

## Celâleddîn Devvânî’de (ö. 908/1502) Vahdet-i Vücûd Tasavvuru

Esmâ ÖZTÜRK<sup>1</sup>

### Öz

Devvânî XIV. yüzyılda yaşamış, felsefe, kelam, mantık, hadis, tefsir ve tasavvuf gibi çeşitli sahalarda pek çok eser veren önemli bir İslâm âlimidir. Görüşleri, yetiştirdiği öğrenciler sebebiyle İran, Hindistan ve Osmanlı ilim hayatında etkili olmuştur. Taftazânî (ö. 797/1395) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin geleneğinden gelen Devvânî; İbn Sîna (ö. 428/1037), Fârâbî (ö. 339/951) ve Sühreverdî’nin (ö. 587/1191) yanı sıra Gazâlî (ö. 505/1111) ve İbnu’l-Arabî’den (ö. 638/1240) de etkilenmiştir. Çalışmada Devvânî’nin konuyla doğrudan alakalı olan *Mebde ve Mead Zerrâ ve Havrâ*, *Şerh-i Beyt-i ez-Gülşen-i Râz*, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ* isimli eserleri esas alınarak Devvânî’nin vahdet-i vücûd hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Elde edilen bulgulara göre Devvânî; vahdet-i vücûdun merkez düşüncesi olan kâinata tek bir gerçekliğin bulunduğunu anlayabilmenin ancak keşfi bilgiyle mümkün olabileceğini savunmaktadır. Keşfi bilginin kelamın bilgi kaynakları arasında yer almadığı hatırlanacak olursa bu noktada Devvânî’nin kalamcı kimliğinin geri planda kaldığı, tasavvuf yönünün öne çıktığı söylenebilir.

*Anahtar Kelimeler:* Tasavvuf, Devvânî, Varlık Felsefesi, Vahdet-i Vücûd, İbnu’l-Arabî.

### Wahdat al-Wujud Thought of Celaleddin Dawwani (d. 908/1502)

#### Abstract

Dawwani is an important Islamic scholar who lived in the 14th century and gave many works in various fields such as philosophy, theology, logic, hadith, tafsir and sufism. His views were influential in Iranian, Indian and Ottoman scientific life due to the students he raised. Dawwani came from the tradition of scholars such as al-Taftazani (d. 797/1395) and Jurjani (d. 816/1413). Besides Ibn Sina (d. 428/1037), al-Farabi (d. 339/951) and al-Suhrawardi (d. 587/1191), he was also influenced by Ghazali (d. 505/1111) and Ibn al-Arabi (d. 638/1240). In the study, the views of Dawwani about Wahdat al-Wujud were examined based on the works “*Mebde and Mead Zerra and Havra*”, “*commentary of the verses of Gulshan-i Raz*” (*Şerh-i Beyt ez-Gulshan-i Raz*), “*Risale-i Sayha and Sada*” which are directly related to the subject. According to the findings; Dawwani advocates the understanding that there is only one reality in the universe, which is the central idea of wahdat al-wujud which is only possible with the privileged inner knowledge (kashf). If it is remembered that this kind of information is not among the sources of knowledge in Kalam, it can be said that the theoretical aspect of Dawwani remained in the background at this point and the Sufism aspect came to the fore.

*Key Words:* Sufism, Dawwani, Ontology, Wahdat al-Wujud, Ibn al-Arabi

#### Atf İçin / Please Cite As:

Öztürk, E. (2020). Celâleddîn Devvânî’de (ö. 908/1502) Vahdet-i Vücûd tasavvuru. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(4), 1999-2009.

**Geliş Tarihi / Received Date:** 29.03.2020

**Kabul Tarihi / Accepted Date:** 29.07.2020

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi/ Tasavvuf , esmacangaozturk@gmail.com  
ORCID: 0000-0001-9704-1498

## Giriş

Düşünce tarihinin ilk başından itibaren insanlık; âlemin arkesinin ne olduğu, varoluşun nasıl gerçekleştiği, Tanrı'nın evrenle ve varlıklarla ilişkisi hatta mahiyeti hakkında çeşitli sorularla meşgul olmuştur. İlk çağ filozoflarından Thales (M.Ö. 624-546) âlemin başlangıç arkesini “su”, Anaksimandros (M.Ö. 610-546) sınırsız ve soyut bir hakikat kabul ettiği “aperion”, Anaximenes (M.Ö. 585-525) de “hava” diye tanımlarken; Xenophanes (M.Ö. 570-480) maddeci/materyalist panteist görüşleriyle öne çıkarak Tanrı ve âlemi bir kabul etmiştir (Uluç, 2007, s. 91; Birand, 1958, s. 13-18; Tunçbilek, 2008, s. 8).

Tanrı ve âlemin bu şekilde eş değer tutulmasına; Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi monoteist dinlerden itiraz gelmiştir. Teizmi savunan bu dinlerin Tanrı algısı panteizmin tersine, içkin değil aşkın-müteâl varlıktır. Yüce Yaratıcı'nın aşkınlığı ise evrendeki her şeyden tamamen farklı olmasını gerektirir. Bu farklılık sayesinde Tanrı, evrenle aynıleşemez. Diğer bir deyişle; teizm Tanrı'yı Zât olarak belirlemekle panteizmden uzaklaşır.

Bu noktada panteizme çok yakın gibi görünen ve sıklıkla birbirine karıştırılan ancak aralarında derin farklılıklar bulunan diğer bir görüş de vahdet-i vücuttur. Temelde her iki düşüncenin arasındaki en büyük farklılık Tanrı-âlem ilişkisinde gözlenir. Panteizmde Tanrı-âlem iç içedir. Bu iç içe olma durumu itihat ve hulûlü getirir. Oysaki vahdet-i vücutta âlem; Tanrı'nın değil isim ve sıfatlarının tecellisidir. Öte yandan panteizmde Tanrı, ayrı varlığı olan bir Zât olmadığından insanla özdeş kabul edilir. Dolayısıyla da Tanrı-kul ilişkisi söz konusu değildir. Bu ilişkinin ortadan kalkması ilâhî emir, buyruk ve yasakların da toptan ortadan kalkmasına sebep olur. Vahdet-i vücûd ise Tanrı'yı Zât olarak kabul etmekle tüm bu emir, buyruk ve yasaklar noktasında insanı sorumlu tutar (Taylan, 2000, s. 261, 277-79).

Teizm-panteizm ve vahdet-i vücûd arasındaki bu ayrımı yaptıktan sonra varlıkla ilgili tarihî süreç yeniden dönecek olursak; varlığı her yönüyle ele alıp inceleyen ilk düşünürün Aristo (M.Ö. 384-322) olduğu görülür. Her yönüyle dememizin sebebi; onun varlığı hem ilk ve son sebepleri bakımından, hem de duyulur maddî cevherler ve duyular üstü manevî cevherler yönüyle incelemiş olmasıdır (Kaya, 1991, c. 3, s. 377). Aristo'yla ilgili diğer dikkat çekici durum; Tanrı'yı kastederek ilk hareket ettirici fikrini ortaya atmasıdır. Onun bu düşüncesine karşılık olarak İslam filozoflarından Fârâbî, “*Varlığa hareketi veren irade sahibi, kudretli, bilen ve işiten Yüce Allah'tır*” görüşünü savunmuştur. Ayrıca Fârâbî; her hareketten önce bir muharrikin düşünülmesi halinde zihnin sonsuz hareket ettiriciler dizisinden kurtulamayacağını, o nedenle de en başta var olan bir ilk hareket ettiricinin varlığının kabul edilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Filozofa göre bu zât, Yüce Allah'tır (Çubukçu, 1986, s. 88).

İbn Sîna ise varlık-mâhiyet ayrımı, zorunlu varlık ve mümkün varlık gibi kavramlara ilişkin düşüncelerini büyük ölçüde Fârâbî'nin felsefî sistemi çizgisinde temellendirmiştir (Turan, 2006, s. 24). Gerek Fârâbî ve gerekse de İbn Sîna'nın en çetrefilli metafizik problem olarak tanımladıkları (Izutsu, 1995, s. 17) varlık anlayışında vahdet fikri vardır. Her iki filozof nazarında; varlığın meydana gelmesi ve sürekliliği mutlak varlığa bağlıdır (Turan, 2006, s. 30).

Tasavvuf Tarihinde ise ilk mutasavvıfların vücûd kavramını, buldukları halleri tarif eden bir kelime olarak kullandıkları gözlenmektedir (vecd-vücûd-tevâcüd). Örneğin Kelabâzî (ö. 380/990) vecdî “*kalbe gelen bir korku, gam*”, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî de “*insanın içinde meydana gelen bir alev*” şeklinde tarif etmiştir (Kelabâzî, 1993, s. 132; Özdemir, 2014, s. 72).

Ayrıca dikkate değer diğer bir nokta da bu sûfilerin tevhidi, sadece müşahede sonucu yaşanan bir hal olarak görmeleri ve bunun üstünde bir yorum getirmemeleridir. Oysaki sonraki dönemde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) ilk dönem sûfilerinin müşâhede esnasında yaşadıkları birlik halinden yola çıkarak yeni bir “*Varlık-Allah-âlem ilişkisi*” oluşturduğu görülmektedir. Bu yeni yorumda tevhid; “*Varlığın Birliği*” olarak açıklanmaktadır (Tek, 2017, s. 253). Bu varlık tasavvurunun merkezini Yüce Yaratıcı ve periferini âlem oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin oluşturduğu yeni sistemde; “*Varlık birdir, o da Hak'ın varlığıdır.*” (Konuk, 2005, c. IV, s. 41) şeklinde ifade edilen kalıp bir cümle ortaya çıkmıştır. Bu cümleyle anlatılmak istenen, varlığın tüm sınıflandırmaların dışında bir forma sahip olduğudur. O halde O; ne cevherdir, ne araz (Demirli, 2011, s. 173-175). Tüm idrakler tarafından algılanacak en üst mefhumdur (Izutsu, 1995, s. 21). Basit ve tektir. Bir mâhiyeti yoktur. Bu haliyle “*Vâcibu'l-Vücûd*”dur (Demirli, 2011, s. 184).

İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd doktrinini tek bir eserinde toplamak yerine muhtelif eserlerinde dağınık olarak yer vermiştir. Onun varlık felsefesi birikimini oluştururken ilk başta dayandığı kaynaklar Kur'an ve

hadistir. Bunun yanı sıra Yeni Eflatunculuk'tan, İhvan-ı Safâ'dan, Hallac'tan<sup>2</sup>, (ö. 309/ 922) kelmacıların ahlâk ve âhiret anlayışlarından yararlanmıştırdır. Kendinden önceki İslâmî ve gayri İslâmî kaynaklardan faydalanmış olmasına rağmen sistemi son derece özgündür (Erdem, 1990, s. 40-41).

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşüne karşı çıkanlar kadar onun bu görüşünü sonuna kadar savunanlar olmuştur. Bunlar arasında Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274), Müeyyidüddîn Cendî (ö. 691/1292 ?), Saîdüddin Fergânî (ö. 699/1300), Davud-i Kayserî (ö. 751/1350), Abdürrezzak Kaşânî (ö. 736/1335) nin yanı sıra makalemizin inceleme konusunu oluşturan Celaleddîn Devvânî sayılabilir (Erdem, 1990, s. 115; Demirli, 2009, s. 25-26).

### Celâleddin Devvânî

Muhammed b. Es'ad Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502), İran'ın güneyinde yer alan Kazerun şehrine bağlı Devvan'da doğdu. Kadı ve hadis müderrisi olan babasından<sup>3</sup> ilk eğitimini aldıktan sonra çeşitli âlimlerden aklı ve naklı ilimleri öğrendi. İlahiyat tahsiline Şiraz'da Muhyiddîn Ensâri ve Hammamu'd-Dîn'in rehberliğinde devam etti. Medresetu'l-Eytam'da müderrisliğe başladı (Lambton, 1991, s. 174).

Kısa zamanda ilim ve bilgisiyle tanınınca; Kirman, Hürmüz, Azerbaycan, Cürcan, Anadolu, Maveraünnehir ve Horasan gibi çeşitli bölgelerden (Anay, 1994a, s. 96) talebeler, ondan eğitim almak üzere yanına geldi. Bu şöhreti, zamanın Mezopotamya ve İran-Türk hükümdarı Han Bahadır Hasan Bey'e (Uzun Hasan) kadar ulaştı. Uzun Hasan'ın sarayında hizmete giren Devvânî; Sultan Yakup döneminde (1478-1490) sarayın yüksek kadısı oldu. 908/1502'de vefat edince doğum yeri olan Devvan'a gömüldü (Anay, 1994a, s. 45; Lambton, s. 174 ). Devvânî itikâdî açıdan Eş'ârî'dir. Ünü vefatından sonraki dönemlerde de devam etmiş; İran, Osmanlı ve Hindistan coğrafyasında tanınmıştır. Bu kadar fazla bilinmesinin sebebi; başta kelim olmak üzere felsefe, mantık, tefsir, hadis ve tasavvuf sahalarında pek çok risâle ve kitap yazmış olmasına bağlanabilir. Devvânî; bu eserlerini Arapça ve Farsça kaleme almıştır.<sup>4</sup> Çalışma konumuzu oluşturan vahdet-i vücudla ilgili görüşlerini ise daha ziyade *Risâle ex-Zevrâ*<sup>5</sup>, *Şerh-i Beyt-i ex-Gülşen-i Razî*, *Şerh-i Rubaiyyât*, *Risâle-i Sayha ve Sadâ* ile *Risâle-i Teblîhiye* isimli eserlerinde ele almıştır (Anay, 1994a, s. 88, 91, 92; Akman, 2017a, s. 41).

Devvânî entelektüel birikimini oluştururken hem Antik Yunan düşünürlerinin hem de Müslüman filozoflarının etkisinde kaldığı gözlenmektedir. Ahlak, siyaset ve varlık felsefesinde Sokrates, Platon, Aristoteles, Farâbî, İbn Sîna, Nasirüddin Tûsî, İbnü'l-Arabî, Taftazânî, Gazalî, İbrahim Gülşenî ve Sühreverdî gibi Batı ve Doğu kültüründe alanında yetkin birçok düşünürden istifade etmiş, sahip olduğu birikimi İslam kültürüne aktarmıştır. Bununla birlikte; felsefî donanımı açısından değerlendirildiğinde, filozofun İslam Meşşâi ve İsrâkî geleneğine bağlı olduğu görülür. Özellikle Sühreverdî ve İbn Sina şârihi Nâsirüddin Tûsî (ö. 672/1274) vasıtasıyla İsrâkî gelenekle bağlantı kuran düşünür, hakikatin bilgisine ulaşmada akıl ve duyuların ötesinde bir yöntemin kullanılması gerektiğini savunur. Bu yöntem ise sezgidir (Bekiryazıcı, 2009, s. 32-37 ). Onun bu yaklaşımı yani bilgi kaynakları açısından keşfi bilgiyi savunması ve amelî-nazarî tasavvufa olan ilgisi nedeniyle kelam çevrelerince ihtiyatla yaklaşmış bir âlim olduğu söylenebilir.

### Celâleddin Devvânî'de Varlık Tasavvuru

Vahdet-i vücud teorisi "Varlığın Birliği" şeklinde adlandırılan ve temelde *varoluş* etrafında odaklanan bir teoridir. Ne var ki, bu varoluş bilgisi duyularla anlaşılacak bir varoluş türünü içermez. Aksine aşkın bir bilincin varoluşuna ait bilgiyi anlatır. Bu varoluş, bilginin amprik boyutu aşıldıktan sonra sezgiyle elde edilen bir varoluştur. Daha önce de ifade edildiği üzere; varoluş problemi İslam'ın Yunan Felsefe geleneğinden devraldığı metafizik bir sorunsaldır. Bu problematiğin Yunan felsefesindeki objesi "vücud" yerine "mevcud" yani var olan somut bir varlıktı. Bu sorunun temel objesinin varlıktan varoluşa geçmesi ise ancak İbnü'l-Arabî özelinde gerçekleşmiştir (Izutsu, 2001, s. 85-86).

İbnü'l-Arabî ve içinde Devvânî'yi de dâhil edebileceğimiz takipçilerinin Tanrı anlayışı, geleneksel tasavvufun ahlâk ve amel merkezli Tanrı anlayışından hareketle, felsefî ve kelâmî mirası yorumlayan bir

<sup>2</sup> Hallac'ın "Ene'l-Hakk" sözü tasavvuf erbabınca "Evrende Allah'tan başka gerçek varlık yoktur." anlamında yorumlanmıştır ( Altınok, 2013, s. 76).

<sup>3</sup> Devvânî'nin babası Seyyid Şerîf el-Cürcanî (ö. 816/1413)'nin talebelerinden olup *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı tefsirin müellifidir ( Anay, 1994b, c. 9, s. 257 ).

<sup>4</sup> Tefsir, kelam, tasavvuf, mantık ve diğer alanlardaki eserleri için bkz: ( Anay, 1994b, s. 259-261).

<sup>5</sup> Bu eser Devvânî'nin ilk eserlerinden birisidir. Tasavvuf ve özellikle de vahdet-i vücuda dair olan eser; Şeyhülislam Musa Kazım Efendi tarafından Osmanlıcaya çevrilmiş ve "Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ" ismiyle basılmıştır.

forma sahiptir. Bu anlayış iki temel üzerinde yükselmiştir. Bunlardan ilki “*Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır.*” önermesi, ikincisi ise a'yân-ı sâbite teorisisidir. İlk ifadedeki “*varlık olmak bakımından varlık*”, aslında İbn Sîna'ya ait bir tanımdır. İbnü'l-Arabî, İbn Sîna'nın bu tanımını bir aşama daha ileriye taşıyarak “*Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır.*” şeklinde ifade etmiştir. Söz konusu varlık; hiçbir şekilde bölünemez, ihata edilemez, kayıt altına alınmaz, varlığı bir insanın kendisini bilmesine bağlı değildir ( Demirli, 2008, s. 26, 30).

İkinci temel olarak zikrettiğimiz a'yân-ı sâbite, mümkünlerin Tanrı'nın bilgisindeki hakikatleridir (Demirli, 2007, s. 45-46). Tanrı, eşyayı algılayamadığımız bir bilgi düzeyinden algılanabilen bir varlığa çıkarır. Yani eşya yokluk halinden varlığa getirilir. Yokluk halindeyken ki, burada kast edilen a'yân-ı sâbite mertebesidir, varlıklar sübutları sayesinde Tanrı tarafından görülür ve ayırt edilirler ancak diğer varlıklar tarafından algılanamazlar. Bunun yegâne sebebi Tanrı'nın bilgisinde bulunmalarına rağmen varlık elbisesini giymemiş olmalarıdır. Devvânî bunu İbnü'l-Arabî'den hareketle “*A'yân-ı sâbite varlık kokusunu koklamamıştır.*” (Suad el-Hakîm, 2004, s. 92; Devvânî, 1335, s. 12; Devvânî, tsiz2, No: 1438, vr. 322 b) şeklinde tanımlar.

Tanrı'nın âlemlerle ilişkisi, her an var ve yok etmesi (tecdîd-i halk ve teceddüd-i emsâl), âlemdaki tüm fiillerin kaynağının Allah olması, yaratılışın sevgi temelli olması gibi düşünceler a'yân-ı sâbite teorisinin alt konularıdır (Demirli, 2009, s. 33). Bu alt başlıklardan yaratılışın sevgiden kaynaklanması üzerinde duracak olursak, Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki başlıca amacın Tanrı'nın bilinmek istemesi olduğu görülür. Bu bilinmenin iki derecesinden söz edilmelidir. Tanrı'nın kendisini kendisinde bilmesi ve Tanrı'nın kendisini bir mazharda bilmesi. İkinci bilme tarzı, âlemin varlık sebebi olup ancak âlemlerle gerçekleşebilir. Burada âlem içinde insanın özel bir yeri vardır çünkü gerçekte bu bilme süreci ancak insanla tamamlanabilecektir. Allah kendisini ancak insan vasıtasıyla ve insanda bilebilir (Demirli, 2009, s. 40). İbnü'l-Arabî bu durumu *Fütûbah*'ta şöyle anlatır:

*“Âlemden Hakkın suretinde olan kimse bulunmamış olsaydı, Hakkın bilinme maksadı yani hadis bilgi de gerçekleşmeyecekti. Bu maksat 'Ben bir hazîneydim, bilinmiyordum, bilinmek istedim, halkı yarattım, onlara tanıdım, onlar da beni tanıdı.' (Aclûnî, 1356, c. 2, s. 132) hadisinde belirtilir. Allah kendisini hazîne saymıştır. Hazîne bir şeyde saklanabilir. Hak kendisini insan-ı kâmilin suretinde yani onun ayn-ı sâbitesinde saklar. Hak orada gizlenmiştir. İnsana varlık şeyliğinin elbisesini giydirince, hazîne de insanın zuburuyla ortaya çıkar. Böylece insan-ı kâmil, kendi varlığıyla O'nu tanır ve a'yân-ı sâbitede hazîne olarak gizlendiğini öğrenir.” (İbnü'l-Arabî, 2017, c. 12, s. 289).*

Devvânî'ye göre ise Hakk'ın bu bilinme arzusu, sıfatların ortaya çıkışıyla neticelenmiştir. Bütün varlıklar sıfat ve isimler bakımından değişen oranlarda terkibe sahiptir. Bu sıfatların eser ve hükümleri bazen gizli bazen de açık olarak her bir varlıkta görünür (Devvânî, 2001, s. 192). İnsan ise tüm sıfatların zuhûr ettiği yegâne varlıktır. Onda “*cemal*” ve “*celâl*” gibi birbirine zıt sıfatlar beraberce bulunur. Diğer varlıklarla kıyaslandığında, bütün varlık mertebelerinin sadece insanda toplandığı görülür. Devvânî'ye göre bunun sebebi yüce bir amaç içindir. Bu amaç da Allah'ın yeryüzünde temsilcisi olmak ve kulluk (ubudiyet) tur. Halifelik görevi verilen insan, şehâdet âlemine gelirken geçirdiği çeşitli safhalarda hem cismânî hem de ruhânî güçlere sahip olarak bu görevi yerine getirmede yeterli donanımla yaratılmaktadır (Anay, 1994a, s. 252-256). Sıfatlar meselesi ve insanın diğer varlıklar arasındaki konumu daha sonra ayrı başlıklar halinde yeniden işleneceği için şimdilik bu kadarını söylemekle yetiniyoruz.

### Zorunlu ve Mümkün Varlık

Devvânî'nin düşünce dünyasında varlığı daha derinlemesine incelediğimizde, onun varlığı mutlak anlamda hiçbir çokluğun bulunmadığı tek gerçeklik olarak tanımladığını görürüz. Bu tek gerçeklik vücûd kavramına karşılık gelen tek harici varlıktır. Metafizik açıdan bu tek gerçeklik Mutlak Tanrı'dır. Tanrı dışındaki tüm mümkün varlıklar gerçek varlık olmayıp birliğin çeşitli sûretlerdeki tecellileridir (Bekiryazıcı, s. 50-51).

Bu noktada Devvânî'nin varlık düşüncesinin tam anlamıyla vahdet-i vücud düşüncesine uygun olduğu gözlenir. Zira İbnü'l-Arabî de Allah'ı tek gerçeklik kabul eder. Onun dışındaki her şey sonlu ve mümkün varlıklar kategorisine dâhildir. Var olan ve görünen her şey sadece mutlak varlığın kendini sergilediği sûretlerdir. Allah, hiçbir şeyle mukayese de edilemez çünkü O, mutlak olarak her şeyin ötesindedir (Chittick, 1999, s. 52).

Devvânî varlığı tanımlarken iki varlık türü üzerinde durur. Bunlar; zorunlu ve mümkün varlıklardır. Zorunlu varlık, (Vâcibu'l-Vücûd) adından da anlaşılacağı üzere Zât'ı gereği zorunludur. Diğer varlık türü

olan mümkün varlık ‘‘Cizu’l-Vücûd ve’l-Adem’’ olarak da adlandırılır. Böyle söylenme nedeni ise varlığı ve yokluğunun mümkün oluşudur (Devvânî, 2001a, s. 118-119). Peki, ama bir Şeyin varlığı ve yokluğunun aynı anda mümkün olması ne anlama gelmektedir? Bu sorunun cevabını İbnü’l-Arabî’de buluruz. O, lem rneği üzerinden bu paradoksu açıklar. Şöyle ki; âlem zt yönünden yoklukken, kabul edici olması yönünden varlık kazanır. Bu ise onun mümkün oluşundan kaynaklanır. Hak âlemin var olmasını yokluğuna tercih eder. Şayet mümkün bu kabul özelliğini yitirseydi, var etme eylemini kabul etmeyen imknsız gibi olurdu. Öyleyse imknsız ve mümkün, varoluşun tercih edilmesinden önce yoklukta ortaktır. Ayrıca Hakk’ın kudreti olmasaydı yok olan var olamazdı (İbnü’l-Arabî, 2017, c. 2, s. 238).

İbnü’l-Arabî’nin Hakkın kudreti dışında mümkünün olamayışını vurgulaması, mümkünün kendi başına ortaya çıkmasını imknsızlaştır. Devvânî de böyle düşünmektedir. Hatta bunu ispatlamak için bir akıl yürütmede bulunur. Buna göre mümkün, madem vâcip değildir; o halde yok hükmündedir. Başka bir ifadeyle, herhangi bir varlığın Vâcibu’l-Vücûd olmaksızın var olması imknsızdır. Bu noktadan Devvânî, ‘‘Var olanı sadece mümkün olarak sınırladığımız takdirde, mümkün varlık aslen yok demektir’’ hükmüne ulaşır (Devvânî, 2001a, s. 118-119).

Devvânî illet açısından da varlığı değerlendirir. Ona göre, varlığın dayandığı tek bir Zorunlu Varlık olması gerekir. Zorunlu varlık dışındakiler ‘‘varlık’’ tanımlamasıyla değerlendirilmeyi hak etmezler. Bu, mümkün varlığın kendi başına illetsiz olarak var olamayışının bir sonucudur. Yani mümkün varlığın meydana gelmesi için Zorunlu bir varlığa ihtiyaı vardır. Zorunlu varlığın ise ileti-sebebi olamaz. Devvânî’nin burada Zorunlu varlığı illet olarak görmeyip ontolojik bir zorunluluk olarak değerlendirmesi önemlidir (Bekiryazıcı, 2009, s. 53-54.) Şayet zorunlu varlık illet olarak kabul edilecek olursa bu, teselsülü doğuracaktır.

Devvânî nazarında ise teselsül kabul edilebilecek bir Şey değildir çünkü yet-i kermede belirtildiği üzere, ‘‘Yüce Allah Zât’ı itibariyle ezelde mevcuttu, daha sonra da mevcut olacaktır.’’ كَلْ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ (Kasas 28/88). yet Allah’ın Zât’ı itibariyle yok olmayacağının açık bir delilidir (Devvânî, tsiz2, vr. 324b). Devvânî bu iddiasını bir mantık örgüsüyle temellendirir. Buna göre; bütün varlıkların sonunda varacağı bir asıl vardır. O asıl da Cenb-ı Hakk’tır. Şayet bütün mmkntn aslı, bir Bk’ye varmasa idi; her aslın bir aslı olacaktı. Yani teselsül meydana gelecekti. Bu ise Devvânî açısından olamayacak bir Şeydir. Hak’tan başka her Şey yok olmaya mahkmdur. Vâcibu’l-Vücûd ise yokluğu kabul etmez. Bütün mmknt ancak Allah ile kimdir (Devvânî, 1335, s. 15-16).

Dahası bir varlık, kendi kendini meydana getiremediği gibi, bir Yaratana da zıt olamaz (Devvânî, 1335, s. 10). Mümkün Yaratana zıt olamadığı gibi, başkasını icat etmesi de düşünülemez çünkü başkasını icat etmesi halinde onun mümkün varlık statüsünden çıkması ve Zorunlu varlık kategorisine girmesi gerekir. Bu ise mümkün oluşa ters bir durumdur.

Varlık sadece mümkün ile sınırlandırılırsa, bu durum aslı itibariyle hiçbir Şeyin bulunmayışını gerektirir; çünkü mümkün her ne kadar müteaddit olsa da varlık ve icatta bağımsız değildir. Şayet vücûd ve icd yoksa kendi ztıyla ve başkasıyla mevcdiyeti de olamaz (Devvânî, 2001b, s. 94). O halde her Őart ve durumda mümkün Zorunlu varlığa ihtiyaı duymaktadır.

Öte yandan Devvânî, zorunlu varlığın sayıca birden fazla olmasını da ihtimal dışı görür. Çünkü bu durumda zorunlu varlık yerine başkasına ihtiyalılık durumu ortaya çıkacak, vciplik de rz olacaktır. Böyle bir varlık ise sadece mümkün varlık kategorisine dâhildir (Devvânî, 2001a, s. 125).

Bilindiği gibi; mümkün varlık, varlık ve mahiyetin bileşiminden ortaya çıkar. Yani mümkün varlık, bileşik bir kavramdır. Onun bileşikliği varlığı mahiyetsiz düşünmeye engel olur. Mahiyete varlık ilişince varlığı kendinden olmadığı için bu varlık imkân dâhildir. (mümkün) Varlığı zorunlu olanda ise mahiyet yoktur (Demirli, 2008, s. 33.) Devvânî de bu doğrultuda zorunlu ve mümkün varlığı mâhiyet açısından kıyaslar. Buna göre Allah sırf kendisine ait bir varlıktır. Kendine münhasırlık özelliği nedeniyle tüm g sahiplerinden berdir. Bu nedenle O’nu tanımlarken ‘‘Varlığı dışında bir mâhiyeti yoktur’’ denilmiştir. Diğer bir deyişle mhiyetin oluşu O’na zıttır. Bütün mmkntn gerçek fili de Allah’tır. O’nun dışında kalanlar let konumundadır. Mmkntn hepsi mhiyettir. Gerçek kaynak, vâcip olan mhiyetten ber-zarr varlıktır. Buradan Devvânî ‘‘Varlığta O’ndan başka fil de yoktur’’ sonucuna ulaşır (Devvânî, 2001a, s. 140).

Devvânî’nin bu noktada İbn Sina gibi, mümkün varlık üzerinden Vacip Varlığın birliğini ortaya koymaya çalıştığı gözlenmektedir. Yukardaki pasajdan da anlaşıldığı gibi, iki varlık arasında mahiyet-varlık açısından bir fark vardır. Devvânî varlıkları mahiyet ve özlerine göre ele alarak vâcip ile mümkünün arasında

ayırmakta, böylece ayırımın gerçekleşebileceği bir temel meydana getirmektedir. Bu temele göre şayet eğer varlıkta, mahiyet ve varlık birbirinden ayrılmaz niteliklerse bu varlığın mahiyeti varlığının aynıdır; artık onun mahiyetinden söz edilmez, "öz" ünden söz edilir. Bahsi edilen bu varlık da Vacibu'l-Vücûd'tur (Altıntaş, 1985, s. 52).

### Zât-Sıfat Münâsebeti

Vahdet-i vücûd teorisinin temel argümanlarından ikisini yukarıda zikretmiştik. Bunlar “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır.” ifadesi ve â’yan-ı sâbıteydi. Vahdet-i vücûdu tanımlayan diğer bir unsur da varlık mertebeleridir. “La-Taayyün”, “Taayyün-i Evvel”, “Taayyün-i Sâni”, “Mısal”, “Şehâdet”, “İnsan-ı Kâmil” mertebeleri olarak kısaca isimlerini verebileceğimiz bu mertebeler varlığın meydana geliş aşamalarını anlatan bir sınıflandırma ortaya koyar. Bu mertebelerin ilki Hakk’ın hiçbir şeyle bağlantısının olmamasını, sonraki mertebeye de isim ve sıfatlarla vasıflanmasını gerektirmiştir. Böylece esma ve sıfatlar ortaya çıkmıştır. Burada mertebelerin ayrıntılı açıklamaları bu makalenin sınırlarını aşacağı için değinecek değiliz ancak dikkat çekmek istediğimiz nokta, sıfatların tabii tutulduğu farklı tasniflerdir. Bunlardan en meşhuru, bu isimlerin “celâl ve cemâl isimleri” olarak ikiye ayrılmasıdır. Bir diğer tasnif ise isimlerin, “zât”, “sıfat” ve “fil” isimleri şeklinde gruplandırılmasıdır (Güçlü, 2014, s. 132-133).

Devvânî bu sınıflandırmalardan ilkinin tercih ederek insanın zıt sıfatlarla yaratılmış olmasına dikkati çekmektedir. Zıt sıfatlar kalbi halden hale döndürmektedir. “Hiçbir insan yoktur ki, kalbi Allah’ın iki parmağı arasında olmasın. O, dilediği kulunun kalbini istikamet üzere kalar, dilediğini ise saptırır” (Tirmizî, Deavât, 89) hadisi bu durumun en somut delilidir. Devvânî’ye göre hadiste zikredilen iki parmaktan kasıt; Allah’ın cemal ve celâl sıfatlarıdır. Bütün zıt sıfatlar bu iki sıfattan neş’et etmiştir. Bu zıt sıfatlar nedeniyle insan hem kötüyü yapma meyline, hem de aklını kullanarak bunlardan uzak durmaya muktedir olur. İnsan bazen iradesine sahip olamayıp, şehvet veya gazapla haram lezzetlere doğru yönelir. Bu ise kişiyi hayvanların mertebesine düşürür. Bazen de aklî irade bu tür kötülüklerden uzak tutar. İşte, insanoğlu bu durumu hayatı boyunca sürekli yaşar. Yani iyi-kötü arasında sürekli gelip gider. Bu ise Devvânî’ye göre, Allah’ın karşıt sıfatlarının muhalefetinin hakikatidir. Hangisi baskın gelirse kişi, o tarafa doğru meyleder. İyiliklere yönelen insanda “Allah’ın ahlâkıyla ahlâklanın.” emri gereği kemâlât gerçekleşir. Kötülüklerle yönelen ise bu hareketiyle eşref-i mahlûkatın en alt derecelerine iner (Devvânî, tsiz1, vr. 115 b-116 b, 117a).

Devvânî’nin açıklamalarını daha iyi anlayabilmek adına Mutlak Zât’ı en merkezde sonrasında sırayla diğer mertebeleri de onun etrafında genişleyen daireler halinde düşündüğümüzü varsayalım. Ahlâkî olgunluğu ve kemâlî elde edebilmek için varoluş dairesinin tam merkezinde yer alan rahmete, nura, birliğe doğru yönelmek gerekir. Bu yöneliş kişiyi hidayete ulaştırır. Aksine insanlar Peygamberlerin getirdiklerine kulak tıkadıklarında şeytanın yolundan giderek delaleti temsil eden sonsuz sayıdaki yoldan birine saparlar. Sapma; savrulmayı ve ilahî gazabı celb eder. Her ne kadar Allah, bu dünyada rahmetinin gazabını geçtiğini belirtmiş olsa da; ahiret hayatında asıl rahmetini göstereceği kimseleri bu dünyada sakınanlara, zekât verenlere, âyetlerine gerçekten inananlara ve Peygamberlere uyanlara vereceğini belirtmiştir (A’raf 156; Chittick, 2018, s. 62). Bu ise cemal sıfatlarıyla ahlâklanmayı ve istikamet üzere olmayı gerektirir.

### Varlık Mertebelerinde İnsanın Konumu

Vahdet-i vücûda dair görüşlerini tedkik ettiğimiz eserlerinde Devvânî’nin, insanı yaratılış itibarıyla tüm varlıklar içerisinde merkezi bir konuma oturttuğu gözlenir. Bir yönüyle insan; bütün isim ve sıfatları bünyesinde bulundurur. Diğer yönüyle; Allah’ın kâinattaki tecellilerini görebilme yeteneğine sahiptir. Öte yandan soyut-somut, maddî-manevi, kesîf-latîf hakikatlerin hepsi insanda toplanmıştır. Söz konusu vasıflarıyla insan; bütün âlemlerin adeta bir numûnesi hükmündedir. O nedenle insana “küçük âlem” denir. Ama aynı zamanda insan, derin ilmî bir anlayışa sahiptir. Onun bu akletme özelliği; diğer varlıklardan ayırıcı ve üstün kılıcı en önemli vasfıdır. Bu zihni kavrayış, insanın “büyük âlem” olarak adlandırılmasına sebep olmuştur (Devvânî, 2001, s. 190-191).

Devvânî’nin yukarıdaki paragrafta insanın kâinattaki tecellileri görebilme yeteneğine sahip olma vurgusu diğer bir deyişle Vacibu'l-vücûdun mümkün varlıklarda tecellisi İbnü'l-Arabî’nin önemle üzerinde durduğu konulardan birisidir. İbnü'l-Arabî’ye göre, Allah’ın tecellisini kabul noktasında varlıkların her biri ayrı istidada sahiptir. Nasıl ki, sınıftaki öğrenciler anlatılan konuyu kendi anlayış-kavrayış düzeyleri ölçüsünde farklı şekillerde anlarsa; işte bunun gibi, eşyanın tecelliyi kabulü de sadece bilişsel düzeyde değil, varoluşsal düzeyde de farklılık gösterir. Varoluşsal düzeydeki bu farklılık nasıl gerçekleşmektedir? Bunun cevabını şu şekilde verebiliriz: Vücûd tek iken bu teklik halinde çokluğa tecelli eder. Vücûdun bu tecellisini her şey kendi kapasitesi ölçüsünde kabul eder. Ontolojik düzeyde cansız varlıklar en düşük

kabule sahipken sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve nihayetinde de en yüksek düzeyde insanlarda tecelli gerçekleşir. Vücutun en tam ve mükemmel tecellisi ise insan-ı kâmilde gerçekleşir (Chittick, 2018, s. 127). Bu nedenle insan diğeri varlıklara nispetle hem mikro hem de makrokosmos olma özelliğini kazanmıştır.

İnsanın dışındaki herşey makrokosmosu, insanın içindekiler de mikrokosmosu temsil eder. Hakikat-i Muhammediye'nin makrokosmosdaki yansıması hayat iken insanı temsil eden mikrokosmosdaki sembolü ruhtur. Arş makrokosmosken, insandaki benzeri bedendir. Kürsünün insandaki benzeri nefskten, Beyt-i Mamur'un insandaki eşdeğeri kalptir. Güneşin insandaki karşılığı müfekkire gücüdür. Ayın insandaki benzeri ise duyu kuvvetidir (İbnü'l-Arabi, 2019, c. 1, s. 342). Örneklerden de anlaşıldığı kadarıyla âlemde ne varsa bir numunesi de insanda bulunmaktadır.

Cismânî ve nefsânî güçler bakımından üstün olan insanın en önemli görevi ise halifeliktir. Bu noktada Devvânî; nefis terbiyesi ve ruh tasfiyesi yoluyla Allah'ı müşahede mertebesine ulaşabilen insanın melekleri bile geçebildiğini hatırlatır ancak melekleri geçmek akıl gücünü, şehvet ve gazap gibi negatif güçlere karşı itidalli kullanmaya bağlıdır. Şayet tersi olur ve bu güçler akıl gücünü yenerse, kişi hayvanlardan da aşağı mertebeye düşer (Devvânî, tsiz1, vr. 117a; Anay, 1994a, s. 256-257). O halde insan kendi gücünün ve zaaflarının farkında olarak son derece itidalli hareket etmelidir.

### Devvânî Nazarında Keşfi Bilginin Değeri

Devvânî, İbnü'l-Arabi'nin vahdet-i vücud teorisini kabul eden bir düşünür olarak Allah'ı tüm varlıkların yegâne ilkesi olarak görmüş olduğu artık netleşmiştir. İlk ve tek var olan Hakk'ı her fırsatta vurgulayan Devvânî, Allah'ın Zât'ının dışında var olanların sıfatlar vasıtasıyla belirmeleri nedeniyle âlemde gözlenen çokluğun itibârî olduğuna değinir. Yani görünüşteki bu çokluk, aslında tekliğin sıfatlar vasıtasıyla değişik görünümlere bürünmesidir. Âlemdeki çokluğa alışık bir akıl, tüm bu görünüşlerin tek bir varlığa ait olduğunu anlayamaz. Bu tür bir sezış ancak nefsânî güçlerin azalması ve ruhî sezginin güçlenmesiyle elde edilebilir (Devvânî, 1335, s. 14; Bekiryazıcı, s. 80-81; Akman, 2017a, s. 66-67).

Hakikat dışta değil, nefste (içte) mevcut olup nefsin çeşitli mertebelerinde gözlenebilir. Yani hakikat; vahdet ve kesrette, letâfet ve kesâfette nefse tâbidir. Böyle olunca kesretteki sûretlerin ayrılması keyfiyeti de ancak nefisle ve nefstedir. Devvânî'nin bu ifadeleri, nefsin halleriyle daha da açığa kavuşabilir. Şöyle ki nefis; kimi zaman iniş, kimi zaman da çıkış halleri yaşar. Bedensel ilgilerin yoğunlaştığı durumlarda, duyu organları somut gerçeklerle ilgileneceğinden, bu hal soyut olan hakikatten uzaklaşmaya sebep olur. Bunun tam tersi olarak nefis; hakikati idrak için yükselme halindeyken, soyut düşünce formunda ilerlediğinden, hakikatin de soyut formunu yakalayabilmekte, hatta daha da ileri giderek tüm varlığın "Bir"lik durumunu algılayabilmektedir (Devvânî, 1335, s. 54; Akman, 2017a, s. 67).

Çeşitli mertebelerde gözlemlenen bu farklılıklar aslında tamamıyla nefsin algısıyla ilgilidir. Gerçekte ise bir farklılık yoktur. Tek bir gerçeklik vardır. Farklılığın oluşma nedeni; nefsin çeşitli mertebelerde bu gerçekliği yakalama algısının düşüklüğüdür. Nefs ne kadar dış uyaranlardan arınırsa, o ölçüde saflaşacak ve çoklukta birliği görme yetisini elde etme kabiliyetini kazanacaktır. Devvânî, bunun için duyuşsal algılardan daha sağlam bir iç gözleme ihtiyaç duyulduğu kanaatini taşır (Akman, 2017a, s. 70; Devvânî, 1335, s. 43-44).

İç gözlemin arttırılması ise kişide keşfi bilgiyi alma yolunu açacaktır (Devvânî, 1335, s. 53; Bekiryazıcı, s. 80). Her ne kadar kelamcı yönü ağırlık kazansa da Devvânî'nin keşfi bilgiyi kabul edip savunması onun tasavvufa meylinin olduğunun bir ispatı sayılabilir. Özellikle "*Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*" isimli eserinde varlık hakkındaki tasavvufi görüşlerini ve keşfi bilgiyi açıkça kabul edişini görmek mümkündür. Eseri okuyan kişilerin irfânî hakikatlerle ilgili bilgileri sadece ehliyle paylaşması gerektiğinin altını çizen Devvânî, hakikatlere layık insanları belirlemek için titiz davranılması gerektiğini savunur. Bu gibi kişilerin *Kibrit-i Ahmer batta daha ender* olduğunu söyler (Devvânî, 1335, s. 60; Bekiryazıcı, s. 78-79; Akman, 2017b, s. 880).

Diğeri taraftan Devvânî'nin keşfi bilgiyi savunmasının başka bir nedeni de -tasavvufa meylinin ötesinde- İbn Sînâ ve sezgiyi hakikati elde etmede kullanmaya yönelik tavrı ile Sühreverdi'yi örnek alması olarak gösterilebilir. Nitekim İbn Sînâ'nın felsefi sisteminin araştırma ve aklı çıkarımların ötesinde sezgisel bir yöntemi barındırdığı fikri sadece Sühreverdi'yle sınırlı kalmamış; daha ileri boyutlarda Molla Sadra ve İbnü'l-Arabî okullarında gözlenmiştir (Bekiryazıcı, 2014, c. 50, sy. 1, s. 132).

Devvânî'ye göre, ancak kâinatta bulunan nesnelere Allah'la ilişkisini kuran bir gözün önünden tüm perdeler kalkacaktır. Keşfi açılan bu kimse, bulunduğu makamda eşyanın en müttekâmil sûretini de görmüş olacaktır. Bu görüşte celâl ve cemâl tecellisinin beraberce gerçekleşmesi de dikkate şayan bir durumdur (Devvânî, tsiz2, vr. 323a).

Devvânî'nin bu iddiasını açıklığa kavuşturmak üzere İbnü'l-Arabî'den şöyle bir örnek verebiliriz:

*Gece kararıp evinin kapısını üzerine kapattığında karanlık bir odada keşf sahibiyile yanında birinin bulunduğunu düşünelim. Bu durumda o ikisi şeyleri görememede eşittir. Onlardan biri bazı vakitlerde keşf sahibi olabilir ve ona bir nur tecelli edebilir. Kendisine tecelli eden bu nur göz ile birleşir ve bu sayede o karanlık evdeki şeylerden Allah'ın göstermek istediklerinin bütününü veya bir kısmını görür. O kişi, bunları gündüz veya lambayla gördüğü gibi görür. Kendisiyle beraber bulunan arkadaşı ise karanlıktan başka bir şey göremez. Bu nur kendisine tecelli edip gözünün nuruyla birleşerek karanlığın perdesini yırtmış değildir. Durum belirttiğimiz gibi olmasaydı, bu keşf sahibi de herhangi bir şey algılamayan arkadaşı gibi olurdu veya arkadaşı onun gibi olur ve böylece karanlık odadaki şeyleri algılayabilirdi. Binaenaleyh bu durumda onun gibi keşf ehli olur veya onu bilgi nuruyla algılar. Çünkü keşf sahibi gördüğünü hayal nuruyla algılar. Uyuyan kişi, yanındaki arkadaşı uyanık olup hiç birşey görmediği halde rüya gördüğü gibi keşf sahibi de böyledir. Keşf sahibine keşfinde herhangi bir karanlık gördün mü? diye sorsaydın hiç kuşkusuz sana hayır derdi. Hatta şöyle karşılık verirdi: Burası (sözünü geçen karanlık oda) öyle aydınlatılmış ki, sanki güneş batmamış diyecektim. Böyle şeyleri gündüz algıladığım gibi algıladım.' (İbnü'l-Arabî, 2017, c. 2, s. 238)*

Söz konusu pasaj Devvânî'nin keşfe ait düşüncelerinin İbnü'l-Arabî kaynaklı olabileceğini göstermektedir. Bunun en temel sebebi, İbnü'l-Arabî'nin nazar ve istidlâlî Tanrı'nın Zât'ının kesin bilgisine ulaşmada uygun bir yöntem olarak belirlememesi ve Tanrı bilgisine götüren asıl yolun keşfi bilgi olduğunu savunmasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre gerek akli istidlâl gerekse de keşfi bilgi sahipleri kesin kanıtlarla Tanrı'nın varlığını ve birliğini ispat etmişlerdir. Fakat keşfi bilgiyle hareket edenler, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili akli kanıtların ulaştığı bilginin ötesinde ilâhî bir tecellî sonucu farklı bilgiler de ortaya koymuşlardır. Keşf sahiplerinin getirdiği bu tür bilgiler onları akli kanıt sahiplerinden üstün kılar (İskenderoğlu, 2014/2, s. 182-184; İbnü'l-Arabî, 2017, c. 2, s. 327).

Kanaatimizce bu son ifade hem İbnü'l-Arabî'nin ve hem de ondan etkilendiğini düşündüğümüz Devvânî'nin akli kanıtlama yöntemini tamamen dışlamadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada onlar, sadece akli bilgiyi yetersiz kabul etmekte ve keşf ile desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Onların iddiası keşf yoluyla doğrudan elde edilen bilginin kesinlik derecesinin daha üstün olduğu ve keşfin aklın ötesinde bilgiler verdiği noktasındaki vurgularındır.

## Sonuç

XV. yüzyıl İslam dünyasının çok tanınan âlimlerinden biri olarak dikkat çeken Devvânî; İbn Sina, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî etkisinde kalmış; kelam, felsefe, tefsir, hadis, mantık ve tasavvuf alanlarında eserler vermiştir. Yetiştirdiği öğrenciler ve yukarıda sayılan alanlarda naklettiği görüşleri vasıtasıyla İran, Hindistan ve Osmanlı coğrafyasında uzun yıllar süren bir etkiye sahip olmuştur.

Devvânî çeşitli alanlarda eser vermekle birlikte, söz konusu sahalardan en baskın olanı kelam olmuştur. Bu nedenle de onun kelâmî yönü; yapılan çeşitli çalışmalarla etraflıca tartışılmış, ancak tasavvufî yönüne ışık tutacak çalışma neredeyse hiç yapılmamıştır. Çalışmamızın bu alanda araştırma yapanlara az da olsa bir katkı sağlamasını temenni etmekteyiz.

Devvânî'nin *Mebde ve Mead Zevrâ ve Havrâ*, *Şerh-i Beyt-i ez-Gülşen-i Râz*, *Risâle-i Sayhâ ve Sadâ* isimli eserleri tarandığında; vahdet-i vücûd anlayışının, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sunduğu şekliyle kapsamlı ve sistemli bir teoriyi içermediği gözlenmektedir. Bununla birlikte; Allah'ın zorunlu varlık olmasının her fırsatta altını çizen Devvânî, zât-sıfat arasındaki bağlantıları, insanın bu âlemdeki konumunu, vâcip-mümkün-mümtenî varlık kategorilerini ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini etraflıca anlatır. Ayân-ı sâbîte konusuna değinir. O, İbnü'l-Arabî'nin “*Allah her şeydir, onun dışında hiçbir şey yoktur. Mevcut varlıkların tamamı gölge varlıktan ibarettir*” fikrini savunmakla beraber, daha ziyade zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımına dikkati çeker. Allah'ı tanımlamak için verilen temsillerin hiçbirinin, hakikatı mutlak manada tanımlayamayacağını altını çizer.

Devvânî'nin yukarıda sayılan eserlerinin genelde tasavvuf özelde de vahdet-i vücud hakkındaki görüşlerini tespit için önemli kaynaklar olduğu söylenebilir. Söz konusu kaynaklar vasıtasıyla ulaşılan sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Allah tüm varlıkların yegâne ilkesidir. O, ilk ve tek var olandır.
2. Allah'ın Zât'ının dışında olanlar sıfatları vasıtasıyla belirirler.
3. Zorunlu varlık birden fazla olamaz.
4. Zorunlu varlığın kendi varlığı dışında bir mahiyeti yoktur.



5. Mümkin varlık, Vâcibu'l-Vücûda zıt olamaz.
6. Varlıkların meydana geliş sebebi Allah'ın bilinmeyi istemesidir.
7. Devvânî'nin varlık teorisinde insan, merkezî bir konuma sahiptir.
8. İnsanın yaratılma nedeni, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmaktır. Aynı zamanda insanın yerine getirmesi gereken en önemli vazife kulluktur.
9. Alemde gözlenen çokluk itibarıdır. Çokluğun aslında tek bir varlığa ait olduğunu anlamak için keşfi bilgiye ihtiyaç vardır.

Görüldüğü üzere Devvânî'nin kelamcı kimliği, vahdet-i vücûd konusundaki görüşleriyle diğer kelamcılardan ayrılarak tasavvufî bir yön kazanmaktadır. Burada onu kelamdan uzaklaştıran ve tasavvufa yaklaştıran en önemli etken keşfi bilgiyi savunmasıdır. Vahdet-i vücûdun merkez düşüncesi olan *kalâmatta tek bir gerçekliğin olduğu fikri*, ancak keşfi bilgiyi kullanmakla idrak edilebilir. Farklılık onu algılayamayan gözlerdedir. Nefs terbiyesi ve ruh tasfiyesiyle bu gerçeklik idrak edilebilecektir. Bu düşüncesiyle Devvânî'nin, İbnu'l-Arabî'nin vücûdun hakikatının teorik bilgiyle değil, ancak keşfen bilinebileceği görüşüne mutabık kaldığı gözlenmektedir.

### Etik Beyan

“*Celâleddîn Devvânî (ö.908/1502)'de Vahdet-i Vücûd Tasavvuru*” başlıklı çalışmanın yazım sürecinde bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyulmuş; toplanan veriler üzerinde herhangi bir tahrifat yapılmamış ve bu çalışma herhangi başka bir akademik yayın ortamına değerlendirme için gönderilmemiştir.

### Kaynakça

- Akman, M. (2017a). *Celâleddîn ed-Devvânî'nin kelam sistemi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Akman, M. (2017b). Kelam bağlamında Musa Kazım Efendi “Zevra ve Hevra” isimli esere yaptığı tercüme ve şerhin sadeleştirilmesi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10(50), 863-881.
- Altınok, B. Y. (2013). *Ene'l-Hak şebîdi Hallâc-ı Mansûr tavsûfî*. Ankara: Sistem Ofset.
- Altıntaş H. (1985). *İbn Sina metafiziği*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Anay, H. (1994a). *Celâleddîn Devvânî hayatı, eserleri, ahlak ve siyaset düşüncesi* (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anay, H. (1994b). Devvânî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.
- Bekiryazıcı, E. (2009). *Devvânî felsefesinin ontolojik temelleri*. Ankara: Araştırma Yayınları.
- Bekiryazıcı E. (2014). İbn Sina düşüncesi İsrakiliğe zemin hazırlamış mıdır? *Diyanet İlmî Dergi*, 50(1), 123-138.
- Birand, K. (1958). *İlk çağ felsefesi tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Chittick, W. C. (1999). *Hayal âlemleri- İbn Arabî ve dinlerin çeşitliliği meselesi* (Çev: M. Demirkaya). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Chittick, W. C. (2018). *İbn-i Arabî'nin metafiziğinde hayal/ Sufinin bilgi yolu* (Çev: Ö. Saruhanlıoğlu). İstanbul: Okuyan.
- Çubukçu, İ. A. (1986). *Türk düşünce tarihinde felsefe hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Demirli, E. (2007). “Varlık olmak bakımından varlık” ifadesinin sûfilerce yeniden yorumlanması ve bu yorumun mezaftik sonuçları. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18, 27-47.
- Demirli, E. (2008). İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin tanrı anlayışı: Tenzih ve teşbih hükümlerinin birleştirilmesi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19, 25-44.
- Demirli, E. (2009). Tasavvufun “tutarlılık” arayışında bir yorum çerçevesi olarak vahdet-i vücûd: Yunus Emre'de vahdet-i vücûd anlayışının yansımaları hakkında bir değerlendirme. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 21, 25-49.
- Demirli E. (2011). *İslam metafiziğinde Tanrı ve insan*, İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Devvânî, Celâleddîn. (1335). *Mebde ve Meâd Zevrâ ve Havrâ*, (Terc. Mûsa Kâzım). İstanbul: Dâru'l Hilâfeti'l-Âliyye Matbaası.
- Devvânî, C. (tsiz 1). *Risâle-i sayhâ ve sadâ*. İstanbul: Süleymaniye Kitaplığı, Esad Efendi Bölümü, No: 3685, vr. 107-118.
- Devvânî, C. (tsiz 2). *Şerh-i beyt-i ez-gülşen-i râz*, İstanbul: Yazmalar Süleymaniye Kitaplığı, Hamidiye Bölümü, No: 1438, vr. 320-323.
- Devvânî, C. (2001a). *Risâletü isbât-ı vâcibi'l-cedîde* (Seb'u Resâil içinde), (Thk: Seyyid Ahmed Tuysirkânî). Tahran: Miras-ı Mektûb, 115-170.
- Devvânî, C. (2001b). *Risâletü isbât-ı vâcibi'l-kadîme* (Seb'u Resâil içinde), (Thk: Seyyid Ahmed Tuysirkânî). Tahran: Miras-ı Mektûb, 67-183.
- Devvânî, C. (2001). *Şerhu hutbeti'z-zevrâ* (Seb'u Resâil içinde), (Thk: Seyyid Ahmed Tuysirkânî), Tahran: Miras-ı Mektûb, 185-198.
- Erdem, H. (1990). *Bir Tanrı-âlem münâsebeti olarak panteizm ve vahdet-i vücûd*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güçlü, B. (2014). Molla Fenârî'ye Göre Varlıkların Zuhûrunda İlâhî İsimlerin Rolü. *Marife*, s.127-141.
- Lambton, A. K. S. (1991). Al-Dawwani. *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition). Leiden: E. J. Brill, Vol. 2, p. 174.
- Izutsu, T. (1995). *İslam'da varlık düşüncesi*. (Çev. İbrahim Kalın). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Izutsu, T. (2001). *İslam mistik düşüncesi üzerine makaleler*. (Çev. Ramazan Ertürk). İstanbul: Anka Yayınları.

- İbnü'l-Arabi. (2007). *Fütûhat-ı Mekkiyye* (Çev: E. Demirli). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İsmail b. Muhammed el-Aclûnî. (1356). *Keşfü'l-Hafa ve Münzillü'l-İlbâs*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İskenderoğlu, M. (2014). Fahreddin Râzî ve İbn Arabî'de Tanrı'yı bilmenin imkân ve yöntemi: Keşf mi? Nazar ve istidlal mi? *Usûl*, 22, 169-188.
- Kaya, M. (1991). Aristo. *Dîyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 3, 375-378.
- Kelabâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İshak. (1993). *Et-Taaruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Beyrut: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye.
- Konuk, A. A. (2005). *Fusûsu'l-Hikem terciime ve şerhi* (Haz: M. Tahraî ve S. Eraydın). İstanbul: İFAV Yayınları.
- Özdemir, S. (2014). *Davud Kayserî'de varlık, bilgi ve insan*. İstanbul: Nefes Yayınevi.
- Suad el-Hakîm (2004). *İbnü'l-Arabî sözlüğü* (Çev: Ekrem Demirli). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Taylan, N. (2000). *Düşünce tarihinde Tanrı sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- Tek, A. (2017). *Tarîhi sûreçte tasavvuf ve tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. (2000). *Sünen-i Tirmizî*, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsuatü'l-Hadis eş-Şerîf içinde), (Haz: Salih b. Abdülazîz). Riyad: Dâru's-Selâm.
- Tunçbilek, H. H. (2008). Muhyiddin İbn Arabî'de vahdet-i vücud telakkisi. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19, 7-23.
- Turan, Y. (2006). *Muhyiddin İbn Arabî'de mutlak varlık* (Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Uluç, T. (2007). *İbn Arabî'de sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları.

### EXTENDED ABSTRACT

The idea of existence has been one of the fundamental questions that mankind has been pondering since the beginning of human history. In earlier times, ancient Greek philosophers tried to explain the creation of the realm with concrete and sometimes abstract beings. In the later period, it was seen that the pantheist view, which saw God and the world the same, was put forward. However, this claim of Pantheism has been challenged by monotheist religions. In these religions, while God is a transcendent being above all, the God of Pantheism is immanent in the realm.

About the concept of the relationship between God and the world, Muhyiddin Ibn'l-Arabi's theory of wahdat al-wujud was one of the most controversial issues. This theory is often confused with pantheism. The main difference between the two is that, in wahdat al-wujud theory, the universe is the manifestation of the names and adjectives of the Creator in body. So the wahdat al-wujud does not state that God and the cosmos is the same. There is only one reality at the core of this theory. It is the truth of the absolute being called wâjeb al-wujud. Every other asset is in the shadow asset category.

As much as those who opposed Ibn al-Arabi's view of wahdat al-wujud, there were those who defended this view totally. These include Imam Ghazali, Najm ad-Din Kubra, Sadr ad-Din Qunavi, Mawlana, Abd al-Ghani Nablusi and Jalaluddin Dawwani.

Our main study subject is Jalauliddin Dawwani. Dawwani is one of the most well-known scholars of the Islamic world of the fifteenth century. Besides Ibn Sina–Avicenna (d. 428/1037), al-Farabi (d. 339/951) and as-Suhrawardi (d. 587/1191), he was also influenced by Ghazali (d. 505/1111) and Ibn al-Arabi (d. 638/1240). He had written works in many fields including theology, philosophy, tafsir, hadith, logic and sufism. He had a long-lasting impact in Iran, India and the Ottoman Empire by the way he trained and the opinions his students conveyed in various fields.

Dawwani; was a scholar who blended his accumulation with many competent philosophers in Western and Eastern cultures such as Socrates, Plato, Aristotle, al-Farabi, İbn Sina, Nasr ad-Din Tusi, Ibn al-Arabi, Taftazani, Ghazali, İbrahim Gulshani and Suhrawardi. The scholar is related with the Ishraqi tradition, especially through Suhrawardi and Ibn Sina's commentator Nasr ad-Din Tusi.

Although Dawwani worked in various fields, his main field was kalam. Therefore, his aspect in kalam has been discussed extensively in various studies. But a research that sheds light on his sufi aspect had almost never been done. We hope that our study will contribute a little to the researchers in Sufism.

In our research, the works of Dawwani which were named as “*Mebde and Mead Zevra and Havra*”, “*commentary of the verses of Gulshan-i Raz*” (*Şerb-i Beyt ez-Gulshan-i Raz*), “*Risale-i Sayha and Sada*” were scanned thoroughly. According to those obtained from these sources, which provide important data for determining the views of the scholar about wahdat al-wujud, it is seen that Dawwani's understanding of wahdat al-wujud does not include a systematic theory as presented in the works of Ibn al-Arabi.

If these works are read intimately, it is also seen that Dawwani put God in the position of a compulsory being. He not only explains the connections between God's being (Zat) and his attributes, but

also explains the position of mankind, in this realm and *wajeb al-wujud* (necessary being), *momken-al-wujud* (contingent being) and their relations with each other in detail. In addition to this; one can see the explanations about *'ayn thabita*, "fixed entity. He, while defending the idea of "*There is no wujud but God. Everything other than God is not wujud and can be properly be called nonexistence ('adam)*" from Ibn Arabi rather, he draws attention to the distinction between *wajeb al-wujud* (necessary being), *momken-al-wujud* (contingent being).

As Dawwani accepts God as the only principle, the first and only existence of all beings, exists outside of Allah's being appear in adjectives. Therefore, the multiplicity observed in the realm is reputational. In other words, this apparent multiplicity is in fact the uniqueness taking on different appearances through adjectives. A mind accustomed to the multitude in the realm cannot understand that all these appearances belong to a single being. Such an intuition can only be achieved by the declination of the egoic powers and the strengthening of spiritual intuition. Dawwani believes that increasing the introspection will open the way for the person to get the privileged inner knowledge (*kashf*) and this inner knowledge will help to determine the only reality in the universe, The God.