

**T. C.**  
**KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**SADRETTİN KONEVİ'NİN MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABİ İLE**  
**MÜNASEBETİNDE METAFİZİK BİR PROBLEM OLAN VARLIĞIN**  
**BİRLİĞİ (VAHDET-İ VÜCÛD) DOKTRİNİ İLE PANTEİZMİN**  
**KARŞILAŞTIRILMASI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Hazırlayan:**

**Aydan ATEŞ**

**Danışman:**

**Dr. Öğr. Üyesi İhsan BOZANOĞLU**

**2019**

**KIRIKKALE**



**T. C.**  
**KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**SADRETTİN KONEVÎ'NİN MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ İLE**  
**MÜNASEBETİNDE METAFİZİK BİR PROBLEM OLAN VARLIĞIN**  
**BİRLİĞİ (VAHDET-İ VÜCÛD) DOKTRİNİ İLE PANTEİZMİN**  
**KARŞILAŞTIRILMASI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Hazırlayan:**

**Aydan ATEŞ**

**Danışman:**

**Dr. Öğr. Üyesi İhsan BOZANOĞLU**

**2019**

**KIRIKKALE**

## KABUL-ONAY

Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü Dr. Öğr. Üyesi İhsan BOZANOĞLU danışmanlığında Aydan ATEŞ tarafından hazırlanan “*Sadreddîn Konevî'nin Muhyiddîn İbnü'l Arabî ile Münasebetinde Metafizik Bir Problem Olan Varlığın Birliği (Vahdet-i Vücûd) Doktrini ile Panteizmin Karşılaştırılması*” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

.../.../2019

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı]

.....

(İmza)

[Unvanı, Adı ve Soyadı] (Başkan)

.....

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.../.../2019

Enstitü Müdürü

## KİŞİSEL KABUL

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum *Sadreddîn Konevî'nin Muhyiddîn İbnü'l Arabî ile Münasebetinde Metafizik Bir Problem Olan Varlığın Birliği Doktrini ile Panteizmin Karşılaştırılması* adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve faydalandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak faydalanılmış olduğunu beyan ederim.

.../.../2019

Aydan ATEŞ

## ÖNSÖZ

İslam tarihinde tasavvufi bir mesele olarak karşımıza çıkan Vahdet-i Vücûd ekolü Allah ile Âlem ilişkisinin ortaya konulmasında önemli bir yere sahiptir. Batı Felsefesinin etkisi altında kalan bazı İslam düşünürleri (âlimleri) Vahdet-i Vücûd kavramını Panteizm olarak ifade etmiş ve Vahdet-i Vücûd ekolünün temsilcilerini de Panteist olarak değerlendirmişlerdir. Bu yaklaşımın isabetli olmadığı bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında ortaya koyulacaktır.

Şimdiye kadar yapılan okumalardan anlaşıldığı üzere; İslam Felsefesinin, özellikle Yunan Felsefesi ile tanışmasının ardından Varlık sorunu üzerine farklı epistemoloji ve terminolojiler geliştiren İslam filozofları bu alanda kimi zaman tartışma kimi zamanda uzlaşma içinde olmuşlardır. Varlığın birliği ve varlıkta birlik anlamında kullanılan Vahdet-i Vücûd terimi açık olarak ifade etmemiş olsa da Tanrı, âlem ve insan ilişkilerini açıklamak üzere bu ekolün sistemcisi İbnü'l Arabî (ö.638/1240)dir.<sup>1</sup>

İslam geleneği içinde Tanrının birliği ve Varlığın birliği gibi konularda eserleriyle önemli bir şahsiyete sahip olan İbnü'l Arabî yaklaşımı bakımından özel bir yere sahiptir. İbnü'l Arabî'den önce makul bir şekilde taraftarı veya savunucusu olduğunu söyleyebileceğimiz Vahdet-i Vücûd felsefesi İbnü'l Arabî ile tutarlı bir sistem haline gelmektedir. Onun bu yöndeki teşebbüsleri Felsefi Tasavvufta yeni bir devre işaret etmektedir. İbnü'l Arabî aynı zamanda kendisinden sonra bu konuda bilgi sahibi olan her Müslümanın başvuracağı şeyhi ve en son otoritesi idi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vahdet-i Vücûd düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkileri üzerinde önemle durulmuş, vahdet-i vücûdun âyet ve hadislerden delilleri tespit edilmiş, bu deliller yorumlanmıştır. Bu hususta en önemli katkı İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye ile Fusûsü'l-Hikem başta olmak üzere hemen bütün eserlerinde vahdet-i vücûda delil teşkil eden âyet ve hadisleri zikreder, daha doğru bir ifadeyle nasları vahdet-i vücûd anlayışıyla yorumlar. Bkz. Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", **Türk İslam Ansiklopedisi**, İstanbul-2012, Cilt 42, s. 431-435

<sup>2</sup> Ebu'l-Âlâ Affî, **Muhyiddin İbn Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi**, Mehmet Dağ (Çev), Ankara Üniversitesi İlahiyat Yay, Ankara-1974, s. 172

Vahdet-i Vücûd düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonra Anadolu'daki en güçlü temsilcisi kabul edilen Sadreddîn Konevî tasavvuf düşüncesine kazandırdığı boyutlar ve kendisinden sonraya etkileriyle “dönüm noktası” olmuş bir sûfi düşünürdür. Tasavvuf ve tasavvuf felsefesi alanındaki eserleri ve görüşleriyle tanınmaktadır. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesinin kendisinden sonra en önemli temsilcisi olan Sadreddîn Konevî'nin de görüşleri ele alınacak ve temel özellikleri sıralanacaktır. Bu çalışmanın sınırları ve kapsamı ne Vahdet-i Vücûdun etraflıca ortaya konulması ne de tarihî seyrinin tasvir edilmesi için uygundur. İbnü'l-Arabî ile birlikte anılan Vahdet-i Vücûd doktrini tarihte sûfiler arasında önemli bir etki alanı bulmuştur. Hatta bu akım, İbnü'l-Arabî'den sonraki tasavvufun seyrini büyük ölçüde belirlemiş ve yönlendirmiştir. Bu denli yaygınlaşmasına rağmen, yine de onu anlamak zordur.

Vahdet-i Vücûd, yani varlığın birliği anlamına gelen bu doktrin, “Allah, Mutlak Varlık'tır”, “Allah'tan başka varlık yoktur” gibi cümlelerle formüle edilebilir. Burada esas önerme, “Mutlak Varlık, Allah'tır” sözüdür. Şöyle söylenebilir; Mutlak anlamda varlık birdir, o da Allah'ın varlığıdır. Âlemde var olan kesret ve farklılık tümü, bağımsız bir gerçekliğe sâhip olmayıp Allah'ın varlığının tecelli ve zuhurudur. Çokluk âleminin suretlerinde sınırsız olarak tecelli etmekle birlikte, vâcib ve kadîm olan Allah'ın varlığında çoğalma (taaddüd), parçalanma (tecezzî), değişme (tebeddül) ve bölünme (taksîm) olmaz. Onun varlığı, mutlaktır ve idrakin objesi olmaktan da münezzehtir. Şu hâlde Vahdet-i Vücûdun, Allah-âlem ilişkisinde Allah'tan başka gerçek varlık kabul etmeyen, âlemin varlığını Mutlak Varlık'ın çeşitli tecellileri olarak gören monist (tek hakikate dayanan) bir sistem olduğu söylenebilir.<sup>3</sup> Bu doktrinden yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Sadreddîn Konevî'nin hayatı, eserleri, Vahdet-i Vücûd düşüncesi ve bu düşünce ile panteizm arasındaki farklardan da bahsedilecektir. Bu çalışmanın sınırları içinde amaç genel olarak Sadreddîn Konevî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesi ile hocası olan Muhyiddîn İbnü'l Arabî hakkında el verdiği ölçüde bilgi vermektir.

Tasavvuf merkezli metafizik düşüncesinin öncüsü olarak İbnü'l Arabî ve Sadreddin Konevî ilkeleri ve sorunları bağlamında metafiziğe yeni bir bakış ve anlam kazandırmış olmakla nazarî tasavvufun kurucusu olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l Arabî ve Sadreddin Konevî'nin sadeleşmiş bir dille ifade edilmesi de onların anlaşılabilirliğini mümkün kılacağından böyle bir çalışmanın ortaya konulması amaç edinilmiştir. Çabamızın gayesine ulaşabilmesi ve bu iki büyük düşünürü onlardan sonra gelen kuşağa yeni bir hatırlatma olması niyetiyledir. Ayrıca sembolik dil yapısından herkes tarafından anlaşılır olamayacak bir ekolü anlatabilmek bu çalışmanın amacına ulaşması da başlangıç noktalarından birisidir.

Sadreddin Konevî'nin Vahdet-i Vücut ekolüyle tasavvufa felsefi, kavramsal, yöntemsel ve tematik bakımdan katkıda bulunmuş, yeni bir vizyonun başlatıcısı olmuştur. Ayrıca hocasına getirilen haksız eleştirilerin de açıklığa kavuşturulmasında önem bir yer teşkil etmektedir.

---

<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, Ekrem Demirli (Çev), Kabalcı Yay, İstanbul-2006, s. 76, 92, 134



## ÖZET

Ateş, Aydan, Sadreddîn Konevî'nin Muhyiddîn İbnü'l Arabî ile Münasebetinde Metafizik Bir Problem Olan Varlığın Birliği Doktrini ile Panteizmin Karşılaştırılması, Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale, 2019.

Varlık sorunu ile ilgili tartışmaların bir neticesi olarak ele alınan iki önemli kavram Panteizm ve Vahdet-i Vücûd'dur. Ontolojik tanımlamaların dışında, Varlığın Birliğini nitelendirmekte kullanılan bu kavramlar arasında benzer yanlar olduğu gibi, bu kavramların birbiri ile olan ilişkileri kimi zaman eksik kimi zaman da yanlış anlaşılmıştır. Varlıkların bir ve tek olduğu meselesinden yola çıkarak ortaya çıkan Panteizm ve Vahdet-i Vücûd düşüncesi üzerine bu alanda adı en başta geçen filozofların düşüncelerinden derlediğimiz bilgiler ışığında yapılacak bir çalışma amaç edinilmiştir.

İslam metafiziği açısından Tanrı-Âlem ilişkisinin ortaya konulması sırasında Panteizm ve Vahdet-i Vücûd ekolünün ayrılan ve ortak yanlarının ortaya konulması da amaçlanmıştır. Bu çalışmanın İslam Felsefesinin ve Tasavvufun -bir nebze dahi olsa- olgunlaşmasına katkısı olacak ise, bu da amaçların en güzeline ulaşmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i Vücûd, Panteizm, Tanrı-Âlem İlişkisi

## **ABSTRACT**

Many issues and questions related to existence are among the major discussion fields of philosophy. As a result of the discussions that have been produced in this field, Pantheism and Unity of Existence are the two notions that remain on the agenda and are being handled in relation to one another. Aside from the ontological definitions, there are some commonalities and different aspects between these two notions which are being used for characterizing the unity of the existence. Every so often, the relation between the two notions can cause misunderstandings. In this study, thoughts of the most prominent philosophers in the field of Pantheism and Unity of Existence are tried to gather together and the idea of unity of existence are tried to be interpreted in the light of these thoughts.

Moreover, presenting the different and common sides of Pantheism and Unity of Existence ecoles, while presenting the relation of God and Universe in terms of Metaphysics of Islam, is aimed.

**Keywords:** Unity of Existence, Pantheism, Relation of God and Universe.

## KISALTMALAR

A.g.e.	:	Adı geen eser
Agm.:		Adı geen makale
Bkz.:		Bakınız
C.:		Cilt
ev.:		eviren
Arař.:		Araştırma
Haz.:		Hazırlayan
Hız.:		Hazreti
S.:		Sayfa
Sa.:		Sayı
Sad.:		Sadeleştiren
TDVİA :		Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Yay.:		Yayın
Trc.:		Tercüme

## İÇİNDEKİLER

KABUL ONAY.....	I
KİŞİSEL KABUL SAYFASI .....	II
ÖNSÖZ .....	III
ÖZET .....	V
ABSTRACT .....	VI
KISALTMALAR .....	VII
İÇİNDEKİLER .....	VIII
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ VE SADRETTİN KONEVÎ EKSENİNDE VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

- 1.1. Vahdet-i Vücûd Hakkında Bilgi .....1
- 1.2. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Varlığın Birliği Düşüncesi .....1
  - 1.2.1. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Sadreddîn Konevî ile Münasebeti...

### İKİNCİ BÖLÜM

#### SADRETTİN KONEVÎ VE VAHDET-İ VÜCÛD DOKTRİNİ

- 2.1. Sadreddîn Konevî Hakkında Genel Bir Bakış ve Vahdet-i Vücûd Doktrini
  - 2.1.1. Sadreddîn Konevî'nin İlimlerin Sınıflandırılması
  - 2.1.2. Sadreddîn Konevî'nin Bilgi Görüşü
  - 2.1.3. Sadreddîn Konevî'nin Tanrı Anlayışı

- 2.1.4. Sadreddîn Konevî'nin İnsan ve Nefis Görüşü  
2.1.5. Sadreddîn Konevî'nin Etkileri ve 21 Nas Yorumu

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**VAHDET-İ VÜCÛD İLE PANTEİZM DÜŞÜNCESİ**  
**KARŞILAŞTIRILMALARI**

- 3.1. Panteizm Hakkında Bilgi  
3.2. Panteizmin Tanrısal Varoluşu Tanımlama Biçimleri ve Temsilcileri  
Kimlerdir?  
3.3. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Panteizm ile Benzer ve Ayrılan  
Yanları

## GİRİŞ

Bu çalışmada amaç varlık hakkında sistemli bir açıklama ortaya koyan vahdet-i vücûd düşüncesinin anlaşılabilmesini sağlamaktır.

İlk anda Varlığın Birliği doktrini varoluş ve varlık problemiyle bağlantılı düşünüldüğünde sadece İslam Felsefesinin değil felsefenin de başlıca çözülmesi gereken sorunlarından biridir. Felsefenin doğumuna hizmet eden Yunanlıların “Varlık” tan oluşu açıklama çabası ontolojik ve metafizik bağlamda önemli bir yer teşkil etmektedir. Varlığa ve oluşa ilişkin soruların başında da Var olanların kökeni, dolayısıyla evrenin meydana gelişiyile insanın bu dünyadaki yeri ve ödevinin ne olduğu soruları gelir.<sup>4</sup> Bu iki soru birinci adımında ontolojik bir çaba içindeyken ikinci adımda ise insanın yeri ve ödevini sorgulamasıyla etik alanda düşünüldüğünü göstermektedir.

Sokrat'tan önceki felsefelerde ilk varlık (arche) aynı zamanda hem maddi hem canlı, hatta hem ruhlu gibi tasarlanmıştır.<sup>5</sup> Örneğin; Thales suyu her şeyin başı, kökü, ilkesi saymış ve “*Düz bir tepsi gibi olan yer de su üstünde, sonsuz Okenaos'ta<sup>6</sup> yüzer*” önermesiyle Arkhe sorunu üzerinde durmuş ancak bu ilk maddeden oluşun nasıl ve niçin olduğunu yanıtlayamamıştır. Ardından Anaximandros da Thales gibi arkhe sorunu üzerine durmuştur. Ancak Anaximandros ilk maddeye sonsuzluk niteliğini yükler ve bir adım öteye giderek aynı zamanda ilk maddenin sonsuz olan olduğunu da söyleyerek doğadaki karmaşıklık ve çeşitliliği düşüncede bir birliğe bağlayarak yalınlaştırmaya çalışarak yeni bir adım daha atmış olur. Onun öğrencisi ve yine onlar gibi Milet Okulu'nun, aynı zamanda ilk doğa felsefesi çağının üçüncü ve sonuncusu olan Anaximenes de arkhe sorunu üzerinde durmuş ve bu varlık temelinin birlikli ve sonsuz olması gerektiğini savunmuştur. Anaximenes ana maddeyi kendinden değişmekte olan canlı bir varlık gibi düşünmekten uzaklaşır bir yandan da

<sup>4</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul-1993, s. 18

<sup>5</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, Ankara-1968, s. 133

<sup>6</sup> Okenaos (Okyanus): Yunan mitolojisinde geçen tanrılar ve insanların babası kabul edilen mitolojik bir ifadedir.

insanın canlı vücudunu ayakta tutan ruh kavramını “cansız bir maddeyi canlı tutan” şeklinde tanımlayarak yeni bir adım daha atmıştır.<sup>7</sup> Bahsi geçen üç filozof da süreklilik içeren bir doğa anlayışından hareketle tek ya da çok olan tüm varlıkların kendisinden doğduğu düşüncesi etrafında dolanmaktadır.

Evrenin ana maddesini ateş olarak kabul eden Herakleitos evren de sürekli bir değişim olduğundan ve sürüp giden hiçbir şey olmadığından söz eder. Evreni boylu boyunca tükenmez bir ateş olarak tanımlarken Logos kavramı ile evrende egemen olan bir yasa, düzen ve akıllı ifade etmiştir. Evrenin yasasını yani Logos’u (kendisiyle aynı olan Ateşi) bilmek, tanımak aklın ödevidir. Bu Metafizik görüşünün neticesinde ortaya çıkan ahlâk görüşü onu Panteist bir anlayışa yaklaştırmıştır. Sokrates öncesi panteizm tüm doğa filozoflarında karşılaşılabileceğimiz bir durumsa da Herakleitos’ta bu daha bilinçli düzeyde ortaya çıkmıştır. Çünkü âlemin Logos’u, akıllı olan ateş, aynı zamanda, âlemin ana maddesidir. İnsan ise, ölünce, ruhu yeni baştan bu sonsuz ateşe kavuşur. Bu düşünce onu panteist bir düşünce ile gözler önüne sermektedir.<sup>8</sup>

İlkçağda Anaxagoras’a kadar evrenin oluşum hakkında çevrinti, yoğunlaşma ve seyrekleşmelerle yani mekanik nedenlerle açıklanan varoluş, Anaxagoras’ın bu oluşu sağlayan kuvvetin bilinçli yani bir ereği göz önünde bulunduran bir ilke olduğundan söz etmesi Telos (Bir Erek) düşüncesini ilk defa felsefeye kazandırmıştır. Tabii bu dönemde doğa bilimlerinin etkisi altında olunmasının getirdiği birçok varlık tanımlaması mekanik ya da materyalist bir bakışa hapsolmeye mahkûm kalmıştır. Thales’in suyu her şeyin başı, kökü, ilkesi sayması ya da Herakleitos’un evreni boylu boyunca tükenmez canlı bir ateş olarak tanımlarken Logos kavramını da evrende egemen olan bir yasa, düzen ve akıl olarak nitelendirmektedir.

İlk döneminde Yunan felsefesi tümüyle doğaya yönelmiş, tüm soruların cevabını materyalist yöntemlerle vermiştir. Su, hava, ateş hatta kozmoloji, astronomi ya da doğa bilimlerinin kavramlarıyla Ana Madde (Töz), Varlığın Özünün ilk maddesi ve bu oluş sorunu açıklanmaya, anlaşılmaya çalışılmıştır. İkinci dönemde ise Tanrı,

---

<sup>7</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul-1993, s. 22,23

insan ve doğa bir düşünce bağlantısı içinde kavranmak istenmiştir. Şöyle; aşağı yukarı 540-480 yılları arasında Herakleitos'un oluş içinde olan sürekli değişim içinde olarak tasvir ettiği dünyasının arka planında ise tanrısal bir aklın (Logos) egemen olduğu düşüncesi (Böylelikle değişimin devamlı oluşunu savunurken, mutlak bir varlık düşüncesinden tamamen ayrı durmaktadır.) panteizme yaklaşmıştır ki aslında panteizm Sokrates öncesi tüm doğa filozoflarının az ya da çok bir özelliğidir. Bunun yanı sıra Pythagorasçılar (M.Ö. 570-494) prensip olarak cisim ile sayıyı bir tutarak, nesnelerin düzenini bir sayılar sistemi olarak temellendirmeye çalışmaktadırlar. Parmenides'in hiç değişmeyen, duran birlik diye anladığı varlık tanımının, Xenophanes ise tüm olumsuzlukların yüklendiği halk dinlerinin Tanrı tasarımı karşısına yeni bir tasarım olarak arınmış ve Bir tek olan Tanrı tasarımını sunmuş, böylelikle de tektanrıcılığa giden yolda ilk adımları atmıştır.<sup>9</sup>

Sokrates öncelikle; Sofistlerde yer alan "insan her şeyin ölçüsüdür" ün tam tersine tümel bir doğrunun bulunabileceğini düşünmekle onlardan tamamen ayrılacak ardından Atina'da Yunanlıların "Tanrılar" anlayışının/inanışının üstünde (İslamiyet'teki tek tanrı anlayışından farklı olmak suretiyle) tek ve yeni bir tanrı anlayışı getirecektir. Bu da Sokrates'in ölüme mahkûm edilmesine kapı açmıştır. Şöyle özetlenecek olursa Sofistlere kadar süregelen doğa ve insan sorunu bir senteze varacaktır.

Sokrates'in sözünü ettiği üstün yetenekli ve zeki bir zanaatkâr olan tek Tanrı; dünyanın geri kalanını insanoğluna hizmet etmek üzere yaratmıştır. Sokrates, Yunan felsefesinin merkezini ağırlıklı olarak başvurulan doğa, kozmoloji ve Arkhe<sup>10</sup> gibi konulardan "İnsan"a çevirmiştir.

---

<sup>8</sup> Kâmiran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ajans Türk Matbaası, Ankara-1958, s. 19

<sup>9</sup> İbrahim Agâh Çubukçu, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, A.Ü Bas Yay, Ankara-1997, s.6

<sup>10</sup> Arkhe (ἀρχή) (Yunanca'da "başlangıç," "ilk"), Batı felsefesinin ve Sokrates öncesi Eski Yunan Felsefesinin en önemli kavramlarından biri. Felsefenin ana disiplini sayılan metafiziğin ve genellikle bilimin, özellikle de fizik biliminin gelişmesinde önemli rolü olmuştur. Her şeyin ona göre yapıldığı düşünülen temel ilke; her şeyin kökü, temeli, kaynağı sayılan şeydir.



Antikçağ'dan Ortaçağ felsefesine geçişte Varolana ilişkin soruların giderek farklılaşması söz konusudur. "Evrenin ana maddesi, ilkesi nedir?" sorusu Ortaçağ filozofu tarafından "varlık nedir?" haline dönüşmüştür. Âlemin (evrenin) meydana gelişi ile ilgili konuların problematik olarak tartışılmaya başlandığı tarihin Yunan felsefesi ile başlatılması ardından Ortaçağ ile birlikte felsefede, varlığın varlık olarak tümünü anlamaya ilişkin zihinlerin kavrama çabalarına tanıklık edecektir. Şöyle ki âlemin ya da evrenin nasıl oluştuğu hakkındaki birçok düşünce, evrenin ortaya çıkışını metafiziksel bir zekâ ve üstün güç sahibi bir varlık ya da varlıklarla ilişkilendirmişlerdir. Platon, Aristo, Descartes, Leibniz, Kant, Locke, Berkeley gibi sistem sahibi filozoflar evrenin kaynağı olarak aşkın bir varlığa işaret etmişlerdir. Her ne kadar bu aşkın gerçekliği evrenin kaynağı olarak görseler de bu gerçeklikle ve onun evreni meydana getirişi ile ilgili değişik yaklaşımlarına sahip olmuşlardır. Ortaçağ Hristiyan felsefesine baktığımızda âlemin Tanrı'nın iradesi ile yoktan yaratıldığı düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. Antik Yunanlılardan beri var olan bu ve benzeri varlık görüşleri İslam felsefesinde ise ayet ve hadislerin de konuya uyarlanması ile Allah-âlem ilişkisinde yaratma konusuyla ilgili olarak vahdet-i vücûd felsefesinin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Antik Yunan felsefesinin etkisinde olan İslam felsefesinde yaradanın varlığının kanıtlanması problemine getirdikleri akılsal temellendirmelerle El Kindî, İbn-i Sina ve İbn-i Rüşd gibi filozoflar ve kelamcılarından Ebu'l-Hasan el-Eş'ari öne çıkmaktadır.

El-Eş'ari, Allah'ın varlığına akıl yürütme yoluyla ulaşılabileceği ve bunun her yükümlü insan tarafından yapılması gerektiği kanaatindeydi. İnsanın doğumundan ölümüne kadar farklı biyolojik süreçlerden geçtiğini ve olgun bir varlık haline geldiğini ama insanın bu olgunluğa kendi başına ulaşamayacağını bu nedenle bir yaratıcının olması gerektiğini ifade etmektedir. Yaratan bir yaratıcı ile varlık kavramını açıklamaktadır. Kuran-ı Kerim'den ayetler göstererek yaratıcının varlığına ilişkin deliller sunmaktadır. Ebu'l-Hasan el-Eş'ari'ye göre; Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme yöntemiyle ulaşılabilir. O'nun varlığına ilişkin bilgiler, insanda doğuştan mevcut olan zaruri bilgilerle aynı değildir. Bu nedenle Allah'ın varlığı

hakkında şüpheler ileri sürülmekte ve sonuç itibariyle herkes zorunlu olarak O'na iman etmemektedir. Allah'ın varlığını bilmek için insanın hangi unsurdan yaratıldığını, bir damla sudan nasıl mükemmel bir varlık haline geldiğini düşünmesi yeterlidir. Onun dünyaya gelişi de çeşitli aşamaları geçip dünyadan ayrılışı da kendi irade ve gücü dâhilinde gerçekleşmemektedir. Yani insanı yaratan, yaşatan ve dünya hayatına son veren irade ve kudret sahibi bir varlığın bulunması gerekir ki O da Allah'tır.<sup>11</sup>

Metafiziğin en temel problemlerinden biri olan Allah-âlem ilişkisinin yorumunda Aristocu doktrinden tamamen ayrılan El-Kindî (Ö.252/866)'ye göre; âlem sonlu ve sınırlıdır. Bu problemi İslâm ilkeleri ile temellendirmeye çalışmaktadır. Kendi döneminde âlemin ezeli olduğunu savunan materyalistlere karşı onun Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan yaratıldığını ispata çalışır.<sup>12</sup>

İbn-i Sina (980-1037) ise doğanın açıklanmasında madde ve form kuramını temel olarak bütün varlıkların Allah'tan çıkmış bir kademeleşme olduğunu savunmaktadır. Ona göre başlangıçta sadece Allah vardı; zorunluluk taşıyan ve gerçek olan Allah'tan ise "saf (katışksız) bir ruh" çıkmaktadır. Bu ruh öteki varlıkların ilk nedenidir. Evrenin bütün ruh ve bedeni bu nedenden türemektedir. İbn-i Sina bu duruma "faal akıl" (etkin akıl) demektedir. Bu akıldan da gökler ve onların akılları doğar. Bütün bu kademelerin en üst noktasında yaratıcı (Allah) bulunmaktadır. Varlığı da zorunlu (Vecib-ül Vücûd), mümkün (Mümkün-ül Vücûd) ve mümkün olmayan (Mümteni-ul Vücûd) diye üçe ayırır. Mümkün olmayan varlıkları sadece mantık açısından kabul etmektedir. Zorunlu varlık başka bir varlığa ihtiyaç duymayan ezeli ve ebedi olan varlıktır. Mümkün varlık ise etrafta görülen sürekli bir şekilde var olan ama daha sonra yok olan varlıklardır. Bunlar zorunlu varlıktan taşma (sudur etme) sonucundan çıkmışlardır. Zorunlu varlık yaratıcıdır ve ilk olarak akı yaratır. İlk akıl da ikinci akı

---

<sup>11</sup> İrfan Abdülhamid, "Eş'ariye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, İstanbul-1995, Cilt 11, s. 447-455

<sup>12</sup> Mahmut Kaya, "Kindî Ya'küb b. İshak", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, İstanbul-2002, Cilt 26, s. 41-58

yaratmaktadır ve bu yaratma sürekli devam eder. İslam felsefesinde “sudur nazariyesi (kuramı)” olarak bilinen görüştür.<sup>13</sup>

Ortaçağ İslam ve Hıristiyan felsefelerinin temel problemlerden biri olan Varlık-mahiyet ilişkisi hakkında İbn Rüşd, varlığın mahiyetiyle aynı olduğunu söylemekte ve mahiyetsiz bir varlığın açıklanamayacağından dolayı ayrı veya ona arız bir şeymiş gibi düşünülmemeyeceğini savunmaktadır. Aristoteles’in “bu insan”, “var olan insan”, “insan” kavramlarının “tek bir manaya” yani “insan” a delalet ettiğini kabul etmesi İbn Rüşd için hareket noktasıdır. İbn Sina’nın varlığı sadece varlık olmak bakımından değerlendirmesini ve bunun dışındaki herhangi bir nitelemenin varlığa eklenmiş bir araz olduğu düşüncesini eleştirmektedir. İbn Rüşd, “varlık” (vücûd) terimi yerine, “hüviyyet” (kimlik), “zât” (öz), “şey” ve “vâhid” (bir) terimleriyle eşanlamlı olan “mevcûd” (var, varolan) terimini kullanmaktadır. Varolan terimi ilkin dış dünyada bir özü (zât) ve mahiyeti bulunan şeyleri; ikinci olarak da bunların varolma durumlarının “zihindeki kavram”larını (tasavvur) göstermektedir. İlkine “öz anlamında varolan”, diğerine ise “doğru (sâdık) anlamında varolan” demektedir. Varolandan doğru anlamda söz edilebilmek için öz anlamıyla varolanın mutlaka bulunması gerekmektedir. Ayrıca öz anlamında varolanlar (tikeller) için “mevcûd”un eşanlamlısı olan “hüviyyet”, “zât” ve “bir” terimleri kullanılabilir ancak doğru anlamında varolanlar (tümeller) için bu terimler kullanılamaz. İbn Rüşd’ün “varlık” (vücûd) yerine “varolan” (mevcûd) terimini kullanması bilinçli bir tercihe dayanmaktadır.<sup>14</sup>

Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin varlık düşüncesini ortaya koyduğu Vahdet-i Vücûd düşüncesinin anlaşılması ise oldukça uzun bir zaman almıştır.

---

<sup>13</sup> Parviz MOREWEDGE, “Felsefi Analizler ve İbn Sînâ’nın Varlık-Mâhiyet Ayrımı”, **Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bilal TAŞKIN (Çev), Sayı 8, 2016, s. 167-184

<sup>14</sup> Nevzad Ayasbeyoğlu, İbn Rüşd’ün Felsefesi, Türk Tarih Basımevi, Ankara-1955, s. 103,120. Oya Şimşek, “İbn Rüşd’ün İbn Sina’yı Eleştirisi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, s. 283-296

Bu çalışmada tasavvuf tarihi içerisinde ortaya atılan teorilerin geliştirilmesi açısından önemli bir isim olan İbnü'l Arabî ile onun etkisinde vahdet-i vücud doktrinini savunan öğrencisi Sadreddin Konevî'nin düşünceleri benzer ve ayrılan yönleriyle ele alınacaktır. Bu çalışmanın birinci bölümde vahdet-i vücûd düşüncesi açıklanmaya gayret edilmiş, İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesine temel olan düşünceleri açıklanmaya çalışılmıştır. Akabinde İbnü'l Arabî'nin Konevî üzerindeki etkileri ve Konevî'nin tasavvuf tarihindeki önemi vurgulanmaktadır. İkinci bölümde ise Konevî'nin kavramsal olarak da kullanmaya başladığı vahdet-i vücûd düşüncesi hocasından ayrılan ve benzer yönleriyle birlikte el alınarak ortaya konulmaktadır. Çalışmanın maksadı Konevî'nin düşünceleri ışığında İbnü'l Arabî'nin varlığın birliği düşüncesi ve etkilerinin Allah-âlem ilişkisinin ortaya konulması bakımından önemine değinilmektedir. İslam felsefesinde tartışılan varlık konusunun bu kavram etrafında nasıl şekillendiğine açıklık getirmeye çalışılmaktadır. Allah ve âlem ilişkisi bağlamında yaratma teorilerine bakıldığında en etkili düşünce vahdet-i vücûd ile ortaya atılan bilme ve yaratma teorilerinin açıklanması amaç edinilmektedir.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ VE SADRETTİN KONEVÎ EKSENİNDE VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

#### 1.1. Vahdet-i Vücûd Hakkında Bilgi

İslam dünyasında Muhyiddîn İbnü'l Arabî tarafından sistematik hale getirilen vahdet-i vücûd düşüncesi dokuzuncu yüzyılın başlarında; Beyazid Bestami (ö. 875), Hallac-ı Mansûr (ö.858), Cüneyd Bağdadi (ö. 940), Ebu Muhammed b. Muhammed el-Gazalî (1055-1111) ve Mevlânâ Celaleddin-er-Rûmî (1207-1273) olmak üzere birçok düşünür tarafından benimsenmiştir. Tasavvufun felsefi bir doktrin haline gelmesini sağlayan Muhyiddîn İbnü'l Arabî vahdet-i vücûd sistemini her ne kadar mecazlı ve sembollere dayalı olarak anlaşılabilir bir şekilde yorumlamış görünse de bu sistem kendi içinde tutarlı, geniş bir düşünce yapısına sahiptir. Allah-İnsan-Âlem ilişkisini vurgulamakta olan vahdet-i vücûd Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den sonraki Anadolu'daki en büyük temsilcisi olan Sadreddîn Konevî<sup>15</sup> tarafından kullanılarak sistemleştirilmiştir.

Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye'sinde Allah'a dair tanımlaması şu şekildedir:

*“Ey kardeşlerim, dostlarım! ...nihayet sizi de şahit tutarak dil ve gönül ile şehadet ederim ki: Allah Teâlâ bir tek ilâhtır. Ulûhiyyetinde ikincisi yoktur. Eşten ve çocuktan münezzehtir. Her şeyin sahibi ve mâlikidir. Ortağı yoktur. Öyle bir sultandır ki veziri yoktur. Öyle bir yapıp yaratıcıdır ki beraberinde işlerinin düzenleyicisi ve yardımcısı yoktur. Vâcibü'l Vücûddur. Varlığı bir başkasının varlığına bağlı değildir. Bir başka-sının var etmesine İhtiyacı olmadan*

---

<sup>15</sup> Sadreddin Konevî, Miladî 1210-Hicrî 606 yılında Malatya'da doğmuştur. Tam ismi “Sadreddin Ebu'l Meali Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf b. Ali el Konevî'dir.” Babasının adı Mecidüddin İshak'tır. Konevî 1274 yılında Konya'da vefat etmiş ve aynı şehirde kendi adının verildiği caminin avlusuna defnedilmiştir.

*vardır. O tek olarak kendi kendine vardır. Varlığının başlangıcı yoktur. Nihayeti de yoktur. O Bakidir. Hiçbir şeye bağlı olmayan Vücûd-i mutlaktır. Varlığının devamı da kendindedir. Belli bir mekâna sığan, bir mekânla sınırlandırılan bir cevher olmadığı gibi, bekası düşünülemeyen araz da değildir. Ciheti ve yönü olan bir cisim de değildir. Mahlûkatı koruyup gözetmek O'na zor gelmez. Mahlûkatı yaratması sebebiyle, kendisinde daha önceden var olmayan bir sıfatı kazanmış değildir. O'nun sıfatları hadis değil kadimdir. Sonradan olan şeylerin O'na hululü, ya da O'nun sonradan olan şeylere hululü gibi şeylerden O münezzehdir. O, hadis (sonradan olan) şeylerin O'ndan sonra olması ya da O'nun onlardan önce olması gibi bir durumdan müberrâdır. Ancak şöyle denilebilir: O vardı, ancak beraberinde hiçbir şey yoktu. Öncelik ve sonralık O'nun yarattığı zaman parçalarını ifade eden kelimelerden ibarettir.<sup>16</sup>*

Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini sistemleştirdiğini ve bundan hareketle Allah tasavvuruna ulaştığını böylece anlamaktayız. İslâm düşüncesinde vahdet-i vücûd doktrini, İbnü'l-Arabî'den sonra gelen takipçilerini de ifade etmektedir. Eserlerinde ise vahdet-i vücûd teriminin kullanımına hiç rastlanmamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin, Vücûd kavramı ilk anlamıyla, Gerçek Varlık (el-Vücûdu'l-hakk) olan Allah'a veya olmaması düşünülemeyen Zorunlu Varlığa (Vâcibü'l-Vücûd) karşılık gelirken, ikinci anlamıyla, âleme ve içindeki şeylere de karşılık gelebilir. Ancak, İbnü'l-Arabî'nin "Allah'tan başka olan"ın vücûdundan kastettiği "vücûd"un yalnız Allah'a ait olduğudur. Allah'tan başka şeyler var görünüyorsa, bu, güneşin yeryüzündeki şeylere ışığı ödünç verdiği gibi, Allah'ın

---

<sup>16</sup> İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Felsefesinde Allah Mefhumu", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)**, 2008, Cilt 9, Sayı 21, s. 21

Vücûdunu onlara ödünç vermesindedir. Bu sebeple, kendisinden sonraki İslâmî gelenek, İbnü'l-Arabî'yi vahdet-i Vücûd kavramıyla ilişkilendirmekte haklıdır.<sup>17</sup>

Vahdet ve Vücûd Arapça kökenli kelimelerdir. Vahdet, tek kalmak, tek başına kalmak olduğu gibi bir şeyin bölünmezliği ve tekliği anlamına da gelir. Allah hakkında kullanıldığında vahdet bölünemeyen, parçalanamayan birlik anlamındadır. Bu doğrultuda varlık alanında sorulan sorulardan biri de İslam tasavvuf düşüncesinin özünü oluşturan vahdet-i vücûddur. Varlık ve birlik kelimelerinden oluşan ve yaratan ile yaratıldıktan sonra kurulan bağın anlaşılması noktasında Allah-evren birliğini kurmaya çalışan vahdet-i vücûd (Varlığın birliği, Allah'ın gerçek varlık olup, bütün kâinatın O'nun tecellisi olduğu) görüşü varlığın bir olduğunu savunan düşünce sistemidir. Var olan, var olmuş ve var olacakların mutlak, sonsuz ve ezeli bir varlıktan türediği düşüncesi hâkimdir.<sup>18</sup>

Varlığın birliği demek olan Vahdet-i Vücûd; “Allah'tan başka varlık (vücûd) kabul etmeyen” demektir. Bütün varlıkları mutlak varlığın (vücûdun) isim ve sıfatlarının tezahürü ve tecellisi sayarak, hakiki varlığa göre isim ve sıfatların ezeli yokluğu ifade ettiğini keşif ve tecrübe yoluyla ortaya koymaktadır. Vahdet-i Vücûdçulara göre, mutlak varlık ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yoktur. Varlığı belirlemek için herhangi bir delile ihtiyaç duymamışlardır. Görülen evren ise sadece bir gölge konumundadır. Her şey O'dur, Allah'tan başka varlık yok diyerek mahlûkatı mutlak varlığın tecellisi ve işleri sayan Vahdet-i Vücûdçuların karşısında; “Her şey O'ndandır” fikriyle bütün evreni Allah'a bağladıkları hâlde iki Vücûd kabul edenler Vahdet-i Şuhudçular (görülen birlikçiler), görünen evrende görülen her şey O'dur, yaratıcı varlık ile yaratılan varlık ise aynı değildir, düşüncesini benimsemektedirler. Vahdet-i Vücûd anlayışında ise vücûd (varlık), zihinde meydana gelen kavramların hepsinden önce gelmektedir.

---

<sup>17</sup> Rüya Kılıç, **Osmanlı Süfliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Süfi Çalışması**, Bilig Yay-2007, Sayı 40, s. 104

<sup>18</sup> Süleyman Uludağ, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yay, İstanbul-1996, s. 552.

Diğer tüm kavramların en geneli olan bu kavram ortaya çıkmadan diğer kavramların ortaya çıkmasından söz edilemez. Her biri o tek varlığın sureti olan nesnelere; isimler, sıfatlar, izafetler Allah'ın kendisini akıl etmesi, akıl erdirmesi, düşünmesi ve belirlenmesinden ibarettir. Vahdet-i Vücûdçular böylelikle hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan varlığın birliğini savunmakta olup, vahdet-i şühûdçular, sadece epistemolojik açıdan yaratan yaratılan ayrımını yapmaktadırlar.

“Vahdet-i Şuhûd” da salikin<sup>19</sup> her şeyi görmesi geçici olup, birlik bilgide değil, görmededir. Vahdet-i şuhûd âlemi Allah'tan farklı kabul ederek ayrılık esasına dayanmaktayken, vahdet-i vücûd, Allah ile âlemin birliği ve ayniyetine dayanmaktadır. Bu birliğin esasına göre vahdet-i vücûd, eşyanın hakikatlerini a'yân-ı sâbite yani ilâhî isim ve sıfatlar olarak belirlemektedir. Vahdet-i şuhûda göreyse eşyanın hakikatleri isim ve sıfatların zıtları olan âdemler yani yokluklardır. Âdem aynalarında yansıyan isim ve sıfatların gölgeleri ile âlem oluşmaktadır. Misal kudret'in gölgesi üzerinden anlatılacak olursa kudret tam zıddı olan acz aynasında yansır ve âleme ait kudret böylelikle oluşmaktadır. Vahdet-i şuhûdçulara göre vahdet-i şuhûd, vahdet-i vücûddan daha üstündür, ancak bu da son nokta değildir. En üstün mertebeye ancak yaratıcı ve yaratılmışı ayrı ayrı görmek olan abdiyyet (kulluk) makamı ile ulaşılabilecektir. Vahdet-i şuhûd tarafından reddedilen bu birlik yerine iki aslî varlık düşüncesini getirdiğinden âlem gölge olarak nitelendirilmektedir. İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî bu düşüncenin temsilcileri olarak varlık konusunda fikirlerini ortaya koyarken âleme aslî varlık niteliği yüklemesler. Bunun yerine âlemi gölge olarak betimleyerek iki aslî varlık düşüncesinin birbirine getirdiği sınırlamayı da engellemiş olduklarını düşünmektedirler.<sup>20</sup>

Vahdet-i Vücûd da ise bu birlik bilgidedir. Vahdet-i Vücûd zevk yoluyla ulaşan salik, gerçek varlığın bir olduğunu, bunun da Hakk'ın varlığından ibaret

---

<sup>19</sup> (Tasavvuf) Allah (C.C)'ya varma yolunda ilerlemekte olan derviş.

<sup>20</sup> Necdet Tosun, “İmâm-ı Rabbânî'ye Göre Vahdet-i Vücûd ve Vahdet-i Şuhûd”, **Tasavvuf , İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, yıl: 10 [2009], Sayı 23, s. 181-192



bulduğunu, Hak ve O'nun tecellilerinden başka bir şeyin bulunmadığını bilir.<sup>21</sup> Allah'ın dışındaki her şey, Allah'ın takdiriyle takdir edilip, tasviriyle tasvir edilmekte ve mutlak yokluktur. O'nun dışındaki hiçbir şeyin varlığı yoktur. Allah ile beraber başka bir mevcut yoktur. Bütün âlemler de Allah'ın varlığı ile mevcuttur. Buna göre Allah'ın varlığı ve onları mevcut kılan varlıkları birdir ve bunlar sadece Allah'ın varlığıdır. Mevcutların ise kendilikleri açısından bir varlıkları yoktur. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd nurdur, âdem ise karanlık ve şerdir. Biz ise vücûd 'tayız, demek ki biz hayırdayız. Hakk mutlak iyidir, âdem ise mutlak şer.

Vahdet-i Şühûd; Vahdet-i Vücutçulara göre; var olan sadece Allah'tır, Varlık (vücûd) birdir. Gördüğümüz âlem ise var gibi görünse de aslında sadece Allah'ın isim ve sıfatlarının gölgesidir. Bu gölgeler hayalidir ve gerçek bir varlıkları yoktur. Asıl hakikatte var olan yalnızca Allah'tır. İmam Rabbânî'nin geliştirdiği Vahdet-i Şühûda göre âlem bir gölgedir ve asıldan farklıdır. Ancak bununla birlikte âlemin gerçek bir varlığı bulunmakta olduğundan hayal ürünü değildir.

Vahdet-i Vücutçulara göre; “Kâinattaki her şey vehim veya hayal veya aynalardaki akisler veya gölgelerdir.” Rabbanî evren için “akis ve gölge” denilmesini kabul eder. Ancak onun “vehim ve hayal” olarak nitelendirilmesine gönlü razı olmaz. Bunların yanlış anlamaya müsait olduğunu düşünür.<sup>22</sup>

Vahdet-i vücûd inancı, varlığı tamamen Cenâb-ı Hakk'a tahsis etmek suretiyle, mecazî varlıklara ancak layık oldukları kadar değer verip, bütün mevcudiyetiyle tek gerçek varlığa yönelerek, kâmil manada bir kulluğu gerçekleştirme yaşantısıdır. Tasavvuf tarihinde varlık hakikatte tektir diyen kişi Muhyiddîn İbnü'l Arabî'dir. Varlık tektir, O da Allah'tır. Allah'ın dışındaki diğer bütün varlıklar bizâtihi var değildirler, yani onların kendilerine ait müstakil varlıkları yoktur. Onların varlığı ise Hakk'ın Vücûduna bağlıdır. Âlemdeki kesret, yani mevcudat ise bu Vücûdun değişik mertebelerdeki tezahürleri ve taayyünleridir. Evren

<sup>21</sup> Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Anka Yay, Ankara-2004,s. 741

<sup>22</sup> İbrahim Sarmış, **Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam**, Ekin Yay, İstanbul-2017, s. 301-303

gerçekte Allah'ın isim ve sıfatlarının tecellisidir. Bundan dolayı evren göreceli ve sınırlı bir varoluşa sahiptir. Gölge bir varlık olma durumu söz konusudur. "Çünkü O'ndan belirmiştir ve yine O'na dönecektir."<sup>23</sup> Bu görüşü temsil eden sūfilere göre eşyanın hakikati ve zatı Hak'tır, fakat eşyanın eşya mahiyetiyle kendisi Hak değildir. Bunun için İbnü'l-Arabî, Allah'ın kusurlardan uzak hali (tenzih) ve zatında yaratılanlara benzerliğini (teşbihini) birlikte zikreder.

Burada üzerinde durulacak asıl tanım, "Mutlak Varlık, Allah'tır" yani "Mutlak anlamda varlık birdir; o da Allah'ın varlığıdır". Âlemde var olan kesret ve farklılık tümü, bağımsız bir gerçekliğe sâhip olmayıp Allah'ın varlığının tecellî ve zuhûrudur. Çokluk âleminin suretlerinde sınırsız olarak tecellî etmesinin yanı sıra Allah'ın varlığında çoğalma (taaddüd), parçalanma (tecezzî), değişme (tebeddül) ve bölünme (taksîm) olmaz. Onun varlığı, mutlak ve aklın bir objesi değildir. Allah-âlem ilişkisinde Allah'tan başka gerçek varlık kabul etmeyen Vahdet-i Vücûd görüşünün monist (tek hakikate dayanan) bir sistem olduğu söylenebilir.<sup>24</sup> Bütün âlem ve eşya bu Allah'ın Mutlak varlığına bağlı olarak mevcut bulur ve dolayısıyla tüm vücûd tek bir varlıktan ibarettir.

Vahdet-i Vücûdun özelliklerini sıralayacak olursak;

1. Varlık, Zâta (Kendi, öz, asıl) zâid (gereksiz, fazlalık) bir sıfat değil, Zâtın ayındır. Kısaca özetlersek İsmâil Fennî'ye göre;

"Vücûdun zât-ı ilahiye için sıfat olması câiz değildir. Çünkü bu, zâtın vücûd ile vücûdun başka bir şeyden meydana gelmiş olmasını gerektirir; o zaman zât vücûd ile muttasıf (sıfatlanan) bir şey olur. Vücûd mahlûk (yaratılmış)

---

<sup>23</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, Nuri Genç Osman (Çev), Ankara-Üniversitesi Yay, Ankara-1964, s. 142

<sup>24</sup> Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2002, s. 62

değildir ve mahlûk için vasıf da olamaz. Çünkü vasıf, sıfat sahibine tâbîdir. Hâlbuki her şey vücûda tâbî olup vücûd hiçbir şeye tâbî değildir”<sup>25</sup>.

2. Sıfatlar, zâtın aynı ve kâinat da isim ve sıfatların bir tecellisi olduğundan sıfatlar Allah’ın aynısıdır. Allah ile âlem arasında bir “aynılık” vardır. Böylelikle bu savdan “yalnızca bir varlık vardır” sonucu çıkar.
3. Hakiki varlık-gölge varlık ayırımı sadece zihinsel bir ayırımdır. Çünkü gerçekte varlık birdir; o da Allah’ın varlığıdır. Âlemin varlığı ise vehmi ve hayalidir.
4. Vahdet-i Vücûd, sûfî tecrübenin son gayesidir. Sûfî, kendi tecrübesinden hareket ederek varlık hakkında bir nazariye geliştirebilir ki, bu, Vahdet-i Vücûddur.<sup>26</sup>

Varılacak sonuç; Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde, gerçekte görünen dualite aldatıcıdır; hakikatte, yalnız bir olan Allah vardır. Vahdet-i Vücûd anlayışı, Bir’de yokluktur. Allah’ta yok olurken, O’nda var olmak ama onun asla ve asla sende var olmamasıdır. Var olan her şey aslında bir ve tek olanın bir yansıması, bir gölgesidir. Asıl olan gölge değil, gölgenin sahibi olduğundan, bu âlemin geçiciliği de gölgeye benzer. Her bir gölge aslında O’nun bir isminin sadece tecellisidir. Aslında hiçbiri yoktur ve yalnızca O vardır.

Muhyiddîn İbnü’l Arabî düşüncelerini “vahdet-i vücûd” ve “insan-ı kâmil” kavramları etrafında kurgularken, “keşf” ve “ilham” yolunu esas almıştır. Bütün sisteminin “insan-ı kâmil, hatm-ı velâyet, ayân-ı sâbite, merâtib-i seb’a ve tenezzülât-ı sitte gibi kavramları etrafında gerçekleştiği eserlerinin incelenmesiyle görülmekte olup, “insan-ı kâmil” olma yolu onun düşünce ekolünün temsil noktasıdır. Futûhât’ta kemâle ermenin usulleri ve insanın kemâlâtının mertebeleri açıklanmıştır. İnsan-ı kâmil konusu İbnü’l Arabî’nin ontolojik açıdan temellendirdiği varlık mertebelerinin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Hakikat-i Muhammediyye” adını da

<sup>25</sup> İsmâil Fenni Ertuğrul, **Vahdeti Vücud ve İbn Arabi**, Mustafa Kara (Der), İnsan Yay, İstanbul-2008, s. 10

<sup>26</sup> Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî ’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-2005**, Cilt 14, Sayı 2, s. 59-80

verdiği mertebeden sonra gerçekleşmekte olan bütün mahlûkatın ondan yaratıldığı ve asıl yaratma fiilinin olduğu mertebedir. Lâ taayyün (ahadiyyet) Hakikat-i Muhammediyye mertebesine verilen isimlerden biri de insan-ı kâmdir. Allah'ı bilebilir olan, âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu insân-ı kâmdir. Bu mertebe tüm diğer mertebelerin hakikatlerini kapsamaktadır. Akl-ı evvel mertebesini verdiği insan-ı kâmile bilmediği şeyleri öğretmiş ve meleklere insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiştir. Şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet itibariyle tam ve ergin olan kişi insan-ı kâmdir ve Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görmektedir. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan insân-ı kâmil sözleri doğru, işleri iyi, ahlâkı güzeldir, mârifet sahibidir, yani eşyayı ve ondaki hikmetleri gereği gibi bilendir.<sup>27</sup> İbnü'l arabî varlık mertebelerinin izahının Allah'ın isim ve sıfatları ile bilinebilirliğinin delili olarak da sunmaktadır.

Konevî bu bakımdan oldukça donanımlı bir adım atmaktadır. Kaldı ki Konevî okumalarının sonucunda İbnü'l Arabî'nin düşünce ekolünün "Vahdet-i vücûd" ifadesi şöyle dursun "insan-ı kâmil" olma yolunu yani hakikî insan mümkünatını da açıkladığı açık ve net görülmektedir. İnsan-ı kâmil kavramının ontolojik ve kozmolojik olarak felsefî bir anlama kavuşmasında ve tasavvuf geleneğinde bu düşünceyi anlayabilmek için İbnü'l Arabî ve Sadreddîn Konevî'nin vahdet -i vücûd sistemini ve varlığın meydana geliş sürecini de bilmek gerekmektedir. Yaradılışa dair temel düşüncesini oluşturan sistemsel düşünmenin kaynağı bu noktadan hareketle anlaşılabilir olacaktır.

Ontolojik temelde yaradılışın hem başlangıcını hem de amacını içeren yaratılmış ve belli kazanımlar sonucu kemâle eren insandan daha ileri taşınan yeni bir insan-ı kâmil ifadesine yer vermişlerdir.

---

<sup>27</sup> Ahmet Avni Konuk, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Mustafa Tahranlı -Selçuk Eraydın (Haz), İstanbul-1987, Cilt 1, s. 131-138; Mehmet Aydın, **İnsân-ı Kâmil**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, İstanbul-2000, Cilt 22, s. 330-331

İbnü'l Arabî'ye göre keşif denilen tecrübeyle sezgisel bir biçimde idrâk edilen Mutlak Varlık kendini bu sayısız mertebelerde izhâr eder. Bu varlık mertebeleri Konevî ile mukayese edildiği varlık mertebelerinin izahında detaylı olarak verilecektir.

## 1.2. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Varlığın Birliği Düşüncesi

İbnü'l Arabî tamamen Tanrı odaklı yönelimiyle, terimsel olarak ortaya koyduğu varlık kavramını metafizik bir çemberde şekillendirmektedir. Kutsal odaklı bir varlığın birliği öğretisi ile karşımıza çıkmaktadır. Onun ontolojik, epistemolojik ve etik tavrı tamamıyla Tanrı odaklıdır. Bütüncül bir kozmoloji içinde varlığın ne olduğundan ziyade nasıl olduğuna odaklanmış, ontolojisinin temelini aldığı insanı da Tanrının varoluşunun zorunlu bir koşulu olarak ele almıştır. Varlığa tanımlar atfetmesi bakımından incelendiğinde asıl fark edilen varlığın birliği düşüncesi çerçevesinde Tanrıyla olan tüm (aşkın ve içkin) özdeşleştirmelere rağmen varlık hakkında yapılan bir tanımlamadan ziyade sonsuza dek sürecek bir bilinemezliğin vurgulandığı görülmektedir. A priori olarak var olan Tanrı'nın var olup olmadığı asla tartışılmamaktadır. Tanrı'nın var olduğuna dair bilgi aslında her insanın özünde yer almakta kabulünden hareketle hâlihazırda bir inanma potansiyeli ön kabuldür. Tanrı'nın tek varlık olduğuna ilişkin ön kabul ister inansın ister inanmasın içsel bir bilgi olarak gizli kalmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın var olup olmaması değil, bilişsel süreçte insanın O'nu bilip bilmemesi sorun edilmektedir.

Seyyah bir sûfî olan Arabî, tasavvufî düşünceye farklı bir yorum ve yeni bir bakış açısı getirmekte olan Muhyiddin-i Arabî'ye göre varlık birdir ve birden fazla değildir. Görülmekte olan her varlık mutlak varlığın bir tezahürüdür. Varlığın tezahür eden sureti âlemdir. Varlığı mümkün olanın bizatihi bir vücûdu yoktur. Mümkün varlığın vücûdu mutlak varlığın vücûdu ile mümkün ve kâimdir. Bu öğretiye göre âlem, Tanrı'nın isimlerinin tezahürü ve tecellisi olduğundan, yoktan var edilmemiştir.

Yani yaratılış, vücûd-ı mutlakın tecellisinden ibarettir. Müstakil bir tanrı ve âlem düalitesi ortadan kalktığı gibi, âlemin yoktan yaratıldığı fikri de red edilmektedir. İbn Arabî'nin yaratılış konusundaki bu görüşü itibariyle âlem ile Tanrı arasında gördüğü ayniyet, zât ve mahiyet itibariyle değil, isim ve sıfatlar itibariyledir. Bu görüşe göre Tanrı, eşyanın bizzat aynı değildir. Sadece Tanrı'nın zuhûrundan ibarettir. Varlık birdir'den kastedilen budur. İbn Arabî'nin âlem hakkındaki, eşyanın kendi varlığıyla mevcûd olmayan, hakkın varlığıyla mevcûd olduğu görüşünü savunduğu ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre "*Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.*" cümlesi vahdet-i vücûdun en önemli dayanağıdır. Bu düşünceyi, "*Vücut Hakk'ın vücududur*" ve "*Vücut birdir ve Hakk'ın vücududur*" şeklinde de ifade etmektedir.<sup>28</sup>

Tanrı-insan irtibatını ilâhî isimleri ve sıfatları dikkate alarak açıklamayı amaç edinmektedir. Hakikat bağlamında bir olduğundan "mutlak vücûd" veya "külli vücûd" var olan bütün şeylerin kaynağı ve dış gerçeklik alanında bir kavram olarak kullandığı mutlak vücûd ile mutlak hakikat (el-Hak) birbiriyle aynıdır. Bilgimiz dâhiline giren her şey bir kavram olması nedeniyle sadece mukayyet bir vücûda (varlığa) sahiptir ve bu vücûd kendi kendisinin kaynağı olamaz. Sınırlı tüm varlıkların kaynağı olan bir "mutlak hakikat" yani bir "mutlak vücûd" olmalıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde mutlak vücûd ister vücûd ister mevcûd ifade edilse de İbnü'l-Arabî'ye göre çok farkı yoktur, çünkü her ikisi de o tek hakikate bağlıdır. Yani düşüncede ve dilde ayrılabilirse bile mutlak hakikat ile mutlak vücûd ve mevcûd aynıdır, özünde, hakikatinde birdir. Vücûd-ı mutlak Allah'tır, başkası değildir. Vücûd birdir. Âlemdeki şeyler yani mevcûdat ise bu vücûdun değişik mertebelerdeki tezâhürleri yani taayyünleridir. Hakiki fâil bir tane ve vücûddur, vücûd da ancak "bir" (vâhid) dir ve Hak vücûdun aynıdır. Vücûd Allah'a aittir. Allah daima var olan (vücûd) iken biz hep yokuzdur (adem). Vücud olan Hak iken eşya o vücûdun suretleridir. Mutlak vücûdun mahiyeti ise bilinemezdir. O'na mahiyet bile demek

---

<sup>28</sup> Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay, İstanbul-2012, Cilt 42, s. 431-435

mümkün değildir; aynen O'na keyfiyet denilemeyeceği ve ispat açısından zâtî sıfatların bilinmeyeceği gibidir. O Allah'tır. O'nu bilmenin (mârifet) son noktası bu dünya hayatında ancak selbî açıdan tanımaktır ve her gerçekliğin kaynağı olan vücûd bölünmez, ezeli ve dâimîdir.

İbnü'l Arabî, ilahî sıfatları onların gerekleriyle bir arada düşünerek Allah-âlem ilişkisini açıklamaktadır. İbnü'l Arabî, kurduğu bu izâfet ilişkisini açıklarken ilim-mâlûm, irâde-murâd, kâdir-makdûr, rahîm-merhûm, ilâh-me'lûh, râzık-merzûk gibi izâfet türleri geliştirerek âlemdeki varlıkların ilâhî sıfatlarla ilişkisini ortaya koymaktadır. Savunduğu bu izâfetin bir yönü ilâhî isimlere ya da sıfatlara karşılık gelirken diğer yönü mümkünin hakikatine yani "ayn-ı sâbit" (çoğulu a'yân-ı sâbite) ile ifade edilmektedir. A'yân-ı sâbite ile zat arasındaki nisbetler sıfatlara dönüşmektedir. Çünkü her durumda mümkünlerin hakikatleri ilm-i ilâhîde sabittir ve bu sübût birlikle çelişmemektedir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerine özgü a'yân-ı sâbite fikrinin kabulü (varlık ve yokluk arasında bir kavram olarak) birlikle çelişmemektedir. Ayrıca eşyanın ilm-i ilâhîdeki kadîm hakikatlerini de kabul etmektir. Yani mutlak varlık olan Allah ile a'yân-ı sâbite arasındaki ilişki birlik-çokluk ilişkisini açıklamak üzere başvurulmuş önemli bir konudur. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi merkezinde oluşturduğu bu yaratılış teorisi diğer filozofların sudûr teorisi ile de benzerlikler taşımaktadır. Ancak İbnü'l-Arabî'nin zorunlu nedensellik fikrine dayanan sudûr teorisini vesileciliğe çevirmesi en önemli ayrımdır. O, "Bir'den bir çıkar" ilkesi bağlamında akılların ve diğer tüm varlıkların birbirlerinden zorunlu olarak çıkması anlayışını Allah'ın kudretini ve iradesini geçersiz kılacağından reddetmektedir. Bunun yerine Allah'ın âleme sürekli olarak müdahalesine ve doğrudan bir ilişki içinde olmasına izin veren "vesileci sudûr" düşüncesini savunmaktadır. Bu doğrudan ilişkide dua, ibadet, vahiy, ilham gibi hususlar anlamlı bir hale gelmektedir. Etkin ve fâil bir Tanrı anlayışını gerektiren bu fikir İbnü'l-Arabî'de vech-î hâs ile irtibat şeklinde ifade edilmektedir. Bu bağlamda kullanılan varlık tecellisi, nefes-i rahmân, her şeydeki birlik tecellisi, hakikat-i hakâik gibi kavramlar vahdet-i vücûdun yaratılış görüşünü ifade etmekte kullanılmaktadır.

Allah karşısında âlem, sürekliliği olmayan ve her an Allah tarafından var edilen arazlar olarak tanımlanmaktadır. Âlemin tüm bu arazların toplamı olarak görülmesi “maiyyetü’l-Hak” (Allah’ın eşya ile beraberliği) yani Allah’ın eşya ile doğrudan ilişkisi ve eşya ile beraberliği vahdet-i vücûd görüşünün en önemli mantıksal sonucudur. Bu anlayış âlem ve insanla doğrudan ilişki kuran bir Allah tanımı yapmakla deist Tanrı anlayışını aşmayı sağlamaktadır.<sup>29</sup>

Bu anlayışın ortaya konulması neticesinde İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu bir diğer düşünce de yaratılışın mertebelerini ortaya koymasındır. Buna göre vücûd (varlık) sonsuz mertebelerde zuhur eder, zâhir olur, bu zuhur sûretlenme, kisveye bürünme, tecelli etme gibi ifadelerle anlatılmaktadır. lâ taayyün mertebesi, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, mertebe-i ervâh, mertebe-i misâl, mertebe-i şehâdet ve mertebe-i insan olarak nitelendirilen bu mertebeler aslında sayıca sonsuz olup, bu şekilde tasnif edilmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre tüm âlem bir olan Allah’ın taayyün ve çeşitli mertebelerdeki zuhuruyla vücuda gelen mazharlardan ibaret olup, sonsuza uzanan bu kesret, vahdetin bir zuhur ve tecellisidir. Yani âlemdeki her şey diğer her şeyle bir şekilde ilgi ve bağlantı içindedir.<sup>30</sup>

### 1.3. Sadreddin Konevî’nin İbnü’l Arabî ile Münasebeti

Sadreddin Konevî’nin babası Mecdüddin İshak ile Muhyiddin İbnü’l Arabî Mekke’de 1203 yılında karşılaşmış ve birlikte Anadolu’ya geldikten iki yıl sonra Sadreddin Konevî doğmuştur. Bazı kaynaklar, İbnü’l Arabî’nin Mecdüddin İshak’ın vefatından sonra eşiyle evlendiğini ve Sadreddin Konevî’nin üvey babası olduğunu nakleder. Bu konu İbnü’l Arabî’nin ve Sadreddin Konevî’nin eserlerinde bize aktarılmaya bile bilinen şudur ki; Sadreddin Konevî, İbnü’l Arabî’nin en yakın öğrencisi olarak, (İbnü’l Arabî’nin) tüm eserlerini öğretmesi için Sadreddin

<sup>29</sup> Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay, İstanbul-2012, Cilt 42; s. 431-435

<sup>30</sup> Osman Nuri Küçük, İbnü’l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)*, Yıl 2009, Sayı: 23, s. 373-411



Konevî'ye icazet verilmiştir. Yine bir kaynağa göre İbnü'l Arabî'nin Fütûhât-ı Mekkiyye okumasına katılanlar listesine Sadreddîn Konevî, İbnü'l Arabî'nin "oğlu" (veled) olarak kaydedilmiştir. Bu kayıtlar ailevî ilişkilerinin güçlü bir kanıtı olabileceği gibi kesin sonuç niteliğinde de değildir. Konevî, bu ilişkinin bir şeyh-mürîd ilişkisi gibi başlayıp daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüştüğünü, İbnü'l-Arabî'nin sürekli yanında bulunduğunu, özel tasavvufî tecrübelerine ve bilgilerine ortak ve onun vârisi olduğunu söyler.<sup>31</sup>

Sadreddîn Konevî'nin hayatındaki şüphe götürmeyecek en önemli isim İbnü'l Arabî'dir. Kitaplarında en çok ondan söz etmiş ve ona atıflarda bulunmuştur. "Eş-Şeyh" veya "El-İmam" isimleri ile nitelediği İbnü'l Arabî'ye bağlılığını her zaman dile getirmiştir. Konevî İbnü'l Arabî ile onun ölümünden sonra da vakialarda görüşüklerinden söz etmiştir. Konevî, kendisinin tek başına bir mürid olmak yerine İbnü'l Arabî'nin düşünce kaynağına ortak olarak görmektedir. Kaldı ki bu durum tasavvuf geleneğinde de kabul görmüştür. Hatta İbnü'l Arabî ile Konevî tasavvuf geleneğinde İbnü'l Arabî "şeyhü'l-ekber", Konevî ise "şeyhü'l-kebîr" unvanı ile anılmıştır.

Sadreddîn Konevî 13. yüzyılda yaşamış, yaygın görüşe göre doğum tarihi yaklaşık 1210-1274 olup, doğum yeri tam bilinmemekte, ancak Malatya olarak rivayet edilmektedir. Babası Mecdüddin İshak önemli bir mutasavvıf ve âlim, aynı zamanda Anadolu Selçuklu Devletinde üst düzey bir yöneticiydi. Kaynaklarda Mecdüddin İshak'ın Selçuklu sarayı ile Abbasîler arasında elçilik görevlerinde bulunduğu kaydedilmektedir.

Mecdüddin, Selçuklu sarayında şehzadelere hocalık yaptığından bazı rivayetlerde "sultanın şeyhi" lakabıyla anılmıştır. Sadreddin'in annesinin Selçuklu sarayına mensup olduğu nakledilir. Bu mensubiyetin mahiyeti hakkında farklı

---

<sup>31</sup> William Chittick, "Merkezî Nokta; İbnü'l Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", **İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Betül GÜÇLÜ (Çev), İstanbul-2009, Sayı 23, s. 670-671.

rivayetler vardır. Bazı menkıbelerde annesinin hükümdarın kız kardeşi olduğu vurgulanır. Konevî için söylenen “sultanoğlu” ifadesi böyle menkıbelere dayanır. Bazı menkıbelerde ise sultanın âzatlî cariyesi olduğu söylenir.

Bu menkıbeler özellikle Mevlevî kaynaklarında zikredilen, Konevî'nin zâhidliği önemsemeyen “mülûkâne (Padişahlara yakışır bir surette)” yaşantısı hakkındaki rivayetlere kaynaklık etmiş olmalıdır.

Sadreddîn Konevî, Gencûr-ı gencîne-i ma'nevî (Mana hazinesinin bekçisi), mahrem-i râz-ı Kitâb-ı Mesnevî (Mesnevî kitabının sırlarına aşına olan), şeyh-i sâni (ikinci şeyh), (İlim dünyasında İbnü'l-Arabî “Şeyh-i Ekber” olarak tanındığı için Konevî'ye de İbnü'l-Arabî'den sonra gelen ikinci büyük bilgin anlamında bu unvan verilmiştir.) Reîsü'l-eâlî, ebü'l-meâlî, sadrû'l-mille ve'd-dîn (yücelerin başkanı, yüceliklerin sahibi, dinin önderi) gibi unvanlarla nitelendirilmiştir.<sup>32</sup>

Konevî, ailesinin imkânlarından yararlanarak dönemin önemli hocalarından ders aldı, dinî ve felsefî ilimler alanında iyi bir öğrenim gördü. Babasının ona bıraktığı en önemli miras âlim ve mutasavvıflarla olan dostluğuydu. Bunların arasında başta gelen isim Muhyiddîn İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Dımaşk, Urfa ve Diyarbakır yoluyla Malatya'ya gelmiş, bir süre onunla beraber kalmıştı. Bu dönemden itibaren İbnü'l-Arabî ile Mecdüddin arasındaki arkadaşlık güçlenmiş ve sağlam bir dostluğa dönüşmüştü.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Rıdvan Canım, “Bir Biyografi Ustası, Bir Klâsik Dönem Edebiyat Eleştirmeni Latîfi ve Şairler Tezkiresi”, **Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal of Academic Literature**, Mine Mengi Özel Sayı-2016, Sayı 5, s. 109-134

<sup>33</sup> Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay, İstanbul-2008, Cilt 35; s. 420

Bir 13. yüzyıl kaynağı, Mecdüddin'in vefatından sonra İbnü'l-Arabî'nin onun eşiyle evlendiğini ve böylece Konevî'nin üvey babası olduğunu ifade eder.<sup>34</sup> Her ne kadar bu konuya İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin eserlerinde doğrudan değinilmemişse de biliyoruz ki Sadreddîn Konevî, İbnü'l-Arabî'nin en yakın öğrencisi olmuş ve kendisine onun (İbnü'l-Arabî'nin) tüm eserlerini öğretmesi için icazet verilmiştir.<sup>35</sup> Konevî'nin çocukluğunda ve gençlik döneminde İbnü'l-Arabî'yle birlikte çeşitli bölgeleri dolaştığı anlaşılmaktadır. Menkıbelerde henüz küçük yaştaiken tahammülü güç, ağır riyazetlere girdiğinden söz edilmesi onun çocukluğundan itibaren tasavvufî hayatın içinde bulunduğunu göstermektedir. Prensipite tasavvufî yolu tercih ederken bir yanda da akıl ve kelâmı dışarıda bırakmamıştır. Akla yönelik eleştirisi onun sınırlı oluşu hakkındadır.

Mecdüddin, menkıbelerde sultanın çocuklarının eğitimi diye zikredilen bir görevle Konya'ya gittiğinde İbnü'l-Arabî de onunla birlikte veya bir müddet sonra Konya'ya gitmişti. Mecdüddin'in ilişkileri sayesinde İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu

<sup>34</sup> Central Point" ilk Muhyiddin İbn Arabî Derneği, Cilt Gazetesi'nde William ÇİLT Chittick tarafından XXXV, 2004 de yayınlanan yazıda İbn Arabî'nin kendi el yazısı ile yazılmış olan Futûhât okumasına katılanların listesinde Sadreddin Konevî İbn Arabî'nin "oğlu" (veled) olarak kaydedilmiştir. Bu kayıt yakın ailevi ilişkilerinin güçlü bir kanıtı olabileceği gibi aynı terim (veled/oğul) manevî evlatlık için de kullanılmış olabilir. Dolayısıyla bu, kesin sonuç niteliğinde bir delil değildir. Bu konuyu tam olarak ortaya koyabilmek için İbn Arabî'nin, Konevî'nin veya onlara çok yakın isimlerden birinin eserlerinden bunu kat'î olarak dile getiren bir pasaja ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü Konevî'nin hocası ile ilişkisine dair değerlendirmelerini kesin bir şekilde açıklayan, dile getirilmeye değer birçok paragraf bulunmaktadır. En-Nefahâtü'l-İlâhiyye'de İbn Arabî'yi 17 Şevval 653/19 Kasım 1255'te ki bu onun vefatından on beş yıl sonradır, keşf âleminde görmüştür. Vâkıasında (rüyasında), İbn Arabî'den insan-ı kâmil için hiçbir perde ve onun altında hiçbir makam söz konusu olmayan zatî tecelliyi Müşâhede etmeyi kendisine ihsân etmesini istemiştir. İbn Arabî "Bu sana da ihsan edilecektir. Senin de bildiğin gibi ben özellikle oğlum Sadreddin olmak üzere birçok evlat ve dosta sahibim. Bu istediğin şey onlardan hiçbiri için mümkün olmamıştır. Çocuklar ve dostlardan nicesini öldürdüm (kataltü) ve dirilttim (ahyaytü). Bunlardan ölen öldü, öldürülen öldürüldü ama hiçbiri buna ulaşamadı." diye cevap vermiştir. (Sadreddin Konevî, en-Nefahâtü'l-İlâhiyye, Tahk.: Muhammed Hâcevî, Mevlâ Yay, Tahran 1375/1996, s. 126) İbn Arabî'nin veled/oğul kelimesini tekil veya ikil/tensiye yerine çoğul olarak kullanması dikkat çekicidir. Bu onun en az üç oğula sahip olduğu anlamına gelmektedir. Eğer o manevî oğullarını değil de sadece biyolojik oğullarını kastetmişse de zihninde bu düşünceye sahip olabilir. Ayrıca belirttiği oğulları onun öz oğlu Sadeddin (H.618-56), diğer oğlu Muhammed İmadüddin (ö.667) ve üvey oğlu Sadreddin olabilir. Claude Addas'ın belirttiğine göre Sadreddin'in annesinin kim olduğu bilinmemektedir; ancak eğer İbn Arabî'nin Sadreddin'in annesiyle evlendiği doğru ise Sadreddin onun yarı kardeşi sayılır.

<sup>35</sup> William Chittick, "The Central Point-Qūnawî's Role in the School of Ibn Arabî", **Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society**, Oxford-2004, Sayı XXXV, s. 25-46

sarayı nezdinde yüksek itibar kazandığı ve önemli dostluklar kurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun Selçuklu sultanlarıyla yakın ilişki içinde olduğu ve kendileriyle yazıştığı bilinmektedir. Bu münasebetlerin Konevî'nin hayatı ve fikrî gelişimi üzerinde önemli etkileri olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin ölümünden bir süre sonra muhtemelen 1241 yılında Konya'ya giden Sadreddîn hayatının sonuna kadar burada yaşadı. Konevî'nin, Konya'da üst düzey yönetici ve bilim adamlarıyla ilişkileri büyük ihtimalle babası ve İbnü'l-Arabî ile başlayan bu ilişkilerin bir devamıydı. Onun Konya'ya gelişi bir menkıbede Konya eşrafından birinin oğlunu tedavi etmesiyle irtibatlandırılır. Konya'da yerleştiği ve ününü orada yaptığı için "Konevî" diye anılır. Sadreddîn, ilk din ve tasavvuf bilgilerini Muhyiddîn İbnü'l El-Arabî'den aldı. Bir ara Şam'a giderek devletin önemli din adamları ve sûfileri ile görüştü. Konevî, İbnü'l-Arabî ve Mecdüddin İshak'ın da arkadaşı olan Evhadüddîn-i Kirmânî ve Sadreddîn-i Hammûye ile yakındı. Özellikle Evhadüddîn Kirmani'nin Sadreddîn üzerinde etkisi oldu. Menkıbelerde İbnü'l-Arabî'nin Konevî'yi Kirmânî'ye emanet ettiği ve birlikte hacca gittikleri aktarılır. Konevî'nin, Kirmânî'den aldığı bir seccadenin "teberrüken" mezarına konulmasını vasiyet etmesi ona olan bağlılığını göstermektedir. Bir menkıbede Konevî'nin, "*İki âlimden yararlandım, biri Evhadüddîn, diğeri İbnü'l-Arabî'dir*" dediği aktarılır. Her şeye rağmen Konevî'nin hayatındaki en önemli isim İbnü'l-Arabî'dir. Şam dönüşü Konya'ya gelip yerleşen Sadreddîn, Mevlâna Celâleddîn Rumi'ye hocalık etti, maddi durumunun çok iyi olması nedeniyle Konya'daki din ve bilim adamlarını sık sık evinde toplayarak, o yıllarda Doğu'nun en önemli kültür merkezlerinden olan kentte özel bir akademi oluşturdu. Nasîrüddin Tûsî ile de önemli felsefi nitelikli mektuplaşmalarda bulundu.<sup>36</sup>

Konevî'nin Mısır, Şam, Hicaz gibi bölgelere gittiği, oradaki âlim ve sûfilerle ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. Câmî Nefehâtü'l-üns'te onun bir süre Mısır'da ve Kudüs'te bulunduğundan, hacca gittiğinden ve bir müddet orada kaldığından söz

<sup>36</sup> Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi**, Ülken Yay, İstanbul-1998, s. 290-296

eder. Kendisi de Moğolların Bağdat'ı istilâ ettiği tarihte Mekke'de olduğunu belirtir. Sadreddîn Konya'da vefat etti ve burada defnedildi.

Konevî kitaplarında en çok İbnü'l-Arabî'den söz etmiş ve genellikle “şeyh” veya “imam” diyerek bağlılığını dile getirmiştir. Konevî ölümünün ardından İbnü'l-Arabî ile “vâkıa”larda (rüyalarında) görüştüğünden söz eder. Bu güçlü ilişkilere rağmen aralarında bazı üslûp ve yaklaşım farkları bulunduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî, Konevî kadar sistemli ve düzenli bir müellif sayılmaz. Onun muhatapları Konevî'ye göre daha geniş bir kitledir ve temsil ettiği ilim adamı tipi de Konevî'ye göre geleneksel anlamıyla âlim tipidir. Tasavvufun çok özel bir alanında eser veren Konevî'nin üslûbu olabildiğince felsefidir. İbnü'l-Arabî ile Konevî arasındaki üslûp ve yaklaşım farkı tasavvuf geleneğinde her iki düşünürü tanımlamak için kullanılan, “*İbnü'l-Arabî sūfi hakîm, Konevî ise hakîm sūfidir*” sözünde ifadesini bulur. Konevî'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile olan yakın dostluğu da bilinir. Mevlevî kaynaklarında yer alan ve Mevlevî bakış açısının etkilerini taşıyan menkıbelerin önemli bir kısmı, tasavvuf muhitlerinde anlatılan bazı hadiselerin Mevlânâ ve Konevî ile ilişkilendirilmesiyle kurgulanmış görünür. Anadolu'da gelişen iki büyük tasavvufî düşünce ekolünü temsil edecek olan Ekberî-Konevî geleneğiyle Mevlevîlik arasındaki bazı farkları vurgulayan bu menkıbelerde Mevlânâ geleneksel anlamıyla bir mutasavvıf, Konevî tasavvuf kitaplarında tanımlanan ehl-i zâhir olarak tasvir edilmektedir. Aynı zamanda Konevî üst düzey kesimlerle irtibatı olan bir kişidir ve bunun bir tür böbürlenme anlamına geldiği ima edilir. Mevlânâ ise sıradan insanlarla seçkin insanları etrafında toplamış bir sūfidir. Bunun kanıtlarından biri, Mevlânâ'nın çevresindeki insanların toplumun bütün kesimlerinden gelen kimselerden oluşmasıdır. Öte yandan Mevlânâ'nın cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmesi iki düşünürün arkadaşlığının başka bir kanıtı olarak zikredilir.<sup>37</sup>

İbnü'l-Arabî'nin, Vahdet-i Vücûd felsefesiyle Anadolu Türk tasavvufuna kazandırdığı eserleri Anadolu'da gelişen tasavvufun dayanak noktası olmuştur.

---

<sup>37</sup> Ekrem Demirli, “Konevî Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi”, **Türkiye Diyanet Vakfı(TDV) İslam Ansiklopedisi**, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay, İstanbul-2008, Cilt 35, s. 11

Özellikle de "Fusûsu'l-Hikem" ve "Fütûhât-ı Mekkiyye" adlı eserleri, başta gelenleridir.

Sadreddîn-i Konevî, Molla Câmî, Fahreddîn-i Irakî, Davûd-ı Kayseri ve daha birçok kimse, bu eserlerin ve onun düşüncelerini yaymıştır. Vahdet-i Vücûd felsefesinin temel kaynağı olan "Fusûsu'l-Hikem", Konevî'den başlayarak günümüze kadar birçok kez tercüme ve şerh edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd felsefesinin 13. yüzyılda Anadolu'da yayılmasında ve Konya'da klasik tasavvufun yerleşmesinde en önemli rolü Sadreddîn Konevî üstlenmiştir. Konevî, onun felsefesini şerh ederek Anadolu'da yayılmasında olduğu gibi, Konya'da klâsik tasavvufun kuvvetli bir fikir olarak etkili olmasında da çok büyük rol oynamıştır. Konevî'nin aynı zamanda pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar; Müeyyidüddîn-i Cendî, Saadeddîn-i Ferganî, Kutbeddîn-i Şîrâzî, Mevlânâ Şemseddîn-i Mekkî ve Fahreddîn-i Irakî gibi Anadolu tasavvuf büyükleridir. Konevî kendi eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin karmaşık fikirlerini sistematik bir biçimde basitleştirerek anlaşılır bir hale getirmiş; bir yandan da İbnü'l-Arabî'nin tenkit edildiği konuları ve İslâm'la çatışır gibi görünen fikirlerini de şerh ve izah etmiştir. Bu sayede Konevî, Anadolu'da yetişen mutasavvıflar üzerinde büyük bir etkiye sahip olmuştur.<sup>38</sup>

Konevî, daha öncede bahsedildiği üzere otuza yakın da eserin yazarıdır. Bunlardan beş ve altısı İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin yayılmasında özel yer tutmaktadır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin nasıl yorumlanacağını belirlemekte oldukça önemlidirler. Büyük sufi şair Câmî'nin ifadesiyle "*Konevî'nin eserlerini okumadan, İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği yani Vahdet-i Vücûd ile ilgili öğretilerini hem akla hem de şeriata uygun bir şekilde anlamak imkânsızdır.*"<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Türk Tefekkürü Tarihi, Mağrip Mektebi Sadreddin Konevî**, Yapı Kredi Yay, İstanbul-2007, s. 241-242

<sup>39</sup> William Chittick, **İbn Arabî ve Ekolü, Hayatı, Eserleri ve Tefsiri Makalesi**, Islamic Spirituality and Manifestations, Hüdaverdi Adam (Trc), İstanbul-1991, s. 24-45

İbnü'l Arabî'nin yolunda devam eden Konevî, saygıdeğer bir bilgin olmakla birlikte tasavvuf yolunda birçok talebe de yetiştirmiştir. Altı kitap ve birçok da risâlesi vardır. İbnü'l Arabî ile başlayan bu zinciri devam etmiştir. Bu ekolde en çok etkiye sahip olan dört müellif olan Afüfiddin Tilimsânî, Müeyyidüddin Cendî, Sadeddin Fergânî, Fahreddin Irakî'nin hocası olmuştur. İbnü'l Arabî'nin öğretilerinin temel nakledicisi olmuş ve sonraki nesillerin okuyabileceği bir tarzda düzenlenmiş bir sistem geliştirmiştir. Sadreddîn Konevî'nin kitapları, daha kısa olmakla birlikte daha sistematik ve sonraki tartışmalara anahtar olacak temel hususlara odaklanmaktadır. İbnü'l Arabî'nin bakış açısını anlamak üzere ilk başta incelenen metin olan Fusûsu'l-Hikem'i Konevî'nin incelemesi etkili olmasının nedenlerinden biridir. Şerh geleneğinin Konevî'ye kadar gittiği ifade edilebilmektedir.

Sadreddîn Konevî, Şeyh-i Ekber olarak bilinen Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin yetiştirdiği ve Anadolu kültür/düşünce hayatını yakından etkilemiş olan Sadreddîn Konevî'den bahsetmeden önce mutlaka Muhyiddîn İbnü'l Arabî'den söz edilmelidir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve eserleri ve tasavvuf anlayışı, zahiri ile çelişmeyen bir batını anlayıştır. Kur-an ve Sünnet'ten alınan anlamların, emirlerin, yasakların, pozitif ve negatif tavsiyelerle tam uyumlu bir idrak yani nefis terbiyesi yolunda gönüllü olarak Allah'ı arama yolu olan tasavvufa girmektir. Endülüs'teki tasavvuf anlayışına dayanmakta olan tasavvuf felsefesi, bir taraftan Kur'an'ın tasavvufî tefsîr ve yorumuna; diğer yandan da Yeni Eflâton felsefesi, İslâm işrâk felsefesi, kelâm ve tasavvufa dayanmaktadır. Böylelikle genel anlamda mistik felsefenin de uzlaştırmacı bir düşünce sistemi haline gelmektedir. Bilhassa Anadolu'da ve Türk tasavvuf düşüncesinde Vahdet-i Vücûd felsefesi asırlar boyu etkisini sürdürmüştür.

Vahdet-i Vücûd düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonra Anadolu'daki en güçlü temsilcisi kabul edilen Sadreddîn Konevî tasavvuf düşüncesine kazandırdığı boyutlar ve kendisinden sonraya etkileriyle “dönüm noktası” olmuş bir sûfî düşünürdür. Tasavvuf ve tasavvuf felsefesi alanındaki eserleri ve görüşleriyle tanınmaktadır. Bu

çalışmada İbnü'l-Arabî (Ö.638/1240)'nin eserlerinde ortaya koymuş olduğu Vahdet-i Vücûd düşüncesinin en önemli temsilcisi olan Sadreddîn Konevî'nin bu doktrini tarihte önemli bir etki alanı bulmuştur. Bu denli yaygınlaşmasına rağmen, yine de onu tam olarak anlamak zordur.

Vahdet-i Vücûd, yani varlığın birliği anlamına gelen bu doktrin, “Allah, Mutlak Varlık'tır”, “Allah'tan başka varlık yoktur”, “Mutlak Varlık, Allah'tır” gibi cümlelerle formüle edilebilir. Şöyle söylenebilir; Mutlak anlamda varlık birdir, o da Allah'ın varlığıdır. Âlemde var olan kesret ve farklılık tümü, bağımsız bir gerçekliğe sâhip olmayıp Allah'ın varlığının tecellî ve zuhûrudur. Çokluk âleminin suretlerinde sınırsız olarak tecellî etmesinin yanı sıra Allah'ın varlığında çoğalma (taaddüd), parçalanma (tecezzî), değişme (tebeddül) ve bölünme (taksîm) olmaz. Onun varlığı, mutlakdır ve aklın bir objesi değildir. Allah-âlem ilişkisinde Allah'tan başka gerçek varlık kabul etmeyen Vahdet-i Vücûd görüşünün monist (tek hakikate dayanan) bir sistem olduğu söylenebilir.<sup>40</sup> Bu doktrinden yola çıkılarak İbnü'l-Arabî'nin öğrencisi Sadreddîn Konevî'nin hayatı, Vahdet-i Vücûd düşüncesi ve bu düşünce ile panteizm arasındaki farklardan da bahsedilecektir. Bu çalışmada tüm ayrıntılara yer verilememiş olsa da amaç genel Sadreddîn Konevî ile Muhyiddîn İbnü'l Arabî'nin Vahdet-i Vücûd düşüncesi hakkında el verdiği ölçüde bilgi vermektir.

İbnü'l Arabî vahdet-i vücûd tabirini kullanmamış olsa da İbnü'l Arabî'yi okuma/anlama metodunu belirlenirken Konevî'nin eserlerindeki vahdet-i vücûd mefhumunun incelenmesi oldukça önemlidir. Onun metodundan farklı olarak bir şey daha vardır ki; Konevî İbnü'l Arabî'nin metodunun tamamen dışında olacak şekilde kendi fikirlerini ispatlamak için İbnü'l Sinâ ya da herhangi bir filozof veya teologdan alıntılar da yapar. Vücûd/varlık tartışmasını İslâm felsefesinin kalbine koyan İbnü'l Sinâ'yı okumasından ve zamanın en büyük filozof-bilim adamı olan Nasiruddin Rûsî ile mektuplaşmaları buna yeterli kanıt olacaktır. Yani varlığın bir olduğu diğer



filozofla açısından da aşikârdır. Kaldı ki vahdet-i vücûd mefhumunun ortaya çıkışı, her ne kadar onun ve takipçilerinin eserlerinde buna uygun bölümler olsa da İbnü'l Arabî'den sonraki bir süreçtir.

Konevî pasajlarında vahdet-i vücûd tabirini kullanırken birçok yerde “vücûd tektir” ifadesini kullanır. Yani bunu özel bir terim olarak değil de felsefi kavramlarla ilâhî birliğin tanımlanması sürecinde teknik bir terim olarak, ilâhî birliğin felsefi temelde felsefi kavramlarla tanımlanması sürecinde kullandığı bir deyimdir. İbnü'l Arabî'nin ilk dönem takipçilerinden hiç kimse vahdet-i vücûdu özetleme çabası içinde olmamıştır. Abdurrahman Câmî, vahdet-i vücûd doktrininin anlaşılması hususunda en iyi rehberin Sadreddîn Konevî olduğunu söyleyerek; tasavvuf alanında yapılan inceleme ve araştırmalarda İslam âleminde ve Batı'da güvenilir bir kaynak olan *Nefahâtü'l-Üns adlı eserinin* Sadreddîn Konevî bölümünde: “*Konevî İbnü'l Arabî'nin kelimelerinin tahlilcisidir/nakkâd*” der ve “*Bir kimse Konevî'nin konuyla ilgili araştırma ve yorumlarını görmeden ve onları iyiden iyiye anlamadan, vahdet-i vücûd sorusuna ilişkin Şeyhin verdiği manaya akıl ve şeriat ile uyumlu bir tarzda vâkıf olamayacaktır.*” şeklinde ekler.

Yirminci yüzyıla kadar, tüm İslâm dünyasında genel kural vahdet-i vücûd ile İbnü'l Arabî'nin aynı anda anılır olmasıdır. Konevî'nin rolü oldukça önemli bir yer arz etmektedir. İbnü'l Arabî'nin eserlerinin tahlil edilmesi öğretilerinde ve görüşlerinde dönüm noktası olarak ele alınan konulardan biri vücûd/varlıktır. İbnü'l Arabî'ye göre; Allah, âlemi yaratmadan önce onu bütün olarak ruhsuz bir cesed olarak meydana getirmiş ve kendi hikmetinin getirdiği şanı gereği rahmanî nefes (ilahi ruhu) kabul edebilecek kabiliyette tesviye ederek düzenledi. Böylece Allah, O'nun esmâsını en güzel bir şekilde yansıtacak bir ayna yani varlığı tecelliye hazır

---

<sup>40</sup> Sadreddin Konevî, **İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Ekrem Demirli (Çev), Kabalcı Yay, İstanbul-2006, s. 76, 92, 134

hale getirmiştir. Bunun ardından “kün” yani “ol” emriyle âlemi yaratmış ve bir ayna gibi olan âleme esmasını yansıtmıştır.<sup>41</sup>

Vahdet-i Vücûd ekolü çoğunlukla panteizm ile karıştırıldığından, burada dikkat edilecek olan şu ki; panteizmdeki gibi bir zâtî katılımdan bahsedilmemektedir. Esmânın tecellisi söz konusudur. Aynı şekilde panteizmdeki gibi bir ezeli madde anlayışı yerinde de “ol” emriyle sonradan meydana gelen bir yaratmadan söz edilmektedir. Bu vücûda geliş süreci ise yedi ya da beş mertebe şeklinde sıralanmaktadır. Beşli sıralanışa göre bu mertebeler yukarıdan aşağıya doğru şu şekildedir: Lâ-Taayy’n mertebesi, Taayy’n-i Evvel ve Taayy’n-i Sâni mertebesi, Ruhlar mertebesi, Misal mertebesi ile Şehadet ve İnsân-ı kâmil mertebesidir. Ancak bu husus konumuz kapsamında olmadığından tek tek ele alınmasına gerek duyulmamıştır.<sup>42</sup>

Bizi ilgilendiren kısım sadece yalnızca beşinci mertebe olan Şehadet ve İnsân-ı Kâmil mertebesidir. Tasavvufi gelenekte İbnü’l Arabî insanı-ı kâmil düşüncesini temellendirirken Kur’an-ı Kerim’den pek çok ayet ve Hadis-i Şerifleri yorumlamıştır. “İnsanın en güzel biçimde yaratıldığı” (Tin 95/4.), “Âdem’in yeryüzünde halife kılındığı” (Bakara 2/30), “insanoğlunun kerim/şerefli kılındığı” (İsra 17/70), “göklerde ve yerde olan her şeyin onun emrine verildiği” (Câsiye 45/13), “onun emaneti yüklendiği ve insana isimlerin öğretildiği” (Ahzab 33/72), “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır” (Bakara 2/31) ve yine kaynağı tartışmalı olsa da “Levlake” hadisi olarak bilinen yani “Sen olmasaydın ben kâinatı yaratmazdım”<sup>43</sup> şeklinde ifadeler yaradılışa ve İnsân-ı Kâmil’e dair görüşlerinin temel dayanağını

<sup>41</sup> William Chittick, “Merkezî Nokta İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî’nin Rolü”, **İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Betül GÜÇLÜ (Çev), İstanbul-2009, Sayı 23, s. 670-671

<sup>42</sup> Tahir Uluç, **İbn Arabî’de Sembolizm**, İnsan Yay, İstanbul-2007, s. 133; Ekrem Demirli, **İbnü’l Arabî Metafizigi**, Sufî Kitap Yay, İstanbul-2013, s. 298; Nejdî Durak, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak İnsân-ı Kâmil Anlayışı”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, 2010, Cilt 7, Sayı 2, s. 108

<sup>43</sup> Ömer Faruk Erdem, **Sadreddin Konevî’de İnsân-ı Kâmil Anlayışı ve Medeniyete Etkileri**, Maarife Dini Araştırmalar Dergisi/Turkish Journal of Religious Studies C: 16, Sayı 2, Kış-2016, s. 298

oluşturmuştur. Bu şekliyle insanı referans alan bu mutasavvıfların sistemlerinde yola çıktıkları ve vardıkları nokta bütün âlemin İnsan-ı Kâmil için yaratıldığı ve en kâmil insan olarak da en özelinde Hz. Peygamber için yaratıldığı düşüncesidir. İbnü'l Arabi bu çerçevede ayna metaforunu âlem için kullanırken, Konevi bunu insan için de kullanmıştır. Tabiatı ruhsuz ve cansız olmaktan kurtaran insan-ı kâmil ifadesi evrenin onunla canlanıp, hayat bulmasını ifade etmektedir. Bu açıklama suret ile görüntünün özdeşliği olup olmadığı sorusunu beraberinde getirmektedir. İbnü'l Arabi bu noktada özdeşliğin söz konusu olmadığını dile getirirken görüntü ve görüntünü sahibinin özdeş olmadığını ancak birbirinden tamamen farklı olmadıklarını savunur. “Allah insanı balçıktan yaratmış, ona şekil vermiş, ruhundan üflemiş ve meleklere de ona secde etmelerini buyurmuştu.” (Hicr 15/28-29) ayetini hareket noktası almak suretiyle insanın madde ve mananın birleştiği iki dünyanın yansıması olduğunu ifade eder. İnsan aracılığıyla Allah âlemi görmekteyken, âlem de Allah'ı görebilmektedir. Çünkü insan İbnü'l Arabi'nin tanımıyla “insanü'l-ayn”dır yani insan Allah'ın göz bebeğidir. Tabi bu açıklama aynı zamanda insanın ikili doğasını ortaya çıkararak ünsiyet yani Allah ile âlemin irtibatını sağlama özelliğini de vurgulamaktadır.

William Chittick'in ilahî isimler hakkında eserinde geçen ifadesiyle “(...) ilâhî isimler ve bunları bilmemizi sağlayan vahiy olmasaydı insanlar belirsizlik ve görecelikler denizinde boğulurlardı. Bu sebeple İbnü'l Arabî elde ettiği ilimlerini ve dolayısıyla bütün kavramlarını, Allah ile âlem arasındaki ilişkileri açıklayan ilâhî nizam şeklinde tanımladığı ilâhî isimler ile bunlardan haber veren Kur'ân ve Sünnete dayandırır. Âlem, ilâhî isimler yoluyla zâhir olur ve onların ahlâkıyla ahlaklanır, bir diğer ifadeyle, zâhir olan vücûdun tümü Allah'ın sıfatları ve ahlâkıyla uyum içinde görünür.”<sup>44</sup> denilmektedir.

Allah insana kendi sonsuz sıfatlarından bir miktar vermiştir. İlim, kudret, hayat, irade vb. verdiği bu sıfatları taşımasıyla insan azdan çoğu kıyaslayabilme yani istidlâl

---

<sup>44</sup> William Chittick, **Hayal Âlemleri-İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi**, Mehmet Demirkaya (Trc), Kaknüs Yay, İstanbul-1999, s. 60-66

etme özelliğini taşımaktadır. İnsanın bu hakikatleri bilmesi de onun kâmil olmasını ifade etmektedir. İlahi tecellilerin tecellisi insan-ı kâmildir. Vücûd mertebelerinin en sonunda gerçekleşmesi ve de insan tüm mertebeler ile tüm varlıklardan pay almış olmasıyla onlar içinde en şerefli, en mertebelisi konumundadır. Mikro kozmos içinde Allah'ın tecellisi olması ile bu makama ulaşmıştır. Bu sayede insan tüm varlıkların bilgisine de ulaşabilme yeteneğini taşımaktadır. Vahdet-i vücûd ekolü bu sayede hem ontolojik hem de epistemolojik bir kanıtı temele almıştır. Üstün varlık anlamında da düşünülebilecek olan insan kavramı bu nedenle bu ekolün içinde önemli bir yer tutmaktadır. Ancak insanın yegâne maksadı eşyanın bilgisini kazanmak, ilahi isimlerin ve sıfatların en iyi şekilde yansıdığı bir ayna olup İnsan-ı Kâmil olmaktır. Sadreddîn Konevî İnsan-ı Kâmilî; “insanın kendini bilmesinin tüm eşyaları bilmesidir” olarak tanımlarken başvurduğu benzetme insanın ilahi kitaplar ile yaradılışa ilişkin kitapların birleştiği bir kitap gibi olduğudur. Yani insan türü, bütün tabii kuvvetlerin, vucûbî ve esmâî hükümlerin, melekî teveccühlerin ve felekî eserlerin hedefi ve birleşme noktasıdır.

Bu hükümlerin, eserlerin ve özelliklerin taayyün, zuhur ve insanî mertebede bir araya gelişleri, insanî mizaçlar ile onlarda taayyün eden itidal derecelerine göre farklılaşır.<sup>45</sup> Tüm bu bir araya gelişler başlı başına artık sadece insanı değil aslen İnsan-ı Kâmilî nitelendirmektedir. İbnü'l Arabî'ye göre; Allah tüm ontolojik isim ve sıfatları kuşatırken, onlardan aşkın ve uzaktır. Çünkü hiçbir makam Allah'ı sınırlamaz. Tek Varlık olan Allah sınırsız (mutlak) olup tanımlanamayan ve bilinemeyendir. O ancak tecellilerinde tüm makam isim ve sıfatlara sahiptir. O'na nispet edilen bu makam, sıfat ve isimler insan-ı kâmilin gerçekleştiği bulunma yerleridir. İbnü'l Arabî'nin verdiği önemden dolayı Konevî insanın kemâlini açıklarken makamsızlık makamına çok daha az yer verir; seçer ve ayırır.

Vücûdu Mutlak'ın tezahürü açısından en önemli mertebe şehadet mertebesidir. İnsanın var olmasıyla Vücûdun ortaya çıkmasının, belirmesinin kemâle erdiği

---

<sup>45</sup> Sadreddin Konevî, **Mir'at'ül Ârifin Âriflerin Aynası**, Dilaver Gürer, Betül Güçlü, Ali Çoban, (Çev), Gelenek Yay, Konya-2008, s. 37

mertebedir. Yani Konevi varlığın madde ile birleşmesini yani varlık dairesinin tamamlanmasını kemâl yani insan-ı kâmil olarak tanımlamaktadır. İnsan ontolojik olarak mutlak vücûdun belirlenimi açısından son varlıktır. İnsanın bu belirlenim içinde tüm hakikatleri bilme yeteneğine sahip oluşu da epistemolojik açıdan bakıldığında varoluş içinde insanın en geniş bilme özelliğini taşıması ile ilintilidir. Yani bilginin gerçekleşmesi ile var oluş süreci iç içe geçmiş durumdadır. Allah'ın ilminde ilk varlık olarak insanın ortaya çıkması diğer bütün varlıklar için insanın yaratılış sebebi ve aracı olması demektir. Bununla birlikte insan kendisinden sonra elen tüm varlıklar ile ilişki içinde iken varlık mertebesinin sonunda var olması ile de diğer tüm varlıkların özelliklerini kazanabilecek duruma gelmiştir.

Bu özelliğiyle insan, Konevî'nin hocası İbnü'l Arabî'nin de isimlendirdiği gibi varlığın anahtarı durumundadır. Çünkü Allah insan ile varlığı açmıştır. Konevî'ye göre insan da bütün hakikatleri o hakikatlerden kendisinde bulunan özellikler sayesinde bilir.<sup>46</sup> Burada unutulmaması gereken bir noktada Konevî'nin bilginin kaynağını sezgi “keşf”<sup>47</sup> olarak almasıdır.

Ayrıca Konevî'ye göre Allah'ın kemâli yaratmasının bir sonucudur, kemâli yaratmasının bir sonucu değildir. Yan insan-ı kâmilin yaratılmasının gayesi Allah'ın kendisi için kendinde bir belirleniminin (zuhurun) ve Allah'ın kemâllerini başkalarında göstermeyi (izharı) gerçekleştirmek istemesidir. Tıpkı İbnü'l Arabî'nin yaradılışın temeline “Sevgi”, “Aşk” ve “Rahmet”i alması gibi düşünülebilir de. Hatta İbnü'l Arabî insan-ı kâmilî “gökleri ayakta tutan direk” olarak betimlemekle hayatı insanın var oluşu ile sınırlamıştır. Konevî'ye göre Allah İnsan-ı Kâmil'i, sıfatlarını, esmasını yani tecellilerini en güzel şekilde yansıtabilmesi ve kendisine kanıt olacak bir delil olabilmesi ve varlığın devamı için yaratmıştır. Bu şekilde insanın yeri ve

---

<sup>46</sup> Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İz Yay, İstanbul-2011, s. 256

<sup>47</sup> Keşf, sözlükte, bir şeyi örten perdenin kaldırılarak o şeyin açığa çıkarılması demektir. Tasavvufi bir terim olarak keşf veya ondan türeyen mükâşefe ise insanların çoğu için gizli olan mistik hakikatlerin, nefsin maddî ve manevî vasıtalarla terbiye edilmesi sayesinde, manevî göz demek olan basîret ile görülmesi anlamına gelir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Ağaç Kitapevi Yay, 5. Baskı, İstanbul-2009, s. 366, 367, 452

değeri bakımından bir tanımlama yapıldığı açıkça görülmektedir. Tabii bu tasavvur aynı zamanda tasavvuf felsefesinde Allah ile insan arasında olan mesafeyi kaldırması bakımından oldukça önem arz etmektedir. Allah'ın mükemmel sıfatlarının bu şekilde insanda tecellisine yer verilmesi, ona üstün insan olarak bu sıfatlara layık en üst derecede bir kimlik de kazandırmaktadır. Bu model sayesinde Konevî İslam felsefesinde insan tanımlaması ile büyük bir rol almış, daha hoşgörülü bir İslam medeniyetinin şekil alması ile insan ve doğa arasındaki ilişkide bir uyumluluğun olduğu yönünde büyük katkıları olmuştur.

İbnü'l Arabî ile sistemsal bir ekol haline gelen “vahdet-i vücûd” a göre “Allah tek gerçek varlık”tır. Olmuş ve olacak her şeyin tek sebebidir. Allah-âlem ilişkisinde Âlem (kâinat) Allah'ın gölgesidir. Tüm varlığın bu birliğini anlamada yetersiz kalan akıl Allah ve Âlem (kâinat) arasında gerçekte ikilik olmadığını kavrayamayabilir. Zâhirî bir ikilik olduğu hükmüne varabilir. Aslında bu ikilik, bağımsız iki varlık olarak düşünülmemektedir. Tek olan varlığın iki yönü kastedilmektedir. Gerçek varlık yalnızca Allah'tır. Âlem O'nun varlığı karşısında ancak hayal derecesindedir.<sup>48</sup>

Yine İbnü'l Arabî'ye dönecek olursak *Fütûhât*'ta insanın kemâle ermesinin konu olduğu kadar Fusûsu'l Hikem'in de insanın kemâlâtının mertebeleri hakkında olduğu ve bazı peygamberlerin isimleri ve husûsî birtakım ilâhî sembollerle açıklandığı da ortadadır. Örneğin; İbnü'l Arabî, Muhammedî makam veya tahkik makamını; idrak veya tahkik olarak adlandırmıştır. Kemâle erme sürecini birçok makamdan oluşmakla açıklarken, her bir makamın insan olmanın tam ve mükemmel bir şekli olarak yorumlar. Kur'an âyetlerine ve Hz. Peygamber'in hadislerine başvuran İbnü'l Arabî'ye göre her bir makam dar ve sınırlıdır. En yüksek makam kendinden daha düşük olan makamları onlarla sınırlanmaksızın kapsamaktadır. Muhammedî velîler ise makamsızlık makamına (makâm lâ makâm) ulaşmış olanlardır ve onlar daha düşük makamlardan bağımsız olarak insanın kemâlinin her

---

<sup>48</sup> Abdullah Kartal, **Muhyiddin-i Arabi ve Sadreddin Konevî'nin Din Anlayışı**, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir-2014 s. 26

türünü içine alan bir makamdadırlar. Böylelikle de kemâle ererken hakiki varlığın tekliğini ve eşyanın özelliğini görürler. Hakk'ın, mutlak gerçek ve hakîkatin, yani Gerçek Vücûdun eşsiz bir tecellisi olduklarını kabul ettiği Muhammedî veliler insan-ı kâmil olmayı gerçekleştirirken hakîkati elde etmiş olduklarından yaratılmış her varlığa hak ettiğini verirler. Yani onlar Allah'ın ve insanın hukukunu/haklarını tam gözetenlerdir.

İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd doktrininin temelinde olan varlık görüşü özetlenecek olursa şu sözlerine bakılması uygun düşecektir: *“Hem yaratılmışlığının hem de O'nun ezeliliğinden kaynaklanan ezeliliğinin sırrını kavrayabilelim diye eşyayı, yokluktan ve yokluğun yokluğundan var kılan ve eşyanın varlığını Kendi sözünün teveccühüne dayandıran Allah'a hamdolsun.”*

Fütûhât'ın hemen başında yer alan bu cümlesi varlık (vücûd) görüşü altında izah edilen her şeyin aslında top yekûn izahıdır. Bu cümlede;

1. Allah “Var kılan”,
2. İbnü'l Arabî'nin tanımıyla “ayn-ı sâbite”, Kendisine varlık verilen şey
3. “Görünme” veya “varlık verme” (tecellî etme) süreci,

4. Bu süreçlerin sonunda “eşya”, “âlem” veya “mümkün varlıklar” ortaya çıkmaktadır. İbnü'l Arabî'nin varlık görüşü bu sıralama ile daha anlaşılır bir hal alabilmektedir. Oluştaki tek bir varlıktan başkasının olmadığını savunan İbnü'l Arabî Fütûhât'ta şöyle bir ifade ile de oluşu açıklamaktadır;

*“Hakkın kendisini bilmesi, âlemi bilmesinin aynısıdır. Çünkü âlem, yoklukla nitelenmiş olsa bile, sürekli Hak tarafından müşâhede edilir. Âlem kendisini göremez, çünkü mevcut değildir. Bu konu keşifleri olmayan teorik akılcıların boğulduğu bir deryadır. Hak, sürekli vardır, dolayısıyla O'nun ilmi ezeli olarak mevcuttur. Hakkın kendisini bilmesi, âlemi bilmesidir. Şu hâlde Hakkın âlemi*

*bilmesi, ezeli olarak mevcuttur. Hak, âlemi yokluk halinde bilmiş ve bilgisindeki surete göre onu var etmiştir.*"<sup>49</sup>

Hakk'tan başka bir şey yoktur. O varlığın ta kendisidir. Allah ile O'nun sıfat ve fiilleri varlıkta vardır. Başka bir ifadeyle söylemek istenirse, varlık veya âlemin varlığı, tek bir hakikat olan Hakk'ın varlığının ta kendisidir.

İbnü'l Arabî'nin savunduğu "*vahdet-i vücûd*", eşyadan "varlık"ı çekip alırken "gerçek varlığı" Allah'a atfeder. O'ndan başka "varlık" kabul etmeyişiyle birlikte eşyanın göreceli bir varlığının olduğunu ifade eder. Başka bir ifadeyle, eşya, ilâhî görünme (*tecellî*)'nin gerçekleştiği yer demek olan Allah'a bakan kısmı itibariyle izâfî bir varlığa sahipken, kendi zâtı itibariyle "yok"tur.<sup>50</sup> Her sûrette zuhûr eden yani ortaya çıkan sadece Allah'tır ve Allah'ın dışındakiler ise ancak hayalî bir varlığa sahiptirler.

Allah'ın varlığı zorunludur ve özü gereği hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun dışındaki her şey "dış varlık"a sahip eşyanın yokluğuna da varlığına da hükmedilebilir. "*Allah vardır, O'nunla beraber başka bir şey yoktur*" sözünün yanı sıra "Allah vardır ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktur" hükmü her zaman geçerli olacaktır.<sup>51</sup> İbnü'l Arabî, yaratmayı veya varlık vermeyi "*ayân-ı sâbite*" (Kendisine varlık verilen şey) kavramına başvurarak açıklarken Kur'an'da ara sıra yer verilen "*Ona "Ol!" der o da hemen oluverir*" tarzındaki ayetlere dayanmaktadır. Yani dış dünyada varlık kazanarak ortaya çıkıveren şey, "ayn-ı sâbite"dir. İbnü'l Arabî kendi metafiziğinin temel kavramı olarak a'yân-ı sâbiteyi mümkün varlıkların ilahi ilimdeki sabit olan hakikatleri olarak tanımlamaktadır. Bu anda hakikatler var olma durumunda değildir. İsim ve sıfatların suretleri olması bakımından ilahi bir yönü bulunan bu kavram mümkünatın bir prototipi olması bakımından mümkünlerle

<sup>49</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Ekrem Demirli (Çev), Litera Yay, İstanbul-2007, s. 8.Kısım/248

<sup>50</sup> Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay, Ankara-1994, s. 94

<sup>51</sup> İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Ekrem Demirli (Çev), Litera Yay, İstanbul-2007, s. 66\121.Kısım



(kâinatla) ilgilidir. Allah'ın tecelli yeri olan a'yân-ı sâbite ilk taayyün mertebesinde bulunmaktadır. Burada ilk belirleme işini yapan bizzat Allah'tır. Tüm varlıkların Allah'ın bilgisindeki ilk suretleri olması yönünden a'yân-ı sâbite Allah'ın tecelli yeridir. Varlık (âlem anlamında) a'yân-ı sâbite suretlerinde Allah'ın belirmesidir ve mümkün varlığın özüdür. Ancak a'yân-ı sâbitenin varlığı Allah'ın tecellisi olmaksızın söz konusu olmadığından a'yân-ı sâbite varlık durumunda değildir. Ancak Allah'ın tecellisi ile fiili bir hale geçebilmektedir yani Allah'ın feyzi sayesinde nur olmaktadır. Allah'ın bilgisinde sabit olan a'yân-ı sâbite varlık durumunda geçen her şeyde bilinen şekliyle belirlemektedir. Bu kavramın İbnü'l Arabî'nin verdiği anlamlarla anlatılması daha açık ifadeler ulaşmayı sağlayacaktır. AYN kelime olarak hakikat, mahiyet ve zat manalarını taşıırken, SABİT kelimesi manasında akli bir varlığı veya insanı taşımaktadır. Yokluk ve var olmak temelde tüm mümkün varlıkların iki yönü olduğuna göre hakikatleri (ayn) bakımından yok olan bu varlıklar Allah'ın feyzi ile varlık mertebesine çıkmaktadır. Kastedilen yokluk ise Allah'tan bağımsız ve ayrı olarak herhangi bir varlığa sahip olmama durumudur. Bu yokluk durumundan varlık haline geçiş a'yân-ı sâbitedir ve ilahî isimlerin gerekleridir. Buradan çıkan bir diğer sonuç da a'yân-ı sâbitenin Allah'tan bağımsız nesnel bir gerçekliğinin olmadığıdır. Ancak mutlak hakikat ile görünen âlem arasında orta bir yerde âlem için kaynak teşkil etmektedir.<sup>52</sup>

İbnü'l Arabî'nin Allah düşüncesinde varlığın ruhu Hakk iken, evren (kâinat) onun görünen (zahiri) suretinden ibarettir. Allah'ın hakikatini ifade etmek ya da tasvir etmek mümkün değildir. İbnü'l Arabî, Hakkı zatı itibariyle bilinmeyen tek varlık olarak nitelemektedir. Allah'ın birliğinin kendisinde barındığı tüm isim ve sıfatların toplamı O'nun dışındaki her şeydir. Görünen her şey sonsuz ve zorunlu olan bu mutlak varlığın kendini sergilediği suretlerdir. Allah'ı bu benzerliği şeylere olan benzerliği kendini onlar yoluyla sergilediği için mümkün kılınmaktadır. Aksi hâlde İbnü'l Arabî'ye göre Allah tecelli durumu dışında kendini sergilemesinin

---

<sup>52</sup> Muhyiddin İbn Arabî , **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (Der), M.Ü. İFV Yay, Cilt III, s. 26

dışında asla hiçbir şeyle karşılaştırılmazdır. Her şeyin ötesinde olduğundan dolayı ancak bu tecelli durumu onun her şeyi kuşatmasını açıklamaktadır. İbnü'l Arabî bu şekilde varlığın birliği öğretisini İslam unsurları ile sentezleyerek ortaya koymaktadır. Allah ile evren bütünlüğü hakkında özgün bir yorum getirmiştir. Görünür ve görünmeyen iki tecelli durumu söz konusu edilmektedir. Zahir ve batın evren anlayışı bu çerçevede açıklanmaktadır. Allah kendini tecelli etme durumunda beden onun görünür tecellisi iken ruh O'nun görünmeyen tecellisidir. Nefis ise bu iki tecelli durumu içinde iki evren arasında bir şeydir. İnsan ise bu iki evreni de kendinde taşıyan küçük bir âlemdir. Allah'ın yaratma durumuna da bu noktadan hareketle evreni niçin yarattığı sorusunu sevgi aşk ve rahmet kavramları ile açıklamaktadır.

Konuşula gelen bir hadisten hareketle, şöyle ki; *“Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim, bunun için halkı yarattım”* bu ifadeden yola çıkarak Allah'ın *“kendi kendisini nefsi için sevdi, bilinmek ve kendini göstermekten hoşlandı ve sonsuz isim ve sıfatlarının ayan-ı sâbitedeki suretlerini görmek ayrıca kendi sırrını kendisine açmak istedi bu yüzden evreni yarattı”* sonucuna varır.<sup>53</sup>

İbnü'l Arabî'nin evren tanımı sırasında Allah'ın kendisinde olan tüm sıfatları ile kendini tecelli etmesi olarak ifade edişinin yanı sıra evren ve Allah arasında fark olduğu apaçık ortadadır. Çünkü Allah kendi başına var olmakla birlikte hiçbir şeye muhtaç değildir. Evren tanımı yapılırken aynaya benzetecek olursak yokluk, mutlak varlığın kendisini tecelli ettiği bir aynadır. Varlık kendini bu ayna ile tecelli etmektedir. İbnü'l Arabî, böylelikle yaratma kavramını ayan-ı sâbiteye dış evrende varlık vermek anlamında kullanmaktadır. Tabi bu bizi yoktan var etmenin olduğu kanısına götürmemektedir. İbnü'l Arabî'de evrenin ana maddesi sudur. Allah canlı cansız her şeyi sudan yaratmıştır.<sup>54</sup> İbnü'l Arabî'nin Fütûhât'ta ifadesi şöyledir;

---

<sup>53</sup> Ebu'l Ala Affî, **Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2002, s. 51

<sup>54</sup> İbn Arabî, Fusûs, s. 22,73-74

*“Bilmelisin ki, bu hakikate (ayn) ait varlık, aynadaki surete benzer: Sûret ne görenin aynıdır ne ondan başkadır! Fakat kendisinde ve kendisiyle görülen yer ile o yere bakan ve ona yansıyan şey sayesinde aynadaki suret ortaya çıkar. Öyleyse ayna zatı bakımından ayna iken bakan da kendisi bakımından bakandır. Aynada gözükən suret ise, kendisinde ortaya çıkan şeyin değişmesiyle değişir. Söz gelişi ayna boydan alınır, ondaki suret boyuna göre gözükür. Aynaya bakan kimse, bir yönden aynadaki suretin aynıken bir yandan ondan başkadır. Aynanın özü gereği kendisindeki surete böyle bir etki yapağını ve (fakat) aynaya bakanın bir acıdan ondaki suretten farklı olduğunu gördüğümüzde, aynanın bakana gerçekte bir etki etmediğini gördük. Aynaya bakan kişi, (bir acıdan) aynadan etkilenmemiş ve aynadaki suret aynanın kendisi veya bakanın kendisi değildir. Aynadaki suret sadece aynaya yansımaktan ortaya çıkmıştır. Buradan, aynaya bakan ile ayna ve aynada gözükən suret arasındaki farkı öğrendik. Bu nedenle aynaya bakan insanın aynadan uzaklaştığı görülünce, suretin de aynanın içinde uzaklaştığı görülür.*

*Buna karşılık, bakan kişi aynaya yaklaştığında ise, suret de yaklaşır. Aynanın yüzeyinde itidal varsa ve bakan kişi sağ elini yukarı kaldırır, aynadaki suret sol elini kaldırır. Böylece aynadaki suret ona şu bilgiyi verir: Ben senin tecellinden meydana gelmiş ve senin suretine göre var olsam bile, sen ben olmadığın gibi ben de sen değilim! Dikkatini çektiğimiz hususu anladıysan, hiç kuşkusuz, kulun varlıkla nasıl nitelendiğini, var olanın kim olduğunu, yoklukla nereden nitelendiğini, yok olanın kim olduğunu, kimin konuştuğunu, kimin duyduğunu, kimin iş yaptığını, kimin yükümlü olduğunu öğrenmiş olursun. Bunun yanı sıra kendinin kim olduğunu, Rabbini, mertebeni, Allah’a muhtaç oluşunu öğrenirsin.<sup>55</sup>*

<sup>55</sup> İbn Arabî, **Fütühât-ı Mekkiyye-1**, Ekrem Demirli (Çev), Litera Yay, İstanbul-2007, s. 148

İbnü'l Arabî'nin varlık alanına çıkmış şeyleri türlü niteliklerde örüntülü hâlde tanımlaması ise söz konusu nitelikleri şeylere atfetmekle onların hakikat oldukları anlamına tekabül etmez. Her şeyin Allah'a ait olduğunun bilinmesi Hakikatin bilgisinde bir gerekliliktir.

İbnü'l Arabî hakikati şöyle tarif eder; “*Hakikat, niteliklerinin eserlerini kendinden olumsuzlamandır. Bu ise, seninle, senden ve sendeki failin -sen değil- O olmasını bilmekle gerçekleşir. (...)*” Şöyle ki İbnü'l-Arabî'nin, “vücûd” un ancak ve ancak mutlak vücûd için kullanımını doğru bulmaktadır.

Vahdet-i Vücûd veya Vahdet-i Şühûd, daha sonraki yıllarda bir polemik konusu haline gelecek olan Vahdet-i Vücûd ve vahdet-i Şühûda karşıdır gibi bir fikir ileri sürmek, onun görüşlerini enine boyuna incelemeden verilmiş acele bir hükümdür. Burada onun bu iki terimi hiç kullanmadığını özellikle belirtmek gerekir.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Mahmut Erol Kılıç, **İbnü'l-Arabî**, İSAM Yay, Ankara-2018, s. 506

## İKİNCİ BÖLÜM

### SADREDDİN KONEVİ VE VAHDET-İ VÜCÛD DOKTRİNİ

#### 2.1. Sadreddîn Konevî Hakkında Genel Bir Bakış ve Vahdet-i Vücûd Doktrini

Sadreddîn Konevî'nin felsefesi temelde ilmi, ilahi ya da Metafiziktir. İbnü'l El-Arabi gibi o da Vahdet-i Vücûd fikrine bağlıdır, ancak bunun açıklanmasında Arabi'den ayrılır. Ona göre Tanrı düşüncesi insanlarda öncelikle öznel olarak meydana gelir ve daha sonra nesnel ya da ontolojik bir nitelik kazanır. Sadreddîn Konevî, Allah'ın akıl yoluyla bilineceği düşüncesini reddetmekte, Allah'ın hakikatinin yalnızca kendisi tarafından bilineceğini öne sürerek filozofların tezlerini yadsımaktadır. Allah'ın özü ve esas nitelikli insan için her zaman bilinmez olarak kalacaktır. Sonsuzluk sonlu bir bilgiyle bilinemez. Allah mutlak varlık ve birliktir. Dolayısıyla Allah hakkında herhangi bir kesin yargıya varmak mümkün değildir. Ona verilecek varlık düzeyinde tek uygun isim varlık nuru (Nur-ül-Vücûd)'dur. Allah'ın varlığı her zaman mutlak özü ile birlikte düşünülmelidir, ancak insan bunu gerçekleştiremez. Bu sebeplerden Allah hakkındaki kanıtlama girişimleri de yerinde değildir. Ne fizik ne de mantık temelli Tanrı açıklamaları açık ve kabul edilebilirdir. Ama insan Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını düşünmeli bunun aracılığıyla bilgisindeki aczi azaltmaya çalışmalıdır. Allah isimleri ve sıfatları (Esmâ'ül Hüsna) dolayısıyla bilinebilirdir yalnız. Asıl özü ise bilinmeden kalır. Böylece Konevî'ye göre Allah, zorunlu varlık olarak ileri sürülemez. Konevî Allah'ın ilahî bir rahmet ve sevgi ile âlemi yaratmasından söz etmiştir. Evreni makro insanı ise yaratılmışlar içinde mikro kozmos bir tanımla yaratıcının kanıtı olarak ele almıştır. Kâinat üzerinde yaratılan en mükemmel varlık olan insan; Allah ile kâinat arasında kuracağı tüm münasebet ve mertebelerin temelinde yer almaktadır.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı 7, 1997, s. 435

Konevî, tasavvufî görüşlerinde tamamen İslam'a bağlı kalmıştır. Daima delillerini Kur'an, hadis ve eski sufilerin sözlerinden vermiştir. Böylece tasavvufî görüşle İslam'ın savunucusu olmuştur. Sadreddîn Konevî, İslam tasavvufunun en tartışmalı okullarından biri olan Vahdet-i Vücûd'a mensuptur. Üvey babası ve aynı zamanda Vahdet-i Vücûd'un büyük sözcülerinden olan Muhyiddîn Arabî'nin talebeliğini yapmış ve eserlerini şerh etmiştir. Ayrıca Vahdet-i Vücûd'u felsefî kavramlarla izah eden, kimi belirsizlikleri açıklığa kavuşturan bir kişi olduğundan da son yıllarda gerek İslam ülkelerinde gerekse Batı ülkelerinde Vahdet-i Vücûd üzerine çalışan akademisyen ve araştırmacılar tarafından tanınmakta ve eserlerinin kaynakçalarında yer almaktadır. Onun eserleri Anadolu'da Türk-İslam kültürünün yayılmasında etkili olmuştur. Bu bakımdan Konevî'nin Türk-İslâm felsefesinde özel bir yeri ve değeri vardır.

Konevî'nin eserleri İbnü'l-Arabî'nin görüş ve düşüncelerinin şerh ve takririne münhasır gibidir. Şeyh-i Ekber'in ne söylemek istediği, onun görüşleri incelenmeden iyice anlaşılabilir. Sadreddîn-i Konevî İbnü'l-Arabî'nin sözlerindeki asıl maksadı en iyi anlayan bir mutasavvıf olarak Vahdet-i Vücûd konusunda olduğu gibi diğer görüşlerini de akıl ve şeriata uygun olarak açıklamayı gaye edinmiştir. Sadreddîn-i Konevî Şeyh Ahi Evran-ı Kayserî, Müeyyidüddin el-Cendî, Mevlâna Şemseddin Eykî, Şeyh Fahreddin-i Irakî, Şeyh Sadeddin Fergânî, Sadeddin Hamevî ve Necmeddin-i Dâye gibi birçok ünlü âlim ve sufi ile görüşüp onlarla ilmî sohbetlerde bulunmuştur. Bunlardan bazıları ise Konevî'den ders okumuştur. Osmanlı kaynakları incelendiğinde XIII. yüzyılda Anadolu'da mutasavvıflar arasında Sadreddîn-i Konevî'nin önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir.<sup>58</sup>

İbnü'l Arabî Vahdet-i Vücûd tabirine değinmesi de onun bütün felsefesi ve tasavvufî düşüncesinin temelinde vahdet-i vücûd ilkesi yer almaktadır. Bu ilke onun

---

<sup>58</sup> Sadreddin Konevî, **Fatiha Suresi Tefsiri**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, s. 9-20; A. Azmi BİLGİ, "Sadreddîn Konevî'de Bilgi ve Varlık-Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı", **Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri 27 Kasım 2004**, Bildiriler (Haz. Mehmet Birkul), Konya 2005, s. 48-73, Osmanlı Kaynaklarına Göre Sadreddin-i Konevî'de Fusûs'un belli başlı şerhleri için Bkz: Muhyiddîn-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, M. Nuri Gençosman (Çev), İstanbul-1981, s. 14-16

tüm eserlerinde yer almaktadır. En önemli eserleri olan el-Fütuhiitü'l Mekkiyye ve Fusûsu'l Hikem'de bu ilke özellikle ifade edilmiştir. Örneğin *Fütühât'ta "Biliniz ki vücûd ile mevsuf olan sadece Allah'tır. Onunla birlikte mümkünattan hiçbir şey vücûdla muttasif değildir. Özellikle diyorum ki; vücûdun kendisi Hak'tır"*<sup>59</sup>

İbnü'l-Arabî çoğunlukla "*Vahdet-i Vücûd*" (varlığın birliği) ekolünün kurucusu olarak bilinse de bu ifadeye kendi eserlerinde yer vermemektedir. Ancak bu ifade İbnü'l-Arabî'nin takipçilerini temsil etmek için daha rahat bir biçimde kullanılmaktadır. Şöyle ki bu ifade, İbnü'l-Arabî'nin takipçileri için, onun düşüncesini sistematik bir hale dönüştürmek amacıyla ortaya atılmış bir terimdir.<sup>60</sup>

Vahdet-i Vücûd ekolü Allah'tan başka hakiki hiçbir Vücûd (varlık) olmadığını ve diğer tüm varlıkların mutlak Vücûdun isim ve sıfatlarının tecellisi olduğunu kabul eder. Hakiki varlığa göre isim ve sıfatların ezeli yokluğu ifade ettiğini ortaya koyan tasavvufi bir anlayıştır. Vahdet-i Vücûdu benimseyen tasavvufiler ve kimseler için mutlak varlık ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin varlığının aslında bir gerçekliği söz konusu değildir. Görünür olan evren sadece bir gölge konumunda ve gerçeğin ötesindedir. Allah'tan başka varlık tanımayan mahlûku mutlak varlığın tecellisi ve işleri sayanlar Vahdet-i Vücûdçu olarak nitelendirilmektedir. Hakk (mutlak varlık), Halk (var olan) ilişkisinden ortaya çıkan ilk anlayışın yanı sıra bir diğeri de Vahdet-i Şühud anlayışıdır. Vahdet-i Şühudçular sadece epistemolojik açıdan yaratan yaratılan ayrımını yapmakta iken Vahdet-i Vücûdçular hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan varlığın birliğini savunur.

<sup>59</sup> Muhyiddin b. Arabî, **ei-Fütuhitü'l-Mekkiyye**, Ekrem Demirli (Çev), Litera Yay, 2017

<sup>60</sup> Bizzat İbnü'l-Arabî özel bir ıstılah olarak "vahdetü'l-vücûd" ifadesini kullanmaz. Dolayısıyla bu tabir onun yazılarının muhtevassından dolayı değil, takipçilerinin ilgisi ve kendisinden sonra gelişen İslâmî düşüncenin yönünden ötürü seçilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin en etkili öğrencisi Sadreddîn Konevî (öl. 673/1274) bu terimi en az iki vesileyle kullanmış, daha sonra Konevî'nin öğrencisi Sadeddin-i Fergânî (öl. 695/1296), İbnü'l-Fârid'in Taiyye' si üzerine yazdığı iki önemli şerhte bu terimi birçok kez kullanmıştır. Ama ne Konevî ne de Fergânî bu terimi daha sonraki yüzyıllar içinde kazandığı teknik anlamında kullanmışlardır. Bu arada İbn Seb'in (öl. 669/1270) ile Azizüddin Nesefî (öl. 700/1300) gibi İbnü'l-Arabî okulunun ikinci dereceden belli bazı şahsiyetleri bu terimi, sûfilerin dünya görüşlerini dolaylı yollardan anlatmak için kullanmışlardır. Vahdet-i Vücûdu, İbnü'l-Arabî'nin doktrinini ifade etmek üzere teknik anlamda ilk kullanan kişi İbn Teymiyye'dir. Nitekim o, vahdet-i vücûd ifadesini "vahdet-i vücûd ehli" şeklinde teknik anlamda bir doktrin adı olarak kullanmıştır.

Yine her şey Allah'tandır, fikriyle bütün maddeyi Allah'a bağladıkları hâlde iki Vücûd kabul eden Vahdet-i Şühudçu (görülen birlikçiler) varlığı iki Vücûda bağlamanın dışında ise Vahdet-i Vücûdçularla birçok benzerlik içindedirler. Vahdet-i Şühudçulara göre de görünen evrende Allah'tan başka görülen bir şey yoktur. Bunun beraberinde ise, epistemolojik açıdan yaratıcı varlık ve yaratan varlık aynı düşünülmemektedir. Vahdet-i Vücûd'a göre ise zihinde ortaya çıkan kavramların tümünden önce gelen varlık anlamındaki Vücûd diğer kavramların ortaya çıkış nedenidir. Varlık anlamındaki Vücûd kavramı diğer tüm kavramların en genelidir. Bu genellenmenin sonunda yokluk derecesine gelir ve birliğe ulaşır. Bu Vücûd bütün nesnelere kaplandığında Vücûdun altındaki bu nesnelere mevcut niteliğine kavuşmuş olmaktadır. Bu tek varlığın sureti niteliğinde tanımlanan nesnelere her birinin sahip olduğu tüm isimler ve sıfatlar Allah'ın kendisini taakkul (akletme, akıl erdirme, düşünme) ve taayyünü (belirlenme)dür.

Dokuzuncu yüzyılın başında İbnü'l Arabî tarafından sistematik hale getirilen Vahdet-i Vücûd; Beyazid Bestami (ö. 875), Cüneyd Bağdadi (ö. 940), Hallac-ı Mansûr (ö.858), Ebu Muhammed b. Muhammed el-Gazalî (1055-1111) ve Mevlâna Celaleddin-er-Rûmî (1207-1273) gibi birçok mutasavvıflar tarafından öne sürülmüştür. Ayrıca Müeyyidüddin Cendî, Afîfüddîn et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddîn el-Fergânî, Fahreddîn-i İrâkî ve Dâvûd-i Kayserî gibi sûfiler tarafından da benimsenmiş ve eserlerinde konu edinilerek bu alanda ciddi bir literatür meydana getirilmiştir.<sup>61</sup> İslam'da mistik düşünce Gazalî ile tam sistemleşmişse de tanınması İbnü'l Arabî ile gerçekleşmiştir. Bu tasavvufun felsefi bir doktrin haline gelişi İbnü'l Arabî ile mümkün kılınmıştır.

---

<sup>61</sup> Büşra Çakmaktaş, Sûfi Araştırmaları, XVII. Yüzyıl "Osmanlısında Bir Bayrâmî-Melâmî: Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin Vahdet-i Vücûd Anlayışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, Cilt 8, Sayı 16,2017



Onun Vahdet-i Vücûd görüşü üslubundan kaynaklanan anlaşılmaz, mecazlı ve sembollerle dolu ifadesinden dolayı, tutarsız olarak görülse de aslında tutarlı ve çok geniş bir düşünce yapısına sahiptir.<sup>62</sup>

Vahdet-i Vücûda yönelik eleştirilerin temel noktası “Varlık birdir, o da Hakk’ın varlığıdır.” ifadesi yer almaktadır. İbnü’l-Arabî bu ifadeyi “*Vücûd Hakk’ın Vücûdudur*” ve “*Vücûd birdir ve Hakk’ın Vücûdudur*” şeklinde açmaktadır. Konevî aynı düşünceyi kendi ifadesiyle “*Kendisinde hiçbir ihtilâf bulunmayan varlık Hak’tır*” şeklinde dile getirir.<sup>63</sup> İbnü’l-Arabî ve Sadreddîn Konevî’den sonra gelenler de yine bazı ifade farklılıkları ile tekrar dile getirmektedirler. Örneğin; Molla Fenârî Konevî’nin, “*Hak kendisinde ihtilâf bulunmayan Vücûddur*” cümlesini yorumlarken Hakk’a vücûd denilmesinin zorunluluğu üzerinde durarak, sûfilerin dışında mutlak birliği hiç kimsenin tam anlamıyla temellendiremediğini ileri sürerek İslâm filozofları ve kelâmcıları eleştirmektedir. Bu durumda Vahdet-i Vücûdu bir tevhîd yorumuna düşürecek bir anlam olarak Vücûdun bir olması Hakk’ın bir olması düşünülecektir. Böylece “*Vücûd Hak’tır*” önermesine dayanan bir Vahdet-i Vücûd düşüncesi savunulmaktadır.

Vahdet-i Vücûd düşüncesinde Allah gerçek olan tek varlık olarak tanımlanır. Olmuş ve olacak her şeyin başlı başına tek esasıdır. Âlem (kâinat) ise Hakk’ın sadece gölgesidir. Allah ile âlem (kâinat) arasında *aslında bir ikilik* yoktur. Anlama yeteneğinden yoksun akıl, arada zâhirî bir ikilik olduğu hükmüne varabilir. Aslında sözü edilen tek varlığın iki yönüdür. Tek varlık karşısında âlemin durumu hayal derecesinde kalmaktadır.<sup>64</sup> İbnü’l Arabî’ye göre; Hak ve Halk bir tek hakikatin iki yüzüdür. O, vahdet/birlik veya zâtî itibarıyla bakıldığında Hak, kesret/çokluk veya

<sup>62</sup> Abdülgani en-Nablusi, **Gerçek Varlık, Vahdet’i Vücûd’un Müdafaası** Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2009, s. 34; Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 1000 Temel Eser Dizisi/157, Ankara-1990, s. 702-708; M, Ferit Kam, **Vahdet-i Vücûd**, Ethem Cebelioğlu (Sadeleştiren), Ankara-1994, s. 69

<sup>63</sup> Ekrem Demirli, “Vahdet-i Şühûd”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 42, İstanbul-2012, s. 431-435; Sadreddîn Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2014, s. 9-25

<sup>64</sup> Ebu’l-Alâ Afîfi, **Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2011, s. 58, 59, 60

mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında Halktır. İnsan bu birliği akıl yoluyla değil, zevk yoluyla idrak eder. Allah'ın varlığı veya zâtı, mutlak varlık olması bakımından kesinlikle bilinemez. Sıfatlar bakımından ise, O'nun tecellilerini varlıkta apaçık görürüz. Yani Allah sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. İşte bu yönüyle O, Halkla eş anlamlıdır. Kısacası Hak ile Halk arasındaki ayırım, hakiki bir ayırım olmayıp, aklın ortaya koyduğu bir ayırımdır. Varlıkların hakikati ise birdir.<sup>65</sup>

Onun bu doktrinini benimseyenlerin başında Sadreddîn Konevî gelmektedir. Hatta Vahdet-i Vücûd tabirini ilk kullananın Konevî olduğu söylenir. O, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin İbnü'l Arabî'den sonra Anadolu'daki en güçlü temsilcilerindendir. Ancak temelde İbnü'l Arabî ile aynı düşüncüyü paylaşan Konevî, bazı noktalarda ve açıklamalarında ondan ayrılır. Her şeyden önce Konevî, İbnü'l Arabî'den daha mantıkçı ve rasyonalisttir. Konevî'ye göre Allah'ın hakikati ancak kendisi tarafından bilinebilir. Akılla kavranamaz. Çünkü özü ve mahiyeti sonsuz olan Allah'ın sonlu akılla bilinmesi söz konusu olamaz.<sup>66</sup> Sadreddîn Konevî temelde İbnü'l Arabî ile aynı düşüncüyü paylaşırsa da bazı noktalarda ve açıklamalarında ondan ayrılır. Her şeyden önce Konevî, İbnü'l Arabî'den daha mantıkçı ve rasyonalisttir.<sup>67</sup> Konevî'ye göre Allah'ın hakîkati ancak kendisi tarafından bilinebilir. Akılla kavranamaz. Çünkü özü ve mahiyeti sonsuz olan Allah'ın sonlu akılla bilinmesi söz konusu olamaz.<sup>68</sup>

1967 senelerinde Prof. Dr. Nihat Keklik Konevî hakkındaki çalışmasında “Vahdet-i Vücûd” terimine Konevî'nin eserlerinde rastlanmış ve bu mutasavvıfın düşüncelerini incelerken kullanmıştır. Onun vücûd anlayışı ile ilgili şöyle ifade etmektedir: “*Metafizik bakımdan ise -birçok dallara ve kategorilere ayrılmasına rağmen- Vücûdun tek olduğu üzerinde ısrar edilir. Şüphesiz ki, bu suretle Tanrı ile*

<sup>65</sup> Hikmet Akdemir, Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi”, **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 19, Ocak-Haziran 2008, Basım Yılı 2013, Şanlıurfa

<sup>66</sup> Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi**, Ülken Yay, İstanbul-1998, s. 228

<sup>67</sup> Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Düşüncesi**, Ülken Yay, İstanbul-2000, s. 135

<sup>68</sup> Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Felsefesi**, Ülken Yay, İstanbul-1998, s. 228

*kâinat 'düalizminden kaçınarak, her ikisinin de tek ve aynı şey oluşunu imâ eden bu nazariye 'Vahdet-i Vücûd' nazariyesinin tohumlarını şimdiden içinde saklamaktadır*'. Bu ifadeden Konevî'nin "Vahdet-i Vücûd" tabirini kullandığını, bununla kastedilen mânânın onun eserinde mevcut olduğunu, fakat terim üzerine pek belirgin bir şekilde durulmadığını anlamaktayız. Bir başka yerde ise "İzafetler ve nispetler, Varlık-Birliği (Vahdet-i Vücûd)'nin veya her nevi kesretin (çokluk) kaynağını teşkil etmektedir" demektedir ve bu fikir için Konevî'nin en-Nefehâtü'l-İlâhîyye isimli eserine atıfta bulunmaktadır.<sup>69</sup>

Sadreddîn Konevî'nin felsefesi temelde ilmi ilahi ya da metafiziktir. Konevî, Allah'ın varlığı, ilkeleri, Tanrı-âlem-insan ilişkisini sağlamakta olan ilâhî isimler ve meseleleri, bu isimlerin varlık mertebelerinde taayyün biçimleri olan tüm konuları ve "İlm-i İlâhî", "Rabbânî İlim", "Hakikatler İlmi" ya da "Mârifetullah" olarak adlandırılan tasavvuf metafiziğinin (nazarî/teorik tasavvufun) kurucu düşünürü olarak bu inşasını Miftâhu'l-ğayb kitabında gerçekleştirmiştir. İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn Konevî iken, en önemli iki metafizik metni Fusûsü'l-Hikem ile Miftâhu'l-ğayb'dır. İbnü'l Arabî gibi o da Vahdet-i Vücûd fikrine bağlıdır, ancak bunun açıklanmasında Arabî'den ayrılır. Konevî'ye göre Allah düşüncesi insanlarda öncelikle öznel olarak ortaya çıkar. Bunun ardındansa nesnel ya da ontolojik bir nitelik kazanır. Tûsî ile mektuplaşmalarının ana tartışma konusu da bu olmuştur. Sadreddîn Konevî, bu tartışmalar sırasında, Allah'ın akıl yoluyla bilineceği düşüncesini kesinlikle reddetmektedir. Allah'ın hakikatinin yalnızca kendisi tarafından bilineceğini savunarak diğer filozofların tezlerini yadsımaktadır. Allah mutlak varlık ve birliktir. İnsan için her zaman bilinmez olacaktır. Çünkü sonlu bilgi sahibi insan sonsuzluğu bu şekilde bilemez. Bu nedenle ki Allah'a dair kesin herhangi bir yargıya varmak insan için mümkün değildir. Ona verilecek varlık düzeyinde tek uygun isim varlık nuru (Nur'ül Vücûd)'dur. O'nun varlığı her zaman bu mutlak özü ile bir arada düşünülmelidir ki, insan için bunu gerçekleştirmesi söz

---

<sup>69</sup> Muhyiddin İbnü'l Arabî, **Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Ahmed Avni Konuk (Trc), M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay, İstanbul- 2017, s.y

konusu edilemez. Bu sebeplerden Allah hakkındaki kanıtlama girişimleri de yerinde değildir. Ne fizik ne de mantık temelli Tanrı açıklamaları açık ve kabul edilebilirdir. Ama insan Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını düşünmeli bunun aracılığıyla bilgisindeki aczi azaltmaya çalışmalıdır. Allah isimleri ve sıfatları (Esmâ'ül Hüsna) dolayısıyla bilebilirdir yalnız. Asıl özü ise bilinmeden kalır. Böylece Tûsî'nin aksine Allah Konevî'ye göre, zorunlu varlık olarak ileri sürülemez. Konevî ile Tûsî arasında mektuplaşmalarla yürütülen ana tartışma konusu bu olmakla birlikte, her ikisinin de sistematik sonuçlara vardıkları söylenemez. Konevî, tasavvufî görüşlerinde tamamen İslam'a bağlı kalmıştır. Daima delillerini Kur'an, hadis ve eski sufilerin sözlerinden vermiştir. Böylece tasavvufî görüşle İslâm'ın savunucusu olmuştur.

İbnü'l-Arabî Allah'ın varlığını hiçbir insanın inkâr edemeyeceğini ve açıkça O'nu kabul edeceğini söyler. İbni Sînâ'nın metafiziğin amacı olarak ele aldığı Allah'ın varlığını İbnü'l-Arabî ve takipçileri de metafiziğin konusu kabul etmişlerdir. Sûfîler bu düşüncelerini “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” ilkesine dayandırırken, İbnü'l Sînâ bu ifadeyi “*kendinde varlık*” veya “*mutlak varlık*” ifadesiyle metafiziğin konusu haline getirmiştir. Yani İbnü'l Sînâ'nın “mutlak varlık” ifadesi İbnü'l-Arabî ve takipçileri için “*Kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır*” ifadesi olarak biçim alır. Metafiziğin amacı ateizm karşısında Allah'ın varlığını kanıtlamaktan ziyade âlem karşısında Tanrı'yı tek bir varlık ilkesi olarak alır ve teizm karşı sıfatlara sahip bir Tanrı anlayışını savunur. Vahdet-i Vücûd sayesinde ele alınan düşünceler teizmi çürüterek, Tanrı-insan arasındaki ilişkiyi ilâhî isimleri ve sıfatları öne alarak açıklamayı hedefler. Bu sebeple Vahdet-i Vücûd, varlıkla Hak arasında kurulan bir ayniyettir.

Vahdet-i Vücûd düşüncesi “Varlık Hak'tır” önermesini dayanak alsın bile onu Tanrı-âlem-insan ilişkisini açıklayan bir ekole dönüştüren elbette yalnızca bu önerme de değildir. Ayrıca sadece bu önermeyle birlikte düşünülünce Vahdet-i Vücûdu ayıran bir diğer özel önerme de eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatleri bulunduğu ilkesinin savunulmasıdır. Bu durumda eşyanın ilâhî ilimdeki sabit hakikatlerini ifade eden “ayân-ı sâbite” düşüncesi birlik (vahdet) ve çokluk (kesret) sorununu çözmeye

çalışmıştır. Sadreddîn Konevî Metafizik ilminin ana sorunu olarak Tanrı-âlem ilişkisini ele almış olup, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin de asıl meselesi olmasını sağlamaktadır. Birlik ve çokluk ilişkisinin açıklanması ve birlikten çokluğun nasıl çıktığı aynı zamanda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin de üzerinde durdukları en önemli konuydu. İbnü'l-Arabî, birlikten çokluğun nasıl ortaya çıktığını açıklarken Eşarîler<sup>70</sup>'in ilâhî sıfatlar düşüncesini tekrardan yorumlamıştır. İbnü'l-Arabî Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanabilmesinin ancak ilâhî sıfatları kabul etmekle mümkün olduğunu söylemekle Metafizikte akılcı yaklaşımı benimseyen diğer filozoflardan ayrılmaktadır. Çünkü bu düşüncenin temelinde bilgi kaynağı olarak vahyi ele alarak bu fikri savunmaktadırlar. Allah'ın sahip olduğu birbirine zıt sıfatların bilgisini veren tek kaynak vahiydir. Sonuç olarak vahiy aklın Metafizik alandaki hükümlerine karşıt düşmektedir ve Hakk'ı "câmiu'l-ezdâd" (zıtların birliği) diye tanımlamaktadır.<sup>71</sup>

Eşarîler, ilâhî sıfatları kabul etmekle birlikte bu sıfatlarla âlem arasındaki ilişkiyi tam olarak açıklayamamıştır. İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatları onların gerekleriyle birlikte düşünüp Tanrı-âlem ilişkisini daha önce sık kullanılmayan kavramlarla açıklar. Allah'ın bilgisi o bilginin nesnesinden söz etmekle mümkündür. İbnü'l-Arabî bu yöntemle ilim-mâlûm, irâde-murâd, kâdir-makdûr, rahîm-merhûm, ilâh-me'lûh, râzık-merzûk gibi izâfet türleri geliştirip âlemdeki varlıkların ilâhî sıfatlarla ilişkisini bir izâfet ilişkisi olarak yorumlar<sup>72</sup>. İzâfetin bir yanı ilâhî sıfata işaret eder diğer yanı da mümkünin (varlığı mümkün olanın) hakikatine denk gelerek "ayn-ı sâbit" (çoğulu ayân-ı sâbite) adını alır.

<sup>70</sup> Eşariyye veya Eşarilik kurucusu olan Ebu Hasan Eş'ari'den ismini almakta olan ve özellikle Mutezile mezhebine karşı bir tepki olarak doğmuştur. Nitekim bu tepki daha sonraları, İslam filozoflarına da kaymış, Eşari kelamcılarını ile İslam filozofları arasında önemli tartışmalar yaşanmıştır. Amelde Maliki ve Şafii olanların çoğunluğu Eşaridir. Allah Teâlâ'nın, varlıkları herhangi bir sebepten dolayı yaratmadığını, aksi takdirde, O'nun iradesinin, kayıt ve şartlarla sınırlanacağını, hâlbuki Allah'ın, her şeyin yaratıcısı ve her şeyin üstünde olduğunu, «Yaptıklarından sorguya çekilemeyeceğini, kulların ise hesap vereceğini.» söylerler.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, Ekrem Demirli (Trc ve şerh), İstanbul-2006, s. 76, 92, 134

<sup>72</sup> Muhyiddin İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Ekrem Demirli (Trc), İstanbul-2006-2008, Cilt I, II, III, V

İbnü'l-Arabî bu düşünceyi daha ileri taşıyıp sıfatları ayân-ı sâbite ile zat arasındaki nispetlere dönüştürür. Her hâlükârda mümkünlerin hakikatleri ilm-i ilâhîde sâbittir ve bu sübût varlıkla yokluk arasında bir kavram olarak birlikle çelişmez. Böylece İbnü'l-Arabî ve takipçileri ayân-ı sâbite fikrine yönelik en önemli eleştiri noktasını teşkil eden Allah'ın bilgisini hâdislere mahal yapma eleştirisinden kurtulmak istemişlerdir. Bu eleştiri aynı zamanda âlemin kademine dair eleştiriyi aynı bağlamdadır. Çünkü ayân-ı sâbite fikrini kabul etmek eşyanın ilm-i ilâhîdeki kadîm hakikatlerini kabul etmek demektir. İbnü'l-Arabî, kendisi sebebiyle kadîm olmakla başkası sebebiyle kadîm olmak arasında bir ayırım kabul ederek bu sorunu aşmayı hedefler. Ayân-ı sâbite daha önce bazı İslâm düşünürlerince dile getirilen kavramlarla ilişkili olmakla birlikte esas itibarıyla İbnü'l-Arabî ve takipçilerine mahsus bir kavramdır. Ayân-ı sâbite Mu'tezile kelâmcılarının ma'dûm, İslâm filozoflarının mahiyet veya imkân kavramları ve Sünnî kelâmcılara ait ilâhî kelâmın yaratılmamışlığı fikriyle irtibatlandırılır.<sup>73</sup>

Mutlak varlık olan Hak ile ayân-ı sâbite arasındaki ilişki sûfîlerin birlik-çokluk ilişkisini açıklamak üzere başvurdukları iki temel konudur. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin, Vahdet-i Vücûd düşüncesini merkeze alan bir yaratılış teorisi geliştirmeye çalıştığı görülmektedir. Vahdet-i Vücûd merkezli yaratılış teorisi diye isimlendirebileceğimiz bu anlayış filozofların sudûr teorisiyle benzerlikler taşır. Her şeyden önce sudûr teorisindeki akıllar, felekler, üst âlem ve alt âlem ilişkileri, büyük âlem ve küçük âlem irtibatı, varlıklar arasındaki benzerlikler İbnü'l-Arabî'nin yaratılış teorisinde önemli ölçüde korunur. Bununla birlikte onun yaratılış teorisi nedensellik fikrine dayanan sudûr teorisini bütün sonuçlarıyla kabul etmez. Bu durumda kelâmcılara ait cevher ve araz (kendi başına var olmayan, başka bir şey ile birlikte var olan ve de var olmasına sebep olan şeyin yok olması ile yok olan şey) fikrinin özünü teşkil ettiği, kâdir-i mutlak anlayışına dayanan yoktan yaratma teorisinin bazı unsurlarını dikkate alan yeni bir anlayış geliştirir. Bu teori, sudûr

---

<sup>73</sup> Ebu'l-Alâ Afifi, **İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2011, s. 260

fikrinin varlıkta süreklilik ve benzerlik ilkesini esas alan varlık anlayışını, kelâmcılara ait sürekli yenilenen arazlar görüşünün dayanağı olan kâdir-i mutlak Tanrı inancına dayandırmak demektir. Bu sebeple Vahdet-i Vücûdun yaratılış görüşü, sudûrun sistematik yapısını esas alıp bu düşüncenin en önemli kısmını teşkil eden nedensellik fikrini vesileciliğe çeviren bir anlayış kabul edilir.

Vahdet-i Vücûd anlayışını benimseyen sûfilere göre sudûr teorisinin en önemli hatası teorisinin özünü teşkil eden zorunlu nedensellik fikridir. Bu nedensellik, “*Bir’den bir çıkar*” ilkesinden hareketle önce akılların, sonra âlemdeki diğer varlıkların zorunlu bir nedensellik bağıyla birbirinden çıkmaları demektir. İbnü’l-Arabî böyle bir nedensellik anlayışını Allah’ın irade ve kudretini etkisiz kılacağını, bunun neticesinde insanı zorunlu olarak deizme götüreceğini hesaba katarak reddeder. Onun yerine “vesileci sudûr” diye isimlendirilebilecek bir yaratılış teorisi yerleştirilerek Tanrı-âlem irtibatını açıklar. Eleştirinin dayandırıldığı en önemli kavram Vahdet-i Vücûdun ana kavramlarından birini teşkil eden “vech-i hâs” kavramıdır<sup>74</sup>. Konevî tarafından ayrıntılı biçimde ele alınan vech-i hâs Tanrı ile âlem arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eder. Konevî’nin sudûr eleştirisi esas itibarıyla bu kavrama dayanırken İbnü’l-Arabî’nin değişik şekillerde adlandırdığı aynı kavram Vahdet-i Vücûdun ana maksadını açıklar. Sudûr teorisindeki nedenselliğin kaynağı “*bir*”den silsile halinde varlıkların çıkmasıdır. Bu durum Tanrı ile âlem arasındaki bütün irtibatı dolaylı bir ilişkiye çevirmek demektir. İbnü’l-Arabî ve takipçileri, Tanrı’dan varlıkların silsile halinde çıktığı kadar Tanrı ile âlem arasında doğrudan bir ilişki bulunduğunu kabul eder. Doğrudan ilişki Allah’ın âleme her an müdahalesine imkân verirken aynı zamanda insanın Tanrı ile doğrudan ilişki kurmasına imkân verir. Özellikle dua, ibadet, vahiy, ilham gibi hususlar doğrudan ilişkiyle anlam kazanır. Bu durumda vech-i hâs ile ilgili olarak dile getirilen düşünceleri benimsemek deist bir varlık anlayışına karşı etkin ve fâil bir Tanrı anlayışını benimsemek demektir. İbnü’l-Arabî’de vech-i hâs ile irtibat başka terimlerle de ifade edilir. Meselâ varlık tecellisi,

---

<sup>74</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar**, Ekrem Demirli (Çev), Kapı Yay, İstanbul-2015, s. 71, 203

nefes-i rahmân, her şeydeki birlik tecellisi, hakikat-i hakâik gibi kavramlar bu terimle yakın anlamda kullanılarak Vahdet-i Vücûdun yaratılış görüşünü açıklar. Bu yaratılış teorisinin ikinci yönü nedenselliğin aşılmasıyla âlemdeki her şeyin araz sayılmasıdır. İbnü'l-Arabî kelâmcıların ve onlardan önce sofistlerin âlemdeki değişme ilkesini kabul ettiklerini, ancak bunun mantikî neticelerini öngöremediklerini belirtirken Vahdet-i Vücûdun bu yönüne dikkat çekmiştir. Kelâmcılar “*Arazlar iki anda bâki kalmaz*” fikrini savunmakta olup, âlemin arazların toplamı olduğunu söyleyememişlerdir; âlemi sürekli var olan bir şey sayarak çelişkiye düşmüşler, sofistler ise âlemde değişmenin ardındaki süreklilik ilkesini itiraf edememişlerdir<sup>75</sup>. İbnü'l-Arabî, Tanrı'yı süreklilik ilkesi ve âlemi sürekli yenilenen arazların toplamı saymıştır. Bu durumda Tanrı karşısında âlem sürekliliği olmayan ve her an Tanrı tarafından var edilen arazlara dönüşür. İbnü'l-Arabî ve Konevî bu düşünceyi açıklarken Vahdet-i Vücûd ile eş anlamda kullandıkları bir terime ulaşırlar. O da “*maiyyetü'l-Hak*”tır (Hakk'ın eşya ile beraberliği). Hakk'ın eşya ile doğrudan ilişkisi ve eşya ile beraberliği Vahdet-i Vücûd anlayışının en önemli mantıksal sonucudur. Bu sayede İbnü'l-Arabî ve takipçileri, deist Tanrı anlayışını aşarak âlem ve insanla doğrudan ilişki kuran bir Tanrı anlayışı savunmuştur.

Vahdet-i Vücûd düşüncesi sudûr teorisinin nedensellik zincirini vesileciliğe çevirdikten sonra yaratılışı varlığın belirli mertebelerde bulunmasıyla açıklar. Vücûd (varlık) sonsuz mertebelerde zuhur eder, zâhir olur, bu zuhur sûretlenme, kisveye bürünme, tecelli etme gibi terimlerle anlatılmıştır. Mertebeler sayılamayacak kadar çoktur. Bununla birlikte mertebeler tasnif edilmiş ve üçlü, beşli, yedili varlık mertebeleri fikri sûfiler tarafından işlenmiş, her mertebeye ilgili farklı meseleler ele alınmıştır. Bazı sûfilerin kırklı tasnifle zikrettiği mertebeler lâ taayyün mertebesi, taayyün-i evvel, taayyün-i sâni, mertebe-i ervâh, mertebe-i misâl, mertebe-i şehâdet ve mertebe-i insan diye tasnif edilmiştir. Vahdet-i Vücûd düşüncesinde Tanrı-âlem ilişkileri üzerinde önemle durulmuş, Vahdet-i Vücûdun âyet ve hadislerden delilleri

---

<sup>75</sup> Sadreddin Konevî, **İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Ekrem Demirli (Trc ve Şerh Ekrem Demirli), Kabalcı Yay, İstanbul-2006, s. 134



tespit edilmiş, bu deliller yorumlanmıştır. Bu hususta en önemli katkı İbnü'l-Arabî'ye aittir. İbnü'l-Arabî el-Fütûhâtü'l Mekkiyye ile Fusûsü'l Hikem başta olmak üzere hemen bütün eserlerinde Vahdet-i Vücûda delil teşkil eden âyet ve hadisleri zikreder, daha doğru bir ifadeyle nasları Vahdet-i Vücûd anlayışıyla yorumlar. Bu noktada kelâmcıların te'villerine muhalefet eder.<sup>76</sup> Kelâmcılar naslardaki müteşâbih tabirleri akli düşünceyle çelişik bularak te'vil etmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışına dayanan nas yorumculuğu te'vilciliğe karşı nassın müteşâbih alanını esas alır. Onun bu tavrı takipçilerinde devam etmiş, onlar da naslardan delil getirerek Vahdet-i Vücûd anlayışını savunmaya ve açıklamaya çalışmışlar, çeşitli âyetler için müstakil tefsirler yazmışlardır. “Allah göklerin ve yerin nurudur” âyeti (en-Nûr 24/35) bu kapsamda yorumlanan âyetlerden biridir. Bunun yanı sıra, “Allah vardı ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktu” hadisi de sıkça yorumlanan hadislerden biridir.<sup>77</sup>

Yunus Emre, Eşrefoğlu Rûmî, Niyâzî-i Mısri gibi sûfi şairlerin eserlerinde Vahdet-i Vücûdun çeşitli konuları yer alır. Bu noktada Vahdet-i Vücûdun insan görüşü, Hakikat-i Muhammediyye fikri, insanın âlemin gayesi olması, fenâ-bekâ vb. hususlar Vahdet-i Vücûd ile irtibatlı şekilde açıklanmıştır. Vahdet-i Vücûd çeşitli misallerle izaha çalışılmıştır. En çok verilen misaller arasında sayılardan “bir” ile diğer sayıların, elif harfiyle diğer harflerin ve çizgilerde nokta ve diğer şekillerin ilişkisi zikredilebilir. Elif bütün sayıların veya “bir” sayısı bütün sayıların ilkesi olduğu gibi mutlak varlık da bütün varlıkların ilkesidir. Her şey mutlak varlığın tecellî ve görünümünden ibarettir. Sûfîlerin bilgi anlayışında önemli yer tutan ayna benzetmesini bu kapsamda zikretmek gerekir. Aynadaki suretler İbnü'l-Arabî'nin sıkça tekrarladığı örneklerden biridir. Buz-su-hava yahut çekirdek-ağaç da verilen örnekler arasındadır.

<sup>76</sup> İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, Ekrem Demirli (Çev), Litera Yay, İstanbul-2007, Cilt I, s. 268

<sup>77</sup> Sadreddin Konevî, **İbnü'l-Arabî Fusûsu'l-Hikem Vahdet-i Vücûd ve Esasları**, Ekrem Demirli (Trc ve Şerh Ekrem Demirli), Kabalcı Yay, İstanbul-2006, s. 134; Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, **Ariflerin Tevhidi**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2018, s. 98

Vahdet-i Vücûd anlayışı İslâm düşünce tarihinde çok eleştirilen bir konu olmakla birlikte eleştirilerin büyük kısmı sûfilerin dışındaki çevrelerden gelmiştir. Esas itibariyle Vahdet-i Vücûda yönelik bu eleştirileri daha genel anlamıyla tasavvufa yönelik eleştirilerle birlikte ele almak mümkündür. Tasavvuf hal ilmi sayılarak alanı sınırlanmak istenmiş, bu sebeple sübjektif bir yönetime dayanan tasavvuftan kapsamlı teorilerin çıkması eleştirilmiş veya tartışılmıştır. Bunların bir kısmı doğrudan Vahdet-i Vücûd anlayışını, bir kısmı da bu düşünceyi ortaya koyan İbnü'l-Arabî'yi ve onun eserlerini hedef almıştır. Vahdet-i Vücûda yönelik eleştiriler arasında Hakk'a varlık denilmesinden başlayarak bu düşüncenin kaynakları ve özellikle İslâm dışı kaynaklarla ilişkisi, Vahdet-i Vücûddan ortaya çıkan bazı tâli düşüncelerin eleştirileri zikredilebilir. Bu eleştirilerden en önemlisi Teftâzânî'nin eleştirileridir. Bunun sebebi Teftâzânî'nin Vahdet-i Vücûd anlayışının dayanağını teşkil eden, "Varlık Hak'tır" önermesini hedef almasıdır. Teftâzânî'nin görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla kelâmcılarla sûfiler arasında esas sorun Tanrı'ya varlık denmesinin anlamıdır. Vahdet-i Vücûd ve onunla ilgili çeşitli düşünceleri eleştiren Ali el-Kârî, Ehl-i sünnet akîdesine aykırı bulduğu Vahdet-i Vücûdu vücûdiyye, ittihâd gibi kavramlarla zikreder. Onun görüşlerine atıf yaptığı sûfilerden biri Vahdet-i Vücûda karşılık vahdet-i şühûd nazariyesini geliştiren Alâüddevle-i Simnânî'dir. İbnü'l-Arabî'nin, "*Onların aynı iken eşyayı var eden Allah münezzehdir*" cümlesini eleştirirken Simnânî'nin böyle bir düşünceden tövbe etmek gerektiği hakkındaki görüşlerini zikreder. Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi ilk sûfilerin bu tarz sözler söylediklerini belirten Ali el-Kârî Vahdet-i Vücûdu daha önceki şatahat ifadeleriyle birlikte ele alır. Ali el-Kârî'nin eserinin bir özelliği de birçok âlimin Vahdet-i Vücûda yönelik eleştirilerini aktarmış olmasıdır. Bilhassa vahdet-i mutlak fikrinin kendisine izâfe edildiği, Tanrı'dan başka varlık kabul etmeyen İbnü'l Seb'in ve İbnü'l Teymiyye'nin eleştirileri bu kapsamda zikredilebilir.

Öte yandan Vahdet-i Vücûd tasavvufî çevrelerce de eleştirilmiştir. Vahdet-i Vücûda yönelik en önemli eleştiri tevhid anlayışını "*sâlikin (bir yola giren, bir yolda giden) varlıkta birliği, gördüklerinde yalnız Allah'ı görmesi*" anlamındaki "vahdet-i

şühûd” ile ifade eden İmâm-ı Rabbânî’den gelmiştir. İmâm-ı Rabbânî öncesinde Alâüddevle-i Simnânî ve “İlim mâlûma tâbidir” cümlesine yönelik olarak Abdülkerîm el-Cîlî çeşitli eleştiriler dile getirmiştir. Bazı sûfiler ise Vahdet-i Vücûdu geçilmesi gereken bir hal şeklinde görmüştür.<sup>78</sup>

Varlığın birliği’ şeklinde anlaşılan ‘Vahdet-i Vücûd’ düşüncesi Anadolu’da meşhur sûfî İbnü’l Arabî ve talebesi Sadreddîn Konevî ile büyük yankı bulmuş bir düşünce sistemidir. Bu düşünce sistemine göre, Allahû Teâlâ’nın dışındaki bütün varlıklar ‘gölge’ varlıklar hükmündedir. Gerçek anlamda ‘var’ olan Allahû Teâlâ’nın zatıdır. Kâinat, insan ve diğer varlıklar Allahû Teâlâ’nın tecelligâhıdır. Allahû Teâlâ’nın ilk olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nurunda (Nûr-i Muhammedî) tecelli etmesi ise bu sistem içerisinde insana verilen değer bir göstergesi niteliğindedir. Vahdet fikrini benimseyen sûfilerin düşünce sistemlerinde *‘Dünya sevgisini kalpten çıkarma ve sadece Allahû Teâlâ’nın sevgisini kalbe hâkim kılma’* ilkesi çok önemli bir yer tutmaktadır.<sup>79</sup>

### 2.1.1. Sadreddîn Konevî İlimlerin Sınıflandırılması

Sadreddîn Konevî, Anadolu kültür ve düşünce hayatını yakından etkileyen ve Şeyh-i Ekber olarak bilinen Muhyiddîn İbnü’l Arabî ile birlikte tasavvufu yeni bir döneme taşıyan önemli bir sûfidir. Bu yeni döneme sûfiler devri ya da tasavvufun iç gelişimi dikkate alındığında olgunluk dönemi denilebilir. İbnü’l-Arabî ve Konevî de daha çok bu nitelemeyi kabul etmektedir. Ebû Nasr es-Serrâc, Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Muhammed b. İbrahim el-Kelâbâzî gibi sûfilerin eserlerinde görülen tasavvuf “bâtını fıkıh” ile yorumlanarak Sünniliğin itikadı ve amelî ilkeleriyle uyum içinde yorumlanmıştır. Serrâc hadis, tefsir, kelâm ve fıkıh gibi ilim dallarının karşısında tasavvufun manevi ve kalp alanıyla ilgili bir ilim olduğunu söylemiş, Kuşeyrî aynı yoldan giderek sûfilerin kavram üretimlerinden bahsetmiş ve tasavvufu

<sup>78</sup> Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî’nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka Planı”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 14, Sayı 2, 2005, s. 59-80

<sup>79</sup> Sadreddin Konevî, **En-Nusûs Fî Tahkîki Tavri’l-Mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2008, s. 9-15

ilim olarak görmenin gerekliliğini dile getirmiştir. Kelâbâzî de Ehl-i ise sünnet inancıyla sûfilerin inançları arasında bir uyum kanıtlamaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî ve Konevî döneminde ise tasavvuf, yeni bir yol izleyerek hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlerden önce başta felsefe olmak üzere İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele alınmaya başlamıştır. Sadreddîn Konevî, tasavvufu “ilm-i ilâhî” (Metafizik) olarak tanımlar.<sup>80</sup> Ona göre felsefî ilimlerde metafiziğin diğer ilimlerle olan ilişkisi ilm-i ilâhî de aynı şekilde iş görmektedir. Böylece yeni bir tasavvuf anlayışı geliştiren Konevî bu yönüyle İslâm düşüncesinde Kindî, Fârâbî ve İbni Sînâ ile oluşan, ancak Gazzâlî ile zayıflayan ve İbni Sînâ'nın Metafizik bilginin imkânı iddiasını tüm eleştirel yaklaşımlara rağmen yeniden ele alır.<sup>81</sup>

Sadreddîn Konevî, Miftâhu'l-ğayb adlı eserinde ilimlerin sınıflandırılmasına dair diğer kitaplarda sözü edilen tüm hususları olduğu gibi kabul eder. Tasavvufun ilk dönemi ile zirvesini İbnü'l Arabî ve Konevî'nin teşkil ettiği dönem arasında dönüm noktası sayılan kişi Gazalî'dir. Çünkü Gazalî, tasavvufu "hakikate ulaştırıcı bir yöntem" olarak görmekle büyük bir değişime ön ayak olmuştur. Gazalî'nin bu tavrı, Fahreddin Razi tarafından tamamlanarak, ilk kez sûfiler tarafından "ilim grubu" olarak bilim tasnifi kitabında yer edinmiştir. Bu açıdan bakıldığında en önemli iki sufi İbnü'l Arabî ve Sadreddîn Konevî'dir. İbnü'l Arabî, tasavvuf ile birçok konuyu ilişkilendirmekle bu yeni döneme geniş ve büyük bir zemin oluşturmuştur. İbnü'l Arabî'nin açtığı bu yoldan devam ederek, tasavvufî bilgiye ve "müşâhede"<sup>82</sup> yöntemine yeni bir bakış açısı getiren de Konevî'dir. Konevî, bir yandan İbnü'l Arabî'nin verilerden yararlanırken, diğer yandan bu verilere sistemli bir biçim kazandırmıştır. Böylece Konevî, varlık konusundan bilgi görüşüne ve ahlâk meselelerine varıncaya kadar, tasavvufun hemen her alanında kullanılacak kural ve

---

<sup>80</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevî Kitaplığı Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), Kapı Yay, İstanbul-2014, s. 9-10

<sup>81</sup> Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM)Yay, İstanbul-2008, Cilt 35; s. 424

<sup>82</sup> Müşâhede, Hakk'ın gönülde hazır olması ve kalbe tecellî etmesi, yani ilâhî bilgi yoluyla kalpte görünmesi sonucunda mana âleminde tanık olunan haller, yaşanan mistik tecrübeler demektir. Bkz. Cebecioğlu, s. 457

ilkeleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle ilm-i ilahiyi bir bilim disipliniyle temellendirmeye çalışırken tasavvufu bununla kavramsallaştırır. Metafiziğin konucu yaratıcının varlığı ve âlem ile irtibatının izahıdır. Bu mesele tüm eserlerinde esas konu olarak yer edinmektedir. Bunun imkanını sağlayan temel vasıtalar Esmâ-ül Hüsna (ilahî isimler)'dir. Mutlak varlık olan yaratıcı aynı zamanda zorunlu varlıktır. Mümkünlerin de varlık sebebi olan Allah, Konevî'nin etkisi altında olduğu İbnü'l Arabî'de de olduğu gibi, bilme isteğinden ve bilinme arzusu ile hakikatte ilahi isimlerin (Esmâ-ül Hüsna) ve niteliklerin kemâllerini görme isteğinden ötürü yaratmıştır. Allah'ın kendi Zât'ında içkin olan sıfat ve isimlerini bilmek istemesi, O'nun kendi Zât'ından ortaya çıkan bir irade ile bilmeyene yönelişini yani zuhura meylini zorunlu kılmıştır. İbnü'l Arabî'de bu bakımdan aynı düşüncededir ve ikisinin de ortak kabulüne göre yine Allah bu arzusu ile âlemi ve en mükemmel olarak insanı yaratmıştır. Allah bu yanıyla iki kemâle sahiptir. Bu yetkinlik yani tam olma hali O'nun Zât'ından ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu Allah'ın en üstün ve aşkın olan yanını işaret etmektedir. Bu haliyle yaratılan ile hiçbir irtibatından söz edilemez.<sup>83</sup> Ancak ikinci kemâli olan ilahî isimlerin ve Allah'ın sıfatlarının kemâlinin sonucu âlemi yaratmasıdır. Bu Konevî'nin yaratan ile yaratılmış olan irtibatını kurduğu, insanın mükemmel ahlâka nasıl ulaşacağını açıkladığı ve gerçekliğin, hakikatin bilgisine ulaşmanın yollarını ancak Allah'ın isimleriyle (Esmâ-ül Hüsna) açıkladığı önemli bir noktaya denk gelmektedir. Nitekim Allah tasavvuru Konevî'nin düşüncesinin temel odağıdır. Bütün varlık ve bilgi anlayışı bu sorun çerçevesinde şekil almıştır. Bu çalışmada değineceğimizde Allah'ın Metafizik konusu edilişidir. Buna bağlı olarak da bilgi konusu ettiği Allah hakkındaki düşüncelerinden söz edilecektir.

Konevî'ye göre metafiziğin konusu Allah'ın varlığıdır. “Varlık olmak bakımından varlık haktır” önermesinden yola çıkan Konevî, Allah'ın varlığını kanıtlamayı metafiziğin konusu yapar. Bu onu metafiziğe farklı isimlerle nitelemeye götürecektir. “İlm-i ilâhî, mârifetullah, ilm-i tahkîk” gibi tabirler kullanır. Kesin bilgiye götürmeyi nitelemesi bakımından ilm-i tahkik tabirini kullanmıştır. Kelâm ve

<sup>83</sup> Muhammed Çiftçi, **Konevî ve Beşerî Tekâmül**, İstanbul-2016, Kaknüs Yay, s. 211-213

felsefeye olan olumlu tavrı bu tip tabirler kullanmasına yol açmıştır. Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere yazdığı en önemli eser Allah-âlem irtibatını açıklamayı ve ortaya koymayı hedefleyen Miftâhü'l-gayb (tasavvuf metafiziği)'dir. Metafiziği “âlemin varlıklarına yayılan Allah'ın tecellisini bilmek” diye isimlendirmekle birlikte ilkelerini ilahî isimler olarak belirlemektedir.

Allah'ı bilmenin temelinde bu ilahî isimleri bilmek olduğundan tüm varlık olarak nitelenenler sonsuz sayıdaki bu isimler yoluyla Allah'a bağlanmakta ve Allah hakkında bilgi edinebilmektedir. Bu isimlerin vasıtasıyla Allah nasıl ki âlem ile bir irtibat halindeyse âlemin de Allah'ı bilmesi bununla mümkün kılınmıştır. Allah'ın bilgisini bu yönde temellendiren Konevî bu isimleri “gaybın anahtarları” diye adlandırmaktadır. Allah'ın sayısız isim ve sıfatlarının dile getirilmesi ve bunların Konevî tarafından şerhi İbnü'l Arabî sonrası tasavvuf dünyasında önemli bir yer tutmaktadır. Ayrıca Konevî isimleri üç başlık altında toplamaktadır. Bunlar zât isimleri, sıfat ve fiil isimleridir. Allah'ın varlığının lazımı olan isimlere Zât isimleri derken, bu isimlerin belli bir kısmının hükmü ve tesiri âlemde ortaya çıktığı gibi bir kısmı da Allah'ın bilgisinde kendine sakladıklarıdır. Sıfat isimleri ile fiil isimler de birbirini takip etmektedir. “Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” temel önermesinin açılımı bu açıdan düşünüldüğünde metafiziğin konusunu Allah'ın varlığı olarak belirlerken ilkelerini de isimleri olarak belirlemektedir. Allah'ın ilminde bulunuşları hakkında edinilmekte olan bu bilgi yalnızca Allah hakkında değil eşyanın mahiyeti ve hakikatine dair de bilgi vermesi, hükme ulaştırması nedeniyle metafizik bilgidir. Bu ilimle uğraşanlara da Konevî muhakkikler demektedir. Metafiziğin ve bilginin ilkelerinin belirlenmesi açısından oldukça önem arz eden bu ifadeler Konevî'nin salt varlığı metafiziğin konusu olarak ele aldığına da tam bir göstergesidir. Çünkü Konevî Vahdet-i vücud (varlık birliği) olarak yorumlanabilecek olan “varlık olmak bakımından varlık Hak'tır” ifadesiyle varlık tanımının içinde Allah'ı almakla metafiziğe yeni bir görev yüklemektedir. Bu manada Konevî diğer bilimlerin hepsini doğrudan ya da dolaylı olarak Allah ile irtibat halinde olması bakımından diğer tikel ilimlerin hepsinin en üstünü olarak metafiziği görmektedir.

Çünkü diğer tüm ilimlerle ilişki içindedir ve Allah'ı bilmek her şeyin bilgisine ulaşmanın mümkünatıdır. Bu bilgi kâmil bilgidir ve Allah'ın bilgisine bu sayede de eşyanın hakikatine ulaştırmaktadır. Çünkü Allah hakkındaki bilginin kaynağında isimler ve sıfatların bilgi ile Allah bilgisine ulaşmakta olan insan zorunlu olarak bu isim ve sıfatların tecellisi olan varlık hakkında da bilgi edinebilmiştir. Bunun beraberinde de âlemdeki bu olgu ve varlıklar ilahî bir hakikate dayanmaktadır. İlahi mertebelerde yer alan hakikatlerin bilgisine sülûk süreciyle ulaşan insan aynı anda eşyanın hakikatinin bilgisine ulaşmış olacaktır. Bu vesileci sudûr olarak da nitelenen bir yaratma teorisinin girizgâhıdır. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere varlığın açıklanmasında kullanılan bu ilahi sıfatlar hakikatin esaslarıdır. Allah kendisinin bilinmesini ancak bu zati sıfatlar ile mümkün kıldığından, bu nedenle yeni dönem tasavvufun araştırma konusu da bu ilahi isimler olmuştur. İlahi isimler gaybın anahtarlarıdır ifadesine de yer vermiştir. Ona göre Metafizik sahih ilhamla bâtil ilham, ilham ve keşif türleri gibi hususları değerlendirme imkânı veren bir ilimdir. Bunun sebebi onun üst bir ilim olması gibi düzenleyici bir ilim olması ile de ilgilidir. Tasavvufî bilgileri, keşifleri, ilhamları ve müşâhedeleri değerlendiren Metafizik Konevi tarafından oldukça önemli bir yere konulmuştur. Nitekim Allah'ın âlem ile irtibatı üzerinden ilahi isimlerin araştırma konusu olması aynı zamanda diğer ilimlerin de hedefinin doğrudan ya da dolaylı hedefini Allah'ın varlığı olarak belirlemektedir.<sup>84</sup> Buradan hareketle Konevî'nin vardığı bir diğer noktada Allah'ın bilinmesinin tüm eşyaların bilinmesi demek olduğu, ancak böylelikle eşyanın mutlak bilgisinin mümkün kılındığı düşünülerek “kâmil bilgi”nin Allah'ın bilgisine ulaştırılan bilgi olduğudur.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî'nin Tanrı Anlayışı”, **Sadreddin Konevî Sempozyumu**, 2014, s. 50-55

<sup>85</sup> Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 18, 2007, s. 27-47

### 2.1.2. Sadreddîn Konevî'nin Bilgi Görüşü

Tasavvufun bir ilim olarak nitelendirilmesi Gazalî'den sonra özellikle İbnü'l Arabî ve Sadreddîn Konevî ile zirvesine ulaşmıştır. Kuşeyrî, Serrâc ve Kelâbâzî gibi sûfiler tasavvufî yöntemin ve bu yöntem sayesinde ortaya çıkan bilgilerin geçerliliğini fıkıh-kelâm kavramları ile birlikte ele alırken Konevî akılcı yönetime karşı hakikate ulaştırıcı bir yol olarak tasavvufî yöntemi savunur. Tasavvuf tarihinde en önemli aşamalardan biri de budur. Konevî'ye göre insanı hakikate ulaştırıcı iki yöntem şöyledir; ilki delilden hareketle hakikate ulaşmayı amaçlayan yöntem yani istidlâl yöntemidir. Filozoflar, kelâmcılar ve sûfiler belirli konularda bu yöntemi kullanabilirler. Kendisi de birçok defa bu yönetime başvurmuştur. İkinci yöntem ise kalbin arındırılması, ahlâkın yetkinleştirilmesi, iyi huylar kazanılması, riyâzet<sup>86</sup> ve mücâhedelerle<sup>87</sup> hakikate ulaşmayı hedefleyen tasavvufî bir yöntemdir. Konevî bu yöntemin insanı hakikate nasıl ulaştırdığı hakkında açıklamalar yaparak, bunun savunulması ve imkânlarının açıklanması üzerinde önemle durur. Konevî'nin ilk yönteminin eleştirilmesinin nedeni Metafizik bahislerde aklın bilgiye ulaştırıcı gücü kıyas yöntemi olarak belirlemesidir. Ancak bu yöntem Allah hakkındaki bilgide ve diğer Metafizik konularda kaçınılmaz olarak başarısızdır. Bu noktada Konevî, tasavvufî yönetime insanı salt hakikate ulaştırma işlevini yüklemektedir. Tasavvufî yöntemi vahyin bir parçası şeklinde gören Konevî, aynı zamanda vahyi, nübüvveti ve Allah'ın kendini insanlara tanıtmalarını da savunur. Metafiziğin alanında tasavvufî yöntemin peygamberin ve vahyin rehberliğinde başarı kaydedebileceğini savunur. Konevî Fatiha süresinin tefsirini yaptığı İ'cazul-Beyan adlı eserinde "sahih bilgi; nazar ve istidlale dayalı "burhan yolu" ve keşif sahibi için "müşâhede yolu"<sup>88</sup> ile elde edilebilir" demektedir.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Zühd (Kulun Hakk'ın dışındaki her şeyi terk etmesi anlamında bir tasavvuf terimi) ve takva maksadıyla dünya zevklerinden kaçınma ve nefsin isteklerini yenmeye çalışma

<sup>87</sup> Gayretle çalışma, çaba gösterme, nefis ile savaşıma, Allah yolunda düşmanla karşı karşıya savaşıma

<sup>88</sup> Sözlükte "görme, temâşa ve seyr" anlamına gelen Müşâhede, tasavvufta, Hakk'ın gönüllerde hazır olması; zâti tecelli, eşyayı tevhid diliyle görmek; hakka'l-yakîn hâli demektir.

<sup>89</sup> Muhammed Çiftçi, **Konevî ve Beşerî Tekâmül**, Kaknüs Yay, İstanbul-2016, 1. Basım, s. 214-215



Zühhd hareketi olarak başlayan tasavvuf kendi yöntemlerini ortaya koymakla büyük bir yol almıştır. Öncülerden birisi olan Gazalî tasavvufu insanı hakikate götüren yol olarak tanımlama gayesindedir. İbnü'l Arabî ve onun öğrencisi Sadreddin Konevî ile bu fikir artık zirveye ulaşmıştır. Gazalî'ye göre tasavvuf ancak iç göz ya da kalbin gözü dediği akli kullandığı takdirde yani metafizik bir sezgi ile metafizik gerçekliğe ulaşacaktır. Gazalî Allah'ın hakikatının bilinemeyeceğini çünkü aklın bu konuda sınırlı oluşuyla birlikte bu bilginin ancak O'na denk ya da O'ndan üstün olma halinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bu nedenle de akla başvuran bilimlerin yöntemi sorgulanabilir durumdadır.<sup>90</sup> Konevî de felsefenin her alanda müspet deliller getirmesinin mümkün olmadığı savunusundan hareketle metafizik hakkında filozofların iddialarını eleştirmekle işe başlar. Felsefenin ve aklın her şeyi bilebileceği görüşüne karşı çıkmaktadır. Örneğin eşyanın hakikatının bilinmesinde yetersiz kalışıyla felsefeyi eleştirmektedir. Allah hakkında selbi(belirsiz) bir hüküm verebilmektedir ancak bunun din tarafından bildirilen niteliklere uygun bir Allah olduğu tartışmalıdır. Çünkü Allah'tan bir akış ile çıkan âlemin bu süreçteki mahiyetlerini bilememekte ve ispat edememektedir. Kaldı ki bir şeyi delillerini sunarak ispat edememek onun var olmadığı anlamı taşımamaktadır. Buna istinaden gözlem ve tecrübelerimiz de bunun böyle olmadığını kanıttır. Çünkü varlığından emin olduğumuz pek çok şey vardır ki delil istenilmesi halinde sunulması mümkün değildir diye savunusunu ortaya koyar.<sup>91</sup>

Konevî, Allah'ın bilgimizin konusu olması öncesinde bir şeye dikkat çekmektedir. Şöyle ki müşâhedemizin ya da bilgimizin konusu olması bakımından Allah'ı ve varlıklarla ilişkisini anlamaya çalışırken, Allah bu bilme sürecinde etkin ve aktif olarak rol almaktadır. Yani bilgi öncelikle Allah'tan kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle Allah'ı bilmek ve O'nun âlemlerle ve varlıklarla ilişki tarzını anlamak istediğimizde, bunun öncesinde bizzat Allah'ın bilinmek ve kendini tanıtmak isteği

---

<sup>90</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay, 1968, s. 66, 95, 131

<sup>91</sup> Ekrem Demirli, "Klasik İslam Nazariyatı ile Osmanlı Düşünce Dünyası Arasında Selçuklu Köprüsü: Sadreddin Konevî ve Nazari Tasavvufun Kuruluşu", **Türklük Araştırmaları Dergisi**, 16, 2004, s. 23

vardır. Tasavvufi ve İslam düşüncesine göre Allah kendine ibadet etmeleri için insanı yaratmıştır. Bu yaradılışın sebebi ve amacıdır. Allah ve âlem arasında kendini tanıtmak ve ibadet nedeniyle yaratma bağına kurmasıyla sûfiler epistemolojik bir düzlemde konuyu ele almıştır.

Tasavvuf ekolünde sûfiler; bilgi kaynakları olarak peygamberleri önemli bir yere koymaktadır. Yani Allah'ın bilinebilmesinin müşâhede ve iyan yolu ile mümkün olduğunu savunurlar. Konevî'nin "*Her şeyi Tanrı ile bildim*" "*Tanrı ancak Tanrı ile Bilinir*" sözleri de bunun kanıtıdır.<sup>92</sup> Konevî diğer tasavvufçulardan ve akılcı filozofları yetersiz bulmuşsa da yok saymadan ve onların üzerine ekleme yapacak bir biçimde metafiziği bilgi alanı haline getirmeye gayret etmiştir. Bu ilimin yöntemi ve kurallarını belirleyerek kullanılacak olan keşf yöntemini öğrenmek adına yeterli görmektedir.

Konevî, Metafizik nedenleri bilgi anlayışının temeline almaktadır. Hatta Metafizik ifadesi yerine de eserlerinde İlm-i İlâhî, Marifetullah, İlm-i Rabbani, İlm-i Tahkik, Hakâik gibi terimler kullanmış olup, bu ilim ile uğraşan kişilere de tahkik ehli, muhakkik, kâmil veliler, insan-ı kâmil ve ehlûllah isimlerini vermektedir.

Metafizik doğruların doğruluğu tıpkı felsefede olduğu gibi kanıtlanabilme noktasında birtakım eleştirilere maruz kalsa ve objektif oluşu sorgulansa da zamanla tasavvufun kendi içinde incelenmesi neticesinde kanıtlanmış olan rasyonel ya da empirik diğer görüşler kadar tutarlı olduğu da görülmektedir. Hatta aynı anda tasavvuf metafiziğinin ideali kendini diğer ilimlerin de anası olarak tanımlaması söz konusudur. Kaldı ki kaçınılmaz olarak felsefeciler, kelamcılar ve diğer ilimler kadar tasavvufun hayatın tamamen içinde ve onu bir gerçeği olduğu yadsınamaz. Çünkü insanlar tarafından edinilen bir tecrübenin sonucu ortaya çıkmaktadır.

Konevî Metafizik alanda bilgi kaynağını temellendirirken kendisini İbnü'l Arabî'nin tasavvuftaki ortağı olarak tanıtmaktadır. Hatta Konevî, 653 yılında rüyasında İbnü'l Arabî'yi gördüğünü belirterek, onu kendine bir referans almaktadır.

Onun bilgi kaynaklarını da yine kendisi için bir kaynak göstererek, İbnü'l Arabî'ye ortak olma talebini ilettiğini ve bu talebinin İbnü'l Arabî tarafından kabul edildiğini izah eder.<sup>93</sup>

İbnü'l Arabî'nin Allah bilgisinin kaynağı olan Hakikat-i Muhammediye'yi kendisi içinde bir kaynak olarak gösterir. Konevî'nin Fusûsü'l Hikem'de Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Peygamber'e (a.s.) kadar devam eden kemâlin son noktası Hz. Muhammed'dir. Bu bağlamda Konevî'nin metafiziğinde kullandığı temel kavramlar Esmâü-l Hüsnâ ve Esmâü-l Hüsnâ'nın tecellileri ile varlık âleminin oluşması üzerinedir. İlâhi hakikatler Esmâü-l Hüsnâ doğrultusunda peygamberlerde tecelli etmektedir. Bu da tasavvuftaki velayet anlayışıdır. Konevî'ye göre onun ifadesiyle Şeyh-i Ekber'in yani İbnü'l Arabî'nin Allah katındaki bilgisinin kaynağı da Hakikati Muhammediye'dir. Henüz Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk kez var olan ve *“Allah ilk defa benim nurumu yarattı”*; *“Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim”* (Tirmizî, “Menâkıb”, 1; Müsned, IV, 66; V, 379; Aclûnî, I, 265; Abdülkerîm el-Cilî, II, 37) meâlindeki hadislerle izah edilecek olan Vücûd-ı Mutlak'ın taayyün ettiği ilk mertebeye (taayyün-i evvel) Hakikat-i Muhammediye denilmektedir. *“Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım”* (Levlake) (Aclûnî, II, 164; Hâkim, el-Müstedrek, II, 615) hadisiyle de tasavvuf dünyasında sık sık dile getirilen ifadenin karşılığı âlemin var olma gayesi olarak bu hakikatin gösterilmesidir. Vücûd-ı Mutlak'ın taayyününün en yüksek mertebede tecellisi olduğundan da aynı zamanda insan-ı kâmil denilmektedir. İbnü'l-Arabî, Hakikat-i Muhammediye'yi vücûd-ı mutlakın yaratılışı alanında ilk ve en mükemmel mazharı olarak kabul etmiştir. Onun her isminin bir mazharı olduğunu bunlardan en kapsamlı olanın ise Hakikat-i Muhammediye olduğunu ifade etmiştir.<sup>94</sup> Bu nedenle Konevî tıpkı İbnü'l Arabî'de olduğu gibi ilk başta bilginin kaynağı olarak Hakikat-i Muhammediye'yi almaktadır.

<sup>92</sup> Sadreddin Konevî, **Fatiha Suresi Tefsiri**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2007, s. 249

<sup>93</sup> Sadreddin Konevî, **İlâhî Nefhalar**, Ekrem Demirli (Çev), İstanbul-2015, s. 180, 181, 182

<sup>94</sup> Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediye”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt 15, İstanbul-1997, s. 179-180

Konevî'nin bilgi anlayışı temelde varlık anlayışı ile bir paralellik içinde devam etmektedir. Nazari bilimler ve felsefe hakkında kapsamlı bilgiye sahip olan Konevî bu ilimlerin doğru kabullerini zamana ve mekâna göre değişiminden ötürü eleştirmektedir. Konevî'nin bilginin doğruluğunda ön kabulü mümkün varlıkların Allah'ın tecellisi sayesinde var olmasını temel alarak var olan insan da bilgi kaynağının tecellisi olduğu Vücûd-ı Mutlak (Gayb-ı Mutlak)'tan aldığıdır. Bu nedenle Konevî'nin görüşüne göre metafiziğin alanı Allah ve Varlık'tır. Asıl bilgi ise ancak nefsin temizlenmesi (Allah'ın sevmediği ve razı olmadığı her şeyden temizlenmesi) ve İlâhi bilgiyi alacak duruma gelmesinden sonra İlâhi yardım ile bilinebilir demektir. Konevî ancak bu sayede insan eşyanın hakikatine ulaşacağını savunmaktadır.<sup>95</sup>

*“Bir hakikati öğrenmek isteyen kişi ile öğrenmek istediği bu hakikat arasında bir açıdan ilişki, bir açıdan farklılık bulunmalıdır. Bilen ile bilinen arasındaki farklılık, o şeyin araştırmayı gerekli kılan yoksunluğu mümkün kılarken, ilişki talep edilen şeyin farkına varmayı gerektirir”*<sup>96</sup> ifadesi de bilen ile bilinen arasındaki bağı ve farklılığı temellendirmektedir. Konevî'ye göre eğer her ikisi birbirinin aynısı olsaydı o zaman bilme isteğinden söz edilemezdi. Obje ve süje arasındaki ilişki burada kişinin eksikliğini bilerek onu bilmeye yönelmesi olarak izah edilmektedir. İlâhi isimlere ait hakikatlerinin toplamının bir nüshası olması yönünden insan tüm varlıklarla olan ilişkisi içindeyken özel bir duruma sahiptir. Bu öğrenme isteğinin başlıca sebebidir. Çünkü insan sadece eşyanın bilgisi ile yetinmeyip, asıl hakikatle bağ kurmak onu bilmek istemektedir. Rastlantı sonucu edindiği bilgiler hakikatin bilgisini edinmeye yetmeyeceğinden, duyularıyla öğrendiği bilgiyi ancak keşif yolu ile sağlama alacak ve Allah ile olan bağlantısını kurabilecektir. Esmâül Hüsnâ'sının bilgisine ulaşmakla Allah'ı bilmekte olacağından bu gerçek bilgi olacaktır. Konevî'nin bilgi ve varlık görüşünü temellendirirken hareket noktası İlmi İlâhi'de sabit ve değişmez hakikatler olduğu düşüncesi olduğundan, tecelli anlayışını ve kendi

<sup>95</sup> Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), Kapı Yay, İstanbul-2014, s. 17, 18

<sup>96</sup> Sadreddin Konevî, **Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2009, s. 53

ilminin müşâhede yolu ile Allah tarafından kendisine öğretildiğini savunmuştur. İfade ettiği Allah ile doğrudan irtibat kurarak bilgiye ulaşmak (bizzat karşı karşıya olmaktan farklı olarak) insan-ı kâmilde mümkün ve Esmâül Hüsnâ'sının aracılığıyla Allah'a olan irtibat yoludur.

*“Taayyünü açısından tecelli, taayyün dışı olan Gayb-ı Mutlak'a delalet eden isimdir.”<sup>97</sup>*

Konevî'ye göre Allah, âlemleri ve varlıkları birbirine bağlı bir biçimde yaratmış ve kâinatta her şey birbirinden meydana gelmektedir. Yani kâinat bütünüyle Allah'ın isim ve sıfatlarının bir görüntüsüdür. Her isim ve sıfatın ilimleri, tecellileri, hüküm ve hâlleri ile eserleri bulunmaktadır. Yani her varlık temelde Allah'a bağlı olmakla O'nun isimlerinin özelliğini almaktadır.<sup>98</sup> İşte tam bu noktada belirttiği üzere Konevî'nin en önemli ve değişmez kabulü Allah'ın isimleridir. Bu isimlerin taayyün (ortaya çıktığı) ettiği ve kendine delil olan hakikate aracılık ettiği açıktır. Konevî burada Allah'ın kendi özü itibari ile asla bilinemeyeceğini fakat isimlerinin her birinin ve O'nun A'yân-ı sâbitesinde ki bir ilme kılavuzluk ettiğini ifade etmektedir. Kişi keşf sayesinde bu ilme ulaştığı vakit ise elde ettiği bilgi ancak o vakit doğru bilgidir. İnsan ilmi ancak ve ancak Allah'ın tecellisine muhtaçtır ve O'nun ile aynı değildir. Esmâül Hüsnâ tecellilerinin insan-ı kâmil tarafından bilinmesi arzulara muhalefet etmek, dünya sevgisini ortadan kaldırmak ve de takvanın hakikatlerini tam olarak yaşamak sayesinde mümkün kılınmaktadır. Bu konunun derinlemesine incelendiği Fatiha Sûresinin Tefsiri adlı eseri de aynı düzlemde vahdet-i vücud görüşünün izahını içermektedir.

Konevî bilinmek isteyen bir Tanrı anlayışından söz etmekle birlikte aklın sınırlılığına vurgu yapmaktadır. Bu açıdan kendinden önce gelen sûfilerden farklı yani ilimlere bilgi yöntemi açısından yeni bir bakış getirmesidir. Akli eleştirirken insan ile Allah arasında "karşılıklı" bir süreç olduğu kabulünden de hareket

<sup>97</sup> Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2010, s. 9-20

<sup>98</sup> Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dizgiyei Yay, Konya-1997, Sayı 7, s. 441,442

etmektedir. Konevî'nin eserlerini incelenmesi neticesinde sıklıkla "*Allah ancak Allah ile bilinir*"; "*Allah'a en açık delil kendisidir*"; "*Gördüğüm her şeyden sonra Allah'ı gördüm*" veya "*Her şeyden önce Allah'ı gördüm*"; "*Her şeyi Allah ile bildim*"; "*Her şeyi Allah'ta bildim.*" ifadeleri de görülmektedir. Vahyin savunusu bilginin imkânı ve hakikatin sabitliğinin kabulünde büyük rol oynamaktadır.

Konevi salt aklın Allah hakkındaki hükümleri ve yargıları ile vahye dayanan düşüncenin Allah hakkındaki hükümlerinin çelişme sebebini ilham, keşif gibi tasavvufi tecrübe olmadan kesinlikle bilemeyeceğimize dayandırmaktadır. Salt aklın varacağı nokta ancak ve ancak belirsiz bir neden ve kuvvetin olduğudur. Varlık kavramının ancak Allah'la ilişkili olarak düşünülebileceği ve gerçek 'var' hükmünün ancak Allah için geçerli olduğunu savunur. Bu ana fikirden hareketle İbnü'l Arabî ve Konevi, tasavvufî düşünce tarihinde varlığın birliği öğretisini geliştirmiştir. Aklın İlm-i Hakikate götüren bir araç olmasını da sıklıkla tenkit etmektedir. Aklın başarısızlığı noktasında bu eksiklik din ve vahiy yoluyla tamamlanacaktır. Bunlar Allah-âlem, buna bağlı olarak eşya ile olgular arasındaki ilişkiyi açıklayan ilkelerdir. Bilginin olasılığı da ancak bu ilişkinin varlığı ile mümkündür. "Münasebet" yok ise, idrak mümkün değildir. Konevî'nin "münasebet", "nefs" ve müşâhede kavramları de önce söz ettiğimiz gibi bu temelde oluşmaktadır. Bilgiye farklı bir anlam katmakla orijinalitesini ortaya koyan Konevî, keşf ve müşâhedeği de ilk plana almıştır. Bu sebeple birtakım ilkeler oluşturmuş, keşf yoluyla edinilenleri akıl ile açıklamaya çalışarak Metafizik epistemoloji oluşturmayı amaç edinmiştir. Kaldı ki bu rasyonel açıdan pek mümkün görünmese de döneminin tasavvuf anlayışını daha sistemli bir hale getirdiği ortadadır.

### **2.1.3. Sadreddîn Konevî'nin Tanrı Anlayışı**

Konevî ve İbnü'l Arabî tasavvuf düşüncesine katkıları ile dönemlerinin zirvesinde yer almışlardır. Gazalî'den sonra tasavvuf düşüncesi için bir dönüm noktası teşkil eden bu iki sufi getirdikleri yeni yöntem ve ifadelerle oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin; İbnü'l Arabî'nin tasavvufa kazandırdığı "müşâhede"

yöntemine yeni bir bakış getiren de yine Sadreddîn Konevî'dir. Konevî'nin Tanrı anlayışı onun düşüncelerinin en önemli kısmını oluşturmaktadır. İbnü'l Arabî tasavvuf ile birçok konuyu ilişkilendirmiş ve bu çerçevede oldukça geniş bir zemin oluşturmuştur. Konevî'de bu zeminden faydalanarak ortaya konulan verilerden hareketle onun düşüncelerine sistematik bir üslup kazandırmaya çaba sarf etmiştir. Konevî tasavvufun varlık, bilgi, riyazet (nefsinin isteklerine boyun eğmeden yaşama) ve müşâhede (gözlem) yöntemlerinden<sup>99</sup> ahlâk konularına kadar birçok meseleye değinmiş, tasavvufun hemen her alanında "miyar" (ölçü) ve "mizan" (terazi) görevi üstlenecek ilke ve kuralları ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle bulunduğu dönemin ana konusu haline gelen İlm-î İlâhî (Marifetullahî) yani "Metafizik"i, bir bilim disiplini tavrı içinde temellendirmeye çalışmıştır. Konevî'nin Tanrı tasavvurunun en önemli yönü Allah'ın mutlak varlık olduğunu belirtmesidir.<sup>100</sup> Allah'ın mutlak varlık olması zorunlu varlık olması anlamına da gelmektedir. Konevî'nin varlık ve bilgi anlayışı da bu çerçevede şekil almaktadır. Vücûb, imkân, sudûr, yaratma, illiyet, sebep, şart, vesilecilik gibi Tanrı-âlem ilişkisini açıklamada kullandığı kavramlar İslâm filozoflarının ve kelâmcıların kullandığı terminoloji ile aynıdır.

Bu noktada belirtilmelidir ki; Allah'ın bilinme arzusu İbnü'l-Arabî tarafından Allah'ın âlemi yaratma sebebi olarak daha önceden izah edilmiştir. Bahsedilen sebep ilâhî isimlerin ve niteliklerin kemâllerini görme talebidir. İbn Arabî'ye göre Allah bilgisi O'nun zâtı, sıfatları ve fiillerinin bilgisini içermekte olup, Allah bilgisini araştırmak için öncelikle Allah'ın zâtının ve mahiyetinin araştırılması gerekmektedir. Bu da Allah'ın kendisini tecelli etmesi nedeniyle Allah'ın dışındaki her şeyin, yani yaratılmış olan varlıkların araştırılmasını öncelemektedir. İbnü'l Arabî iki yöntemden

---

<sup>99</sup> İnsanın dünyaya bağlı bütün eğilimlerinden sıyrılması, kendini Allah'a adanması anlamına gelen riyazetin amacı, insan nefsinin eğitimi, Allah sevgisi dışında kalan bütün istekleri yok etmektir. Allah'tan başka bir şey düşünmemek, daima zikir ve ibadetle meşgul olmaktır. Netice olarak riyazet, genellikle takva ve vera; doğruluk, keşf ve ilham sahibi olmak için yapılır (Kuşeyri Risalesi, Süleyman Uludağ (Terc), 21-22; Cavit Sunar, **Tasavvuf Tarihi**, 185; H. Kâmil Yılmaz, Aziz Mahmud Hüdai, 213

bahsetmektedir. İlki nazar (tecrübe, düşünce) ve istidlal (delil ile hüküm çıkarma, akıl yürütme, delillerin ışığında yargıda bulunma) terimleriyle ifade ettiği aklı kanıtlar ikinci yöntem ise keşf (bulma ortaya çıkarma), vehb (Allah'ın lütfu ile olan), müşâhede (gözlem) ve vecd (İlâhî aşka dalarak kendinden geçme, coşku) gibi terimlerle ifade ettiği tasavvufi yöntemdir. İbn Arabî'nin bu iki bilgi yöntemi arasında kimi zaman birbirini dışlayan, kimi zaman da birbirini tamamlayan bir ilişki olduğunuz varsayar. İbnü'l Arabî bu düşüncesi nedeniyle bazen aklî kanıtlar yönteminin yetersizliğine vurgu yapmaktayken bazen de bu yöntemi tamamen reddeder gibi görünmektedir.<sup>101</sup>

Allah'ta olan iki tür kemâlden söz edilmektedir. Birincisi zâtından kaynaklanan; Allah'ın aşkın ve düşünülebilen, akla gelen, hayâl edilebilen her şeyden başka bunlardan arınmış, temiz ve yüce olan yönüdür ve bu yönüyle Allah herhangi bir şekilde âlemle ilgili değildir. İkinci ilâhî isim ve niteliklerin kemâlidir. Bu kemâlin gereği olarak âlem yaratılmıştır.<sup>102</sup> Konevî, İbnü'l-Arabî'ye yaklaşması yönünden Allah'ın âlemi yaratmasını bir sudûr<sup>103</sup> şeklinde düşünmektedir. Konevî'ye göre yaratanla yaratılan arasındaki ilişkiyi tesis edebilmesi yaratılış teorisinin en önemli yanıdır. Yaratma Konevî'nin yorumuyla yaratanla yaratılan arasındaki bir benzerliği meydana getirir. Ona göre bir şeyden kendinden tamamen farklı bir şey meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi bir şeyin yaratılış sürecinde kendini yinelemesi de söz konusu edilemezdir. Her hâlükârda yaratılan şey bir şekilde kaynağından

---

<sup>100</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevî Kitaplığı Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), Kapı Yay, İstanbul-2014, s. 21

<sup>101</sup> İbn Arabî, **El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, Fütûhât-ı Mekkiyye**, Ekrem Demirli (Çev), İstanbul, Litera Yay, Cilt 1, s. 261, 270, 319; Cilt 2, s. 523; Cilt 3, s. 310

<sup>102</sup> Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs**, Trc: Ekrem Demirli, İz Yay, İstanbul-2002, s. 9

<sup>103</sup> SUDÛR: Varlığın mutlak birden çıkıp bir sıra düzeni içinde evreni oluşturması anlamında felsefe terimi, sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamında mastar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fıçkırmak, taşmak” manasındaki feyz de kullanılır. (Bu ifade 2009 senesinde İstanbul'da basılan TDV İslâm Ansiklopedisi'nin 37. cildinde, 467-468 numaralı sayfalarda yer almıştır)



farklılaşmaktayken bir şekilde de ona benzemektedir.<sup>104</sup> Şöyle ki Konevî için önemli olan kısım yaratılanla yaratan arasındaki benzerliğin sürdürülmesidir. Bu düşüncenin anlaşılabilmesi onun varlık ve bilgi arasında kurduğu ilişkiyi anlamak adına büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü Konevî'ye göre bir şeyin varlığı ve var olma tarzı ile onun bilgi olanakları aynıdır. Anlaşılacağı üzere söz edilen varlık ve bilginin bir şeyin iki farklı yönü olduğudur.

Konevî sudûr teorisinde; nedenselliği zorunlu kılarak ve Allah ile âlem arasındaki tek ilişki biçimi ve yönü saymayı eleştirmiştir. Ona göre Allah bu nedenselliği aşarak bir şey yaratabileceği gibi yaratılan şey hakkında nedensellik zincirini aşıp bilgi edinmek de mümkündür. Bu eleştirisi sudûr teorisinde önemli bir kırılma noktası olduğu gibi, bu yaklaşımın aşılmasını sağlamıştır. Bu aynı zamanda Konevî'nin teorisinin sistematik ve biçimsel kısmında ortaya çıkan felsefe etkisini ve filozofların sudûr teorilerini ele alarak geniş biçimde kullandığının bir göstergesidir. Konevî, böylelikle yeni bir eleştiri getirerek zorunlu bir ilişki olan nedensellik bağına reddederek vesileciliğe geçer. Sistematik ve biçimsel yapısı bakımından varlık görüşü sudûr teorisine yakınlaşırken, sistemin içi kelâmcıların cevher-araz teorisine bütünlüşmektedir.<sup>105</sup> Varlıkların “Bir” den çıkma teorisini savunan Konevî, belirli bir silsile sonucu birden çıkararak var oldukları mertebeye kadar ulaştıkları yola “nuzûl” şeklinde ifade etmektedir. Kelâmcıların yaratma dedikleri nüzul ile ilgili olarak Konevî birçok ifade kullanmaktadır. Bunlardan bazıları yaratma, icat, ibdâ olduğu gibi sudûr, ismâr, intâc gibi felsefî yönü öne çıkan terimler ya da zuhûr, tecellî gibi tasavvufî yönü öne çıkan terimlerdir.<sup>106</sup>

Konevî'nin sudûr teorisinde sözü edilen nedenselliğin yerine vesileciliği koyması dinamik bir Allah tasavvurunu ortaya koymasının neticesidir. Allah ile âlem

---

<sup>104</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevi Kitaplığı-Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), Yay: Kapı Yay, 2014, s. 14

<sup>105</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevi ile Nasireddin Tüsi Arasında Yazışmalar (el-Mürâselât)**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, İstanbul-2007, s. 71

<sup>106</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevi Kitaplığı-Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), Kapı Yay, 2014, s. 23

arasındaki ilişkinin sürekliliği bu nedenselliğin aşılması manasına gelmektedir. Şöyle ki Allah, zorunlu bir nedensellik olmadığı için âlemi her an ve doğrudan yaratmaktadır.

İbnü'l Arabî'nin ayrıntılı biçimde işlediği “tecdîd-i halk” yani “*Allah'ın âlemi bir defada değil sürekli ve her an yeniden yaratır*” ifadesi Konevî'nin de üzerinde durduğu önemli bir ifadedir. Allah'ın her an eşyayı yaratması yanı sıra Allah'ın her an eşya ile birlikte olması anlamına gelen bu ifade kelâmcıların filozoflara yönelttiği Allah'ın tikellerle ilişkisi sorununu yorumlamaya olanak vermektedir. Allah sudur silsilesi ile âlem ve onun içindekilerle tümel bir ilişki içinde olduğu gibi her bir şeyle tikel ve özel de bir ilişki içindedir. Varlığın daireselliği olarak açıkladığı bu görüşü Tanrı tasavvuruna dayanmaktadır. Konevî'nin Tanrı-âlem ilişkisinde genel varlık teorisindeki “Allah'ın eşya ile beraberliği” ifadesi de âleme varlık verme yönünde önemli bir sonuca varmaktadır.

Konevî, Allah ile diğer her şey arasında doğrudan ve araçsız bir irtibatı Tertip Silsilesi ve Vech-i Hâss şeklinde adlandırır. Kalem, levh-i mahfûz, arş, kürsî, gökler, unsurlar, unsurlardan meydana gelen şeyler ve insan şeklinde bir sıralama ile tertip silsilesini bir sıraya tabi tutmaktadır. İnsan bu silsile ile kullandığı araçlar sayesinde Allah'tan doğrudan olmasa da bilgi edinir. Vech-i Hâss ise daha özel bir ilişki biçimine denk gelmektedir. Bu insanın hakikatine Allah tarafından yerleştirilen ilahî bir sırdır. Bu vecih kapısı Allah ile mevcut arasında açıldığından artık Allah'tan başka bir de yalnız o vechin sahibi bilebilir. Bu Konevî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin içinde yer alan “insan-ı kâmil”e denk gelmektedir.<sup>107</sup>

#### **2.1.4. Sadreddîn Konevî'nin İnsan ve Nefis Görüşü**

İbnü'l Arabî tasavvuf tanımını yaparken onun bütünüyle bir hikmet, tam bir marifeti, huzuru, üstün bir akıl ile nefsine hâkim olmayı içeren bir ahlâk olduğunu savunmaktadır. Üstün akılla kastettiği, âlemden gelecek bilgilere kalplerini

---

<sup>107</sup> Muhammed Çiftçi, *Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma, Konevî ve Beşerî Tekâmül*, 1. Basım, İstanbul-2016, Kaknüs Yay, s. 214-215

hazırlamak için peygamberlerin yöntemi olan “riyâzet yapmak”, “nefsiyle meşgul olmak” ve “yalnızlığa çekilmek” tir. İbnü’l Arabî varlığın birliğinden söz ederken “Nefsini bilen, Rabbini de bilir” hadisini başlangıç noktası seçmiş, âlem ve insanın gerçek anlamını anlamaya gayret göstererek, insan-ı kâmil olma yollarını aramıştır. Hakikatin iç ve dış yönleri olarak yetkin insanı düşünmektedir. Bu sıfatı kazanmış olan insan mutlak varlığın küçültülmüş bir hali olarak, Allah’ın bütün sıfatlarını kendisinde bir araya toplamaktadır. İbnü’l Arabî’ye göre Allah’ın âlemle ilişkisi bağlamında ancak bu yetkin insan Allah’ı aşkın olarak bilebilir. Daha öncede belirtildiği üzere âlem ise Allah’ın isim ve sıfatlarının yansıması olduğundan Allah’ın bilinmesini mümkün kılacaktır. Böylece İbnü’l Arabî düşüncesinde Allah’ın aşkınlığını (tenzih) özüyle, içkinliğini (teşbih) de isim ve sıfatlarıyla açıklamaktadır. Yine İbnü’l Arabî nefis ile ilgisi bakımından “nebi olan veliler” ve “kendileriyle konuşulanlar” diye adlandırdığı iki insan tipinden bahsetmektedir. Hakk’ın, “söz (hadîs) perdesi” nin ardından kendileriyle konuştuğu nebi olan veliler (enbiyâu’l-evliyâ) iken, meleklerin kalplerine, bazen de kulaklarına konuştuğu kimselerse kendileriyle konuşulanlar (muhaddesûn) ismini almaktadır. Burada önemli olan şu ki; meleklerin getirdiği “söz” e ulaşmanın yolu, riyâzet ve “nefs” terbiyesidir. Nefsin duruluğunun, kendi doğasından kurtulmasının ve maddî etkileri aşmasının sonucu meleklerden “söz” (hadis) almayı sağlayacaktır. Bu terbiyenin ve riyâzetin kim tarafından yapıldığının bir önemi yoktur. Kendi doğasıyla sınırlanmış olma kirinden arınmayı başardığında nefis, kendine uygun olan âleme katılarak bilmediği ilimleri idrak eder ve âlemdeki tüm manaları kendisinde kazanmayı başarır. İnsan bu durumu ile elde ettiklerini peygambere uyma ve tam bir iman ile birleştirildiğinde ise bu “söz” e mutluluk da ilave olacaktır. Allah’ın kendisine verdiği söz de eklenirse şayet o zaman bu insan Allah’ın kendileriyle konuştuğu kimseler seviyesine yükselecektir. Nebi olan velinin bu seviyeye ulaşması için nefsinin istek ve arzularından sıyrılması, “Zühd” e sarılması ve Rabbini kendi nefsinde tercih etmesi gerekmektedir. Kısa bir not düşmek gerekirse Konevî, mevcut ile rahmet arasındaki aynılığı temel alarak yaratılmışlar içinde bir kötülüğün olmadığını da insana ve doğasına dair

düşüncelerinde dile getirmektedir. Yaratılmışlar içinde mümkün kılınan her şeyin Allah'ın bir lütfu ile var olması, bu aynılığın doğal sonucudur. Bu ontolojik iyimser bakış, Konevî'nin âleme, doğaya, insana ve en kapsamlı şekilde mevcudata dair iyimser bakışını ortaya koymaktadır.<sup>108</sup>

Konevî'de ise yine varlık görüşünde ifade ettiği sudûr teorisinden yola çıkarak nefis teorisini geliştirmektedir. Tasavvufun da felsefeye en yakın olduğu konu nefis ve buna dayanmakta olan ahlâk konusudur. Konevî Allah'ın bilinmesinin aracı ve yolu olarak nefisi ele alarak ve nefsin mahiyetini tespit etmeye çalışır. Konevî'ye göre nefis insanın hakikati veya ruhu şeklinde de adlandırılabilir önemli bir ifadedir. Allah'ın bilgisinde ezeli bir hakikat (ilahi ilme göre mevcut olan şey ya da ayn) ve sûret olarak bulunduğu bu hal insanın hakikatidir. Konevî bu durumu dışta var olma biçimlerinden farklı kılmak için sübût terimiyle ifade eder. Konevî'ye göre bu ayn teorisi ile varılan noktada; ilâhî ilimde sabit hakikat ya da sabit ayn nefsin hakikati olmaktadır. Bu durum Konevî'nin ifadesine göre insanın dışındaki varlıklar için de geçerli sayılmaktadır. Bir şeyin Allah'ın bilgisinde bulunuşundan söz etmenin karşılığı o şeyin hakikatinden söz etmeye denk gelmekte iken bir şeyin hakikatini bilmek de Allah'ın bilgisindeki haliyle onu bilmek şeklinde düşünülmektedir.<sup>109</sup>

Sadreddîn Konevî, eşyanın hakikatlerini öğrenme görevi yüklediği metafiziği "İlm-i Hakâik" diye adlandırmıştır. İnsan öncelikle Allah'ın bilgisinde bir ayn olarak bulunmasını Konevî "sübût şeyliği" olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle insan yaratılmış değil, hakikati gayr-i meçhuldür. Ardından sudûr sistemindeki akıllar ve felekler üzerinden bir yolculukla şehadet âleminde ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte soyut hâldeki nefis, uğradığı âlemlerden ve feleklerden kazandığı özelliklerle yoğunlaşma kazanarak şehadet mertebesine kadar iner. İnsanın hakikate ulaşması da kazandığı özelliklerden soyutlanarak nefsin indiği bu yolun çıkılmasıyla gerçekleşmektedir.

---

<sup>108</sup> İbrahim Coşkun, "Muhyiddin İbn Arabî'nin Felsefesinde "Allah" Mefhumu", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)-2008, Sayı 21, s. 117-143

İbnü'l-Arabî bu süreci “tahlil mi‘racı” olarak ifade ederken Konevî bu süreci “urûc” diye adlandırır. Sadreddîn Konevî tasavvufta söz edilen nefsi arındırma yöntemlerini, sözü edilen yoğunlaşma ve kirlenmeyi tamamen ortadan kaldırarak nefsi arındırmayı ve soyutlamayı hedeflemiştir. Böylece Konevî Allah’ı bilme yolunu nefis teorisiyle birleştirerek bilgi görüşünü de temellendirmektedir.

Sadreddîn Konevî’nin düşünce sisteminin temelinde yer alan en önemli kavram varlık, dolayısıyla Allah’tır. Buradan ulaştığı diğer kavram ise zorunlu olarak insandır. Her iki kavram da zorunlu bir biçimde bir diğerine ulaşmayı gerekli kılar. İnsan ve Tanrı-varlık tasavvuru düşünce sisteminin merkezinde olan Konevî, insanın varlığını âlemde her şeyin esas olması bakımından ele almış ve Hz. Muhammed’i insan-ı kâmilin vazgeçilmez örneği ve âlemin hem varlık hem bekâ sebebi olarak betimlemektedir. Salt bir ahlâk modeli ya da bir Allah elçisi olarak tanımlamasının yanı sıra onu ontolojik bir ilke ve prensip olarak tanımlamaktadır. Konevî’nin ardından sûfilerin de ana konusu Hz. Muhammed’in zaman üstü kişiliği, hakikati ve varlığın gayesi oluşu olmuştur. Konevî doğaya, âleme ve en geniş anlamıyla maddeye yönelik iyimser bakışı nedeniyle, varlık ve rahmet arasındaki bir özdeşliği esas alarak âlemde kötülüğü de reddeder. Âlemde var olan her şeyin Allah’ın bir inâyeti ve lütfuyla var olması bu düşüncenin zeminini oluşturmaktadır. Sufilerin dünyadan kaçma ve maddenin kötülüğü üzerine geliştirdikleri düşünceler ile ayrılan Konevî, âlem karşısında iyimserlik düşüncesini geliştiren kuramcılarının başında gelmektedir.<sup>110</sup>

### 2.1.5. Sadreddîn Konevî’nin Etkileri ve 21 Nas Yorumu

İslam düşüncesinde çok önemli etkileri olan sufi düşünür Sadreddîn Konevî, yeni dönem tasavvufunda eser ve düşünceleri ile İbnü'l-Arabî’den sonra oldukça etkili olmuştur. Konevî tasavvufun İbnü'l-Arabî’den sonra bir şerh dönemi olmasını da

---

<sup>109</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevî Kitaplığı Tasavvuf Metafiziği**, Ekrem Demirli (Çev), Kapı Yay, 2014, s. 23

<sup>110</sup> Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, **Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi**, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay, İstanbul-2008, Cilt 35, s. 420-425

öngörmüştür. İbnü'l-Arabî ve Konevî eserlerinde dönemlerini yerleştirdikleri tarihsel bağlam mârifetin tekâmül aşamasına denk geldiğinden, ardından bir gerileme dönemi olması beklenmektedir. Konevî bu ve benzeri düşüncelerinden bazılarını Vasiyetnamesinde, bazılarını da Fâtiha Suresi Tefsiri'nde ve el-Fükûk'te dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî ve Konevî kendi dönemlerine ilişkin olarak marifetlerinin zirveye ulaştığını düşünmekte olup, bunu kıyamet vaktinin yaklaşmasıyla da ilişkilendirmektedirler. Edinilecek sonuca göre İbnü'l-Arabî'nin ve Konevî'nin teorisinde kemâle ulaşma düşüncesi zorunlu olarak sona varma düşüncesiyle ilgilidir. Şu da belirtilmelidir ki; nazarî tasavvuf tarihinde Konevî bir mutasavvıf olarak çok büyük bir etkisi olduğu ve İbnü'l-Arabî'nin anlaşılmasının da Konevî vasıtasıyla gerçekleştiği yadsınamaz bir gerçektir. Konevî eserlerinde kâmil şeyh", "en büyük imam", "muhakkiklerin imamı", "şeyh" vb. ifadelerle İbnü'l-Arabî'nin önemini vurgulamış, eserlerinde onla olan ilişkisine sıklıkla yer vermiştir.

Abdurrahman-ı Câmî bu etkiyi; “Şeyh Sadreddîn, Hz. Şeyh'in sohbet ve hizmetinde terbiye gördü. Şeyhin Vahdet-i Vücûda dair görüş ve sözlerini iyice anladı, akla ve şeriata uygun gelecek tarzda yorumladı. Onun bu konudaki araştırma ve yorumlarını görmeksizin Vahdet-i Vücûd meselesini gereği gibi anlamak mümkün değildir”<sup>111</sup> şeklinde ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî ve Konevî tasavvufu, hadis ve fıkıh gibi dinî ilimlere göre değil, felsefe ve İslâm düşüncesinin teorik ilimlerine göre ele almışlardır. Tasavvufun bu manada İbnü'l-Arabî ve Konevî ile geçirdiği gelişim süreci dikkate alındığında kelâm tarihi ile e ilişkilendirilerek olgunluk dönemi olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Konevî sûfilerin bilgi alanları olan İlm-i İlâhîyi metafizikle bağdaştırırken akılcı yönetime karşı hakikate ulaştırıcı bir yol olarak tasavvufi yöntemi savunmaktadır. Bu nazarî tasavvufun felsefi bir üslû taşımasında önemli katkısı olan Konevî, öğrencileri üzerinde oldukça etkili olmuş, yaptığı şerhler ile vesile olması İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem ve İbnü'l-Fârız gibi önemli tasavvuf eserlerini öğrencilerinin de yorumlamasına imkân sağlamıştır. Nazarî tasavvufa özgü

---

<sup>111</sup> Bekir Tatlı, “Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği Meselesi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Temmuz-Aralık 2014, Cilt 14, Sayı 2, s. 45

bir yazı dili ve üslûbu da onun vasıtasıyla gerçekleşmiş, ondan sonra gelen mutasavvıflar birçok şerh yazmıştır. Örneğin; İbnü'l-Fârız Şârihi Saîdüddin el-Fergânî; Fusûsu'l-Hikem Şârihi Müeyyidüddin Cendî; İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız Şârihi Dâvûd-i Kayserî, Abdürrezzâk el-Kâşânî; Sadreddîn Konevî Şârihi Molla bu üslûp ve yaklaşım tarzını eserlerine yansıtmıştır. Klasik tasavvufun ele almadığı birçok mesele özellikle de varlık ve onun çerçevesinde birçok mesele tasavvuf kitaplarında önemli ölçüde yer tutmuştur. Felsefi bir üslûp taşıyan ve nazari tasavvuf diye adlandırılan bir tasavvuf anlayışı çelişkilerden arınmış homojen bir yapının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Metafizik tasavvurun da sonucu olan bu durum güçlü bir doktrin oluşumuna aracı olmuştur. Sistematiğe ve nazari bir tasavvuf anlayışı ile tasavvufa "tedris edilebilir" bir hüviyet kazandırması söz konusudur.<sup>112</sup>

Konevî, ana fikrini Vahdet-i Vücûdun teşkil ettiği bir "ekol" içindeki İbnü'l-Arabî'den söz edişi büyük eleştirilere yol açsa da Cami'nin "*Vahdet-i Vücûda dair görüş ve sözlerini akla ve şer'a uygun gelecek tarzda Şeyh'in maksadını iyice anlamış olarak, güzelce yorumlamıştır*" ifadesi bu düşünceye getirdiği yeniliğin ve Konevî farkındalığının da kanıtıdır. Nihayetinde Miftahü'l-Gayb, İ'cazü'l-Beyan, En-Nefehat gibi eserlerinin incelenmesi de bizi bu sonuca götürecektir. Konevî ele aldığı tüm sorun ve konuları belirli esaslara dayandırmaktadır. Akıl ve nazar gücüyle elde edilemez gibi düşünülen tasavvufi bilgilerin ve keşiflerin birçok yönden anlaşılır ve makul düzeyde olduğunu yadsımamaktadır. Aklın anlama açısından metafizik konularda düşünme\fikir yönünden sınırlı olsa bile anlama\kabül yönünden geniş imkânlarla sahip olduğunu düşünmektedir.<sup>113</sup>

Felsefe temelde akli olarak ister sübjektif isterse objektif olsun her bilgiye ulaşmada kesin bilginin kaynağı saymaktadır. Bunun dışında herhangi bir delili var saymamaktadır. Konevî rasyonel düşünce kurallarını uygulayan bu bilimin soyut olan

<sup>112</sup> Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", **Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi**, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yay, Cilt 35; s. 422-423

<sup>113</sup> Sadreddin Konevî, **Fâtîha Suresi Tefsiri**, Sadreddin Konevî ve İ'cazü'l-Beyân Tevîl-i-Ümmi'l-Kurân'ı, İz Yay, 2002, s. 9-20

metafizik problemler karşısında şüpheli-kesin bilgi ya da kabul-ret biçiminde çelişkili kalışını kesinlikten uzak birtakım teoriler üretmek olarak görmektedir. Aklın felsefi metafizik sorunlarda bu şekilde çelişkiye düşebileceği ihtimaliyle diğer sûfiler gibi felsefeyi eleştirmiş, sûfilerin temel konularda hiçbir şekilde görüş ayrılığına düşmeyişlerini de kullandıkları yöntemin doğruluğuna bir kanıt olarak yorumlamıştır. Anlaşıldığı üzer filozofların kullandığı yöntemleri onları çelişkiye düşüren bir sebep olarak görmektedir. Bunun devamı olarak Konevî, ilm-i ilahiyi bir bilim olarak inşa etmesi sırasında sufilerin ilham ve keşiflerini değerlendirebilecekleri kıstas ve ölçüler belirlemektedir. Konevî, özellikle felsefede bulunan bu görüş farklılıklarının en temel sebebinin, idrâk araçlarının bilginin fâiliyle ilişkisi olduğunu ileri sürer. Nazar veya fikir yoluyla elde ettiğimiz hükümler, idrâk (bir olguya erişme, kavuşma, ulaşma, akıl erdirmeye, anlama yeteneği, anlayış, kavrayış) vâsıtalarımıza tabi olması bakımından idrâk vâsıtalarımızdaki eksiklik, kusur veya başka özelliklerin etkisinde olacaktır. Çünkü idrâk araçlarımız aynı anda yönelimlerimize, dolayısıyla maksatlara, maksatlarımız ise inançlarımız ve ilgilerimize bağımlı olmakla psikolojik özelliklerimize bağılı olmaya mahkûmdur. Bu nedenle de nesnel koşullarda “eşyanın\mümkünlerin hakikatleri” hakkında bize bilgi vermesi olanaksızdır. Konevî'nin akıl eleştirisindeki husus idrak araçlarındaki yetersizlikler nedeniyle insanların kesin hakikate ulaşmalarının imkânsızlaşmasıdır. Çünkü Allah, daha önceden de Konevî ve İbnü'l Arabi bağlamında belirttiğimiz üzere, kendi iradesiyle bilinmek istese bile insan bu yönüyle Allah'ın kendisine sunduğu imkânları daraltmakta ve sınırlamaktadır.

Bu şekliyle insan akılla gerçeği kavramaya çalıştığı sürece mutlak hakikati ancak bir kısmıyla, görelî ve kısıtlı bir şekilde bilebilir. Konevî bu noktada vahiy ve buna bağılı olarak tasavvufî yöntemle elde edilen bilginin ancak mutlak hakikatin bilgisini sağlayacağını savunmaktadır. Böylelikle Konevî, bir “bilim” olarak inşa ettiği “ilm-i ilahî”de sufilerin ilham ve keşiflerini değerlendirebilecekleri kıstas ve ölçüler tespit eder. Konevî yorumlanışı bakımından “sübjektif” ve konusu açısından ise “kayıt altına alınamayan” bir alan olan Metafizik'in (İlm-i Tahkîk, Mârifetullah ya da İlm-i



İlâhînin) konusunu Allah'ın varlığı, Allah'ın varlığının gerekçesi olan hakikatler yani ilahî isimler ve Allah-âlem ilişkisinin bir açıklaması olarak belirlemede önemli bir miyar olmuştur. Kalbi temizlemeyi ve ruhu arındırmayı tasavvufi öğretiyi bir “bilim” olarak ortaya koymakta Anadolu'da Türk-İslam kültüründe ve Türk-İslâm felsefesinde özel bir yere sahip olmuştur.<sup>114</sup>

Konevî'nin etkilerinden söz edildiği sırada daha iyi anlaşılabilmesi için kısmi de olsa vahdet-i vücud bağlamında değinilmesi gereken önemli bir konuda varlık mertebeleridir. Allah-âlem arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışan Vahdet-i Vücut teorisi varlık mertebelerinin ifade edilmesi ile bir nebze daha açıklanabilmiş olma olanağı taşıyacaktır. Varlık mertebeleri ilk olarak İbnü'l Arabî tarafından izah edilmiştir. Daha önce Konevî'de beş mertebe olarak ifade edildiğini izah ettiğimiz bu mertebeleri yeniden ele almak bu esnada önem arz etmektedir. İbnü'l Arabî;

1. La Taayyün (Mertebe-i Ahadiyet, Zat-ı Bahd, Mutlak Vücûd): Vücûd/varlık zât ve sıfatlardan münezzeh, her türlü kayıttan mukaddestir.
2. İlk Taayyün (Cberrut Âlemi, İlk Cevher, İlk Akıl, Hakikat-ı Muhammediye, Vahidiyet): Allah'ın zâtına, sıfatına ve bütün mevcudatını ayırt etmeksizin bilmesine denilmektedir.
3. İkinci Taayyün (Âlem-i Meleut, Âlem-i Emr, Mertebe-i Vahidiyet): Allah'ın zâtı, sıfatları ve bütün mevcudatı ayırt ederek bilmesidir.
4. Ruhlar Mertebesi: Kendi zatlarına ve emsallerine zahir olan basit, soyut ve Kevni şeylerdir.
5. Misal Âlemi: Parçalanma, ayrılma, yırtılma ve yarım bitişme kabul etmeyen latif, mürekkebe ve kevnî şeylerdir.

---

<sup>114</sup> Sadreddin Konevî, **Sadreddin Konevî 'de Bilgi ve Varlık**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay-2006; I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Hasan Yaşar (Koordinatör), 20-21 Mayıs, Mebkam Yay 7, 1. Baskı, Konya-Eylül 2010

6. Şehadet Mertebesi (Cisimler Âlemi): Parçalanma ve ayrılma kabul eden kesif, mürekkebe ve kevnî şeylerdir.
7. İnsan-ı Kâmil (Mertebe-i Camia): İnsan yükselip yukarıda sıralanan mertebelerin kendisine yayılmasıyla zuhur ettiğinde “insân-ı kâmil” adını alır. Söz konusu bu yükselme ve yayılma en mükemmel bir şekilde Hz. Peygamber (s.a.v)’de tezahür etmiştir.<sup>115</sup>

Mertebeden söz etmektedir. İbnü’l Arabî öncelikle Varlık kavramını üçe ayırmıştır. Bunlar; mutlak varlık (hiçbir kayıt ve şarta bağlı olmayan), mümkün varlık ve ne var ne yok olan ne ezeli ne de zamanda olan varlıktır. Mutlak varlık dışında olan her şey görelidir çünkü hakikat oluşları ancak mutlak hakikat sayesinde ve buna göredir. Bununla birlikte Allah eşyanın kaynağı yani ayn’ı olduğu gibi kendi nefsinin de ayn’ıdır. İbnü’l Arabî bu şekliyle Allah hakkında hem içkin hem aşkın olmaktan söz etmektedir. Çünkü Allah isim ve sıfatları ile eşyada tecelli etmekte olup, O’nun bir eşyada tecelli etmesi onun eserini ortaya koyma kudreti olması bakımından içkin olduğunun kanıtıdır. Manevi ve maddi tüm varlığı kuşatan isim ve sıfatlar Allah’ın sûret ve tecellileridir. Allah’ın zat olarak tek ve eşsiz oluşu da onun aşkın yönüdür. İbnü’l Arabî’ye göre Allah’ın vücudunun mertebeler yoluyla inmesi (tenezzülü) tüm varlıkta zuhur ve tecelli etmesi varlığın oluşunu açıklamaktadır. Konevî biraz daha farklı olarak beş mertebeyi şöyle sıralar;

1. La Taayyün Mertebesi (Mutlak Gayb, İlahi Gayb, Ulvi Âlem)
2. İlk Taayyün Mertebesi (İzafi Gayb, A’ma, Manalar Âlemi)
3. Ruhlar Mertebesi (Melekût)
4. Misal Mertebesi
5. Şehadet (Mülk, Cisimler, Sufli) Âlemi ve İnsan-ı Kâmil Mertebesi.

---

<sup>115</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, “İbnü’l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Savunması”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)**, Sayı 21, Cilt 9, 2008, Sayı 21, s. 200-212

İbnü'l Arabî ve Konevî arasında bu sıralamalar farklı olsa da maksat aynıdır. Merkezi bir noktadan başlayan, kâmil ve hükmü daimî olan bir daire biçiminde düşünülmektedir. Mantıksal olarak önceliği olan Allah tüm bu mertebeler yayılmıştır. Allah aynı anda hem maddi âlemde bir oluş halindeyken aynı anda da kendi mutlaklık halindedir. İbnü'l Arabî'nin sudur teorisi de bu zeminde yer edinmektedir. 'Hakikatlerin Hakikati' veya 'Muhammed'in Hakikati' terimlerini de bu teori içinde geliştirmektedir. Allah her bir sudur evresinde olgun bir biçimde tecelli etmektedir. Bu dairesel metot hiç değişmeden kalan Allah ile varlıklar arasında sonsuz bir döngüyü temsil etmektedir. Böylelikle İbnü'l Arabî aşkın olan Allah'ı mutlak bir içkinlikle tanımlamış olur. Ayrıca bu iç içe geçmişlik halinin bir sonucu da İbnü'l Arabî'nin tasavvur ettiği yetkin insanı tanımlamak için de kullanılır. Çünkü yetkin insan bu dairesel dönüş içinde bilinç ve mistik bir sezgiyle mertebeleri geriye doğru aştığında asıl kaynağa mutlak varlığa yönelmiş olacaktır.<sup>116</sup>

Konevî farklı olarak varlık dairesi içinde iki bölümden söz eder. İlk bölümde Allah'ın tüm şeylerin üzerine yayılan rahmeti, varlığı\vücudu yani Allah'tan sadır olan ilk varlık (ilk akıl, genel varlık) bulunmaktadır. Diğer yarıyı teşkil eden bölümde yani dairenin üst kutbunda ise O'nun rahmetine konu olan bütün varlıklar bir sıra halinde bulunur. En altta ise insan bulunmaktadır. Her iki sufide de ortak olan bir yan da tüm bu mertebelerde tecelli etmiş olan Allah'ın zat olarak tek ve eşsiz olduğu gibi isim ve sıfatları ile tecelli ettiği suretler nedeniyle birçokluğu da ifade etmesidir. Elbette tüm "Mecla (tecelli yeri)" ve "mazharı (zuhur yeri)" olan şeyler (nesnelere, objelere) Allah'ın bilgisi ve iradesi sonucu varlık kazanmıştır. Soyuttan somuta geçmekte olan bu mantıksal ve aktüel oluş mertebelerinin zamansal ya da tarihsel bir bağlamından da söz edilemez. Çünkü özellikle de İbnü'l Arabî'nin ifade ettiği üzere bu tecelli 'öncesiz ve sonrasız, sürekli bir Allah'ın belirme ve görünmesidir. Varlığın ezeli ve kesintisiz, sürekli akışı söz konusudur.

---

<sup>116</sup> Ahammed İshac Hudawî, **Tasavvufa İki Bakış: Teoride Konevî Pratikte Abdullah Moulawî**, Sadreddin Konevî, "Tasavvuf Felsefe ve Din", III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu, Aralık 2018-Konya, s. 18-24

Mutlak olmak bakımından bu mutlak oluş hali de hiçbir mertebede terkedilmiş değildir. Hatta Allah'ın bilinmesi yönünde insanın olduğu merteye basamaklık edecektir. İkisi arasındaki bu özel ilişki varlığın birliği vahdet-i vücud görüşünün epistemolojik temelini de oluşturmaktadır. Mistik sezginin Allah'ı bilme noktasında önemini vurgulayan İbnü'l Arabî bilgiyi bir var olma tavrı olarak ortaya koymaktadır. Böylelikle ontolojisinin temelini de insanı alarak onu Allah'ın var oluşunun doğal bir sonucu haline getirmiştir. Vahdet-i vücud teorisinde Allah ile insan bu denli özdeşleşmiş ve içkin hale gelmiş olsa da Allah sonsuza dek – ve zamandan bağımsız olarak – bilinemez düşüncesini ön görmektedir Tabi bu aynı zamanda Allah'ın varlığı apriori bir ön kabule dayanmaktadır. Epistemolojik açıdan bir biliş hedefi haline getirilen Allah var olup olmadığı noktasında tartışma konusu edilemez. Allah'ın bilinmesini yaratılmışlara, yaratılmışların varlığını Allah'a bağlayan bu teori töz-ilinek (cevher-araz) metafiziğinin konusudur. İbnü'l Arabî'nin tarifine göre; Zat ya da kendi olarak Allah, öz varlığı itibariyle zorunlu olarak vardır ve bunun için başka şeye ihtiyacı yoktur. Sahip olduğu tüm sıfat ve isimlerini özünde taşıyan tek yetkin de Allah'tır. Tecelli haliyle ancak bilinebilir olan Allah, Allah-Evren birliğine tekrar dönüldüğünde “görüntü yansıyanın aslı değildir” de söyleneceği gibi tecellinin ifade edilişi ancak O'nun evrenin bu sıfat ve isimlerinin tecellisini ortaya çıkarmak için yaratılmasındandır. Mümkün varlıklar için ise şu söylenebilir onlar ancak Allah ile Vâcibü'l vücûddur (varlığı zorunludur). Aynı zamanda da kendine özgü ve özgürdür. Evreni hadis (yaratılmış) olarak, Allah'ı ise Vâcibü'l Vücûd (zorunlu varlık) olarak tanımlamaktadır ve evrendeki her şeyin sebebi olarak görmektedir. Kısaca yinelemek gerekirse İbnü'l Arabî gibi Allah'ın zorunlu olarak kendini ortaya koyması yaratma ediminin neticesidir. Yokluktan yaratılmayı öngörmeyen bu düşünce içkin bir birlikten söz etmekte olup, Allah'ın “var olmayan” olarak düşünülmesini geçersiz kılmaktadır.<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup> Mahmut Erol Kılıç, **Muhyiddin İbn Arabî'de Varlık ve Mertebeleri**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul- 1995, 263 sayfa. YÖK Tez No: 42349; Metin Yasa, **İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık**. Elis Yay, İstanbul-2003, s.135-162

Konevî İbnü'l Arabî'nin eserlerini şerh etmede en büyük öneme sahip olmaktan ziyade onun anlaşılmasında büyük rol oynamaktadır.

Ancak her ne kadar onun eserlerinin muhteviyatı tasavvufî yöntemin gelişmesi ve bir sistem halini almada önem arz etse de onun eserlerinin muhteviyatı İbnü'l Arabî'nin eserlerini tamamından daha fazla muhteviyat içermemektedir. Birçok görüşünün ortak olması da bu manada tekrara gitmeye gerek duyulmamasına yol açmıştır. Bazı tanımlarda farklılaştıkları da elbette gözden kaçırılmaya müsait değildir. Misal; İbnü'l Arabî “Fütuhât” adlı eserinde din tanımını yaparken birçok yerde dini, âdet; yükümlünün yanındaki bir emanet, kendisine göre kulluk yapılan şey; boyun eğmek, karşılık ve ceza; cehaletin zıttı ve bir çeşit ilim olarak tanımlarken Konevî teslim olmak olarak tanımlar.

İnsanın doğası gereği ilâhî ve kutsal aslından uzaklaşması, nefisinin arzu ve isteklerine esir düşmesi tasavvufî toplulukların oluşmasında etkili dönemleri kapsamaktadır. Bu tasavvuf İbnü'l Arabî'ye göre, hikmet anlamını taşımaktadır. Bununla tam bir ma'rifeti, üstün bir aklı, huzuru ve nefsine hâkim olmayı içeren bir ahlâktan söz etmektedir. Bu aşamaya gelen kişinin rehberi ise Kur'an'ı Kerim'dir ve insan Allah'ın kendisini hangi bağlamda hangi nitelikle nitelediğine de dikkatle bakmalıdır ki tasavvufun insanı manevî yönden yükseltme yolunu gösterdiği inancını kabul edebilsin. Başlangıçta dinî kuralların sadece ayet ve hadîslere dayandırıldığı dönemlerden yeni bir döneme geçişi tasavvufî bir din anlayışına geçişte en önemli tesir İbnü'l Arabî ve Konevî'nin din anlayışları olmuştur. “Vahdet-i vücûd” ekolü iki sufinin geliştirdiği bir sistem olarak yöntem ve ilkeleri ile kendi ve kendinden sonraki dönemlere büyük etkilerde bulunmuştur.

“Vahdet-i vücûd” teorisinin ilk önceliği Allah'ın tek gerçek varlık olduğu kabulüdür. Olmuş ve olacak her şeyin yegâne sebebi ve Âlemin Allah'ın gölgesi olduğu bir diğer kabule denk gelmektedir. Bu düşünce teorisi Allah ile âlem arasında gerçekte ikilik olmadığı savı ile tüm varlığın zâtî birliğini anlama yeteneğinden yoksun aklı, zâhirî bir ikilik düşünmekten alıkoyamayacağını da hükmen

belirtmektedir. Ekolün savına göre bu ikilik, bağımsız iki varlıktan söz etmez. Tek olan varlığın iki yönünü ifade eder. Yani Âlem gerçek varlık olan Allah'ın varlığı karşısında ancak bir vehim (kuruntu, illüzyon vb.) ve hayal derecesindedir.<sup>118</sup> Bu bağlamın öneminden hareketle söz edilen iki sufinin de oluşturdukları bu “vahdet-i vücûd” teorisi yalnızca bir din teorisi değil varlık görüşlerinin de açılımıdır. Daha önce açıklamasını yaptığımız üzere metafizik bir ilke olarak nitelendirilebilecek olan “vahdet-i vücûd” teorisi İbnü'l Arabî ile Konevî'nin düşünce sisteminin temel taşıdır. Bununla beraber “varlık” ve “ma'rifet” konuları, bu çalışmanın ontolojik ve epistemolojik iki temelini inşa etmektedir.

Fütûhât'ın hemen başında yer alan ve İbnü'l Arabî'nin varlık görüşünü özetleyecek olan *“Hem yaratılmışlığının hem de O'nun ezeliliğinden kaynaklanan ezeliliğinin sırrını kavrayabilelim diye eşyayı, yokluktan ve yokluğun yokluğundan var kılan ve eşyanın varlığını Kendi sözünün teveccühüne dayandıran Allah'a hamdolsun”* cümlesi bu şekliyle alıntılanabilir.<sup>119</sup> Bu cümlenin ifade ettiği terimleri ise açıklamak gerektiğinde içinde bulunan varlık görüşünün temellenmesini sağlayacak birçok ifade bir arada yer almakta olduğundan kısaca değinmemiz faydalı olacaktır. İlk unsur “Var kılan” Allah'tır. Kendisine varlık verilen şey ise ayn-ı sabite (hem Allah'ın isim ve sıfatlarının O'nun ilmindeki sureti hem de mümkünlerin ilahi ilimde sabit olan hakikatleri anlamında kullanılmaktadır. Yani, eşyanın Allah'ın ilmindeki sureti)dir. Allah'ın “Varlık verme” veya “görünme” (tecellî etme) sürecinin yani ayn-ı sabitenin var kılınması sürecinin sonunda ortaya çıkan şey ise “eşya”, “âlem” ya da “mümkün varlıklar” biçiminde ifade edilebilir. İbnü'l Arabî'nin Kur'an'da birkaç yerde geçen *“Ona “Ol!” der o da hemen oluverir”* (Bakara Suresi, 2/117) tarzındaki ayetlere dayandığı “Ol!” emrinin sonucunda hemen oluveren, yani varlık kazanarak dış dünyada ortaya çıkan şey, “ayn-ı sâbite” dir. İbnü'l Arabî ontolojisinde merkezî bir yer tutan ve yaratmayı ya da varlık vermeyi “ayn-ı sâbite”

<sup>118</sup> Ebu'l-Alâ Afifi, **Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Ekrem Demirli (Çev), İz Yay, 2. Baskı, İstanbul-2002, s. 59

<sup>119</sup> İbn Arabî, **El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (Fütûhât-ı Mekkiyye)**, Ekrem Demirli (Çev), İstanbul, Litera Yay, 4 cilt, Cilt 1, s. 15

ile açıklamaktadır. “Ayn” veya onun çoğulu olan “a’yân” terimleri İbnü’l Arabî tarafından en az beş farklı anlamda kullanılmaktadır: Zât, dış varlık, hakikat, göz ve “ayn-ı sâbite”. İbnü’l Arabî’nin varlık görüşü bağlamında içerik kazanmış olan “ayn-ı sâbite” dir. Bunun ilâhî ilimde bulunan sabit, değişmez hakikatleri nitelemektedir. Konevî de “A’yân”ın Allah’ın ezeli ve ebedi ilmindeki belirlenimi olduğunu betimler. Bu bizi şöyle bir sonuca götürmektedir; İbnü’l Arabî’ye göre bütün yaratılmışlar ilâhî ilimde bulunmaları bakımından ezeli ve ebedidir şeklinde düşünülmesi gerekir.<sup>120</sup>

İbn Arabî’yi metodik bir biçimde anlama ve okumanın en güçlü yolu Konevî’nin şerhlerinin incelenmesi, onun yorumlamalarının dikkate alınması ile kolaylaşacaktır. Bu nedenle Vahdet-i Vücut hakkında esaslar belirlemiş olan Konevî’nin 21 Nas yorumu da ele alınması gereken önemli bir konudur. Nas yorumları açıklanırken Konevî’nin ifadeleri sadeleştirilerek aktarılmıştır. Bu nedenle açıklamalar onun dilinden yorumlanarak ifade edilecektir.<sup>121</sup>

### **Birinci Nas: Hakkın Mutlaklığı**

Allah zatına özgü olarak mutlaklığı ifade etmesinden ötürü; O’na dair bir hüküm vermek veya kendisine bir nitelik yüklenerek bilinmesi söz konusu değildir. Herhangi bir taayyünün<sup>122</sup> düşünülmesi O’nun lâ-taayyünün (taayyünsüzlük) ortadan kaldırılmasına neden olacaktır. Allah’ın belirlenmesi ve sınırlanmasına yol açacak bir belirlemeden, nitelemeden söz edilemez. Allah’ın mutlaklığı, mücerretliği ve zatına mahsus müstesnalığı ile, zikrettiğimiz şeylerden hiçbiri O’nun hakkında caiz değildir. Allah’a dair, selbî veya icabî veya bunları birleştirmek veya bunlardan münezzehe olmak gibi bir hükmün verilmesi doğru bir ifade değildir; aksine O’nun makamı,

<sup>120</sup> İbn Arabî, *El-Fütûhâtü’l-Mekkiyye Fütûhât-ı Mekkiyye*, Ekrem Demirli (Çev), İstanbul, Litera Yay, Cilt 2, s. 511; Cilt 7, s. 310

<sup>121</sup> Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları, En-Nusûs fî tahkiki tavrî’l-mahsûs*, Sadreddin Konevî (Müellif), Ekrem Demirli (Trc), İz Yay, İstanbul

<sup>122</sup> Taayyün (Ayn’dan. Taayyünât): 1) meydana çıkma, aşikâr olma; belli olma, belirme, 2) A’yân sırasına girme, itibarlanma, belli başlı adam olma,

hiçbir şekilde ifade edilemez ve hakkında hüküm verilemezdir.<sup>123</sup> Aksi halde söz edilen mutlaklık sınırlama kavramının zıttı olarak kullanılmış olacaktır. Bilinen taayyünlerin hepsi ilk Zât'a ait ilmî nispet vâsıtası ile zât'tan farklılaşma ile ortaya çıkmaktadır. Bu göreceli bir farklılığa işaret eder. Bu nispet Allah'ın birliği, varlığının ve mebde<sup>124</sup> oluşunun zorunluluğunun bilinmesine vesile olmaktadır. Allah'ın nefsinin her şeyi bilmesi olduğu sonucuna da bu yolla ulaşılır. Çünkü bu nispet kendisini kendisinde bilmesi açısından gerçekleşmektedir. Eşyanın oluşu bu şekliyle ifade edilecek olursa; eşyanın oluşu Allah'ın düşüncesinde meydana gelen bir durum yani mahiyetlerin akledilişi söz konusudur. Allah kendisine layık olmayan tüm bu şeylerden münezzehtir. Mahiyetlerin hakikatlerinin bir kısmının kavranabilmesi de hakikatlerinin gerektirdiği şekilde ilâhî ilimde bir süreç içinde merteye açısından diğerlerinden daha sonra olmasıdır. Mahiyetlerin hakikatleri de iki tarzda anlaşılmalıdır. İlki eşyanın çokluklarının Allah'ın birliğinde silinmesidir. Misal âlim bir kişinin bir çekirdeğe baktığında onda mümkün kılınan yaprakları, oluşacak ağacın dallarını ve meyvelerini taakkul edebilmesidir. Diğer tarz birlik hükümlerinin artarda akledilmesidir. Tek varlığın çoğalan ve artan tüm suretleri olan mahiyetlerinin bilinmesidir. Yani birliğin çoklukta silinmesidir.

### **İkinci Nas: Hakkın Mutlaklığı**

Allah'ın mutlaklığı sonucu hiçbir isim ile isimlendirilemez, hiçbir hüküm ile izah edilemez, hiçbir vasıf ile de nitelendirilemezdir. Çünkü bunların hepsi başka bir şeyi gerektirmekte ve sınırlayıcıdır. O'na bu şekilde herhangi bir iktizâ (Bir şeyi gerektirmek anlamıyla kullanılmaktadır.) etmek hüküm vermek ve sınırlayıcı bir nitelik atfetmektir.

<sup>123</sup> Sadreddin Konevî, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, Ekrem Demirli (Çev), İstanbul-2007, s. 121

<sup>124</sup> Mebde: Başlangıç, kendisinden başlanılan ve gidilen hareket noktası, kendisine dayanılan (mevkufun aleyh) veyahut zihinde ya da hariçte önce olan şey. Mebde (ARAPÇA) fiilinden **türemiş** bir isimdir. Çoğulu mebadi (ARAPÇA) dir. Türkçeye ilke, esas, temel ve prensip olarak tercüme edilir.



İktizâ ve Türleri: İktizâ üç mertebeye sahiptir. İktizânın birinci mertebeye hükmü, taayyününün bir şarta veya taayyününe sebep olan bir mûcibe<sup>125</sup> bağlı olmayışdır. Herhangi bir mucibin değildir. Zâtî feyizdir. Bu feyzin karşılığında hiçbir kâbil (feyzi alan) ve yetenek taakkul (hatıra getirme vb.) edilemez. İkinci mertebeye hükmü; taayyününün sadece tek bir şarta bağlı olmasıdır. Bu şart akl-ı evvelî ilk akıldan ibarettir. Allah ile mümkünler arasındaki vasıta. Üçüncü mertebeye açısından hükmü ise, hükümlerinin zuhurunun birden çok vâsıtalara, şartlara ve sebeplere bağlı oluşudur. Konevî her bir mertebeyi tek iktizâ altında toplar. Buna göre her mertebeye kendi durumuna göre bir ya da çeşitli eserlerin taayyün edişi, ortaya çıkışıdır.

### **Üçüncü Nas: İlim Malûm İlişkisi**

Bilinenlere ilişmesi ve taayyünü bakımından Allah'ın tek bilgisine çokluk izafe edilmektedir. Bilinen kendinde ne olarak bilinmekte ise; bu onun Allah'ın ilminin ona ilişmesi ile tâbi olduğu bir durumdur. Bu çerçevede basit veya bileşik; zamanlı veya zamansız ya da mekânlı veya mekânsız bir bilinen olabileceği gibi; Allah'ın tesirini belirli bir vakte göre kabul edip, hükmü ve özelliği sona eren veya bu hükmü sınırsız olarak kabul eden ve belirtilen konuda hükmü ve özelliği sonu olmayan bir şey de olabilir. Hüküm anında hâkim olanın ve hükme konu olanın haline tabi olan hükme konu olana herhangi bir hüküm sahibi olanın hükmüdür. Hükme konu olanın hallerinde bir çeşitlilik söz konusuysa hâkimin hükümleri her duruma göre çeşitlenmekte ve farklılaşmaktadır. Hüküm sahibinin zâtı, hallerde ve hallere göre başkalaşmayı gerektiriyorsa veya zâtı, kendisinin sâbit ve hallerin onun üzerinde başkalaşmasını gerektiriyorsa, bu durumda hüküm, bu iki şeyden birisine göre gerçekleşir. Bu zikredilen iki durum kendi dışına çıkamayacak olan bütün hüküm sahipleri ve hükme konu olan şeylerin mertebelerini kapsar.

---

<sup>125</sup> Mucib, İcâbet eden. O'na yalvaranların isteklerine karşılık veren, teklifleri bilendir (el-Bakara, 2/186). Kendine yalvaranların isteklerini veren, duâları kabul eden, icâbet eden demektir.

### **Dördüncü Nas: İlim ve Varlık İlişkisi**

Varlığın mümkün olduğu her yerde ilim mutlaka vardır. Mahiyetin varlığı tam veya eksik kabul edişine göre ilim de farklılaşır. Mahiyet varlığı en kâmil şekilde kabul ettiğinde ilim de en kâmil şekliyle ifade edilir. Varlığı eksik kabul ettikçe ilim noksanlaşacaktır. İmkân hükümlerinin olması gerekli hükümlere baskın olması ise yine ilmin eksik olmasının bir nedenidir.

### **Beşinci Nas: Gerçek Bilgi**

İnsanın, Allah'ı ilminin en yetkin ve kâmil derecelerinde bilmesi için nazar, keşif, his veya hayal gibi idrâk araçlarını bütünüyle ya da bunlardan birisiyle herhangi bir malûmu idrâk edip, nazar veya keşfi bu malûmu kapsadığı veya his veya hayaliyle o şeyin zâtî özelliklerini ve genel lâzımlarının ardına geçtiğinde, onu tam olarak bilmiş ve hakkıyla tanımış olması mümkün kılınır. Ruhlar ve manaları ya da sûret ve arazları itibarıyla âlem ile Allah insanın idrâkinin veya mârifetinin konusu olabilir. Nitekim Allah'ın ilminde bulunan malûmları tanımlayan bir sûret apaçık insana açılmış olsaydı gerçek bilginin böyle olduğunu insan açıkça görebilirdi. Allah zât'ına mahsus gerçek birliğinin ve mutlaklığının bilgisine ulaşılması ile bilinebilirdir. Gaye bu yönde olmalıdır. Kaldı ki Allah'ın zâtî mutlaklığını hiçbir isim, hüküm, resim veya vasıf belirleyemez ve hiçbir vasıf onu sınırlayamaz.

Allah akledilemez, görme ile kavranamazdır. Allah'ın kendini bildiği haliyle O'nu bilmek imkânsızdır. Konevî bu ifadesini Hz. Peygamberin “Allah'ım! Azabından rızana, cezandan affına sığınıyorum. Senden yine sana sığınıyorum. Ben, senin övgünü ifa edemem, sen kendini övdüğün gibisin.” sözüyle açıklar. Müşâhede ve zevk sahibi için gerçekleşen zevk, marifet ve müşâhede yoluyla öğrendiğimiz Allah en kâmil kuluna gayelerin gayesidir.

### **Altıncı Nas: Hüviyet Gaybı**

Taayyünsüzlük ve bütün itibarların ortadan kalktığı hakiki birliği nedeniyle mutlak olan Allah'ın bu yanı hüviyet gaybıdır. Allah'ın kendini düşünmesi (taakkul

etmesi) ve bu taayyünü ile idrâk etmesi; isimler, sıfatlar, izafetler ve nispetlerin bir nedenidir. Taayyüne bağlı gerçekleşen bu taakkul ve idrâk, mutlaklığı takip etmektedir. Her tecellî edişte, Allah'ın her bir düşünce sahibinin düşüncesinde belirlenişine göre mutlak bir taayyün ortaya çıkmaktadır. Bu taayyün en geniş taayyün olarak zâtî tecellidir. Bütün itibarların, nispet ve izâfetlerin kaynağı Allah, varlıklar için mebdedir. Bu itibar, izafet ve nispetler düşünce ve zihinlerde gizli iken, varlıkta apaçıktır.

### **Yedinci Nas: Sâlik ve Sülûk**

Sâlik<sup>126</sup> hangi yol üzere sülûk<sup>127</sup> (bir yola girmek) ederse etsin, amacı Allah ve Allah'tan belirli bir sââdet elde etmek şartıyla, miraç sahibidir ve bu onun için bir yükseliştir.

### **Sekizinci Nas: Tesir-teessür ilişkisi**

Konevî, eşyanın (eserlerin, mümkünlerin) Allah'ın suretinin bir yansıması olarak düşünülmesi halinde kullanılan bir ayna benzetmesine burada değinmektedir. Aynalık vasfı taşıyan her şeyin kendisine yansıyan şeyde bir tesiri vardır. Ayna kendisine yansıyan şeyi tekrar ona yansıttığı gibi aynaya yansıyan sureti de aynaya göre yansır. Bu durum ancak mutlak anlamda yansıyan şeyin hakikatine tesir etmesi halinde doğru kabul edilebilir. Ancak burada bu geçerli değildir. Yansıyan şeyin hakikatini bilmeyen yani onu sadece aynada idrak edebilen bir kimsenin idrakinin mahiyeti ancak yansıyan şeyin benzerini ve görünümlerini bilmeye muktedirdir. Zuhûr; aynada yansıyan şeye izafe edilen bir nispet olduğundan yansıyan şeyin hakikati ile aynı olması mümkün değildir. Bu tecelliler isim, sıfat ve nispetlerin dışında bir şey değildir. Allah'ı idrâk eden kimse hakikati bu aynanın dışında

---

<sup>126</sup> Tasavvufta, Allah'a giden yolu tutana, seyr halinde bulunduğu sürece müride denildiği gibi, ilim ve tasavvur ile değil de mücerret hâl ile makamlarda seyreden kimseye de sâlik denir.

<sup>127</sup> Tasavvuf anlayışının önemli noktalarından biri seyr-i sülûk olarak ifade edilen bu süreç insanı bir şekle sokmasıdır. Konevî'ye göre sülûk, insanın Allah'tan kopuş ve farklılaşması sırasında kendisine ârız olan durumların giderilmesidir. Bu yükseliş ile insan uğradığı her varlık mertebesindeki kemâlâtı tekrardan kazanarak kendi kaynağı ile bütünleşir.

Bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Varlık ve Bilgi**, İstanbul-2005, İz Yay, s. 127-130

herhangi bir şarta bağlı olmaksızın müşâhede etmiştir. Başka bir hakikate tesir eden bir hakikat söz konusu edilemez. Çünkü eşyanın şeylerin kendilerinde zuhûru için gereken şartlardan ibaret olduğu açıktır. Aynanın hakikate tesiri söz konusu değildir.

### **Dokuzuncu Nas: Bir ve Çok İlişkisi**

Herhangi bir şeyden tümüyle kendisinden farklı bir şey ortaya çıkmayacağı -bu durumda zâtının dışında bir şart veya şartları gerektireceğinden bunun mümkün olamayacağı- gibi kendisine zıt ya da kendisiyle tıpa tıp aynı bir şey de ortaya çıkmaz. Aynı bir şeyin ortaya çıkması halinde varlık bir mertebede veya hakikatte aynı tarzda iki kere zuhûr etmiş olur. Bunun bir faydası da yoktur. Çünkü asıllar ile semereleri arasında farklılıklar olması gerekmektedir. Şu hâlde mümkünler de sonsuzdur. Ancak asılların aslı Allah'tan gelen feyz tektir. Varlıkta hiçbir şekilde tekrar mümkün değildir. Allah bir kimse için tecelli ederken bir surette iki kere tecellî etmemiştir. Çokluğun ve çoğun varlığına sebep olan bir ya da daha çok yönden tecelliler arasında farklılıklar vardır.

### **Onuncu Nas: İsim ve Sıfatlar**

Allah'a herhangi bir ismin ya da sıfatın nispet edilişi, olumlu ya da olumsuz hakkında bir hüküm verilmesi mümkün değildir. Taayyünler düşünüldüğünde ise Allah'a sıfatların, isimlerin ve hükümlerin atfedilmesi mümkün olabilir. Bu bağlamda her türlü çokluğun iliştigi bir birliğin bulunduğu düşünüldüğünde isimlerin, sıfatların ve hükümlerin Allah'a nispet edilmesine vesile olan bu taayyünlerin daha önceki bir taayyün tarafından öncelenmesi gerekir.

### **On Birinci Nas: Rızâ ve İcâbet**

Allah karşısında itaatkâr olan kulun, ilahî icabetinde gecikme ve savsaklama olmaması halinde dilediği şeye ulaşması marifetinin doğruluğu ile orantılıdır. Yani Allah'ın istediği şeylere icâbet etmesi, emirlerin gözeterek O'na gönüllüce koşması Allah'ın kuluna hoşnutluğunun diğer kullara nazaran daha yetkin olmasına vesiledir.

## **On İkinci Nas: Âlim-malûm ilişkisi**

Bilmenin en üst seviyesi bilinen ile birlik ve bilenin bilinenden ayrı olmadığı bir durumdur. Tam bir idrâki engelleyen bilenle bilineni birbirinden ayırt eden özelliğin hükmünün baskınlığından kaynaklanmaktadır. Bu manevî bir uzaklıktır. Bilinen ile bilenin bir olduğu şeyin hükmünün baskınlığı bilme derecelerini teşkil eder. Bilenin bilinenle birliği gerçek yakınlığı ifade eder. Başkalığı ve farklılığı ortadan kaldırır. Allah'ın şeyleri kâmil olarak bilmesi, onları kendi nefsinde bilirken, onların çokluk ve farklılıklarını kendi birliğinde silmesi nedeni ile mümkündür. Yani taayyün ve zuhûr ettiği şey ile varlığı söz konusudur. Çünkü O kendisini kendisi ile eşyayı da kendisinde kendisini bilmesinin bilgisiyle bilmektedir. Birliğin hükümleri çoklukta zuhûr ederken, çokluğun hükümleri de birlikte zuhûr eder. Böylece birlik ve çokluk müşterek bir ölçü ile birbirinden farklılaşmış ve çoğalmış ve birlik ile çokluğu birleştirmiştir. Hepsini kapsayan birlik özelliğindeki varlık tecellisi ile aralarında gerçekleşen bu bağıllık sayesinde mümkün olmuştur.

## **On Üçüncü Nas: A- Kâmil Bilgi**

Allah'ın bilgisine ulaştıran bilgi kâmil bilgidir. Allah'ın ilminde tam olarak görmenin sonucu olan ilim herhangi bir şeyi bilmenin en sût derecesidir. Bu ilimin iki belirtisi bulunmaktadır. İlki bu ilim ile elde edilen bilginin akla müracaat etmeye ve bu bilginin artması için onu tekrar etmeye lüzum gerektirmez. Çünkü bu tekrara bağlı olarak artan bilgi eksik bilmeden kaynaklanmaktadır. Artışa konu olmayan bir bilme burada söz konusudur. Diğer belirtisi de bu ilimin hükmünün bilinen şeyin sınırlılığını aşarak Allah'ın mutlaklığı ile birleştiğini görmeye kadar devam etmesidir. Allah'ı bilmek ise böyle bir şey değildir. Çünkü Allah'a bir mertebede, mazharda, halde, konumda ya da itibarda belirlenmesi yoluyla yakınlaşabilen bir ilim söz konusudur. Bir insan ancak bu durumlarda belirlenmesi itibarıyla Allah'ı bildiğinde tecelliye mazhar olan haline göre bilmektedir. Bu da Allah'ın taayyün ve zuhurlarının sonu olmayan tecellileridir. Taayyün ve zuhurların çeşitlenmesi ve bu

yönlerin birisi tarafından belirlenmesi itibariyle Allah'ın bilinmesini ifade etmektedir.

### **On Üçüncü Nas: B- Mutlaklık ve Mukayyetlik**

Varlık ile nitelenen her şeyin belirlenişi bir sınırlamaya yöneliktir. Varlık hakkında sınırlanmışlık hükmü verilen her şeyin de mutlaklığa dönük bir yönü bulunmaktadır. Ancak insan Allah'ı bilip, bileceği her şeyi Allah sayesinde bildikten sonra ancak varlığı, âlemi tam bir bilgi ile tanıyan bir kimse olacaktır. Bu müşâhede olmadan bu tam bilmeden (Allah'ı ve âlemi bilmekten) söz edilemez.

### **On Dördüncü Nas: Kemâl ve Ekmelliğin Sırrı**

Allah'ın iki kemâli vardır. Zâtî kemâli ve zuhuru âlemin yaratılmasına bağlı esmâî kemâli vardır. Herhangi bir şey üzerinde bir hâkimin hükmü ve hakkında hüküm verilen şeyin hâkimin zihninde belirlenişi bağlamında öncelenmesi sonucu oluşan bu iki kemâl de isim kaynaklıdır. Allah için düşünülen her belirleniş O'nun taayyünleri olması bakımından bir isimdir. Nitelediği her kemâl esmâîdir. Bu isimlerin genel bağlamı birlik mertebesinde kaynaklanması nedeniyle zatının bir gereği olması bakımından zâtî kemâllerdir. Bu kemâle kendisi için kendi zâtından sahip olan kimsenin bazı mertebelerde dış şartlar ve arazlar sebebiyle kemâli zedelenmez. Bilakis bazı anlarda arazlar ve gerekleri ile bazı mertebelerde Allah'ın ekmellik niteliği zuhûr eder. İkinci kemâl; âlemin ve içindeki şeylerin çeşitli varlık mertebelerinde zuhur etmesi anlamına gelir. Allah'ın sıfatlarının anlamlarının ortaya çıkması için bu gereklidir. İbnü'l-Arabi'nin "Biz me'lûhluğumuz ile onu ilah yaptık" ya da "Bizler O'nun sıfatlarıyız" gibi benzer ifadeleri de vardır. Âlemin varlığı için bu ilahi kemâllerin tam olarak gerçekleşmesi zorunlu e şarttır. Âlem varlığıyla Allah'ın sıfatlarını kemâle erdirmektedir. Konevi İbnü'l Arabî'den hareketle Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda bile başka bir şeye bağımlılık fikrini çözümlenmeye çalışır. Allah'ın sıfatlarının kemâli, âlemde kendisini bulsa dahî asla sıfatlar ya da Allah, kemâle ulaşmak için âlemi yarattı sonucuna varamayız. Söylenebilecek ve

çıkarılabilecek yegâne sonuç; Allah'ın kâmil olduğu için âlemi yarattığıdır, kâmil olmak için yaratmış değildir.

### **On Beşinci Nas: Hakkın Hakîkati**

Kâinat üzerinde yaratılan en mükemmel varlık olması bakımından insanın âlem ve Allah irtibatı bakımından âlemin bir özeti olduğu düşüncesi ön kabuldür ve öncesinde birçok açıklamadan söz edilmiştir. Allah'ın hakikati ise kendisi ile kendisi bilgisinde taayyünü bakımından kendisini bilmesinin sureti olarak tanımlanmaktadır. Bu Allah'ın taayyünde sınırlı olmadığı gibi, hüviyeti itibariyle taayyün etmediğinin kanıtıdır. Zâtî sıfatı ise O'nun zâtından ayrı düşünölemeyen, kendisinden öte hiçbir çokluğun, nispet veya itibarın düşünölemeyeceğı bir sıfattır. Bu sıfatın müşâhede edilmesinde ön kabul; Allah'ın her şeyde taayyün etmiş olarak idrâk edilmesini gerekli kılan bir taayyün hükmünün olduğudur. Yani Allah, zuhuruna ve O'nu sadece belli bir mazharda müşâhede eden kimseye nispetle düşünöldüğünde zâtını taayyün edici bilmektedir. Hakkında taayyün hükmü verilse bile Allah hüviyeti itibariyle taayyünsüz olduğu da bilinmektedir. Allah hakkında bir hükmün verilebilmesinin nedeni O'nu bir mazharda (ister zuhûr edenin aynısı isterse ondan başkası olarak kabul edilsin) idrâk edenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır.

### **On Altıncı Nas: Üç Tenzîh Türü**

Aklî tenzih, şerî tenzîh ve keşif ehlinin tenzîhi olarak üçe ayılır. Aklî tenzîh aklın eksikliklerinden kaçınmak için selbî sıfatlarla Allah'ın başka diye isimlendirilen şeylerden ayırt edilmesidir. Şerî tenzîh ise Allah ile sübûtî sıfatların ortaklığının tespit edilip, eşitlik ve benzerliklerin şeriat ile ortadan kaldırılmasıdır. Ayetlerin işaret ettiği de bu tenzih türüdür. Keşif ehlinin tenzîhi Allah ile Allah için tenzîh ve teşbihini birleştirerek ispat etmekte ve isimleri hükümlerini birbirinden ayırt etmektedir. Çünkü her isim ve sıfat her hükmün izâfesi olmayacağı gibi, bazı hükümlerin bazı isimlere veya sıfatlara izâfe edilmesi de imkânsızdır.

### **On Yedinci Nas: Kıdem ve Hadislik**

Bir şeyin herhangi bir şeydeki varlığı, mahal etmesine bağlı olup; mahal manevi ya da sûrî (surete ait) olabilir. Bunun için mümkün bilinenler, taayyünlerinin Allah'ın ilminde sâbit olmaları ve onda şekillenmelerine istinaden “kıdem” özelliğiyle nitelenmişlerdir. Hakkın ilminde taayyün eden her şey de aynı şekilde başka bir açıdan “hadislik” hükmünden yoksun değildir. Çünkü Hakkın varlığı ve ilminin aksine, âlemin varlığı ve mensuplarının ilimleri hadis ve edilgendir.

### **On Sekizinci Nas: Nassı Şerif Kevni ve İlâhî Bilginin Külli Esasları**

Taayyün etmesi nedeniyle Allah'a Zât isminin verilmesi doğru sayılmaktadır. Bu taayyün, kâmil kişilerin dışında tüm yaratılmışların zihninde ismi olmayan ve sıfatı bilinmeyen mutlaklığı beraberinde taşır. Zât için selbî bir sıfat olan bu mutlaklık; her çeşit taayyünden farklı olarak kabul edilen bir şeydir. Vâki olan sübûtî hal ise, sadece ilk taayyün olan, mefatih-ı gayb (gayb anahtarları) olan zâtî isimleri kapsar. İsimler ise, birbirinden farklılaşır ve zıtlaşırken, hepsini içeren zât açısından ise bir olurlar.

Mutlak'ın herhangi bir ismi ve niteliği olmadığı gibi söz edilen Mutlak Birlik Mutlak'ın değil, taayyünün bir özelliğidir. Bu isimler nedeniyle de Zât'ın onlardan farklı olmayışı düşünülerek Allah, zâtıyla etkilidir.

Zât'ın tek lâzımı zât'tan sadece göreceli olarak farklılaşan ilimdir. Birlik, ilim yönünde Allah için sabittir. Çünkü ulûhiyet ve diğer mertebeler ve malûmlar ilimde ve ilimle ortaya çıkmaktadır. Zât'ın isimlerini içeren bu ilim zât aynasıdır. Çünkü Allah'ın taayyünlerinin bilmesi kendi kendini bilişiyle beraberdir. Bu zâtî ilim Allah için bir ayna görevi üstlenmektedir. “Allah'ın hakikati, kendisini bilmesinin sûretidir” ifadesi bunun da ifadesidir. Allah'tan başka herhangi bir mazharda zuhûr eden şeylerin bir veya daha fazla yönden mazhardan farklı olduğu ile Allah'ın ise zuhûr edenin ve mazharın aynı olduğu da unutulmamalıdır.

Mertebeler ise ilimden ibaret olan tek lâzımın kapsadığı küllî (bütüne ilişkin) taayyünlerdir. Bunlar feyzin feyzi verenden farklı olmayışı gibi Zât'tan meydana



gelen mutlak feyzin temas ettiği mahal hükmündedirler. Bu nedenle mutlak anlamda değil de mahal olmaları yönünden tesirin hakikatinde etkileri vardır. Her merteye, bir grup vücûp ve imkân hükümleri için manevi bir mahal birleşme alanını teşkil etmektedir. Bu hükümler, zâtî isimlerden, ana-ulûhiyet isimlerinden ve onları takip eden isimlerden oluşmaktadır. Yani bu mertebelerin, ilim ve düşünce alanında sâbit varlıkları vardır. Bu mertebelerin varlık ile ilişkisi böyledir.

Mertebeler, bir sona ve neticeye varmadan ezel ile ebed arasında ortaya çıkan varlık tecellisi ve zâtî feyiz için göreceli sonlardır. Hükümlere veya feyzin mutlaklığına göre değil kendilerine göre, bu birleşmelerin neticelerini açığa vurmaktadırlar. Mertebelerin hükmü de onlara ulaşan ve onlarda şekillenerek kalıplaşan her şeyin şekli ve kalıbı yönündendir. Yani hükümlerin sonuçları mertebelere dayanır. Bu hükümlerin de hakikati sabittir. Çünkü bunlar merci ve kaynak teşkil ederler.

Mertebelerin birbirlerinden meydana gelmesi gibi isimler de aynı şekilde birbirinden meydana gelmektedir. Ulûhiyet el-Âlim, el-Mürîd ve el-Kadîr'den ibaret olan küllî isimleri ile mertebeler Zât'ın gölgesi gibi düşünülmektedir. Çünkü bunlar gaybın anahtarlarını içlerinde taşımaktadırlar.

### **On Dokuzuncu Nas: Ek Bölüm Münâsebetler**

Eşya arasında Münâsebetler, eşya arasında ilişkiyi sağlayarak farklılığın hükümlerinin ortadan kalkmasını gerektirmesi bakımından değişmezdir.

Münâsebetlerin en üstünü ve ilki olan zâtî münâsebet; Allah ile doğrudan gaye olan insan arasındaki münâsebet, iki açıdan ifade edilir.

Birincisi katında taayyün etmiş tecelliye taayyün kaydından başka Allah'ın mukaddesliğine zarar veren hiçbir nitelik giydirmez. Bu vasfı ile Hakkın büyüklüğüne ve vahdaniyetine, imkân hükümlerinin çoğunluğundan ve vâsıtaların özelliklerinden soyut oluşu itibariyle hiçbir zarar vermez. Bu yönden münâsebeti olan kişi kemâl sahibidir.

Diğer açıdan kul ile Allah arasında olan münâsebet ise, kulun ilâhî mertebenin suretinden olan payına bağlı oluşudur. Bu pay, vücub ve imkân hükümlerini birleştiriciliğin çeşitliliğine göre farklılaşır. Kâbiliyeti ve yeteneği açısından bu insanın kuşatıcılığı ve darlığı neticesinde ise Hak ile kul arasındaki münâsebet zayıflar ve güçlenir. Sonucunda da söz konusu mertebeden olan paylar eksilir ve bollaşır. İnsan ve eşya münasebetleri de konu edilmiştir. Ancak konunun kapsamı bağlamında değinilmesine ihtiyaç duyulmamaktadır.

### **Yirminci Nas: Vücûd-ı Hak**

Vücûd-ı mahz (mutlak varlık) olan Allah beraberinde çokluk düşünülmeyen gerçek birlikte Bir'dir, bu konuda hiçbir ihtilaf yoktur. Mazharlar ve niteliklere bakılarak bu birlik idrâk edilemeyecektir. Ancak sezilebilirdir. İdrâk edilecek olan ancak varlığın hükümleridir ya da ilminin nispetlerinin suretleri ya da mevcudun Ayn'ında zuhuru nedeniyle lâzım gelen sıfatlarıdır. İnsanın idrâki, varlık ve hayat ile şekillenmiş olduğundan ilim ve irade sahibidir ve idrâk ettiği şeyle arasındaki münâsebeti kabul ettiği ve idrakine engel olan şeyleri ortadan kaldırması ile bile insanın mâhiyeti açısından içinde herhangi birçokluk bulunmayan bir şeyi idrâk etmesi mümkün değildir. Allah için varlık Zât'ının aynıdır, her varlığın hakîkati de Rabbinin ilmindeki taayyününe nispetinden teşekkül etmektedir.

Bir'in birden başkasını yaratması mümkün olmadığı için vahdet-i vücudu itibariyle Varlık ancak Bir'dir. Bu varlık Allah'tan kazanılmış ve hepsi arasında müşterektir. Mümkünlere kılınan bu tek varlık, mazhar ve haricî varlıklardan mücerret olan Vücûd-ı Hak'tan sadece nispet ve itibarları (zuhûr, taayyün, bitişme ve ortaklık hükmünü kabul etmek ile meydana gelen çoğalma gibi sıfatlar) ile farklılaşmaktadır.

Vücûd-ı Mutlak'ın iki itibarı vardır: ilki onun sadece varlık oluşudur. Yani Allah'tır. Çokluk, sıfat, terkip, nispet ve hüküm O'na izafe edilemez. Birlik ve varlık kavramlarına sığmadığı gibi bilakis O, kendisini kendi ilmiyle bilmiş, eşyayı da kendisinin bilgisiyle bilmiştir. Mutlaklıkla sınırlanmadan zâhir olup, her sıfatı

kapsayan kemâl de O'na aittir. Diğer isim ve sıfatların O'nun katında çoğaldığı tek hakikat O'nun aynıdır. Hiçbir şeye ilişmemesi de varlığının hiçbir şeye muhtaç olmamasındandır. Ancak hiçbir şey kendi başına veya başka bir şeyle gerçekleşemez, her şey sadece Allah ile gerçekleşir. Akıl ve düşünce ile idrâk edilemeyen Allah hakkında yürütülen tüm fikir ve basiretler ancak selbî hükümlerdir. Gerçek bir bilgi ifade etmemektedirler. Allah'ın kemâli kendi Zât'ına bağlı olduğu gibi, varlığı da mümkün değil zorunludur. Allah'a eşyanın kendisi için olan varlığı muhtaçtır. Ancak Allah'ın varlığı onlara dayandırılmaz.

### **Yirmi Birinci Nas: A'yân-ı Sâbite**

A'yân'ın eserleri varlıkta zuhûr etmiştir. Zuhûr eden A'yân değildir. Çünkü onların özü bunu gerektirmez. Zuhûr varlığa özgü bir durumdur ve A'yân'ın eserleriyle çoğalma şartına bağlıdır. Bâtınlık ise A'yân için zâtî bir nitelik olup, varlık için birliğini düşünme açısından da zâtî bir niteliktir. Zuhûr ile bâtınlık arasındaki durum şöyledir; zuhûr edenden eksilen şeyler, bâtına katılır; bâtından eksilen şeyler ise zuhûr edene katılır. Mertebeler arasında meydana gelen hallerin ve hükümlerin sûretleri ise nispetler ve izafetlerdir.<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları, en-Nusûs fî tahkîki tavrî'l-mahsûs**, Ekrem Demirli(Trc), İstanbul-2008, İz Yay, 8-120

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### VAHDET-İ VÜCÛD İLE PANTEİZM DÜŞÜNCESİ KARŞILAŞTIRILMALARI

#### 3.1. Panteizm Hakkında Bilgi

Yunanca kökenli bir kelime olan panteizm kelimesi aslında felsefi ve teoloji bakımından çok yeni görülmektedir. İzleri bakımından Antikçağa kadar dayandırılrsa da sistematik bir biçimle ortaya çıkışı henüz yeni sayılabilir. Yunanca kökenli bir kelime olan panteizmin kökünde bulunan “pan” kelimesi “tam”, “her şey” ve “bütün” anlamlarına gelmektedir. Diğer kökü olan teoizm-teizm ise Tanrı anlamını taşımaktadır.<sup>129</sup> Anlaşıldığı üzere Tanrı'nın varlığı ile alakalı bir felsefe ve dini düşünme sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Panteizm aslında düşünce olarak ilk çağlara kadar uzanmakta olsa da İrlanda asıllı İngiliz düşünür John Toland (1660-1722) 'in "Panteist" terimini ilk defa 1705 yılında kullandığı bilinmektedir. Panteizm kavramı ise 1709'dan sonra Toland'ın düşüncelerine karşı bir tavır olarak kullanılmaya başlanmıştır. Tanrı ile âlem arasında görülen ikiliği kaldırmak adına "Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır" diyerek Tanrı'yı âlem ile aynılaştırarak Tanrı ve doğayı birbirinin aynı gören, Tanrı'yı tek bir ilke veya cevher olarak kabul eden felsefi ekollere Panteist diyebiliriz. Tanrı tanımını ontolojik düzlemde tahlil eden bu felsefi ekol din ve dinin gerekliliklerini de bu anlamda paranteze almaktadır. Teizmi aşan Tanrı'nın dünyaya aşkın değil içkin olduğunu savunan bu ekol "Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır" ifadesiyle monist bir sistem görünümünde olması bakımından panteistler Tanrı'yı âlemde mündemiç (immanent) yani içkin olarak düşünmektedirler. Tanrı her durumda doğa ile birlikte olduğundan aşkın bir Tanrı tasavvurundan söz edilemez. Yakın ve özsel bir temas kurularak reel

---

<sup>129</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yay, Ankara-1975, s. 170

dünyanın ve tüm her şeyin kavranması üzere aklî ve ilahî düşünme yöntemini birlikte kullanan panteizm mahiyetin ile şeklin tasarımı içinde içkin bir Tanrı tasavvuru serimlerken Tanrı'yı bu sistemin dışında aşkın bir şekilde tasavvur etmemektedir.<sup>130</sup> Sınırlı ve ezeli olan doğa sınırsız ve ebedi olan mutlak varlığın bir parçası haline getirilmiştir.<sup>131</sup>

Çalışmada gaye edinilen bir konuda panteizm ve Vahdet-i Vücûd arasındaki farkların ortaya konularak aynılığını ortadan kaldırılmak istenmesidir. Vahdet-i Vücûd bir hal işi olarak düşünüldüğünde Vahdet-i Vücûdçuların savunuları bunun bir yaşama ile bilinebileceği üzerinedir. Tabi onlar da tevhîd ve İslami anlayışlara uymama yönünden birçok eleştiriye hatta dinden çıkma yönünde ifadelere bile maruz kalmışlardır. Merkezde eleştirilmesi elbette panteizme benzer bulunması değilse de İbnü'l Arabî ve Konevî'nin aldığı eleştirileri onların kendilerine yükledikleri sıfatlar bağlamında düşünürsek onları yalancılıkla suçlamaya varacaktır. Bu ifadelerin yerine bakış açılarının değerlendirilmesi onları dinden çıkmakla tasvif etmenin dışına çıkacak, konunun İslam dünyasına etkilerini göz ardı etmemek olacaktır. Hatta yakın dönem mutasavvıflarından birçoğu bu hâl düşüncesine yakınlık duymuş ve paylaşmıştır. Kaldı ki İbnü'l Arabî birçok İslam entelektüelinin de temel aldığı gibi kaynaklarını Kur'an, peygamber sözleri ve hadislere dayandırmaktadır. Tabi kullandığı dil ve yöntem gramerinin kimi zaman anlaşılmasında güçlüğüne yol açtığından birtakım eleştiriler alması kaçınılmazdır. Aslında İbnü'l Arabî'nin monist olarak da düşünülebilecek vahdet-i vücûd düşüncesi sakin ve düşünsel bir tarzda mantıksal bir örüntüyü barındırmaktadır. Realist bir bakış ile bu durumun izahı ne derece önemli görülmeğe Panteizm ile farklılıkları bağlamında bağının net bir biçimde ifadesi de o denli önem arz etmektedir.

---

<sup>130</sup> Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 1000 Temel Eser Dizisi/157, Ankara-1990, s. 7

<sup>131</sup> Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İstanbul-1999, Ekin Yay, s. 675

### **3.2. Panteizmin Tanrısal Varoluşu Tanımlama Biçimleri ve Temsilcileri Kimlerdir?**

Panteizm, felsefi bir teori ve düşüncedir ve sayısız türde çeşidi vardır. Bu düşünce semavi dinlerde yer edinmiş bir fikir ve inanç olmamakla birlikte tanrı fikri bu ekolün merkezindedir. Tanrı kavramı semavî dinlerin dile getirdiği Allah olmayıp, akli bir çıkarımın sonucu, soyutlama ile şekillenen metafizik bir tanrıdır. Bu nedenle semavi dinler bu düşünceye olumlu bakmanın yanı sıra çoğunlukla karşı çıkmaktadırlar. Panteizmin bazı türlerini kısaca özetlemek konu akışı bakımından faydalı olacaktır.<sup>132</sup>

#### **1. Doğacı/Natüralist Panteizm:**

Materyalist olarak da nitelendirilebilecek bu yaklaşım evren, tabiat ve maddeyi tek bir realite olarak görmektedir. Elea Okulu filozofları bu akımın temsilcileri olup, okulun kurucusu olan Xenophanes (M.Ö. 570-480) de bu akımın ilk temsilci filozofudur. Mitolojik bir Tanrı tasavvuruna ve politeizm(çoktanrıcılık) düşüncesine karşı çıkmaktadır. Monoteist tanrı anlayışına daha yakın bir mizaç sergilemekte olup, Antikçağ filozoflarını da bu anlamda etkilemeyi başarmıştır. Ancak bu tarz bir monoteizm semavî dinlerde görülen monist yaklaşımdan farklı bir biçim sergilemektedir. Çünkü Xenophanes evreni kontrol altında bulunduran güçlü ve tek olan Tanrı'nın yanı sıra diğer tüm Tanrılara egemen bir Tanrı savı nedeniyle bu monizmden uzaklaşmaktadır. Başka tanrıların kabulüne dayanan bu düşünce yaratan ve yarattıklarından doğası gereği ayrı düşünülen aşkın bir Tanrı tasavvurunda bulunmamaktadır. Ayrıca küre şeklinde düşünülen ve olumlu sıfatlara haiz bir Tanrı düşünülmektedir. Mekâna dayalı bu tümtanrıci panteist yaklaşım Tanrı'yı

---

<sup>132</sup> Hüseyin Tunçbilek, "Muhyiddin İbn Arabî'de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi", **Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 19, Ocak-Haziran 2008, Basım Yılı 2013-Şanlıurfa, s.7-23; Kâmiran Birand, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ajans-Türk Matbaası, 1958,s.18; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi Yay, İstanbul-1993,s.26.

maddileştirerek materyalizme ulaşmasına yol açmıştır. Giordano Bruno (1548-1600), Denis Diderot (1713-1784) gibi bazı filozoflar da bu akımın etkisinde kalmıştır.<sup>133</sup>

## 2. Stoa Panteizmi\İdealist Panteizm:

Stoa Okulunun kurucusu Kıbrıslı Zenon'ın (M.Ö. 490-430) temsilinde bulunan bu görüş; Tanrı'yı tabiatın özüne sinmekte olan ve yaygın olarak bulunan bir ruh olarak betimlemektedir. Tek realite olan ruh yani evren ruhu veya Logos (Kelime) dedikleri bu ruh maddi ve somut bir gerçeklikle düşünülür. Çünkü bu akım gerçek olanı maddî olan ile aynı, özdeş kabul etmektedir. Evrene ve maddeye nüfuz ederek onları belli bir amaca göre düzene koyan ve ince bir madde olma niteliği taşıyan ateş Tanrı'dır. Aktif güç veya ana varlık olan Tanrı her varlık çeşidinde farklı biçimlerde görülmekte olup, doğa ile aynileşmektedir. Örneğin insanda akıl, bitkide yetişme, cisimde güç veya hayvanda can biçimi nüfuz etmektedir. Bu akım kendisinden sonra Hegel (1770-1831) ve Fichte (1762-1814) gibi 18. yüzyılda da bazı filozoflarda etkisini göstermektedir. Hegel logos tanımına benzer şekilde ide (mutlak ruh) kavramını kullanır. Geist (Tanrı) mutlak ruhtur, idedir ve insanda ortaya çıkışı tüm varlık tabakalarını gerçekleştirmesi ile olur. Yani akıl olarak ortaya çıkış söz konusudur. Mutlak ruhun kendini açması ve kendini bulması onun kendi bilincine ve özgürlüğüne varmasının sonucudur. Bu gerçekleştirmelerin her biri manevidir. Aklî olanın gerçek olanın ilkesi olduğuna dayanan bu görüşüyle Hegel aynı zamanda mantıkî panteizm düşüncesiyle anılmaktadır. Bu ilke sürekli bir akış ve değişim içinde gerçekleşmekteyken Tanrı bu değişimin içinde ebedî olarak yer almaktadır. Çünkü bahsedilen değişim sınırlı ve kesintiye uğramış değildir. Alman filozofu Fichte ise ahlaki panteizme yakındır. Real ve his âleminin üstünde akıl âlemi olarak tanrısallığın olduğu ahlaki bir düzeni düşünür. Aktif ve canlı olarak tasavvur edilen bu ahlaki düzen ilk ve mutlak olan Tanrı'dır. Bu düzenin gereği olarak yapılması gereken her şey sonucu düşünerek yapılmalıdır. Ancak daha sonraları Fichte, Tanrı'yı bu düzenin sınırları dışına çıkararak ona ulûhiyet atfeder. İşte mutlak

---

<sup>133</sup> Murtaza Korlaelçi, "Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?" **Felsefe Dünyası Dergisi**, Sayı 3, 1992, s.43

tek olan ile birleşmenin ruhun en yüksek saadeti olacağı düşüncesine varmaktadır. Metafizik bir panteizme yöneldiğini söylemek mümkündür.<sup>134</sup>

### 3. Teolojik\Sudûrcu Panteizm

Platon'un anti-materyalist yaklaşımına yakın olan Plotin (M.S. 205-270) Yeni Platonculuğun da kurucusu olup, Tanrı'yı kozmik düzenin nedeni, iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak tanımlar. Tanrı'nın kendisinden sudûr etmekte olan âlem yukarıdan aşağı üç mertebede oluşmaktadır. Üç mertebenin ilki yani ilk sudûr; Tanrı'dan çıkan ilk varlık olan akıldır. İkinci sudûrda ruhtan madde ortaya çıkar. Son sudûrda ise oluşan madde artık varlık bile sayılamaz. Çünkü var kılan neden ruhtur. Bu sudûrların tamamı Tanrı'nın yani Bir'in ışımlarıdır. Işımanın kaynağı için bir zayıflama söz konusu değilken, ışımaya kaynaktan uzaklaştıkça derece derece zayıflamaktadır. Maddede ise bu ışımaya tam bir karanlığa düşmektedir. İnsan bu nedenle karanlığa batmaktadır. Kurtulmasının tek yolu bu ışımaya doğru yükselmektir. Vecd halinde ruhun bedeni terk etmesi ile Tanrı'ya ulaşarak onunla birleşebilir. Mistisizm ile rasyonalizmin birleşmesini amaç edinerek panteizmde farklı bir çığır açan Plotin bahsettiği aşamalar ile bütünsel bir zincirleme kurmuş olsa da her sudûr içinde Tanrı iradesi dışında gerçekleşen bir varlık teorisine gitmiş ve Tanrı'nın özgür iradesiyle yaratma edimini O'nda bir değişiklik meydana getireceği için kabul etmemiştir. Ortada Tanrı iradesinden söz edilmezken insanın iradesinin kabulü monist semavî dinler bakımından bu düşüncenin tam bir panteizm olduğunu güçlendirmektedir. Plotin kendinden sonra gelen Spinoza ve Bruno gibi filozofları da etkilemiştir. Bruno (1548-1600) Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği sonsuz evrende birden fazla sınırlı dünyayı betimler. Tanrı'yı kendini sonsuz bir evrende gerçekleştirmesi nedeniyle sonsuz bir etkinlik içinde düşünmekte olup, Tanrı ile evreni özdeş kabul etmektedir.

---

<sup>134</sup> Musa Kazım Arıcan, "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza" **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Volume 3 Issue 1, June 2013, s. 18-25



Tanrı var olan her şeyin sureti ve ruhu olarak ebedi ve ezeli olan Natura\Tabiat olarak tanımlar. Yine Bruno da yaratma ve özgür iradeyi kabul etmeyişi ile evrene zorunluluk atfederek panteizme yaklaşmaktadır.

Tanrının evreni tümü ile değil bir bölümü ile içerdiğini kabul eden görüş ise Panenteizm'dir. Hinduizm ve Buda dinlerinde de yine panteizmin birçok çeşidi mevcuttur. Panenteizm aynı zamanda panteizmdir. Malbranche'nin felsefesi de bu haliyle Tanrı evrenin tümünü kapsayan ama evren tarafından tüketilmeyen bir cevherdir düşüncesini savunur. Bir diğer türü olan mistik panteizm ise tanrı-evren ya da tabiat özdeşliğini savunmaktadır. Tanrının bir açılımı ve görüntüsü olarak evreni düşünen Natüralist Panteizm ve tanrı mevcut olana tüm şeylerin toplamıdır diyen Materyalist panteizm olarak ikiye ayrılır. Kimi zaman İdealizm, rasyonalizm, natüralizm, mistisizm ve din ile ilişkilendirilen ve felsefi bir ekol halini almış bu yaklaşımı genel bir tarifle açıklamak pek de mümkün değildir. Kaldı ki konusu bakımından da Vahdet-i Vücuda yakınlıkları ve uzaklıkları da oldukça farklıdır.<sup>135</sup>

Genel anlamda Panteizm, Tanrı ile âlemi (doğayı) aynı görmektedir. Aralarında bir fark olduğunu düşünmemektedir. Yani Tanrı dünyadan izole olmuş değildir. Aslında bu Rönesans ile birlikte gelişen akla güvenin de bir işareti olarak yorumlanabilir. Rasyonalizm sayesinde teizme karşı gelişmekte olan bir düşünce ile Tanrı doğa ile bütünleştirilerek yeni bir düşünce sisteminin adımları böylece atılmıştır. Tabi etimolojik yönden ele alındığında bu monist ekolün kökleri Antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Panteizm tam anlamı ile her şeyin Tanrı olduğundan söz etmiş ve kâinatın tek ve aynı kaynağı cevher olarak Tanrı'yı kabul etmektedir. Bu doktrinin ilk sonucu ilk ve tek gerçek olarak Tanrı tasavvuruna ulaşır. Kâinat ne devamlı bir gerçekliğe ne de farklı bir cevhere sahip olmayan görünümünün ve sudûrların bütününe teşkil etmektedir. Bu panteizmin idealist biçimidir. Spinoza, Hegel ve Fichte gibi düşünürler bu düşünce ekolünün içinde ifade edilebilir. Bir diğer biçimiyle ise panteizm; Tanrı'yı var olan her şeyin toplamı görmektedir. Tanrı'yı

---

<sup>135</sup> Süleyman Uludağ, "Ferîd Kâm ve Vahdet-î Vücûd", **Tasavvuf\İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)**, Sayı 23, 2009, s. 28

doğada böylesine eritmekte olan düşünce akımı natüralist ya da materyalist olarak değerlendirilirken, nihayetinde ateizme varmaktadır.

Diderot, Schelling gibi filozofların panteizmi bu şekildedir. Sonuç olarak Panteizm yaratılmış her şeyin içinde Tanrı'yı bulmakla, Tanrı insan ve kâinat ayrımını ortadan kaldırmaktadır. Bağımsızlık söz konusu değildir. Spinoza'da bu konuda aynı varsayımlarda bulunarak; Tanrı'yı var olan her şeyin aşkın ve geçici değil, içkin ve kalıcı nedeni olarak görmektedir. Buna bağlı olarak da var olan her şeyi Tanrı'nın bir yansıması, tezahürü, modusu, tarzı, tavrı ve biçimi şeklinde yorumlar.<sup>136</sup>

### **3.3. Vahdet-i Vücûd Düşüncesinin Panteizm ve Spinoza ile Ortak ve Ayrılan Yanları**

Buradan çıkarılabilecek sonuç şöyledir; Allah'ı içkin bir neden olarak belirlemek hakikatte var olan her şey doğa ve Tanrı ile özdeş tek ve kapsayıcı bir sistemin parçası olarak ortaya koyulmaktadır. Allah bile bu düzenin dışından anlaşılamayacaktır. Spinoza panteizminde Tanrı-evren birleşmesi ile Tanrı'nın kendine has bir özneliğini ortada bırakmamaktadır. Tanrı kuşatıcı bir belirlenim ile karşımıza çıkmaktadır.

Panteizm denildiğinde akla gelecek ve bu düşünceyi mantıki izahı bakımından en üst noktaya taşıyan en önemli isim Amsterdam'ın Yahudi mahallesinde 24 Kasım 1632'de Portekiz'den göç eden zengin bir Yahudi tüccarın oğlu olarak doğan <sup>137</sup>Musevi Benedictus (Baruch) Spinoza (1632-1677) tıpkı İbnü'l Arabî gibi metafizik ve ulûhiyetle (İlâhlık sıfatı veya tanrılık vasfı) ilgilenmiş, Ortaçağ Yahudi ilâhiyatı ve fikir çevrelerinden etkilenmişlerdir. Spinoza yöntem olarak akılcı bir yaklaşımı seçerken, İbnü'l Arabî sûfistik yani hâlle alakalı bir tarzı benimsemektedir. Bu iki düşünür birçok eleştiriye maruz kalmaları bakımından

---

<sup>136</sup> Korlaelçi, Murtaza, "Panteizm Vahdet-i Vücûd mudur?", **Felsefe Dünyası Dergisi**, Mart 1992, Sayı 3, s. 43-45

zındıklık ve mülhidlik gibi Allah'a ve ahirete inanmama anlamları taşıyan benzer ifadelerin de muhatabı olmaları ortak bir kadere de sahip olduklarının da kanıtıdır. Bu eleştirilerin karşısında İbnü'l-Arabî kimi zaman fikirlerini eserlerinde parça parça ve serpiştirerek ifade etmiş ve kendini korumaya çalışmıştır. Kullandığı kavram ve tabirler din adamlarının ve kelamcılarının ifadelerine daha yakın olmakla birlikte dil ve üslup açısından Spinoza ile arasında oldukça önemli benzerlikler bulunmaktadır. Ancak her ikisi de düşüncelerini çok anlamlı ve zor anlaşılan bir kavram örüntüsü içinde ifade etmektedir. Kaldı ki Tanrı tanımlarında ontolojik çeşitlenmelerinin O'nun yansıması olarak ifade edilmesi İbnü'l Arabî ve Konevî'nin ayrıca Spinoza'nın da ortak yanı olsa da benzer oldukları tek yanı olarak aynı olduklarını ifade etmek tabii ki yanlış bir çıkarıma yol açacaktır.<sup>138</sup>

Buradan hareketle panteizm ele alınırken Spinoza hakkında varılan yanlış kanaatlere de değinmek konunun açıklığı için önemli bir yer teşkil etmektedir. Spinoza felsefesinin panteizm ile birleştirilmesi noktasında aldığı eleştirilerin de bu yönde olduğu gözetilerek onun "Tanrı ile Tabiatı aynılaştırması" sık sık panteizm olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünce Hıristiyan öğretisinin de sık sık başvurduğu bir savdır. Aslında panteizm, tabiattaki her şeyin kutsallığına, her nesnenin ilahî olduğuna ve tanrının aynı derecede her şeyde mevcut olduğuna dair bir inanış biçimidir. Spinoza da görüşlerinde bu düşünceyi desteklemiş ancak her şeyin aynı derecede İlahî ya da Tanrısal olduğunu düşünmemektedir. Tanrı tasviri sonsuz sıfatlara sahip aşkın bir Tanrı'dır. Başka hiçbir şey tarafından sınırlanmayan ve sonsuz olarak düşünülen Tanrı hakkında tekliği konusunda da kesin ifadeleri bulunmaktadır. Bu haliyle panteist görüşten farklı bir düşünce geliştirmektedir.

Onun düşüncesi bir şeyin kutsal olduğuna inanmanın neticesi olarak Tanrı'yı fiziki bir tabiat olarak betimleyen panteizmden farklı olarak ikinci türde bir panteizm

---

<sup>137</sup> M. Kazım Arıcan, **Panteizm, Ateizm ve Panenteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, İz Yay, İstanbul-2004, s. 291-293

<sup>138</sup> Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 1000 Temel Eser Dizisi/157, Ankara-1990, s. 703

ile ilgilidir. Bu ise Tanrı ile âlemi özdeşleştiren Hıristiyanlığın da benimsediği panteizmdir.

Tanrı ve âlemi birbirinden ayırmadan, özdeş kabul etmesi ve Tanrı'yı her şeyin içkin nedeni olarak görmesi Spinoza'nın panteist ve ateist olarak eleştirilmesinde önemli unsurlardır. Her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmaksızın ne var olmaları ne de algılanabilmeleri mümkündür kanaati Spinoza'nın panteizminin mantıksal temeli olarak görülmektedir. Spinoza'nın, sonsuz sıfatlara sahip bir Tanrı kabulü ile aşkın bir Tanrı tasavvur etmesi panteist olamayacağını işaret ederken, Tanrı ile tabiatı özdeş kabul etmesi onu panteizme varmakla nitelendirmeye açık bir ifadedir. Spinoza, Oldenburg'a yazdığı 73. mektupta, Tanrı ve âlemi bir ve aynı görerek özdeşleştirenlerin yanılığında olduklarını ve Tanrı ve tabiat için onlar aynıdır demenin tamamen yanlış olduğunu söylemektedir.<sup>139</sup> Spinoza'ya göre Tanrı her şeyin içkin nedenidir. Buradan varılacak sonuçla aslında Spinoza her şey Tanrı'dır demek yerine aslında kendi ifadeleriyle söylenecek olursa 'Var olan her şey Tanrı'dadır' ya da 'Her şey Tanrı'da vardır' ya da 'Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı'ya bağlıdır ki Onsuz ne var olabilirler ne de tasarlanabilirler' şeklinde ifade etmiştir. Tanrı dışında var olan her şey O'nun tezahürleri, tarzları ya da sûretleridir. Yani Spinoza'ya göre Tanrı, başka bir şeyde var olan ve ancak o başka şey yardımıyla kavranabilen şeyler olarak düşünülen moduslarının olduğu her şeydir; ama bu modusları O'nun olduğu şey anlamına gelmemektedir.

Bütün ve parçaları düşünüldüğünde tüm parçaların bütünü olduğu şeyle aynı olmaması gibi tanrı aslında tüm şeyleri yaratmaz, aslında her şey O'nun özünden zorunlu olarak çıkar, türer ya da ürer, şeklinde ifade etmektedir. Yani Spinoza tüm şeylerin bir sistem içinde oluşundan söz etmiş aynı zamanda da Tanrı'yı hiçbir nedeni ve belirlenimi olmaması temeline düşünerek özgür iradede kurtararak yaratmayı O'nun zorunlu özünün sonucu olarak ifade etmiştir. Spinoza'nın Tanrısı

---

<sup>139</sup>Musa Kazım Arıcan, "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza", **Beytulhikme An International Journal of Philosophy**, Volume 3, June 2013, Araştırma Makalesi / Research Article'dan derlenerek yazılmıştır.

yaratma fiili ile düşünülmemektedir. Varlıklar onun özünden zorunlu olarak çıkmaktadır. Burada söz edilen Tanrı'nın içkin durumu aşkın olmasına engel teşkil edecek bir durum da değildir. Çünkü insanda düşünülen akıl ve iradeyi Tanrı'da bulunan akıl ve iradeden tamamen farklı düşünmektedir. Spinoza irade kavramını özgürlük çerçevesinde düşündüğünde Tanrı ve Doğa, kendisinin dışında bir ilkenin hâkimiyetinde olmadığından ve kendisinin nedeni olması bakımından özgürdür, demektedir.<sup>140</sup>

Spinoza'dan bahsetmenin önemi felsefe tarihinde Tanrı kavramına ilişkin tanımlama ve tartışmaların yoğunluğu bakımından en önde sayılan filozoflardan biri olması ve İbnü'l Arabî ve Konevî bakımından konunun ve eleştirilerin benzer olmasıdır. Özellikle Etika adlı eseri Tanrı kavramıyla başlamakta ve bu tanım bağlamında varlık görüşü devam etmektedir. Kurduğu ontolojik zincirde başlangıca kendi kendisinin nedeni olan ve her şeyin nedeni olan Tanrı'yı koymaktadır. Kendi kendisinin nedeni olan şeyi özü varlığı kuşatan, olmadığı anda doğası bilinemez olan olarak betimler. Bu töz'dür ve kendisi ile tasarlanan başka bir deyişle kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edinilen şeydir. Ayrıca başka tözlerle bağlantı kurması yani sınırlı olması düşünülemeyen olduğundan bu töz sonsuzdur. Yine başka tözlerle sınırlanamayacağından töz (cevher) bir tektir. Töz için sarf edilen tüm tanımlamalar Tanrı için de aynı şekilde geçerlidir. Hiçbir şeye tabi olmayan ve her şeyin kendisine tabi olduğu bir tek töz olduğu ve bunun dışında her şeyin onun görüntüleri veya sıfatları olduğu Spinoza'nın düşünce merkezinde yer almaktadır. İbnü'l Arabî ve Konevî'nin sözünü ettiği Allah'ın bir oluşu, sonsuz oluşu ve ilahî isimler de zuhûr etmesinin Spinoza ile benzerlik taşıdığı düşünülebilir. Spinoza mutlak varlığı töz olarak tanımlarken onu mükemmel olarak niteler ve başka bir kavramdan türetilmeyecek olan bu tözü Tanrı ile aynı görmektedir.<sup>141</sup> Etica'da Tanrı ile ilgili olarak; *“Tanrı, “mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz*

---

<sup>140</sup> Zelyut Hünler Solmaz, **Tanrı Nedir? Spinoza**, Paradigma Yay, İstanbul-2003, s. 13-14

<sup>141</sup> Musa Kazım Arıcan, **Spinoza'nın Tanrı Anlayışı, Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında**, Hece Yay, Ankara-2015, s. 59-63

*sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü, bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan tözdür.”* demektedir.<sup>142</sup> İlahi dinlerin temel dinamiklerine olumlu bir yaklaşım içinde olan Spinoza tüm sistemini Tanrının sıfatlarına bağlı kılarak, bu manada bir temellendirme yapmaktadır. Tanrı kendinde varlık, var olmak için kendisi dışında hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan, özü varlığını kuşatan, kendi kendisinin nedeni olan zorunlu ve ezeli\ebedi yani Mutlak Cevherdir. Varlık ise kendinde olmayan ya da kendi kendisine var olamayan aynı zamanda var olmak için kendisinden daha yetkin bir varlığa ihtiyaç duyan sonlu ve özü varlığını kuşatmayandır. Spinoza'nın bu tanımı mümkünler bağlamında yaratılmış ve sonradan meydana gelmiş diye ifade edilmektedir. Tüm bu genel isimleri de tavrı adı altında toplar. Aynı şekilde bu tikel, tekil, mümkün, zorunsuz, sonlu, yaratılmış diye adlandırdığı tavırlar Tanrı'nın ezeli-ebedi sıfatlarının tecellisi sayesinde meydana gelmiştir. Bu açıdan Spinoza'nın tavrı ve düşünceleri konumuz bağlamında işlenmesi bakımından vazgeçilemeyecek bir hal almıştır. Kendisine yapılan panteist eleştirilerine de bir nebze olsun açıklık getirilmiş olacaktır. Çünkü Spinoza'nın felsefesi kozmosun tanımında Tanrı'yı alması ile Panteist, Ateist, Materyalist, Akozmik vs. olarak düşünmekten ziyade betimlemesini yaptığımız panenteizme daha yakın olduğu görülmektedir. Bunun sebebi Tanrı'nın hem aşkın hem de içkin olduğunu savunması olarak da düşünülebilmektedir. Panteizm nasıl vahdet-i vücud ile aynı düşünülemezse, panteizmden panenteizmden farklı düşünülmelidir.<sup>143</sup>

Spinoza ve İbnü'l Arabî'nin benzer yanı Allah'ın bir olması, kendisinde herhangi bir çoğalma, parçalanma veya bölünme olmamasıdır. Aynı zamanda salt bir iyilik ve kemâl olması da ortak düşüncelerdir. Varlığın birliğinde bir yanda Hakk, diğer yanda Halk olmak üzere iki varlık tanımlamaları da ortak yanları olarak gözden kaçırılmayacaktır. Bu hususlar açıklandığından tekrar edilme cihetine gidilmeyecektir. Ancak İbnü'l Arabî 'varlık evreleri' teorisinin temelini teşkil eden

---

<sup>142</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Etica, Spinoza**, Dost Kitabevi, 2011, Tanım VI, s. 32

<sup>143</sup> Musa Kazım Arıcan, **“Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza”**, Beytulhikme An International Journal of Philosophy, Volume 3, June 2013, Araştırma Makalesi / Research Article, s. 18-32.

'sudur' veya 'akış' teorisi sonucu ortaya çıkan özgün bir Vahdet-i Vücûd düşüncesine giderken, Spinoza kozmik bir teizm olacak şekilde Panenteizm sınırları içinde kalmaktadır. Yani ulaştıkları sonuç bakımından farklılıkları ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sözünü ettiği tabiat-ı fâile ve tabîat-ı kâbile<sup>144</sup> tanımları Spinoza'da nature naturente (yaratıcı tabiat) ve nature naturée<sup>145</sup> (yaratılmış tabiat) olarak aynı anlamda kullanılması cihetinde ortak yanlarıdır. Her iki düşünüründe tüm tasavvurlarını, dinleri ekseninde, Allah'ın müşâhedesi üzerine yapmaları ve bu bilginin insanın kendisini bilmesinin bir ölçütü haline getirmeleri de oldukça yakın ifadeler kullandıklarını kanıtlamaktadır. Spinoza bu düşüncesini şu şekilde de ifade etmektedir; "*Ruhun üstün iyiliği Tanrı bilgisidir ve Ruhun üstün erdemi Tanrıyı bilmektir.*"<sup>146</sup> Bu iki düşünürün ortak yanları kimi zaman aynı düşüncede oldukları farz edilerek eleştirilmelerine ya da zorlama bir benzerlikle bir arada düşünölmelerine yol açmıştır. Ortaya çıkan bu ve benzeri birtakım yanlış anlamalara bir önlem teşkil edecek eserlerde mevcuttur.

Türk Düşüncesinin önemli şahsiyetlerinden İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Savunması adlı eseri İbnü'l Arabî'nin bu yaklaşımla birlikte anılmasına yol açan düşüncelere bir cevap içeriği teşkil etmektedir. Sayılabilecek birçok önemli zatın eseri olabilirdi ancak her birinde yararlanma imkânı zaman bakımından mümkün olmadığından en açık, yalın ve en yakın döneme hitap etmesi yönünden İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Savunması yanında günümüz araştırmacılarından Hüsamettin Erdem'in de yazıları incelenmiştir.

Hüsamettin Erdem Vahdet-i Vücûd ve panteizm düşünce sistemi arasındaki farkları yedi maddede bir araya getirmektedir.<sup>147</sup> Bunlar diğer kaynaklarla birlikte

<sup>144</sup> Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 1000 Temel Eser Dizisi/157, Ankara-1990, s. 704

<sup>145</sup> Spinoza, **Etica**, Hilmi Ziya Ülken (Çev), Dost Kitabevi Yay, Ankara-2011, İkinci Bölüm, s. 306

<sup>146</sup> Spinoza, **Etica**, Hilmi Ziya Ülken (Çev), Dost Kitabevi Yay, Ankara-2011, s. 217

<sup>147</sup> Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 1000 Temel Eser Dizisi/157, Ankara-1990, s. 704

ifade edilecek olursa Spinoza ile ayrıldıkları<sup>148</sup> noktalara da değinerek yeniden maddelendirilmesi halinde kısaca şöyledir;

1. Vahdet-i Vücûdda tenzih (aşkın) ve teşbih (içkin) bir aradadır. Allah, zâtı itibariyle aşkın iken sıfat ve isimleri bakımından içkindir. “*O, O’dur ve O’nunla birlikte ne sonra ne önce ne üst ne alt ne uzak ne yakın ne birleşme ne bölünme ne nasıl ne nerede ne zaman ne an ne de yaş ne oluş ne de yer vardır. Birliksiz bir ve tekliksiz tektir. O ne bir şeydedir ne de bir şey O’ndadır. O görülmez, O’nu ancak O görür...*” sözleri ile İbnü’l-Arabî Allah’ın aşkınlığı ile birliğini vurgulamaktadır. Allah kâinat, doğa ya da evren ile aynı değildir. Kâinat Allah’ın isim ve sıfatlarının bir tecellisi olması bakımından ontolojik bağlamda bir zuhûr halidir. Zamanda ve mekânda düşünülmesi söz konusu değildir.<sup>149</sup> Panteizmde ise yalnızca teşbih vardır, Allah yaratılanların içkin sebebi olarak görüldüğünden Allah’ı tenzih yoktur. Panteizmde ilkin “Yalnız Allah hakikattir” derken âlemi onda içkin kılmakta, ikinci aşamada ise “Yalnız Âlem hakikattir” diyerek Allah’ı âlemde içkin saymaktadır. En temel farklılık bu manada ortaya koyulmaktadır.
2. Spinoza, evrenin özünü “Töz” kavramıyla tanımlarken, kendi kendinin nedeni ve tek olan var olan her şeyi bu tözün modifikasyonları olarak düşünmektedir. Etika adlı eserinde “*Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup başsız ve sonsuz (ezeli) özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan cevhere Tanrı diyorum*” demektedir.<sup>150</sup> Spinoza; “*Herhangi sonsuz ve ezeli bir özü ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır.*” ve “*...âlemde mutlak olarak sonsuz olan tek bir cevher Tanrı’dır.*”

<sup>148</sup> İbrahim Coşkun, “Muhyiddin İbn Arabî’nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu”, **İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-1)**, Yıl: 2008, Sayı 21, s. 140

<sup>149</sup> Mehmet Tabakoğlu, “Vücûd ve Âdem: Vahdet-i Vücudu Anlamada İki Anahtar Kavram”, **BÜ. İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 2016, Cilt 3, Sayı 6, s. 64

<sup>150</sup> Spinoza, **Etica**, Hilmi Ziya Ülken (Çev), Dost Kitabevi Yay, Ankara-2014, Tanım IV, s. 32



ifadeleriyle aslında İbnü'l Arabî ve Konevî ile benzer bir tanıma gitmiştir. Ancak Etika adlı eserin incelenmesiyle anlaşılacağı üzere filozofun mantikî sistemi geometrik biçimde bir uslamlamadan hareket etmekte olup, teoremler ve kanıtlar şeklinde çeşitli fikir zincirleri kurarak bütünü deney yöntemine aykırı, sırf akla dayanmakta ve analitik içsellik hükümlerine göre kurulmaktadır. Tabii ne kadar mantikî kesinliği olursa olsun sırf analiz yolu ile bütün bir varlık sistemini fizik veya metafizik olarak kanıtlayamacağı yönünde birçok eleştiriye de maruz kalmıştır. Ancak şu bağlamda Spinoza'nın etkisi oldukça önemlidir. Çünkü varlık açıklamalarını nedensellik ilkesinden çıkararak özdeşlik ilkesi çerçevesinde açıklaması ile getirdiği bu zihin reformu kendine has özellikleriyle önemli teoremler geliştirmektedir. Farklılığı tartışmaya nedenli açık olursa olsun, dışavurumsal ve sonuna kadar mantıkla geliştirmeye çalıştığı düşünceleri 17'nci yüzyılın merkezinde yer almasına yol açmıştır. İbnü'l Arabî ise zorunlu olan bu varlığı Vacibu'l Vücut olarak nitelendirmektedir ve bu ezeli ve her şeyin kaynağı olan Allah evrendeki diğer şeyler de sıfatlarının değişik yansımaları ile tecelli etmektedir.

3. İbnü'l Arabî Allah'ın evrene yansımasını, tezahürü ya da tecellisini O'nun mutlak iradesinin bir zorunluluğu olarak ifade etmektedir. Yani evren Allah'tan sonra meydana gelmiş, yaratılmıştır. O'nun zâtını kabul ederek Allah'a zatî ve sübûtî olacak şekilde sonsuz sıfatlar yükleyerek O'nun kişiliğini ortaya koymaktadır. Spinoza ise yaratma noktasında var olmayı Tanrı'nın özünün zorunluluğu olarak ifade eder ve töz kavramıyla bu durumu aynılaştırma manasına gelmek suretiyle Tanrı ve evreni bir tutar. Bilinebilir sıfatlar olarak ise uzam (madde) ve düşünceyi (zihin) belirler.
4. Vahdet-i vücûd tamamen dini kaynaklı, naslara dayalı, dinî tecrübe ve çevrede devamlı tecelli halinde bulunan ilâhî nurları müşahade etmeye gayret etme ile yaşanır ve Allah akılla kavranamaz düşüncesi hâkim

görüştür. Maddi varlık âleminin bir gölge olarak tasavvurunda akıl ve zihin yeterli gelmeyeceğinden Seyr-ü sülûk ve kalbî müşahede oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Mutasavvıflar bu açıdan “Allah eşyadır veya eşyadadır” gibi panteizme yol açan düşüncelerden kaçınmaktadırlar. Bu da onların eşya ile Allah arasında bir aynılıktan bahsetmediklerinin kanıtıdır. Çünkü hayal ya da gölge dahi olsa eşyaların\mümkünlerin bir gerçekliği vardır.<sup>151</sup> Panteizm ise Hindistan’dan Avrupa’ya geçmiş felsefi bir meslek olması bakımından yaşamın somut boyutundan kopmaktadır.

5. Allah’ın sıfatları konusunda İbnü’l-Arabî Ehlî Sünnetçe kabul edilen bütün zâtî ve sübûtî sıfatları kabul ederek bunların yönünü Kur’an’a çevirmektedir. Spinoza ise sadece “düşünce ve yer kaplama”yı sonsuz sıfatlar içinde merkezi olarak ele alırken, bütün varlığı bu iki sıfatın eseri olmakla betimlemektedir.
6. Panteistler Tanrı’yı ve âlemi insan suretinde tasavvur ederler bu manada zuhûru zaruri sayar ve Allah’ın irade sıfatını kabul etmezler. Tanrıyı ve âlemi insan sûretinde tasavvur ederler. Hâlbuki İbnü’l-Arabî’ye göre Allah yaratılmışların hiçbirine benzememektedir. Zâtı da yaratılmışlar tarafından kavranamaz. İlâhî bilgi ve zâtı bir sayan İbnü’l-Arabî Allah’ın âlemi şuurlu bilgi sebebiyle ve kendi iradesi ile isteyerek ve dileyerek yarattığını söyler.
7. Vahdet-i Vücûd ve Panteizm arasındaki bir başka fark din, şariat, ibadet ve ahiret bakımından şöyledir; panteistler ilâhî dine, ibadetlere, dini merasimlere, ahirete, emir ve yasaklara, önem vermezler.
8. Vahdet-i Vücûd ekolüne göre mutlak bilinmezlik (gaybü’l-gayb) ilâhî zât mertebesi için geçerlidir. Ardından gelen ikinci mertebe sıfatlar âlemine aittir. Panteistlere göre ise âlem ile aynı olan Tanrının bu sıfatlara ihtiyacı

---

<sup>151</sup> Mehmet Tabakoğlu, “Vücûd ve Âdem: Vahdet-i Vücudu Anlamada İki Anahtar Kavram”, **BÜ. İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, Cilt 3, Sayı 6, 2016, s. 63

yoktur. Spinoza'da da sıfatlar cevherin zât ve hakikatini teşkil ettiğinden bu iki düşünce arasında bu çerçevede bir bağ kurulması mümkün değildir.

9. Vahdet-i Vücûda göre eşyanın muhteviyatı taayyünler bağlamında Allah olarak düşünülmesi değildir. Allah Allah'tır, eşyada kendi zatında sadece eşyadır. Hâlbuki panteistler Allah'ı her mertebede eşyanın hakikati sayar ve Allah ile aynı sayarlar.

10. İbnü'l Arabî Allah'ı zaman ve mekândan arıtarak düşünmektedir.

Benzerliklerine rağmen aynı göremeyeceğimiz açıkça ortadadır. Vahdet-i Vücûd doktrini İslâmın tevhîd anlayışının uzantısı olarak düşünüldüğünde derleyici olmakla birlikte orijinal bir doktrindir. Ancak ne Spinoza'nın panteizmi ne Yeni Eflatuncu mistik panteizmle herhangi bir benzerliğinin olmadığı apaçıktır.<sup>152</sup>

Spinoza'nın ve İbnü'l Arabî'nin felsefi sistemi burada ortaya koyulduğu gibi düşünüldüğünde panteizm ile ilgisinin kurulmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Ayrıca iki sufînin de eserlerinin tamamının incelenmesi elbette birçok mutasavvıf tarafından olanaklı olmadığı gibi kullandıkları terminolojinin ağırlığı da eleştiriye maruz kalmalarına yol açmıştır. Kaldı Konevî yaptığı şerhler ile İslam tasavvufuna oldukça büyük bir katkıda bulunmuş ve konunun anlaşılabilmesine olanak sağlamıştır. Batı felsefesinde panteizm ile ilgili olarak ilk ele alınacak isim olan Spinoza'nın da en azından bu konu dâhilinde bir nebze de olsa anlaşılması bu nedenle önemlidir.

---

<sup>152</sup> Osman Nuri Küçük, **İbnü'l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufi Yorumunun Sayı Metafizikine Uzanan Yansımaları**, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Yıl 2009, Sayı: 23, s. 373-411; Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay, 1000 Temel Eser Dizisi/157, Ankara-1990, s. 123

## SONUÇ

İlim ehli ve tasavvufçuların sıklıkla tartışma konusu olan vahdet-i vücûd meselesi Bayezid-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Hallac-ı Mansur gibi tasavvufçular tarafından oluşturulan varlık tanımlarına dayansa da son noktada bu doktrini sistemleştiren İbnü'l Arabî olmuştur. Hal ve zevk meselesi olan bu doktrin batı filozoflarınca panteizm olarak çoklukla yorumlanabilmiştir. Hatta bazı İslam âlimleri de aynı tertipte olmasa da bu doktrini İslam dışı bir sistem olarak düşünmüşlerdir. Panteizm düşüncesi kökleri ile birlikte açıklığa kavuşturulduğuna göre ayrı ve benzer yanları hatırlanarak yeniden düşünüldüğünde bu iki doktrinin sadece dış görünüşte benzer olabileceği ortaya çıkmıştır. Kaldı ki içkin/mündemiç/immanent bir Tanrı anlayışı ile yola çıkan Panteizm Tanrı'nın âlemde veya âlemin Tanrı'da olduğunu söyleyerek her ikisini aynılaştırma çabası içindedir. Tanrı evrendeki tüm varlıkların toplamı haline getirilmiştir. Tanrı kendi iradesi ya da varlığı ile ortada olan bir Tanrı kavramı ya da yaratma eylemi söz konusu edilmemektedir. Ayrıca bu panteizmin, ateizme vardırmaya da kolaylık sağlayan bir yönüdür. Çünkü irade ve özgülükten söz edilmediğinde insana sorumluluk atfetmek de pek olası görülememektedir. Hatta âlem ile Tanrı'nın aynı düşünülmesi yaratmanın da olmamasını beraberinde getirmektedir. Tanrı'ya bir zât sıfatı yüklenmemesi dini birtakım gerekliliklerinde kalkmasına yol açacaktır. Bunlara örnek olarak ibadet ve tapınma gibi ritüelleri düşünülebilir. Vahdet-i vücûd ise hür bir iradeden söz etmektedir. Zatî sıfatlar ilim, irade, yaratma ve kudret gibi sıfatlardır. Ancak panteizm Tanrı'nın sıfatları konusunda da oldukça sınırlı düşünmüş ilim ve kudret gibi birçok sıfatı da Tanrı'ya atfedilmemiştir. Sonlu bir varlığın ya da varlıkların sonsuz varlıkla birbirine tekâmülü, aynı ve tek görülmesinden söz edilmektedir. Nasıl oluyor ki sonlu bir varlık sonlu bir varlık ile aynı anda tekâmül edebilsin? İşte bu soru panteizm açısından bir paradoks olarak yerinde durmaktadır. Vahdet-i Vücûd ile tamamen zıt bir düşüncedir. Allah'ı zaman ve mekândan bağımsız düşünen bu düşünce sistemi o'nu sıfatlarının ve isimlerinin bir tecelligâhı olarak evreni tanımlamaktadır. Mutlak ve tek varlık olarak Allah'ı tanımlayarak, O'nun dışında gerçek bir varlık tanımı

yapmadığı gibi evrenin de tek başına bir gerçekliği olduğunu düşünmemektedir. Panteizmin akıl yönteminin karşısında Vahdet-i Vücûdçuların referansı Kur'an, sünnetler, hâdisler, din ve tecrübedir. O'ndan başka mevcut yani hakiki vücûd olmadığı kabulü ile birlikte bu görüş bütün varlığı O'nun bir tezahürü, tecellisi olarak görmekte ve bu mutlak hakikat karşısında bütün varlıkları ezeli ve ebedi bir yoklukla tarif etmektedir. Keşf ve dini tecrübeye dayanan bu düşünce ekolü evreni bir hayal mahsulü ya da gölge olarak nitelemektedir. Bu gölgenin ardındaki gerek ve birlik Allah'tır. Ezeli ve ebedi olan ancak Allah'tır. Âlem ancak O'nun yaratmasıyla var olmuşken, yaratmanın devam etmesi de yine Allah'ın bilinmek istemesinin devam etmesi nedeniyle olanaklıdır. Allah ile mevcut olan âlemin vücudu yani âlemdeki zât ve suretlerin A'yân-ı sâbitedeki hakikatlerinden başka bir şey değildir. Hakikatler ancak yaratma olduğu sürece var olacaktır. İşte bunun sebebi Allah'tır ve tüm sınırlı vücûdlar mutlak vücûd ile sınırlı olduğu gibi mutlak vücûd da sınırlı vücûddan çıkarılmakla mutlaklıdır. Yokluğu düşünemeyen ezeli ve ebedi bir Allah tasavvuru yapmasıyla Allah'ın var etme iradesini ortaya koymaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesi yalnızca panteizm ile mukayese edilerek eleştirilmemiştir elbette, kimi tasavvufçular da ilahi dinlerde yer alan yaratıcı ve aşkın tasavvur bakımından uyumsuzluk içerisinde görmekte kimi zamanda bu düşüncenin savunucularını dinden çıkmakla suçlamaktadırlar. Kaldı ki vahdet-i vücûdçular mutlak vücûd tanımı içinde Allah hakkında âlem ile aynı olması bağlamında bir sonuca ulaşmamışlardır. Bu çalışmanın önceki safhalarında işlenmiş ve açıklığa kavuşturulmuştur. Ayrıca yine belirtmek gerekirse kastedilen âlem maddesel düşünülen fiziksel bir âlem değil, var olmadan önce Allah'ın zihninde yer alan âlemdir. Yani âlemin A'yân-ı sâbitedeki halidir. Kastedilen yaratılmış, var olagelmiş vücûd ile aynı olan bir mutlak vücûd düşüncesi değildir. Aslen vücûd kelimesi burada mecazi bir betimleme maksadıyla dile gelmektedir. Ontolojik bir bağlam yerine epistemolojik bir bağlamda tanımlama söz konusudur. Çünkü Allah yaratmadan öne tüm varlıkların bilgisine hâkimdir ve bu tüm varlıkların O'nun karşısındaki bulunma halini ya da konumlarını açıkça göstermektedir. Kısaca varlık

mertebelerinde herhangi bir anda tecelli eden var olması mümkün olmandır. Var oluş ise mutlak varlığın bir zorunluluğu olarak ifade edilmiştir. İnsan ve eşya olarak anılan hep Allah'ın isim ve sıfatlarıdır. Yani âlemle aynı olması O'nun bu sıfatları ve isimler ile dâhil olma durumudur. İbnü'l Arabî varlık ile var olmak arasında ince bir belirlenimle bu ekole damgasını vurmaktadır. Terminolojik düşünüldüğünde de Konevî konunun anlaşılmasına büyük katkıda bulunmuştur. Bu açıklama bir nebze de olsa yanlış anlaşılabilir noktalara ışık vuracaktır. Tabii Spinoza açısından da panteist olarak yorumlanması yönündeki eksiklikler de bu sayede tamamlanmıştır. Görülmektedir ki panteizmin tek içkin Tanrı bağlamından onu ayıran Etika'da vurgulamakta olduğu her şeyin Tanrı'da olduğu ve O'nun sayesinde var olması aşkın bir Tanrı ile içkin bir Tanrı düşüncesine aynı anda sahip olduğunu işaret etmektedir. Natura Naturans yaratıcı Tanrı olarak tanımlanırken Tanrı sayesinde var olan varlıklar olarak Natura Naturata tanımı yapılmaktadır. Tanrı ve doğanın, tabiatın ya da âlemin ayrı görüldüğü apaçık ortaya koyulmaktadır. Bu nedenle Spinoza'nın düşünce sisteminin Panenteizm terimiyle ifade edilmesi daha doğru olacaktır. Çünkü Spinoza düşüncesinin en temelinde panteizmin her şey Tanrı'dır bağlamı yerine "her şey Tanrıdadır" ya da benzer ifadeyle "her şey Tanrı'da vardır" gibi ilkeleri almaktadır. Onun felsefesinin doğru anlaşılması eserlerinin incelenmesi sırasında kurduğu sistemin ve kurduğu terminolojinin doğru anlaşılması ile olanaklıdır. Hakikaten kendisine yapılan tüm eleştiriler de bu eksiklikten ötürü olmuştur. Değer bağlamında diğer şeylerle Tanrı'nın aynı düzlemde düşünülme çalışılması ilk anda Spinoza ve Hegel gibi filozofların panteist olma eleştirisini almalarında ilk başlangıç noktası olmuştur. Ancak ampirik bir varoluşla özdeşleşen bir Tanrı tanımından ziyade var oluşun kaynağı olarak nitelendirilen ve onlarda görünmekte olan bir Tanrı düşüncesi olduğu zaten incelemelerin yenilenmesiyle elbette anlaşılacaktır.

Konevî'nin ilmi ilahi ve felsefe bakımından yerinin önemi de belirgin olan kısımları ile çalışmanın içinde açıklanma imkânına ulaşılmıştır. Sonsuzluğun sonlu bir bilgiyle bilinemez olduğunun idraki içinde olan Konevî, İbnü'l Arabî hakkında yaptığı tüm şerh ve anlatımlar sayesinde vahdet-i vücûd hakkında sistemsel bir adım

atarak konuyu hak ettiği yere taşımaktadır. Tamamen İslam'a bağlı kalarak ortaya koyduğu tasavvuf görüşü ile zorunlu varlığın kanıtlamalarında fizik, mantık gibi akıl yürütmelerin bir sonuca varamayacağını altını önemle çizmiştir. Allah isimleri ve sıfatları (Esmâ'ül Hüsna) dolayısıyla bilinebilir bir Allah düşüncesini ortaya koymakla kalmayıp, O'nun bilinmezliği dışında kalan kısımda insanın yerini ve önemini de ona yüklediği görevlerle birlikte dile getirmiştir. Temelde zaten anlaşıldığı üzere tüm düşüncesinin merkezinde Allah, varlık ve insan yer almaktadır. Nefsini Allah'ta yok etme göreviyle insanı Allah ile varlık boyutunda özdeş olamaya değil mana boyutunda bir olmaya yönelten tavrı da onun düşünce sistemini Allah ile varlığın özdeş kabul edildiği türdeki monist tavırdan alıkoymaktadır. Yani söz edilen şey kesinlikle ontolojik bir tecelli değildir. Allah mutlak varlık olması itibarıyla Zât'ının sıfatları ve isimleri mahiyetinde bir tecelli ile varlıklarda bulunmaktadır. Var olan her zerrede mutlaka ilahî bir yön yani ilahî isimlerin birinin zuhûr alanıdır. Ayrıca Nazar ve istidlal (yol gösterme, rehberlik etme)<sup>153</sup> yöntemi ile müşâhede<sup>154</sup> yönteminin geçerli kabul edildiği bir "tasavvuf metafiziği" ortaya koyan İbnü'l Arabî ve Konevî felsefe ve kelâm bilimleri açısından metafiziğe üst bilim kimliği kazandırmakla birlikte tasavvuf dünyasında bir olgunlaşma dönemi başlatarak yeni

<sup>153</sup> Allah'ın insanlar için özlü bir rehber olarak gönderdiği Kur'an'ın dinin de ana kaynağı olması, bu ilahi kelâmı insanlara ulaştırıp açıklayan, dinin anlaşılmasında ve yaşanmasında insanlara bilfiil örneklik eden Hz. Peygamber'in sünnetinin dinde ikinci kaynak sayılması, hem bu iki kaynağın ilke olarak kıyamete kadar din konusunda yeterli olacağı, hem de insanlara onları anlama ve onlardan hüküm çıkarma yönüyle önemli görevlerin düştüğü anlamlarını birlikte içerir. (TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 23, s. 323, İstanbul-2001)

<sup>154</sup> Sözlükte "görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelen müşâhede kelimesi tasavvufta Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder. Müşâhedenin gözün müşâhedesi, kalbin müşâhedesi, ruhun müşâhedesi ve sırrın müşâhedesi gibi mertebeleri vardır. Gözle (basar) müşâhede hareket noktasıdır; bunun ilerisi kalp gözüyle (basiret) müşâhededir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre üç türlü müşâhede vardır: Halkı Hak'ta müşâhede, Hakk'ı halkta müşâhede, Hakk'ı halksız müşâhede (el-Fütû'ât, II, 652). Mükâşefe halî müşâhede halinde daha mükemmeldir. Mükâşefe mana ile müşâhede zatla alâkalıdır. Müşâhede rû'yetten farklıdır. Rû'yet bilinen şeyi, müşâhede ise daha önce bilinmeyen bir hususu görmektir. Rû'yet zâhîrle, müşâhede bâtınla ilgilidir. Müşâhede Allah'ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellilerini temaşa etmektir. Allah'ın zâtını değil zâtî tecellisini temaşa etmek müşâhedenin en mükemmel şeklidir (a.g.e., II, 748). Müşâhede mücâhedenin neticesi ve semeresidir. Nefsini arındırma yolunda çile çekmeyenlerin müşâhede haline ermeleri imkânsızdır. "Uğrumuzda mücâhede edenleri yollarımıza erdiririz" mealindeki âyet (el-Ankebût 29/69) mücâhedesiz müşâhedenin olamayacağını gösterir. (Türk İslâm Ansiklopedisi, Cilt 32, s. 431-435, İstanbul-2012)

bir bakış açısı kazandırmışlardır. Metafiziğin klasik geleneğinde ana kavram ve sorun varlık olurken “Varlık olmak bakımından Varlık Haktır” ifadesiyle İbn Arabi’nin tasavvufun yaratılış meselesini buraya taşıması ve metafiziğin sorunsalı bağlamında sûfilere göre yeni bir dil geliştirilmesine yol açtığı da görülmektedir.

Bu çalışmanın oluşturulması esnasında referans aldığımız önemli isimlerden İsmail Fenni Ertuğrul ve Ömer Ferit Kam gibi yazarlar Vahdet-i Vücûd ve panteizm arasındaki ayrılıklar üzerine durmuş olup, panteizm türleri hakkında bilgi vermeleri daha aydınlatıcı bir yönü işaret etmiştir. Ancak Vahdet-i Vücûd ve panteizm arasındaki bağın açıkça ortaya konulması aynı anda felsefeden kaynaklanan mistisizm ile tasavvuf ile arasındaki bağın kurulması adına da uygun olmuştur.





## KAYNAKÇA

- Azmi BİLGİ, “Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık-Sadreddin Konevî’nin Tanrı Anlayışı”, **Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri**, 27 Kasım 2004, Bildiriler (Haz. Mehmet Birkul), Konya 2005, s. 48-73
- Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî, **Ariflerin Tevhidi**, Türkçesi: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, Kasım 2018, İstanbul.
- Abdülğani en-Nablusi, **Gerçek Varlık, Vahdet’i Vücûd’un Müdafaası**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2009, İstanbul.
- Afifi, Ebu’l-Âlâ, **Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2011, İstanbul.
- Afifi, Ebu’l-Alâ, **Muhyiddîn İbn Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi**, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1974, Ankara.
- Afifi, Ebu’l-Âlâ; **Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, Baskı, 2002, İstanbul.
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimler Sözlüğü**, İnkılâp Kitabevi Yay, 1994, İstanbul.
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yay, 1975, Ankara.
- Akdemir, Hikmet, **Muhyiddîn İbn Arabî’de Vahdet-i Vücûd Telâkkisi**, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 19, Ocak-Haziran 2008, Basım Yılı 2013, Şanlıurfa.
- Arıcan, Musa Kazım, **Spinoza’nın Tanrı Anlayışı, Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında**, Hece Yayınları, 2015, Ankara.
- Arıcan, Musa Kazım; **Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza**,

Beytulhikme An International Journal of Philosophy, Araştırma Makalesi,  
Research Article, Volume 3, June 2013.

Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, Vadi Yay, 1994, Ankara.

Birand, Kâmiran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ajans-Türk Matbaası, 1958, Ankara.

Büşra Çakmaktaş, **Sûfî Araştırmaları**, Cilt: 8, Sayı 16, Yaz, 2017, XVII. Yüzyıl

Osmanlısında Bir Bayrâmî-Melâmî: Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin

Vahdet-i Vücûd Anlayışı Makalesi.

Canım, Rıdvan, **“Bir Biyografi Ustası, Bir Klâsik Dönem Edebiyat Eleştirmeni**

**Latîfî ve Şairler Tezkiresi”** HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi [Journal

of Academic Literature], Prof. Dr. Mine MENGİ Özel Sayısı, Yıl 2, Sayı 5,

2011

Cebecioğlu, Ethem; **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Otto Yayınları,

2017, İstanbul.

Cevizci, Ahmet, **Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Ekin Yayınları, 1999,

İstanbul.

Chittick, William, Çev.: Betül GÜÇLÜ, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l

Arabî Özel Sayısı-2), **Merkezî Nokta: İbnü'l Arabî Ekolünde Sadreddin**

**Konevî'nin Rolü**, Yay. 2009, sayı: 23.

Coşkun, İbrahim, **Muhyiddîn İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhumu**, İlmî

ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008],

Sayı 21

Çubukçu, İbrahim Agâh, **İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri**, A.Ü

Basımevi 1997, Ankara.

Dalkılıç, Bayram, **Türkiye'de Din Felsefesine Doğru**, Kendözü Yay, 2004, Konya.

Demirli, Ekrem, **Sadreddin Konevî'de Varlık ve Bilgi**, İz Yayıncılık, 2005,

İstanbul.

Demirli, Ekrem, **Konevî, Kırk Hadîs Şerhi ve Tercümesi**, Türkiye Diyanet Vakfı

(TDV), İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından yayınlanan İslam

Ansiklopedisi, Cilt: 35,

Demirli, Ekrem, Sadreddin Konevî 'de **Bilgi ve Varlık**, Çev: Ekrem Demirli, İz

Yayınları, 2011, İstanbul.

Eliade, Mircea, **Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu**, Kabalcı Yay, 1995, Konya.

Erdem Hüsameddin, **Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti**, H.Ü-E.R. Yay,

1999, Konya.

Erdem, Hüsametdin, **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Kültür ve Turizm

Bakanlığı\1221, 1000 Temel Eser Dizisi 157, 1990, Ankara.

Erdem, Hüsametdin; **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i**

**Vücûd**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1000 Temel Eser Dizisi/157,

1990, Ankara.

Ertuğrul, İsmâil Fenni, **Vahdeti Vücut ve İbn Arabi**, Der.: Prof. Dr. Mustafa Kara,

İnsan Yayınları, 2008, İstanbul.

Gökberk, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, 1993, İstanbul.

Halil İbrahim Şimşek, **İsmail Fenni Ertuğrul'un İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd**

**Savunması**, Tasavvuf | İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî

Özel Sayısı-1), yıl: 9 [2008]

İbn Arabî, **El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye**, Çev. Fütûhât-ı Mekkiyye, Çev. Ekrem Demirli,

İstanbul: Litera Yayıncılık, İstanbul 2006-2008, Cilt: I, II, III, IV, V ve VII.

İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-hikem**, Trc. ve Şerh: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınları,

2006, İstanbul.

Kam, Ferit, **Vahdet –i Vücûd**, Sadeleştiren: Ethem Cebelioğlu, Diyanet İşleri

Başkanlığı Yay., Baskı, 2003, Ankara.

Kartal, Abdullah, **İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel**

**Arka Planı**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:14, Sayı:2,

2005

Kılıç, Mahmut Erol, **Muhyiddîn İbn Arabî'de Varlık ve Mertebeleri**.

Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995, YÖK

Tez No: 42349

Yasa, Metin, **İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık**, Elis Yay, 2003, İstanbul.

Kılıç, Rüya, **Osmanlı Sûfliğinde İbnü'l-Arabî Etkisi: XVII. Yüzyıldan Üç Sûfî**

**Çalışması**, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bilig,

Kış / 2007, sayı 40: 99-118, 2007, Ankara.

Konevî, Sadreddin, **"Tasavvuf, Felsefe ve Din"** Aralık, 2018 | 19-20 Ekim 2018,

III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, Konya.

Konevî, Sadreddin, **En-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs, (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)**, Çev: Ekrem Demirli, İz Yay, 2004, İstanbul.

Konevî, Sadreddin, **Fâtiha Suresi Tefsiri**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2010, İstanbul.

Konevî, Sadreddin, **Fâtiha Suresi Tefsiri, Sadreddin Konevi ve İ'câzü'ı-Beyân Tevîi'l-Ümmi'l-Kurân'ı**, İz Yayıncılık, 2002, İstanbul.

Konevî, Sadreddin, **Sadreddin Konevî ve Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar**, Trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2002, İstanbul.

Konevî, Sadreddin, **Tasavvuf Metafiziği**, Çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2014, İstanbul.

Konuk, Ahmed Avni; **Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi**, Haz. Prof. Dr. Mustafa Tahralı ve Dr. Selçuk Eraydın, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017, İstanbul.

Korlaelçi, Murtaza, **Panteizm Vahdet-i Vücut mudur?**, Türk Felsefe Derneği, Sayı3, Mart 1992

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, Çev. Nuri Genç Osman, MEB Yayınları, 1992, İstanbul.

Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd Esasları, En-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs**, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2008, İstanbul.

Sadreddin Konevî, **Vahdet-i Vücûd ve Esasları, En-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs**, Trc: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2004, İstanbul.

Sadreddin Konevî'nin Eserleri ve Kütüphanesi, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dergisi, Dizgievi Yay, Sayı 7, 1997, Konya.

Sarmış, İbrahim, **Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam**, Ekin Yayınları,  
2017, İstanbul.

Solmaz, Zelyut Hünler, **Tanrı Nedir? Spinoza**, Paradigma Yayınları, 2003, İstanbul.

Spinoza, **Etica**, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, 2014, Ankara.

Sunar, Cavit, **Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi**, Ankara Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Yayınları, 1978, Ankara.

Tabakoğlu, Mehmet, **Vücûd ve Âdem: Vahdet-i Vücudu Anlamada İki Anahtar  
Kavram**, BÜ. İslami İlimler Fakültesi Dergisi Cilt 3, Sayı 6, 201

Tasavvuf \ İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1), **İsmail  
Fenni Ertuğrul'un İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Savunması**, Yıl: 9  
(2008), Say: 2

Tasavvuf \ İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), Yıl:  
10, 2009, S: 23; **Hüsametdin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd  
Mukayesesi**, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, Ankara.

Tatlı, Bekir, **Sadreddin Konevî'nin Hadisçiliği Meselesi**, Çukurova Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Dergisi, Temmuz-Aralık 2014, Cilt:14

Türk İslam Ansiklopedisi, **Vahdet-i Vücûd**, Müellif: Ekrem Demirli, Cilt 42, 2012,  
İstanbul.

Uludağ, Süleyman, **Ferîd Kâm ve Vahdet-i Vücûd**, Tasavvuf\İlmî ve Akademik  
Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2), 2009

Uludağ, Süleyman, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Kabalcı Yayınevi, 1996, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Düşüncesi**, Ülken Yayıncılık, 2000, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi**, Ülken Yayıncılık, 1998, İstanbul.

Ülken, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkürü Tarihi, Mağrip Mektebi Sadreddin Konevî**,

İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 200

Ülken, Hilmi Ziya, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,

1968, Ankara.

