

İBNÜ'L-ARABÎ DÜŞÜNÇESİNDE MÜMKÜN VARLIKLARIN İLAHÎ İLİMDEKİ EZELİ HAKİKATLERİ: A'YÂN-I SÂBİTE

Kadir ÖZKÖSE*

ÖZET

Vahdet-i vücüd düşüncesinde varlık mertebelerinin kincisi a'yân-ı sâbitedir. A'yân-ı sâbite mümkün varlıkların ilahi ilimdeki ezeli hakikatlerdir. Mümkün varlıkların zuhuru, a'yân-ı sâbitedeki istidatlarına göre gerçekleşmektedir. A'yân-ı sâbiteye mahiyetler, hüviyetler ve madümât adı da verilmektedir. A'yân-ı sâbite aynı zamanda kader sırrı olarak kabul edilmektedir. "Feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" a'yân-ı sâbitenin ortaya çıkış süreçleridir.

Anahtar Kelimeler: A'yân-ı Sâbite, İbnü'l-Arabi, Feyz, Âlem, Hakikat, Kader, Vahdet-i Vücüd, Vücud, Adem

THE REAL FACTS OF THE POSSIBLE EXISTENCE IN THE DIVINE KNOWLEDGE AT THE IDEA OF IBN AL-'ARABI : AYAN AL SABITA

ABSTRACT

Ayan al Sabita is the second order of the stages of the existence (wucud) in the philosophy of unity of existence -wahdat-ul wucud. Ayan al Sabita is real fact of the possible existence in the divine knowledge. Appearance of possible existence come into being according to their capabilities in the ayan al sabita. Ayan al Sabita is being called as nature, identity and non-existence. Also Ayan al Sabita is accepted as the secret of fate. Fayz al akdas and fayz al mukaddas are process of emergence of ayan sabita.

Key Words: Ayan al Sabita, Ibn al-'Arabi, Fayz al Akdas, Fayz al Mukaddas,

* Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.
kozkoese@cumhuriyet.edu.tr

GİRİŞ

"A'yân-ı sabite", mümkün varlıkların, Allah Teâlâ'nın ilminde sabit olan hakikatleridir.¹ Varlık mertebelerinin ikincisi olan "a'yân-ı sabite", ilâhî tecellilerin zuhur mahallidir. Allah Teâlâ'nın zât ve sıfatı, o zuhur mahal-
linin isti'datları yönünden, onlarda zuhur ederek, kabiliyetlerinin çeşitli olmasından dolayı değişik suretlerde görünür. Çoğalma isti'datlardan doğar. Allah Teâlâ mahlûkatı, hangi kabiliyette takdir etmişse o minvalde zuhur kılmaktadır. Mevcudatın varlık kisvesine bürünmesi, hal diliyle Yaratıcı'dan yaptıkları talepleri ve ayn-ı sâbitesindeki istidatları doğrultusundadır. Buna göre mevcûd olan mümkünât, tecelliye mazhar olma şartıyla a'yân-ı sabiteden ibaret olup kendileriyle meydana gelmiş vücûdları yoktur. Bu yüzden a'yân-ı sabite, "vücûd kokusu koklamamış" hakikatlerdir.² Seyyid Şerif Cürcanî (ö.816/1413)'nin ifadesiyle a'yân-ı sabite, mümkünâtın ilâhî ilimde bilinmesinden ibarettir. O, ilahi isimlerin hakikatlerinin suretleridir. A'yân ve ervah, zillî bir vücûd ile mevcûddur. Bütün eşya, ayân-ı sâbiteleriyle, yani Allah Teâlâ'nın ezeli ilimde bilmesiyle ezeli, zuhurları yönünden hadis olmakla mahlûkat hâdis-i ezeli olur.³

1. A'yân-ı Sâbite Anlayışına Benzer Yaklaşımlar

Anlayış bakımından her ne kadar farklı kaynaklardan etkilenmiş gözüksede a'yân-ı sâbite kavramı sûfîler arasında İbnü'l-Arabî ile belirginlik kazanır olmuştur. Eflatun'un "ideler" nazariyesi, Aristo'nun "bilkuve ve bilfiil" nazariyesi, Mu'tezile'nin "ma'dûm", "zât" ve sıfatlar" görüşünden istifade eden İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite kavramına oldukça geniş bir anlam boyutu kazandırmış ve o bu kavramla kendine özgü bir yaklaşım sergilemiştir.

¹ Abdurrezzak Kâşânî, *Mu'cemu Istılahatı's-Sufiyye*, thk. Abdülâl Şahin, Daru'l-Inad, Kahire 1992, s. 55 .

² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, s. 234.

³ Şerif Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 30.

İbnü'l-Arabî, "a'yân-ı sâbite"den bahsettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu mahsûs ve haricî âlemin yanında, eşyanın hakikatlerinin ya da mâkûl a'yânının bulunduğu mâkûl âlemin varlığını kabul etmektedir. İbn Arabî'nin a'yan-ı sabite nazariyesi, ilahi ilimde/makul âlemde bulunan aklî sabit durumlar ve haricî mahsus varlıkların asılları ve ilkeleri olması yönüyle İdeler nazariyesi ile benzerlik gösterse de iki yönden farklılık arz etmektedir:

1. A'yân-ı sabite, ideler gibi küllî suret ve anlamlar değil; her birinin mahsus âlemde bir karşılığı bulunan cüz'î suretlerdir.

2. A'yân-ı sabite, bir olan Hakkın zâtındaki taayyünleridir. Yani Hak Zat'ını düşündüğünde aynı zamanda bu aynaların zatlarını da düşünmüş olmaktadır. Bununla da ideler arasında herhangi bir benzerlik yoktur.⁴ Buna göre İbnü'l-Arabî'nin "a'yân-ı sabite" nazariyesi, Eflatun'un "ideler" nazariyesinden daha derin ve daha komplekstir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinde Eflatuncu olmayan unsurlar da vardır.⁵ Eğer bir mukayese yapmak gerekecekse, Eflatun'un "ideler" nazariyesi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde a'yân-sâbite'ye değil, âlem-i misal'e karşılık görülebilir.⁶

Mutezile, "ma'dumlar sabittir"⁷ ifadesiyle her bakımdan İbn Arabî'ye öncülük etmişlerdir. İbnü'l-Arabî, genellikle "a'yân-ı sâbite"yi nitelemek için kullandığı "ademî şeyler" ya da "ma'dûmlar" terimini, madûmun "şey", "zât" ve "ayn" olduğunu ve birtakım özellikleri ve sıfatları bulunduğunu ileri süren Mu'tezile felsefesinden aldığı kesindir.⁸

⁴ Ebu'l-Alâ Afifî, "İbn Arabî'de A'yan-ı Sabite; Mu'tezili Düşünce'de Ma'dumat", *İbn Arabî Ansına (Makaleler)*, trc. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002, s.154.

⁵ Ebu'l-Alâ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 260.

⁶ Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücûd Ve Merâtibu'l-Vücûd)*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995, s. 245.

⁷ Nasîrüddin et-Tûsî, *Risâle fi kavâidi'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992, s. 47; Kemal b. Ebî Şerif, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Müsâmera 'ale'l-Müsâyere li'l-Kemal İbn Hüman*, Bulak 1317/İstanbul 1979, s. 97.

⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1985, c. XIV, s. 409.

Fakat ne İbnü'l-Arabî ne de Mu'tezile, "ma'dûm" ile mutlak anlamda yok olan birşeyi ya da olumsuz (selbî) bir durumu kasteder; aksine, bu terim ile, kendisinden haricî varlığın soyutlandığı "mâkûl" birşeyi kasteder.⁹ İbn 'Arabi eserlerinde mümkün kelimesini de kullanmakla birlikte o, "varlığı ve yokluğu farzedilebilen" anlamını a'yân-ı sâbite'ye yükler.¹⁰ Nitekim Suad Hakim, İbn Arabî'nin bu üç kavramı birbirinin yerine kullandığına dikkat çeker.¹¹ Afifi, Mu'tezile'nin ma'dûmât nazariyesinin genel hatlarını şu şekilde belirlemektedir:

1. Ma'dûm, "şey"dir; yani, varlığı henüz tahakkuk etmemiş olan, harici âlemin dışında başka bir âlemde varlığı olan makul bir şeydir.
2. Ma'dûm, zât, hakikat ve mahiyettir. Allah, onun zatını yaratmaz, sadece bu zatlara varlık bahşeder.
3. Ma'dûmlar, kadimdir, ezeldir, sürekli olarak bakidirler ve nihayetleri yoktur.
4. Ma'dûmların zâtî sıfatları, harici varlıklardan önce vardır. Varlıklarına tabi olan sıfatlar ise, arazları kabul etmeleri ve yer kaplamalarıdır.¹²

Mu'tezile, İbn Sina ve İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmak, ma'dûmlara (Mu'tezile'ye göre) ya da mümkünlere (İbn Sina'nın sisteminde) ya da a'yân-ı sabite'ye (İbnü'l-Arabî'ye göre) varlık bahşetmektir. Çünkü her üç ıstılah, yani "ma'dûmlar", "mümkünler" ve "a'yân-ı sabite" aynı şeye işaretle etmektedir. İbn Sina, Allah-âlem (Vâcibu'l-Vücûd ve mümkünü'l-vücûd) arasındaki ilişkiyi, mâhiyet ve varlığı aynı kendisiyle kâim ve başkasına muhtaç olmayan bir varlık ile varlığında başkasına muhtaç olan varlık arasındaki ilişki şeklinde tasavvur eder. Onlar âlemin Allah'a muhtaç olmasının nedeni, "yaratma (hudûs)"değil, "imkân" olarak nitelirler.¹³

⁹ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 260.

¹⁰ Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, Beyan Yayınları, İstanbul 1997, s. 148-151-152.

¹¹ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı yayınları, İstanbul 2005, s. 90-93.

¹² Afifi, *a.g.e.*, s. 262.

¹³ A.e., s. 263-264.

2. A'yân-ı Sâbitenin ne Varlık ne de Yokluk Olarak Nitelenmesi

İbnü'l-Arabî, makul suretlere sahip hakikatler olmasından dolayı, "a'yân-ı sabite"ye "mahiyetler", tek olan İlahi Zat'taki taayyünler olmasından dolayı "hüviyetler", yok olan şeyler anlamında da "madûmât" demektedir. Bu durumda a'yân-ı sabite, müsemmanın ismidir. Dolayısıyla mutlak anlamda yok olan veya varlıktan soyutlanmış şeyler değildir.¹⁴ A'yân-ı sâbitenin "mâhiyet" olmalarının sebebi, varlıklara ait hakikatlerin makûl suretleri kabul edilmeleri; "hüviyet" olmalarının sebebi ise, bir olan zât-ı ilâhî'deki taayyünler olmalarıdır.¹⁵ Bir şeyin mahiyeti ile bir şeyin hakikati aynı anlamda kullanılır. Bununla birlikte sûfiler için doğru kavram, ayn'dır. Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), tahkik ehlinin ayn dediği şeyin filozof ve kelamcılarının mahiyet veya mâlûm ve mādûm diye isimlendirdikleri şey olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Hakk'ın dışındaki her şeyin hakikati, o şeyin Hakk'ın ilminde ezeli ve ebedî olarak bir tek süreçte malum oluşunun suretinden ibarettir.¹⁶ İlahi ilimde sabit olmaları ve taayyün nispetlerinin bulunması nedeniyle hakikatler olarak isimlendirilen a'yân-ı sâbiteden her bir ayn'ı diğerlerinden ayrı kılan bir özelliğe sahip olmasından dolayı da hüviyet diye isimlendirilmektedir.¹⁷

İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite kavramını ele aldığı zaman, vücûd terimini zahirî varlık olarak nitilemektedir. Zahirî varlık konumunda bulunmadığı için ayân-ı sâbiteyi vücûd değil ma'dûm olarak ifade etmektedir. Fakat bu ma'dûmiyet, mutlak anlamda bir yokluk değildir. Çünkü onlar İlahî Bilinç'te sübût etmiş daimî hakikatlerdir. A'yân-ı sâbitenin ilahi ilimdeki sübûtu, kavramların insanın zihnindeki varlığı gibidir. A'yân-ı sâbitenin sübûtu, ezelde tespit edilmiş olmalarından ve mutlak surette tâdil edilememelerinden ötürüdür. Buna göre a'yân-ı sabitenin zaman ve mekân içerisindeki bir varlığından bahsetmemiz mümkün değildir. Bunlar Hakk'ın kendi içindeki batnî taayyünleridir.¹⁸ İbnü'l-

¹⁴ Afifi, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sabite", *İbn Arabî Ansına*, s. 149-150.

¹⁵ Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 263-264-265.

¹⁶ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 218.

¹⁷ A.e., s. 337.

¹⁸ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1998, s. 232.

Arabî bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “*Mümkinâtın a'yân-ı sabitesi nurlu değildir. Çünkü onlar ma'dümdür. Ve bunlar her ne kadar sübût ile nitelik kazanmışlarsa da vücûddan yana bir nitelikleri yoktur. Çünkü vücûd Nûr'dur.*”¹⁹

Ayân-ı sâbitenin aydınlık olmayışı ve zulmet diye nitelenmesi, Vücûd'un nurundan uzak kalmalarından dolayıdır. İlahi ilimde sabit olsalar da varlık kisvesine bürünmemişlerdir. Örneğin çekirdeğin içerisinde ağaç, sübût olsa da varlık vasfına sahip olmadığı için ma'dûm kabul edilmektedir.²⁰ İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite hakkında her ne kadar zahirî varlık olmayışları nedeniyle ma'dûm varlıklar ifadesinde bulunmuş olsa da, diğer yandan o a'yân-ı sâbitenin aslında ne varlık ne de yokluk olarak nitelendirilebileceğini şu şekilde dile getirmektedir:

“*A'yân-ı sâbite, ne vücûd/varlık ile, ne yokluk/adem ile, ne hâdis ne de kadîm olmakta nitelendirilebilir. Ama o ezelden-beri Kadîm ile birlikte olmuştur... O ne vardır ne de yoktur... Ama o, âlemin köküdür (yâni ontolojik temelidir) ... Çünkü bu âlem bu âyân-ı sâbiteden hâsıl olmuştur. Şu hâlde o, âlemin bütün gerçeklerinin aslî gerçeğidir. O Akıl'da bulunan evrensel ve anlaşılabilir bir gerçektir. O Ezel'de ezeli, zaman içinde ise hadis görünmektedir, Eğer bu şeyin âlem olduğunu söylerseniz de isabet etmiş olursunuz, hak ve kadîm olduğunu söylerseniz de isabet etmiş olursunuz. Bu şey için bütün bu beyanlar doğrudur. Böylece bu, hudûs'u da kadem'i de kucaklayan en genel tümeldir. Bu, kendisini mevcûd nesnelerin kesretiyle tafsil eder. Ama mevcûd nesnelerin bölünmesiyle bölünmez; anlaşılabilir şeylerin bölünmeleriyle bölünür. Kısacası ne vardır ne de yoktur. Bu, âlem değildir ama bir bakıma âlemdir de. Bir 'başkası'dır ama bir bakıma başkası da değildir.*”²¹

A'yân-ı sabite Allah'ın ezeli ilminde birbirinden ayrı bulunan şeyler olmakla birlikte oradaki varlıkları imkân mertebesinde. Dolayısıyla

¹⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, c. I, s. 101-102.

²⁰ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı ve Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, c.II, s. 239.

²¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir-Ukdetu'l-Müstevfir-et-Tedbirâtu'l-İlâhiyye*, haz. H. S. Nyberg, Leiden, 1336/1919, s. 16-17.

bunların vâcibliği söz konusu değildir. Ezelen nasıl mümkün iseler, hâlen ve ebeden de öylece mümkündürler.²² Bunları vâcib değil de mümkün kılan bizatihi var olmayışları, adem halinde de vücûd halinde de var olabilmek için bir vâcibe ihtiyaç duymalarıdır. Bunlar, Allah'ın ilminde olmaları hasebiyle ezeldirler.²³ Ancak rütbe bakımından vâcibden sonra gelmektedirler. Onları vâcibden ayıran bir diğer özellik, ademin (yokluk) a'yân için, vücudun (varlık) ise vâcib için zâtî özellik olmasıdır.²⁴ Bunlar onların aslî vasıfları olması hasibiyle vâcib daima vâcib, mümkün ise her zaman ve zeminde mümkündür.²⁵

3. A'yân-ı Sâbitenin Kader Sırrı Olarak Kabul Edilmesi

Eşyanın vücûd bulması kendi istidadı ile olmaktadır. İstidadın belirleyici gücü de kader konusuna bağlı olmaktadır. Kaza ve kaderin istidat ve ameller ile irtibatı sadedinde İbnü'l-Arabî Allah ile kullar arasındaki olası şu mükâlemeye dikkat çekmektedir: *“Allah (c.c.), küfür, isyan ve cehalete maruz kalmış kullarına; ameliniz nedeniyle sizin hakkımızda belirlediğim cezayı çekiniz, der. Onlar da; ‘Allahım! Küfrü, isyanı ve cehaleti ezelde sen bizim üzerimize takdir ettin, senin takdirin ile bizden ortaya çıkan amellerden dolayı şimdi bizi sorgulaman ve gücümüzün üstünde olan şeyi bizden istemen hakkımızda zulüm olmaz mı?’ diye karşılık verdiler. Cenab-ı Hak ise ‘Benim kaza ve takdirim ilmime bağlıdır. İlmim de bilinen istidadımıza bağlıdır. Zira siz ezelde bana dediniz ki: ‘Bizim istidat-ı mahsusumuz budur, biz senden bu istidadımıza göre hükmetmeni isteriz.’ Ben de öylece hükmettim ve zatımızda gizli bulunan şey üzerine varlık bahşettim. Zira sizden ortaya çıkan küfür, isyan ve cehil, ancak sizin zatımızda bi'l-kuvve mevcut olan şeydir. Dolayısıyla ben size zulmetmedim. Siz ancak kendi nefsinize zulmettiniz. Sizin isteğinizin dışında size bir şey vermedim.’ diye cevap verir. Cezaya maruz kalan kullar; ‘Allahım! Bizim zatımızda istidatı veren kimdir? İlahi ilminde onu kim var eyledi, onu vaz eden kimdir?’ diye karşılık verince, Allah (c.c.); ‘Ezeli ilminde var olan istidatı mec'ûl değildir. Zira benim ilmim zâtî sıfatımdır. İlahî sıfatım ise Zâtımla bera-*

²² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, Kahire 1985, c. III, s. 198-199.

²³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. III, s. 199-200.

²⁴ A.e., c. XIV, s. 368-370.

²⁵ A.e., c. III, s. 199-200.

ber kadimdir. Ezel-i âzâlde icâd mesbuk değildir. Zira icattan önce bir şeyin icad söz konusu değildir. Ben yalnız ezeli olan ilahi ilmimde bulunan şeye varlık bahşeder, onları gayb halinden varlık sahasına getirdim. Onlar da ezeldeki halleri ve istidatları üzere zuhur ettiler. Kendi durumları dışında zuhur etmeleri için asla cebir ve hüküm etmedim. Yed-i feyyâzımda cimrilik yoktur. Siz istediniz, ben de verdim. Ben fiilimden sorumlu değilim, sorumlu olan sizsiniz.’ der.²⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre kader sırrının bilinmesi, en güç işlerden birisidir. Zira bu bilgi, Allah'ın kâmil bir keşifle müşerref kıldığı ve çok az sayıdaki insana lutfettiği yüce bilgilerden biridir. Kader sırrının bilinmesi kişiye, hem kâmil bir iç huzuru hem de tahammül edilmez bir ıstırap verir.²⁷

Böyle bir zatın bu sıra dışı iç huzuru, âlemdaki her şeyin ezelde belirdiği gibi vuku bulunduğu bilincinden ileri gelir. Kendisinin ve diğer kimselerin başına ne gelirse gelsin o bundan tamamen razı olur. Kendi istidadında bulunmayanı elde etmek için boşuna mücadele edecek yerde kendisine verilmiş olandan memnun ve mesut olur. Ama öte yandan da kendi civarında gitgide artan bir biçimde hüküm sürmekle olan ve adına “haksızlıklar”, “kötülükler” ve “ıstıraplar” denilen şeylerin müşahadesinden de büyük bir acı duyar. Ve bilinir ki âlemden bunları ortadan kaldırmak onun kendi istidadında yoktur.²⁸

Kader hakkında bir şeyler bilmek, aslında a'yân-ı sâbite hakkında bir şeyler bilmekten başka bir şey değildir. A'yân-ı sâbite derin bir sırdır. Bu sır da İlahi Bilinç'in içyapısını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunların aslı hakikati, ancak Hak tarafından bilinmektedir.

Kader'e olan vukuflarına dayanarak insanları bir sınıflandırmaya tabi tutan İbnü'l-Arabî, a'yân-ı sâbite ve kader konusunda cahil olanları, sınıflandırmanın en alt tabakasında görmektedir. İkinci mertebedeki insanlar ise a'yân-ı sâbitenin değiştirilemez olduğu bilincine sahip olanlardır.²⁹ Üçüncü mertebedeki insanlar ise kaza ve kaderin iç yapısını bilimler, varlığın sırrına giriftar olanlardır. A'yân-ı sâbitelerindeki istidatla-

²⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 83-84.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 132.

²⁸ Izutsu, *Anahtar-Kavramlar*, s. 257.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. I, s. 60.

rının kaderlerini tayinde belirleyici güç olduğunu bilenler diye nitelendirildiği bu sınıfın özelliklerini şu şekilde sıralamaktadır: *“Böyle bir insan, Allah'ın kendisi hakkındaki bütün Bilgisi'nin kendisi bu varlık âleminde zuhur etmeden önce, daha a'yân-ı sâbite halinde iken ne olduğu hakkındaki bilgiyle tamı tamına çalışmakta olduğunu bilir. Böyle olunca da Allah'ın kendisi hakkındaki Bilgisi'nin nerden hâsıl olduğunu bilir. Ve Ehlullah arasında bu mertebeden daha üstün ve daha yüksek keşif sahibi kimse yoktur. Binaenaleyh bunlar kader'in sırrına da vakf olunurlar.”*³⁰

İbnü'l-Arabî, üçüncü mertebedeki bu topluluğun da kendi arasında kader sırrını genel ve geniş boyutta bilenler diye iki kısma ayrıldığını söylemektedir. *“Bunlardan biri kader sırrını özet olarak, diğeri ise ayrıntıları ile bilir. Onu ayrıntılarıyla bilen özet olarak bilenden hem daha üstün hem de daha tamdır. O bu bilgiyi şu iki yoldan biriyle elde edebilir. Ya kendi a'yân-ı sabitesinin kendisi hakkındaki Hakk'a takdim ettiği bilgilendirmesiyle ya da kendisi kendi a'yân-ı sabitesinin kendisine doğrudan doğruya ilham yoluyla ifşa edilmesiyle. Bu türden bir kimse de yüksek bir mertebeye sahiptir. Zira onun kendisi hakkındaki bilgisi itibarıyla konumu Allah'ın onun hakkındaki Bilgisi'nin konumu ile aynıdır. Çünkü her iki bilgi de aynı kaynaktan/a'yân-ı sabitesinden türemektedir.”*³¹

İbnü'l-Arabî'ye göre kişi, a'yân-ı sabitesinin içyapısı hakkında ancak mükâşefe yoluyla bilgi sahibi olabilir. Mükâşefe ehli olmak da kişiyi a'yân-ı sabitesinin bütün sırrına sahip kılmaz. Dolayısıyla o, mükâşefe ehlinin, son derece özel hallerde, keşiflerinin açıklamasıyla bu sırdan bir bölümünü bilebileceklerini ifade etmektedir.³² Dolayısıyla Allah'ın kulu hakkındaki bilgiyi, kulun da kendisi hakkında takdir edilmiş kader sırrını öğreneceği bilgi kaynağı, a'yân-ı sâbitedir. Fakat kulla Allah'ın bu bilgiyi alması aynı değildir.

4. İbnü'l-Arabî'ye Göre İlmin Ma'lûma Tabî Olması

İbnü'l-Arabî, kader ve insan özgürlüğü konusundaki görüşünü "ilim, ma'lûma tâbidir" sözüyle formüle etmiştir. Ne var ki, bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî ile Cîlî'yi karşı karşıya getirmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin

³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 60.

³¹ A.e., c. I, s. 60-61.

³² Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. III, s. 96.

yukarıdaki tezine karşılık, Cîlî, "ma'lûm ilme tâbidir" tezini geliştirmiştir. Daha sonraki bir kısım süfilerin de, bu tartışmaya katılma ihtiyacı hissettiklerine tanık olmaktadır.³³

İbnü'l-Arabî kader konusunu a'yân-ı sâbite anlayışı çerçevesinde ele alır ve ilim-malum ilişkisine şu şekilde dikkat çeker: *"Bilinmelidir ki, kaza Allah'ın eşyadaki hükmüdür. Allah'ın şeylerdeki hükmü ise o eşyayı ve onların durumunu bilmesine bağlıdır. Bu bilgiyi ise bilinenler Allah'a vermiştir. Kader ise ilahi ilimdeki bulunuşlarına herhangi bir ilave olmaksızın eşyanın buldukları durumun dışta var olmak üzere zamanlamasını yapmaktır. O halde kaza ya da eşya hakkında verilen hüküm, eşyanın kendisine göre verilmiştir. Bu ise kalbi olan ya da gördüğü halde kulak veren kimse için kader sırrının ta kendisidir."*³⁴

İbnü'l-Arabî, metinde geçen ma'lûmât ile a'yân-ı sabiteyi kastetmektedir.³⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi, a'yânın sahip olduğu özelliklere bağlıdır. A'yân, ilâhî ilimde hangi suret üzere taayyün ederse, Allah, onu, o suret üzere bilir. Meselâ bir kimse, adem halinde ve a'yân-ı sabitesinde "mü'min" ise, Allah onu "mü'min bîr varlık" olarak bilir ve o, varlık alanında mü'min olarak zuhur eder. Ya da a'yânında "kâfir" olma isti'dât ve kabiliyetine sahip bir kimseyi, Allah, "kâfir" olarak bilir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi, eşyanın a'yândaki zatî isti'dâdına bağlıdır.³⁶

İbnü'l-Arabî, "ilim, ma'lûma tâbidir" sözü ile insanın irade hürriyetine zemin hazırlamaktadır. Bu ifadeyle o, cebir anlayışını yok etmek ve insanın sorumluluğunu temellendirmek istemektedir. Salih Fassinın sonunda şu tespiti ile bu duruma açıklık kazandırmaktadır: *"Kim bu hikmeti anlar ve onu kendisinden onaylarsa, başkasına bağlanmayı bırakır. Bilir ki, ona iyiliği ve kötülüğü veren bizzat kendisidir. İyilik derken o kişinin gayesine uygun, doğasına ve mizacına yatkın şeyi kastettiğim gibi kötülük ile de amacına uygun olmayan, doğasına ve mizacına yatkın olmayan şeyi kastetmekteyim. Bu müşahede sahibi, kendileri dile getirmese bile, bütün varlıklar adına mazeretler*

³³ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî -Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi-*, İnsan yayınları, İstanbul 2003, s. 152.

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 131.

³⁵ A.e., c. I, s. 130.

³⁶ A.e., c. I, s. 130.

getirir. Bilir ki, onda meydana gelen her şey o şeyin kendisinden meydana gelmiştir. Nitekim daha önce bu meseleyi bilginin bilinene tabi olduğundan söz ederken belirtmiştik. Böyle bir insana amacına uygun olmayan bir şey geldiğinde şöyle der: “Ellerin bağladı, ağzın üflledi.”³⁷

Buna göre, Hakk'ın eşyayı bilmesi, onlara varlık vermesinden ibarettir. Bu anlamda ilim kâşiftir, yoksa eşyayı herhangi bir hâle veya duruma zorlayan bir şey değildir. Hakk'ın bilmesinin işlevi, sadece eşyayı buldukları hal üzere izhar etmek veya onları keşfetmek ve ortaya çıkarmaktır. Sözgelimi, Hak Teâlâ siyahı siyah yapmaz, siyah ezeli istidadıyla zaten siyahtır. Fakat o, ilahi zatta silinmiştir ve sadece sübût anlamında bir varlığa sabittir. İlim, bu şeyliğe iliştiğinde onu siyah olarak ortaya çıkarır. Eşyanın niteliği ve istidatları ilim tarafından tespit edilmiştir.

5. Ayan-ı Sabitenin Varlık Alanına Çıkışı

İbnü'l-Arabî düşüncesinde a'yân-ı sâbite anlayışı, ikili bir doğaya sahiptir. Öncelikle a'yân-ı sâbite mümkün şeylerin hakikatleridir. Buna göre a'yân-ı sâbite tek tek şeylerin yaratılış ilkesi olduğu gibi, aynı zamanda onları Hakk'a bağlayan hakikatlerdir. Hak bu hakikatlere tecelli eder ve hakikatlerin gerekleri dışta var olur. Buna göre dıştaki şeyler ancak ilahi ilimde buldukları hâle göre var olurlar. Diğer yandan a'yân-ı sâbite ilahi isimlerdir. İlahi isimler olarak Allah'ın ilminde mahiyetler olarak bulunan a'yân-ı sâbite, haricî âlemdeki varlıkların prototipleridir. Henüz kendilerine varlık bahşedilmemiş mahiyetlerdir. Yokluk sıfatına sahip olan a'yân-ı sâbite, hariçte bulunan özelliklere bilkuvve sahip bulunmaktadır. Kendilerine varlık bahşedildiğinde ise bu özellikler bilfiil hâle dönüşecektir.³⁸ Bu durumda Hakk'ın a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesi kendisi ile kendisine tecelli etmesidir. Buna göre Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite, varlık sahnesine çıkmayı bizzat kendileri talep eder.³⁹ Bu talep üzerine ilahî isimler onlara tecelli eder. İlk tecelli eden isim “el-Vehhâb” ismidir, bunun tecellisi de varlık bahşetme şeklinde-

³⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, haz. Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, c. I, s. 118.

³⁸ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 153.

³⁹ A.e., c. V, s. 93.

dir.⁴⁰ Böylelikle adem/yokluk hâlinde bulunan a'yân-ı sâbite varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar.⁴¹

Öncelikle şu hususu belirtelim ki, tarihsel olarak var olmakla hakikat bakımından varlık kazanmak iki ayrı durum kabul edilmiştir. Tarihsel konumu bakımından insan, tür olarak son varlıkken, hakikati bakımından insan ilk var olan hakikat türüdür. Bu ilk hakikatin taayyün etmesiyle gizli hazine bilinmeye başlamıştır. O hakikat, gizli hazinenin anahtarıdır. Hz. Peygamberin hakikatının ezeliği ve tüm hakikatlerden önceliğini ifade eden “*Adem henüz su ve çamur arasında iken ben nebi idim*”⁴² hadisini de bu minvalde değerlendirmek gerekir.

Mümkün varlıkların İlahi ilimdeki sabit hakikatleri olan ve böyle kalmaya da devam eden a'yân-ı sâbitede başkalaşma ve değişme olmaz. Yaratma ve var etme süreci, bu hakikatlerin İlahi ilimden ayrılıp dışta var olmasıyla gerçekleşmez. Tersine, Mutlak Varlık'tan varlık tecellisi, İlahi ilimdeki bu sabit hakikatlerde gerçekleşir ve bunların suretleri dışta var olur.⁴³ A'yân-ı sâbitede başkalaşma olmadığına göre, mümkün varlıkların ortaya çıkışı özlerindeki duruma, yani istidatlarına göre gerçekleşmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bir şeyin varlığa getirilmesi için, ilk önce o şeyin var olmayı kabul etme yeteneğine sahip olması gerekir. O, bu zatî var olma yeteneğine istidat ismini verir. Bu kelime, bir eylemi gerçekleştirebilmek için sahip olunması gereken yeterliliğe işaret etmektedir. Aslında a'yân-ı sâbite en gizli bir duadır. Şeyh'e göre mümkünler, işte bu yetenekle muhallerden seçilip ayrılırlar. Böylece Hakk'ın yaratma iradesi/icâd, var olma istidadından yoksun olan muhale değil, kendisinde bu istidadı barındıran mümkünle ilişir. Bu durumda varlığa gelmek veya hep yoklukta kalmak tercihini yapan bizzat şeylerin kendisidir. Hak

⁴⁰ A.e., c. XII, s. 180.

⁴¹ A.e., c. XIV, s. 518.

⁴² Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzilu'l-İlbâs amme's-tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut 1351, c. II, s. 129, hadis no: 2007.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 76.

Teâlâ, şeyler üzerine yaratmayı, yani varlığa gelmeyi asla empoze etmez.⁴⁴

İlahi isimlerin suretleri ve mümkün varlıkların ilahi ilimdeki hakikatleri diye nitelediğimiz a'yân-ı sâbitenin varlığı iki aşamalı olarak gerçekleşmektedir. A'yân-ı sabitenin ilâhî ilimde sübütunu gerektiren tecelliye "feyz-i akdes", a'yân-ı sabitenin suretleri olan mümkünâtın, haricteki zuhuruna da "feyz-i mukaddes" ismi verilmektedir.

5.1. Feyz-i Akdes

Feyz-i akdes fillî olmasa da vücûdî sistemin mantığı gereğince feyz-i mukaddesten öncedir. Çünkü feyz-i akdes, Zât-ı Ahâdiyyenin kendisinde kendisi için tecellisidir. Feyz-i akdes, Zât'dan Zât'a gerçekleşen, Hakk'ın zâtî bilincinin ilk zuhûru olan ve Hakk'ın kendini kendine izhar ettiği bir tecellidir. Tecellî-i zâtî olarak da isimlendirilen bu tecelli, gerçekliği gayb âlemine ait olan ve Zât'ın hüviyetini oluşturan tecellidir. Kur'ân-ı Kerim'de Hak Teâlâ, kendisine Hû /O zâmiri ile işaret ettiği için bu tecelliye hüviyet izafe edilmiştir.⁴⁵

Feyz-i akdes Vücut-ı Mutlak'ın tabiatındaki taayyün derecelerinin ilkidir. Bu taayyünler makul taayyünlerdir ve hissî âlemlerde herhangi bir varlıkları yoktur. Onlar varlığın mücerret kabiliyetleridir.⁴⁶ İbnü'l-Arabî feyz-i akdesin gerçekleşmesine şu şekilde dikkat çekmektedir: "*İlahî hüküm şunu gerektirir: Hak bir yeri düzenlediğinde o yer, Hak'tan gelen bir ruh kabul eder. Bu kabul, o şeye 'ruh üfleme' diye ifade edilir. Gerçekte kabul, düzenlenmiş o surette, sürekli ve daimi tecelli akışını alma yeteneğinin ortaya çıkmasıdır. Bu akış sürekli ve kesintisizdir. O halde geride yalnızca tecelliyi kabul eden vardır ve o da Hakk'ın 'feyz-i akdes'inden gerçekleşmiştir. Böyle olunca emrin bütünü, O'ndan başladığı gibi, yine O'na döner.*"⁴⁷

⁴⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2002, s. 19; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 97.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. I, s. 120.

⁴⁶ Ebu'l-A'lâ el-Afîfî, *et-Ta'likât alâ Fusûsu'l-hikem*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut1400/1980, c. II, s. 8-9.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 49.

Feyz-i akdes iki kısımda mütâlâa edilmiştir. Birisi feyz-i vech-i has, diğeri feyz-i silsile-i tertibdir. Birincisi Allah Tealâ'nın sereyânı yönünden kulun kalbine, başkasının vasıtası olmaksızın akan feyzidir; ikincisi ise, hâcibler (perdelere, ceberûti melekler) vasıtasıyla olur.⁴⁸

Mutlak bilinmezlik âlemine ait bir tecelli olan feyz-i akdes, Hakk'ın kendini bilme ve taayyün etme süreçlerinin genel adı olarak kullanılmaktadır. Mutlaklık mertebesinde bilinmek isteyen ve kendini kendisiyle bilen Hakk'ın bu ilk tecellisi, Mutlak Varlıkta silinmiş olan yetenekleri ayrıştıran ve yetenekleri veren bir tecellidir. Bu tecelli, varlık tecellisi, celâ ve gayb tecellisi olarak da anılır.

Feyz-i akdes diye isimlendirdiğimiz bu ilk tecelli sayesinde, Hakk'ın mutlak birliği içinde silinmiş ve birbirinden ayrılmamış haldeki isimler, Hakk'ın bilgisinde ayrışarak tek tek isimler veya bunların suretleri olan ayan-ı sabite halinde var olur. Bu tecelli Hakk'ın bilinmek isteğiyle harekete geçen ve Zât'ından kaynaklanan tecellidir.

5.2. Feyz-i Mukaddes

Hakk'ın zâtı için varlıkların makul suretlerindeki tecellisi feyz-i akdes olduğu halde, a'yân-ı sâbitenin suretlerindeki Hak tecellisine de feyz-i mukaddes denmektedir. Dolayısıyla feyz-i mukaddes Mutlak Varlık'a ait ikinci taayyün derecesi olmaktadır.⁴⁹ Feyz-i akdes "ayân-ı sâbite'ye istidat verir; feyz-i mukaddes ise bu istidat üzerine tertiplenmiş olan şeyi verir. Feyz-i mukaddes, a'yân-ı sabitenin dışta var olmasını sağlayan isimlere ait tecellidir. Feyz-i mukaddesle ilahi isimler tek tek taayyün etmiş, dış âlemde eserlerini açığa çıkarmışlardır.

Genellikle vücûdî tecelli diye nitelenen feyz-i mukaddes, a'yân-ı sâbitenin makul âlemden mahsûs âleme zuhûru, bilkuvve olan herhangi bir şeyin her hangi bir surette bilfiil zuhurunun adı ve haricî varlıkların ezelde sabit oldukları hâl üzere zuhûr etmeleridir. Tüm varlıklar, ezelde sabit oldukları suretten farklı olarak zuhur etmezler. Bu gerçeği İbnü'l-Arabî şu şekilde ifade etmektedir: "*Sübût halinde nasıl idiysen, haricî varlığında da öylece zuhur ettin. Bu, senin varlığın sabit ise, böyledir. Varlık, sana*

⁴⁸ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 238.

⁴⁹ Afifî, *et-Ta'likât*, c. II, s. 9.

değil de, Hakk'a ait ise, Hakk'ın varlığındaki hüküm sana aittir. Senin var olduğun sabit ise, hüküm de kuşkusuz sana aittir. Eğer hakim Hak ise ona ait olan, sadece sana varlık bahşetmesidir. Hüküm ise, senin hakkında sana aittir. Binaenaleyh, sen sadece kendine hamd et ve sadece kendini yer. Hakk'a ait olan ise, sadece sana varlık bahşetmekle müstehak olduğu hamddir. Çünkü bu, sana değil, ona aittir."⁵⁰

6. Allah-Âlem İlişkisi

Âlem, "alamet ve nişan koymak" manasındaki "alm" veya "bil-mek" anlamındaki "ilm" kökünden türemiş olup Hâlık'ın varlığına âlâmet teşkil eden ya da "kendisi ile Yaratıcının bilindiği şey" anlamında kullanılan bir kavramdır. Bazılarına göre "kendisi ile bir şeyin isminin bilindiği" anlamındayken, sonraları "kendisi ile Yaratıcının bilindiği şey" manasında bir kavram olmuştur.⁵¹ Her iki halde de âlem, Yaratıcıya bir alâmet sayılmakta ve yaratma gücünün bir göstergesi olmaktadır. Zaten varlık olarak yaratan ve bu yaratma filinin sonucu onun göstergesi olan âlem olmak üzere iki şey bulunmaktadır. Buna göre âlem yaratıcının dışındaki her şeyin genel adı olmaktadır. "Âlem", İslâm düşünce dünyasında bütün mümkün ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Bunun eşanlamı olarak "mümkünât", "mahlûkât" "masivâ", "masivellah" terimleri de kullanılır.⁵²

Allah ile âlem arasındaki temel fark, âlemin özü gereği aciz ve muhtaç; Hakk'ın ise özü gereği güçlü ve kudretli olmasıdır. Hakk'ın özü gereği güçlü ve zengin olmasının yansıması, âleme muhtaç olmayışıdır. Hak âlemi muhtaç olduğu için yaratmadı. Bilakis âlem, Hakk'ın kemalinin bir taşması ve tecellisinden meydana gelmiştir. Bu yönüyle âlem, o kemalin bir sonucu ve kanıtıdır. Dolayısıyla âlem, özü gereği muhtaç olup ilahî isimlerin tesirlerinin ve sıfatlarının özetidir. Âlem ile Allah

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 83.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "ilim" md.; Isfehânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *el-Mufredât fi garibi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986, "âlem" md.; Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, "ilm" md.

⁵² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. "Alem" md.

arasındaki fark, Allah'ın kendi zatı ile var olması ve âleme ihtiyacının bulunmamasıdır. Öte yandan âlemin ise kendi zatında bir varlığı yoktur ve her an Allah'a muhtaçtır. Evrenin uzayda veya boşlukta duran hareketsiz ve amaçsız maddeler yığını olmadığını belirten İkbâl'e göre de evren, Mutlak Ego ile organik olarak bağlıdır. Evren ile Allah arasındaki ilişki, insanın kendi benliği ile olan ilişki gibidir.⁵³

İbnü'l-Arabî âlemin varlık sebebini zât ve sıfatlar arasındaki ilişkiyle açıklar. "*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye ihtiyaç duydum ve bilineyim diye mahlukatı yarattım.*"⁵⁴ anlamındaki kutsi hadis, âlemin varlık sebebi, Allah'ın bilinme isteğidir. Allah kendisini biliyordu. Ancak bu bilme, bir şeyin kendisini kendisinde ve doğrudan bilmesi demektir. Âlemin var olması, Hakk'ın kendisini başka bir şeyde görmesi ve bilmesi demektir.⁵⁵ Buna göre âlemin var olması, ilahi isimlerin eser ve gereklerinin ortaya çıkma isteğinin bir sonucudur. İbnü'l-Arabî bu durumu şu şekilde açıklar: "*Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren kuşatıcı bir varlıkta isimlerini tek tek görmek ve o varlık vasıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi.*"⁵⁶

6.1. Halkın Hakk'a, Hakk'ın Halka İhtiyacı

Hakk'ın âleme dönük yönü ilah diye isimlendirilir. İlah olmaksızın meluh olamayacağı gibi, meluh olmaksızın da ilah olmak anlamsızdır. Bu ilkeyi esas aldığımızda, Hakk'ın âlemi sırf kendisinden kaynaklanan bir nedenle var ettiğini kabul ederiz. Buna göre Hakk'ın zâtı devam ettiği sürece âlemi var etmeyi sürdürecektir.⁵⁷

İbnü'l-Arabî Allah-âlem ilişkisini karşılıklı ihtiyaç ilişkisi olarak tasavvur etmektedir. Hak Teâlâ zâtını ifade eden tenzih yönüyle âlemlerden gânidir. Teşbîh yönünü ifade eden isim ve sıfatları bakımından ise kendi hükümlerini gösterebilecekleri bir konuma muhtaçtırlar. İbnü'l-Arabî'nin deyimini ile Rab üzerinde Rabliğini gösterebileceği merbûba,

⁵³ Muhammed İkbâl, *The Reconstructiomm of Religious Thought In Islam*, ed. M. Saeed Sheikh, Lahore 1986, s. 45.

⁵⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 132, hadis no: 2016.

⁵⁵ Mahmud Mahmudu'l-Gurab, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, Şam 1985, s. 23-24.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 48.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 81-82..

İlah da ilahlığını gösterebileceği bir me'lûha, muhtaçtır. Aksi takdirde Hak, Rab ve İlah isimleri ile isimlenemez. Bu diyalektik, İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisi tasavvurunun temelini oluşturmaktadır.⁵⁸

*"Hepsi muhtaçtır, hiçbir müstağni değildir
İşte bu, söylediğimiz haktır, kinaye etmedik
Sen Gam'yi zikredersen ki, onun iftıkârı yoktur;
Bizim kavlimiz ile kast ettiğimiz şeyi bilirsin
Hepsi, hepsine bağlıdır, ondan onların ayrılması yoktur,
Benim dediğim şeyi, benden almız."*⁵⁹

beyitleri ile İbnü'l-Arabî, Hakk'ı da halkı da bir tek hakikatin iki yönü olarak kabul etmekte, her birisinin de kendisi açısından bir diğerine muhtaç olduğunu söylemektedir. Yaratılmışların Hakk'a ihtiyacı açıktır, çünkü âlemin Hakk'ın harici mazhar ve suretinden ibaret olduğu bilinmektedir. Zira âlem, Hak ile var olur ve bu varlığını sürekli olarak Hak'tan kazanır. Eğer Hak, kendi suretini bu âlemin yüzeyine yansıtmasaydı, âlemin varlığı olmazdı.

Hak zâtı açısından mutlak anlamda müstağnidir. Bu yönüyle Allah, hiçbir şey ile irtibatlı değildir. Hiçbir şey kendisine isnat edilemez. O, hiçbir şeyin kaynağı olamaz, hiçbir şeye ilişemez, hiçbir şeye benzemez. İbnü'l-Arabî, Varlık'ın Hak yönünü aşkın özelliklerle niteler. Bu noktada her türlü belirlenim ve sınırlamayı reddeder. Bu yönüyle Varlık, mutlaktır, münezzehtir, akıllarca idrak edilemez, hakkında herhangi bir hüküm verilemez ve O'nun hakkında verilecek her türlü hüküm bir sınırlama ve inhisarı içereceği için mutlaklıkla çelişir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebede Hak için "mutlak" demek bile bir sınırlamadır ve insanın bundan kaçınması gerekir. Bu durum İbnü'l-Arabî yorumcuları tarafından genellikle "mutlaklık bile sınırlamadır" diye dile getirilir. Bu yönüyle Hak âlem ile ilişki içerisinde değildir. Bu durumda İbnü'l-Arabî, tam bir "bilinmezci" olarak kabul edilebilir. Çünkü mutlaklıkta Hak yaratmak, bir

⁵⁸ Muhyüddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkîyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. II, s. 477.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 56.

şey gerektirmek, bir şeyin sebebi olmak gibi Allah-âlem ilişkisini yorumlamada dile getirilen bütün hükümlerden mücerrettir.⁶⁰

Aşkın bir Varlık olan Hakk'ın âlemi meydana getirmesi Varlık'ın ikinci yönünü ilgilendirmektedir. Mutlak Aşkın ve Münezzeh Allah, aynı zamanda sınırlanma ve takyit hükmüne de konu olandır. Bu yön, Allah'ın yaratmak, gerektirmek, fiil gibi eylemlerini meydana getiren yöndür. İbnü'l-Arabî Hakk'ın bu yönünü ilahlık diye niteler ve ilk yönünün aksine bu ikinci yönün âlemden müstağni olmadığını belirtir.⁶¹ İsimlerin kemâllerini izhâr etmek için Hak, âleme muhtaçtır. Eğer isim ve sıfatların tezahürü olan âlem olmasaydı, Hak, "gizli hazine" olarak kalmaya devam ederdi.⁶²

6.2. Âlemin Kıdem ve Hudûsu

İbnü'l-Arabî, Hak ve halk arasındaki ilişkiyi açıklamada farklı olsa da Meşşâî filozoflardan daha aşağıda kalmayacak şekilde, açıkça, âlemin kıdemi düşüncesini belirtmektedir. Binaenaleyh, onun sisteminde varlıkların hakikatleri "sübut"ları açısından kadîmdir, "varlık"ları açısından ise hâdistir. Âlem kadîmdir, çünkü onun ezelde sabit bir hakikati vardır; suretlerin farklılaşması ve yenilenmesinden dolayı da hâdistir. Âlem, her anda yeni bir yaratılış içindedir.⁶³

Eşyayı anlamlı kılan hakikatleridir. Eşyayı kendisi yapan bu hakikatler sayesinde birlikten söz edilmektedir. Mahiyet diye isimlendirilen bu durumu İbnü'l-Arabî İlahi Sır, Rabbânî Latife, Hakikat, Ayn-ı Sabite diye adlandırmaktadır. Mutasavvıflara göre âlem "hakikat" cihetinden Hak, "taayyün" bakımından Hak değildir.⁶⁴ Başka bir ifadeyle eşyanın "ayn"ı, yâni "hakikati ve zât"ı Hak'tır; eşyanın eşyâ olarak kendisi, taayyün ve teşahhus etmiş varlıkları ise Hak değildir. La-taayyün mertebesi itibariyle Hak bu varlıklardan, "âlemlerden müstağni" ve her şeyden daîmâ münezzehdir. Hakk'ın eşyanın "ayn"ı, yâni "hakikati ve zât"ı olması da, sadece taayyün mertebeleri itibariyle olup la-taayyün mertebe-

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 90-91.

⁶¹ Ekrem Demirli, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2006, s. 334.

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, c. II, s. 18.

⁶³ Afifî, *et-Ta'likât*, c. II, s. 214.

⁶⁴ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.I, s. 25, 64.

sine göre değildir.⁶⁵ Ona göre âlem ve içindekiler, Allah'ın ilminde a'yân-ı sabite şeklinde bulunmaları hasebiyle Allah'ın ilim sıfatına bağlı olarak ezeliyet vasfını kazanmaktadır. Ancak mümkünün aslı sıfatı adem, arizî sıfatı ise varlıktır. Bu yönüyle âlem hâdistir. Kelâmcılar da Allah'ın ilim sıfatının ezeli olduğu görüşündedirler. Bir zâta ilim sıfatı varsa doğal olarak bunun ma'lumlarla mücehhez olması gerekir. Fiile dönüşmüş bu ma'lumlar tâbi oldukları ilim gibi ezeliyet ile nitelenirler. Bu durum kelâmcıların "kelâm" sıfatını anlatırken çok belirgin olarak ortaya çıkar. Onlara göre her ne kadar yazıya dökülmüş ve sözlü olarak okunan Kur'ân, hâdis ise de Allah'ın sıfatı olan ve Kur'ân'ın delalet ettiği "kelâm" sıfatı ezeldir, dolayısıyla Kur'ân asıl itibarıyla ezeldir.⁶⁶

Arazlarla ve ayrılmaz özellikleri ile çoğalan eşya, kendilerini taşıyan ayn-ı sabite, ilahi isim ve mümkünün hakikati ile birliğe dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, varlıkların mahiyetlerinin ezelden beri Akl-ı İlâhî'de bulduklarını, onların "hak" olduklarını, varlık alanında ortaya çıkışlarının ise bir olan Zât-ı İlâhî'nin haricî varlık aynalarında bu a'yânın tabiatlarının iktizâ ettiği şekilde zuhuru demek olduğu görüşündedir. Binaenaleyh bu anlamıyla âlem kadîmdir; yani âlem, kadîm olan ilâhî ilimde kadîmdir.⁶⁷

Çift doğallı bir özelliğe sahip olan a'yân-ı sâbite, bir yandan âlemde mevcut iken, diğer yandan âlemde var olmayan ama Allah'ın bilgisinde sabit olan ademî şeylerdir. Allah'ın bilgisinde malum olan ayn ile âlemde mevcut olan ayn arasındaki tek fark, birincisinde ayn'ın dış âlemde ma'dûm oluşu, ikincisinde ise mevcut oluşudur. Ayn-ı sâbite ve ayn-ı mevcûde aynı hakikattir; ancak birisi âlemde mevcut, diğeri ise değildir. Bu ikisi arasındaki farkı, mümkünün varlık verilmiş hali ile henüz varlık verilmemiş hali arasındaki farka benzetebiliriz. Bununla birlikte "sabitlik" (sübût) kavramı, mümkünün ilahi ilimdeki imkan halini hiç terk

⁶⁵ Mustafa Tahralı, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut İle Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, trc.ve şrh.Ahmed Avni Konuk, haz.Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 51.

⁶⁶ Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, s. 166.

⁶⁷ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 264.

etmediğini, her ne kadar dış dünyada mevcut ise de Hakk'ın bilgisinde sabit ve ma'dûm olarak kalmaya devam ettiğini düşündürmektedir.⁶⁸

Varlıkların mahiyetleri/a'yan-1 sabite Akl-1 İlahî'de ezelden beri mevcut olduğuna göre bunlar, "Hak"tan başkası değildir. Varlık sahnesine çıkışının anlamı ise bir tek olan İlahi Zat'ın bu a'yânın tabiatının gerektirdiği haricî tecelligâhların birinde zuhur etmesidir. Âlem diye isimlendirdiğimiz şey, ilâhî isimlerin kendisine yansıdığı ve a'yân-1 sâbite'nin tahakkuk ettiği bir aynadır. Dolayısıyla a'yân-1 sâbite, müsemmâsından başka bir isim değildir.

Burada bir hususun daha açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. O da, kendi düşüncelerimizin akıllarımız üzerinde bağımsız ve zait bir varlıkları olmadığı gibi, a'yân-1 sâbite'nin de Zât-1 İlahî üzerine zait ve bağımsız bir varlıkları yoktur. Onlar, sabit hakikatlerdir, fakat mâkûldürler. A'yân-1 sâbite, Zât-1 İlahî'nin mümkünlerin a'yânlarının suretlerinde kendileriyle taayyün ettiği ilâhî isimlerin iktizâlarıdır; varlıkta ise, Allah ve isimlerinden başka bir şey yoktur.⁶⁹ İbnü'l-Arabî'nin sisteminde a'yân-1 sâbite'nin haricî varlıkla ve Hakk'ın zâtından ayrı ve bağımsız akli varlıkla nitelendirilmesi mümkün değildir.

Konevî, ilahi ilimde sabit olmakla hariçte var olmak arasında bir ayrım yapar. Bir şeyin hariçte var olması, varlık, mevcûdiyete, tahakkuk diye ifade edilir. Buna karşın bir şeyin ilahi ilimdeki varlığı sübût kelimesiyle ifade edilir. Konevî, bu vücûdî durumun herhangi bir anlamda hariçte varlık çağrışımı yapamayacağına dikkat çeker. Üstelik bu durumda eşya hakkında varlık veya sübût hükmü ilahi ilme konu olması açısından verilir. Yoksa eşyanın kendisi böyle bir varlığa sahip değildir. Böylelikle Konevî, eşyanın bağımsız veya Hakk'ın yanında kadîm varlıklar olarak bulunmasını ortadan kaldırır.⁷⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın tecellisi a'yân-1 sâbiteye yönelik olmaktadır. Şehâdet âleminde "Hakk'ın tecellisi" diye isimlendirdiğimiz şey, a'yân-1 sâbiteye dönük tecellinin yansımasından ibarettir. A'yân-1 sâbite, bu tek tecelliyi sonsuz şekillerde yansıtır. Farklı aynaların ışıkları

⁶⁸ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 102.

⁶⁹ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 265.

⁷⁰ Demirli, *Bilgi ve Varlık*, s. 337.

ve görüntüleri değiştirmesi onların özelliklerinden kaynaklandığı gibi mümkünlerin yaratılmamış özellikleri de tek tecelliye ezeli hakikatleri ile değiştirir. İbnü'l-Arabî'nin teorisinde âlemin bir yansıma veya gölge diye isimlendirilmesinin nedeni de budur. Âlem, a'yân-ı sâbitenin gölgesinden ibarettir.⁷¹ Hariçteki varlıklar özleri itibarıyla Allah'ın ilmindeki a'yân-ı sabitelere a'yân-ı sabitede aslonan yokluktur, varlık onun arızî sıfatıdır. Halbuki Allah için varlık aslî sıfattır. Allah'tan başka ezeli varlık yoktur, O, vâcibü'l-vücuttur ve binefsihi var olan ancak O'dur. Mümkünler, kendi hakikatleri ile Hakk'ın varlığını kabul etmişlerdir.⁷²

Sonuç

Varlık mertebelerinin ikincisi ve mümkün varlıkların ilahi iklimdeki ezeli hakikatleri olan a'yân-ı sâbite, sahip oldukları istidatlara göre zuhur etmektedir. A'yân-ı sâbitenin kabiliyetleri de suretleri de çeşitlilik arz etmektedir. Eflatun'un "ideler" nazariyesi, Aristo'nun "bilkuvve ve bilfiil" nazariyesi, Mu'tezile'nin "ma'dûm", "zât" ve sıfatlar" görüşü ile benzer söylemleri içerse de İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite kavramına daha geniş bir anlam boyutu kazandırmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin mahiyetler, hüviyetler ve madûmât diye isimlendirdiği a'yân-ı sâbite, ilahi ilimde sabit olmakla birlikte varlık kisvesine bürünmedikleri için ma'dûm kabul edilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre a'yân-ı sâbite, varlık ya da yokluk ile nitelendirilemez. Çünkü a'yân-ı sâbitenin ezeli ilimdeki varlıkları imkân mertebesinde. Dolayısıyla bunların vâcibliği söz konusu değildir.

Derin bir sır olan a'yân-ı sâbitenin aslî hakikati, ancak Hak tarafından bilinmektedir. Kader sırrı olan a'yân-ı sâbite hakkında bilgi edinmek ancak keşfe mazhar olmaya bağlıdır. Mükâşefe ehli olmak da kişiyi a'yân-ı sâbitenin bütün sırrına sahip kılmaz. Mükâşefe ehli, son derece özel hallerde, keşiflerinin açıklamasıyla bu sırdan bir bölümünü bilebilir. Bununla birlikte kader sırrını bilmek, hem iç huzuruna kavuşulmasına hem de dayanılmaz bir ıstırap yaşanmasına yol açar.

İbnü'l-Arabî, insanın irade hürriyetine zemin hazırlamak, cebir anlayışına engel olmak ve insanın sorumluluğunu temellendirmek için

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, c. I, s. 119.

⁷² İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, c. VIII, s. 223-224; c. XII, s. 171; c. XIII, s. 158, 424-425.

ilmin ma'lûma tâbî olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilmi, a'yânın sahip olduğu özelliklere bağlıdır. A'yân-ı sâbite, ilâhî ilimde hangi suret üzere taayyün ederse, Allah, onu, o suret üzere bilir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi, eşyanın a'yândaki zatî isti'dâdına bağlıdır.

Mümkün varlıkların ortaya çıkışı özlerindeki duruma, yani istidatlarına göre gerçekleşmektedir. Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite, varlık sahnesine çıkmayı bizzat kendileri talep eder. Bu talep üzerine ilâhî isimler onlara tecellî eder. Böylelikle adem/yokluk hâlinde bulunan a'yân-ı sâbite varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar. A'yân-ı sâbitenin varlığı "feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" olmak üzere iki aşamada gerçekleşmektedir. "Feyz-i akdes" ve "feyz-i mukaddes" aşamaları ile suretlere bürünen ayân-ı sâbite, Hakk'ın küllî/tafsilî taayyünleri haline gelmektedir.