

# MUHYİDDİN İBN ARABÎ VE ABDULHAK İBN SEB'İN'İN VAHDET ANLAYIŞLARININ MUKAYESESİ

*Araştırma Makalesi*

Birgül Bozkurt\*

Makale Geliş: 14.11.2020

Makale Kabul: 16.12.2020

## Öz

Bu makalede Endülüslü iki büyük düşünür Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240) ve Abdulhak İbn Seb'in'in (ö. 1270) vahdet anlayışları karşılaştırılmıştır. İbn Arabî 1165'te İbn Seb'in de 1217'de Mürsiye'de doğmuştur. Her ikisi de aynı kültür ortamı içerisinde yetişen düşünürlerden İbn Seb'in pek çok konuda İbn Arabî'den etkilenmiştir. İbn Arabî ve İbn Seb'in felsefelerinde vahdet fikrini savunmuşlar ancak bu anlayışın içeriğinde ayrılmışlardır. İbn Arabî'nin vahdet düşüncesi "vahdet-i vücûd" olarak isimlendirilirken İbn Seb'in ise vahdet anlayışını "vahdet-i mutlaka" olarak adlandırmıştır. İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışı daha ayrıntılı ve derin bir özelliğe, İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı ise daha sade bir yapıya sahiptir. İbn Arabî düşüncesinde Allah sıfat ve isimleriyle varlıklarda tecelli etmektedir. Bu tecellinin gerçekleşmesi ise çeşitli mertebelerle olmaktadır. Buna karşılık İbn Seb'in'de varlıkların oluşumu ve tecelli konusu yer almamaktadır. İbn Seb'in, varlık olarak sadece Allah'ı görür ve gerçekliği yalnızca Allah'a

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Mardin, Türkiye, birgulbozkurt@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5326-5393.

Atf için; Birgül Bozkurt, Muhyiddin İbn Arabî ve Abdulhak İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 6, sy. 2 (2020): 311-368, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2020.6.2.01>

verir. İbn Seb'ın vahdet-i mutlaka fikriyle İbn Arabî'nin düşüncesini daha ileri bir düzeye götürmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Endülüs, İbn Arabî, İbn Seb'ın, Vahdet-i vücûd, Vahdet-i mutlaka.

## **The Comparison of Muhyiddin Ibn Arabî and Abdulhaq Ibn Sab'ın's Understanding of Unity (Wahdah)**

### **Abstract**

In this article, the idea of unity of two great Andalusian thinkers Muhyiddin Ibn Arabî (d.1240) and Abdulhaq Ibn Sab'ın (d. 1270) were compared. Ibn Arabî was born in 1165 Ibn Sab'ın was also born in 1217 in Murcia. Ibn Sab'ın was influenced by Ibn Arabî in numerous issues, both two thinkers growing up in the same cultural environment. Ibn Arabî and Ibn Sab'ın defended the idea of unity in their philosophy but they were separated in the content of this understanding. While Ibn Arabî's thought of unity was named as "wahdat al-wujûd" (unity of being), Ibn Sab'ın called his thought of unity as "wahdat al-mutlaqa" (absolute unity). Ibn Arabî's thought of wahdat al-wujûd has a more comprehensive and profound feature, Ibn Sab'ın's thought of wahdat al-mutlaqa has a modest structure. In Ibn Arabî's thought Allah (God) is manifested in beings with his attributes and names. The realization of this manifestation takes place at various levels. On the contrary the formation and manifestation of beings does not exist in Ibn Sab'ın. He accepts only Allah as being and contributes the truth only to Allah. Ibn Sab'ın took Ibn Arabî's thought to an advanced level with his notion of wahdat al-mutlaqa.

**Keywords:** Andalusia, Ibn Arabî, Ibn Sab'ın, wahdat al-wujûd (unity of being), wahdat al-mutlaqa (absolute unity).

### **GİRİŞ**

Endülüs düşüncesinin ve tasavvufunun zirve isimlerinden biri olan Muhyiddin İbn Arabî gerek kendisinden sonra kavramsallaştırılan

“vahdet-i vücûd”<sup>1</sup> görüşü gerekse de Mürsiye’de başlayan ve Şam’da nihayete eren hayat hikâyesiyle araştırmacıların her zaman dikkatini çekmiştir. İbn Arabî’nin sistemleştirdiği düşünceler, doğup büyüdüğü Endülüs toprakları kadar Kuzey Afrika ve Anadolu’ya kadar uzanan geniş bir coğrafyayı da etkilemiştir. 1217’de Endülüs’ün Mürsiye şehrinde doğan Abdulkhak İbn Seb’in de İbn Arabî gibi filozof-sûfî özelliğe sahip bir düşünürdür. Gençlik yıllarının büyük çoğunluğunu Endülüs’te geçirmiş, pek çok Endülüslü düşünür ve mutasavvıf gibi Doğu’ya seyahat ederek Sebte, Mısır, Tunus ve Mekke’de bulunmuştur. 1270’te Mekke’de öldüğünde ardında *Büddü’l-Ârif, el-Ecvibetü’s-Sıkalıyye (Sicilya Cevapları)* gibi eserler ve tasavvufî içerikli çok sayıda risaleler bırakmıştır. İbn Arabî ile aynı kültürel ortamda doğmuş ve büyümüş olan İbn Seb’in’in gerek hayat hikâyesinde gerekse de düşüncelerinde İbn Arabî’den çok fazla izler bulunmaktadır. İki düşünürün birbirlerini gördüklerine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlamasak da İbn Seb’in’in İbn Arabî’den haberdar olduğunu söyleyebiliriz. Zira İbn Seb’in’in bazı risalelerinde İbn Arabî’den beyitler aktardığını görmekteyiz. Ayrıca İbn Seb’in düşüncesinin temel tezi olan “vahdet-i mutlaka”<sup>2</sup> öğretisinde İbn Arabî etkilerini yoğun bir şekilde bulmak mümkündür. Sadece vahdet konusunda değil düşünce kaynakları, metot, bilgi, nübüvvet, ahlak vb. konularda da İbn Arabî’den etkiler

<sup>1</sup> Bu kavram Arapça olarak “vahdetü’l-vücûd” şeklinde olsa da Türkçe literatürdeki yaygın kullanımı “vahdet-i vücûd” şeklindedir. Biz de bu çalışmada Türkçe kullanımını tercih ettik.

<sup>2</sup> “Vahdet-i mutlaka” ifadesinin Arapça okunuşu “el-vahdetü’l-mutlaka” şeklindedir. Bu kavram literatürde henüz yaygın bir şekilde kullanılmadığı için biz bu çalışmada her iki biçimini de kullandık. Özellikle orijinal metinlere atıfta bulununca Arapça şeklini tercih ettik.

taşımaktadır. Ancak her iki düşünürümüzün düşüncelerinin temelini vahdet fikri oluşturduğu için öncelikle bu konuda aralarında bir karşılaştırma yaparak benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim İbn Arabî ile ilgili araştırmalarda önemli bir isim olan Michel Chodkiewicz de bu gerekliliği şu şekilde ifade etmiştir: “(...) İbn Arabî’ye tahsis edilecek bir eserde, Şeyh-i Ekber’in öğretisiyle burada ana hatlarıyla özetlediğimiz *Budd* adlı eserin yazarının (İbn Seb’în) öğretisinin karşılaştırmalı bir analizinde yoğunlaşmayı öneriyoruz.”<sup>3</sup>

Bu nedenle çalışmamızın amacı İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd öğretisiyle İbn Seb’în’in vahdet-i mutlaka anlayışının benzer ve farklı yönlerini karşılıklı olarak sunmaktır. Bu amacımızı gerçekleştirirken öncelikle her iki düşünürün varlık anlayışlarını ortaya koyup akabinde vahdet düşüncelerini belirlemeye çalıştık. Bundan sonra her iki düşünürün vahdet anlayışlarını mukayeseli olarak ortaya koyduk. Mukayese boyunca yapılan tartışmalarda İbn Arabî ve İbn Seb’în’in varlık felsefesi alanındaki görüşlerini esas aldık. Gerek vahdet-i mutlaka gerekse vahdet-i vücûd öğretisinin bilgi, ahlak vb. konulardaki yansımalarına makalemizin sınırlarını aşacağı düşüncesiyle yer vermedik. Yine her iki düşünürün vahdet anlayışlarının tasavvuf literatüründe yer alan vahdet-i şühûd ve felsefe tarihindeki panteizm, panenteizm vb. düşüncelerle mukayesesine de makalenin sınırlarını aşacağı için değinmedik. İbn Arabî hakkında literatürde yeterince çalışma bulunduğu için, biz bu makalede görece daha az bilinen İbn Seb’în’in düşünce dünyasını

<sup>3</sup> Michel Chodkiewicz, “Giriş”, Abdullah b. Mes’ud Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir* içinde, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 27.

tanıtmaya daha fazla ağırlık vererek alan araştırmacılarına yeni çalışma sahaları açmayı hedefledik. Ayrıca İbn Seb'in, İbn Arabî ile benzer düşünce kaynaklarına ve görüşlere sahip olsa da onun İbn Arabî'yi sadece takip eden bir düşünür mü yoksa ondan bağımsız bir düşünür mü olduğu sorusuna da cevap vermeye çalıştık.

### 1. İbn Arabî'nin Vahdet Anlayışı

İbn Arabî'ye göre mutlak varlık ya da külli varlık Allah'tır ve var olan her şeyin kaynağıdır. O, kendiliğinden var olandır, kadim ve ezelidir. Çoğalma, bölünme, değişme ve yenilenme kabul etmez. Onun şekli, sureti ve haddi (tanımı) yoktur. Bilgimiz içerisinde yer alan her şey sınırlı, mukayyet bir varlığa sahiptir. Bu sınırlı varlık kendi kendisinin kaynağı olamaz. Dolayısıyla bütün bu varlıkların kaynağı olan mutlak bir varlık bulunmalıdır. Filozofların yaptığı kadim ve hâdis varlık ayırımı tamamen ıstilahî bir ayırımdır. Çünkü bu durumda hâdis varlığa zaten “varlık” lafzının verilmesi doğru değildir. Çünkü hâdis olanın varlığı kendinden olmayıp ancak kadim olanın varlığı ile vardır. Bu durumda varlık bir olmaktadır, o da mutlak varlık olan Allah'tır. İbn Arabî'ye göre mutlak varlığın mahiyeti bilinemediği gibi O, zati sıfatları açısından da bilinemez. Hatta O'na mahiyet dahi denilemeyeceği gibi keyfiyet de denilemez. O'nu bilmenin son noktası ancak selbî açıdan O'nu tanımaktır. O, hayy, kayyum, âlim, mürid ve kâdirdir.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 54, 69-70, 75, 97, 101-102, 118; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 1, İstanbul 2010, s. 4-8; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s. 11; Mahmut Erol Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20,

İbn Arabî'ye göre evrendeki var olanlar mutlak varlığın çeşitli mertebelerdeki tezahürleri ve görünümülerinden ibarettir. Yaratılışın bir amacı vardır ve âlem bu amaç için var olmuştur. Buna göre yüce ve eşsiz olan Allah, sayıya sığmayan güzel isimlerinin a'yân-ı sabite âlemindeki suretlerini görmeyi dilemiş ve bu şekilde kendi sırrını kendine açmayı murat etmiştir. İbn Arabî ve takipçileri bu görüşlerini açıklamak üzere bazı ayetleri ve bir kısım zayıf sayılan hadisleri yorumlamışlardır. Bu doğrultuda en çok dayandıkları hadislerden biri "Ben gizli hazine idim, bilinmek istedim, âlemi yarattım."<sup>5</sup> şeklindeki hadistir. Buradan hareketle sûfiler "kenz-i mahfî" diye isimlendirdikleri bir kavram üretmişlerdir. Özellikle vahdet-i vücûd düşüncesini savunan düşünürlerde bu kavram Allah'a işaret etmektedir.<sup>6</sup>

İbn Arabî'ye göre Allah gerçek anlamda tek varlık olmakla birlikte onun çok sayıda sıfatı bulunmaktadır. Onun zatı bu isim ve sıfatlarla birçok surette tecelli etmektedir. Örneğin suyun tek bir hakikati olduğu halde bulunduğu araziye göre tatlı, acı ve tuzlu olduğu gibi bu sıfatlar da Allah'ta tam ve kâmil olarak bulunduğu halde mahlûkatta onların istidat ve kabiliyetlerine göre çeşitli derecelerde zuhûr etmektedir.<sup>7</sup> Mahlûkat ancak Allah'ın varlığıyla

---

yıl 1999, s. 499; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücud ve Meratibu'l-Vücud)*, Yayınlanmış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995, s. 178-180; Mehmet Bayraktar, "İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 25, yıl 1981, s. 349-350.

<sup>5</sup> İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas amma's-Tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Tlk. Ahmed el-Kalâş, c. 2, Beyrut 1996, s. 132.

<sup>6</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 22; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, Sufi Kitap, İstanbul 2013, s. 77.

<sup>7</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49, 76, 109, 127; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.1, s. 232-233; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk,

var olup ayrı bir varlığa sahip olmadığından bunlarda ortaya çıkan az sayıdaki mükemmellik de gerçekte Allah'ındır. Bu durumda mahlûkatta görülen hayat, ilim, irade, kudret vb. sıfatlar aslında Allah'ın mutlak mertebesinden sınırlılıkların bulunduğu âleme inmiş olan sıfatlardır. Bu nedenle başta insan olmak üzere diğer yaratıklar istidat ve kabiliyetlerine göre ilahi sıfatların tecelli yerleridir. En mükemmel tecelli yeri ise “insan-ı kâmil”dir. İnsan-ı kâmil en iyi şekilde temsil eden peygamberler ve velilerdir. İnsan-ı kâmil Allah'ın sıfat ve isimlerini külli surette tecelli ettirir, tüm gerçeklikleri ve varlık tabakalarını kendisinde toplar. Bu nedenle ona mikrokozmos, şerefli hülâsa ve en evrensel varlık adları da verilir. Allah'ın isim ve sıfatlarını saymak mümkün değildir. Ancak asli sıfatlar yedi tanedir. Bunlar hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar ve kelamdır. Bunlardan hayat sıfatı diğer sıfatlardan önce olup bütün mevcudatı kapsamaktadır.<sup>8</sup>

Mahlûkatın ilahi sıfatların tecelli yerleri olması evrendeki birlik ve çokluk ilişkisi meselesini de ortaya çıkarmaktadır. İbn Arabî bu ilişkiyi açıklarken sık sık sembollerden ve teşbihlerden

---

Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 2011, s. 277-278; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 36; Sefa Bardakcı, “İbn Arabî'ye Göre el-Esmaü'l-Hüsna'nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sy. 24, Kış 2013, s. 52-53. İbn Arabî düşüncesinde tecelli, gayb ve şehadet âlemlerinden gelen tecelli şeklinde iki türlü ortaya çıkmaktadır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 150-151.

<sup>8</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 23-24; İbnu'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 15-17; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 11, 35-37; E. A. Affifi, “İbn Arabî”, Çev. Mustafa Armağan, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 364. İbn Arabî düşüncesinde sıfat, zâhir olduğunda isim olur. Sıfat ismin bätını, isim ise sıfatın zâhiri, zat sıfatın bätını, sıfat zatın zâhiri olduğu gibi isim şeyin (eşya) bätını ve şey ismin zâhiridir. Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 35.

yararlanmaktadır.<sup>9</sup> Bu benzetmeler mutlak bir birliğin var olduğu bir sistemde Allah ve âlem ikiliğini var saymaktadır. İbn Arabî'ye göre aslında ikilik ve çokluk bir yanılısamadır. Onlar eşyanın temeldeki birliğini kavrama konusundaki yetersizliğimizin sonucu olan şeylerdir. Gerçekte ontolojik olarak tek bir hakikat vardır. Biz sınırlı olan duygularımıza ve akıllarımıza göre dış dünyada birçokluğun, sürekli bir değişim ve dönüşümün olduğunu var sayıyoruz. Buna “yaratma” diyoruz. Oysa bu durum gerçekte değişimin kendisi için söz konusu olmadığı mutlak varlığın kendini insanlardan gizleyen perdeleri açma sürecinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla çoğalma ve çokluk mutlak varlığın açığa çıkmasında olup kendisi bunların hepsinden münezzehtir.<sup>10</sup> Bunun yanı sıra bizim var olduğunu farz ettiğimiz bu çokluk, Allah'ın zatıyla değil sıfatları vasıtasıyla olmaktadır. Bu durumda zata açısından bakıldığında aynı hakikate “O Hakk'tır”, sıfatları açısından bakıldığında ise “O halktır” denebilir. Nasıl ki güneşin ışığı bir olduğu halde çeşitli renklerle boyanmış olan camlara aksettiği zaman değişik renklerde görülmektedir. Bu durumda âlem Hakk'ın zâhiri, Hakk ise âlemin bâtını olmaktadır. Bu suretle Hakk, hadiste de geçtiği üzere “halk”ın gören gözü, işiten kulağı, eli, ayağı ve bütün kuvveleri olmaktadır.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Bu teşbihler konusunda bkz. Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 203-226; Muhammed Mustafa Hilmi, “Sembollerdeki Hazineler İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir? Kullandığı Sembollerin Kaynakları Nelerdir?”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, Çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, ss. 53-80.

<sup>10</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 123; Affifi, “İbn Arabî”, s. 361-362; Bayraktar, “İbn Al-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, s. 351-352.

<sup>11</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72; İbnü'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, s. 54; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 12; Affifi, “İbn Arabî”, s. 359-360. Hakk ve halk ikiliği konusunda ayrıca bkz. Mustafa Tahralı, “Fususu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alakalı Bazı Meseleler”, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, c. 1, s. 39-44. İbn Arabî'nin halk



İlahi isim ve sıfatların ilahi ilimde suretleri bulunmaktadır. Çünkü Allah; zat, isim ve sıfatlarını bilmektedir. İlahi zat özel bir taayyün ile ilim mertebesinde bu suretlerde tecelli etmektedir. Sûfîler bu hakikatlere “a’yân-ı sabite”, filozoflar “mahiyet”, Mu‘tezilîler ise “ma’dûmât” demektedirler. İbn Arabî’ye göre a’yân-ı sabite, âlemde var olan tüm mahlûkatın ilahi ilimde sabit olan hakikatlerine, prototiplerine denmektedir. Görünen âlemdeki nesnelere varlığa çıkmadan önce mutlak varlık olan Allah’ın varlığında potansiyel halde bulunmaktadırlar. A’yân-ı sabite sürekli olarak ilahi ilimdedir ve İbn Arabî’nin yaratılış düşüncesini dayandırdığı ikinci önemli kavramdır. Esas itibarıyla yaratılış, Tanrı’nın sürekli bu sabit hakikatlere tecelli etmesinden ibarettir. A’yân-ı sabitenin yaratılışla ilgili başka bir yönü de yaratılışın ezeldeki ilkesi olmasıdır. Bu durumda her şeyin ezelde bir ayn’ı bulunmaktadır ve her şey ezeldeki haline göre dışta var olmaktadır. Dışarıdaki bu var oluş da a’yân-ı sabitenin gölgelerinden ibarettir. Bu nedenle İbn Arabî onların zâhiri varlıktan yoksun olduklarını söyler. Vahdet-i vücûdu savunan düşünürlerin metinlerinde önemli bir yer tutan ve sıkça geçen “A’yân varlık kokusu koklamamıştır.” cümlesi bu anlama gelmektedir.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere İbn Arabî düşüncesinde yaratma kavramı kelamcılarının kullandığı anlamda mutlak yokluktan var etmeyi ifade

---

ve Hakk konusundaki görüşlerine dair dikkat çekici açıklama ve yorumlar için bkz. Abdullah Bosnevî, *Kitâbü Tehakkuki'l-Cüz' bi Süreti'l-Küll ve Zuhûri'l-Fer' alâ Süreti'l-Asl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/25, vr. 137a, 138a, 138b, 139b; Birgül Bozkurt, “Abdullah Bosnevî’nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl. 11, c. 11, sy. 1, Bahar 2016, ss. 47-66.

<sup>12</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 26-27, 74, 80; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s. 10-12; Affifî, “İbn Arabî”, s. 360-361; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, s. 21; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, s. 76-77; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s. 244.

etmemektedir. Bu yüzden İbn Arabî “icâd” ve “halk” kelimelerini “zuhûra getirme” anlamında kullanmaktadır. Buna göre yaratma mutlak varlık olan Allah’ın a’yân-ı sabite dediğimiz ezeli mahiyetlere “varlık vermesi”nden ibarettir. Söz konusu bu mahiyetler ezeli olduğundan dolayı yokluk ve yoktan yaratmak anlamsızdır. Mutlak varlık, bilgisinde “sabit” bulunan ezeli mahiyetlere varlık verir ve onları dışta izhar eder. İbn Arabî’de yaratılışın anlamı budur.<sup>13</sup> Bu nedenle İbn Arabî “vücûd” kavramını mahlûkat için kullandığında hakiki manasıyla değil anlaşılmayı sağlamak için izafi ya da mecazi manada kullanmaktadır. Onun var olanlar için kullandığı “vücûd-u hâdis, vücûd-u izafi, vücûd-u zıllî, vücûd-u hayalî, vücûd-u mukayyed, vücûd-u mecaz” gibi kavramlar bu açıdan hep kurmaca ve izafi birtakım tabirlerdir. Çünkü mutlak varlık “bir” iken mümkün varlık çok ve çeşitlidir. Mümkün varlıklar mutlak varlığın ortaya çıktığı mahallerdir. Böyle olunca İbn Arabî’ye göre bu dünyanın gerçek bir varlığı yoktur. O, bir yanılısamadan, vehimden ve hayalden ibarettir. Biz hayalimizde âlemin kendi kendine oluşmuş, Allah’tan başka bir varlık olduğunu zannederiz. Hâlbuki durum öyle değildir. Biz kendimiz de bütün idrak ettiğimiz şeyler de bir hayaldir. Bu durumda bütün varlık âlemi hayal içinde hayal olmaktadır. Bu nedenle âlem meydana gelmeden önce Allah’la beraber bir şey var olmadığı gibi şimdi de O’nunla beraber herhangi bir varlık yoktur. Hatta tahkik ehline göre akıl ve his de yoktur. “Allah mevcûd idi. Onunla beraber başka hiçbir şey mevcûd değildi.” anlamındaki hadisi işiten Beyazid Bistami’nin “Şimdi de öyledir.” demesi bu anlamı

<sup>13</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 53-54; Bayraktar, “İbn Al-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, s. 352-353; Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, s. 60-61.

ifade etmek içindir.<sup>14</sup> İbn Arabî bu durumu ayrıca Allah'ın bütün varlıkları hem ilmiyle hem de varlığıyla kuşatması şeklinde de açıklamaktadır. Bu nedenle herhangi bir varlığın Hakk'ın varlığı dışında müstakil bir varlığı yoktur. Eğer Allah'ın varlığı dışında herhangi bir varlık olabilseydi, O'nun sonsuz olan varlığına bir sınır çizilmiş olurdu. Bu da mutlak varlık hakkında düşünölemeyecek bir şeydir. Dolayısıyla Allah'ın varlığının kuşatmamış olduğu herhangi bir varlık yoktur.<sup>15</sup>

İbn Arabî'nin bu düşönceleri muhaliflerinin onun mümkün varlıkların gerçekliğini inkâr ettiğini düşünmelerine sebep olmuştur. Onların itirazlarındaki temel kaygı bu düşöncenin ünlü sofist Gorgias'ın temsil ettiği aşırı kuşkuculuğa mahsus bir fikir olmasıdır. Fakat İbn Arabî ve takipçilerinin asıl amacı izafi olan mümkün varlıkların hakikatlerinin nerede bulunduğunu göstermeye çalışmaktır. Onların var olanlara vehim ve hayal demeleri eşyanın bu duyulara nispetle olan varlıklarına göre değil var olanların tecelli mahalli olmakla beraber, onların gerisinde gerçekte Allah'ın varlığından başka bir şey görmemeleri açısındanadır. Bu durumda kâinat, varlıklara duyu ile bakıldığında hakiki, basiretle bakıldığında ise vehm ve hayal yani asli yokluk üzeredir. Buna göre varlıkların bir hakikati vardır, o da kendilerinde tecelli eden Allah'ın isim ve sıfatlarının varlığıdır.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 109, 118, 120-122; İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 8-9; c. 2, s. 242-252; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 13-15; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 190-191.

<sup>15</sup> Mustafa Tahralı, “Fususul-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücut”, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, c. 2, s. 15-17.

<sup>16</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 76, 157-158; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 17; Kılıç, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî”, s. 506.

İbn Arabî’de mutlak varlığın tecellisi birtakım mertebelerde kendini göstermektedir. Bu mertebeler fikri, “bir” ile çokluk sorununu açıklamayı hedefler ve her mertebeye ilgili çeşitli sorunlar üzerinde durulur. Bu konu özellikle tecerrüd, fena, miraç gibi tasavvufi bilgiyle ilgili kavramları açıklamada da belirleyici bir yer tutar. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki mutlak varlığın mertebeler şeklinde tenezzül etmesi bizim açımızdan anlaşılabilir bir durumdur. Bu nedenle biz söz konusu mertebeleri açıklarken dilde birtakım sınıflandırmalara gitmekteyiz. Bu tertip ayrıca keşfe ve akla göredir, zaman ile herhangi bir ilgisi yoktur. Çünkü mutlak varlığın tecellileri onunla beraber kadimdir. Başlangıç ve son ise mahlûkata ait bir şeydir.<sup>17</sup> Yaradılışı tecelli şeklinde açıklayan İbn Arabî’nin bu konuda Plotinus’un sudûr nazariyesinden etkilendiği bazı araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir. Ancak “tecelli” olayı sudûrdan farklı olan bir öğretilerdir.<sup>18</sup> Tasavvufçular içerisinde varlık mertebelerini ikiden başlayarak yediye kadar sınıflandıranlar olmuştur. Hatta bu mertebeleri kırklı ve yüzü tasnifle anlatanlar dahi söz konusudur. Mertebelere dair bu fikirlerin hemen hepsi İbn Arabî’nin yazılarından çıkarılmış ise de bu ekole mensup bazı şârihlerce içlerinden bazısı diğerine tercih edilmiştir. Örneğin beşli tasnifi daha çok Sadreddin Konevî (ö. 1274) esas alırken onun talebesi Saidüddin Ferganî (ö.1300) ise altılı tasnifi tercih etmiştir. Ancak tasavvuf literatüründe en çok kullanılan Muhammed b. Fazlullah el-Burhanpûrî’nin (ö.

<sup>17</sup> Demirli, *İbnü’l-Arabî Metafizikiği*, s. 78; İbnü’l-Arabî, *Fususü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 9-10.

<sup>18</sup> Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996, s. 74. Tecellinin sudûrdan farklılığı konusundaki açıklamalar konusunda ayrıca bkz. Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusus’undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 210.

1620) *Tuhfetü'l-Mürsele* adlı eserinde yer alan yedili tasniftir. Bu eserinde Burhanpûrî varlık için yedi mertebe belirlemiştir.<sup>19</sup> Bu mertebeler şu şekildedir:

**Lâ-taayyün Mertebesi:** Her türlü kayıt ve şarttan münezzeh olan bu “makamsızlık” makamında mutlak varlık henüz hiçbir belirme ve tecelli göstermemiştir. İbn Arabî bu mertebeyi ifade edebilmek için “Gayb-ı mutlak, gaybu'l-gayb, zat-ı ilahiyye, munkatiu'l-işârât, hakikatu'l-hakâyık, hazret-i cem', hazret-i vücûd, mechulu'n-nât, gayb-ı hüviyyet, a'mâ-ı mutlak” gibi kavramlar kullanır. Fakat kullanılan tüm bu kavramlar içinde bulunduğumuz şahadet âleminin koşullarından dolayı bizim tarafımızdan ortaya konulan ve mutlak varlığın idrakin üzerinde olduğunu belirtmek için kullanılan birtakım beşeri ifadelerdir. Bütün bu tanımlamalar onu karşılamaktan uzaktır. Henüz kendisine vücûd dahi denilemeyecek bu mertebede başka hiçbir şey olmayıp sadece Allah vardır. Bu mertebenin üstünde başka mertebe yoktur. Lâ-taayyün mertebesi Allah'ın zatî hakikatidir, bu nedenle bilinemez. Bu mertebe her ne kadar varlık zincirinin başlangıcı olarak görünse de zincirin ilk halkası olmayıp onun çok üzerindedir. Çünkü İbn Arabî'ye göre Platon, Aristoteles ve Meşşâî filozoflar varlık problemini bilfiil var olan varlıklar üzerinden ele almış ve tartışmışlardır. Oysa İbn

<sup>19</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 93-94; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 22; Ekrem Demirli, “et-Tuhfetü'l-Mürsele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul 2012, ss. 358-359; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 199-201; Hüsametdin Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, *Sadreddin Konevi “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Aralık 2018, s. 210-211.

Arabî'ye göre âlem vücûd değildir, âlem tüm eşyaya varlık veren Allah'a karşı ontolojik bir fakr içerisindedir.<sup>20</sup>

**Taayyün-i Evvel:** Bu mertebede Allah'ın zatına, sıfatına ve bütün var ettiklerine dair bunları birbirinden ayırtırmayan icmali ilmi söz konusudur. Nitekim bu mertebede zat ve sıfat mahlûkattan, mahlûkatın bazısı da bazısından ayrılmaz. Ne mahlûkat için Hakk'ın zat ve sıfatında ne de zat ve sıfat için bu mahlûkatta bir varlık düşünülebilir. Örneğin tahtadan bir kapı yapmadan önce ne kapı için tahtada ne de tahta için kapıda bir varlık durumundan söz edilebilir. Burada eşyanın hakikati henüz bilkuvve mevcuttur. Gerçek anlamda mertebelenme dediğimiz şey burada başlamaktadır. Mutlak varlık açısından bakıldığında bu mertebeye var oluşun başlangıcıdır. Varlıklar açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili ancak bu mertebeden sonra gerçekleşmektedir. Bu mertebeye mutlak varlığın lâ-taayyün mertebesindeki mutlak bilinmezlik halinden kendi sıfatlarını bilme mertebesine tenezzülü demektir. Sıfatlar bu mertebede mutlak varlığın zatının aynı olduğundan bu ilim onun kendi zatına olan ilminden ibarettir. Dolayısıyla burada ilim, âlim ve malum birdir. Bu mertebede henüz çokluk bulunmadığından filozofların “Birden ancak bir çıkar” sözü sadece bu mertebeye için geçerlidir. İbn Arabî'ye göre Allah, âlemin var olmasını istediğinde bunu kendi zatı hakkındaki ilmi oranında yapmış, iradesi neticesinde tecelli dalgaları yayılmış, bu yayılma tenzihi tecellilerden külli hakikatlere doğru gelişmiş, bundan da “heba” adı verilen hakikat oluşmuştur. Dolayısıyla âlemdeki ilk

<sup>20</sup> İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 10-11, 109; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 23; Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesini”, s. 212-213; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 184-185.

mevcud hebadır ve yaratılanların suret ve şekilleri hebada yer almaktadır. Daha sonra Allah hebaya nuruyla tecelli etmiş, heba da âlemde bilkuvve bulunan her şeyi kuvvetleri ve istidatları doğrultusunda kabul etmiştir. Bu kabulde hebaya Hakikat-i Muhammediyye'den daha yakın bir şey olmamıştır. İbn Arabî bu mertebeye farklı birtakım isimler vermiştir. Bu isimlerden birisi “Hakikat-i Muhammediye”dir. Hakikat-i Muhammediyye'nin bir diğer adı da akıldır, çünkü akıl varlıkta ilk zâhir olan şeydir, Allah'ın en önce icat ettiği bir nur olup bütün âlemin hakikatidir. Akıl hakikatlerin bütünü ve âlemdeki suretlerin hepsini içine alan külli bir âlemdir. Bunların yanı sıra akıl, “Ey Cabir, Allah Teâla eşyayı yaratmadan evvel kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yarattı.” hadisi gereğince Nur-u Muhammedî; “Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir.” hadisi gereğince Kalem olarak isimlendirilmiştir. Ayrıca akla ruh-u külli, ruh-u kudsi, ruh-u emr-i ilahi, ruh-u a'zam, ruh-i âlem, insan-ı kâmil vb. isimler de verilmiştir. Akıl, Allah ile mümkün varlıklar arasında bir vasıta<sup>21</sup>

**Taayyün-i Sâni:** Taayyün-i evvel mertebesinde toplu olarak bulunan isim ve sıfatlar bu mertebede birbirinden ayrılırlar. Örneğin bir çekirdek bir ağacın aslıdır. Bu çekirdeği “kendini bilen” farz ettiğimiz zaman kendisinde var olan kök, sap, dal, yaprak, meyve gibi ayrıntıların onun ilminde ayrışmaksızın bulunması ve onun bu şekilde kendi kendini düşünmesi taayyün-i evveldir. Ama çekirdeğin bu

<sup>21</sup> İbnu'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 11; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 23-24, 28-29; Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, s. 213-215; İsa Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sy. 10, yıl 2003, s. 167-168; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 226-235.

ayrıntıları kendisinde mücmel olarak düşünmesi taayyün-i sânidir. Allah ilk taayyünde isim ve sıfatlarını mücmelen bilmektedir. Ancak isim ve sıfatların gerektirdiği bütün külli ve cüz’i anlamların suretleri ancak bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden ayrılmaktadır. Bu suretler âlemdeki eşyanın hakikatleri olan a’yân-ı sabitedir. Dolayısıyla İbn Arabî düşüncesinde önemli bir yere sahip olan a’yân-ı sabite bu mertebede yer almaktadır. Burada varlık noktasında bir çoğalma olmasa da ilmi anlamda bir ayrışma söz konusudur. Buraya kadarki üç mertebenin hepsi kadimdir, öncelik ve sonralıkları akli olup zamana bağlı değildir. Bu mertebede “Biz her şeyi açık açık tafsil ettik, açıkladık.” (İsra 17/12) ayetine dayanılarak Allah’ın tafsili ilmi dikkate alınmaktadır. İbn Arabî bu mertebeye vahidiyet, hazret-i rububiyet, âlem-i gayb, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i esma, âlem-i sâni gibi isimler verir.<sup>22</sup>

**Mertebe-i Ervâh:** İbn Arabî’nin ruh-i a’zam, miftâh-ı vücûd, âlem-i emr, âlem-i gayb, âlem-i melekût vb. isimlerle andığı bu mertebede a’yân-ı sabite zâhire doğru bir adım daha atarak basit cevher haline gelmektedir. Bu mertebedeki varlıklar kendilerini, kökenlerini ve benzerlerini idrak etmektedirler. Bunlar cisim değildir çünkü henüz madde ve terkip bu mertebede oluşmamıştır. Bu mertebedeki varlıklar gözle görülememektedir.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> İbnu’l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 13-15, 109-110; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 24-25; Erdem, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, s. 215-216; Çelik, “Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülat-ı Seb’â Anlayışı”, s. 168-169; Kılıç, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s. 236-237.

<sup>23</sup> İbnu’l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 24-26, 110-111; Erdem, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, s. 216; Çelik, “Tasavvufî Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülat-ı Seb’â Anlayışı”, s. 169; Kılıç, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri*, s. 249.



**Mertebe-i Misal:** İbn Arabî'nin âlem-i misal, âlem-i hayal, âlem-i semsime, arz-ı hakikat gibi isimlerle andığı bu mertebede bir üst mertebedeki basit ve mücerret varlıklar zâhire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler haline gelmektedirler. Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, âlem-i ervâhta bulunan her bir ferдин cisimler âleminde bürüneceği suretlerinin birer mislinin bu âlemde bulunmasıdır. Bu mertebe bir üst mertebedeki ruhlar âlemi ile bir alt mertebedeki cisimler âlemi arasında bir berzah durumundadır.<sup>24</sup>

**Mertebe-i Şehadet:** İbn Arabî'nin suver-i âlem, âlem-i kevn-ü fesai, âlem-i ecdam vb. isimlerle andığı bu mertebe artık gözle görülebilen felekler ve canlılar âlemidir.<sup>25</sup>

**Mertebe-i İnsan:** Bu mertebe lâ-taayyün dışındaki bütün mertebelerin hakikatlerini kendisinde toplamaktadır. Bu nedenle mertebe-i câmia olarak da isimlendirilir. Bu mertebe son tecelli ve son elbisedir ki o da insandır. Buradaki elbiseden maksat Allah'ın onda tecelli ettiği surettir. Bu sebeple Allah'ın isimlerinin zuhûr yerlerine mecazi olarak “elbise” adı verilmiştir. Her mertebe bir ilahi ismin mazharıdır, insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise en son mertebe olmasına rağmen bu mertebe de hakikatte bütün mertebelerin üzerindedir. Aslında insanın hakikati bütün mertebelerin hakikatlerini

<sup>24</sup> İbnü'l-Arabî, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 33-36, 111; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 26; Erdem, “Sadreddin Konevi'de Varlık Mertebeleri ve İbn Arabî ile Mukayesesi”, s. 217-218; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, s. 169-170.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 36-37, 111-112; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 26; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb'a Anlayışı”, s. 170-171; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 250.

kendisinde topladığından dolayı onun dışında hiçbir şey yoktur. İbn Arabî tüm bu mertebeleri birbiri içerisine geçen halkalar olarak değerlendirmektedir. Onlar her ne kadar müstakil olarak ele alınsalar da bir bütüne aittirler.<sup>26</sup>

## 2. İbn Seb‘în’in Vahdet Anlayışı

Abdulahak İbn Seb‘în’de varlık kavramının ne anlama geldiğini açıklamadan önce onun varlığı izah ederken kullandığı birtakım terimlerin ele alınması gerekir. Bunlar hakikat, zat, inniyet, hüviyet ve mahiyet kavramlarıdır. Hakikat; zatında değişim olmayan, bulunduğu durumdan farklı bir duruma geçmeyen, zamana bağlı olarak değişmeyen, kendisine zâid olma bağlamında illetlenmeyen, olduğu durumun dışındaki bir duruma çevrilmeyen, çevrilemeyen şeydir. Hakikat bir şeyin mahiyeti için söylendiği gibi zatı, varlığı ve kendisi için de söylenir. Hakikat mecazın zıddı olarak da anlamlandırılır. Hepsinden önemlisi hakikatu’l-evvel olarak söylendiğinde Allah’ı ifade eder.<sup>27</sup> Dolayısıyla İbn Seb‘în’de hakikat

<sup>26</sup> İbnu’l-Arabî, *Fususü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s. 112-119; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 26; Erdem, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, s. 218-223; Çelik, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülât-ı Seb‘a Anlayışı”, s. 171-172. Tasavvuf kitaplarının çoğunda taayyün-i evvel mertebesi ile taayyün-i sâni mertebeleri bir mertebe sayıldığından mertebeler beş taneden ibaret kalmış ve bunlara hazarât-ı hamse denilmiştir. Hazarât-ı hamse kavramını İbn Arabî de kullanmaktadır. Bkz. Muhyiddin-i Arabî, *Fususü’l-Hikem*, s. 94; Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, s. 27-28.

<sup>27</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd, Resailü İbn Seb‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, Kahire 1956, s. 80-81. Bu şerh İbn Seb‘în’in *Ahd İbn Seb‘în li Telâmizihi* adlı iki sayfalık bir risalesi üzerine İbn Seb‘în’in ismi belli olmayan bir öğrencisi tarafından yazılmış seksen altı sayfalık uzunca bir şerhtir. Bu şerhin İbn Seb‘în’in öğrencisine ait olduğu şerhin çeşitli yerlerindeki ifadelerden ve özellikle de 108. sayfadaki “Bu konular (nefs) ile ilgili olarak efendimiz (İbn Seb‘în) Allah kendisinden razı olsun *Büddü’l-Ârif ve Mesâilü Sahibi’s-Sıkilliye* eserlerinde anlatmıştır. Oraya bak!” cümlesinden anlaşılmaktadır.

genel bir kavramdır ve var olanların gerçekliklerini, varlıklarını ifade eder.

İbn Seb'in'de zat ve inniyet kavramları aynı anlamda kullanılır. Zat kendisine işaret edilen şeydir. İnniyet de varlık anlamındadır. Nitekim İbn Seb'in Allah'ın zatını belirtmek isterken “Âniyetu'l-mutlaka” ifadesini kullanır.<sup>28</sup> Ayrıca Allah “İnniyetu'l-ûla” yani İlk İnniyet'tir.<sup>29</sup> Buna göre İbn Seb'in bu kavramlarla Allah'ın zatına işaret etmiştir. Mahiyet kavramını ise açık bir şekilde söylemese de onu bir şeyin zihindeki varlığına işaret etmesi anlamında kullanır.<sup>30</sup> Hüviyet kavramı İbn Seb'in'de net değildir. Bilinmektedir ki hüviyet bir şeyin dış dünyadaki varlığını (inniyet) ifade etmektedir.<sup>31</sup> Ancak İbn Seb'in'de bu kavram bazı yerlerde inniyetle aynı anlamda olsa da daha çok mahiyetle eş anlamlı kullanılmıştır. Örneğin ona göre Allah inniyet ve hüviyeti bir olandır, mümkün varlık ise hüviyeti inniyetinden başka olandır.<sup>32</sup>

İbn Seb'in'de bu kavramların netleştirilmesi onun varlıktan neyi kast ettiğini anlayabilmemiz için önemlidir. Buna göre varlık her şeyin kendisinde hazır olduğu ve bulunduğu kazıyyedir. O da gerçek manada tek varlık olan Allah'tır. Allah her şeyle beraberdir, ezel ve ebedde her şey O'nun ilmindedir, ilmi kendisidir. Ona zamanlar

---

Bu şerh İbn Seb'in'in *Ahd Risalesi*'ni açıklamakla kalmamış adeta onun tüm düşüncelerini de özetlemiştir. Şerhin müellifinin ismi belli olmadığından dolayı yazarın ismini “İsmi Bilinmeyen Müellif” şeklinde yazmayı uygun görmekteyiz. Bu konuda bkz. Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2008, s. 27-28.

<sup>28</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, Thk. Corc Ketture, Daru'l-Endelus-Daru'l-Kindî, Beyrut 1978, s. 205; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 84, 88.

<sup>29</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 55.

<sup>30</sup> İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 216.

<sup>31</sup> Hüseyin Atay, *Fârâbi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001, s. 13-14.

<sup>32</sup> İbn Seb'in, *Risaletu'l-Kavsiyye*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 10-11, 39.

atfedilmez. Var olanların varlığı ancak Allah'la olur. Akledilen ve hissedilen her şey, duyular ve akıl varlıktır, mertebedir. Mertebeler ise gidicidir, vehimdir ve bâtıldır. Sabit olan ise Varlık'tır, Hakk'tır, gerçek ve asıl olandır. Onun varlıkla da vasıflandırılması aslında söz konusu değildir. Ancak var olanlara nazaran O'nun hakkında bu kavram kullanılabilir. <sup>33</sup> Buna göre İbn Seb'in'de sabit ve fani olmak üzere iki varlık mertebesi görülmektedir. <sup>34</sup> O, bunun dışında farklı varlık sınıflandırmaları da yapmıştır. Bunlardan biri İslam filozoflarını takip ederek yaptığı Vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd ayırımıdır. Bununla birlikte İbn Seb'in varlığı hakiki ve mecazi olarak da ikiye ayırmıştır. Burada hakiki varlık Vâcibu'l-vücûdu, mecazi varlık ise mümkün varlığı ifade etmektedir. <sup>35</sup> Varlık, nur ve zulmet ifadeleriyle de açıklanmıştır. Hakk zâhirdir, nurdur, apaçıktır. Oluş ise tamamen zulmettir. Oluştaki zulmet ancak nur tarafından kaldırılır. <sup>36</sup> İbn Seb'in'de varlık, mutlak ve mukayyed (ve mukadder) olarak da kısımlandırılır. Mutlak varlık Allah'tır. Mukayyed varlık ise mümkün varlıktır. Mukadder ise gelecekte meydana gelecek olan her şeydir. Bu da bir yönüyle mukayyed varlık sayılmaktadır. <sup>37</sup> İbn Seb'in'de mümkünün kendi başına bir hakikati yoktur. Onun hakikati Vâcib sayesinde. Eğer Vâcibu'l-vücûd mümkün varlıklardan kaldırılacak olsa mümkünlerin varlığı da zatı da söz konusu

<sup>33</sup> İbn Seb'in, *Risale (1)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 193-194. İbn Seb'in'in bazı risaleleri sadece *Risale* başlığı altında yer almaktadır. Bu risaleleri birbirinden ayırmak için numaralandırmayı tercih ettik.

<sup>34</sup> İbn Seb'in, *Risale (5)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 305.

<sup>35</sup> İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 193-194; İbn Seb'in, *Risale (7)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 358.

<sup>36</sup> İbn Seb'in, *Risale (7)*, s. 360-361.

<sup>37</sup> İbn Seb'in, *Risaletu'r-Rıdvaniyye*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 328.

olmayacaktır. Bütün âlem imkan yönüyle bu konuda birdir. Bu durum ikisi arasında adeta zorunlu bir ilişki gibidir.<sup>38</sup>

Vâcibu'l-vücûd olan Allah'ın sıfatları bulunmaktadır ve İbn Seb'in sıkça üzerinde durduğu ve eserlerinde sürekli vurguladığı sıfatlar konusunda filozoflardan çokça etkilenmiştir. Ona göre Allah farklılaşmaz ve her yönüyle birdir.<sup>39</sup> Onun birliği sayısal anlamda bir birlik değildir. Çünkü sayı birleşiktir. Dolayısıyla Allah birleşik değil basittir. Allah, maddeden uzaktır. Maddeden uzak olunca O'nun için öncelik ve sonralık söz konusu değildir. İbn Seb'in'e göre Allah her yönden yücedir. Âlemin hepsi cismanî olsun ruhanî olsun fakirdir, tek zengin O'dur.<sup>40</sup> Dolayısıyla O, başkasına muhtaç değildir. Çünkü başkasına muhtaç olmak değişmeyi gerektirmektedir.<sup>41</sup> Allah zâhir, bâtın, evvel ve âhirdir. Kuşattıklarını bildiğinden dolayı her şeyi bilendir.<sup>42</sup> Allah'ın haber verdikleri değişmediği gibi ilminde de değişme olmaz.<sup>43</sup> Allah istediğini diler. Onun dilemesine hiçbir şey kısıtlama koyamaz. Allah'ın rahmet sıfatı sonsuzdur ve bütün varlıkları kapsar; aftan daha geniştir; günahkâr ve günahkâr olmayanları içine alır.<sup>44</sup> İbn Seb'in'e göre Allah her varlığın varlık sebebidir.<sup>45</sup> Tüm varlıklar varlığını O'ndan alır. Çünkü mümkünün kendi başına bir hakikati yoktur. Onun hakikati Vâcib sayesinde.<sup>46</sup>

<sup>38</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 285; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 84, 88, 101-102.

<sup>39</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 138, 172, 204.

<sup>40</sup> İbn Seb'in, *Risaletu'l-Fakiriyye*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 4.

<sup>41</sup> İbn Seb'in, *Mülâhazât alâ Büddü'l-Ârif*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 257; İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 172.

<sup>42</sup> İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 190, 193; İbn Seb'in, *Risale (2)*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 260.

<sup>43</sup> İbn Seb'in, *Risâle fi Envâri'n-Nebi*, *Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 205.

<sup>44</sup> İbn Seb'in, *Risaletu'r-Rıdvaniyye*, s. 316, 328.

<sup>45</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82.

<sup>46</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 285.

Allah sebep, varlıklar ise sebeplidir. İbn Seb'ın varlıklar arasında kendisine sebep dediğimiz şeylerin olabileceğini ancak bunların gerçek sebepler olmadığı kanaatindedir. Asıl sebep Allah'tır. Bu nedenle İbn Seb'ın âdet (alışkanlık) kavramını kötü olarak görmekte ve bu kavramın, kalbi, varlıktaki birliği görmekten alıkoyduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup> Allah mutlak faildir.<sup>48</sup> O'nun dışındakilerin mutlak bir fâilliği söz konusu değildir. Zira Allah'ın dışındaki her şey vehimden ibarettir.<sup>49</sup>

İbn Seb'ın'ın yaptığı bu açıklamalar onun felsefesinin temelini oluşturan vahdetü'l-mutlaka düşüncesine adeta bir geçiş niteliğinde olan açıklamalardır. Onun savunduğu bu vahdet anlayışı Allah'tan başka hiçbir varlığın hakikatini kabul etmeyen, vahdetin adeta zirvesini temsil eden bir düşüncedir. Bu anlayışta sınıflandırmalar, kısımlandırmalar ve çokluk kötü görülmüştür. İbn Seb'ın her ne kadar varlık konusunda daha önce de geçtiği gibi birtakım sınıflandırmalar yapsa da onun farklılığı bu ayırimlardan birliğe yani vahdete geçmiş olmasıdır. Bu durumu onun âlem anlayışı, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı olmaması, Mantık ilmine dair düşünceleri vb. konulardaki açıklamalarında görmek mümkündür. İbn Seb'ın'ın vahdet anlayışı öyle bir noktadadır ki kendisini dahi tanıtırken vahdetle ilgili kavramları kullanmaktadır. Hatta İbn Seb'ın'de ilm-i ilahi vahdetin bilgisi için kullanılan bir kavramdır.<sup>50</sup> Onun düşünce

<sup>47</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 93-94; 112-113.

<sup>48</sup> İbn Seb'ın, *Büddü'l-Ârif*, s. 285; *Risaletu'l-Fakiriyye*, s. 4.

<sup>49</sup> İbn Seb'ın, *Risaletu'l-Elvâhi'l-Mübareke*, *Resailu İbn Seb'ın* içinde, s. 276.

<sup>50</sup> İbn Seb'ın, *Risaletu'l-Fakiriyye*, s. 22; İbn Seb'ın, *Vasiyyetu İbn Seb'ın li Eshabihi*, *Resailu İbn Seb'ın* içinde, s. 314; Ömer Bozkurt, "İbn Seb'ın'ın Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'ın li Eshabihi", *Milel ve Nihal*, c. 10, sy. 1, Ocak-Nisan 2013, s. 204-205; İbrahim Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye (Menhec ve Tatbikuhu)*, Daru'l-Mearif, 1983, s. 56-57.

dünyasında bu derece önemli bir yer edinen vahdet-i mutlaka fikrinin altyapısı İbn Seb'in tarafından çok farklı şekillerde desteklenmektedir.

İbn Seb'in özellikle *Risâletu'l-Fakiriyye* adlı eserinde vahdet-i mutlaka fikrini Aristoteles başta olmak üzere birçok filozof, fakih ve kelamcıdan yararlanarak açıklama gayretine girmektedir. Onun bu risalede kullandığı ve vahdet-i mutlaka anlayışına temel teşkil eden en önemli kavramlar “fakr” başta olmak üzere “adem”, “ma'dûm” ve “i'dam”dır. Son üç kavram aslında “fakr”ın açılımlarıdır.<sup>51</sup> Bu kavramlarla ilgili açıklamalarında İbn Seb'in büyük oranda Aristoteles *Metafizik*'inde geçen “yoksunluk” ve “yoksun olma” kavramlarına dayanmaktadır.<sup>52</sup> Bunların dışında İbn Seb'in'in vahdet fikrini dayandırdığı diğer önemli bir kavram da “aynılık / aynı” (huve huve) kavramıdır. O bu konuda da aynı şekilde Aristoteles'ten aktarımlar yapmıştır.<sup>53</sup>

İbn Seb'in *Risâletu'l-Fakiriyye*'sinde “fakr” ve “aynı” (Huve Huve) kavramlarını açıklamakta, peşinden bu iki kavramı karşılıklı olarak ele alarak vahdet-i mutlaka düşüncesini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Burada İbn Seb'in'in yaptığı, mümkünleri “fakr” ile temsil etmek ve “aynı” ile de aslında yok farz edilen bu mümkünlerin Allah'la vahdetini sağlamaktır. “Fakr” durumunda olan mümkünler, “ğına” durumunda olan ise Allah'tır. Mümkünlerin bir nevi yok anlamına geldiğini söyleyen ve bu manaya özellikle vurgu yapan İbn Seb'in, hakiki varlık anlamını verdiği ve mutlak varlık kabul ettiği

<sup>51</sup> İbn Seb'in, *Risâletu'l-Fakiriyye*, s. 4 -10.

<sup>52</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, s. 278-279.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 255-256.

Allah'ı da tek gerçek varlık olarak görmektedir. Bu noktada o, “aynı” kavramını devreye sokarak tek gerçek varlık olan Allah'ın dışında kalan varlıkların durumunun ne olacağı sorusunu ele almaktadır. İbn Seb'în'in bu soruya verdiği cevap ise “aynı” yani “vahdet” olmaktadır.<sup>54</sup>

İbn Seb'în “fakr” ve “aynı” kavramlarına çok sayıda anlam vermektedir. Ancak kısaca ifade etmek gerekirse “fakr”, ihtiyaç duyulan şeyin kaybedilmesidir, “adem”le eşanlamlıdır, “ğına”nın zıddıdır, “hâdis”in mahiyetidir ve Hakk'ın kendisiyle vasıflanmadığı şeylerdir. Çünkü Hakk bizatihi zengin, dışındakiler de bizatihi fakirdir.<sup>55</sup>

“Fakr”ın içeriğini oluşturan ve onunla aynı anlamları veren “adem” ise etkide bulunmayan, etkilenmeyen (fiil ve infial değildir) ve genel olarak sabit olmayandır. Duyu onu idrak etmez, vehim onu kavrayamaz ve delil ona işaret etmez. Bu özellikler “fakr” ve “adem” için söylenebilir ki hepimiz de bu kavramların içerisinde yer alırız. “Mutlak adem” ise ortaya çıkması mümkün olmayandır.<sup>56</sup>

“Ma'dûm” (yok / var olmayan) ise yok olandır. Çünkü onu varlıktan ayırt etmektedir. “Ma'dûm” aynı zamanda bir şey olmayan (leyse bişey'), var olmayandır (leyse bimevcûd). Çünkü var olmayan “ma'dûm”dur, var olan ise “ma'dûm” değildir.<sup>57</sup> “İ'dam”a (yok etme)

<sup>54</sup> İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 3-12.

<sup>55</sup> İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 3-4; Fakrın tasavvufî anlamları konusunda bkz. İsa Çelik, “Tasavvufî Bir Terim Olarak Fakr”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sy. 2, Güz 2001, ss. 191-206.

<sup>56</sup> İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 4-5; İbn Seb'în'in ademin (yoksunluk) diğer anlamları konusundaki açıklamaları için bkz. İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 7-8. Burada anlatılanlarla hemen hemen aynı ifadeler için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 278-279.

<sup>57</sup> İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 8; İbn Seb'în'de ma'dûmun çeşitleri konusunda bkz. İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 8.



gelince bu kavram bir mana değildir ve bundan dolayı bir faile ilişmez.<sup>58</sup> İbn Seb'in "aynılık / aynı" (huve huve) kavramını netleştirmede filozofların görüşlerinden yararlanır. O, "aynı" kavramını vahdet-i mutlaka düşüncesini izah etmede kullanır. Fakat bu açıklama çok net değildir. Onun bu konuda bize tavsiyesi bütün bu kavramlardan sonra anlaşılan durumun Vâcibu'l-vücûd'a uygulanması şeklindedir. Nitekim o bu konuda şöyle demektedir:

Huve huve'nin durumu açıktır ki bir yönüyle bir, bir yönüyle iki olan eşyalar için söylenebilir. Bunları bil, düşün. Eşya için mukavvim ve mütemmim durumlara bak. Sonra onları 'huve huve'ye nisbet et. Sonra sendeki mufarıkı maddeden soyutla. Mufarık olması yönüyle onun hüviyetini arıt. Onu alametinden soyutla, onun mahiyetini Vâcibu'l-vücûd'da tahkik et ve ona 'huve huve'yi hamlet.<sup>59</sup>

İbn Seb'in bu cümlelerle vahdet düşüncesine geçiş yapar, bu geçişin anlaşılmasını genelde muhataba bırakır ve onu bu konuda şu şekilde düşündürür:

Hareket ettirip, hareket ettirilmeyen muharrik üzerinde düşün. Bir yönden hareket ettiren ve başka bir yönden hareket ettiren muharrik

<sup>58</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 8-9.

<sup>59</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 10. İbn Seb'in "aynı"yı (huve huve) şöyle tanımlar: Örneğin birinin diğerine arız olduğu iki şey, insan ve tabibi ele alalım. İnsana tabip arız olur. Mutlak insana tabip insan arız olur. Bundan dolayı tabip insan, mutlak insanın aynısı olur. Mutlak insan da tabip insanın aynı olur. Durum böyle olunca, insanlık ve tabiplik bir şeyde aynıyla bulunur ve o da kendisine işaret edilen olur. Galen için hem insan, hem tabip insanın ikisi de doğru olur. Buna benzeterek mutlak insanın tabip insan olduğu da doğru olur ve tabip insan mutlak insanın aynısı olur. Bundan dolayı, bu söz külli bir çerçeve oturtulursa o zaman doğru olmaz. Yani bütün insanlar bütün tabip insanların aynıdır, bütün tabip insanlar, insanın aynıdır gibi. Çünkü "O, bil-araz odur." Önce cüz'i durumlar için tahkikle bu durum olur, sonra cüz'i durumlara benzetilerek külli durumlar doğrulanır. Dolayısıyla, külli mana sanki işaret edilen olur. Fakat "huve huve" (o, odur veya o) ise, kendisine bir denem her şey için söylenir. Unsuru bir olan bu şeyler -ister sayıyla isterse sûretle ilgili olsun- ona o denir. Aynı şekilde süreçte bir olan şeyler de böyledir. İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 9-10. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, s. 255-256.

üzerinde düşün. Hareket ettiren ve dışındakileri bir yönüyle hareket ettirmeyen ve bu konuda bunun kendisi için mümkün olmadığı şey üzerinde düşün. Her şeyin yanında gerekli olan ve onda zâhir olanın üzerinde, her şeyle birlikte olması gereken ve onda zâhir olanın üzerinde düşün. Bunu anla. Genel (amme) ve özel (hasse) zatlar üzerinde düşün. Hüviyyeti âniyetinden başka olan şey (mümkünler) üzerinde düşün. Âniyeti ve hüviyeti bir olan (Allah) üzerinde düşün. Bizatihi ma'lulünde etkide bulunan üzerinde düşün ki bu ma'lul en yakın ma'luldür. Her şeyde gerekli olan ve onda zâhir olan üzerinde düşün. Her şeyin yanında gerekli olan ve onda zâhir olan üzerinde düşün. Her şeyden sonra gerekli olan ve onda zâhir olan hakkında, her şeyle birlikte olan ve onda zâhir olan, her şeyden önce gerekli olan ve onda bütün yönleriyle zâhir olan üzerinde düşün. Her şeyin 'büdd'ü olan ve mahiyetinde zâhir olan hakkında, her şeyin mahiyeti olan ve her mahiyette zâhir olan hakkında düşün. Kendisinden başkasının olmadığı, başka mahiyetin, başka âniyetin olmadığı varlık (Allah) hakkında düşün...<sup>60</sup>

İbn Seb'în bu tefekkürü muhatabına öğütledikten sonra neticeyi çok çarpıcı olarak şöyle dile getirmektedir:

Sonuçta sadece O'nu bulursun. Vahdeti, zatına ve varlığına zaid olmamış bir şekilde bulursun. O'nun bu durumu mümkün varlıklarinkine benzemez. Örneğin sözün konuşanla ve konuşandan olması gibi. Konuşan kesince söz kesilir. Çünkü onun hakikati ancak içinde bulunduğu mevzuyla vardır. Ve yine onun zatına bakıldığında her şeyin onda bilkuvve ve bilfiil bulunduğunu görürsün...<sup>61</sup>

Dolayısıyla İbn Seb'în'de tek bir varlık bulunmaktadır. O da her şeyin "büdd"ü olan "Bir/Tek Hakk"tır (el-Hakku'l-vâhid / el-Hakku'l-vahde). Bu tek hakikate ulaşan, İbn Seb'în'e göre kemale

<sup>60</sup> İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 10.

<sup>61</sup> İbn Seb'în, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 10.

ulaşmıştır.<sup>62</sup> Varlık sadece Allah'tan ibarettir. Bu durum İbn Seb'in'in "Sadece varlık vardır." (Leyse ille'l-eyş fakat) ve "Huve Huve" (O, O'dur = Allah) sözünde noktalanır. Allah'ın dışında kalan "Âlem (ise) maddeden mufarık olanlar olsun mufarık olmayanlar olsun bütün içindekileriyle birlikte ölüdür.", "Hakiki manada tek diri Allah'tır." Bu noktada "...O'nun zatından (vechuhu) başka her şey yok olacaktır..." (Kasas/88) ayeti İbn Seb'in için önemli bir dayanak oluşturur.<sup>63</sup> İbn Seb'in, varlığı bu yönden tek görür. "Sanki sen sensin, sen yoklusun ve sanki sen O'sun O ise varlıktır"<sup>64</sup> diyerek Allah'ı her varlıkta görülen bir "büdd" olarak kabul eder.<sup>65</sup> Bu durum Allah'ın fâilliği konusunda da kendisini gösterir. İbn Seb'in'e göre Allah hakikati, onun fiilleri sonucu ortaya çıkan her şey ise mecazı ifade eder. Bu nedenle mecazın hakikatle birlikte olması arızidir. Hakikat Hakk olduğundan, Hakk da kendisinin en önemli zati sıfatı olması açısından Allah'a döner. Mecaz ise Allah'ın fiillerinin sonucu olan şeyler için kullanılır. Allah'ın zatının sıfatı kadim iken fiilinin

<sup>62</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 11. Benzer ifadeler için bkz. Abdullah b. Mes'ud Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 101-102, 106-108. Evhadüddin Abdullah b. Ziyaidin Mes'ud el-Belyânî el-Kazerûnî (ö.1287) 1219 yılında Kazerûn'a bağlı Belyan köyünde doğdu. 13. ve 14. yüzyılların önemli mutasavvıf ve âlimlerinin de yer aldığı bir aile içerisinde yetişti. Dini ve tasavvufi ilimleri bir Sühreverdi şeyhi olan babası İmadüddin (Ziyaeddin) Mes'ud'dan aldı. Tarikat hırkasını da babasından giydi. Dönemin önemli sûfilerinden Necübiddin b. Büzgaş ve Sa'di-yi Şirazî ile görüştü. Michel Chodkiewicz, Louis Massignon'a dayanarak onun Mekke'de İbn Seb'in'in en meşhur öğrencilerinden Ebu'l-Hasen eş-Şüsterî ile karşılaşmış ve bu yolla İbn Seb'in ve ekolünün tasavvuf anlayışından etkilenmiş olma ihtimalinden söz etmektedir. Balyânî'nin görüşleri ve kendisine nispet edilen eserler konusunda daha geniş bilgi için bkz. Ercan Alkan, "Evhadüddin-i Belyânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, EK-1. Cilt, İstanbul 2016, ss. 427-428.

<sup>63</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 11-12; İbn Seb'in, *Kitabu'l-İhâtâ, Resailü İbn Seb'in* içinde, s. 149; İbn Seb'in, *Risale (2)*, s. 260. Benzer ifadeler için bkz. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 105.

<sup>64</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 95.

<sup>65</sup> İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 226.

sıfatı hâdistir.<sup>66</sup> Dolayısıyla fail olan Allah hakikati ve baki olanı, fiil veya mef'ul olan varlıklar ise mecazı ve hâdis olanı ifade etmektedir. Allah'ın dışındakilerin mutlak bir failliği söz konusu değildir. Zira Allah'ın dışındaki her şey vehimden ibarettir. Vehimler her ne kadar bir yönüyle kendisine dayanılan olursa da aslında onlar Allah'a dayanmak zorundadırlar. Vehimler İbn Seb'in'de daha önce de söylediğimiz gibi Allah'ın dışında olan her şeydir ve onun ifadesiyle bizler bu vehimlerin içerisinde yer almaktayız. Hatta biz, biziz, bilakis O, O'dur. Daha da ötesi işaret ve meyl bağlamında biz ve O da denilemez. Zaman, mekân, aded, izafe, varlığın kısımlandırılması bunların hepsi vehimler kabilinden olan şeylerdir.<sup>67</sup>

İbn Seb'in'deki vahdet her ne kadar vahdet-i vücûd kavramıyla bazen eş anlamlı kullanılsa da herhangi bir vahdet-i vücûd değildir. Bu konuda o vahdetin doruklarına ulaşmıştır. İbn Seb'in Allah'ı, teklikte en uç noktada olmasından dolayı neredeyse vahdetten bile âri olan bir biçimde görür. Bunu “hâlis, saf vahdet” (Vahdetu'n-nakiyyeti'l-hâlise) olarak tanımlar. Bu, en yüce bir ubudiyettir ve Allah'tan herhangi bir vahdetin basitliğini kaldırır ve O'na ayrıcalıklı bir vahdet verir.<sup>68</sup> Bu vahdete başkası ortak olamaz. Bu sadece Allah'a aittir.<sup>69</sup> İbn Seb'in'deki bu vahdet anlayışı daha önce de belirttiğimiz üzere onun varlık ayırımında da kendisini gösterir. Onun bu konuda yaptığı ayırımlardan birisi mutlak ve mukayyed varlık şeklindedir. Mutlak varlık Allah'tır, mukayyed varlık ise İbn Seb'in'in ifadesiyle benim, sensin ve diğer varlıklardır. Mutlak

<sup>66</sup> İbn Seb'in, *Kitabun fihi Hikem ve Mevâiz, Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 29-30.

<sup>67</sup> İbn Seb'in, *Risaletu'l-Elvâhi'l-Mübareke*, s. 276.

<sup>68</sup> İbn Seb'in, *Risaletu'n-Nasiha evi'n-Nürîyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, s. 189.

<sup>69</sup> İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 239.

zikredilince her şey zikredilir ama mukayyed zikredilince hiçbir şey zikredilmez. Dolayısıyla İbn Seb'in'e göre mukayyed varlık olarak nitelendirilen her şey, hiçbir şeydir (lâ şey').<sup>70</sup>

İbn Seb'in bütün yaratılmışları hiçbir şey olarak kabul edince “Öyleyse beni ‘neyi gördüysem sonrasında Allah’ı gördüm.’, ‘neyi gördüysem beraberinde Allah’ı gördüm’, ‘neyi gördüysem öncesinde Allah’ı gördüm’ sözlerime götüren gafletten dolayı tövbe ediyorum.” diyerek ifadelerindeki sınırlamalardan dahi pişmanlık duymakta ve Allah’a atfettiği o nadide vahdeti şu sözleriyle anlatmaktadır: “Şimdi ise biz, şöyle diyoruz. O, O, O (huve, huve, huve). Sonra O diyoruz ve susuyoruz. Sonra işaret ediyoruz. Sonra bırakıyoruz. Sonra lâ, sonra “İlle'l-Hakk el-mahz” (Sırf Hakk’tan başka bir şey yoktur.) sonra “Lâ ilâhe illallah”, sonra da buradaki beraberlikten dolayı bile tövbe ediyoruz.”<sup>71</sup>

İşte İbn Seb'in'deki vahdetin ulaştığı zirve bu derece tekliği, yalnızlığı ve aynı zamanda çokluktaki birliği göstermektedir. Onun ulaştığı bu dorukta Allah’tan başka failin olmadığını ifade eden “Lâ ilâhe illallah” cümlesindeki harfsel ve olumsuzlamadan kaynaklanan kelime birlikteliği bile kabul edilmemektedir. Zaten o, kelime-i tevhidi vahdetin ilk basamakları olarak görmektedir. Allah’tan başka failin olmaması, her şeyi Allah’ın yaratması, her şeyin onunla varlık kazanması, O’nun zorunlu asıl olması, her şeyin hakikatinin,

<sup>70</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'r-Rıdvaniyye*, s. 328. Benzer ifadeler için bkz. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 103.

<sup>71</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'r-Rıdvaniyye*, s. 328. Balyânî'nin “Lâ ilâhe illallah” cümlesini Allah’tan başka hiçbir varlık olmadığı şeklinde yorumlayan şu ifadeleri dikkate değerdir: “Lâ ilâhe illallah (Allah’tan başka ilah yok) cümlesinin anlamından öyle anlayacaksın ki, O’ndan başka ilah yok, O’ndan başka hiçbir varlık yok, O’nun yanında bir “başka” yok, ilah olarak yalnız O var!” Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 108.

mahiyetinin ve varlığının hakikati olması, barındıran hakikat olması, her varlıkta bulunan hakiki varlık olması, örtüsüz ve kapalılık olmaksızın varlığıyla her varlıkla beraber bulunması kelime-i tevhidin zâhir ve sadece ilk anlamlarıdır.<sup>72</sup> İbn Seb'în'in vahdet konusundaki duruşu bu anlamlarla sınırlı değil bunların çok çok ötesindedir. Onun şu sözleri bu durumu en iyi şekilde özetlemektedir:

Sen, maddelerden mufarıksın ve mufarık zâtların mübdiisin. Yönler seni kuşatmaz. Kıyas senin vasfına ulaşamaz. Burhan için ilke ve illet gereklidir ama senin illetin ve ilken yoktur. Ey Büdd! Ey Hakk! Öncelik, sonralık, yakınlık, uzaklık, yön ve yönelme, işaret, mesafe, (zihni, hissi) benim içindir ve bana aittir. Sen bunlardan münezzehsin. Benimle senin aranda mesafe yoktur. Çünkü sen hüviyetimin hüviyeti, âniyetimin âniyetisin. Hatta senin âniyetin vardır, benimki yoktur. Hüviyetin vardır, benimki yoktur. Hatta sen varsın ki benim bu sözlerim bile suçtur.<sup>73</sup>

İbn Seb'în'in savunduğu vahdetü'l-mutlaka anlayışı var olanların bir gerçekliğinin olup olmadığı problemini de beraberinde getirmektedir. Aslında bu konu vahdet fikrini savunan düşünürlerde görülen birlik ve çokluk meselesidir ve İbn Seb'în'de de en çok tartışılan noktalardan biridir. O, bu problemi kendi sistemi ile tutarlı bir şekilde yaptığı açıklamalarla çözmeye çalışmıştır. İbn Seb'în'in varlığın çokluk yönüne getirdiği açıklamalardan birisi şu şekildedir: Vâcibu'l-vücûd tümeldir ve hüviyettir, mümkünü'l-vücûd ise tikeldir (cüz') ve mahiyettir. Hüviyete nisbet edilen her hakikat, tümel; mahiyete nisbet edilen her hakikat ise tikeldir. Bu noktaya kadar filozoflarla aynı yolda olan İbn Seb'în bundan sonra çokluğu izah etmeye başlar. Tümelin varlığı cüz'de, cüz'ün varlığı ise tümeldedir.

<sup>72</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82.

<sup>73</sup> İbn Seb'în, *Risale* (2), s. 261-262.

Dolayısıyla tümel cüz'le birleşir (ittihâd). İki varlık denilen asılda ortaktır. Furûda ayrılırlar, bu da çokluk ve temyizdir. İbn Seb'in tümelin tikelle asılda birleşmesini vahdet-i vücûdun veya onun savunduğu vahdetü'l-mutlakanın temeline, furûda ayrılmalarını ise çokluğun veya kesretin temeline koyar. Bu iki durumu kavramak herkes için mümkün değildir. Çünkü avama ve câhile araz galip gelmekte bu da kesret ve çokluk, havâs ve ulemaya ise asıl galip gelmekte bu da vahdet-i vücûd olmaktadır. İbn Seb'in'e göre asılla birlikte olan yer değiştirmez, değişmez, ilmi ve hakikati üzerine sabit olur. Furû ile birlikte olan ise değişir, dönüşür, unuttur ve câhil olur.<sup>74</sup>

İbn Seb'in'in çokluk meselesine getirdiği diğer bir açıklama da mümkün varlığın ancak Allah'ın kudretiyle olduğu şeklindedir. Allah'ın varlığını kaldırırsak her şeyin varlığı ortadan kalkmaktadır. Onun bu konudaki sözleri dikkat çekicidir:

Senin varlığın, hakikatin, mahiyetin ve halin ancak Allah sayesinde. Allah varlığın asıdır. O, senin zâhirinde ve bânında zâhirdir. Failin fiile sahip olması bağlamında O, her şeydir. Onunla cevherlen. Yani O'nun senin mahiyetine galip olduğunu hatta senin mahiyetin olduğunu gör. O, senin sıfatlarının tümünde vardır. Semi' işitmededir. Basir görmenle görür, elinle tutar, ayaklarıyla koşar. Yani ancak ona yönel, ancak onu gör, çünkü O, senin varlığından sana daha yakındır. İşte peygamberin söylediği '...onu sevince onun işitmesi, görmesi, eli ve ayağı olurum...' sözünün anlamı budur.<sup>75</sup>

Mümkün varlığın dış dünyada, kendisi için muhberi olmayan haber olmak dışında hiçbir hakikati yoktur. Her şey zorunlu varlığa

<sup>74</sup> İbn Seb'in, *Risale (I)*, s. 193-194. Balyânî, vahdet-i mutlaka düşüncesini sadece havas ve ulemanın anlayacağını örnekler vererek açıklamaktadır. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 110-112, 115.

<sup>75</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 64-65. Benzer ifadeler için bkz. Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 113.

bağlıdır ve ondan ayrılmaz.<sup>76</sup> Dolayısıyla İbn Seb‘în’e göre Allah tüm varlıklarda bulunur. O, bu konuda şunları söylemektedir:

Yine burhanla doğrulanmıştır ki İlk Sebep bir biçimde bütün eşyada mevcuttur. Fakat hiçbir eşya bir biçimde İlk Sebep’te bulunmaz. Çünkü İlk, bütün eşyada mevcuttur. Bütün her şey O’nu güçleri ölçüsünce kabul eder. Eşyadan bir kısmı İlk Sebep’i teklik (vahdaniyet) kabulüyle, bir kısmı çokluk kabulüyle, bir kısmı dehrî (zamansal) bir kabulle, bir kısmı zamansal bir kabulle, bir kısmı ruhanî bir kabulle, bir kısmı da cismanî bir kabulle kabul eder.<sup>77</sup>

Bu kabullerin nasıl olduğu ise İbn Seb‘în tarafından izah edilmemiştir. Bunun yanı sıra Allah’ın her şeyde bulunması İbn Seb‘în’de bazen beraber bulunma olarak da ifade edilmiştir. Zira başka bir risalesinde belirttiğine göre Allah her şeyle birliktedir fakat hiçbir şey O’nunla birlikte değildir. O, her şeyin kendisi olduğu gibi bir şey olmayanın da kendisidir. Diğer taraftan İbn Seb‘în’e göre her şey Allah’ta toplanır. O, bu durumu şu cümleleriyle özetler: “Eşya O’nda toplanır. Fakat onları O’nunla bulamazsın.”<sup>78</sup>

İbn Seb‘în bu düşüncesini “el-keîmetu’l-Hakku’l-câmiatu’l-mâniâ” yani “Kuşatan ve dışarıda bırakan Hakk kelime” kavram kümesiyle ifade eder. Bu sözün işaret ettiği mana “Lâ ilâhe illallah”, hükmü O’nun dışındaki her şeyin fani ve helâk olması,<sup>79</sup> hakikati ise Allah’ın dışındaki her şeyin bâtıl olduğudur. Allah’ın “câmiâ” olması her şeyin varlığını vermesi, her şeyin mahiyeti ve “eli” olması, her şeyin O’nunla varlık bulması ve her şeyden önce olmasından dolayıdır.<sup>80</sup> İbn Seb‘în’in Allah’ı “câmiâ” kelimesiyle vasıflandırması

<sup>76</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 66.

<sup>77</sup> İbn Seb‘în, *Büddü’l-Ârif*, s.148.

<sup>78</sup> İbn Seb‘în, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 216.

<sup>79</sup> Kasas Suresi, 28/88.

<sup>80</sup> İbn Seb‘în, *Risale (2)*, s. 260.



konusunda *Ahd Risalesi*'nin şârihi ve onun öğrencisi olduğunu tahmin ettiğimiz kişi şunları söylemektedir:

İbn Seb'in câmia kelimesini çok kullanır, bu kelimenin anlamı birçok şeyi barındıran demektir. Bu şeyler de konu, mahmul veya farklı mahiyetteki şeyler olabilir. (...) Allah her şeyin 'büdd'ü ve varlığıdır, her varlığın içinde bulunduğu mahiyettir. O, her şeyin yaratıcısıdır. Her şeyin varlığı ancak O'nun sayesinde. O, her şeyin varlığında zorunlu bir asıldır. Allah her şeyin hakikati, mahiyeti ve varlığıdır. O, barındıran (câmia), her şeyin hakikatinde var olan bir hakikattir. Her zata bizzat müstehak olan zattır. O, her şeyle örtüsüz ve kapalılık olmaksızın varlığıyla beraberdir. Çünkü örtü ve kapalılık hak sahipliği ve ilişki bağlamında her şeyi müşahedeyle mülahazadan gafil ve cahil olma anlamına gelir. Bu cehaleti ancak şariat ortadan kaldırır.<sup>81</sup>

Allah'ın varlıklarla birlikteliği, içinde olduğu şeyde teşbihle, benzeme biçiminde olmaktadır. Çünkü O, suda su, ateşte ateş, tatlıda tatlı ve acıda acıdır. Örneğin O, lambayla olunca nur suretindedir ve ondan kendisine benzeyen birçok lamba yakılır. Normal şartlarda Allah'ın bu lambalarla birlikteliği olmamış olsa bu varlıklar biterler. O, her şeyin varlığıdır ve birlikte olduğu her varlığı bilmektedir.<sup>82</sup>

İbn Seb'in Allah'ın bu şekilde her şeyi kuşatmasını, düşüncesinde önemli bir kavram olan "ihâtâ" ile netleştirir. İhâtâ'da tüm varlıklar Allah'ta toplanır. Bu durum zıtların birlenmesiyle gerçekleşir. Zira İbn Seb'in'e göre ihâtâ'da çift tekle karışmıştır. Cumartesi Pazar olmuş, muvahhid Ahâd'ın aynısı olmuştur. Zamanda akıp giden hazır, ilk olan âhir, bân zâhir, mü'min kâfir, kötü veli ve fakir zengin olmuştur. Bunlar hikemî birlerdir, vehmi hâdisler

<sup>81</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82.

<sup>82</sup> İbn Seb'in, *Risale (1)*, s. 192.

değildir.<sup>83</sup> İbn Seb‘în Allah‘ın kuşatması anlamına gelen ihâtâ‘yı mıknağa, diğer varlıkları da demire benzetmektedir. Bu ikisini barındıran ilişki varlığın hüviyetidir. Bunları birbirinden ayıran ise varlıkların vehimliğidir.<sup>84</sup> Allah‘ın dışında bir başkası olmadığı için O‘nu bir başkası kuşatamaz. Bilakis O bir başkası olmaksızın kendi zatını kendi zatıyla kuşatmıştır. O‘ndan başka ne bir şey, ne bir görüş ne de tasavvurlar vardır. O, kendi varlığını, kuşatma gerekmeden ve nasıllığı olmaksızın kuşatmaktadır. Zıtların birlikteliği bir noktada bu anlama gelmektedir.<sup>85</sup> Tüm zıtlar, başka bir ifadeyle varlıklar Bir‘de toplanınca, İbn Seb‘în‘de vahdet ancak şu cümlelere sığabilmiştir: “Ben inniyetlerin inniyeti, hüviyetlerin hüviyeti ve mahiyetlerin mahiyetiyim. Bütün bu azalan ve çoğalanlar “bir” manadır. Bu da “ben”dir (ene).”<sup>86</sup>

Allah‘ın tüm varlıklarda bulunması ve onlarla birlikteliği zamansal, mekânsal, mertebesal ve cinsî bir birliktelik olmayıp özel, farklı ve değişik bir yakınlıktır.<sup>87</sup> Vâcibu‘l-vücûdun dışındaki tüm varlıklar bir yönüyle adem olup başka bir yönden de varlıktır. Ancak mutlak ve hakiki manada bir varlıktan söz edilirse o da Bir olan Allah‘tan başkası değildir.<sup>88</sup> Diğer varlıkların gerçekliği ise ancak mecazidir ve mukayyettir. İbn Seb‘în‘de Allah‘ın her varlıkta bulunması, her varlığı kuşatması ve tüm varlıkların O‘nda toplanması

<sup>83</sup> İbn Seb‘în, *Kitabu‘l-İhâtâ*, s. 143; İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 121-123. Allah‘ın her şeyi kuşatması İbn Seb‘în‘de suret ve sureti veren (mutasavvir) ilişkisiyle de açıklanmıştır. Bkz. İbn Seb‘în, *Risale Hitabullahi bi Lisani Nurihi*, s. 241-242.

<sup>84</sup> İbn Seb‘în, *Kitabu‘l-İhâtâ*, s. 145.

<sup>85</sup> Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 114.

<sup>86</sup> İbn Seb‘în, *Kitabu‘l-İhâtâ*, s.147.

<sup>87</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 92-93.

<sup>88</sup> İbn Seb‘în, *Risaletu‘l-Fakiriyye*, s. 11-12.

maddesel ve panteistik bir anlamda değildir. Zaten tek gerçek varlığın Allah olup dışındaki tüm varlıkların hakikatte gerçekliklerinin bulunmaması onun bu yaklaşımının panteistik bir yapıda olmadığını göstergesidir. Bunun yanı sıra İbn Seb'in Allah'ın tüm varlıklarda bulunması konusunu tasavvufi bir bakış açısıyla ve sıfatları noktasından da değerlendirir. Örneğin ihsan ve rahmet Allah'ın sıfatlarındandır. Sıfat mevsuftan ayrılmaz, mevsuf Allah'tır. Dolayısıyla muhsin ve rahim olan kul da Allah'tan ayrılmaz. Allah'tan ayrılmayan onunla beraberdir, onunla beraber olan rahmete kavuşmuş, kâmil ve mutlu kişidir. Allah'ın sıfatları kulda zâhir olunca Allah onu seçer, şerefendirir, olgunlaştırır ve onu halife kılar. Adeta Allah sıfatlarını kulun zatına mahsus kılarak onu şeytanın, nefsin ve ubudiyet eksikliğinin sıfatlarından temizler ve onu isimlerinin toplandığı yer kılar. Zatını onun aniyeti yapar ve sanki o olur. İbn Seb'in bu ifadelerini “Allah muhsinlerle beraberdir.” (Ankebut-69), “Sana biat edenler ancak Allah'a biat etmiş olur.” (Fetih/10) ve “Allah emrine galiptir.” (Yusuf/21) ayetlerine dayandırmaktadır.<sup>89</sup>

Bunun yanı sıra İbn Seb'in'in Hallac gibi bazı düşünürlerin söyledikleri şatahat tarzındaki sözlere benzer şekilde kullandığı ifadeleri de vahdet-i mutlaka doğrultusunda yorumladığını belirtmek gerekir. İbn Seb'in'in kendisini bir risalesinin sonunda “el-âhiru'l-evvel” olarak isimlendirmesi,<sup>90</sup> başka bir yerde de “Ben, O'yum, O, bendir” ifadesini kullanması buna örnek verilebilir. Hatta “Ene'l-Hakk” ifadesi ve benzer ifadelerin tanrılaşma anlamında olmayıp nasıl anlaşılması gerektiğine dair izahlar da yapmaktadır. Bu nedenle

<sup>89</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 92-93.

<sup>90</sup> İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 246.

“O, evveldir ben evvelim, O âhirdir ben âhirim, O zâhirdir ben zâhirim, O bâtıdır ben bâtınım. O bâtınların bâtındır.” demekten çekinmemiştir.<sup>91</sup> İbn Seb‘în’de bu ifadeler Allah’ın mutlak varlık olarak kabul edilmesinin bir sonucu olmasının ötesinde aynı zamanda bir gereğidir. Bütün bu anlatılanlara baktığımızda İbn Seb‘în’deki vahdet-i mutlaka fikrinin kendi felsefesi içerisinde tutarlılık gösterdiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan o, birçok felsefi ve tasavvufi konunun çözümlenmesinde bu anlayışını mihenk taşı olarak kullanmıştır.

Mutlak vahdet düşüncesi İbn Seb‘în’de tartışmalı birtakım konuların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin âlem anlayışı, insanın özgürlüğü, veli ve isyankâr kul arasındaki fark, tövbe meselesi, nefis meselesi, ahlak konusu bunların başta gelenlerindendir.<sup>92</sup>

<sup>91</sup> İbn Seb‘în, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi*, s. 245. Balyânî, vahdet-i mutlaka anlayışı doğrultusunda “fena” anlayışına da karşı çıkmaktadır. Onun bu konudaki şu sözleri dikkat çekicidir: “...Kişi kendi varlığını ne kendi varlığı ne de kendinden başkası olarak bilir, fakat o bunu kendi varlığını Allah’ın varlığına dönüştürmeden (sayrura), Allah’a girmeden, Allah’tan çıkmadan, O’nunla birlikte olmadan, O’nda olmadan Allah’ın varlığı olarak bilir. O kendi varlığını “fena”ya, “mahv”a ve “fena’l-fena”ya hiç ihtiyaç duymadan, var olmadan önce var olmuş gibi görür. Çünkü bir şeyin fena’sı öncelikle onun sübutuyla çelişir. Bir şeyin kendisiyle sabit oluşu ise Allah’ın kudreti olmadan kendi kendine var oluşunu zorunlu hale getirir. Oysa bu muhaldir. Bundan çıkan sonuç şu ki; kişinin nefesine olan irfanı, Allah’ın kendisine olan irfanından başka bir şey değildir. Çünkü kişinin kendi nefsi O’ndan başkası değildir.” Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 112.

<sup>92</sup> İbn Seb‘în’in vahdet görüşüne dair burada anlatılanlar büyük oranda doktora tezimizden aktarılmış olsa da yeni veriler ve bilgilerle tashih edilmiş ve genişletilmiştir. Bkz. Birgül Bozkurt (Gülmez), *İbn Seb‘în’in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2008.

### 3. İbn Arabî ve İbn Seb'in'in Vahdet Anlayışlarının Mukayesesi

İbn Arabî ve İbn Seb'in'in farklı tarihlerde de olsa Mürsiye'de başlayan hayatları, Endülüs'te aynı ilmi ortamda büyüdüklerinin ve bir dereceye kadar da çağdaş olduklarının en belirgin göstergesidir. Nitekim 1217'de doğan İbn Seb'in'in fikirlerini sistemleştirip eserlerini vermeye başladığı zamanlar İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesiyle felsefi tasavvufta otorite olduğu bir döneme rast gelir. Dolayısıyla onun pek çok noktada İbn Arabî'den etkilendiğini ve ona saygı duyduğunu söylemek bu konuda yapılabilecek son tahmin değildir. Özellikle İbn Seb'in'in eserlerinde Fârâbî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), Gazali (ö. 1111), İbn Rüşd (ö. 1198), İbn Bacce (ö. 1139) vb. İslam filozoflarına yönelttiği eleştirilerden<sup>93</sup> İbn Arabî'nin hiçbir şekilde payını almaması bu ihtimali güçlendirmektedir. İbn Seb'in, İbn Arabî'ye hiçbir eleştiri yöneltmediği gibi onun şiirlerine eserlerinde yer vermiştir.<sup>94</sup> Bunun yanı sıra İbn Seb'in'in eserlerinde takip ettiği metot, düşüncesinin kaynakları, vahdet-i mutlaka anlayışının temellendirilmesi gibi konularda İbn Arabî düşüncesi ile pek çok açıdan paralellikler sergilediği de gözden kaçmamaktadır.

Gerek İbn Arabî gerekse de İbn Seb'in eserlerinde, özellikle de vahdet düşüncesini temellendirmede, eklektik bir yol takip ederek İslami ve gayr-ı İslami pek çok kaynağa başvurmuşlar, böyle bir karışımdan kendilerine gerekli olan malzemeyi bularak bunları birbirleriyle uyumlu ve sistemli bir hale getirmişlerdir.<sup>95</sup> Bu konuda

<sup>93</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 142, 143, 144-145, 243.

<sup>94</sup> İbn Seb'in, *Risale(5)*, s. 301-303.

<sup>95</sup> İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 139-140, 280-281; Bozkurt, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, s. 46-48; Ebu'l-Ala Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, Çev. Ekrem

*İhvân-ı Safa Risâleleri*'nin ansiklopedik ve eklektik yönü hem İbn Arabî hem de İbn Seb'în için verimli bir kaynak teşkil etmiştir. İbn Seb'în'in düşüncelerini ortaya koyarken kullandığı kapalı, şairane ve paradoksal ifadeler İbn Arabî'den çok da farklı değildir.<sup>96</sup> Filozof-sûfî özelliklerine uygun olarak her iki düşünürün İslam filozoflarının kullandıkları İlk (Evvel), İlk Sebep, Vâcibu'l-vücûd, mümkün vb. kavramlara yer vermeleri,<sup>97</sup> Allah'ı mutlak fail olarak görmeleri,<sup>98</sup> zat-sıfat birlikteliğini savunmaları<sup>99</sup> ve en önemlisi de vahdet görüşleri gibi açılardan birbirlerine benzeyen çok yönleri vardır. Hatta Affifi gibi bazı araştırmacılar İbn Seb'în'i İbn Arabî'den görevi devralan ve onun okuluna bağlı olan biri şeklinde tanıtmışlardır.<sup>100</sup>

İbn Arabî ve İbn Seb'în vahdet düşüncelerini temellendirirken aynı ilkelerden yola çıkmakta ancak bunun sonuçlarını farklı açılardan ifade etmektedirler.<sup>101</sup> İbn Arabî'nin bütün felsefesinin temelinde yatan en asli ilke “varlığın birliği” yani vahdet-i vücûd ilkesidir. Ancak bu tabir özel bir kavram olarak İbn Arabî külliyyatında

---

Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, ss. 213-258. İbn Seb'în'in vahdet düşüncesi doğrultusunda yorumladığı “O evveldir, âhirdir, zâhirdir, bâtırdır.” (Hadid/3) ayeti ve “Nefsini bilen Rabbini bilir.” hadisi İbn Arabî'nin de düşüncesinin kaynakları içerisinde yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz. İbn Seb'în, *Risale (2)*, s. 260; Corc Ketture, “Giriş”, *Büddü'l-Ârif* içinde, s. 13-14; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 128-158.

<sup>96</sup> İbn Seb'în, *Risâletü'n-Nasiha evi'n-Nûriyye*, s. 152-184; İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 305-306, 365; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 83-85.

<sup>97</sup> İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 190, 204; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28-29.

<sup>98</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 142; İbn Seb'în, *Sicilya Cevapları*, Çev. M. Ş. Yalıtıkaya, Felsefe Yıllığı, c. II, Bozkurt Matbaası, İstanbul 1935, s. 21; İbn Seb'în, *Büddü'l-Ârif*, s. 175-176.

<sup>99</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 81-82; Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 133-135.

<sup>100</sup> A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 155.

<sup>101</sup> N. Scott Jhonson, “Ocean and Pearls: Ibn Sab'în, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity”, *SUFI*, Issue 25, Spring 1995, s. 26.

hiçbir şekilde geçmemektedir. Çünkü o, bu manayı ifade etmek için eserlerinde çok sayıda ibare, istiare ve kelime kullanmıştır. Bu anlam kendinden sonraki bazı müellifler tarafından kavramsallaştırılarak teknik bir terim halinde “vahdet-i vücûd” şeklini almıştır.<sup>102</sup> İbn Seb'in ise kendi vahdet anlayışını “el-vahdetu'l-mutlaka” olarak isimlendirmiştir.<sup>103</sup> Onun bu ifadesi varlığın birliğinden ziyade birliğin daha keskin ve üst bir düzeyini ifade eder. Bu nedenle İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşü kadar derin ve teferruatlı bir yapıda değildir. İbn Arabî, düşüncelerini ortaya koyarken daha girift fakat sistemli ve attığı her adımı gözler önüne seren bir yöntem takip etmiştir. Bu durum İbn Seb'in'de ise adeta muhatabın çıkarsamalarına bırakılmıştır.<sup>104</sup>

İbn Arabî ve İbn Seb'in, vahdet anlayışlarını mutlak varlık hakkındaki görüşlerinden yola çıkarak temellendirmekte ve bu konuda her ikisi de tam bir paralellik arz etmektedirler. İbn Arabî'ye göre gerçek varlık, zatı ve aynı itibariyle ancak Allah'ın varlığıdır. Allah'ın zatı eşsizlikle isimlendirilen Hakk'ın hakikati ve öz bir varlık olması dolayısıyla gerçek varlıktan başka bir şey değildir. Madde âleminde onun birliğine delalet etmeyen bir şey yoktur.<sup>105</sup> İbn Seb'in'de de gerçek manada tek varlık Allah'tır. Bunu onun eserlerinde sık sık tekrarladığı “Sadece varlık vardır” (Leyse ille'l-eyş fakat) ya da “Sadece Allah” (Allahu fakat) sözlerinden anlamak mümkündür.

<sup>102</sup> Affifi, “İbn Arabî”, s. 357; Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, s. 251-252.

<sup>103</sup> İbn Seb'in, *Kitâbu'l-İhâtâ*, s. 149; İbn Seb'in, *Risâletu'n-Nasiha evi'n-Nüriyye*, s. 189.

<sup>104</sup> İbn Seb'in, *Risâletu'l-Fakiriyye*, s. 10-11.

<sup>105</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 121-124.

Ancak bundan sonra İbn Arabî ve İbn Seb'în arasında ayrışmalar görülmektedir. İbn Arabî'ye göre Allah bilinmez, gizli bir hazine olarak bilinmeyi istemiş ve bu nedenle evrenin oluşumunu irade etmiştir. Evren ve içindekiler Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisinden ibarettir. Bu tecellinin gerçekleşmesi ise yukarıda değinilen çeşitli mertebelerde kendisini göstermiştir. Buna bağlı olarak İbn Arabî'de sıfatlar konusu onun mümkün varlıkların ortaya çıkışını ve tecelli meselesini açıkladığı anahtar konudur. Bu yüzden ilahi isim ya da sıfatlar İbn Arabî düşüncesinde âlemin var olmak için kendilerine ihtiyaç duyduğu şeyler olarak tarif edilir.<sup>106</sup> İbn Seb'în'de ise sıfatların böyle bir görevi üstlendiğini, bir tecelli anlayışının olduğunu ve bu tecellinin mertebeler halinde gerçekleştiğini söylemek oldukça zordur. Hatta varlıkların ortaya çıkışını temellendirmek İbn Seb'în'in çok fazla ilgilenmediği bir konudur.<sup>107</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak İbn Seb'în, İbn Arabî metafiziğinin önemli kavramlarından biri olan “âyân-ı sabite”ye<sup>108</sup> düşüncesinde yer vermemiştir. Her ne kadar İbn Seb'în, İbn Arabî'de olduğu gibi varlığı Vâcibu'l-vücûd ve mümkünü'l-vücûd olarak ikiye ayırıp,<sup>109</sup> bunun dışında daha farklı varlık ayırımlarına da giderek Vâcib'in dışında mümkünlerden söz etse de bu durum vahdet-i mutlaka fikrini temellendirmek ve açıklamak için başvurduğu bir yöntemden ileri gitmemiştir. Çünkü sadece Allah'ın var olduğunu söylemekle felsefi bir sistem kurması mümkün olamayacaktır. Dolayısıyla İbn Arabî'de görülen tecelli anlayışı ve varlıkların Allah'ın bir görüntüsü, mazhar

<sup>106</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 124.

<sup>107</sup> Michel Chodkiewicz, “Giriş”, s. 26.

<sup>108</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 40-41.

<sup>109</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28-29.



yeri olduğu düşüncesi İbn Seb'in için geçerli değildir.<sup>110</sup> İsmi bilmediğimiz ve İbn Seb'in'in öğrencisi olduğunu tahmin ettiğimiz kişinin yazdığı şerhte sadece bir yerde Allah'ın sıfatlarının kulda zâhir olmasına dair ifadeler yer alsada<sup>111</sup> bu konu Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmayı içeren ve tamamen tasavvufî bir manada anlaşılması gereken bir ifadedir; İbn Arabî'de olduğu gibi ontolojik anlamda bir tecelli anlayışını ifade etmemektedir.

İbn Seb'in, İbn Arabî'de de olduğu gibi Allah'ın dışındaki her şeyi (mümkünler) bir vehim, karanlık ve hepsinden de öte bâtil şeklinde tanımlamış ve onlara varlıktan en ufak bir pay bile vermeme konusunda ileri derecede sözler sarf etmiştir. Yine İbn Seb'in her şeyin kabiliyetine göre Allah'tan bir pay aldığı, varlıkların Allah'a muhtaçlıklarının demir ve mîknatıs örneğiyle açıklanması, Allah'ın her şeyde bulunduğu fakat hiçbir şeyin onunla beraber bulunmadığı, Allah'ın her şeyi kuşattığı vb. gibi şekillerde vahdet-i vücûd felsefesine ait ifadeler kullanmıştır. Ancak İbn Arabî bu görüşleri var olanın arkasındaki asıl gerçekliğe vurgu yapmak için kullanırken İbn Seb'in varlık olarak sadece Allah'ın var olduğu fikrini sağlamlaştırmak için ortaya koymuştur. Bunların da ötesinde İbn Seb'in bu fikirleri “kelime-i tevhid”in henüz ilk basamakları olarak görmüş ve vahdet-i mutlaka fikrinin bunların çok daha ötesinde olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda kullandığı “vahdetu'n-nakiyyetu'l-hâlise” (halis saf vahdet) ibaresi tam da bu anlamı ifade

<sup>110</sup> İbn Arabî ve İbn Seb'in arasında görülen bu fark her iki düşünürün “Kendini bilen Rabb'ini bilir.” hadisine dair yaptıkları yorumlarda da belirgin bir biçimde görülmektedir. Bkz. Chodkiewicz, “Giriş”, s. 19-22; Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 102-103.

<sup>111</sup> İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd*, s. 92-93.

eden ve saf bir vahdet anlayışını benimsediğini gösteren önemli işaretlerdendir.

İbn Seb'in'de varlıklar arasında İbn Arabî'deki gibi bir derecelenme söz konusu olmadığı gibi bu şekilde yapılan her türlü ayırım vehmin en derin noktaları olarak kabul edilir. Nitekim İbn Seb'in'e göre filozofların âlem hakkında yaptıkları âlemu'l-akl, âlemu'n-nefs ve âlemu't-tabia şeklindeki sınıflandırmaları, vehmin faraziyelerinden başka bir şey değildir. Onlar her ne kadar âlemu'r-ruhaniye ve zevât-ı mücerrede gibi kavramlarla maddilikten uzak olan şeyleri ifade etseler de bunlar İbn Seb'in'in ilk âlem olarak nitelendirdiği ve duyulara hitap eden âleme dâhil olan şeylerdir. Bu âlemde yer alan her ne varsa onun tarafından vehim ve gerçeklikten uzak varlık olarak tanımlanmıştır. Onun için asıl önemli olan ve vahdetin hâkim olduğu âlem, mukarrebın tanımladığı âlemdir. İbn Seb'in filozofların yanı sıra sûfilerin tevhid-i ef'âl, tevhid-i zat ve tevhid-i sıfat şeklinde birtakım mertebeler belirlemelerine de karşı çıkmıştır. Ona göre bu şekildeki tevhid mertebeleri çok yanlış ve vehmin en karanlık noktalarıdır.<sup>112</sup> İbn Seb'in ister maddi isterse manevi anlamda yapılan bu tür derecelendirmeleri doğruyu yaralayan, vahdeti ve birliği bölen bir durum olarak görmektedir. Nitekim filozofların sudûr nazariyesiyle kabul ettikleri akıllar silsilesini de aynı mantıkla değerlendirmekte ve faal akılla ittisalde gerçekleşen mutluluğu da gerçek bir mutluluk olarak görmemektedir.<sup>113</sup>

<sup>112</sup> İbn Seb'in, *Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nûrihi*, s. 218-219; İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 240.

<sup>113</sup> İbn Seb'in'in eserlerinde sudûr nazariyesiyle ilgili bazı açıklamalarını bulmak ve hatta bunları kabul ettiğini sanmak mümkündür. Nitekim Ebu'l-Vefa Taftazanî ve İbrahim Medkur gibi araştırmacılar İbn Seb'in'in sudûr nazariyesinin bir biçimini

İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı onun sisteminde mümkün varlıkların gerçeklikleri problemini ortaya çıkarmaktadır. Aynı durum İbn Arabî için de söz konusudur. İbn Seb'in'in “Leyse ille'l-eyş fakat” (Sadece varlık vardır) ve “Allahu fakat” (Sadece Allah) ifadeleri İbn Arabî'nin “Var olan varlıklar varlığın hoş kokusunu asla koklamamıştır.”<sup>114</sup> ifadesi düzeyinde veya üstündedir. Bunun yanı sıra her iki düşünürde de “bir ve çok” ya da “birlik ve çokluk” sorunu kendisini göstermektedir. Nitekim İbn Seb'in, eserlerinde hem “Allahu fakat” (Sadece Allah) ifadesini sık sık tekrarlamakta hem de varlık ayırımı, âlemin ezeliği, insanın fiilleri gibi dış dünyaya ait konuları tartışmaktadır. Aynı şey İbn Arabî için de söz konusudur. O da bir yandan filozoflarda olduğu gibi Vâcib ve mümkün varlık şeklinde bir varlık ayırımına gitmekte diğer yandan da var olan her şeyi gölge ve “hayal içinde hayal” olarak nitelendirmektedir.<sup>115</sup> Bunun yanı sıra her iki düşünürde de varlıklar sadece alma yeteneğine sahip bilkuvve nitelikte olup yalnız Allah'ın sayesinde ve sırf O var olduğu içi “gerçeklik” kazanırlar.<sup>116</sup>

---

kabul ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Ebu'l-Vefa Taftazanî, *İbn Seb'in ve Felsefetuhs-Süfyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut 1973, s. 201-210; Medkur, *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye (Menhec ve Tatbikuhu)*, s. 56. Ancak bu durumun, onun fikirlerini ortaya koyarken takip ettiği metottan kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü İbn Seb'in görüşlerini birçok bilgiye dayandırmakta, fikirlerini açıklamadan önce konuyla ilgili görüşleri sıralamakta ve tüm bunların ardından kendi düşüncelerini açıklamaktadır. Dolayısıyla *Büddü'l-Ârif* te sudûr nazariyesine ait ifade ve kavramlar kullansa da bu durum onun sudûru kabul ettiği anlamına gelmemelidir. İbn Seb'in, *Büddü'l-Ârif*, s. 38, 125-126, 195, 230, 257, 288-289, 328. Ayrıca İbn Seb'in'in yukarıda geçen, maddi ve manevi her türlü derecelendirmeyi vahdeti ve birliği bölen bir durum olarak kabul etmesi sudûr teorisini büsbütün kabul etmediğinin de açık bir göstergesidir.

<sup>114</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 69.

<sup>115</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 121-122, 124.

<sup>116</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 28-29, 30; Jhonson, “Ocean and Pearls:”, s. 27.

Dolayısıyla mümkünlerin varlık konusundaki ortak tarafları kendilerini var eden yönüyledir. Bu çelişki gibi görünen ifadeler aslında her iki düşünürün metafizik sistemleri içerisinde karşılıkları bulunan birtakım sözlerdir. Daha önce de geçtiği üzere İbn Arabî varlıkları Allah'ın isimlerinin bir tecelli yeri görerek görünenin arkasındaki gerçekliğe vurgu yapmaktadır. Bu nedenle var olanlar için hem “Hakk” hem de “halk” kavramlarını kullanmaktadır.<sup>117</sup> İbn Seb'în ise sadece Allah'ın var olduğunu savunmakta ve bu şekilde varlığın tekliği fikrinin temelini oluşturmak amacıyla diğer varlıklardan, onların kısımlarından ve uzantısı niteliğindeki konulardan söz etmektedir. Bu nedenle İbn Seb'în varlığın tekliği ve diğer varlıkların vehimliği, izafiliği hatta yok hükmünde olması konusunda İbn Arabî'ye göre daha sarsıcı ve teferruata girmeyen ifadeler kullanmıştır. Bu durumu onun sisteminde yer alan konulardan da anlamak mümkündür. Nitekim İbn Arabî'de görülen zuhûr, tecelli, a'yân-ı sabite, mertebeler, makamlar vb. gibi kavram ve konular İbn Seb'în'de yer almamaktadır. Dolayısıyla her iki düşünürün görüşlerini kendi sistemlerinin mantığı içerisinde değerlendirmek gerekmektedir. Aksi takdirde İbn Arabî'nin “Biz onu gördüğümüz vakit kendi nefislerimizi görürüz, o bizi gördüğünde kendi nefisini görür.”,<sup>118</sup> “Yaratan yaratılmış olandır.”<sup>119</sup> ya da İbn Seb'în'in “Eğer benden başkası yoksa O'ndan başkası yoktur, O'ndan başkası yoksa benden başkası yoktur.”, “O bir açıdan bendir. O en kâmil bir şekilde bendir. Ben de en eksik şekilde O'yum.”, “O evveldir, ben evvelim, O âhirdir ben âhirim, O zâhirdir ben zâhirim, O bâtındır ben

<sup>117</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72, 152.

<sup>118</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 30.

<sup>119</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72.

bâtınım...”<sup>120</sup> şeklindeki sözleri anlaşılmaz ve paradoksal ifadeler olarak kalacaktır.

İbn Arabî ve İbn Seb'in çelişki gibi görünen bu ifadelerin açılımlarını yapmada farklı yollar takip etmişlerdir. İbn Arabî'de tek hakikat olan Allah aynı zamanda dış âlemde tezahür eden çeşitliliklerdir.<sup>121</sup> Bu durumu İbn Arabî çeşitli metaforlarla açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin güneşin ışığı bir olduğu halde değişik renklerde boyanmış olan camlara yansıdığı zaman farklı renklerde görülür. Bu renklilik varlıkların kendi kabiliyetlerini temsil etmektedir. Nitekim her varlık kendi kabiliyeti ve özelliği ölçüsünce Allah'ın isimlerinin görüntüsü olmaktadır. Bu görüntüler ne Allah'ın kendisidir ne de O'ndan farklı bir şeydir. İbn Arabî'nin bu konuda kullandığı meşhur metaforlardan biri de ayna istiaresidir. Bir insan aynaya baktığı zaman kendi görüntüsünü görür. Fakat bu görüntü ne kendisidir ne de kendi dışında bir şeydir. Aynanın karşısında iken görüntü belirir, çekilince yok olur. Bu ayna imkân halini, aynaya bakan Allah'ı, görüntü ise mümkün varlıkları temsil etmektedir.<sup>122</sup>

Bu noktada İbn Arabî için dış dünyadaki gerçeklik varlığın tecellisi hariç hiçbir şeydir.<sup>123</sup> Görülen bu çokluğun arkasında bir tek zat ve bir hakikat vardır. O da Allah'tır. İbn Seb'in'de ise varlık sahibi olan sadece Allah'tır. Bu yüzden dış dünyada yer alanlar bir tecelli yeri olarak görülüp arkasındaki gerçeğin varlığı üzerinde

<sup>120</sup> İbn Seb'in, *Risâle Hitâbullahi bi Lisani Nûrihi*, s. 245.

<sup>121</sup> Affîfi, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 28; Ebu'l-Ala Afifi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 375-376.

<sup>122</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 22-23, 50-51, 74; Tahralı, “Fususu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alakalı Bazı Meseleler”, s. 53-54.

<sup>123</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49; Jhonson, “Ocean and Pearls:”, s. 27.

durulmamıştır. Dolayısıyla İbn Seb'în'de görünen ile görünmeyen varlık arasına bir farklılık koymak söz konusu değildir. Onun anlayışında çokluk ve teklik arasında bir gerilim yoktur. Çünkü sadece Allah vardır (Allahu fakat), sadece varlık vardır (Leyse ille'l-eyys fakat). Bu durumda İbn Arabî tecellinin arkasındaki varlığı, İbn Seb'în ise sadece varlığı görmeyi hedeflemiştir. İbn Arabî'de Allah var olan her şeyin varlığıdır. İbn Seb'în'de ise var olan her şeydir. İbn Arabî'nin Allah'ı "Göklerin ve yerin nurudur." (Nur Suresi/35). İbn Seb'în'inki ise kendisinin akkor haline gelmesi ebediliğine uygun bir biçimde olup ışınları olmayan bir güneştir<sup>124</sup> ve bu durumu, İbn Arabî'nin aksine keşf gücüne sahip, Allah'ın kalp gözünü açtığı sûfiler<sup>125</sup> değil, sûfilerin bir adım daha ötesinde yer alan muhakkik/mukarrebler anlayabilir. Zaten İbn Seb'în de kendisini muhakkiklerden görmektedir.<sup>126</sup>

Görüldüğü üzere mümkün varlıkların gerçekliği konusu asıl olarak İbn Seb'în'de tartışmaya açık bir konu olarak kendisini göstermektedir. Çünkü İbn Arabî, dünyanın gerçekliğinin inkârını ifade eden düşüncelerin hatalı olduğunu belirtmiştir.<sup>127</sup> Gerçekte tek varlık olarak Allah'ın kabul edilmesi fikri en başta kendi varlığımızı, çevremizdeki her şeyi ve onların üzerimizdeki etkilerini inkâr etmek demektir. Ancak tahmin edileceği üzere İbn Seb'în'in bu sonucu

<sup>124</sup> Jhonson, "Ocean and Pearls:", s. 27; Chodkiewicz, "Giriş", s. 25-26; Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İbn Arabî'ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi", Çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 25, c. 1, yıl 2010, s. 286-287.

<sup>125</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 23, 50, 113.

<sup>126</sup> İbn Seb'în, *Kitâbun fihî Hikem ve Mevâiz*, s. 31-34. İbn Seb'în'in muhakkikler ve hakikat sınıflandırmasına dair görüşleri konusunda bkz. Bozkurt, *İbn Seb'în'in Hayatı, Eserleri ve Felsefî Görüşleri*, s. 49-73.

<sup>127</sup> Jhonson, "Ocean and Pearls:", s. 27.

ortaya çıkartan sözlerinde ontolojik bir boyut aranmaması gerekmektedir. Onun bu doğrultudaki sözleri sisteminin bir gereği olarak söylenmiş, mecazi ya da sözel anlamda ele alınması gereken ifadelerdir. Aslında İbn Seb'in'de mümkün varlıkların gerçekliği konusundaki problem onun bu meseleyi sürekli ve yoğun bir biçimde işlemeden de kaynaklanmaktadır. Mümkün varlıkların Allah karşısındaki durumu ya da yokluğu vecdî ifadelerle çok fazla tekrarlanarak adeta eserlerinin her köşesine yayılmıştır. Bu noktada İbn Seb'in'in ifadelerini okuyan bir kişi onun mümkün varlıkları hiçbir şey, Vâcib varlığı da her şey olarak gördüğünü ya da felsefesinin ana temasını sadece bu konunun oluşturduğunu hemen fark edebilir. Onun hedefi mutlak tevhid yani varlıkta vahdet-i mutlakayı savunmak ve mutlak varlıktan geriye kalanın hiç olduğunu ve *İhâtâ*'daki ifadesiyle “leyse ille'l-eyş fakat” yani sadece varlığın var olduğunu savunmaktır. Bu varlık Allah'tır. Onun bütün görüşlerini şu cümle özetlemektedir: “İhin! Sadece Allah, bunda şüphe yoktur.” İbn Seb'in bu ifadeyi muhtelif risalelerinde onlarca defa tekrarlamaktadır.<sup>128</sup> Buna karşılık İbn Arabî'de de mümkün varlıkların Allah karşısında yok hükmünde olduğu anlamını veren ifadeler olsa da<sup>129</sup> onun bu konudaki sözleri İbn Seb'in'inki kadar keskin ve sarsıcı ifadeler olmayıp düşüncelerinin arasına serpiştirilmiş, var olanların bir görüntü ve gölgeden ibaret olduğunu hatırlatmaktadır.

İbn Arabî, felsefî görüşlerini dine uygulamaya çalıştığı için büyük bir şöhret ve etkiye sahip olmuştur. O, bütün fikirlerine dini

<sup>128</sup> İbn Seb'in, *Risaletü'l-Fakiriyye*, s. 9-10; İbn Seb'in, *Kitabu'l-İhâtâ*, s. 136-139.

<sup>129</sup> Muhyiddin-i Arabî, *Fususü'l-Hikem*, s. 120-124.

yorumlar getirdiği için herkesi meşgul etmiş, dostlarından daha çok düşman kazanmıştır. Özellikle Müslümanlığı Hz. Muhammed'in getirdiği saf haliyle yaşamak gerektiğine inananlar onu şiddetle eleştirmişlerdir. Buna karşılık sûfi çevrelerde büyük bir üstad olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden bazı araştırmacılar İbn Seb'în'in İbn Arabî'ye nazaran daha dar bir çerçevede kaldığını, onun kadar şöhrete sahip olamadığını ifade etmektedirler.<sup>130</sup> İbn Seb'în'in hayat hikâyesine baktığımızda onun fikirlerinin tanınmaya başlamasından ölümüne kadarki dönemde ve ölümünden sonra da şiddetli eleştirilere maruz kaldığını görsek de bu durum İbn Arabî'deki kadar geniş çaplı olmamıştır. Bunu belki de İbn Seb'în'in İbn Arabî kadar derin bir etkiye sahip olmamasında ya da İbn Arabî'nin haklı şöhretinin onu gölgelemesinde aramak gerekir.

Görüldüğü üzere İbn Seb'în'in vahdet-i mutlaka anlayışı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi kadar derin ve karmaşık olmayıp daha sade fakat vahdet-i vücûdun bir adım ilerisinde yer almaktadır. Üstelik kaynakları ve çıkış noktaları benzer olsa da vahdet-i vücûd öğretisinin taşıdığı unsurların birçoğunu da barındırmamaktadır. Her ne kadar görünüşte birbirlerinden ayırt edici bir farkları yokmuş gibi görünse de aralarında hassas fakat derin ayrılıklar bulunmaktadır. Bu doğrultuda tasavvuf literatüründe görülen vahdet-i kusûd, vahdet-i şuhûd ve vahdet-i vücûd anlayışlarına ek olarak vahdet-i mutlaka düşüncesinin de bulunduğunu ve derinleştirilmeye değer olduğunu söylemek gerekir.

<sup>130</sup> Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, s. 76-77.



## SONUÇ

İbn Arabî ve İbn Seb'in Endülüs'te aynı ilmi ortamda büyüyen ve bir dereceye kadar çağdaş olan iki büyük düşünürdür. İbn Seb'in felsefesinde İbn Arabî'den pek çok konuda etkilenmiştir. Bunun yanı sıra eserlerinde Müslüman filozoflara yönelttiği eleştirilerle de meşhur olan İbn Seb'in İbn Arabî'ye hiçbir eleştiride bulunmadığı gibi onun şiirlerine eserlerinde yer vermiştir. Gerek İbn Arabî gerekse de İbn Seb'in eserlerinde özellikle vahdet düşüncesini temellendirirken eklektik bir yol takip etmişler, farklı kaynaklara başvurmuşlardır. İbn Arabî'nin vahdet anlayışı “vahdet-i vücûd” olarak isimlendirilirken İbn Seb'in kendi vahdet anlayışını “vahdet-i mutlaka” olarak tanımlamıştır. Her iki düşünür de kendi vahdet anlayışlarını temellendirirken Allah'ın mutlak varlık olduğu fikrinden hareket etmişler fakat ulaştıkları sonuçlarda birbirlerinden ayrılmışlardır. İbn Arabî'ye göre evren ve içindekiler Allah'ın isim ve sıfatlarının birer tecellisinden ibarettir. Bu tecelli çeşitli mertebelerde gerçekleşmektedir. İbn Seb'in'de ise bir tecelli anlayışı ve bu tecellinin mertebeler halinde gerçekleşmesi söz konusu değildir. Bu nedenle İbn Arabî'deki “a'yân-ı sabite” kuramı İbn Seb'in'de bulunmaz. İbn Arabî varlıkları Allah'ın isimlerinin bir tecelli yeri görerek görünenin arkasındaki gerçekliğe vurgu yapmaktadır. İbn Seb'in ise sadece Allah'ın var olduğunu savunmaktadır. İbn Arabî'de Allah var olan her şeyin varlığıdır. İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka anlayışı İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşüne nazaran daha sade, teferruattan uzak ancak vahdet-i vücûdu daha ileri bir boyuta taşıyan, ondan farklı ve keskin bir yapıya sahiptir. Ayrıca İbn Arabî ve İbn Seb'in her ne kadar aynı coğrafyanın ve aynı kültürel havzanın

çocukları olsa da ve İbn Seb'în'in İbn Arabî'den etkilendiği yönleri bulunsa da İbn Seb'în, ortaya koyduğu vahdet-i mutlaka düşüncesiyle İbn Arabî'nin sade bir takipçisi değil ondan bağımsız bir düşünürdür denebilir.

### KAYNAKÇA

- Affifi, A. E., *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Afifi, Ebu'l-Ala, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Afifi, Ebu'l-Ala, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Alkan, Ercan, "Evhadüddîn-i Belyânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, EK-1. Cilt, İstanbul 2016, ss. 427-428.
- Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.
- Balyânî, Abdullah b. Mes'ud, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, Haz. Ali Vasfi Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Bardakcı, Sefa, "İbn Arabî'ye Göre el-Esmaü'l-Hüsna'nın Sonsuzluğu Meselesinin Yorumu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 6, sy. 24, Kış 2013, ss. 51-67.

- Bayraktar, Mehmet, “İbn Al-Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 25, yıl 1981, ss. 349-358.
- Bosnevî, Abdullah, *Kitâbü Tehakkuki'l-Cüz' bi Sûreti'l-Küll ve Zuhûri'l-Fer' alâ Sûreti'l-Asl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr. 2129/25.
- Bozkurt (Gülmez), Birgül, *İbn Seb'in'in Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2008.
- Bozkurt, Birgül, “Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk”, *İslami İlimler Dergisi*, yıl. 11, c. 11, sy. 1, Bahar 2016, ss. 47-66.
- Bozkurt, Ömer, “İbn Seb'in'in Vasiyeti: Vasiyyetu İbn Seb'in li Eshabihi”, *Milel ve Nihal*, c. 10, sy. 1, Ocak-Nisan 2013, ss. 187-210.
- Chodkiewicz, Michel, “Giriş”, Abdullah b. Mes'ud Balyânî, *Mutlak Birlik Nefsini Bilen Rabbini Bilir* içinde, Haz. Ali Vasfî Kurt, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Çelik, İsa, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Fakr”, *EKEV Akademi Dergisi*, c. 3, sy. 2, Güz 2001, ss. 191-206.
- Çelik, İsa, “Tasavvufi Gelenekte Hazarât-ı Hams veya Tenezzülat-ı Seb'a Anlayışı”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, c. 4, sy. 10, yıl 2003, ss. 159-184.
- Demirli, Ekrem, “et-Tuhfetü'l-Mürsele”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul 2012, ss. 358-359.
- Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Metafizigi*, Sufi Kitap, İstanbul 2013.

- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, “İbn Arabî’ye Göre İnsan-Âlem, İnsan-Allah İlişkisi”, Çev. Semih Ceyhan, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 25, c. 1, yıl 2010, ss. 261-293.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafa ve Müzîlü’l-İlbas amma’s-Tehera mine’l-Ehâdisi alâ Elsineti’n-Nâs*, Tlk. Ahmed el-Kalâş, c. 2, Beyrut 1996.
- Erdem, Hüsametdin, “Sadreddin Konevi’de Varlık Mertebeleri ve İbni Arabî ile Mukayesesi”, *Sadreddin Konevi “Tasavvuf, Felsefe ve Din”*, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Aralık 2018, ss. 206-224.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, Haz. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1996.
- Hilmi, Muhammed Mustafa, “Sembollerdeki Hazinele İbn Arabî Sembollerle Ne Anlatmak İstemektedir? Kullandığı Sembollerin Kaynakları Nelerdir?”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)* İçinde, Çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2012, ss. 53-80.
- İbn Seb‘în, *Büddü’l-Ârif*, Thk. Corc Ketture, Daru’l-Endelus-Daru’l-Kindî, Beyrut 1978.
- İbn Seb‘în, *Kitabu’l-İhâtâ*, *Resailu İbn Seb‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb‘în, *Mülâhazât alâ Büddü’l-Ârif*, *Resailu İbn Seb‘în* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, Kahire, 1956.

- İbn Seb'in, *Risale (1), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale (2), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale (5), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale (7), Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risâle fi Envâri'n-Nebi, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risale Hitâbullâhi bi Lisâni Nûrihi, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'l-Elvâhi'l-Mübareke, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'l-Fakiriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'n-Nasiha evi'n-Nûriyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbn Seb'in, *Risaletu'r-Rıdvaniyye, Resailu İbn Seb'in* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.

- İbn Seb'ın, *Sicilya Cevapları*, Çev. M. Ş. Yaltkaya, Felsefe Yıllığı, c. II, Bozkurt Matbaası, İstanbul 1935.
- İbn Seb'ın, *Vasiyyetu İbn Seb'ın li Eshabihi, Resailu İbn Seb'ın* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 1, İstanbul 2010.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 2, İstanbul 2011.
- İsmi Bilinmeyen Müellif, *Şerhu Ahd, Resailu İbn Seb'ın* içinde, Thk. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, Kahire, 1956.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- Jhonson, N. Scott, "Ocean and Pearls: Ibn Sab'ın, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity", *SUFI*, Issue 25, Spring 1995, ss. 24-31.
- Ketture, Corc, "Giriş", İbn Seb'ın, *Büddü'l-Arif* içinde, Thk. Corc Ketture, Daru'l-Endelus-Daru'l-Kindî, Beyrut 1978.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 20, yıl 1999, ss. 493-516.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri (Vücut ve Meratibu'l-Vücut)*, Yayımlanmış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1995.

Medkur, İbrahim, *fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, (Menhec ve Tatbikuhu)*, Daru'l-Mearif, 1983.

Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992.

Taftazanî, Ebu'l Vefa, *İbn Seb'in ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, Daru'l-Kitâbi'l-Lübnani, Beyrut 1973.

Tahralı, Mustafa, “Fususu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alakalı Bazı Meseleler”, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 1, İstanbul 2010, ss. 29-62.

Tahralı, Mustafa, “Fususu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücut”, Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c. 2, İstanbul 2011, ss. 9-38.

## EXTENDED SUMMARY

### THE COMPARISON OF MUHYIDDIN IBN ARABI AND ABDULHAQ IBN SAB'IN'S UNDERSTANDING OF UNITY (WAHDAH)

In this article, the idea of unity of two great Andalusian thinkers Muhyiddin Ibn Arabî (d.1240) and Abdulhaq Ibn Sab'in (d. 1270) were compared. Ibn Arabî was born in 1165 Ibn Sab'in was also born in 1217 in Murcia. Ibn Sab'in was influenced by Ibn Arabî in numerous issues, both two thinkers growing up in the same cultural

environment. Ibn Arabî and Ibn Sab'în defended the idea of unity in their philosophy but they were separated in the content of this understanding. While Ibn Arabî's thought of unity was named as "wahdat al-wujûd" (unity of being), Ibn Sab'în called his thought of unity as "wahdat al-mutlaqa" (absolute unity). Ibn Arabî's thought of wahdat al-wujûd has a more comprehensive and profound feature, Ibn Sab'în's thought of wahdat al-mutlaqa has a modest structure. In Ibn Arabî's thought Allah (God) is manifested in beings with his attributes and names. On the contrary the formation and manifestation of beings does not exist in Ibn Sab'în. He accepts only Allah as being and contributes the truth only to Allah. Ibn Sab'în took Ibn Arabî's thought to an advanced level with his notion of wahdat al-mutlaqa. Ibn Sab'în severely criticized prominent names of Islamic philosophy such as Farabî, Avicenna, Ghazali, Ibn Rushd, and Ibn Bacce in his works. However, he under no circumstances criticized Ibn Arabî, esteemed him and encompassed Ibn Arabî's poems in his works. In addition, Ibn Sab'în shows similarities with thought of Ibn Arabî in subjects such as the method Ibn Sab'în followed in his works, the sources of his thought, and the foundation of his understanding of wahdat al-mutlaqa. In their works, Ibn Sab'în and Ibn Arabî followed an eclectic way, especially in order to base the idea of unity, applied to many Islamic and non-Islamic sources, and made this material compatible and systematic in their systems. Ibn Arabî and Ibn Sab'în have based their thoughts of unity with their views on absolute being. In both, in real terms the only one being is Allah. However, there are differences between Ibn Arabî and Ibn Sab'în from now on. According to Ibn Arabî, Allah wanted to be known as a hidden



treasure and therefore wished the formation of the universe. The universe and its contents are composed of a manifestation of Allah's names and attributes. The realization of this manifestation takes place at various levels. There is no such thought of manifestation in Ibn Sab'în, and it is not likely to say that this manifestation takes place in stages. In fact, founding the emergence of beings is an issue that Ibn Sab'în did not deal with much about. As a consequence, Ibn Sab'în did not include "a'yân sabita", one of the important concepts of Ibn Arabî's metaphysics, in his thought. Although Ibn Sab'în mentions other beings besides Allah like Ibn Arabî, this situation is only a method he uses to found and explain the idea of wahdat al-mutlaqa. Consequently, the thought of manifestation seen in Ibn Arabî and the idea that beings are a reflection of Allah are not valid for Ibn Sab'în. In Ibn Sab'în, as in Ibn Arabî, everything except Allah are defined as an illusion and darkness. Ibn Arabî uses these views to emphasize the truth behind what exists. Ibn Sab'în, on the other hand, puts forward to consolidate his idea that there is only Allah as being. According to him, there is only being (Laysa illa al-ays) and only Allah (Allahu fakat). Therefore, Ibn Sab'în defines his own idea of unity as simple, pure unity (wahdat an-naqeyya al-khâlisa). In Ibn Arabî, reality in the external world is nothing except the manifestation of being. There is only one being and one truth behind this plurality. It is also Allah. As to Ibn Sab'în it is only Allah that is. Therefore it is out of question to put a difference between the visible and the invisible being in Ibn Sab'în. According to him, there is no tension between plurality and oneness, because only Allah is. Ibn Arabî aimed to see the being behind the manifestation, also Ibn Sab'în only to see the being. In Ibn

Arabî, Allah is being of everything that exists, but in Ibn Sab'în Allah is everything that exists.