetkin ve mükemmel dolayısıyla güçlü olduğu zaman başka bir varlığa neden olur. “Eğer İlk yetkin bir varlıkta, her şeyin en yetkini olan bir varlıkta, bundan dolayı, aynı şekilde ilk güçse, onun bütün varlıkların en güçlüsü olması ve diğer güçlerin de kudretleri oranında onu taklit etmeleri gerekir. Oysa bir varlığın yetkinlik noktasına ulaşır ulaşmaz neden

olduğunu görüyoruz. O kendi başına kalmaya dayanamaz; fakat başka bir varlık meydana getirir” (Plotinos, 1996:40).

Şimdi Plotinos’a göre bir varlık yetkin olduğunda bir başka varlığın meydana gelmesine vesile olur. Bir olan da yetkinliğinden ve ayrıca kendinin şuuruna varıyor olmasından dolayı varlığa vücut verir. Bu ilk meydana gelen varlık Zeka’dır. Burada soru şudur: Bir olandan neden Ruh ya da başka bir varlık değil de Zeka varlığa geliyor? Çünkü açıklanması gereken Bir’den ne çıktığı ya da taşıdığı değil taşınan şeyin ne olduğu ve neden o şeyin taşıdığıdır. Plotinos’un bu konudaki açıklamaları şöyledir: “Türemiş şey Bir’e doğru döner; o Bir’in soyundandır ve bakışını kendine doğru döndürerek Zeka olur; türemiş varlığın, Bir’le ilişkili biçimde, türemesini durdurması, varlık olmasını; bakışını kendine döndürmesi ise zeka olmasını sağlar ve o Bir’e bakmak amacıyla durduğundan hem zeka hem de varlık olur (Plotinos, 1996:21-22). “Bir şey ondan, o kendi öz niteliğini yitirmediği zaman doğar; onun sürekliliği sayesinde bir oluş vardır. O bir düşünme objesi olarak sürüp gittiği için, ondan doğan şey bir düşünmedir ve düşünme kendisinden doğduğu üreticiyi (çünkü düşünmenin başka konusu yoktur) düşünürken bir zeka olur; düşünme düşünülürden farklıdır; fakat ona benzer” (Plotinos, 1996:42). Bir’den türeyen bu ilk varlık Zeka’dır. Fakat amacımız Plotinos’un sistemini bütünüyle açıklamak olmadığından bu varlığın türeyişini ve özelliklerini, yapısını ve doğasını inceleyemeyiz. Burada önemli olan Plotinos’un düşüncesindeki şu noktalardır.

1. Yetkin ve güçlü olmanın, oluşa dolayısıyla başka bir varlık meydana getirmenin temeli olması.
2. Evrenin tüm varlıklarının bir ve aynı özden bir parça taşıdıklarını ve bu varlıkların her birinin yetkinliği ölçüsünde Bir’i taklit ettiklerini söylemesi. Bütün nesnelere güçleri oranında, ezililikte ve iyilikte ilkeyi taklit ederler (Plotinos, 1996:40)
3. Düşünce ve hayat formunun varlığın koşulu olduğunu söylemesidir. O’na göre varlık, düşünce ve hayat formunu aldığı zaman gerçekleşmiştir. O halde var olan şeyde hem düşünme hem hayat hem de varlık vardır. Eğer o varlıksa zekadır ve zeka ise varlıktır; düşünme varlıktan ayrılamaz. O halde düşünmek çok olmaktır ve bir olmak değildir (Plotinos, 1996:49)

Bundan dolayı çokluğu Bir'e atfedemeyiz. "Çokluğu her şeyin ilkesine değil, kendisine düşünce yüklediğimiz zekaya veriyoruz; her çokluktan önce bir birlik gerekir; çünkü çokluk birlikten gelir" (Plotinos, 1996:69). O halde Plotinos'a göre düşüncenin yanında bütün yüklem Bir'in birliğini ve doğasını bozup onda ikilik doğuracağından; "O varlık adı verilemeyecek kadar çok yukarıdadır ve çok büyüktür. Fiilden, zekadan ve duyumdan üstündür, onları bize Bir verdiği için onlardan hiçbiri değildir" (Plotinos, 1996:73). Burada haklı olarak, Plotinos'un kendisinin de sorduğu gibi, şu soru ortaya çıkar: Bir kendisi sahip olmadığı bir şeyi nasıl meydana getirir? Plotinos'un buna yanıtı (Enneadlar V, III. 49-15'te bunu açıklamaya çalışır) yine Bir'e yükleyemeyeceğimiz özellikleri ifade ederek yanıtlamaya çalışır ve Bir'in her şeye önceden sahip olduğunu, onları sudûr yoluyla (türetim) meydana getirerek onların ilkesi olduğunu, her şeyin O'nda güç halinde bulunduğunu, Bir'in tesadûf ya da derin düşünmeyle meydana getirmediğini söyler. Ona göre "Bir bir güçtür ve sonsuz bir güçtür" (Plotinos, 1996:75). Bununla birlikte "Bir ne varlıkların toplamıdır ne Zekadır (çünkü bu durumda, Zeka toplam olduğundan varlıkların toplamı olacaktır) ne de varlıktır; çünkü varlık her şeydir" (Plotinos, 1996:82). Öyleyse evrenin ve her türlü oluşumun kaynağı olan Bir bilinçli bir edime sahip değildir, daha çok zorunlu olarak bir meydana getirci bir güce sahiptir diyebiliriz. Çünkü Plotinos'a göre düşünce, varlık, biçim...vb. olduğu gibi herhangi bir fiil ve bilinç de değişim ve bölünme demek olduğundan Bir'in doğasını bozar. Eğer bu özellikler varsa Bir değişebilen bir şey olurdu, oysa BİR mutlak olarak aşkın, birlik içinde ve yetkindir.

Sonuç olarak Plotinos her şeyin kaynağı dediği Bir'e herhangi bir yüklem ya da özellik atfetmenin Onun doğasına aykırı olduğunu söyler. Bir -İyi ya da Tanrı her şeyden ve her türlü yüklem ve özellikten üstündür. O mutlak olarak kavranılamaz, dile getirilemez ve tanımlanamaz olandır. Onun ne fiili ne de düşüncesi vardır. Vardır ya da adı şudur bile denemez, mutlak belirsiz olan ve sonsuz bir güçtür ancak.

BÖLÜM 2: FARABİ VE İBN SİNA'NIN VARLIK GÖRÜŞLERİ

2.1.Farabi ve Varlık görüşü

Farabi, (870-950) ilkçağ Yunan felsefesi, özellikle Platon, Aristoteles ve Plotinos birikimi ile İslam'ı düşüncesini bağdaştırmış ve uzlaştırmış ve “bu amaçla gerçekleştirmiş olduğu sistemi ile İslam düşüncesini ve kendisinden sonra gelen diğer filozofları derinden etkilemiştir” (Arslan, 1997:7). Onun uzlaştırıcılığının en önemli göstergelerinden biri eserlerinden birinin (Kitabü'l-cem' beyne re'yeyi'l-hakimeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtalis) bu amacı yansıtan başlık ve içeriye sahip olmasıdır. Konumuz açısından Farabi bu etkileme iddiası bağlamında dikkate alınacaktır.

İslam dünyasında felsefi düşüncesinin kurucu ismi sayılan Farabi'nin konumuzla olan ilgisi onun varlık ve özel olarak İlk ya da mutlak varlık hakkındaki tespitleri ve yargılarıdır. Kanaatimizce İbn Arabî'nin yetişmesinde, ilkçağ Yunan düşünce mirasını ve Plotinos'un önemli fikirlerini özümsemiş İslam felsefi düşünce geleneğinin temsilcileri olan Farabi ve İbni Sina'nın etkisi vardır. Dolayısıyla büyük oranda Farabi ve İbni Sina'nın temsil ettiği İslam felsefe birikiminden İbn Arabî'nin haberdar olduğu muhakkaktır.(bkz.Claude Addas: İbn Arabî; Kibrit-i Ahmer'in Peşinde)

Farabi'nin varlık anlayışı maruf olduğu şekliyle sudûr teorisine bağlıdır. Fakat bu sudûr anlayışının mahiyeti İslam'a özgüdür. Onun varlık anlayışına daha ayrıntılı bakıldığında bu durum kendisini açıkça hissettirir. Farabi'nin düşüncesinde mutlak zorunlu varlık tektir, o da her şeyin sebebi olan İlk mevcud (varolan) dur. Nitekim bu varlık Farabi'nin varlık araştırmasında merkezi bir öneme sahiptir (Aydın, Şener, Ayas, önsöz;1980:9).

Farabi soruşturmalarını son derece titiz bir mantık kaygısıyla yürüten bir düşünür olarak gözükmektedir. Bu açıdan Aristoteles'le benzerlik kurmak mümkündür. Varlık konusunda da benzer bir başlangıç noktasından, diğer bir deyişle mantıksal temellendirmeden yola çıkan Farabi, varlığı varolmak bakımından ancak üç şekilde (ihtimalde) düşünülebilir bulmaktadır: “ilk kısımlar, üçtür: a) mevcut olmaması mümkün olmayanlar, b) mevcut olması, asla mümkün olmayanlar, c) mevcut olması veya olmaması mümkün olanlar”(Farabi,1987:57). Varlığı varlık olması bakımından üç halden birisi ile anlayan Farabi varlık kavramının kendisini de öncesi olmayan, temellendirmeden zihnin kabul edebileceği nitelikte görür. “Bazı kavramların tam olarak anlaşılması bir önceki

kavramın anlaşılmasına bağlıdır”(Farabi,2005:115) diyen Farabi daima bir başlangıç arar. Dönemin düşüncesine göre teselsül imkansız olduğundan öncesi olmayan bir başlangıç noktası gerekir. Dolayısıyla bazı kavramların başlangıç olma özellikleri vardır. “Bir kavramın kendinden önceki bir başka kavrama muhtaç olması, her kavram için geçerli değildir; bu kavram zincirinin, kendinden önceki kavrama dayanmayan başka bir kavramda son bulması gerekir. Sözgelimi ‘zorunluluk’ (vücûb), ‘varlık’ (vücûd) ve ‘olabilirlik’ (imkan) bu tür kavramlardandır. Çünkü bunların, kendilerinden önce ve bunları da kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur; aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yer etmiş kavramlardır” (Farabi, 2005:115). Görüldüğü gibi varlık kavramını zihinde kendiliğinden açık bulan Farabi, yine varlığı, zorunlu varlık, mümkün varlık, mümteni varlık olarak üç mümkün durum olarak tasarlar. Onun ontolojisi böyle bir mantıksal zeminden yola çıkarak şekillenir. Şematik olarak bu üç varlık durumunda üçüncüsü, ilk ikisi arasında bir orta durumda ve onlarla çelişen bir yapıda olduğundan, genel olarak varlıklar bu üç tür varolandan ilk ikisine girer:“ Çünkü varlıklardan bazısı, asla mevcut olmaması mümkün olmayandır; bazısı ise, mevcut olması veya olmaması mümkün olandır” (Farabi,1987:57). Farabi bu iki varlık türünün her ikisinin de böyle olmalarının kendi cevherleri ve tabiatları gereği olduğunu belirttikten sonra varolanların yapı olarak (cinsi) üç çeşit olduğunu söyler. “Varlıkların cinsleri üçtür: a) maddeden yaratılanlar, b) semavi cisimler (varlıklar), c) ruhani cisimler (varlıklar)”(Farabi,1987:58). O’na göre semavi ve ruhani varlıklar mevcut olmaması mümkün olmayan yani varlığı zorunlu olan –kendisinden sonra varolacaklar için- varlık türünün iki kısmını oluşturur. Diğeri ise olması ya da olmaması mümkün olan maddi varlıktır. Varolanları üç tür olarak gören Farabi mutlak varlık ya da ilk varolanı bunların dışında mütalaa eder. İlk varlık hem kendisinde özelliklere sahip hem de diğer varolanlara nispetle tasvir edilmeye çalışılır.

Farabi ontolojisinin temel kavramı olan İlk (mutlak zorunlu varlık ya da Tanrı), el-Medinetü’l-Fazıla ve es-Siyaset’ul Medeniyye adlı eserlerinde ayrıntılı olarak açıklanmıştır. Bu iki eserde, özellikle birincisinde, İlk Varolan hakkında tam olarak ne Aristoteles’te ne de Plotinos’ta bütünüyle görmediğimiz ifadeler kullanılır. Söz konusu eserlerin her şeyin kaynağı ve nedeni olan İlk varolan hakkındaki bölümlerinde bu varlığı betimleme şekli özetle şöyledir:

1. İlk varolan (mevcud) bütün diğer varolanların varlığının (vücut) İlk Sebebi'dir (sebab). O her türlü eksiklikten (naks) münezzehtir. O'nun varlığı en üstün (afdal) varlıktır. (Farabi,1997:38)

2. O ezelidir; tözü (cevher) ve özü (zat) bakımından daimî olarak vardır.

3. Hiçbir varlık onun varlığının benzeri değildir. Bu mutlak tenzihtir. O her türlü madde ve taşıyıcı öznenen bağımsızdır. O'nun sureti de yoktur, çünkü suret ancak maddede olabilir.

4. Tözü bilfiil Akıl'dır. Kendisi kendi özünü düşünür. Böylece O hem akıl hem akıl (düşünen)'dir ve mâkul (düşünülen)'dür. Ayrıca O alim'dir (bilen ve bilinendir), bilge(hakîm)'dir, sevgi'dir (seven ve sevilendir) ve irade sahibidir.

5. Biz O'nu kavrayamayız; bu zordur, fakat bu zorluk bizim kavrama kuvvetimizin zayıflığındandır, O'nun varlığının kavranamazlığından değildir. (Farabi, 1997:43)

6. İlk olan, varolan her şeyin kendisinden varlığa geldiği şeydir .(a.g.e., 1997:46). Bu varlığa gelme bir taşma (sudûr) sonucudur. O'ndan başka olan herhangi bir şeyin varlığı, onun kendi varlığından çıkar (sudûr)(Farabi,1997:46). Fakat O'nun amacı diğer şeyleri varlığa getirmek değildir, böyle olsaydı varlığının bir nedeni olurdu ve O ilk varolan olmazdı (Farabi, 1997:47).

7. O'nun varlığı kendi özü içindir. Bir başka şeyin O'ndan çıkması onun tözünün ve varlığının sonucudur. Varolanlar O'ndan zorunlu olarak çıkar (Farabi, 1997:47). İlk Olan'ın tözü, ister mükemmel ister kusurlu (nakıs) olsunlar varolan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür (Farabi, 1997:48). O'nun tözü öyle bir tözdür ki varolan bütün şeyler, kendisinden taşıklarından hiyerarşik bir sıra içinde varlığa gelirler ve her varolan kendisine varlıktan ayrılan paya ve İlk Olan'a yakınlık derecesine göre meydana gelir (Farabi, 1997:48)

Plotinos'un Bir Olan hakkındaki görüşlerinin tersine, Farabi İlk Olan'a her türlü mükemmellik sıfatlarını yüklemede hiçbir sakınca görmez. Tam tersi İlk Olan'ın varlığının ve özünün bir olması ve bunların ayrılmazlığı ölçüsünde, bu varlığın, sözkonusu mükemmellik sıfatlarına sahip olması icap eder. Bu varlık mükemmel,

eksiksiz; akıl, bilgi, irade ve güzellik sahibi bir varlıktır. Yine Plotinos'un aksine, varlıkların İlk Olan'dan sudûr etmeleri mutlak bir zorunluluğa bağlı değildir.

“O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabii bir yolla çıkıp (sudûr) meydana gelmiş değildir. O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir” (Farabi,2005:119).

Nitekim Farabi'de varlığa gelme ya da varlığı meydana getirme mutlak anlamda bilgiye (akletme) bağlıdır.

“Birinci (Tanrı), kendi özünü bilir; özü, bir bakıma bütün varolanlar olsa da. O özünü bilince, bir bakıma bütün varolanları bilmiş olur. Çünkü diğer varolanlardan her biri varlığı O'nun varlığından almıştır” (Farabi, 1980:4). “bildiği şeylerin varolmasının sebebi O'nun bu bilgisidir”(Farabi, 2005:119).

İlk Olan sırf Akıl olduğundan ve kendini bilmesinden dolayı varlık zuhur eder. Diğer varlıkların gerçeklik kazanması onun tek hakikat oluşundandır.

“O, ancak bir olabilir; hakikatte Bir'dir ve diğer varlıklara 'birlik' veren O'dur; bu birlik, bizi, neticede her varlığın 'bir' olduğu yargısına götürür; O, İlk Hakikat (el-Hakku'l-Evvel)'tir ve diğer şeylere gerçeklik (el-hakika) kazandırır...”(Farabi, 1987:43).

Gerçekliğini O'ndan alan her şey iyiliğini de ondan alır. Alemdeki iyilik İlk Olan'ın varlık niteliklerinden dolaydır.

“Alemlerdeki iyiliğe gelince, o, İlk Sebep'tir ve her şey O'na bağlıdır; bir başkasının varlığı da, O'na bağlı olana bağlıdır...ve her ne olursa olsun, bu bağlılıklar (el-levazım) zinciri, sonuna kadar böylece devam eder (gider). Çünkü bunların hepsi, liyakatte, bir nizam ve adalete göredir. Liyakat ve adaletten (dolayı) meydana gelenin ise, hepsi iyidir” (Farabi, 1987:60)

Es-Siyasetü'l-Medeniyye adlı eserinde İlk Olan'ın varlığının tam, yetkin, özü gereği bölünemez, akıl ve bilgi sahibi ile mutlak anlamda sevgi ve iyi olduğunu ifade ettikten sonra şunu söyler:

“Birinci, böyle bir zorunlu varlığa sahip olunca, diğer tabii varlıkların O'ndan zorunlu olarak varlık kazanması gerekir...O'ndan, başkasının varlık kazanması, O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının O'nun varlığından çıkması ile olur”(Farabi,1980:15).

Farabi'de İlk ile varolanlar arasındaki ilişki dışında onları esastan ayıran bir varlık unsuru söz konusudur. Bu unsur aynı zamanda Farabi'nin varlık anlayışını özelleştirir. O'na göre varolanlarda varlık ve mahiyet ayrımı söz konusudur. Bu ayrım aynı zamanda zorunlu varlığın farkını ve onun varolanlarla ilişkisini de açıklayıcı niteliktedir. Farabi'ye göre her nesnenin bir mahiyeti bir de o nesnenin özel varlığı anlamında kullanabileceğimiz 'hüviyet'i (vücudu) vardır. Bu ikisi aynı değildir ve biri

ötekine dahil edilemez. Daha önemli olan nokta ise vücudun ya da ‘dır’lığın nesnenin kurucu bir ögesi olmadığıdır.

“Etrafımızda bulunan her şeyin (her bir nesnenin) bir ‘mahiyeti’ bir de ‘hüviyeti’ (vücudu-özel varlığı) vardır. Mahiyet, hüviyet değildir/ onunla aynı değildir ve mahiyet, hüviyete dahil değildir. Eğer insan’ın mahiyeti, hüviyeti olsaydı, insanın mahiyetini tasavvurun, hüviyetinin tasavvuru olurdu. Eğer, insan’ın ne’liğinin tasavvuru, insan’ın olmaklığının (hüve)/dır’lığının tasavvuru olsaydı, vücudunu bilecektin. Hüviyet de mahiyete dahil değildir bu eşyalarda. Aksi olsaydı, mahiyetin tasavvuru (temsili) onsuz (hüviyetsiz/vücudsuz) tam olmaz ve vücut onların aslı bir kurucu unsuru (mukaveme) olurdu. Bu durumda da hüviyeti mahiyetten zihinde (tevehhümde) bile ayırmak, imkansız olurdu; öyle ki mesela ‘vücut/hüviyet’ ile ‘insan’, ‘bir cisim olma’ ve ‘bir hayvan olma’ ile aynı değerde olurdu. Böylece insanı insan olarak anlayanlar, onun bir cisim veya bir hayvan olduğundan şüphe etmiyorlarsa, aynı şekilde onun mevcut olduğundan da şüphe etmezler. Fakat durum böyle değildir. Duyular veya mantıkî delil ile ispatlanmadıkça şüphe edeceklerdir. Ezcümlle ‘vücut’ yahut dır’lık hiçbir mevcut nesnenin kurucu bir ögesi değildir. Dolayısıyla onun dışarıdan ‘arız olan’ bir lazımı olması gerekir.”(Farabi: Kitab’ül-Fusus,2-3)

Farabi görüldüğü gibi öz (mahiyet) ve varlığı (vücut-hüviyet) birbirinden ayırmaktadır. Bu anlayışa göre özü, varlıkları olmaksızın düşünebilmek mümkündür. Evren yada mümkün varlıklar, Zorunlu varlıktan farklı olarak bir öze ve bir de varlığa sahiptirler. Dolayısıyla varlığı olmadan da mahiyeti vardır diyebiliriz. Oysa Zorunlu varlığı, varlığı olmayan-varolmayan bir öz ya da mahiyet olarak düşünemeyiz. Mümkün varlıklarda ise bir mantıksızlığa düşmeden bu durumu düşünebiliriz. Örneğin insan kavramının mahiyetini, onun varlığını düşünmeden tasavvur etme imkanımız vardır. Mümkün varlıklarda mahiyet ve varlık ayrı olduklarından bu varlıkların mahiyetlerine varlık verecek, mahiyeti ve varlığı bir ve aynı olan mutlak varlığa gereksinim vardır. Bu varlık aynı zamanda hak ve hakikat olan zorunlu varlıktır.

“Onun doğru ve gerçek (hak) olmasında da aynı durum söz konusudur. Çünkü doğru ve gerçek olan, var olandır. Doğruluk ve gerçeklik (hakikat) de varlıkla bir düşer. Çünkü bir şeyin doğruluk ve gerçekliği, ona özel olarak ait olan varlığıdır. En mükemmel varlık ise onun varlıktan aldığı paydır. Sonra doğru ve gerçek olan, bazen aklın kendisi sayesinde bir varolana – bu varolana kavramak üzere- rastladığı akılsala denir. O zaman bu varolana, akılsal olması bakımından doğru ve gerçek denir; özü itibariyle ve kendisini kavrayan şeye izafe etmeksizin ise ona varolan denir. Şimdi İlk Olan’ın bu iki bakımdan da, yani a) varlığının en mükemmel varlık olması ve b) kendisi sayesinde kendisini düşünen şeyin varlığı olduğu gibi kavradığı akılsal olması bakımından doğru ve gerçek olduğu söylenir. O doğru ve gerçek olmak için, akılsal olması itibariyle kendisini düşünecek kendisinden başka bir öze muhtaç değildir. Yine o bu her iki anlamda da başka her şeyden daha doğru ve gerçek olarak adlandırılmaya layıktır. Onun doğruluk ve gerçekliği, doğru ve gerçek olmasından başka bir şey değildir.”(Farabi, 1997:40-41)

Farabi'nin düşüncesinde İlk Olandan türeyen varlığın ne olduğu ve bu varlıkla İlk Olan arasında bulunan ilişkiyi izah etmeden önce, İlk Olan varlıktan eşyanın zuhuru hakkında yaptığı izahlara bakalım. Daha önce de söylediğimiz gibi Farabi'nin düşüncesinde yer alan sudûr anlayışı İlk Olan'ın bilgisi ve iradesi dışında meydana geliyor değildir. Yani Farabi'de Plotinosçu anlamda bir sudûr anlayışı yoktur. Farabi'ye göre eşya İlk Olan'ın iki özelliğinden meydana gelir. Birincisi İlk Olan'ın kendi zatını bilmesi, diğeri ise tümüyle iyilikten ibaret olan varlık düzeninin ilkesi olduğundandır. "O zatını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhûr etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir." (Farabi,2005:119). Farabi'nin düşüncesinde İlk Olan'ın bu bilgisi daha önce de ifade edildiği gibi kendi özüne yönelik olup içeriği tüm varolanlar olması yanında varolanlara süreklilik vermesini de sağlar. Çünkü O'nun bilgisi zamana bağlı değildir. "O'nun eşyayı bilmesi zamana bağlı değildir. Varlığa süreklilik verip yok olmamasını sağlaması anlamında O, her şeyin varoluşunun sebebidir"(Farabi, 2005:119). Farabi'ye göre yaratmak (el-ibda') aynı zamanda varlık sürekliliğini de içerir. Fakat O'nun yaratma ya da varlığa süreklilik verme özelliği vasıtalı ya da vasitasız olabilir.

"İlk yaratılanın sebebi O'dur. Yaratmak (el-ibda') varlığı kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, İlk Yaratıcı'nın zatından başka hiçbir sebebin etkisi sözkonusu değildir. O'nun mevcudatla olan ilişkisi ya onların (vasitasız) yaratıcısı olması dolayısıyladır veya O'nunla eşya arasında bir vasita bulunsa da Yaratıcı'nın bu varlıkların varlığa gelişinin (ilk) sebebi olmasıyla [vasitasız olarak yarattığı şeylerin ilk sebebi oluşu arasında] bir fark bulunmadığından, [bu tür bir vasıtalı yaratma herhangi bir sakınca teşkil etmemektedir]. O öyle bir varlıktır ki, fiillerinin 'niçin'i yoktur; yaptıklarını da başka bir şey için yapmaz"(Farabi, 2005:119-120)

Farabi'nin sudûr anlayışında İlk Olan'ın kendi zatını bilmesi sonucu kendisinden gelen ilk varlık Akıl'dır. Bu varlık sayı itibariyle birdir ve kendisinde bulunan çokluk arızî olarak vardır. "O'ndan ilk meydana gelen şey sayı olarak birdir; o da ilk akıldır. Bu ilk yaratılan akılda araz olarak bir çokluk vardır;çünkü o, özü itibariyle mümkün, ilk olduğu için de zorunlu bir varlıktır."(Farabi, 2005:120). Bu kendi zatında mümkün olan ve ilk meydana gelen varlık olması dolayısıyla da zorunlu olan varlığın iki fiili vardır. birincisi kendi zatını düşünüp bilmesi, ikincisi ise İlk Varlık'ı düşünmesidir. "İlk Varolan'dan İkinci Varolan'ın varlığı taşar. Bu ikinci Varolan da hiçbir şekilde cisimsel olmayan bir tözdür ve o maddede değildir. O hem kendi özünü hem de İlk Varolan'ı düşünür."(Farabi,1997:51). Bundan sonra Farabi'ye göre varlıklar düzeni bu ilk olarak varolan ikinci varlığın hem kendini hem de İlk Varolanı düşünmesinden meydana gelir.

İlk Aklın varlığının zorunluluğu ve İlk Olan'ı bilmesi sonucu üçüncü varlık olan İkinci Akıl, ve kendi özünü düşünmesi sonucu da İlk Gök meydana gelir. "İlk Varolan'ın düşünmesinden dolayı kendinden zorunlu olarak Üçüncü bir Varolan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmesinin sonucu olarak ondan zorunlu şekilde İlk Gök'ün varlığı çıkar"(a.g.e.,1997:51). "İlk aklın varlığı zorunlu olduğu ve İlk'i de bildiği için ondan, başka bir akıl daha meydana gelir...Varlığı mümkün olduğu için ve özünü bildiği için bu ilk akıldan ikinci akıl ile madde ve sûretiyle 'nefis' demek olan en yüksek gök (el-feleku'l-a'lâ) meydana gelir. Bu demektir ki, onun mümkün varlık oluşu ve özünü bilişi, gök ve nefsin meydana gelmesine sebep olmuştur"(Farabi,2005-120). Bu varlık silsilesi on akıl ve dokuz feleğe kadar devam eder, onuncu akıl olan Faal Akıl'da ve Ay küresinde son bulur. Bu varolanlar varlıklarını İlk Varlık'tan almışlardır ve her biri kendi özünü ve İlk Olan'ı düşünür ve bilir.

Bu varlık silsilesinde yer alan Faal Akıl, İlk Olan'nı, İkincileri ve kendi özünü düşünmekle birlikte, gök cisminin altındaki şeylerin varlıklarını Gök cisimleri ile birlikte verme (siyasetül-medeniyye, s.21) ve özleri bakımından düşünülür olmayan şeyleri düşünülür kılma ve insandaki düşünme gücünü bilfiil hale getirme görevi vardır(Farabi, 1980:4-5). Böylece mufarık akıllar İlk olan ile dünyevi her varolan arasında ara varlıklar konumunda olurlar. Bunların içerisindeki Faal Akıl insandaki düşünme gücünü ortaya çıkarıp yetkinleştirmekle mufarık akıllar seviyesine ve böylece İlk olanın en yetkin bilgisine ulaştırır. Netice itibariyle insan, aklı sayesinde İlk varolanla hem irtibat kurar hem de benzer bir varlık seviyesine kavuşur.

2.2. İbn Sina ve Varlık Görüşü

İbn Sina (980-1037) büyük ölçüde Farabi'nin felsefi sistemi çizgisinde düşüncelerini temellendiren bir filozoftur. Varlık ve onun çeşitleri arasında yaptığı izahların temelini Farabi'de görmek kolaydır. Varlık-mahiyet ayırımı, zorunlu varlık ve mümkün varlık gibi kavramlar, Farabi'nin düşüncesinde de yer alır. Bu kavramlar yanında düşüncesinin temel fikirleri itibariyle de Farabi'yi örnek alır. "...ana fikirler itibariyle İbn Sina'nın sisteminde olup da daha önce Farabi'nin sisteminde dile getirilemeyen bir teori neredeyse bulunmamaktadır. Bilgi teorisiyle irtibatı içinde mantık sistemi, varlık kavramının dayandığı ontolojik esaslar, Tanrı tasavvuru, kozmolojideki sudûr teorisi, Faal Akıl kavramının sistemdeki merkezîliği ve melekî karakteri, insan nefesine dair

psikolojik teorinin bilgi ve ahlaki problemleriyle ilişkisi, nübüvvet...gibi felsefenin başlıca meselelerinde her iki filozofun ana fikirleri arasında tam bir tekabülîyet” (Kutluer,2002:44) olduğu belirtilir. Fakat bu durum İbn Sina'nın tüm görüşlerinin tamamıyla Farabi'nin bir kopyası olduğu anlamına gelmemektedir. İbn Sina, Farabi'den aldığı mirası daha fazla derinleştirerek, bu birikimi genişletmiştir.

İbn Sina'nın varlık-mahiyet ve vacibü'l-vücut terimlerini açıklamaya başlamadan önce, onun varlık kavramının mantık açısından anlamı hakkında söylediği fikirleri görmek faydalı olacaktır. Zira Farabi-İbn Sina söyleminde felsefenin akliliği dolayısıyla mantıkîliği esastır.

İbn Sina için varlık kavramı, insan için açık olan, genel ve en temel kavramdır. Varlık sözcüğü geniş ve temel bir kavramdır, geniştir; yani görülebilen ve düşünülebilen tüm varlıkları kuşatır ve aynı zamanda temeldir; yani insan zihninde yerleşik ve sezgisi açık olandır. Başka bir sözün ya da kavramın içine girmez, cins, tür ve fasıl değildir, dolayısıyla tanımlanamazdır. Çünkü varlık kavramını tanımlamada kullanacağımız daha geniş bir kavram yoktur, o ancak kendisiyle tanımlanabilir. Basittir, bölünemezdir, dolayısıyla açık ve seçiktir, insan zihninde merkûzdur, yerleşiktir. “Kuşkusuz varlık, şey ve zorunlu, nefis'te anlamları apriori (irtisamî evvelî) olarak şekillenen şeylerdir” (İbn Sina, 2004:27). “Kendisi nedeniyle tasavvur edilmede eşyanın en öncelikleri, varlık, bir, şey vb. gibi bütün işlerin genel olanlarıdır”(İbn Sina, 2004:28). Bu ifadeler, İbn Sina'ya göre varlık kavramı yanında bir, şey ve zorunlu gibi zihnimizde apaçık olarak bulunan kavramlarında olduğunu gösterir. Bu kavramları bir kısır döngüye düşmeden tanımlamak imkansızdır. “ Bu nedenle onlardan birisinin,kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir”(İbn Sina, 2004:28). Bundan başka İbn Sina'ya göre zorunlu, mümkün ve imkansız terimlerinin de gerçek anlamda tarif edilemeyeceklerini, onları ancak belirti sayesinde ve birini diğerini tarif etmede kullanarak tanımlayabileceğimizi söyler. Böylece ‘mümkün, zorunlu olmayan’dır, ‘zorunlu, yokluğunun farz edilmesi imkansız olandır’ (bk. İbn Sina, Metafizik I, s.32-33). “Fakat bu üçünden öncelikli olarak tasavvur edilmeye layık olan vacip (zorunlu) olandır. Çünkü diğer kavramlara göre daha öncelikli ve açık bir tasavvura sahiptir”(İbn Sina, 2004:33)

Asıl anlamda bulmak, elde etmek zengin olmak, bir şeye sahip olmak, var, varolan ya da varlık sahibi olan vücut kavramının (bk. H. Atay, Farabi ve İbn Sina'ya göre Yaratma, s.8) açık, genel ve en temel kavramlardan biri olduğu mantıksal olarak ortaya konduktan sonra İbn Sina'ya göre varlığın incelemesine geçebiliriz. Ona göre mevcutlar aklî olarak mutlak, zihinde varlık ve dış dünyada varlık olmak üzere üçe ayrılıyor. Zihinde varlıklar, anlamlardır, kavramlardır ve daha çok matematik ilminin konularıdır. Bu ilim mevcutları, zihinde maddeden ayırık olmaları bakımından inceler (bkz. İbn Sina, 2006:7). Zihindeki şeyler ise 'ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdi, ya da zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişkin ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir' (İbn Sina, 2006:17). Dış dünyadaki varlıklar (a'yan) ise harekete ve maddeye bağlı olan varlıklardır ve 'doğa' ilminin konusudur. Mutlak varlık ise, hem dış dünyadaki varlıktan hem de zihindeki varlıklardan ayırıcıdır ve bu varlığı Metafizik inceler (bkz. İbn Sina, 2006:7). Buradan hareketle İbn Sina varlığı zihin ve zihin dışı iki alana yerleştirilebilir görmekte diyebiliriz. Zihin dışı varlık alını ise tecrübe edilebilir fizik dünya ile aklın sınırına girmeyen aşkın dünya alanından ibarettir. Tarihsel arka planında Farabi'yi görebileceğimiz bu tasnif aklîdir, yani mantıksal bir bakış açısını yansıtır.

İbn Sina'nın düşüncesine göre genel anlamda varolan her şey varlık yüklemi altında ifade edilebilmekle birlikte, varolan her bir varlığın da kendine ait özel varlığı vardır. Bu özel varlık mutlak varlık sözkonusu olduğunda onun zorunlu olmasıdır. Fiziksel varlık alanında yer alan mevcutlar açısından ise bu özel varlık bir şeyi bir diğerinden ayıran somut, tekil ve bağımsız varlığıdır. Varolan herhangi bir insan kendi benzerleriyle ortak olan yönlere genel anlamda sahip olduğu gibi, o ferdi diğerlerinden ayıran kendi şahsî varlığı bulunmaktadır. Bu varlığa ancak işaret edilebilir. " Kısa, uzun, ak, kara..vb. , ferdin zatını izleyen ve onun gereği olan şeylerdir. Bunlar o ferdin, bireysel varlığını (ferdi inniyet) oluşturur" (İbn Sina, 2006:22).

Burada İbn Sina'nın ontolojisinin önemli bir noktası olan varlık-mahiyet ayırımı gündeme geliyor. Farabi'de de bulduğumuz bu ayırım İbn Sina'da Mutlak Varlık dışındaki varlıklar sözkonusu olduğunda onların yapısını izah etmede kullanılır ve bu ayırım bu tür varlıkların mümkün varlıklar olarak nitelenmelerini sağlar.

Mahiyetin karşılığı tam olarak ‘o nedir?’ ya da ‘nedir o?’ şeklinde dile getirilebilir. Bu soru bir şeyin ne olduğunu bilmek istediğimizde sorduğumuz ve söz konusu şeyi, onun benzeri olan fertleri göz önünde bulundurarak cevapladığımız bir sorudur. Dolayısıyla mahiyet, o şeyin bilinmesini, tanınmasını sağlayan ve akılda bulunan bir şeydir. Bu şey o varlığın özel bir hakikatidir ve bu hakikat varlıktan ayrıdır. “Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendine özgü hakikatinin de ‘olumlama’ ile eşanlımlı ‘varlık’tan ayrı olduğu malumdur”(İbn Sina, 2004:29). “Her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır”(İbn Sina,2006:22). İbn Sina’ya göre o şeyin hakikati olan bu mahiyet üç şekilde değerlendirilir.

“Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde değerlendirilir. Birincisi mahiyetin iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişkinlere izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar işecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir”(İbn Sina,2006:7-8)

Bu alıntı bize mahiyetin üç durumda değerlendirilebileceğini gösteriyor. 1) Kendi olmaklığı bakımından.(burada anlaşılması güç olan budur. Zira mahiyeti zihni olan ve dış dünyada bulunması bakımından olmaksızın kendisi bakımından düşünmek belki sadece mantık için söz konusu edilebilir. İkinci ihtimal ise zihni ve dış dünyaya varlık izafe etme kaydı dikkate alındığında kendi olmaklığı karşılayacak olanın mutlak varlık olacağı ve dolayısıyla bu durumda bu varlığa bir mahiyet yüklemenin gerekeceğidir). 2) dış dünyada olmaklığı bakımından ve 3) zihinde-tasavvurda olması bakımından.

İbn Sina’nın düşüncesindeki bu varlık-mahiyet ayrımı kendisine iki önemli varlıkbilimsel nokta sağlıyor. Birincisi bu ayrım, varolanlar söz konusu olduğunda onun için ya zatiyla zorunlu yada zatiyla mümkün olmak durumunu ortaya çıkarır. İkincisi ise mümkün varlıkları (alemin), varlıkları kendilerinden olan bizzat varlıklar olmaktan çıkarıp, bilgayr (başkasıyla yani zorunlu varlıkla kaim) varlıklar olduğunu ortaya koyar. “Farabi-İbn Sina ekolünde belirginleşen mahiyet- vücut ayrımı da alemleri zorunluluğunu kendisinden alan ve dolayısıyla varolmazlık edemeyen bir ontolojik blok olmaktan çıkarmış, mahiyeti bakımından varolup olmaması mümkün ve fakat ‘Ol’ iradesi ve emri sebebiyle, varoluşu bakımından zorunlu hale getirmiştir”(Kutluer,2002:14). “...ontolojik süreklilik fikrinin gereği olarak İbn Sina Tanrı’dan başka hiçbir şeyin varlığını ‘kendisiyle’(bizâtihi) ve ‘kendisi

sebebiyle’(lizâtihi) kabul etmez. Dolayısıyla âlemde mevcûd olan hiçbir şeyin varlığı (vücûd) gerçek anlamda kendine ait olmayıp, ona verilmiştir”(a.g.e.,2002:15).

“Bizzat varlığı mümkün olanın varlığı, varlığı bakımından; ya kendi özündendir (zât), ya başkasından ya da ne kendi özünden (zatından) ne de başkasındandır. Ne kendi özünden ne de başkasından dolayı varlığı olmayanın varlığı yoktur. Varlığı, kendi özüyle mümkün olanın da kendi özünden gelen bir varlığı yoktur, yoksa, özü kendiliğinden zorunlu olurdu. O halde varlığı başkasındandır.”(İbn Sina,2004:87)

İbn Sina’ya göre “ varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir: İlki, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkansız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkan sahasındadır. İkincisi, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır”(İbn Sina,2004:35). Bir varlığın zorunlu olması için onun bir sebebinin olmaması ve her yönden zorunlu olması gerekir. Varlığı bir başka varlığa denk olmamalıdır, basit ve bölünemez olmalıdır. Kendi gerçekliğinde başka varlıkla ortak değildir. mümkün varlık ise bunun tersidir. “Zorunlu varlık tümellik bakımından birdir; cinsin altına giren türler gibi değil, sayıca birdir, türün altına giren fertler gibi değil; onun adı, kendisini açıklayan bir anlamdır. Onun varlığı ortak varlık değildir. (İbn Sina, 2004:45). Zira zorunluluk ve mahiyetsizlik özellikleri sadece mutlak varlığa aittir. Bu özellikleri bir başka varlığın paylaşması mümkün değildir.

İbn Sina zorunlu varlıkta var kabul ettiğimiz taktirde bu varlığı bir tür cisim ve sınırlı varlık konumuna düşürecek özellikleri ona yüklemeyiz.

“İlk’in cinsi yoktur, mahiyeti yoktur, niceliği yoktur, mekanı yoktur, zamanı yoktur, dengi yoktur, ortağı yoktur ve onun –ki o yüce ve münezzehtir- zıddı yoktur. Zira İlk’in tanımı yoktur, ona burhan olamaz, tersine o, her şeyin burhanıdır. Ona yalnızca açık deliller delalet eder. Onun hakikatini incelediğinde İlk, inniyetten, sonra benzerlerin ondan olumsuzlanmasıyla ve bütün izafetlerin ona olumlanmasıyla nitelenir. Çünkü her şey ondandır fakat o, kendisinden olana ortak değildir. O, her şeyin ilkesidir ama kendisinden sonraki şeylerden bir şey değildir”(İbn Sina, 2004:99).

Zorunlu varlığın bir tanımının olmaması bu varlığı kuşatacak bir cinsin olmaması dolayısıyladır. Varlık ve zorunluluk kavramlarının bir arada olması dolayısıyla da kavramsal olarak apaçık olan bir varlığa burhan olamaz. Çünkü bizzat kendisi en genel ve zorunlu olandır. Dolayısıyla tüm burhanlar bu kavramdan başlamalıdır. Aynı zamanda bu varlık birdir, mantıksal ve ontik açıdan ilk ve zorunludur.

“Zorunlu Varlık Bir’dir ve hiçbir şey onun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. Onun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık olmadığına göre o, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir ve her şey ya doğrudan

veya bir vasıtayla zorunlu kılar. Onun dışındaki her şeyin varlığı, onun varlığından geldiğinden o, ilktir (el-Evvel)” (İbn Sina, 2004:88)

Bu varlık a) yalnız kendisine ait varlığın sahibi, b) bütün varlığın O’ndan çıkmış olması, c) varlığın tümüyle O’na ait ve bütün varlığın ilkesi olması, nihayet d) O’na ait sıfatlar dolayısıyla mükemmeldir. “...Zorunlu varlık mükemmeldir. Çünkü O, yalnızca kendisine ait varlığın sahibi olmakla kalmaz, aynı zamanda bütün varlık da O’nun varlığından çıkmış, O’na ait ve O’ndan taşmıştır”(İbn Sina, 2004:100)“Zorunlu Varlık bütün varlığın ilkesi (mebde’) olduğu için, ilkesi olduğu şeyleri, Zatı gereği akleder. Zorunlu Varlık, tam mevcutların bizzât ayn’larının, oluş ve bozuluşa (kevn ve fesada)tabi mevcutların ise öncelikle türlerinin dolaylı olarak da şahıslarının ilkesidir”(İbn Sina, 2004:104)

Mümkün varlık ise Mutlak varlığın sahip olduğu özelliklerin tam tersine sahiptir.”Mümkün varlık zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaçtır. Varlığı mümkün her şey, zatı dikkate alındığında her zaman varlığı mümkün olandır. Fakat bazen ona başkası nedeniyle varlığın zorunluluğu ilişir. Bu durum ona ya sürekli ilişir veya varlığının zorunluluğunun başkası nedeniyle olması sürekli değil, aksine belirli bir vakitedir”(İbn Sina, 2004:45)

BÖLÜM 3: MUHYİDDİN İBN ARABİ'DE MUTLAK VARLIK

3.1. İbn Arabi'de Mutlak Varlık

Aristoteles'in kendini düşünen düşünce anlayışı ile Plotinos'un sudur eden Bir kavramını kendi mutlak varlık görüşlerinde kullanan Farabi ve İbn Sina'nın İslam düşüncesine uygun bir varlık fikri oluşturmaya çalıştıklarını gördük. İkinci bölümde gördüğümüz gibi zorunlu olma ile mümkün olma ayırımı temelinde Farabi ve İbn Sina, bilgi, irade, kudret...vb gibi vasıflara sahip olan, zorunlu olarak değil bilgisi ve iradesi yoluyla sadır olmuş Zorunlu bir mutlak varlık fikrine ulaşmışlardır. Ama asıl önemli olan tüm varlıkların bu Zorunlu varlıktan meydana gelmeleri ve mevcudatın varlıklarının sürekliliğinin bu zorunlu varlığa dayanıyor olmasıdır. Mümkün olan şeyler varlıklarını mutlak varlıktan almaları yanında varlık alanında sürekli görünmeleri de onun sayesinde almaktadırlar. Dolayısıyla Farabi ve İbn Sina varlık anlayışında bir vahdet fikrini vurgulamışlardır. Varlığın meydana gelmesi ve sürekliliği mutlak varlığa bağlıdır. Bundan başka mutlak olan Zorunlu Varlık bu sistemlerde daha fazla merkezi bir öneme sahip olmuş ve felsefi düşünceler bu varlığa dayanarak şekillendirilmiştir. Farabi ve İbn Sina'nın bu felsefi düşünceleriyle İslam dünyasında varlığın birliği fikrinin oluşmasında bir etki yaptıklarını söyleyebiliriz.

İbn Arabi; Farabi ve İbn Sina'nın mutlak varlık ve âlem söz konusu olduğunda ortaya koyup şekillendirdikleri zorunlu olma ile mümkün olma ayırımına benzer bir ayırımı kabul eder. Bunların birincisinin özü gereği var ve zorunlu, ikincisinin ise özü gereği başkasına muhtaç bir yapıda olduğunu söyler.

“(Yaratan) özü gereği vardır, kendisini var edecek bir Yaratan'a muhtaç değildir. Aksine kendisinin dışındaki her mevcut, var olmada O'na muhtaçtır. Dolayısıyla bütün âlem O'nun vasıtasıyla mevcut olmuştur. Sadece O, özü gereği varlık ile nitelenmiştir”(Arabi, Fütuh/2006:89).

“Alemin Allah ile irtibatı mümkünün Zorunlu ile yaratılmışın Yaratan ile irtibatıdır. Alemin ezelde bir varlık mertebesi yoktu. Çünkü varlık, özü gereği Zorunlu'ya aittir. Zorunlu ise Allah'tır. Âlem ister mevcut olsun ister yok olsun, O'nunla beraber başka bir şey yoktur (Arabi, 2006:119).

“Mümkünlerin var olması, varlık ve bilgi mertebelerinin yetkinleşmesi içindir” (Arabi, 2006:117) diyen İbn Arabi, zorunlu ile mümkün arasında varlık bakımından ortak bir yön olacağını reddeder.

“Mümkünün sahip olduğu bütün yönler, yokluk ve ihtiyaç özelliğine sahiptir. Bu durumda, kendisi nedeniyle Zorunlu ile mümkün arasında birleştirici bir yön bulunsaydı, mümkün hakkında bu yön dolayısıyla caiz olan muhtaçlık ve yok oluş, Zorunlu hakkında da caiz olurdu. Bu ise Zorunlu için imkansızdır. Binaenaleyh Zorunlu ile mümkün arasında ortak bir yönün tespiti, imkansızdır. Çünkü mümkünün yönleri kendisine tabidir. Mümkün kendiliğinde yokluktur, dolayısıyla ona tabi şeyler de, bu hükmü almaya daha layık ve önceliklidir. Özü gereği Zorunlu ile mümkünü bir yön birleştirseydi, birleştirici yönden mümkün için sabit hüküm, özü gereği Zorunlu için de sabit olurdu. Halbûki özü gereği Zorunlu için sabit olup da aynı yönden mümkün için sabit bir şey yoktur. O halde mümkün ve özü gereği Zorunlu arasında birleştirici bir yön bulunamaz.” (Arabi, 2006:105)

Zorunlu Varlık ile Mümkün Varlık arasında ortak-birleştirici bir yönü reddeden İbn Arabi, bu iki varlık arasında yedi isim bakımından bir “ilişme” tayin eder.

“mümkünün özü gereği Zorunlu’ya muhtaç olması ve Zorunlu’nun zatından kaynaklanan müstağniliği, ilah diye isimlendirilir. (Hakk’ın böyle isimlendirilme yönüdür). Özü gereği Zorunlu’nun kendi nefesine ve ister var ister yok olsun gerçekleşmiş bütün hakikatlere ilişmesi, bilgi diye isimlendirilir; kendilerinde buldukları hale göre mümkünlere ilişmesi ihtiyar diye isimlendirilir. Bilginin mümkünün varlığını önceleme bakımından Zat’ın mümkünü ilişmesi, meşiyet diye isimlendirilir. İki olabilirden birisini kesin olarak belirlemesi itibarıyla mümkünü ilişmesi, irade diye isimlendirilir. Âlemi yaratmaya ilişmesi kudret diye isimlendirilir. Yaratılana var olmasını işittirmeye ilişmesi emir diye isimlendirilir.”(Arabi, 2006:115)

Zorunlu Varlık ile âlem arasında kurulan bu ilişme çerçevesinde İbn Arabi, Zorunlu’nun bir neden olamayacağını tam tersine, her şeyin [zaman, mekân, yön, lafız, harf, araçlar ve bunlarla konuşan ve dinleyen her şeyi (bkz.Arabi Fûtuhat s.244)] yaratıcısı olan Zat nedenlerin de yaratıcısıdır. O’na göre Zat şu bakımlardan neden sayılmamalıdır. Öncelikle her neden nedenliye dayanacağı için Zat neden olamaz: “Özü gereği yetkin ve özü gereği zengin [olan] zorunlu varlık, herhangi bir şeyin nedeni olamaz. Çünkü onun neden olması, nedenliye dayanması anlamına gelir. Zat ise herhangi bir şeye dayanmaktan münezzehdir.” (Arabi, 2006:109)

İkinci olarak varlığı zatının aynı olması dolayısıyla bir neden olarak düşünülemez: “Varlığına apaçık kanıt varken ve varlığı zatının aynısı iken, başkasına muhtaç olmak anlamına geleceği için, özü gereği neden de değildir. O her yönden yetkindir. Şu halde O, mevcuttur ve varlığı zatının aynıdır.” (Arabi, 2006:115)

Üçüncü olarak kendi kendisinin nedeni olduğundan ve herhangi bir şeye neden olduğu düşünüldüğünde sınırlama ortaya çıkacağından neden olamaz: “Hak, kendisi için kendisi nedeniyle mevcuttur. Onun varlığı mutlak, başkasıyla sınırlanmaz, herhangi bir şeyin nedeni ya da nedeni değildir. Bilakis Hak, nedenlileri ve nedenleri yaratan ezêl el-Meliku’l-Kuddus’tur. (Arabi, 2006:247)

Zat bir neden olmadığı gibi o ilk de değildir. O’nun ilklığı ancak vaz’idir:

“Mutlak Zorunlu için ilk olmanın anlamı, vad’i (konumsal) bir nispettir. Onun hakkında akıl, mümkünün kendisine dayanmasından başka bir şey bilemez. Mutlak Zorunlu bu anlamda ilktir. Mümkünün ne bilkuvve ne bilfiil varlığının olmadığı takdir edilmiş olsaydı, Mutlak Zorunlu’dan ilk olmak özelliği nefyedilirdi. Çünkü bu durumda, ilk olmanın ilişeceği bir şey bulunmazdı.”(Arabi, 2006:121)

Böylece İbn Arabi Zat yönünden Hakk'ın hiçbir şeyin nedenlisi olmadığını, her şeyin yaratıcısı olduğu gibi nedenlerin ve nedenlilerin yaratıcısı olduğunu kabul eder. Bu nokta İbn Arabi'yi, Farabi ve İbn Sina'nın çizgisinden ayıran bir noktadır. İbn Arabi Zorunlu ile mümkün varlık ayırımını kabul etmekle birlikte Zorunlu varlığın bir neden olabileceğini reddeder. Bu yargılar İbn Arabi'nin neden olmayı hiçbir şekilde kabul etmediği anlamına gelmez. Nedenlilerin yaratıcısı ifadesi âlemde bir şeye neden olanların olduğunu gösterir. İbn Arabi Hakk'ın, neden olmasını ancak onun bir mertebesi olan ve İlâh olarak anlaşılmasını sağlayan Ulûhiyet mertebesinde kabul eder.

“...Zat ise herhangi bir şeye dayanmaktan münezzehtir. Fakat (buna rağmen Tanrı'nın âlemin nasıl nedeni olduğunu açıklarsak) ulûhiyet izafetleri kabul eder.... Çünkü neden, asıl anlamında ve kullanımında, bir nedeni gerektirir. Neden ile ilâh derken kastedilen anlatılmak istenmişse bu kabul edilebilir. O zaman lafızdaki tek sorun, şeriat açısından kalır.” (a.g.e., s.110)

Bu tespitlerinden sonra genel anlamda İbn Arabi'nin varlık görüşü şu şekilde özetlenebilir:

İbn Arabi'de varlık öz itibariyle iki temele dayanır. Birincisi varlık söz konusu olduğunda Zat-ı Mutlak denilen Hakk'ın dışında bir varlığın olmadığı anlayışı; ikincisi ise bu Mutlak Varlığın özü ve zatı itibariyle bir olduğu görüşüdür. Bu iki temel önermeden yola çıkarak öncelikle “Allah'tan başka varlık olmadığı”, daha sonra da çokluk denilen şeyin ya da çok ve farklı görünen alemdeki varlıkların geçici şeyler oldukları ve Hakk'ın dışında bağımsız bir varlıkları olmadığı görüşü çıkarılır. Alemdeki varlıklar yapıları gereği her şeyin aslı ve kaynağı olan Hakk'a dayanırlar. İsim ve sıfatları açısından “çok” görünen Mutlak Varlık özü ve zatı itibariyle birdir, ezeli ve ebedidir, mutlak olarak bilinemez ve belirlenemezdir. İbn Arabi'nin ontolojisi bu görüş zemininde Allah'tan başka bir vücut kabul etmeyen bir anlayışa sahiptir. Allah'tan başka varlık yoktur ve bütün varlıklar Zat-ı Mutlak'ın “...zuhur edip izhar ederek zâhir”(İbn Arabi,2006:15) olmasıyla varlığa gelmişlerdir. Bu ontolojik görüşten ortaya çıkan çeşitli kavramlara bu bölümde temas edilecektir.

3.1.1.Varlık Türleri Açısından Mutlak Varlık

Ontolojik görüşü temelde her şeyin bir ve tek bir kaynağa dayalı olarak anlatıldığı bir teoride, birbirinden tamamen farklı ve birbirleriyle ilişkili olmayan varlık türlerinden bahsetmek güçtür. Bu tez, giderek zıtların bile temelde bir olduğunu savunur. ‘Tek

varlıktan başka varlık yoktur. Şu halde Nur ve Zulmet aynıdır' (Arabi, 2003:155). Her şeyin tek'e indirildiği bir anlayışta çokluk hakkında söz söylemek mantıken doğru değildir. Buna rağmen evrenin ve insanın ne olduğunu ve nasıllığını açıklamaya çalışan bir sistemde 'hem – hem de' formuna ve 'bir açıdan böyle – başka açıdan böyle değil' tarzında bir düşünüşe yer vermiş olması dolayısıyla, bize aynı zamanda her bir şeyin ötekinden farklı bir varlık'a ve yapıya sahip olduğunu söyleme hakkı tanınmaktadır. Her şey birdir, aslında aynı varlık'a sahiptir; ama öte yandan her bir şeyde ötekinde olmayan bir istidat/yetenek, bir varoluş tarzı vardır. Buna dayanarak, biz ancak göreceli olarak bir şey'e varlık atfedebiliriz, aslında yapmamız gereken herhangi bir şeyin ne türden bir varlık yapısına sahip olursa olsun (zihinsel/soyut, somut, hayali, cismani, manevi... vb.) bu şeyin varlığını tek gerçeklik olan Hakk'a, eş deyişle Mutlak Varlık'a dayandırmamızdır.

İbn Arabi, gerçek anlamda varlığa sahip olan tek bir varlık kabul etmesi yanında, bizce belli bir türde algılanan birbirinden farklı varlık türleri olduğunu sistematik tarzda olmasa da eserlerinin muhtelif yerlerinde sırası gelince belirtir. Örneğin tümeller olarak anlayabileceğimiz umur-ı külliye ve tekiler/fertler olarak anlayabileceğimiz ayn'lar Fusus'ul-Hikem'in daha ilk bölümünde yer alır. "Onlar zihinde makul ve malumdur. Onlar bâtıdır, aynî varlıktan da zail olmaz ve kendisi için aynî varlık bulunan her bir şeyde onların hüküm ve eserleri vardır" (Arabi, 2003:31). Varolmayı ya da bir varlık kazanmayı, Hakk'ın mertebeleri ve düzeylerinin birinde tezahür etmek olarak kabul eden İbn Arabi, bu düzeylerin a) dış âlemde b) akılda c) sözlerde ve d) yazıda varlık kazanmak olduğunu belirtir. İster zamanda ister ezelde olsun varlığa sahip olan her şey bu mertebelerden birinde veya diğerinde yahut da hepsinde birden varolmalıdır (bkz.Afifi, 1998:32). Bir başka açıdan ise, varlıkların "Allah ile ilişkisi açısından şeyler yalnızca iki varlık düzeyine sahiptirler a) akledilir (soyut) ve b) somut düzey. Şeyler dış âlemde varolmadan önce, Allah'ın ilminde varlığa sahiptirler. Biz şeylerin kavramlarını oluşturmadan önce, onların somut bir varlığa sahip olmaları gerekir"(Afifi, 1998:33). İbn Arabi'nin Allah'ın ilminde var olduklarını söylediği soyut ya da zihinsel varlıklar (gerçi bazen bunları gerçeklikler, ilkeler, özsel şeyler, vb. şeklinde adlandırır) olarak kabul ettiği şeyler a'yan-ı sabite, sayılar, umur-u külliye (tümeller, bazen a'yan-ı sabite ile eşanlamda/akıl, fikir, ruh,.. vb. kavramlar) gibi kavramlardır. A'yan-ı Sabite sadece akledilir ve umur-u külliye (tümeller) ile bazen eşanlamda olan bir kavram değildir, o

bir işaret, bir ilke, varlığın zihinsel oluşumu ve tanrısal gerçekliklerdir. Aynı zamanda ilâhi isim ve sıfatların sûretleri ve tanrısal gerçekliklerdir (bkz.değerlendirme,Yasa, 2003:38).

Somut varlık türü olarak İbn Arabi, duyuşal dünyada algıladığımız şeyleri anlar. Bir başka açıdan bu, Hakk'ın dışında kalan (gerçi İbn Arabi için Hakk'ın dışında olmanın anlamı yoktur) âlemdir. Hakk ve Âlem, ilki; öncesiz, bağımsız, zorunlu ve mutlak olan, öteki; yaratılmış, bağımlı, mümkün ve geçicilik özelliği olan iki varlık türüdür. Varoluşları ve gerçeklikleri bakımından zihinsel/akledilir, somut ve özleri açısından Hakk, âlem, ... vb. ayrımlar, birbirinden farklı ve kopuk olan şeyleri değil mutlak olarak varolan Varlık'a bağlı, geçici ve hikmetle elde edilmiş olan hakîkati nazari olarak açıklamaya yarayan ayrımlardır. Nitekim İbn Arabi'ye göre, varlık hakkında doğru ve geçerli bir açıklama, Mutlak olarak varolan Hakk'ı merkeze koymakla mümkündür. Zihnî ya da fizikî tüm varolanlar, bu varlığa, mutlak ve zorunlu olarak varolan Hakk'a/Allah'a dayandırılarak anlaşılabilir. Tüm varolanlar, varlıkları ya da gerçeklikleri bir başka varlığa dayalı olan şeylerdir. İbn Arabi her şeyin kendisine dayandığı bir varlığı aynı zamanda bütün varlık ve yokluk nispetlerini barındıran ve bütün sıfatların onun dışında olmadığı yüce bir varlık olarak kabul eder (bkz.Arabi, 2003:77). "Genel olarak İbn Arabi'ye göre varlık, son tahlilde, öz ve nitelikleriyle bir bütün oluşturan Tanrı ve O'nun aşkın yapısından başkası değildir" (Yasa, 2003:36). Bütün varlıkların gerçek kaynağı varlığı zatiyla aynı olan, varlığı zorunlu olan mutlak varlıktır. İbn Arabi buna Hakk ya da Allah der. "Bu Zat aynı zamanda bütün hususiyet ve arzularıyla birlikte dış âlemdeki bütün gerçekleşmiş ve gerçekleşebilir mahiyetlerdir" (Afifi, 1998:31).

Buna göre 'varlık' bütün ile aynı olan mutlak varolanı ya da hakikati gösterir. Varlık, tümüyle, bir bütün olan şeyle aynıdır, ya da Bütün'ün/Bir Olan'ın kendisidir. Bu, varolan her şeyin son dayanağını ifade etmek için İbn Arabi tarafından kullanılan Zat-ı Mutlak (bazen Külli Varlık/Vacibü'l-Vücut/Hakk ya da Allah) kavramının, varolan her şeyin bir cinsi olmak anlamında en üst ve en soyut kavram olarak kullanılmadığını gösterir. Varlık, İbn Arabi'ye göre (kavram olarak) şeylerin mahiyetlerinden zihinde ayrılabilirse de dış âlemdeki şeylerden ayrılamaz ve onlarla aynıdır. Ona göre "bir cevher olarak Hakikat en sonunda Bir'dir ve böyle olunca da dış Âlemde varolan

şeylerle aynı olan bir kavram olarak varlık, varlığı olan her şeyin kaynağı olan Tek Varolan Hakikatte en uygun ayniyetini bulur” (Afifi, 1998:29). “Her ne kadar düşüncede ayrılabilirse de Mutlak Varolan Hakikat gerçekte Mutlak Varolmakla birdir. Buna göre, Hakikat (Varolmak) birdir ve bir birliktir veya Varlık birdir ve bir birliktir sözü, bir ve aynı gerçeği ifade eder” (Afifi, 1998:30). Bu bakış açısı Aristoteles’in görüşünden farklıdır. Söylediğimiz gibi Aristoteles mutlak varlık olarak anlayabileceğimiz İlk muharrik kavramı metafizik araştırmanın zirvesine yerleştirmekle beraber, varlık soruşturmasını salt bu varlığı merkeze alarak yapmaz. Herhangi bir nesne bu mutlak varlığın tecelli ettiği ve bir sıfatı konumunda değerlendirilmez. Kanaatimizce bu bakış açısı İbn Arabi’yi Plonitos’tan da farklı kılan bir öneme sahiptir. Nitekim İbn Arabi’nin sisteminde mutlak varlık olan Hakk’tan başka bir varlık yoktur. Her şey Hakk’ın bir tecellisi/görünümü/sıfatı konumundadır ve bu her şeye de Hakk’ın bir sirayeti söz konusudur. Plotinos’ta ise Bir, varlığın oluşumunda aşağıya doğru inildikçe gücünü ve etkinliğini kaybediyor gibidir.

3.1.2. İlahi İsim-Sıfatlar Açısından Mutlak Varlık

Bütün nitelik ve ilişkilerden bağımsız, meçhullerin en meçhulü ve mutlak olarak bilinmez olan Zat-ı Mutlak’ın alemin varlığını ortaya çıkarıcı araçları ilahi isim-sıfatlardır. Mümkün ve görünür olan âlem ile Hakk’ın bağıntısı bu ilahi isim-sıfatlarla olabilmektedir. İlahi isim-sıfatlarla varlığı ve oluşu açıklamak İbn-i Arabi’nin orijinal yönünü gösterir. Hemen belirtelim ki bu yön İbn Arabi’yi Plotinos’un görüşlerinden ayıran bir noktadır. Birinci bölümde gördüğümüz üzere Plotinos Bir’e hiçbir olumlu-olumsuz sıfat yüklemmez. Bunun Bir’in doğasına aykırı olduğunu belirtir.

Hakk’ın ‘Âlim’, ‘Kâdir’, ‘Rahman’ vb. isim – sıfatları birbirinden farklı gibi görünse de tek bir hakikate bağlı olmaları dolayısıyla özde aynıdırlar. İzutsu’nun bütün isimleri, tek ve aynı bir şey olmalarının sebebi olarak, değişmez bir biçimde daima Hakk’a işaret etmeleri bakımından, müsemmanın kendisi (yani Hakk’ın Zat’ı) sayması şeklindeki değerlendirişi ilahi isimlerle Hakk’ı özdeş kabul etmemizi sağlıyor. Her isim Hakk’ın tecelli bakımından, O’na mahsus özel bir vechesi ya da özel bir suretidir. (bkz. İzutsu, 1998:149). Bu anlamda alınan ilâhi isimler Zat-ı Mutlak ile özdeştir. “İlâhi bir isim, ilâhi Zat’ın sonsuz manzaralarından birinde ya da diğerinde ilâhi Zat’tır; Zat’ın sınırlı ve belirli bir sûretidir” (Afifi, 1998:54). İlâhi Zat’a bağlı olmaları dışında bir hakikate ve

bir anlama sahip olmayan ilâhi isimler çeşitli bakımlardan müşahede edilen ve görünen Hakk'tan başka bir şey değildir. “Hakikatte varlık aleminde ilâhi isimlerle kinaye olunan nisbet ve izafelerin hepsini kabul eden varlık tek bir hakikatten başka bir şey değildir” (Arabi, 2003:51). Bu tek olan hakikat de daha önce söylendiği gibi alemin kendisine dayandığı ve bir anlamda kendisi de âlem olan Gayb-ı Mutlak olan Hakk'tır. İlâhi isimler Hakk'ın aleme olan nispetleridir. “Bütün ilâhi isimler “bağıntıların (nispetlerin) gerçekleri”dirler (hakikü'n-niseb), yani Tek olan Hakk'ın aleme olan nisbetleri (bağıntıları) olup bu yönden hepsi de ilâhi Tecelli'nin sebep olduğu çeşitli özel bağıntıları açısından müşahede edilen ilâhi Zat'dır” (Izutsu, 1998:150).

Konevi'ye göre zat isimleri Hakk'ın varlığının lazımı olan hakikatleri olup, içeriği Hakk'ın sahip olduğu ilahi ilimdir (bkz. Konevi, 2002:9). Alemde hükmü ortaya çıkan ve Hakk'ın kendileriyle bilindiği ilâhi isimler sayısız olup her varlık bu isim ya da sıfatlarla var olur. “Allah'ın isimleri sayısızdır. Çünkü bunlar ancak kendilerinde zahir olan eserlerle bilinir. Bu eserler ise sonsuzdur”(Arabi, 2003:51). Fakat zuhur ettikleri eserlerle bilinen ve sayısız olan bu ürünler sınırlandırılabilirler. Hakk'ın mümkün olan âlemle bağıntısı sonsuz ve sûretlerin sayısız olabilmeleri yanında bu sınırsızlık temel isimlere (esmaü'l-hüsna), yani Allah'ın vahiyle bildirdiği 99 isme irca edilebilir (bkz.Izutsu, 1998:150). Hepsini, Allah isim-sıfat'ında toplanmış olan ilâhi isimler “İbn Arabi'ye göre, olgu dışı olanla olgu ve olaylarla ilgili olan arasında hem epistemolojik, hem de ontolojik açıdan köprüdür. Başka bir ifadeyle kutsal metinde vahyedildiği şekliyle ilâhi isim ve sıfatlar olmaksızın vücud'un mahiyeti hakkında belli bazı bilgiler edinmemiz mümkün değildir. Aynı zamanda bu isimler vücud'un fiili gerçekliğine delalet eder; bu bakımdan, bunlar vücud'un “işaretleri” aracılığıyla kendisini dışı vuruş tarzlarını, yani alemdeki şeyleri anlatırlar” (Chittick, 1997:200). İlâhi isimlerin, âlemdeki şeyleri anlatışları ve ona işaret etmeleri varlığın Hakk'ın isimleri sûretinde olmasıdır. İbn Arabi'ye göre “Rabb'imiz Birdir, ama O'nun her şeye karşılık olan (mütekabil) isimleri vardır. Dolayısıyla varoluş (vücud) O'nun isimleri sûretinde olmaktadır” (Arabi, 2003:43).

Her biri varoluşu sergileyen, her şeyin kendilerinden var olduğu, ancak alemin varlığıyla birlikte anlamları olan ilâhi isimler aynı zamanda Hakk'ın yaratılmışları ya da Hakk'ın ve özel olarak da insanın zûhurunu irade etmesinin sağlayıcısıdır. Hakk'ın

zuhuru isimleri yoluyladır, yoksa zâtı açısından değildir. İlâhi isimlerin “varlığı mahlûkat sebebiyle ve onların menfaati gereğidir. Zat’ın kendisi ise, bu gibi bağıntılar olmadığı takdirde bâki olmayacak bir şey değildir. İsimlerle muhtaç olan Hakk değil, mahluk olan alemdir” (Izutsu, 1998:152). “Alemin ilâhi isimlere muhtaç olması, onlar olmaksızın alemde hiçbir şeyin mevcut olamayacağı cihetiyledir” (Izutsu, 1998:154).

Son olarak belirtilmesi gereken ilâhi isimlerin bizim Allah’la ilişkimizi sağlayan tek yol olduğudur. Allah ancak esma-i hüsnası (güzel isimleri) açısından akılla düşünülebilir; yoksa bu güzel isimlerden soyutlanmış olarak düşünülemez. “Zaten Allah lafzı O’nun bütün isimlerini ve sıfatlarını içermektedir. Bu nedenle O’nun varlığı birdir; isimleri ise çoktur. Tanrı bunların hepsiyle birlikte Tanrı’dır” (Arabi, 2003:30).

Görüldüğü gibi ilâhi isimlerin hem epistemolojik hem de ontolojik değeri vardır. Onlar hem âlemlerle birlikte anlamı olan ve âlemlerle var olan Hakk’ın bağıntılarıdır, hem de Allah’ı düşünebilmemizi, O’nu akılla kavrayabilmemizin araçları durumundadırlar.

Tecelli ya da ‘görünme /açığa çıkma’ kavramı ise İbn Arabî’nin düşünce sisteminde ontolojik yapının izah edilmesinde önemli bir role sahiptir. Yukarıda belirtilen ilâhi isimlerin tümünde Allah’ın bir tecellisi vardır. ve Allah’ın her şeyi vücuda getirmesi bu tecelli (görünme) yoluyla olmaktadır. İbn Arabî bu konuda şunu belirtir: “Sonra, isimlerin tümünde Allah’ın bir tecellisi vardır. Allah bu tecellide âlemdeki bütün miktarları, bütün ölçüleri, mekânları, zamanları, kanunları, yasaları, ayrıca cisimler âlemiyle ve ruhlar âlemiyle ilgili olan her şeyi, lafzi ve rakamsal harfleri ve ayrıca hayal âlemiyle ilgili her şeyi vücuda getirir” (Arabi, 2003:103). Burada Müdebbir isminin etkisini görmek mümkündür. Âlemde değişiklikler, doğuşlar ve çoğalışlar yani âlemin devinimi ise Allah’ın bir başka tecellisi ya da izafet isimleri, örneğin “el-Halik (yaratıcı – vareden)” vb. üzerindeki tecellisi ile olmaktadır. Ontolojik yapının ve sürecin izahındaki yeri açısından tecelli Hakk’ın kendini izhar (açığa çıkarma) etmesidir. “Tecelli bizatihi gayb (yani mutlak bilinmez) olan Hakk’ın kendini gitgide daha somut sûretlerde izhar etmesi sürecidir” (Izutsu, 1998:219). Bu ilâhi tecelli özel ve belirli sûretlerde ortaya çıkabildiğinden bir anlamda Hakk’ın kendi kendisini bir başka sınırlandırmasıdır.

Hakk’ın âlemde ve özel olarak insanda son bulan tecellisi, sürekli olmasına rağmen çeşitli mertebelerden geçer. İlk mertebenin, kayıt altına alınamayan ve mutlak belirsiz

olan Hakk'ın bulunduğu mertebedir. İkinci mertebede ise, Varlık ya da Hakk ilâhi vechine ait taayyünler (ilâhi isimler) ile bir belirginlik taşıyor olmasına rağmen yine de kendi içinde hâlâ Tek'tir. Bir sonraki aşama ise bütün ilâhi isimleri kendi içinde toplayan Allah ya da 'ahadiyet-i ilâhiye' (ilâhi teklik) aşamasıdır. Hakk'ın ilâhi isimlere ayırdığı, bu ilâhi isimler vasıtasıyla varlığı vücuda getirdiği ya da çoğaldığı aşama ise bu ilâhi teklik mertebesinden sonraki tecellidir. Bütün tecellilerin, yani âlemdeki mahluk ve mümkün şeylerin birlik içinde ihtiva edilmesi ve ayrışmaları ancak bu tecellilerden sonra olabilmektedir.

İbn Arabi, Hakk'ın tezahürü ve tecelli etmesi olayını 'feyz' kavramını kullanarak anlatmaya çalışır. "Feyz, Hakk'ın, az ya da çok somut, farklı sûretlerde ve her hal için ayrı bir tecelli ile kendini izhar etmesinden başka bir şey değildir. Bu Tek ve Aynı olan Gerçeğin kendisini değişken bir biçimde belirmesi ve sınırlandırması ve kendisini, aracı kullanmaksızın, farklı şeylerin sûretinde izhar etmesi demektir" (Izutsu, 1998:222). Feyz-i akdes, Hakk'ın tecellisinde ilk merhaleyi oluşturması yanında, "Hakk'ın, kendisinde bilkuvve varlıkları tasavvur olunan mümkünlerin sûretlerinde kendisi için tecellisidir. Feyz-i akdes, 'vücûd-i Mutlak'ın tabiatındaki taayyün derecelerinin ilkidir. Bu taayyünler, ma'kul taayyünlerdir ve hissi âlemlerde varlıkları yoktur, varlığın mücerret kabiliyetleridir" (Afifi, 2000:77). Bu, kabiliyetlerin ya da sûretlerin âlemde zûhuru feyz-i mukaddes yoluyla olmaktadır.

Feyz-i Akdes mertebesi, Hakk'ın, kendini sonsuz sayıda mevcudata bilkuvve ayrılmış olarak idrak etmesi ya da mevcudatın suretlerinin bilkuvve olarak Hakk'ın kendi bilincinde zûhurundan ibarettir (bkz.Izutsu, 1998:223). "Bu düzeyde bilfiil mevcut olan hiçbir şey yoktur. Âlemin kendisi de mevcut değildir. Bununla beraber mümkün eşyanın sûretleri belli belirsiz vardır" (Izutsu, 1998:223). Hakk'ın, zahiri âlemdeki tecellisi ya da ontolojik tecelli merhalesi, Varlık âleminde Kesret'in sonsuz değişken sûretleri şeklinde izhar etmesine işaret eden Feyz-i Mukaddes merhalesidir (bkz.Izutsu, 1998:224). "O, bilkuvve olan herhangi bir şeyin herhangi bir sûrette bilfiil zûhuru; harici varlıkların, ezelde sabit oldukları hal üzere zûhur etmeleridir" (Afifi, 2000:77). "Feyz-i Mukaddes, İbn Arabi'nin kendine has görüşüne göre, Feyz-i Akdes ile varlık kazanmış olan ayan-ı sabitelerin, idrak olunabilir varlıklar (makulat) halini terk ederek,

hislerle idrak olunan eşyaya nüfuz edip yayılmalarının ve böylece de hislerle idrak olunan âlemin bilfiil mevcud olmasının sebebidir” (Izutsu, 1998:224/225).

Hakk’ın tecellisi, feyz-i akdesde bilkuvve oluşmuş olan sûretlerin, İlâhi İsimler yoluyla bu sûretlere varlık bahşetmesidir. Varlık imkânına sahip olan ve varolmayı bekleyen bu sûretler, varlıkların sûretleri anlamındaki ayan-ı sabite’dir. İbn Arabi, herhangi bir şeyin varolması ya da bu şey bilkuvve halinden bilfiil olarak varolması için Zat, O’nun iradesi ve ‘Ol’ emrinin olması gerektiğini belirtir. “Bir şeyin olması için Zat, O’nun iradesi ve bir de ‘Kün = Ol’ emri lâzımdır. Eğer bu Zat ile O’nun bir şeyin oluvermesini dileyen irade’si ve olacak şeye hitap ve teveccüh eden Kün = Ol emri olmasaydı o şey de Var olamazdı” (Arabi, 2003:144). Böylece, İlâhi İsimler yoluyla tecelli eden ve ilâhi isim-sıfatlardan ibaret olan âlem aslında Allah’ın kelimeleridir. “Varlıkların hepsi sonu olmayan Allah’ın Kelimeleri’dir. Çünkü onlar Kün = Ol emrinden meydana gelmiştir. Kün ise Allah’ın kelimesidir”(Arabi, 2003:189). “Allah’ın kelimeleri ise mevcut varlıklardan başka bir şey değildir” (Arabi, 2003:314). Allah’ın isim-sıfatları olan varlıklar ya da âlem İbn Arabi’nin sisteminde birkaç açıdan ele alınır. Alemin aslı, aynası, babası, bütünü, mizanı, özeti, ruhu, sureti ve toplamı biçiminde ifade edilen bu açuların izahında merkez nokta Hakk ve İnsan olmaktadır. Alemin aslı, mizanı, özeti ve ruhu, varlıkların toplamı ve özeti olması dolayısıyla insan (ama İnsan-ı Kâmil)’dir. Alemin babası ve bütünü ise başka değerlendirme açısından Hakikat-i Muhammediye’dir. Alemin aynası, sureti ve toplamı da her şeyin varedicisi ve koruyucusu olan Hakk’tır. Alemin toplamı varlıkların toplanma yeri, Hakk’ı ve alemi birleştiren, Hakk’ın toplamı ve her şey anlamında olduğu gibi özel anlamda bu toplam insandır. Çünkü o kendi varlığında alemin bütün hakikatlerini toplar (daha geniş bilgi için bkz. Suad El-Hakîm, İbnü’l Arabi Sözlüğü; Âlem maddesi). Burada ele aldığımız konu bakımından alemin kendileri yoluyla varedildiği isimler hakkında açıklama yapmamız gerekiyor. İbn Arabi’nin düşüncesine göre ilahi isim-sıfatlar farklı olmalarına rağmen özde aynıdırlar. Bütünüyle alındığında yani varolan her şeyin toplamı olarak anlaşıldığında alemin varlığında bütün ilahi isim-sıfatlar rol alır. Bunlar yedi temel isme ircâ edildikten sonra İbn Arabi tarafında bu yedi isim de âlem söz konusu olduğunda iki isme indirgenir (bkz. Arabi, 2006:278-279). Bu iki ilahi isim Müdebbir ve Mürît isimleridir. “Alemin ilk isimleri, bu iki ilahi isimdir. El- Müdebbir, takdir edilmiş yaratma vaktini gerçekleştiren isimdir. Ardından el-Mürîd ismi, el-Müdebbir isminin

ibraz ettiği tarzda ona ilişir. Bu iki isim alemde her neyi meydana getirirse diğer isimlerin katılımıyla gerçekleşir. Fakat diğer isimlerin katılması, bu iki ismin perdesi ardından gerçekleşir” (Arabi, 2006:28).

Buraya kadar ki açıklamalardan çıkan sonuç şudur: Varlıkta, bir olan Zat ve sonsuz sayıdaki nispet ve izafetlerden başka bir şey yoktur. Bu nispet ve izafetler, ilâhi isimlerdir. Varlıklar ya da âlem denilen şey bu ilâhi isimlerin zûhurudur. İlâhi isimler aynı zamanda Hakk’ın işaretleri ve Allah’ın kelimeleridirler.

3.1.3. A’yan-ı Sabite

A’yan-ı sabite İbn Arabî’nin ontolojik sisteminde, diğer bazı kavramlar (Hak, âlem, ilâhi isimler, vb.) gibi önemli bir yere sahiptir. Nitekim varlığın zuhurunun temeli, ilâhi isimlerin bu mertebede bulunan sûretlerini görmeyi dilemekte bulunur. “Yüce ve eşsiz Allah, sayıya sığmayan güzel isimlerinin a’yan-ı sabite âlemindeki sûretlerini görmek diledi”(Arabi, 2003:..27). Mümkün varlıklar olarak yukarıda değindiğimiz varlıkların ya da âlemin hakikatleri /suretleri/örnekleri, bu mertebede yer alıyor. Kâşanî bu mertebeyi ilim mertebelerinde bulunan hakikat anlamında zikrederek, a’yan-ı sabite hakkında şu açıklamayı veriyor:

“İlim mertebesi denilen ikinci mertebede sâbit olan ve Hak tarafından bilinen hakikat. Bilinenlerin a’yan-ı sabite diye isimlendirilmelerinin nedeni ikinci mertebede sâbit olup, sürekli orada kalmaları ve dış varlığa onların lazımları ve hükümleri ve oluş mertebelerine ilişkin arazlarının çıkmasıdır. Her şeyin hakikati ezelde Rabbinin ilmindeki taayyün nispetidir”(Kâşanî, 2000:406).

Bu önemden başka Suad el-Hakim’e göre İbn Arabî “Çeşitli kaynaklardan derlemiş olsa bile terim anlamıyla ayn-ı sabite fikrini atan ilk Müslüman düşünürdür”(bkz. El-Hakîm, İbnü’l Arabî Sözlüğü, 2004:90). İbn Arabî hakkında yaptığı çalışmalarla tanınan Afîfi ise ayan-ı sabite fikrini daha derin ve kompleks olduğu kaydını düşmekle birlikte Platon’un idelerine, Mutezile’nin ma’dumat’larına ve İbn Sina’nın mümkünler’ine benzetir. İslam ansiklopedisine a’yan-ı sabite maddesini yazan S.Uludağ açıklamalarını Afîfi ve Arabî metinlerine dayanarak yapmıştır.

Afîfi’ye göre a’yan, bir şeyin hakikatini, zatını veya mahiyetini ifade ettiği gibi, harici varlıkta meydana gelmiş herhangi bir nesnenin eşanlamlısı olarak da bir kullanıma sahiptir. Bu anlamda âlemdeki nesnelere ya da eşya, a’yan’dır. İbn Arabî genelde a’yan-ı sabiteyle bir şeyin hakikatini ya da özünü/zatını kasteder. Sübut ise herhangi bir şeyin

ister somut isterse soyut ya da zihinde varolsun, meydana gelmesidir/oluşmasıdır. Bu şeyin varlıkla sıfatlanmasıdır. “İbnül-Arabi” ayan-ı sabite’den bahsettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu mahsüs ve harici âlemin yanında, eşyanın hakikatlerinin ya da makul a’yanının bulunduğu makul âlemin varlığını kabul etmektedir”(Afifi, 2000:260). Harici âlem dediğimiz varolmuş olan nesnelere, bu âlemde varılmadan önce ilâhi ilimde ya da akl-ı ilâhîde sâbit (meydana gelmiş) oluşları açısından bir öncelikleri vardır. Bu açıdan onlar, akl-ı ilâhîdeki “sûretler” ya da hallerdir. Onlar sabit hakikatlerdir, ma’kuldürler ve harici varlıkların aslıdır. “A’yan-ı sabite, zat-ı ilâhî’nin mümkünlerin hakikatlerinin sûretlerinde kendileriyle taayün ettiği ilâhi isimlerin iktizalarıdır; varlıkta ise, Allah ve isimlerinden başka bir şey yoktur. Yani, varlıkta zat-ı ilâhî ve bu a’yan-ı sabite’den başka bir şey yoktur” (Afifi, 2000:265).

A’yan-ı sabite, mutlak olan Hakk ile Görülen âlem arasında, bu âlemin (şehadet âlemi) kaynağı ya da ilk örneği olması dolayısıyla bir ara konuma sahiptir. Bu anlamda bu sûretler ya da ma’kuller, Hakk’ın zûhurunu kabul etmesi, yani Hakk’ın bilincinden bağımsız bir gerçekliğe sahip olmayışları ile edilgin ve âlemdeki varlıklara etkisi dolayısıyla etkindirler. İbn Arabî tarafından bazen ‘gaybın anahtarları’ ya da ‘ilk anahtarlar’ olarak isimlendirilen, Allah’tan başkasının nüfuz edemeyeceği bir Sır olan bu gerçekler, kendilerinde yaratıkların tezahürlerini gören ve bilen Zat-ı Mutlak’ın tecellisidirler. İlâhî Zat’ın kendi iç yapısı tarafından belirlenmiş ve İlâhî Zat’ta bilkuvve mevcut mümkinatlar olan bu gerçekler yalnızca Allah tarafından bilinir, ilham ya da tasavvufî keşf bu sınıra nüfuz edemez.

Mümkün nesnelere cevherleri yani a’yanları (özleri ya da doğaları) ve dış nesnelere bu düzeydeki kuvve halinde oluşlarına uygun olarak fiile çıkmaları dolayısıyla a’yan-ı sabitede görülen âlemin dış varlıkları durumuna gelmeleri için bütün gerekli kuvvelere ve hallere sahiptirler ve bu anlamda etkindirler. Kendilerinde belirleyici bir doğaya sahiptirler ve âlemin nesnelere üzerinde bir güce sahiptirler. Çünkü dış varlıkların ortaya çıkışı, Hakk’ın bu varlıkların a’yan-ı sabiteleri üzerine tecellisindedir. “Mümkün varlıklar, yokluktaki asılları üzerine sabittirler. Bunların nefislerinde ve A’yan-ı sabite’lerinde üzerinde buldukları halin sûretlerine bürünen Hakk’ın vücudundan başka varlıkları yoktur” (Arabi, 2003:111). Hakk’ın âlemdeki tecellisi bu ezeli gerçeklere uygun olarak vuku bulur.

“Şüphe yok ki âlem denilen varlık ayan-ı sabite suretlerinde Hakk’ın belirmesinden başka bir şey değildir. Lakin o ayan’ın varlığı da Zat’tan gelen tecelli olmaksızın imkansızdır. Hak, bu a’yan-ı sabite’nin hakikatlerine ve ezeli bilgideki durumlarına göre değişik suretlerde tasavvur olunur”(Arabi,2003:83).

Bu suretlere göre tasavvur olunma, Hakk’ın bu mahalde bulunan istidatlara belirmesiyle çeşitli görünmesine ve kendisi hakkında her hükmü kabul etmesine vesile oluyor.

“Halbuki mahall, A’yan-ı sabite’nin yanı Tanrı bilgisindeki suretlerin aynıdır. Bu itibarla Hak, o mahallin istidadına göre belirlediği yerde çeşitli görünür. Böyle olunca da Hak üzerine hükümler türlü türlü olur. Buna göre o her hükmü kabul eder”(Arabi, 2003:76)

“Eşyanın yokluktan yaratıldığı ve varlığa çıkartıldığı malumdur. Başka bir ifadeyle Allah eşyayı algılayamadığımız bir varlıktan algıladığımız bir varlığa çıkartır. Onların yok olmaları, göreceli yokluktur. Çünkü eşya yokluk hallerinde tanrı tarafından görülmektedirler ve Tanrı a’yan [-ı sabite] sayesinde onları ayırt etmektedir, kendi katında ayrışmamış halde bulunanları birbirlerinden ayırtmaktadır. Çünkü eşyanın a’yan-ı sabite mertebesinde [dışta var olmak anlamında] varlıkları değil, sübûtları söz konusudur. Onların Tanrı’dan elde ettikleri şey, dıştaki varlıktır. Böylece görenler ve kendileri için ayrışmışlardır. Eşya Allah katında ezelden beri ayrışmış halde sübûti olarak bulunmuş, sonra dış varlıkta ortaya çıkmıştır. Çünkü imkân [olabilirlik] hükmü onlardan asla ayrılmamıştır. İmkân bir an bile onlardan ayrılmadığına göre, onların da imkânın dışına çıkmaları mümkün değildir. Şu halde eşya imkân hazinelerinden çıkmazlar, sadece Tanrı bu hazinelerin kapılarını açar. Böylece biz onlara, onlar da bize bakar. Biz hem ondayız ve hem de onun dışındayız.”(Arabi, Fütuhât, III:193 Suad el-Hakîm’den naklen İbnü’l Arabî Sözlüğü s.92)

A’yan-ı sabiteler, ma’dum (yokluk) olarak nitelenmelerine rağmen, bu yokluk mutlak anlamda değildir. bunlar çok özel bir varlık ya da gerçeklik boyutuna sahiptirler ve gerçeklikleri ne var ne yok hükmündedir. Bunların varlıkları, insan zihnindeki kavramların varlığı gibidir. A’yan-ı sabiteler, ne vardır ne de yoktur, ama bunlar âlemin köküdür, ontolojik temelidir. A’yan-ı sabiteler, âlemin bütün gerçeklerinin asli gerçeğidir. Bununla birlikte a’yan-ı sabiteler gerçekliklerini Hakk’a borçludurlar. Hakk’ın âlemde izharını belirleyen bu gerçeklikler, mutlak anlamda yokluk içermeyen gayb âleminde mevcuttur. Bunlar Hakk’ın tecelli ettiği ilâhi isimlerin sûretleridir (bkz.Izutsu, 1998:230). Hakk’ın tecellisi, rasgele bir oluşum değildir, kendisini belli kanallarla (ilâhi isimler) bir takım doğrultularda tafsil etmesidir. Hakk’ın kendini kevnî âlemde izhar etmesi, ilk tecelli tarafından üretilmiş olan ezeli gerçeklere uygun olarak vuku bulur (bkz.Izutsu, 1998:231).

“A’yan-ı Sabite, teolojik kapsamda, Allah’ın Bilgisi’ndeki “gerçekler”, yani yalnızca İlâhi Bilinç’de sürekli ve kadim olarak mevcut olan ve ancak akıl yoluyla kavranabilen

nesnelerdir” (Izutsu, 1998:235). Bu nokta, a’yan-ı sabite’nin ‘İdelere’ ya da felsefi ‘tümellere’ benzediği noktadır ve bunlar gibi kendilerinde bir varlıkları yoktur, ancak zihinde makul ve malumdur.

“*Umuru Külliye*’nin (tümeller, ya da akıl, ruh, fikir gibi kavramlar) aynında varlık yoktur. Onlar şüphesiz zihinde makul ve malumdur. Onlar batındır, aynı varlıktan da zail olmaz ve kendisi için aynı varlık bulunan her bir şeyde onların hüküm ve eserleri vardır” (Arabi, 2003:31).

Felsefi açıdan tümellerin tikellerle ilişkisine benzeyen a’yan-ı sabite, tikel varlıkların hakikatleri ya da sûretleri olmaları dolayısıyla tümeller, tikel varlıkların a’yan-ı sabiteleridir diyebiliriz. Bunların ma’dum (yok) oluşları, özel türden bir varlığa ve somut bir gerçekliğe sahip olmayışları dolayısıyladır. Ve “onlar, zihinde makul bulunmaları cihetinden batın ve varlıkların aynıları olmak cihetinden de zahirdir”(Arabi, 2003:31). Tümel ile tikel arasındaki bağıntı, bu itibarla, gerçek ve maddi bir bağıntı değil fakat belirli ve sabit bir etkisi olan işlevsel bir bağıntıdır.

Afifi’ye göre a’yan-ı sabite’nin bir diğer özelliği daha önce söylendiği gibi, onların, mümkün olan şeylerin cevherleri, mümkün şeyleri belirleyen değişmez cevherler ya da a’yanlar olduklarıdır. Mümkün olan şeyler, âlemdeki mevcut olan somut ve bireysel şeylere delalet eder. Bunlar, kendilerinde/bizatıhi bir varlığa sahip değillerdir (gölge varlık) ve asli nitelikleri itibarıyla ‘mümkün’dürler. Zira varlıkları Hakk’a dayanır (bkz.Afifi, 2000:260 ve devamı). “Fakat bir yandan bunlar “belirgin sabit sûretlerde mevcut olmaları sebebiyle daha ziyade zorunludurlar (vacip)” (bkz.Izutsu, 1998:240). Bunun zorunluluğu, harici âlemde zuhur etmiş bir halde bulunuyor olmasıdır, yoksa, olmazsa olmaz olarak var olmak zorundadır anlamında değildir. O, mümkündür, fakat başkasından ötürü olmak bakımından ontik bir zorunluluk taşır aynı zamanda. Bir a’yan-ı sabite’yi, ‘mümkünleri olmaklık’ düzeyinden, zahiren ve fiilen mevcut ve dolaylı olarak zorunlu haline getiren Zatında Zorunlu olan Zat-ı Mutlak yani Hakk’tır. Zahiren bir şeyin varolmadan önceki ontolojik düzeyi olan a’yan-ı sabite, Hakk’ın Bilincine bağlı olması dolayısıyla ezeli ve kadimlik (öncelik) taşır, fakat bu ancak ikinci dereceden bir kadimlik. Bu düzeyde a’yan-ı sabite bir imkân taşır. Sonradan olan (hadis) ya da âlem, kendi içinde bir imkân/istidat taşır, bu onun meydana gelişini ve kendisini var edene muhtaç olmasının temelidir. Kendi içinde varolma imkânı taşıyan şey, Hakk’ın kendisi için gerekli olarak gördüğü bir şey olması dolayısıyla zorunludur. “O, bu hadis olan varlığa kendi zatiyle vücut veren zattır. Bu vacip ve ezeli

varlık, kendi zâtı için mümkün varlığı lüzumlu gördü. Mümkün de bu sayede vacip oldu (Arabi, 2003:33)”. “Bu itibarla, a’yan-ı sabite’nin sübutu (olmuş/var edilmiş bulunuyor olması) ezelde tespit edilmiş ve mutlak sûrette ertelenememelerinden ötürüdür” (Izutsu, 1998:242). Çünkü bunlar, Hakk’ın batını taayyünleridir. Böylece Hakk’ın ferdi bir nesneyi bilmesi bu nesnenin a’yan-ı sabite’sine göredir. Ve her bir nesne kendi istidadına/yeteneğine/özüne uygun bir ontolojik yapı taşır, Halik ona göre buna bir varlık bahşeder. Ama Hakk’ın eşyaya bahşettiği varlık bir ve aynıdır. Çeşitlilik ve farklılık ise her bir nesnenin kendi tabiatından kaynaklanır. İbn Arabi bu meseleyi şöyle tasvir etmektedir: Aslında Hakk varlık vermektan başka bir şey yapmamaktadır, varlığı tek tek belirleyip sınırlandıran, ona özel bir boya atfeden, gene kendi aynının gereğine uygun olarak insandır.

İbn Arabi’nin a’yan-ı sabite mefhumuyla benzerlik arzedan Mu’tezile’nin ma’dûmat’ları arasında her ikisinin dış dünya dışında yer alan bir alemde varlıkları olan bir şey olmaları, Hakk’ın bu şeylere varlık bahşederek yaratmayı gerçekleştirmesi ve her ikisinin, kadim ve ezeli olmaları dolayısıyla bir benzerlik vardır. Aynı zamanda İbn Sina’nın mümkün olan şeyleri de a’yan-ı sabite ve ma’dumlar gibi aynı şeye işaret eder. “Mu’tezile, İbn Sina ve kendilerinden sonra da İbn Arabi’ye göre yaratmak, ma’dumlara (Mu’tezile’ye göre) ya da mümkünlere (İbn Sina’nın sisteminde) ya da a’yan-ı sabiteye (İbnü’l Arabi’ye göre) varlık bahşetmektir. Çünkü her üç ıstılah, yani “ma’dumlar”, “mümkünler” ve “a’yan-ı sabite” aynı şeye işaret etmektedir” (Afifi, 2000:263). Bununla birlikte a’yan-ı sabite ve ma’dumlar ya da mümkünler arasında bir fark mevcuttur. İbn Arabi’ye göre Mu’tezile, harici varlıklarından önce mümkünlerin “a’yan”ı olduğu ve bu “a’yan”ın mevcut olmadıkları harici alemde sonradan tahakkuk ettikleri görüşündedir. İbn Arabi’ye göre ise, a’yan-ı sabitelerin varlık kazanmaları, Hakk’ın kendilerinde zuhur etmesinden ibaret olup kendi başlarına varlık kazanmazlar. Bunlar ister Mutlak Varlığın zuhur ettiği tecelligâhlar isterse varlık ile vasıflanmış mümkün şeyler olsun, her iki durumda da adem (yokluk) halindedirler. Bunların Hakk’ın zâtından ayrı ve bağımsız bir varlıkları yoktur (Bkz. Afifi, 200:267). Platon’un ideleri ile İbn Arabi’nin a’yan-ı sabitelerine gelince ise bunların arasında benzerlik bulunmasına rağmen (her ikisinin de makul alemde, akli ve sabit olmaları ve harici varlıkların esas ve ilkeleri olmaları gibi) aralarında bir fark mevcuttur. Birincisi a’yan-ı sabite, Eflatun’un “ideler”i gibi külli anlamlar ya da suretler değil, cüz’i suretlerdir.

Bunların her birisinin (a'yan-ı sabitelerin) mahsus alemde bir mukabili vardır. İkincisi: A'yan-ı sabite bir olan Hakk'ın zâtındaki taayyünlerdir. Şu anlamda ki, Hakk kendi zâtını düşündüğünde aynı zamanda bu "a'yan"ın zatlarını da düşünür. Bu özellik hiçbir şekilde Eflatun'un "ide"lerinde bulunmaz (Afifi, 200:270).

Felsefi açıdan Tümelere, Plato'nun İdelerine benzeyen ancak bunlardan daha karmaşık ve kompleks olan a'yan-ı sabite'nin özellikleri ve ne olduğu kısaca belirtilecek olursa şu söylenebilir: Onlar İlâhi Zat'ta bilkuvve mevcut olan, Hakk'ın kendisi tarafından belirlenmiş, kendileri yoluyla âlemin nesnelere bilfiil duruma geçtikleri sûretler ya da hakikatlerdir. Tam olarak ne olduklarının sadece Allah'ın bilebileceği bir Sır olmaları dolayısıyla kimsenin nüfuz de etmemesine rağmen, mümkün nesnelere cevherleri olmaları itibarıyla de akılla kavranabilir bir yapıları vardır. Varlık türü açısından ise onlar ne var ne de yok hükmünde olup, insan zihnindeki kavramlara benzerler.

3.1.4. Varlık Mertebeleri Açısından Mutlak Varlık

Zatıyla bilinmez ve kavranılamaz olan Mutlak Varlığın tecelli ettiği mertebeler İbn Arabî'nin ontolojisinin önemli bir bölümünü teşkil eder. Mutlak olarak bilinemeyen, belirlenemeyen ve kavranılamayan Hak, kendisini tecelli ettiği mertebeler yoluyla kademe kademe açığa çıkarır. Bu açığa çıkmada/görünmede, İbn Arabî'ye göre bir zorunluluk değil, tam tersine belirli bir istek vardır. Varlığın ortaya çıkması, yüce ve eşsiz varlığın kendi aynısını görmek istemesi dolayısıyla olmuştur.

“Yüce ve Eşsiz Allah, sayıya sığmayan güzel isimlerinin ayan-ı sabite alemindeki sûretlerini görmek diledi. İstersen – başka bir ifade ile- Allah vücut ile vasıflanmasından dolayı emri hasreden toplu varlık âleminde kendi aynısını görmeyi ve bu görüşle kendi sırrını kendine açıklamayı murat etti diyebilirsin.”(Arabi, 2003:27)

Kendi aynısını görmeyi ve kendi sırrını kendine açıklamayı murat eden Mutlak Varlık kendisini görünür kıldığı mertebelerin sayıları konusunda kesin bir görüş yoktur. Vücut'un iniş (tenezzül) mertebeleri olarak kabul edilen bu mertebelerde sûfîlerin ihtilaf ettiğini görüyoruz. Bu mertebeler asgari ikiden başlıyor, üç, beş, yedi ve daha yukarı sonsuza doğru gidiyor. Mesela Şeyh Abdülkerim Çelebi “ Meratibu'l-Vücut” adlı risalesinde kırk mertebeyi zikretmiş ve bunların sınırsız olduğundan söz etmiştir (Erdem, 1990:48). Varlığın oluş safhalarının sayıları konusunda ortak bir görüş olmamasına rağmen üzerinde hemfikir olunan belli başlı mertebeler mevcuttur ve bunların ilki la-taayyün ya da Mutlak Vücut/Ahadiyet gibi isimlerle vasıflanmıştır.

La-taayyün mertebesi, Mutlak Varlık olan Hakk'ın hiçbir kayıt altına alınmadığı, hiçbir isim ve sıfatın kendisine yüklenilemediği, herhangi bir şeyin kendisine izafe edilmesinden münezzehe olduğu, kimsenin tam olarak bilemeyeceği mutlak belirlenimsizlik içinde olduğu mertebedir. Ahadiyet olarak isimlendirilen bu hal ebedi bir süreklilik, ebedi bir sükündür. Burada en küçük bir hareket dahi yoktur (Izutsu, 1998:46). Bu mertebede henüz tecelli söz konusu değildir. Hiç kimse Tanrılık sıfatlarını Hakk'ın eşsiz birliği bakımından kavrayamaz. Bunun için Allah'ın velileri Ahadiyet'te (yani isim ve sıfattan ârî olan eşsizlik âleminde) tecelliyi kabul etmedi (Arabi, 2003:101). Ve bu mertebede herhangi bir varlık ya da nesne için bir öncelik de söz konusu değildir. "Allah'ın Zat âlemindeki birliğinden hiçbir mevcut için kıdem yoktur. O'nun eşsiz birliği kendisinde bilkuvve mevcut olan bütün isim ve sıfatların toplamıdır" (Arabi, 2003:99). Ahadiyet (mutlak birlik) olarak isimlendirilen bu mertebeye Hakk'ın Zat'ının hakikatidir. "Hakk'ın bundan daha üstün başka bir mertebesi yoktur ve Hakk'a ait bütün mertebeler ahadiyet mertebesinin altındadır" (Nablusi, 2003:34). Mutlak Vücut mertebesi, Vücut'un ıtlak kaydından bile berî olduğu ve her türlü sıfat, isim, sûret, fiil ve kayıttan münezzehe olduğu bir mertebedir. Bu makam Allah'ın künhü olup, onun üstünde başka bir mertebeye yoktur. Belki bütün mertebeler O'nun altındadır. Her çeşit belirlemeden uzak olduğu için Lâ-Taayyün, O'nun künhü kimse tarafından bilinemediği için Gayb-ı Mutlak, Gayb'ül-Gayb, bütün zıtlıklar, çokluklar ve varlıklar O'nda birliğe ulaştığı için Hazret-i Cemi' denildiği gibi, Hakikatü'l-Hakaik, A'mayı Mutlak, Gayb-ı Hüviyet, Muntaku'l-İşarât, Lâhût, vb. de denilmektedir. Allah'ın bu mertebedeki ismi AHAD'dır (Erdem, 1990:49).

Bütün varlıkların birbirinden ayrı olmadığı, bir bütün halinde Hakk'ın ilminde mevcut bulunduğu ikinci mertebeye ise ilk taayyün (belirli kılınma/görünme) mertebesidir. Burada zikredilen mevcutlar hissî, aklî ve bunun dışındaki tüm varlıklardır. Hak bunları icmalı olarak bilir; bundan dolayı da zikredilen şeyler birbirlerinden henüz ayrılmamışlardır. Öyle ki, ne zat sıfatlardan ve yaratıklardan ayrılmıştır ve ne de yaratıklar birbirlerinden ayrılmıştır (Nablusi, 2003:34). Bu mertebeye Allah'ın zat ve sıfatını, bütün varlığı, bunların bazısını bazısından ayırmaksızın toplu olarak bilmesidir. Zuhur mertebelerinin ilki olmasından dolayı buna ilk taayyün denilmiştir. Bu makam Gayb-ı Mutlak adı verilen makama göre zahir, kendisinden sonraki makamlar için batın durumundadır (Erdem, 1990:50).

Her şeyin bütün halinde Allah'ın ilminde olduğu ve bilindiği ve hiçbir şeyin bir diğerinden ayrılmadığı bu mertebeye herhangi bir farklılık olmadığı için 'vahdet' (birlik) mertebesi de denir. Bütün isim ve sıfatları kendisinde topladığı için Zat'a "İsm-i Câmi", "Allah", muhtelif alemlerin tafsilatını bilkuvve topluca gizlemesinden dolayı hakikat-ı Muhammediye, Mertebe-i Hüviyet, bütün varlığı potansiyel güç olarak muhafazasından dolayı da Mutlak İlim, Salt Aşk vb. isimler de verilmiştir (Erdem, 1990:50).

Üçüncü mertebe, Mutlak Varlık'ın kendisini ve varlıkları birbirinden ayrılmış olarak bildiği, vahdaniyet ve Hakikat-ı İnsaniye olarak isimlendirilen ikinci taayyün makamıdır. Bu mertebede henüz varlık/vücut ile sıfatlanmamış olan varlıklar "suretler" halinde ve Hakk'ın ilminde mevcut olan, çokluk alemindeki varlıkların sebepleri durumundadırlar. Bu mertebede Cenab-ı Hakk'ın ilmi tafsilatlı bir şekilde bütün varlığı içine aldığı halde, kevnî varlıklar ne kendi Zât ve suretlerinin ne de kendilerine benzeyen diğer varlıklar şuurunda değildirler. Bu mertebedeki varlıklar proje halindeki varlıklardır. Onların henüz vücutları yoktur. Zira onların vücutları ve farklılıkları bir takım ilmi suretlerden ibarettir. İşte "İlmi suretler", diğer bir ifadeyle projeler çokluk (Kesret) alemindeki varlıkların icadına yarayan ilahi illetleri teşkil ederler (Erdem, 1990:51).

Erdem'e göre birbirinden ayrı olarak ele alınan bu üç mertebe aslında iç içe olan, birinin diğerine önceliği ya da üstünlüğü olmadığı bir durumdadırlar. Bu mertebelerin hepsi ve bunların bütün özellikleri ilmi ve aynı olarak farklılık göstermeksizin "ilk taayyün"de toplu halde bulunmaktadır. "Bu mertebeler aslında iç içedir. La-taayyün, ilk taayyün ve ikinci taayyün mertebeleri kadim ve ezeldir.; bunların öncelik ve sonralığı da zamanla ilgisi olmayan sadece itibari ve akli bir durumdur"(Erdem, 1990:51). M. Erol Kılıç da bu ayırımın zamanla ilgili olmadığını akli bir ayırım olduğunu belirtir. "Bu üçü arasında takdîm ve te'hirde bulunmak yani Hakk önce böyleydi sonra böyle oldu gibisinden zamanî bir tahavvülden bahsetmek doğru değildir. bu meratib Hakk için takaddüm ve teahhur olmadan ezelen ve ebeden sabittir. Bu öncelik ve sonralık zamanî değil akli'dir" (Kılıç, 1995:245).

Öncesiz ve sonrasız olan ve Mutlak Varlık'ın Zatına ve İlmini zamanla sınırlamanın imkansızlığından dolayı bu mertebeler göreceli ve akli bir durum teşkil eder. Bu ilk üç

mertebe dışında Hakk'ın bir derece daha açığa çıktığı, varlığın ortaya çıkıp görüldüğü mertebeler ruhlar, misal ve cisimler alemini teşkil eden mertebeler ile mertebeleri camî olan insan-ı kamil mertebesidir.

Ruhlar alemi insanın duyularıyla idrak edemeyeceği, parçalanma ve bitişme kabul etmeyen manevi varlıklardan müteşekkil bir mertebedir. Bu mertebe Mutlak Zat'ın ilim mertebesinden bir derece daha tekasüfü (letafetini kaybetmesi) dür. Yani Ayan-ı Sabite'deki "İlmi Suretler"ın ruhlar mertebesine inmesidir.

İlmi suretler bu makamda, kendilerini, emsallerini ve Hakk'ı kavramış birer basit cevher olarak zuhur etmektedir. Bunlar cisim olmadıklarından bir şekle, renge, zaman ve mekana da sahip değildirler. Bunlar tamamen manevi varlıklardır; parçalanma ve bitişme kabul etmezler. Bu manevi alemi insanın duyularıyla idraki imkansızdır. Onun için bu aleme "Âlem-i Gayb", "Âlem-i Ulvi" ve "Âlem-i Malekut"da derler (Erdem, 1990:53). Mutlak Varlık'ın ayrılık ve gayrılık nevi üzere hariçte zuhuru olan bu mertebede ruhlar, kendilerini, kendi emsallerini ve kaynağı olan Hakk'ı tanır durumdadırlar. Bu mertebe, varlığın daha da belirginleştiği bir mertebedir.

"Kendini, kendi emsalini ve menşei olan Hakk'ı müdrik olan ruhlara Allah 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim' (Kur'an-Araf Suresi, 172) diye sorunca, onlar da 'Evet!' diye cevap verirler. Burada Allah 'Ben' ve 'Siz' zamirleriyle gayriyeti fiilen başlatmış olmaktadır. İlk olarak ikinci taayyünde ortaya çıkan gayriyet aşağıya doğru inildikçe daha da netleşecektir" (Erdem, 1990:54).

Ruhlar alemi ile cisimler alemi arasında yer alan misal alemi, Mutlak Zat'ın, parçalanma, ayrılma, yarıma ve birleşme kabul etmeyen suretler ve şekiller ile hariçte zuhurudur. Böylece her bir ruh cisimler aleminde bürüneceği suretin bir benzerine bürünmüş olur. Bunun için bu mertebeye "Misal Alemi"; insanın hayal gücünün buraya ulaşmasından dolayı da "Hayal Alemi", "Berzah Alemi" ve "Mürekkebat-ı Latife" de derler. Yani bu alemde hâlâ bir latiflik mevcuttur. Ancak ruhlar alemine göre daha kesif, cisimler alemine göre ise daha latiftir (Erdem, 1990:54). "Ona göre misal alemi, hakiki bir alemdir; bu alemde eşyanın suretleri, letafet ve kesafet arasında, yani mutlak ruhanilik ile mutlak maddilik arasındaki bir tarzda bulunur" (Afifi, 2000.160). Bundan sonra ise yapıları itibariyle değişme, ayrılma, bölünme... vb. özellikleri olan nesnelere oluşturduğu cisimler alemi ya da şehadet mertebesi gelmektedir. Bu mertebede Mutlak

Varlık parçalara ayrılabilen, değişen, bozulan, bölünen ve bitişebilen nesnelere suretlerinde tecelli eder.

Mutlak varlığın çeşitli düzeylerde, cismani, ruhani, akli...vb olarak tecelli ettiği bu mertebelerin en son aşaması insanın zuhurudur. İbn Arabi'ye göre insan hakikatlerin bütününe kuşatmış olan bir varlıktır ve insan diye anılmasının sebebi de budur. "İnsanın bu isimle anılmasının sebebi yaratılışındaki topluluktan ve hakikatlerin bütününe inhisarı altına almasından dolayıdır" (Arabi, 2003:28). Yine Arabi'ye göre Allah'ın yaratılmışlara bakması (nazar kılması), rahmet eylemesi, alemin tamamlanması ve korunması, Mutlak Varlık'ın tecelli ettiği varlık/varolma mertebelerinin sonuncusu olan insan-ı kâmil sayesinde. Çeşitli mertebelerde tecelli eden Hak, alemin ya da varoluşun özeti durumundaki insanda en mükemmel zuhurunu bulur. "Bütün varlık suretlerinde tecelli eden Hak, insanda varlığın en üstün ve kâmil suretlerinde tecelli eder" (Arabi, 2003:59). İnsanın varlık mertebelerindeki önemi, akli, ruhi ve maddi varolma koşullarının kendisinde, ilahi bir anlama ve öneme sahip olarak yer almış olmasındandır. İnsanda, varlık mertebelerinin her birinde var olan yetkinlik dereceleri (ilahi, ruhi, akli, cismani...vb) en mükemmel birliğini ve ifadesini bulur. Dolayısıyla insan-ı kamil'in tecelli ve zuhur etme sürecinde, varlığın ve varoluşun amacı olmasından dolayı önemli bir konumu vardır.

Varlık dairesinde Hakk'ın bu mertebelerdeki tecellileri arasında hem mantıkî hem de ontik bir bağ mevcuttur. Çünkü biri olmadan diğeri varlık kazanamıyor ve anlaşamıyor. Arabi'nin kendi ontolojik sisteminin, her şeyin kaynağı, koruyucusu ve devam ettiricisinin tek ve bir olan Mutlak Varlık olduğu temel iddiasına dayanmasından dolayı, bu mertebeler birbirinden bağımsız kendi yapısına göre işleyen bir durumda olamazlar. Alt düzeydeki bir nesne, daha üstündeki bir sembolün ya da suretin tezahürüdür ve bu süreç, mertebeler arasında organik bir bütün oluşturur.

"Böylece, Hisler ve Müşahede kademesinde mevcut ne varsa bunlar Emsal ve Hayal mertebesinde mevcut olanların sembolleri; Emsal ve Hayal mertebesinde ne varsa bunlar da İlahi Sıfatlar ve Hayal mertebesindeki şeyleri aksettiren birer sûret; ve her İlahi Sıfat da İlahi Zat'ın kendi kendine tecellisindeki bir vechesi olmaktadır". (Izutsu, 1998.29)

3.1.5. Hakk ve Âlem Açısından Mutlak Varlık

Bütün varolanların temelindeki nihai varlık olarak, Külli Varlık olan Zat-ı Mutlak'ı kabul eden İbn Arabi'nin görüşleri; somut düzeyindeki varlık kavramına değil, Tek Gerçek olarak kabul ettiği varlığa yani nihai temel olan bu Zat-ı Mutlak'a dayanır. Hakikat, Çokluğu barındıran ve bir rüya, gölge ya da bir hayal olan tabiatta değil, bu âlemin Nur'u, kaynağı, âlemin ilkesi ve devam ettiricisi olan Hakk'a dayanır.. Hakk ve Halk, mantıksal ve itibari bir ayırımdır, çünkü İbn Arabi'ye göre, “varlıkta beliren, varolan zatın kendisidir ve tek varlıktan başka varlık yoktur” (Arabi, 2003:155).

İbn Arabi bazen itibari sebeplerle bu iki kavramı (Hakk ve Halk ya da âlem) birbirinden ayırır. Âlemdeki varolanlar, mümkün'dür, zamandadır ve varlıkları için zorunlu olarak özülle varolan, ezeli ve ebedi bir varlığa dayanırlar. Bir'in Çok'a olan nispeti ne ise, süreklinin eserlerine veya cevherin arazlarına olan nispeti de odur. Onlar mantıksal olarak farklı, fakat fiilen bir'dir (Afifi, 1998:36). Son safhada Bir ve Bütün olan varolanları birbirinden ayrı varolanlar olarak algılıyor olmamızın sebebi, aklımızın bütünü kavrayamaması ve sınırlı olması dolayısıyladır. İbnü'l Arabi'ye göre insan keşf ile çokluğun altında yatan Hakikati görebilir. “Görünüşe göre, bir'i çok yapan, dış nesnelere yüklenen hükümler (ahkam)'dir, yani onları renk, hacim, şekil kategorileri ve zaman ve mekan ilişkileri, vb altına yerleştirmemizdir. Özülle Bir, basit ve bölünemezdir” (Afifi, 1998:37). Bu basit ve bölünemez olan Hakikatin iki vechesi vardır: “Ya onu bütün görünen şeylerin zatı sayarız ve Hakk adını veririz; veya bu zatı ortaya koyan eşya sayarız ve ona Halk deriz. Hak ve Halk; Hakikat ve Zuhur; Bir ve Çok yalnızca 'Bir Hakikat'in iki subjektive manzarasını ifade eden isimlerdir; o, hakiki birlik, fakat dış âlemde müşahede edilen çeşitliliktir”(Afifi, 1998:35). “Hak ve halk, çokluk ve birlik, sûfi zevkin değil, aklın ileri sürdüğü mantuki bir ayırımdır. Bu ayırım, hakikatte değil zahirdedir. Akıl ne kadar ayırsa da, hakikatte bir olan “araz ve cevher” arasındaki ayırım buna benzemektedir. Varlıkta çokluk ihdas eden şey, mevcut hakkındaki hükümlerimizdir, mevcudatın hakikati ise birdir” (Afifi, 1996:164). İbn Arabi'ye göre varlıkta, gözün gördüğü ve aklın idrak ettiği “çokluk” zatın aynı olan sıfatların tecelli ettiği sûret ve aynlar veya aklın alet ve kategorileriyle icat ettiği vehimlerdir. “İbnü'l Arabi'ye göre Hakk'ın iki manası vardır. Birincisi zatında (la taayyün mertebesi) Hak; Bu hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz ve kendisiyle ilişki

kuramayacağımız Mutlak Hakikat'tır. İkincisi de varlıkta tecellileriyle bize görünen Hak'tır. Bu manasıyla Hak halkın müradifi (eşanlam) dir. Dolayısıyla Vücut-i Hakk'ın da iki yönü vardır, Hak ve Halk. O, vahid ve kesir, kadim ve hadis, zahir ve batın, evvel ve âhir gibi zıt özellikleri cami olup, Zat-ı açısından Hakk'a bakan, zat-ı ilahiyeyi müşahede eder, bu vahdet makamıdır; tecellileri açısından Hakk'a bakan kesret açısından bakmış olur" (Afifi, 1996:164). Bu vahdaniyet mertebesi, Bir'in ya da Hakk'ın kendi 'ismi' ve kendi 'zâtı' ile birlikte görüldüğü makamdır. Bu derecenin dışında Bir, ismi ve zâtı ile birlikte gözükmez (Arabi, 2002:29). Yine aynı şekilde "Hakk için ne vaktin, ne zamanların, ne yerin, ne altın ne de üstün ne de onunla beraber bir mevcudun varlığı düşünülebilir. Onu içine alacak ve barındıracak bir makam da düşünülemez." (Arabi, 2001:18) Çünkü "isim de, müsemma da O'dur. İsim O'nun gayrına mal edilemez. Çünkü O'nun gayrı diye bir şey yoktur" (Arabi, 200:18). O'nun gayrı diye bir şeyin olmadığı bu "Hakikat-i vücud bütünüyle nur olduğundan o kadar latiftir ki, onu akıl/fehm vehim, havas ve kıyas ile anlamak mümkün değildir" (Konuk, 1994:6). Akıl ile kavranamayan ve sınırlandırılmayan, düşünülemeyen "Zat-ı İlâhi (Vücut-ı Mutlak, Vücut-u Mahz) gayb alemidir; lafzın mefhumu ile anlaşamaz, işaretin anlamıyla kavranamaz. Çünkü bir şey ancak kendisine denk ve karşılığı veya zıt ve tersi ile anlaşılır (Afifi, 2002:45).

Görüldüğü gibi İbn Arabî'nin sisteminde temel kavramlardan biri olan Hakk ya da Zat-ı Mutlak, mutlak anlamda bilinemezdir ve hiçbir şekilde hiçbir isim ve sıfatla nitelendirilemezdir. Mutlak ya da "bizatihi Allah" (hüviyetinin gerektirdiği gibi Allah'ın Zâtı) hiçbir sûrette kavranamaz ve yanına da yaklaşamaz. Bu mânadaki Hakk, beşer zekâsının kavrayabileceği her türlü sıfat ve bağlardan münezzehe olduğundan, bize tümüyle meçhul kalır (Izutsu, 1998:45). "O, bilinmeyen ve bilinmeyecek olan bir Şey'dir. O, Gayb-ı Mutlak denilen sırdır" (Izutsu, 1998:45). Bu bilinemezliğin la-taayyün mertebesindeki Hakk söz konusu olduğunda bir anlamı vardır. Daha sonra gelen mertebelerdeki varlıkların ise mutlak olarak bilinmemesi söz konusu olamaz.

Âlem ya da halk dediğimiz varlıkların hiçbir şeye dayanmaksızın bir varlıkları olamaz. Âlem, kendi içinde başkası (Hakk) ile kaimdir. Bu bağlamda İbn Arabî âlemin varlığının ne önce ne de sonra olduğunu söylemeye izin vermez. O Hakk'ın varlığı ile

beraberdır de diyemeyiz. Söyleyebileceğimiz şey âlemin Hakk'ın varlığı dolayısıyla var olduğudur.

“Dolayısıyla işin gerçeği açısından şunu söylememiz doğru değildir. Allah âlemden öncedir. Çünkü öncenin bir zaman kipi olduğu, halbuki zamanın var olmadığı sabittir. Şunu da söyleyemeyiz: Âlem Hakk'ın varlığından sonra var olmuştur. Çünkü sonralık da yoktur. Âlem Hakk'ın varlığı ile beraber var olmuştur da diyemeyiz. Çünkü Hak, âlemi yaratandır. O, âlemin faili ve yaratıcısıdır. Âlem ise yoktu. Fakat şöyle söyleyebiliriz: Hak, zatı ile (ve zatı nedeni ile) vardır, âlem ise (ancak) Hak dolayısıyla vardır.”(Arabi, 2006:247)

Hakk'ın varlığı dolayısıyla, varlık ya da yokluk ile nitelenemeyecek bir hakikatten ve Hakk'ın nefsinde bilinen sûrete göre var olan âlem İbn Arabi'ye göre ilâhi hakikatleri izhar etmek için var olmuştur(bkz. Arabi, 2006:340).

“Allah isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yarattı. Çünkü güç yetirilen olmaksızın kudret, ihsan edilen olmaksızın cömertlik, rızıklanan olmaksızın rızık vericilik, yardım isteyen olmaksızın yardım etmek, merhamet edilen olmaksızın merhamet edici olmak, etkileri olmayan işlevsiz hakikatlerdir”(Arabi, 2006:347).

Harici varlıkların varlığı Hakk'ın rahmetine dayanır ve Hakk'ın varlıklara sirayeti olmasaydı, varlık gerçek olamazdı. “Hak, mahluklar ve yaratılmış olan şeyler diye isimlendirdiğimiz her şeye sokulmuştur. Eğer iş böyle olmasaydı, varlık gerçek olmazdı. Böyle olunca Hak, varlığın aynıdır ve bu itibarla Hak her şeyi Kendi Zatı ile korur ve her şeyi korumak O'na ağır gelmez” (Arabi, 2003:135). “Hak, varlığın aynıdır; çünkü âlem denilen varlık, Hakk'ın belirmesinden başka bir şey değildir” (Arabi, 2003:83)

Yukarıda tasvir edilmeye çalışılanlardan şöyle bir ara sonuç çıkarmak mümkün olabilir: Hakk'tan başka varlık yoktur. Hakk'a rağmen var olduğu iddia edilebilecek Halk ise bilişimizin zaafiyeti dolayısıyladır. Diğer taraftan Halk denilen varlık Hakk'ın belirmesinden ibaretse gerçekte Halk diye bir varlık da yoktur. Ancak aynı yargıyı tam tersine de kurmak mümkündür. Yani âlem denilen varlık Hakk'ın belirmesinden başka bir şey değilse Hakk diye bir şey de yoktur. Yalnız adına Hakk ya da Halk diyebileceğim bir ve tek varlık vardır. Son noktada Hakk ve Halk ayırımını reddeden İbn Arabi çokluğu reddediyor olmasına rağmen yaratılışı da kabul eder. Ancak onun kabul ettiği yaratılış mutlak yokluk değil izafi yokluk esastır. Böylece Halk âlemi görünüşteki ayrılıkları açısından reddedilip Hakk'a ircaları ile belli bir derecede varlık

hakkı kazanır. Görüldüğü gibi Muhyiddin İbn Arabi de varlığın her aşamasında mutlak varlık (Zat) belirleyicidir.

3.1.6. Tenzih ve Teşbih Açısından Mutlak Varlık

Varlığın, bir; O'nun hüküm ve sûretlerinin çok olduğunu ve âlem dediğimiz şeyin temeli ve kaynağının bu bir olan Hakk'a dayandığını, Hak ve Halk ayırımının varlıkta ikiliği ifade etmediği, bizim aynı ve bir olan Gerçekliğe olan bakış açımızın bir ifadesi olduğu daha önce belirtilmişti. Hak ve Halk arasındaki ayırım itibaridir, çünkü hakikat birdir. Bu hakikat bir açıdan Halk ve bir açıdan da Hak diye görünür.

Mutlak Varlık, eş deyişle Allah hakkında isabetli bilgi ve anlayış, tenzih ve teşbih (benzersizlik/benzerlilik) içeren, ikisini kaynaştıran, birini ötekine tercih etmeyen bir anlayışa ve bir görüşe bağlıdır. Aklın tenzih ve teşbihi içeren birliğe tek başına ulaşamayacağı sûfîlerin kabul ettiği ortak kanaatlerden biridir. Bu anlayışı ve düşünceyi bize verecek olan, şüphesiz akıl da işin içinde olmak üzere, belli bir yaşantıya dayalı olarak bir zevk ve keşf halidir. Bu halin bize kazandırdığı düzey yaygın deyişle Vahdet'te Kesret'i ve Kesret'te Vahdet'i görmektir. Bu görüş bize sonlu ile sonsuz ya da izafi ile mutlak arasında bir 'birlik'in mevcut olduğunu gösterir.

Tenzih ve teşbih (ya da yerine göre aşkınlık/içkinlik, benzersizlik/benzerlik), bir ve tek olan Gerçekliğe bakış açımızı ifade eder. Vücut, bir yönüyle kendinde bilinemez, varolan ve olmayan şeyleri aşar, öte yandan aynı varlık, kendisini âlem yoluyla kendini izhar ve kutsal metinler aracılığıyla kendi hakkında bilgiler verir. Tenzih ya da benzersizlik Zat-ı Mutlak denilen Varlık'ın hiçbir şeyle mukayese edilemeyeceğini ve hiçbir şeyin O'nun benzeri ya da dengi olmadığını ifade eder. Teşbih ya da içkinlik/benzerlik, Hakk'ın dışında bir varlığın olmadığını ve Allah'ın işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkin olduğunu gösterir. O işiten ve gören her varlıkta işitir ve görür. Bu, Hakk'ın içkinliğini meydana getirir. "Öte yandan, Hakk'ın zâtı işiten ve gören her bir varlığa münhasır olmayıp bu türden varlıkların tümünde tezahür eder. "Bu anlamda Allah aşkındır. Çünkü O, her türlü sınırlama ve teşahhusun ötesindedir. Külli bir cevher olarak O, var olan her şeyin Zatıdır. Böylece İbnü'l-Arabi tenzih ve teşbihi mutlaklığa (itlak) ve sınırlılığa (takyid) indirir"(Afifi, 1998:43). "Tenzih ve Teşbih'i Hakikat'in bildiğimiz iki esaslı yönü olduğunu kabul eden İbn Arabi, her şeyin ve bütün eşyanın bir yönüyle Allah olduğunu (teşbih yönü, içkin yön) ileri sürmesine rağmen,

tersini ileri sürmemeye yani Allah'ın varlıkların bir toplamı olduğu anlamında, bütün eşya olduğunu söylememeye dikkat eder. Allah çokluğun arkasındaki birlik ve Görünüşün arkasındaki Hakikat (aşkın yön, tenzih yönü)tır” (bkz.Afifi, 1998:44). Fakat bu konuda tenzih bu kadar değildir, daha yüksek aşkınlık şekli her sözden bağımsızdır. Mutlak anlamda Varlık, “kendisiyle ve özüyle her şeyden bağımsızdır ve tenzih, tamamen İlâhi Hüviyet’e aittir. Arabi'nin birliğin aşkınlığı (tenzih et-tevhid) dediği şey budur. İlâhi Hüviyet'in mutlak birlik ve yakınlığı yalnızca, İlâhi Hüviyet tarafından bilinir”(Afifi, 1998:45)

Aşkınlık iki türdür. Birincisi, ilâhi zat'a kendisiyle ve özünden ait olan, hiç kimsenin kavrayamayacağı, Bir'in mutlak yalınlığı ve birliği olan durum [Bu Ahadiyye mertebesidir]. İkincisi ise akıl tarafından iliştilen ve içkinlikle birlikte ele alınması gereken aşkınlık.

Bu şu şekilleri alır:

- a) Allah'a mutlak olması anlamında aşkın denebilir veya
- b) Görülen âlemin zorunsuz, yaratılmış ya da sebepli varlıklarına karşılık zorunlu, kendi kendini meydana getiren, kendi kendinin sebebi olan anlamında aşkın denebilir, yahut
- c) Bilinmez, başkasına bildirilmez ve bütün kanıtların ötesinde aşkın denebilir (bkz.Afifi, 1998:46/47).

İkinci durumda, akıl; hakikat'in karşılaştırılabilir durumlarını (âlem'le ilişkisini) kavrayabilir ve izah edebilir ve Allah'ın ne olmadığını anlayacak şekilde işlev görür. Ancak Hakk'ın nitelikleri ile ilgili hiçbir olumlu bilgi elde edemez (bkz.Chittick, 1997:204). Tam da burada 'O şöyle değildir' türünden selbi tutumu ifade eden yargıların O'nu bilmek anlamına gelmeyeceğini belirtir İbn Arabi. Kanaatimizce bu kabul Plotinos'a bir nevi cevap teşkil eder.

“Şöyle bir iddia ileri sürülebilir: 'O şöyle değildir' diyebilmemiz de O'nu bilmedir. Şöyle yanıt veririz: Bu tarz bilmede, delil arada bir ortaklık olamayacağına hükmettiği için, sen kendi niteliklerinden O'nu soyutlamışsındır. Böylelikle kendinde, kendisine bilindiği tarzda sana bilinmeyen bir zattan farklılaştın. Yoksa kendiliğinde sahip olduğu olumlu nitelikleri bulunmadığı için senden farklılaşmış değildir” (Arabi, 2006:122).

Buna dayanarak İbn Arabi'ye göre, bir şeyi bilmenin bilinen şeyi kuşatmak ve tüketmek anlamına geldiğinden O'nu bilmek imkansızdır. Onun hakkında sahih bilgi İbn Arabi'ye göre ancak Hakk'ın kendini anlatışından elde edilebilir:

“Tevhit hakikatlerini öğrenmek isteyen kimse Allah'ın kendisini birlediği tevhit hakkındaki ayetlere bakmalıdır! Hiç kimse bir şeyi o şeyin kendisinden daha iyi bilemez. O halde Hakkın kendisini nitelediği şeye bakmalı ve Allah'tan onu sana öğretmesini istemelisin!”(Arabi, 2006:254)

Tenzih ve teşbih, İbn Arabi'ye göre, Hakikat ve Allah'ın mahiyeti söz konusu olduğunda bize gerçek ve doğru bilgiyi verecek olan iki prensiptir. Bu iki özelliği birleştiren Hakk'ı toplu olarak bilir. “Hakk'ı bilmek yolunda tenzih ile teşbih arasını birleştiren ve onu iki vasıf ile (Zahir ve Batın) vasıflandıran kimse nasıl ki kendi nefsini bütün teferruatıyla değil de toplu olarak bildiyse Hakk'ı da bütün isim ve sıfatlarının tafsilatıyla değil, toplu olarak anlayabilir”(Arabi, 2003:58). Chittick'e göre “Bu konuda” kutsal metinlerin takip edilmesi ve aklın yanında hayal kuvvetinin de kullanılması bize Allah hakkında gerçek bilgiyi verir. “Allah'ın mükemmel bilgisi Allah'ı hem tenzihi hem de teşbihi olarak izhar etmelidir. Allah bizatihi –mutlak vücut- tüm var olan şeylerden münezze (incomparable)dir, yani onlarla mukayese edilemez; ama Allah aynı zamanda âlemde vücut'un özelliklerini izhar eder; bu bakımdan biz O'nun bir bakıma yaratılan şeylere benzediğini söylemek durumundayız” {Chittick, 1997:205}.

SONUÇ

İbn Arabi'nin düşünce tarihinde sahneye çıkmasından çok önce hem İlkçağ Yunan felsefesinin ilk dönemlerinde hem Helenistik döneminde, hem de İslam felsefesinde varlık kavramı hakkında önemli görüşler ortaya atılmıştır. İlkçağ Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles'in sistemleri, Plotinos'un Yeni- Platoncu fikirleri, İslam dünyasında Farabi ve İbn Sina gibi filozofların fikirleri ve sistemleri İbn Arabi öncesinde düşünce tarihinde önemli bir role sahip olmuş sistemlerdir. Araştırmamızda, bu görüşleri konumuz açısından kıyaslama yapabileceğimiz noktada izah etmeye ve araştırmamızın asıl konusu olan İbn Arabi'de Mutlak Varlık konusundan önce, varlık ve özel olarak Mutlak Varlık fikrine bu sistemlerde nasıl yer verildiğini açıklamaya çalıştık.

İbn Arabi'nin terminolojisinin sözkonusu filozofların sistemlerinden çok farklı olduğu yeterince açığa çıkmıştır. Belki onun düşüncelerine tezimizde konu ettiğimiz filozoflardan Farabi ve İbn Sina'nın düşünceleri daha yakındır. Fakat bu yakınlığın bazı temel noktalarda olduğunu söylemek gerekir. Aristoteles'in ve Plotinos'un mutlak varlık anlayışlarının İbn Arabi'nin mutlak varlık anlayışıyla örtüşecek bir yapıda olmadığı söylenebilir. Karşımızda dört tür mutlak varlık tasavvuru bulunuyor. 1) İlk muharrik ve kendini düşünen düşünce, 2) kendisine hiçbir yüklem yüklenemeyen ve zorunlu olarak sudur eden Bir, 3) bilgisi ve iradesi bir olan, bilen-bilinen ve bilgi, seven-sevilen ve sevgi ve buna benzer her türlü mükemmellik sıfatını alan, sudur eden; fakat bunun bir zorunluluğa bağlı olmadığı, varlıkların sebebi olan mutlak varlık, 4) tüm bunları aşan, düşünceyle, bilgiyle ya da sudur ederek değil varlıkta bizzat kendisinden başka bir şey olmayan ve varlığı, isim-sıfatlarının zuhuruyla meydana getiren mutlak varlık anlayışı.

İbn Arabi'nin içinde bulunduğu tasavvuf disiplini gereği ve varlığı bu çerçeveden kavramaya çalışması onu Aristoteles'in maddeyle birlikte ezeli ve bir hareket ettirici varlık olan Tanrı fikrinden uzaklaştırıyor. Plotinos'un Bir dediği mutlak varlık ise İbn Arabi'nin Hakk kavramına benzer gibi görünüyor. Bu benzerlik ancak birkaç noktada kabul edilebilir. Bir olanın hem her şey olduğu hem de olmadığı, her şeyin de hem İlk Olan olduğu hem de olmadığı... vb. fikirler İbn Arabi'nin izahlarına benziyor. Plotinos'un Bir olanın mutlak anlamda bilinemezliğine yaptığı vurgu Hakk'ın kendi

zatında bulunduğu mertebeye bir benzerlik arzeder. Bu durumun ise mutlak varlık hakkında son derece eksik bir anlayış olduğu İbn Arabi örneğinde açıktır. Plotinos'un genel anlamda sisteminin İbn Arabi'nin fikirleriyle bütünüyle bağdaşmadığı yeterince ortadadır. En başta varlığın meydana gelmesi sürecinde bir ayrılık mevcuttur. İkincisi varlığın oluşma sebebi sözkonusu olduğunda getirilen açıklamalar ve bunu izah etmede kullanılan benzetmeler birbirinden farklıdır. [Plotinos'un güneş-ışık (bu benzetmeyle birlikte kaynak-su, ateş-ısı ve tohum benzetmelerini de kullanır) benzetmesini kullandığı yerde İbn Arabi zahir-batın, buhar-bulut-su-buz, ışık-gölge, ayna-akıs, nokta-daire..vb. benzetmeleri kullanır.]

Sonuçta İbn Arabi'nin Mutlak Varlık ve onun özellikleri ile âlemle ilişkisi konusunda Aristoteles ve Plotinos'tan tamamen farklı olduğu, Farabi ve İbn Sina'dan ise dolaylı olarak etkilenmiş olabileceğini kabul etmekle birlikte özellikle Mutlak Varlığın Neden ve İlk Mevcut olarak kavranması konusunda ayrıldığı fikrine ulaşılmıştır. Fakat bu ayrılığın da çok derin ve bağdaşmaz bir nitelikte olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim gördüğümüz gibi İbn Arabi neden olma ile ilk olma ve bu çerçevede mutlak varlığı kavrama hadisesini sınırlı anlamda kullanılması koşuluyla kabul etmiştir. Önemli ölçüde terminoloji farklılığını dikkate almak koşuluyla Farabi ve İbn Sina çizgisinde yer alan düşünce sistemiyle İbn Arabi'nin bazı fikirleri arasında benzerlik olduğu kabul edilebilir. Şüphesiz bunların birincisi zorunlu varlık ile mümkün varlık ayırımı ve bu iki varlığın özellikleri arasındaki benzerliktir. İkinci olarak da mümkünlerin varolabilmeleri ve varlıklarının sürekliliği için Mutlak varlığın Zatının zorunluluğu sayılabilir. İslâm düşünce dünyasının içinde yetişmiş olmaları itibariyle her şeyin yaratıcısı olan Zat'ın, ilâhi isim-sıfatlara sahip ve kendi zatında bir, yetkin ve noksanlıktan münezze olmasını kabul etmeleri de bir benzerlik olarak görülebilir.

İbn Arabi'nin sisteminin her noktasına yayılmış olan varlığın özde bir ve tek olduğu ve Zat-ı Mutlak'tan başka bir şeyin olmadığı tezinin ise Farabi ve İbn Sina'nın kendi varlık görüşlerinde işlenen temel fikirlerden ortaya çıktığı söylenebilir mi? Buna şöyle yanıt verebiliriz: Birebir bir etkiden her ne kadar söz edemesek de varlığın birliği yani mevcudatın en azından tek bir varlığa dayanması gerektiği tezinin İbn Arabi'den çok önce bu iki filozof tarafından Yunan felsefe mirasının ve İslâm düşüncesinin harmanlanması yoluyla işlenmiş ve geliştirilmiş olmasının, İbn Arabi'nin varlığın birliği

söylemine bir zemin hazırladığı iddiası kabul edilebilir. Yaratma ve oluş problemini izah etmede aynı çerçeveyi kullanmamış olsalar da; hatta alemde mevcut varlıkların bir gölge varlık ile Hakk'ı sınırlayan ve gizleyen bir sûret – bir yüklem – bir perde olmaları fikrini özde paylaşmıyor olsalar da, en azından tüm mümkün varlıkların varlığının ve bu varlığın daimiliğinin Mutlak Varlığa dayandığı fikri ortak bir nokta teşkil eder.

Esaslı bir ayırım âlemin Zat-ı Mutlak'tan meydana gelme sürecinin açıklanmasındadır. Farabi ve İbn Sina Mutlak Varlığın bilgi ve iradesini, kendi özünün düşündüğü şeyler ve düşündüğü şeylerin tüm varolanlar olduğu zemininde bir ve ayrılmaz olarak görmeleri sonucu ortaya çıkan varlıkta bir iradeli zorunluluk fikrini kabul ettikleri yerde İbn Arabi bundan kaçınır. O, Zat'ın müstağniliği ölçüsünde alemde tek fail varlık olarak, âlemin varlığını takdir etmemezliğini seçme iradesine ve ilmine sahip olduğunu kabul eder. Ancak bu sudûr teorisinin dayanağı olan Tanrı'nın bilmesi sonucu değil bilinmeyi istemesinin sonucudur. Burada bilinmeyi isteme onun seçme, takdir ve iradesini gösterir. Âlemin, Zat'ın isim-sıfatlarının suretleri, bunların da Zat'ın aynı olmasına rağmen bu durum Zat'ın olmazsa olmaz bakımından varolmak zorunda olduğunu göstermez. Âlem olmayabilirdi tezi, İbn Arabi'nin sisteminde makul bir iddiadır. Bu da Plotinos'un yanıldığı, Farabi ve İbn Sina'nın göremedikleri noktadır.

İbn Arabi'nin İslam kültür ve düşünce mirasına aklî ve ruhî yönleriyle vakıf, sistem sahibi ve ekol kurucusu bir sûfi-filozof olduğundan şüphe edilemez. Hemen her konuda konuda, dini, felsefi ya da kelimâ meseleler hakkında düzenli ve bir arada olmasa da, eserlerinin muhtelif yerlerine serpiştirilmiş olarak bilgiler verir. O bu konuları ele alırken, kendisini tek bir metoda bağlı hissetmez, yeri geldiğinde tahlil ve terkip metodunu kullandığı gibi, kendisine özgü üslubuyla şiirsel tasviri, sembolü, muhayyileyi kullanmaktan çekinmez. Ancak O, görüşlerini ya da felsefesini sunarken daha çok sûfi istilâh ve sembolleri kullanmıştır. Bilgisel dayanak olarak fikirlerini, ilham, keşf ve zevk halindeki müşahedelerine bağlar. Nitekim kendisi birçok eserinde, eserlerinin ilham edildiği gerçeğini bizzat belirtmiştir. Bunun yanında O'nun sisteminin hem felsefi hem de tasavvufi bir sistem olduğu gerçeğini belirtmek gerekir. Bilgi kaynağı itibarıyla, keşf ve zevk, ilhama dayanıyor olmakla birlikte sözkonusu yöntemle elde ettiği bilgileri akli hüküm ve çıkarımlarla birleştirme örnekleri de verir.

Dikkatle belirtilmesi gereken nokta, İbn Arabi'nin hakikati ifade edişinde kullandığı izahların, somut olmaktan ziyade mantıki oluşlarıdır. Örneğin, Mutlak Varlığın tezahür etme sürecini izah ederken kullandığı tecelli, tenezzül, çoğalma gibi terimler izafi kavramlardır. Çünkü, O'na göre varlıkta bölünme, parçalanma, çoğalma yoktur. Varlık özünde tektir, birdir. Çokluk bize göredir ve gerçek değildir.

İbn Arabi'nin Mutlak Varlık fikri özetle şudur: Varlık özü itibariyle tektir, ancak özel olarak isim ve sıfatları yoluyla çoktur da. Varlığın kaynağı, aslı ve koruyucusu olan Hak, kadim ve ezelidir, değişmezdir. Değişen şey tezahürlerdir, Hakk'ın tecelli ettiği varlık suretleridir. İnsan bu gerçeğe bakarken iki farklı görüş açısına sahiptir. Bu gerçeğe özü itibariyle bakarsa Hak, tezahürleri ya da mazharları itibari ile bakılırsa Halk ya da Çokluk olarak bakmış olur. Bize zıt olarak görünen durumlar (zahir-batın, ilk-son, bir-çok,..vb.) gerçek değil izafidir. Mutlak Varlığın neden olmasını reddeden İbn Arabi, evrenin varlığını, Hakk'ın ilmi ve iradesi sonucu bilinmeyi istemesine bağlar. Buna ek olarak, ismiyle özdeşleştirilen vahdet-i vücud fikrini benimseyen İbn Arabi, bu görüşüyle gerçek varlık olarak sadece Hakk'ı kabul eder. O'nun dışındakiler gerçek anlamda bir varlığa sahip değildirler, ancak Hakk'ın gölgesi mesabesinde bir varlığa sahiptirler.

Son olarak diyebiliriz ki İbn Arabi varlığın durumu, yapısı, kaynağı ve özü sözkonusu olduğunda Mutlak Varlığın önemini ve bu varlığın merkezinden açıklama yapmayı ön plana çıkarmış ve varlığın vahdetini yani birliğini ve tekliğini, özünde aynı olduğunu Hakk'ın dışında bir varlığın olmayacağı ve olmadığını söylemiştir. Aslında, onun sisteminin ne olduğunu ifade ederken 'Hakk'ın dışında' olmak gibi bir yargının anlamı yoktur. Varolup da Hakk'la irtibatı olmayan hiçbirşey yoktur. O'nun bütün açıklamaları bu merkezdedir ve bunun dışında (Hakk'ın kendisi dışında) bir dayanak ya da başlangıç olmaz. Her şey ya da her varlık, işlevsel ya da mantıksal olarak ikinci dereceden bir öneme sahiptir.

İbn Arabi, herhangi bir filozofun kendisine ait bir varlık görüşü olması kadar bir sisteme ve felsefeye sahiptir. Sistemin özünü oluşturan ise Mutlak Varlık olan Hakk'ın her şey olduğu fikri oluşturur. Bu fikri herhangi bir sistemin kavram dünyasına mahkûm olmaksızın dile getirmekle bir meta soruşturma alanı ortaya koymuş görünmektedir..

KAYNAKLAR

- AFİFİ, Ebû'l-Âlâ (1996), **Tasavvuf: İslamda Manevi Hayat**, Çev:Ekrem Demirli/Abdullah Kartal, İz Yayınevi, İstanbul
- _____ (2000), **İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Çev:Ekrem Demirli, İz Yayınevi, İstanbul
- _____ (1998), **İbn Arabi'de Tasavvuf Felsefesi**, Çev:Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul
- _____ (2000), **Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Çev:Ekrem Demirli, İz Yayınevi, İstanbul,
- _____ (2002), **“İbn Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma”**, *İbn Arabi Anısına* Çev: Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul,
- ARABİ, Muhyiddin İbn (2003), **Fusûsü'l-hikem**, Çev: Nuri Gençosman, Kırkambar Yayınları, İstanbul
- _____ (2006), **Fütuhât-ı Mekkiyye**, Çev: Ekrem Demirli, Litera Yayınevi, İstanbul,
- _____ (2002), **Marifet ve Hikmet** (Fütûhat'tan bir bab), Çev:Mahmut Kanık, İz Yayınevi, İstanbul
- _____ (2002), **Fena Risalesi**, Çev: Mahmut Kanık, İz Yayınevi, İstanbul
- _____ (2003), **Hakikat ve Tefekkür** (Fütûhat'tan bir bab), Çev: Mahmut Kanık, Hece Yayınları, Ankara
- _____ (2001), **Mir'atü'l İrfan**, Çev: Abdülkadir Akçiçek, Alperen Yayınları, Ankara
- ARİSTOTELES (1996), **Metafizik**, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul
- ARSLAN, Ahmet (1997), **Medinetü'l Fadıl'a Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara
- ATAY, Hüseyin (2001), **Farabi ve ibn Sina'ya Göre yaratma**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara
- BEHİY, Muhammed (1992), **İslam Düşüncesinin İlahi Yönü**, Çev:Sabri Hizmetli, Fecr Yayınları, Ankara
- CHİTTİCK, William (1997), **Varolmanın Boyutları**, Çeviri: Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul
- DENKEL, Arda (1998), **İlkçağ'da Doğa felsefeleri**, Özne Yayınevi, İstanbul,
- ERDEM, Hüsameddin (1990), **Panteizm ve Vahdet'i Vücut**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

- FARABİ, Ebu Nasr (1997), **Medinetü'l Fadıla**, Çev: Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara
- _____, **Kitabü-'l-ara Ehl-el Medinetü'l-Fadıla**, Beyrud, Lübnan Baskısı, İSAM Kayıt No: 14964, Tasnif No:181.2 FAR.A, İstanbul
- _____ (1345), **Kitabü'l-Fusus**, Matbaatu Meclisi Dairetül Maarif el Osmaniye, İstanbul
- _____ (1987), **Fusulü'l Medeni**, Çev: Hanifi ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniv. Yayınları, İzmir
- _____ (1980), **es-Siyasetü'l Medeniyye**, Çev: M.Aydın, R.Ayas, A.Şener, Kültür Bakanlığı, Ankara
- GÖKBERK, Macit (1996), **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul
- eI-HAKİM, Suad (2004), **İbnü'l Arabi Sözlüğü**, Çev: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul
- IZUTSU, Tashihiko (1998), **İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar**, Çev:Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınevi, İstanbul,
- İBN SİNA (2004), **Kitabü'ş-Şifâ (Metafizik)**, Çev: Ekrem Demirli – Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul
- _____ (2006), **Mantiğa Giriş (Medhal)**, Çev: Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul,
- KAYA, Mahmut (2005), **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul
- KÂŞÂNİ, Abdurrezzak (2004), **Tasavvuf Sözlüğü**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul
- KILIÇ, M. Erol (1995), **Muhyiddin İbnu'l Arabi'de Varlık ve Mertebeleri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul
- KONEVİ, Sadreddin (2002), **Tasavvuf Metafiziği**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul,
- KONUK, Ahmed Avni (1994), **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, İFAV Yayınları, İstanbul
- KURTOĞLU, Zerrin (2000), **Plotinos'un Aşk Kavramı**, Asa Yayınevi, Bursa
- KUTLUER, İlhan (2002), **İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, İstanbul

NABLUSÍ, Abdulgani en- (2003), **Ariflerin Tevhidi**, İz Yayınları, İstanbul
PLOTİNUS (1996), **Ennedlar**, Çev:Zeki Özcan, Asa Yayınevi, Bursa,
YASA, Metin (2003), **İbn Arabi'de ve Spinoza'da Varlık Görüşü**, Elis Yayınları,
Ankara
ZELLER, Eduard (2001), **Grek Felsefesi Tarihi**, Çev:Ahmet Aydoğan, İz Yayınevi,
İstanbul

ÖZGEÇMİŞ

1979 yılında Antakya'da doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Antakya'da tamamladı. 2000 yılında Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünden mezun oldu. 2001 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrenimine başladı. Evli ve bir çocuk babasıdır.