

Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı

EMRAH KAYA
Sakarya Üniv. İlahiyat Fakültesi
emrahkaya@sakarya.edu.tr

Öz

Yaratma veya var oluş, felsefî ve teolojik bir mesele olarak daima kelmacıların ve filozofların ana tartışma konularından birisi olmuştur. Bazen yaratmanın anlık bir fiil veya olay olarak gerçekleştiği savunulmuş, bazen de bunun ezelden başlayan bir süreç olduğu ve başlangıcının olmadığı düşünülmüştür. Bu makalede, söz konusu meselede göze çarpan açıklamalarıyla bilinen İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin yaklaşımları incelenmekte ve mukayese edilmektedir. Bu iki düşünür, temelde yaratmanın anlık bir olay olarak belli bir zamanda başlamasının mümkün olmadığını savunmaktadır. Onlara göre, hiçbir madde Allah ile beraber kadim olamazken Allah, kemâlâtı gereği daima yaratma ve tecellî halindedir. Bu çalışma, meseleyi çeşitli yönleriyle ele aldığımızda İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin kelmacılar ve filozoflar karşısında ortak bir tavır sergilediklerini savunmaktadır.

Anahtar kelimeler: İbn ‘Arabî, İbn Teymiyye, yaratma, daimî yaratma, varoluş, ilahî tecellî, süreç

Abstract

Endless Manifestation and Perpetual Creation: Ibn ‘Arabî’s and Ibn Taymiyya’s View of Creation as an Eternal Act

Creation or becoming as a philosophical and theological problem has always been one of the main controversial issues of philosophers and theologians. It is sometimes defended that creation is an instant act or event; sometimes it is thought that creation is a process without a beginning. In this article, the approaches of Ibn ‘Arabî and Ibn Taymiyya to the issue of creation are examined and compared. These two scholars mainly advocate that it is not possible for creation to begin at a certain time as an instant event. According to them, while nothing material can be co-eternal with God, He has always been creating and manifesting from eternity because of His perfection. This study argues that when this issue is taken in its various aspects, it will be seen that Ibn ‘Arabî and Ibn Taymiyya stand together about the issue against both philosophers and theologians.

Keywords: Ibn ‘Arabî, Ibn Taymiyya, creation, divine manifestation, perpetual creation, process

Giriş

I.

Muhyiddin İbn 'Arabî (ö.638/1240) ve Taqıyyuddin Ahmed İbn Teymiyye (ö.728/1328) İslam tarihinde düşünceleri ile tanınan, hem kendi zamanlarında belli ölçüde ses getiren hem de günümüze kadar birçok İslamî düşüncenin şekillenmesinde önemli etkiye sahip olan ve oluşturdukları ekoller göz önüne alındığında birbirlerine zıt gibi görünen iki büyük şahsiyettir. Bu makalenin amacı, ne İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin belirli bir konudaki düşüncelerinin aynılığını iddia etmek ne de ikisinin de aslında birer felsefeci olup olmadığını tartışmaktır. Amaç, İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin yaratma konusundaki benzer yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak irdelemektir. Bu karşılaştırmayı önemli kılan ve bizi bu iki düşünürü birlikte çalışmaya sevk eden bazı nedenler vardır. Bu nedenler, öncelikle bu iki düşünürün hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında birbirine zıt ve birbiriyle uzlaşmaz olarak görülmesi; İbn Teymiyye'nin İbn 'Arabî'ye yönelik çok sert eleştirileri olmasına rağmen yaratma gibi en temel teolojik meselelerden birinde dahi onunla benzerlik arz edecek düşünceler ortaya koyması; ikisinin de felsefe karşıtı duruşlarına rağmen yaratma meselesinde felsefeye yakınlaşırken benzer bir tutum sergilemeleri şeklinde sıralanabilir.

Bu arada yaratma konusunu birçok İslam düşünürünün fikirlerini de kapsayacak şekilde ele almak da mümkündür. Mesela, el-Kindî (ö.252/866), el-Fârâbî (ö.339/950), İbn Sînâ (ö.428/1037), İbn Ruşd (ö.595/1198), Faḥruddin er-Râzî (ö.606/1210), yaratma konusunda önemli düşünceler ortaya koymuşlarsa da kısıtlı bir makalede hem İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin mezkûr meseledeki ifadelerinin karşılaştırmalı analizini yapmak hem de diğer önemli fikirleri tartışmaya dâhil etmek mümkün görünmemektedir. Her biri müstakil çalışmalar gerektirdiğinden ve makalenin odağı İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin yaratma konusundaki benzer yaklaşımlarının ortaya konulması olduğundan konuyu iki düşünürümüz ekseninde ele alacağız.

II.

Yaratma, teist felsefenin ve teolojinin en temel meselelerinden birisidir. Konu, çeşitli düşünürler tarafından farklı argümanlar ile farklı noktalara temas edilerek ele alınmıştır. Evrenin varoluşu, tek yaratıcıdan çokluğun ortaya çıkışı, yaratan ve yaratılan arasında varsa bir ontolojik ilişkinin mahiyeti, yaratmanın başlangıcı veya ezeli ve ebedî oluşu gibi noktalar yaratılış probleminin farklı boyutlarını oluşturmaktadır. İslam düşüncesinde

var olan yaratma teorilerinin de tüm bu boyutlar ile temas halinde olduğu bilinmektedir. Ancak, İslam düşüncesi Kur’an ayetleri ve hadisler ile şekillenmiş olduğu kadar Yunan felsefesinin izlerini de barındırmaktadır.

Varlığın, var oluşun ve ilk maddenin-nedenin sorgulanması ile düşünce tarihinin başladığını söylemek mümkündür. Sokrates (ö. M.Ö. 399) öncesi dönemde Thales’in (ö. M.Ö. 546) ilk maddeyi “su” olarak belirleme girişimi de bu çabanın ilk örneklerinden sayılabilir.¹ Thales’in yanı sıra tüm varlığı tek bir ilkeye dayandırma düşüncesinin hâkim olduğu ilk dönemde Anaximenes (ö. M.Ö. 525) için “hava” ilk yapı taşı ifade etmektedir. Anaximander (ö. M.Ö. 546) ise tüm zıt kavram ve varlıkları bünyesinde barındıran, onlara hayat veren, onların var oluşlarına neden olan ilkenin sınırsız, ezeli ve ebedî bir ilke olması gerektiğini düşünür. Ona göre, bu sınırsız ilke (*apeiron*), varlığın sonsuz bir şekilde deveran etmesine neden olan ilkedir.²

Daha sonraki dönemde yaşayan Herakleitos (ö. M.Ö. 475) için ise “ateş” evrenin kaynağını ifade etmek için kullanılır. Herakleitos’un düşüncesinde ateş, sürekli bir değişim içinde olan, belli bir düzen çerçevesinde varlığın nedeni ve idare edicisi olan ilkedir. Onun için, önemli olan, varlıktan ziyade var oluş kavramıdır. Âlem zıtların karşılıklı etkileşimiyle varlığını devam ettiren dinamik bir yapıya sahiptir. “Bir nehirde iki kez yıkanılmaz” sözü de bu bağlamda onun düşüncesinin özeti olarak gösterilebilir.³

Sokrates öncesi dönemde görebildiğimiz dinamik, sınırsız, belli bir zaman ile sınırlandırılmayan bir ilkeye dayanan var oluş düşüncesinin etkilerini daha sonraki dönemde yaşayan ve İslam düşüncesini de önemli ölçüde etkileyen filozoflardan bir olan Platon’un (ö. M.Ö. 347) öğretisinde de görmek mümkündür. Platon’a göre evren düzensiz ve kaosun hâkim olduğu bir haldeyken Demiorgos ile düzenli hale gelmiştir. Fiziksel varlığa sahip ve algılanabilir olan evren, yaratılış bakımından ezeli ve ebedî olarak nitelendirilemeyen ve sürekli değişime maruz kalan bir yapıya sahiptir.

¹ Aristoteles, *Metaphysics*, terc. William David Ross (Indiana: Infomotions, 2001), s.5; Keimle Algra, “The Beginnings of Cosmology,” A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999) içinde, s.50.

² Arnold Ehrhardt, *The Beginning: A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St John* (Manchester: Manchester University Press, 1968), s.22; Aristoteles, *Physics*, terc. R. P. Hardie and R. K. Gaye (Indiana: Infomotions, 2001), s.33; Algra, *The Beginnings of Cosmology*, s.58; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London: Routledge, 1982), s.39.

³ Barnes, *The Presocratic Philosophers*, ss.60-62; Michael W. Riley, *Plato’s Cratylus: Argument, Form, and Structure* (New York: Rodopi, 2005), s.63; Francesco Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary* (New York: Cambridge University Press, 2011), s.17.

Diğer taraftan, fiziksel varlığa sahip evrenin değişmez ve ezeli olan İdeaların birer kopyası veya yansıması olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca Sokrat öncesi filozofların ortaya koyduğu görüşler doğrultusunda şekillenen ve evrenin yapı taşları olarak kabul edilen dört element Platon tarafından da kabul edilir. Dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi bu elementlerin –ateş, toprak, su, hava– evrende düzenli hale getirilmeden önce sonsuz bir hareket halinde olduğudur.⁴ Görüldüğü üzere felsefe geleneğinde var oluş ifade edilirken ezeli bir yapıya dayanan süreçten bahsedilmektedir.⁵

Günümüze yaklaşıldıkça Yunan felsefesinin daha da şekillendiği, sistemli olduğu gözlenebilir. Bu bağlamda Hıristiyan teolojisine etkisinin yanı sıra İslam düşüncesinde de sureti değişmekle beraber varlığı belirgin olarak görülen Yeni-Eflâtuncu düşünce göz ardı edilmemelidir. El-Kindî, el-Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflar üzerinde derin etkiler bırakmak suretiyle İslam düşünce sistemine sirayet eden Yeni-Eflâtuncu Sudûr nazariyesi âlemin varlığının açıklanmasında birçok Müslüman düşünür ve mutasavvıf tarafından sağlam bir argüman olarak kullanılmıştır.⁶ Genel olarak Platon ve Aristoteles (ö. M.Ö. 322) düşüncelerinin Plotinos (ö.270) tarafından harmanlanması ve Plotinos'un kendi düşünceleriyle de zenginleştirilmesi ile sistematik hüviyet kazanan Yeni-Eflâtuncu düşüncede özetle Mutlak Bir, Akıl ve Ruh'un sırasıyla sudûru ile fizik âleminin varlığa gelişi izah edilmeye çalışılmıştır. Bu düşüncede de her ne kadar fizik âlemine bir zaman tayin etmek mümkün görünse de her var oluş kendinden önceki neden ile varlığa gelebildiği için ve sonsuz karaktere sahip Mutlak Bir'in nihâi etkisi olarak görülebileceği için, âleme kıdem tayin etmek daha makuldür. Diğer bir ifadeyle, âleme maddesel bir kıdem tayin etmektense sudûr temelli bir kıdem tayin etme durumu ortaya çıkmaktadır.⁷

⁴ Plato, *Timaeus and Critias*, terc. Robin Waterfield (Oxford: Oxford University Press, 2008), ss.20-22. Ayrıca, James Wilberding'in de belirttiği gibi Platon'un düşüncesinde şeyler hissedilebilen ve akledilebilen diye ayrılır. Fiziksel varlığı olan hissedilebilen şeyler için bir başlangıç olsa da akledilenler daimîdir. James Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary* (New York: Oxford University Press, 2006), ss.6-21.

⁵ Mehmet S. Aydın, "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27: 1 (1986), ss.31-87. Bkz. Daniel Dombrowski, *A Platonic Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 2005) ve George Shields (ed), *Process and Analysis: Essays on Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition* (Albany: State University of New York Press, 2003).

⁶ Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, ss.423-427.

⁷ Plotinos, *The Six Enneads*, terc. Stephen Mackenna and Bertram Samuel Page (London: P. L. Warner, publisher to the Medici Society, 1917-1930), beşinci Ennead, birinci risâle, altıncı bâb. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwan al-Safa* (London: G. Allen & Unwin, 1982), s.34.

Tüm bu felsefî düşüncelerin yanı sıra felsefeyle ilişkisi inkâr edilemeyecek düzeyde olan Kelam ilminin de kendine has argümanları vardır. Kelam ilminde kendisine yer bulan atomcu düşüncede hiçbir atom ebedî olamazken Allah’ın yaratması ile atomlar var olur ve yine O’nun dilemesiyle yok olurlar. Bu şekilde evrenin var oluşu ve varlığının idâme edilişi açıklanmaya çalışılır. Fiziksel varlığın görünür oluşu, filozofların nedensellik teorisine bir alternatif olarak, Allah’ın iradesi doğrultusunda atomların bir araya gelmesiyle mümkündür. Bu bağlamda özellikle el-Ğazzâlî’nin filozoflara karşı yazdığı *Tehâfutu’l-Felâsife* eseri, Kelam argümanları açısından önemli kaynaklardandır.⁸ Filozofların tutarsızlıklarını detaylı bir şekilde inceleyen el-Ğazzâlî, hem Mutlak Bir’den âlemin var olduğunu savunan sudûr anlayışına hem de ‘her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır’ mantığıyla ulaşılan hareket etmeyen hareket ettirici, diğer bir ifadeyle İlk Muharrik düşüncesinin savunulduğu Aristotelesçi anlayışa açıkça karşıdır.⁹ Yaratılışı ilahî kaza ve kadere, hükme ve iradeye (*meşî’e*) bağlayan el-Ğazzâlî için bu şartların bir araya gelmesi ile içinde bulunduğumuz âlem vücut bulmaktadır.¹⁰ Her ne kadar âlemin var oluşunda neden-sonuç ilişkisi el-Ğazzâlî tarafından kabul edilse ve her ne kadar el-Ğazzâlî her sonucun nedeniyle beraber var olduğunu kabul etse de Tanrı’yı pasif bir kaynak veya nedensellik zincirinin ilk halkası olmanın ötesinde tasavvur edemeyen gerek Yeni-Eflâtuncu düşünce ve gerekse Aristotelesçi düşüncenin aksine el-Ğazzâlî Allah’ın iradesine vurgu yapmaktadır.¹¹

⁸ Binyamin Abrahamov, “Al-Ghazâlî’s Theory of Causality,” *Studia Islamica* 67 (1988), ss.75-77. Abrahamov’un makalesinde de tartıştığı üzere el-Ğazzâlî’nin filozofların nedensellik teorisini reddettiğini savunan düşünürler olmasına rağmen reddetmediğini ve farklı bir şekilde yorumladığını düşünenlerin de olduğu bilinmektedir. Ayrıca bkz. Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Massachusetts: Harvard University Press, 1976), s.518.

⁹ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, tah. Suleyman Dunyâ (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1980), ss.71-73; Mustafa Çağrıncı, “İbn Teymiyye’nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması,” *İslâm Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), ss.80-82.

¹⁰ Ebû Hâmid el-Ğazzâlî, *Kitâbu’l-Erba’în fî Uşûli’d-Dîn*, tah. ‘Abdullâh ‘Abdulhamîd ‘Urvânî (Şam: Dâru’l-Kalem, 2003), ss.5-7. Abrahamov, *Al-Ghazâlî’s Theory of Causality*, s.78. Frank Griffel, *Al-Ghazâlî’s Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), s.240.

¹¹ El-Ğazzâlî’nin her şeyi zorunlu olarak görmesi İbn Sînâ’nın âlemin hem zorunlu hem de mümkün olduğu yönündeki düşüncesine benzetiliyor. Ayrıca Griffel, el-Ğazzâlî’nin bir noktada Aristoteles felsefesini takip ettiğini de ifade etmektedir. Diğer taraftan, el-Ğazzâlî âlemin ebedi oluşunda felsefeden kesin bir şekilde ayrılır, çünkü ona göre, filozofların dediği gibi ebedi olan bir âlemin yaratıcıya veya bir fâile ihtiyacı yoktur. Bkz. Griffel, *Al-Ghazâlî’s Theology*, ss.245-246; el-Ğazzâlî, *Tehâfutu’l-Felâsife*, ss.155-159. Ayrıca, insanları, ‘tam bir karanlık,’ ‘hem karanlık hem nur,’ ‘tam bir nur’ ile perdelenmiş olarak sınıflandırdıktan sonra el-Ğazzâlî bir grup insanın ise hiçbir şekilde perdelendiğini ve bu kimselerin Allah hakkında sağlam bir anlayışa sahip olduklarını söylemektedir. Filozofları üçüncü gruba dâhil eden el-Ğazzâlî’ye göre, el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların Allah olarak gördükleri *İlk Neden* dördüncü gruptaki kimseler için Allah’ın ilk yarattığı ve kendisine itaat edilen, tâbi olunan (*el-mu’tâ*) şeydir. Diğer bir ifadeyle, el-Ğazzâlî Allah’ın özgür ve ezeli iradesini vurgulamak ve Allah’ı nedensellik zinciri sebebiyle pasif hale düşürme tehlikesini bertaraf etmek için âlemi nedensellik ile doğrudan

Felsefe ve Kelama dair tarihsel ve kuramsal bir artalan olması amacıyla verilen yukarıdaki bilgilerden varabileceğimiz sonuç, yaratılışın ezeli ve ebedî bir mahiyetinin olduğuna yönelik düşüncenin felsefe geleneğinde belirgin bir şekilde yer bulduğudur. Bu ezeli ve ebedî oluş bazen maddenin kendisine, bazen ruha ve bazen neden-sonuç ilişkisi ile Tanrı'ya bağlanmaktadır. Kelamcıların Allah'ın iradesine ve kıdeminde eşsiz oluşuna yönelik hassasiyetleri ise onları âlemin yok iken var edildiğini ısrarla vurgulamaya sevk etmiştir. Allah'ın ezeli iradesinin altını çizirken dahi var oluşun sonradan, belli bir zaman diliminde/zamanın kendisiyle gerçekleştiğini savunmuşlardır.

Makalemizin odağının İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin yaratılış bahsinde ortaya koydukları ifadelerin karşılaştırmalı analizinin oluşturacağını daha önce belirtmiştim. Bu karşılaştırmanın yaratma meselesinde daimlik veya ezellilik kavramları üzerinden felsefe ile ilişkili olduğunu da belirtmeliyim. İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin felsefe ile ilişkisinin ise oldukça ilginç olduğu da bir gerçektir. İbn 'Arabî'ye göre insan aklı zayıf, güvenilmez, aldatıcı bir özelliğe sahip olduğu için dinî meselelerde *-tevhîd* hariç tutulmak kaydıyla- işlevsizdir.¹² Bu nedenle İbn 'Arabî'nin insan aklına ve rasyonel metodlar ile sistematik hale gelen felsefe ve Kelama karşı eleştirilerini onun eserlerinde görmek oldukça kolaydır.¹³

Bununla beraber, S. H. Naşr'a göre tasavvufta felsefeye karşı iki akım mevcuttur ve İbn 'Arabî'nin de temsilcileri arasında bulunan birinci akıma göre insan aklı kişiyi manevi âleme, hakikate götüren araçlardan biri olarak görülür. Bu nedendir ki Hermetizm ve Yeni-Eflâtunculuk gibi eski felsefe okullarının önemli doktrinleri İbn 'Arabî'nin eserlerinde de görüleceği üzere tasavvufa bir şekilde entegre olmuştur. Bu durum, İbn 'Arabî'nin "kendi zamanının Platon'u" olarak adlandırılmasında etkilidir, her ne kadar o,

Allah'ın kendisine değil de *el-muâ'â* dediği ilk nedene bağlamaktadır. Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, tah. 'Abdul'azîz 'İzzeddîn (Beirut: 'Älemü'l-Kutub, 1986), ss.183-185; Griffel, *Al-Ghazali's Theology*, ss.252-253; el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, s.184; Abrahamov, *Al-Ghazâlî's Theory of Causality*, s.80; el-Gazzâlî, *el-Erba'in*, s.27. Sonuç itibarıyla, el-Gazzâlî'ye göre Allah âlemi ezeli iradesiyle belli bir anda yaratmıştır.

¹² Muhyiddin İbn 'Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, tah. bilinmiyor (Kahire, 1911), c.2, ss.291, 612; c.3, ss.81, 198, 456.

¹³ Rasyonel çabanın insan zihninde birer perde oluşturacağını düşünen İbn 'Arabî filozofların tek rehber olarak aklı görmelerini eleştirir ve bunun sonucunda onların yoldan çıkılmalarını kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Muhyiddin İbn 'Arabî, "Kitâbu'l-İsfâr 'an Netâ'ici'l-Esfâr," 'Abdulkerim en-Nemrî (ed.), *Rasâ'ilü İbn 'Arabî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001) içinde, s.354; İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.85; Bkz. Franz Rosenthal, "İbn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism': Şüfism and Philosophy are neighbors and visit each other," *Oriens* 31 (1988), s.8; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, ss.498-499.

felsefeye karşı belli düzeyde eleştirel yaklaşmış olsa da.¹⁴ Bunun yanı sıra İbn ‘Arabî’nin Platon’a karşı ayrı bir muhabbetinin olduğunu da bilmekteyiz. Ona göre Platon, benzeri çok az olan bir hakîmdir. İbn ‘Arabî Müslümanlar arasında bazı kimselerin Platon’u sevmemelerini onların “hikmet sevgisi” demek olan felsefe teriminin gerçek anlamını bilmemelerine bağlamaktadır.¹⁵ Bu bağlamda Claude Addas, Platon gibi manevi ve zihnî mücahade ile ilmini arttırma ve olgunlaştırma gayretinde olan filozofların İbn ‘Arabî nazarında “‘arîf” (*hakîm*-bilge) olarak nitelendirildiğini belirtmektedir.¹⁶

İbn Teymiyye, İbn ‘Arabî gibi akli kısıtlayıcı bir zincir (*îkâl*) olarak görmemekle beraber rasyonelliğin şer’î sağlamasının yapılmasını ister.¹⁷ Dünyevi etkiler ile kirlenmemiş, bozulmamış ve nefsin kontrolüne girmemiş olan insan aklının ortaya koyacağı yargıların Kur’an ve sünnet ile tam olarak uyumlu olacağını belirten İbn Teymiyye, elbette aklın sınırlarını kabul etmekte ve sınırlarının varlığını vahye tabi olmanın gereğine delil olarak görmektedir.¹⁸ Bu bağlamda İbn Teymiyye’nin Yunan felsefesine, onun uzantısı olarak gördüğü el-Fârâbî, İbn Sînâ gibi Müslüman filozoflara,

¹⁴ S. H. Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), ss.39-40. Bu bağlamda Franz Rosenthal ise modern akademinin İbn ‘Arabî’yi “Platon’un oğlu” olarak nitelendirmesini garip bulmaktadır. Rosenthal, *Philosophy and Mysticism*, s.4. Diğer taraftan da Muhammad Ansari, İbn ‘Arabî’nin öğretisinin Yunan felsefesi kaynaklı öğretileri barındırdığını ve bu nedenle İslam düşüncesindeki bozulmalara yenilerinin de İbn ‘Arabî tarafından eklendiğini söyler. Muhammad ‘Abdul-Haqq Ansari, “Foreword,” İbn Teymiyye, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*, der. ve terc. Muhammad ‘Abdul-Haqq Ansari (Riyad: General Administration of Culture and Publication, 2000) içinde, ss.xxx-xxxi.

¹⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, s.523. Bkz. M. Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufî Kitap, 2011), s.129.

¹⁶ Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabî* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), s.105; Rosenthal’a göre İbn ‘Arabî bir filozof olarak nitelendirilmese de eserlerine “felsefi tasavvuf” denilerek eleştiriler yöneltilmiştir. Bkz. Rosenthal, *Philosophy and Mysticism*, s.5. R. W. Austin’e göre de İbn ‘Arabî için filozof diyen bazı düşünürler olsa da o aslında bir sūfidir. Bkz. Muhyiddîn İbn ‘Arabî, *The Bezels of Wisdom: Fuṣūṣ al-Ḥikam*, terc. R. W. J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), s.24. Diğer taraftan, Ebū’l-‘Alā Afifî’ye göre İbn ‘Arabî oldukça sistematik öğretisi, felsefesi olan bir filozoftur. Bkz. Afifî, *Muhyiddîn İbnu’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, terc. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), ss.100-107. Zaten önemli olan nokta İbn ‘Arabî’nin filozof olarak nitelendirilip nitelendirilmemesi değil, felsefe ile olan bariz ilişkisidir. Hatta İbn ‘Arabî eserinde *el-feylestâf leyse kullu ‘ilmihî bâtilen* diyerek filozofun her dediğini veya her bildiğini yanlış olmadığını, bazı müstakil ve muayyen meselelerde doğru bilgiye sahip olabileceğini ortaya koymuştur. İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.1, s.32. Franz Rosenthal’a göre burada bahsedilen filozof kuvvetle muhtemel Aristoteles’tir; fakat Aristoteles olarak yorumlamak da zorunlu değildir. Rosenthal, *Philosophy and Mysticism*, s.12.

¹⁷ İbn ‘Arabî insan aklından bahsederken ‘akl (akıl) ve ‘ikâl (zincir) kelimelerinin köken benzerliğine işaret ederek insan aklının aslında kısıtlayıcı bir zincir olduğunu belirtir. İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.3, s.198.

¹⁸ Taḳīyuddīn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmū’u Fetāwā Şeyhi’l-İslām Ahmed İbn Teymiyye*, tah. ‘Abdurrahmān b. Muhammed b. Kāsim ve Muḥammed b. ‘Abdurrahmān b. Muḥammed (Medine: Mucemmā’u’l-Melik Fehd, 2004), c.4, ss.1-190.

felsefleştirilmiş tasavvufa ve insan aklı ile vahyi yorumlayan kelamcılara yönelik eleştirileri oldukça nettir.¹⁹ Ancak, Husām Muḥī Eldīn el-Alousī gibi düşünürler ise İbn Teymiyye'nin özellikle yaratma konusunda felsefi bir metod izlediğini savunmaktadır.²⁰ Yine Jon Hoover'a göre de İbn Teymiyye yaratma konusunda Allah'ın kemâl sıfatını vurgulamaya çalışırken Yeni-Eflâtuncu düşünce ile zaman zaman yakınlaşmıştır.²¹ Bu ifadelerin dikkatli incelenmesi ve analizi İbn Teymiyye-felsefe ilişkisine yönelik bir diğer iddiayı kısmen de olsa haklı çıkarmaktadır. Buna göre, tüm itiraz ve reddiyelerine rağmen İbn Teymiyye felsefenin zehrini istemeyerek de olsa sıklıkla yutmuştur.²²

İnsan aklına ve rasyonel metodlara dayanan felsefeye yönelik tüm eleştirilerine rağmen iki düşünürün ifadelerinin hem birbirlerine benzemesi hem de bu benzeşmenin felsefe cenahında cereyan etmesi dikkate şayan bir noktadır.²³ Elbette İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye ne filozoflar gibi âleme kıdem atfetmekte ne de kelamcılar gibi Allah'ın yaratma fiiline sonradan başladığını savunmaktadır. Aşağıda inceleyeceğimiz üzere, onlar yaratma

¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'u Te'arüdi'l-'Akl ve 'n-Nakl*, tah. Muhammed Raşād Sâlim (Riyad: Cämî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'üd, 1979-1983), c.1, s.4; c.1, s.79; Hamid Fahmy Zarkasyi, "Ibn Taymiyyah's Critique of Aristotelian Metaphysics," *Afkâr: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (Journal of Aqidah and Islamic Thought)* 11 (2010), ss.167-190; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s.19.

²⁰ Husām Muḥyiddīn el-Âlūsī, *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam* (Bağdâd: National Printing and Publishing Co., 1968), ss.85-96.

²¹ Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World," *Journal Of Islamic Studies* 15:3 (2004), s.294.

²² Anke von Kügelgen, "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason," Birgit Krawietz and Georges Tamer (ed.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, s.257; Yahya Michot, "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj," Ayman Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007) içinde, s.123; Wael B. Hallaq, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993), s.L. Ayrıca Kügelgen'e göre, es-Seyyid Suleymân en-Nedvî (ö.1956) İbn Teymiyye'yi David Hume (ö.1776) ve John Stuart Mill (ö.1873) gibi filozofların öncülerinden biri olarak görürken Faslı âlim Muhammed Yefim de İbn Teymiyye'yi tarihteki en etkili filozoflardan birisi olarak değerlendirmektedir. Ayrıca George Tamer de bir filozof olan İbn Ruşd ile İbn Teymiyye'nin kelamcıların kıyas metoduna yöneltilen eleştiri, âlemin bir zamanda yaratıldığı düşüncesinin reddi ve Eş'arîlerin Allah'tan başka nedenleri reddetmeleri gibi birçok meselede benzeştiğini hatırlatmaktadır. Bkz. Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought," Birgit Krawietz and Georges Tamer (ed.), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, ss.344-348.

²³ İbn 'Arabî'nin bazı oryantalistler tarafından sudürücü panteizmin Müslüman temsilcisi olarak görüldüğünü ve bu iddianın aslında tamamen asılsız olduğunu ifade eden M. Erol Kılıç, İbn 'Arabî'nin bir takım düşüncelerinin felsefeyle benzeştiği iddia edilse dahi onun düşüncelerinin daha geniş ve farklı olduğunu söylemektedir. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, ss.114-144. Elbette İbn 'Arabî'yi bir felsefeci olarak nitelenecek oldukça büyük ve desteklenmesi zor bir iddiadır. Fakat onun felsefe ile olan etkileşimini veya benzer düşüncelerini yok saymak, küçümsemek ise olsa olsa onun tüm bilgilerini *keşf* ile aldığı yönündeki iddiaya halel getirmeme gayretinin bir sonucu olabilir.

fiilinin Allah’ın mükemmelliğinin bir gereği olarak anlaşılması gerektiğinde hemfikirdir. Ayrıca İbn Teymiyye’nin İbn ‘Arabî’nin varlık anlayışına karşı net duruşu dahi onun bu noktada İbn ‘Arabî ile benzer bir yaklaşım sergilemesine mâni olmamaktadır. Bu noktadan itibaren İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin yaratılış meselesine yaklaşımları, sonsuz tecellî ve daimî yaratma düşüncesinin mantığı ve yaratma bahsinde bu düşünürlerin kesişen ve ayrışan ifadeleri ele alınacaktır.

III.

İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye perspektifiyle ele alacağımız yaratma konusunu meselenin üç ana yönüne işaret ederek inceleyeceğiz. Allah’ın kendisinden başka var olan her şeyi takdir etmesi, yaratmanın Allah’ın kemâl sıfatına bağlanarak açıklanması ve Yeni-Eflâtuncu Sudûr terminolojisine benzer ifadeler ile ortaya konan yaklaşımlar bu üç yönü oluşturmaktadır.

İbn ‘Arabî’ye göre, yaratmanın takdir ve icat olmak üzere iki anlamı vardır.²⁴ Bu iki anlam aslında tüm yaratma sürecini kapsamaktadır. Ancak takdir ve icat meselesinden önce, İbn ‘Arabî’nin varlık kavramına nasıl yaklaştığını kısaca izah etmemiz gerekir. Varlık ezeli olan ve ezeli olmayan şeklinde tasnif edilir ve her iki şekilde de Allah’a aittir. Fakat ezeli olan, Allah’ın zâtını işaret ederken diğeri ise Allah’ın ulûhiyetine işaret eden âlemin kendisidir.²⁵ Stephen Hirtenstein’e göre, bu nedenle İbn ‘Arabî’nin öğretisinde yaratma görünmeyen görünür kılınmasıdır.²⁶ *Vucûd* ise İbn ‘Arabî’ye göre yalnızca Allah’a aittir. Hiçbir yaratılmışın kendine ait varlığı bulunmamaktadır. Tüm unsurlarıyla âlemin kendisi Allah’ın ilminde *el-a’yānu’s-sābite* olarak bulunmaktadır. Mutlak varlığından veya mutlak yokluğundan bahsetmek mümkün olmayan *el-a’yānu’s-sābite* bu nedenle *mumkināt* olarak değerlendirilir. Yaratmaya iki farklı anlam yükleyen İbn ‘Arabî bu noktada takdir ve icat kavramlarını işlevsel hale getirir. “Allah yarattıklarını karanlık içerisinde yarattı” (*haleka halkahu fi zulme*) hadisini kullanarak tüm *el-a’yānu’s-sābite*’nin Allah’tan varlıklarını almadan önce

²⁴ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, s.430.

²⁵ Muhyiddin İbn ‘Arabî, *Fuṣūṣu’l-Hikem*, tah. Ebū’l-Alā ‘Affī (Beyrut: Dāru’l-Kitābi’l-‘Arabî, 1966), s.204.

²⁶ Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabî* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), s.26. Diğer bir ifadeyle, âleme ait her ne varsa âleme gelişlerinden önce Allah’ın ilminde görünmez bir şekilde bulunmaktadır.

kendi özlerinden kaynaklanan bir karanlık içinde bulduklarını düşünür.²⁷ *El-a'yānu 's-sābite*'nin henüz Allah'tan varlıklarını almayıp mutlak olmayan yokluk hallerinde, diğer bir ifadeyle Allah'ın ilminde, bulunuşları yaratmanın ilk aşaması olan takdir iledir.²⁸ İkinci aşama ise *el-a'yānu 's-sābite*'nin mutlak olmayan yokluk halinden mutlak olmayan var oluş haline Allah'tan aldıkları varlık ile geçmeleridir.

Bilindiği üzere İbn 'Arabī *vucūd* kavramının sadece varlık anlamına gelmediğini aynı zamanda bulmak, bilinir olmak, idrak edilir ve algılanır olmak anlamlarına geldiğini söylemektedir.²⁹ Bu durumda takdir ile karanlıkta yaratılan *el-a'yānu 's-sābite*, icâd ile de Allah'tan varlığını alarak bilinir hale geçmiştir. Kısacası yaratmanın icat aşaması da Allah'ın "Ol" emri doğrultusunda âlemin varlığa gelişidir.³⁰ Her ne kadar İbn 'Arabī'nin ifadelerinden zamansal bir öncelik anlamı çıkarılabilir gibi görünse de *el-a'yānu 's-sābite* Allah'ın ilmiyle ezeldir ve her ne kadar *mumkinât* sonradan var edilmiş gibi görünse de, İbn 'Arabī'nin ifadesiyle, onlar sonsuzluklarında meskündür.³¹ Çünkü *el-a'yānu 's-sābite* Allah'ın ilmindedir ve O'nun ilmi değişmez ve ezeli olan zâtının ayıdır.³²

İbn Teymiyye'nin bu noktadaki yaklaşımına gelince, o da Allah'ın âlemi yaratmasıyla O'nun âlem hakkındaki bilgisinin ve kararının farklılığına işaret eder. Diğer bir ifadeyle İbn Teymiyye de Allah'ın âlemi ezelden verilen bir emirle yarattığını düşünmez; Allah'ın âlemi yaratma konusundaki bilgisi, O'nun ezeli ilmi gereğince âlemin varlığından öncedir.³³ Bu

²⁷ Ebū 'İsâ Muhammed et-Tirmizî, *Cāmi'u'l-Tirmizî, K. el-İmān*, 18, B. *mā cā'e ft ittifāki hāzihi'l-umme*, c.5, s.47 (no.2642). William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), s.49; İbn 'Arabī, *el-Futūhāt*, c.2, s.61.

²⁸ Chittick, *Self-Disclosure*, s.49. Bkz. 'Abdulhakīm Echer, *Su'ālu'l-Ālem: eş-Şeyhān İbn 'Arabī ve İbn Teymiyye min Fikri'l-Vaḥde ilā Fikri'l-İhtilāf* (ed-Dāru'l-Beydā': el-Merkezu's-Şekāfiyyi'l-'Arabī, 2011), ss.86-90.

²⁹ İbn 'Arabī, *el-Futūhāt*, c.2, ss.536-537. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), s.80; Peter Coates, *Ibn 'Arabī and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously* (Oxford: Anqa Publication, 2002), s.3.

³⁰ Chittick, *Self-Disclosure*, s.50. İbn 'Arabī'nin öz ile *vucūd* ayırımına yönelik düşüncesinin köklerini İbn Sīnā felsefesinde görmek mümkündür. Bkz. Amos Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," Felicitas Opwis and David Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Leiden: Brill, 2012) içinde, ss.257-288; Jon McGinnis, *Avicenna* (Oxford: Oxford University Press, 2010), ss.32-35; Ali Durusoy, "İbn Sina," *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, c.20, ss.322-331.

³¹ İbn 'Arabī, *el-Futūhāt*, c.2, s.62.

³² İbn 'Arabī, *el-Futūhāt*, c.3, s.44. Bkz. Metin Yasa, *İbn Arabī ve Spinoza'da Varlık* (İstanbul: Elis Yayınları, 2003), s.80.

³³ İbn Teymiyye 7/el-A'rāf suresinin 11. ayetini referans göstererek Allah'ın meleklerle secde emri vermesinin Âdem'i yaratmasından sonra olduğuna işaret eder ve bunun da Allah'ın ezelden emretmediği gerçeğine bir delil olduğunu düşünür. İbn Teymiyye, *Mecmū'u Fetāvā*, c.6, s.222. "Andolsun sizi yarattık,

bağlamda İbn Teymiyye bazı Kur’an ayetlerini ve hadisleri kullanarak düşüncesini temellendirmeye çalışır.³⁴ Allah’ın gökleri ve yeri altı günde yarattığını bildiren ayetleri vurguladıktan sonra İbn Teymiyye nelerin ne ölçülerde yaratılacağı ve onların mahiyetlerinin ne olacağına ise göklerin ve yerin yaratılmasından elli bin yıl önce Allah tarafından takdir edildiğini söylemektedir. Bu ifadesini de “Allah gökleri ve yeri yaratmadan elli bin yıl önce yaratılmışların miktarını [ölçüsünü, mahiyetini] takdir etti; O’nun arşı su üzerindeydi” hadisine dayandırmaktadır.³⁵

Ayrıca bu noktada dikkat çekilmesi gereken hususlardan birisi de Allah’ın arşının su üzerinde olmasıdır. 11/Hüd suresi 11. ayete de işaret ederek İbn Teymiyye âlemin yaratılmasından önce Allah’ın başka şeyler yarattığını altını çizmektedir.³⁶ Hem âlem Allah’ın ilk yarattığı değildir hem de tüm yaratılmışlar çok önceden Allah tarafından takdir edilmiştir. Âlemin ilk yaratılan olmadığını düşünen İbn Teymiyye, filozofların ezeli âlem görüşünü çürütmek amacıyla âlemin sonradan yaratıldığını vurgulayan ve Allah’ın yaratma fiiline başlangıç tayin eden kelamcılarının yaklaşımını eleştirir ve aynı zamanda filozofların yanlışını da ortaya koymayı amaçlar. Âlemin ezeli olup olmadığı ve İbn Teymiyye’nin Allah’ın ezelden yaratıyor olduğu yönündeki iddiasının meseleye nasıl yansıdığı ilerideki sayfalarda ele alınacaktır. Ancak daha öncesinde altını çizmemiz gereken nokta, hem İbn ‘Arabî hem de İbn Teymiyye için âlemin fiziksel olarak varlığa gelmesinden önce Allah tarafından takdir edilerek belirlenmiş olmasıdır. Bu durumu İbn ‘Arabî *el-a’yānu’s-sābite* kavramıyla Allah’ın ezeli olan ilmine ve ezeli ilmini de Allah’ın değişmez zâtına bağlamaktadır. İbn Teymiyye ise bu durumu Allah’ın zâtının bir gereği olan ezeli ilmine ve Allah’ın ilminin bir gereği olan ‘ilahî hikmet’ kavramına bağlamaktadır.³⁷ Fakat Allah’ın ilmi dâhilinde olan “şeylerin” isimlendirilmesi ve duyusal mevcudiyet kazanması

sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, Âdem’e secde edin! diye emrettik. İblis’in dışındakiler secde ettiler. O secde edenlerden olmadı.” (7/el-A’râf:11). Bu makalede meal olarak *Türkiye Diyanet Vakfı Kur’an-ı Kerim Meali* kullanılmaktadır.

³⁴ “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’a istiva eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!” (7/el-A’râf:54; 10/Yûnus:3; 25/el-Furkân:59).

³⁵ Ebû’l-Hüseyn Muslim b. el-Haccâc, *Şaḥîḥu Muslim, K. el-Kader, 2 B. Huccâcu Âdem ve Mûsâ, c.7, s.28 (no.2653); et-Tirmizî, Câmî’u’t-Tirmizî, K. Tefsîri’l-Kur’ân, 5 B. min sûrati’l-mâ’ide, c.5, s.358 (no.3045). İbn Teymiyye, Mecmû’u Fetāvâ, c.18, ss.212, 219.*

³⁶ “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş’ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Yemin ederim ki, (Resulüm!): ‘Ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz’ desen, kâfir olanlar derhal ‘Bu, açık bir büyüden başka bir şey değildir’ derler.” (11/Hüd:7). İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetāvâ, c.18, ss.212-213.*

³⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetāvâ, c.18, s.134; c.8, s.81; c.6, s.130.*

süreci iki âlim tarafından farklı ifade edilmektedir. İbn ‘Arabî, Allah’ın ilminde var olan şeylere, *el-a’yānu’s-sābite*’ye yaratmanın ilk aşaması olan takdir ile farklı farklı zât tayin edildiğini; icat ile de Allah’ın *vucūd* vererek onları görünür kıldığını söylerken, İbn Teymiyye ise Allah’ın bilgisinde olan şeylerin zâtının olmadığını onların sadece zihni varlıklar olduğunu söylemektedir.³⁸ İbn Teymiyye’ye göre, Allah’ın bilgisinde bulunan, yaratılıştan çok önce takdir edilen şeylerin varlık âlemine gelişleri onlara *vucūd* ve zâtın aynı anda verilmesi ile gerçekleşmiştir. Kısacası Allah’ın takdir etmesi, Allah’ın ilminde ‘şeyler’in bulunması ve onların varlığa gelmesi gibi tüm yaratılış süreci İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye tarafından farklı isimlendirilse de takip edilen adımlar arasında benzerlikler görmek mümkündür. İkisi de âlemin önce Allah tarafından takdir edildiğini kabul etmektedir. İkisi de âlemin, filozofların aksine, sonradan var edildiğini kabul etmektedir. Ve ikisi de kelimcilerin aksine, Allah’ın yaratma konusunda bu âlemin öncesinde de en azından âleme intikal edecek şeylerin prototiplerini var etmek suretiyle faal olduğunu kabul etmektedir.³⁹

Yaratma konusundaki ikinci önemli nokta yaratma fiili ile Allah’ın kemâlâtı, isimleri, sıfatları ve zâtı arasındaki ilişkidir. İbn ‘Arabî, İbn Teymiyye’den farklı olarak yaratmayı Allah’ın ulûhiyetinin kemâlâtına bağlarken, İbn Teymiyye yaratmayı Allah’ın zâtının kemâlâtına bağlar. Bu ayrımın nedenine değinmek konunun netliği açısından elzemdir. Öncelikle İbn ‘Arabî düşüncesinde Allah’ın zâtı ve ulûhiyeti ayrı ayrı değerlendirmeye tâbi tutulmaktadır. Düalist bir anlayışa kesinlikle karşı olan İbn ‘Arabî Allah’ın zâtının tüm isim, sıfat, tanımlama, niteleme ve bilinirlikten uzak olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu nedenle Allah’ın zâtının mükemmelliği onun bağımsız, bilinmez ve nitelendirilmez oluşundadır. Diğer taraftan, Allah’ın ulûhiyeti ise bilinir, tanımlanır ve âlem ile ilişki halindedir. Bu bağlamda İbn ‘Arabî şöyle demektedir: “Allah kendisi hakkında iki çeşit ilişkiden haber vermektedir. [Birincisi] âlemdaki şeyleri tasdik eden ilahî isimler vasıtasıyla âlemin kendisiyle olan ilişki; [ikincisi] O’nun âlemden tam olarak bağımsızlığı [şeklinde zuhur eden ilişki].”⁴¹ Bu noktada ilahî isimler ve

³⁸ İbn Teymiyye, *Mecmū’u Fetāwā*, c.8, s.9.

³⁹ El-Ğazzālî’nin bu konudaki yaklaşımı âlemin ezeli olan ilahî emre binaen bir zamanda/zaman ile beraber yaratıldığı şeklindedir. Emrin ezeli oluşu fiilin ezeli oluşunu gerektirmez. İlerleyen sayfalarda görüleceği üzere İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye ise Allah’ın ezelden beri hem emrediyor hem de ardı ardına fiiller ortaya koyuyor olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla, Allah’ın emrinin ezeli olması ile Allah’ın ezelden emrediyor olması arasında çok önemli bir fark vardır.

⁴⁰ İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, ss.69, 230, 257, 619; c.3, s.429.

⁴¹ Ayrıca İbn ‘Arabî şöyle demektedir: “Yaratılardan bağımsız olma hali Allah’a ezelden, başlangıcı olmayan bir şekilde aittir.” İbn ‘Arabî, *el-Futūhāt*, c.2, ss.533, 100, 226; c.4, s.319.

sıfatlar İbn ‘Arabî düşüncesinde âlemin var oluşunu izah etme konusunda hayati görev yüklenmektedir. Çünkü İbn ‘Arabî’ye göre mükemmelliğin birer alameti olan ilahî isimler vasıtasıyla Allah’ın Rab, Rahman, Rezzak ve Kadir olduğu bilinir.⁴² Diğer bir ifadeyle, İbn ‘Arabî’ye göre her ne kadar Allah’ın zâtı âlemlerden bağımsız olsa da O’nun kerem ve rahmet sahibi olarak tanımlandığını Kur’an’dan biliriz. Öyleyse, rahmetini, keremini gösterebileceği nesnelere de yaratılmış olması gerekir.⁴³ İbn ‘Arabî’nin defaatle vurguladığı gibi Allah, Kur’an’da ve Hz. Peygamber’in hadislerinde tanımlandığı gibi tanımlanmalıdır.⁴⁴ Bu nedenle İbn ‘Arabî, “O [Allah] kendisini İzzet, Kibriya, Ceberut, Azamet ve benzersiz olma ile tanımladığı gibi kendisini unutma (*nisyān*), tuzak ve oyun kurma (*mekr*, *hidā’* ve *keyd*), sevinme (*ferāh*), birlikte olma (*mā’iyye*) vb. sıfatlar ve isimler ile de nitelendirir ...” demektedir.⁴⁵

İbn Teymiyye’nin yaratma fiilini neden Allah’ın zâtına bağladığı meselesine gelince, öncelikle söylenmesi gereken onun İbn ‘Arabî’nin aksine Allah’ın zâtı ve ulûhiyeti şeklindeki bir ayrıma karşı çıktığıdır. Elbette İbn Teymiyye de zât ve ulûhiyet kavramlarından eserlerinde bahsetmektedir. Ancak İbn ‘Arabî’nin ifade ettiği şekilde Allah’ın zâtını sıfat ve isimlerden soyutlanmış olarak görmez.⁴⁶ Kaldı ki, İbn Teymiyye “zât” (*zât*) teriminin asıl anlamının “sahip” olduğunu belirtir ve sahip anlamına gelen bir terim ile nitelenenin hiçbir şeye (isim ve sığata) sahip olmamasının anlaşılır ve kabul edilir olmadığını ifade etmektedir.⁴⁷ Bununla beraber, İbn Teymiyye’ye göre sıfat, mevsûfu olmadan var olamayacağı gibi, bir varlık da sıfatsız

⁴² “Hakikatte, ulûhiyetin mükemmelliği kudretin bir nesne üzerindeki nüfuzunda, iradenin istenen şey üzerindeki nüfuzunda ve ilahî isimlerin tecellilerinde bulunur.” İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.588; Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.64.

⁴³ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.289.

⁴⁴ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.538.

⁴⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.483. Bu konudaki ayetlerden bazıları şunlardır: “(Yahudiler) tuzak kurdular; Allah da onların tuzaklarını bozdu. Allah, tuzak kuranların hayırlısıdır.” (3/Âlu ‘İmrân:54); “Münafık erkekler ve münafık kadınlar (sizden değil), birbirlerindedir. Onlar kötülüğü emreder, iyilikten alıkor ve cimrilik ederler. Onlar Allah’ı unuttular. Allah da onları unuttu! Çünkü münafıklar fâsikların kendileridir.” (9/et-Tevbe:67); “Şüphesiz münafıklar Allah’a oyun oynamaya kalkışıyorlar; hâlbuki Allah onların oyunlarını başlarına çevirmektedir. Onlar namaza kalktıkları zaman üşenerek kalkarlar, insanlara gösteriş yaparlar, Allah’ı da pek az hatıra getirirler.” (4/en-Nisâ:142) ve “Ben de bir tuzak kuranım.” (86/et-‘Târih:16).

⁴⁶ İbn ‘Arabî’nin Allah’ın zâtını ve sıfatlarından mutlak anlamda ayırdığını ve düalist bir yaklaşıma sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. Fakat düşüncesinde düalist karakter olmasa da ifade tarzında iki yönlülük çok belirgin bir şekilde görülmektedir.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Der’u Te’ârûd*, c.5, s.39. Bu bağlamda İbn Teymiyye *zâtu’l-‘ilm* (bilgi sahibi), *zâtu’l-‘kudra* (güç sahibi) ve *zâtu’l-‘kelâm* (söz sahibi, konuşan) şeklindeki kullanımların olduğuna da işaret etmektedir. Bkz. *Mecmûu Fetâvâ*, c.17, s.161; c.6, ss.98-99.

olmayacaktır.⁴⁸ Bu nedenle İbn Teymiyye, İbn ‘Arabî’ye Allah’ın zâtı ve ulûhiyetini birbirinden ayrı değerlendirdiği için karşı çıkmaktadır. O, Kur’an ve hadislerin Allah’ın diri, işiten, konuşan, gören, bilen, dileyen, yaratan ve hikmet sahibi olduğunu belirttiğini ve bunların kabul edilmesi gerektiğini net bir şekilde tasdik etmektedir.⁴⁹ İbn Teymiyye, Allah’ın “kendisine ibadet edilen” (*ma’būd*) oluşunun altını çizerek O’nun zâtının kemâl sıfatlarına sahip olmasını bir zorunluk olarak görür.⁵⁰ Hz. İbrâhîm ile babasının arasında geçen diyalogu Kur’an ayetine referansla kullanan İbn Teymiyye ayette de belirtildiği üzere işitme, görme ve başkasına fayda verebilmenin kemâl sıfatlarından olduğunu vurgular.⁵¹ Bu bağlamda ilahî isim ve sıfatların Allah’ın kemâlâtına işaret ettiği aşikâr. İbn Teymiyye için, âlemde mükemmelliğe dair her ne varsa Allah’ın zâtının fazlasıyla ona layık olduğunun ve mükemmellikten uzak her ne varsa Allah’ın ondan uzak ve yüce olduğunun kabulü hem şer’î hem de aklî olarak bir zorunluluktur.⁵²

Sonuç itibariyle, ilahî isim ve sıfatların Allah’ın kemâlâtının bir gereği olarak görülmesi noktasında iki düşünür de hemfikirdir. Bu bakış açısı ile meseleyi ele alan İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye, dolayısıyla *Hâlik* (yaratan) ismini de Allah’ın kemâlâtının bir gereği olarak görmüşlerdir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, yaratma fiilinin varlığıyla Allah’ın kâmil olduğunu değil, aksine, Allah kâmil olduğu için yaratma fiilinin var olduğunu düşünmektir.

Yaratma fiili ile Allah’ın kemâlâtı arasında bağ kurulması İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’yi Allah’ın yaratmasının daimî olduğu düşüncesine sevk etmektedir. Aksi halde Allah’ın kemâlâtına bir başlangıç tayin etmek durumunda kalacaklardır. Bu nedenle İbn ‘Arabî düşüncesinde Allah’ın ‘sonsuz tecellîleri’nden, İbn Teymiyye düşüncesinde ise Allah’ın ‘daimî yaratması’ndan açıkça bahsedilir. Yaratmayı ilahî tecellîler olarak gören İbn ‘Arabî, Allah’ın daimî bir fail olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda İbn ‘Arabî, “Mümkinât kendi yokluk hallerinde *vücûda* gelmeye hazırken [beklerken] Hakk, benzerleri (*emsâl*) daimî olarak (*‘alâ’d-devām*) varlığa

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Mecmū’u Fetāvā*, c.6, s.99.

⁴⁹ Taḳīyuddīn Aḥmed İbn Teymiyye, *İktidā’u’s-Şirā’i’l-Mustekīm li-Muḥālefeti Aşḫābi’l-Caḥīm*, tah. Aḥmed Ḥamdī İnmām (Cidde: Dāru’l-Medenī, 1986), s.466.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Mecmū’u Fetāvā*, c.6, s.357.

⁵¹ “Bir zaman o babasına dedi ki: Babacığım! Duymayan, görmeyen ve sana hiçbir fayda sağlamayan bir şeye niçin taparsın?” (19/Meryem:42). İbn Teymiyye, *Mecmū’u Fetāvā*, c.6, s.82.

⁵² İbn Teymiyye, *Mecmū’u Fetāvā*, c.12, s.347. Jon Hoover, *Ibn Taymiyya’s Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden: Brill, 2007), s.59.

getirir çünkü O, daimî olarak yaratandır” demektedir.⁵³ Ona göre, yaratılış hiçbir zaman sona ermez ve kendini yenileyerek devam eder.⁵⁴

Sonsuz tecellî/yaratma anlayışının İbn ‘Arabî düşüncesinde farklı, fakat birbiriyle ilişkili yönleri vardır. Mümkînâtın Allah’ın tecellîlerinin mahalli olması, mümkünâtın daimî olarak Allah’a muhtaç olması ve bu nedenle yaratmanın sürekli yeni formlarda görünmesi meselenin bazı yönlerine işaret etmektedir. İbn ‘Arabî’ye göre nasıl ki sürekli tecellî etmek Allah’ın kemâlâtının bir gereği ise, mümkünâtın –ki o âlemi oluşturan şeylerdir (*a’yân*)– doğasının gereği, bu tecellîlere sürekli olarak mazhar olmaktır. Bu şekilde varlığa geliş ebedî ve ezelî olur.⁵⁵ Ayrıca İbn ‘Arabî’nin ifadelerinde âlemde zorunlu olarak şahit olunan değişimlerin her birinin yeni bir yaratma/tecellî olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Allah’ın tecellîleri ile âlemdeki değişimi birbirine bağlarken o şöyle demektedir: “Allah kendisini daimî olarak gösterir; çünkü değişime, daimî olarak açıkta (*zavāhir*), gizlide (*bevāṭin*), görünmeyende (*ğayb*) ve görünende (*şehāde*), hissedilende (*maḥsūs*) ve akledilende (*maḳūl*) şahit olunur. O, tecellî eder; mevcudat ise değişir ve halden hale intikal eder.”⁵⁶ İbn ‘Arabî’nin kozmolojisi üzerinde önemli çalışmaları olan Henry Corbin, yaratmanın yoktan yaratma anlayışına dayalı geleneksel yaklaşımın aksine İbn ‘Arabî için ardı ardına var olan tecellîler silsilesi olduğunu, başlangıcının olmadığını ifade eder.⁵⁷ İbn ‘Arabî’nin âlemdeki değişimi Allah’ın eşsiz birer tecellîsi olarak görmesi konusunda Corbin gibi düşünen birçok araştırmacının olduğunu da söylemek gerekir. Mesela, William Chittick, İbn ‘Arabî düşüncesindeki sonsuz tecellî anlayışının hem epistemolojik yönünün olduğunu ifade ederek her yeni tecellînin Allah hakkında yeni bir algı ve bilgi olduğunu hem de âlemdeki her değişimin O’nun kendini tekrar etmeyen tecellîsi olduğunu söylemektedir.⁵⁸ İbn ‘Arabî, Kur’anî bir kavram olan “yeniden yaratma” (*ḥalkān cedīden*) kavramına dikkat çekerek âlemdeki sürekli değişimi yeni

⁵³ İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.3, s.452. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.97.

⁵⁴ İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.677.

⁵⁵ İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.3, s.506. Chittick, *Self-Disclosure*, s.61.

⁵⁶ İbn ‘Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.304. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.103.

⁵⁷ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabî* (Princeton: Princeton University Press, 1997), s.184.

⁵⁸ William C. Chittick, *Ibn ‘Arabî: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), ss.19-23.

tecellî/yeni yaratma olarak izah eder.⁵⁹ Bu anlayışını da yine Kur'an'a dayandırarak Allah'ın sürekli olarak faal olduğunu açıkça belirtir.⁶⁰

İbn 'Arabî'nin sonsuz yaratma/tecellî anlayışını desteklemek için kullandığı bir diğer argüman ise yine Kur'an ayetlerine dayandırılmaktadır. O, Allah'ın kelâm sıfatı ile her bir yaratılanın Allah'ın kelimesi oluşunu ve bu kelimelerin sonsuz oluşunu birbiriyle ilişkilendirerek konuyu ele almaktadır. Rahman'ın nefesi ile insanın nefesi arasında metaforik bir ilişki kurarak nasıl ki harflerin varlığa gelişi insanın nefesiyle söz konusu ise, mevcudatın zuhuru da Rahman'ın nefesiyle olduğunu söylemektedir. Allah'ın "Ol" emri O'nun konuşmasıdır; O'nun sözleri sonsuzdur.⁶¹ Dolayısıyla Allah sonsuz bir şekilde yaratmaktadır. İbn 'Arabî konuyu izah etmek için şöyle demektedir: "Allah buyurur, 'Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona (söyleyecek) sözümüz sadece 'Ol' dememizdir. Hemen oluverir.' Ol emri tam olarak O'nun konuşmasıdır. Bu şekilde nasıl ki harfler insanın nefesinde görünür [idrak edilir] olur, varlık da Rahman'ın nefesinde [ol emri ile] görünür [idrak edilir] olur."⁶²

İbn 'Arabî'nin Allah'ın durmaksızın faal olduğu düşüncesini desteklemek adına ortaya koyduğu gerekçelerden biri de Allah'ın *Ġanî*, mümkünâtın ise muhtaç oluşudur. Yukarıda belirtildiği üzere mümkünât, mevcudat halden hale intikal eder, sürekli bir değişim halindedir ve varlığın her değişimi Allah'ın yeni ve eşsiz bir tecellisidir. Tam bu noktada İbn 'Arabî, bir halden diğerine geçişte mevcudatın Allah'a olan ihtiyacına vurgu yapar. En küçük zaman dilimlerinde (*mudde*) gerçekleşen her bir değişim Allah tarafından 'şeyler'in O'na sürekli olarak muhtaç kalması amacıyla takdir edilmiştir İbn 'Arabî'ye göre. Aksi halde, her bir şey kendi içinde *Ġanî* olacak ve değişim sürecinde Allah'a ihtiyaç duymayacaklardı.⁶³

⁵⁹ İbn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, s.126. "İlk yaratmada acizlik mi gösterdik? Hayır, onlar yeni bir yaratma hususunda şüphe içindedirler." (50/Ķāf:15)

⁶⁰ "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir." (55/er-Rāhman:29) Bu konuda İbn 'Arabî şöyle demektedir: "Her bir şey her an yenilenmektedir zorunlu olarak, çünkü Hakk mümkünâta varlık vermede faal olmayı asla bırakmaz." İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.208; c.4, s.320; c.3, s.254.

⁶¹ "De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir." (18/el-Kehf:109)

⁶² İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, ss.401, 331, 394-6. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), ss.24, 53; Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, s.128.

⁶³ İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.639. Ayrıca İbn 'Arabî âlemin tek bir formda sabit kılınmadığını ve Allah'ın sürekli olarak yaratma halinde olduğunu söyler. Ona göre, ancak bu şekilde mevcudat Allah'a sonsuz bir muhtaçlığı devam ettirebilir. İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.3, s.199; c.2, s.280. Bu muhtaçlık sadece varlığın halden hale intikalinde değil, aynı zamanda *aḡyân-i ṣābitenin* âleme intikalinde de söz konusudur. İbn 'Arabî'ye göre, yaratmanın bir yönü Allah'ın yaratmayı dilemesiyle gerçekleşirken diğer yönü ise

Kıscacası, neredeyse tüm öğretisini bir şekilde dayandırdığı ilahî isimler ki onların Allah'ın ulûhiyetinin kemâlâtının gereği olduğunu ifade etmiştik, bu noktada da İbn 'Arabî'nin düşüncelerini anlamamızda etkilidir. Sonsuz tecellî anlayışını Allah'ın İlk (*evvel*) ve Son (*âhîr*) isimleri ile açıklamaya çalışan İbn 'Arabî bu isimlerin yaratmanın başlangıcının ve bitişinin olmayışına işaret ettiğini düşünmektedir.⁶⁴ Ayrıca her bir ilahî ismin yaratılan ile bir ilişki (*nisbe*) olduğunu düşündüğü için İbn 'Arabî mümkinâtın *vucûda* gelişinin de başlangıcının ve sonunun olmadığını savunur.⁶⁵

İbn Teymiyye'nin düşüncesinde Allah'ın daimî yaratmasının, sürekli faal oluşunun O'nun kemâlâtına nasıl bağlanabildiği sorusuna gelince, onun İbn 'Arabî'den biraz farklı bir yol izlediğini söylemeliyiz. İbn Teymiyye kendi düşüncelerini İbn 'Arabî gibi doğrudan açıklamak yerine genel olarak felsefe ve Kelam eleştirisi yaparak ortaya koymaktadır. Ona göre, Allah'ın fail olması değil, daimî faal olması, O'nun kemâlâtının bir sonucu olarak görülmeliyken, filozoflar ya neden-sonuç ilişkisi bağlamında âlemi açıklamaya çalışarak ve Allah'ı "ilk neden" olarak kabul ederek ya da Aristotelesçi yaklaşımla Allah'ı hareket etmeyen hareket ettirici olarak görerek O'nu pasifize ederler. Bu durum, Mustafa Çağrırcı'nın da belirttiği gibi İbn Teymiyye'nin özellikle de Aristotelesçi hareket delilini savunan filozoflara karşı ortaya koyduğu en temel eleştirilerin başında gelir.⁶⁶

Allah'ın kemâlâtı meselesi İbn Teymiyye'nin yaratma konusunda en çok üzerinde durduğu noktalardan birisidir.⁶⁷ O, âlemin kıdemini savunan

mümkinâtın özleri itibariyle âleme intikal etmeyi Allah'tan dilemeleri ile gerçekleşmektedir. İbn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, ss.155, 177; İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.3, s.276.

⁶⁴ "O'nun iki ismine dayanan daimi başlangıçlar ve daimi sonlardan başka bir şey yoktur. İlk ve Son. Bütün başlangıçlar ve bitişler bu iki hakikatten zuhur eder. Böylece varlığa geliş daima yenidir (*cedîd*) ve varlığa geliş ezelî bir kalıcılık (*el-bekā'ü's-sermedî*) vardır." İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.675.

⁶⁵ İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.2, s.69; İbn 'Arabî, *Fuṣūṣ*, s.65.

⁶⁶ Çağrırcı'ya göre Aristotelesçi hareket delili İslam felsefesi üzerinde etkili olmuştur. Fakat İbn Teymiyye için bu delil zayıf ve yetersizdir. Çünkü bu görüşe göre, "Âlem hareketsiz var olamaz." Ancak hareket âlemin özelliklerinden sadece bir tanesidir; bir özelliğin olmaması o şeyin yokluğuna neden olmaz, sadece eksik olmasına neden olur. Ayrıca, İbn Teymiyye hareket delilinin zayıflığından bahsederken filozofların iddia ettiği gibi âlemin Tanrı tarafından sürekli hareket halinde tutulduğu anlayışının da ispatlanabilir görülmediğini söyler. Çağrırcı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması," ss.83-84; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûd*, c.8, ss.139-140. Bu bağlamda İbn 'Arabî'nin de neden-sonuç ilişkisine karşı çıktığını ve neden-sonuç teorisine alternatif olarak *şarḥ-meşrûṭ* düşüncesini savunduğunu belirtmekte fayda vardır. Bkz. İbn 'Arabî, *el-Futūḥāt*, c.1, s.261.

⁶⁷ Jon Hoover'a göre Allah'ın kemâlâtının ezelî oluşu ile yaratılış arasındaki ilişkiye yönelik tartışmalar 5. yüzyıl Yeni-Eflâtuncu filozoflarından Proclus'a (ö.485) kadar uzanır. Tanrı'nın her daim yaratma kapasitesine sahip olmakla beraber âlemi belli bir zamanda yarattığını savunan Hıristiyan filozof ve teologlarına karşı Proclus, Tanrı'nın mükemmelliğinin böyle bir anlayışla bağdaşmayacağını iddia etmiştir. Ona göre, yaratmayan bir Tanrı'nın sonradan yaratmaya başlaması Tanrı'da kuvveden fiile doğru seyreden değişim olduğu anlamına gelecektir. Hâlbuki Tanrı basit, değişmez ve kâmil olmalıdır.

filozoflar ile âlemin hâdis olduğunu savunan, dolayısıyla Allah'ın yaratma fiiline de başlangıç tayin eden kelamcılar arasında bir yol tutturmuştur.⁶⁸ Ona göre, Allah'ın ezelden yaratıyor olması O'nun ile birlikte kadîm varlıkların olduğu sonucunu doğurmaz.⁶⁹ Bu bağlamda İbn Teymiyye şöyle demektedir: “O [Allah] ezelden, dilediğinde, kelâm sahibidir; nefsinde kudreti ve dilemesiyle bulunan, birbiri ardına olan fiillerin ezelden failidir. Allah'tan başka her şey hâdistir, yokken yaratılmıştır. Âlemde O'na kıdemde eşlik eden bir şey yoktur.”⁷⁰ Âlemin kідemini ispatlamaya çalışan filozofların argümanlarını oldukça zayıf bulan İbn Teymiyye bu argümanların ancak Allah'ın ezelden faal olduğunu ispatlayacağını ifade eder.⁷¹

Kelamcıların, özellikle de el-Ğazzālî'nin iddiasına göre âlemin Allah tarafından yaratılması belli bir zamandır, o kadîm değildir.⁷² İbn Teymiyye, filozoflara karşı eleştirilerini ortaya koyarken düşüncesini bu şekilde ifade eden el-Ğazzālî'ye katılmamaktadır. Çünkü el-Ğazzālî, daha önce dediğimiz gibi, Allah'ın ezeli iradesini vurgularken İbn Teymiyye

Hoover, *Perpetual Creativity*, s.288; R. T. Mullins, “Divine Perfection and Creation,” *The Heythrop Journal* 57:1 (2016), ss.122-134; Herbert A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss.86-94.

⁶⁸ Eş'arî ve Mu'tezile kelamcılarına göre Allah âlemi yoktan var etmiştir. Birincisine göre, Allah'ın yaratma konusunda herhangi bir sebebi yokken, ikincisine göre O, âlemi insan için yaratmıştır. Filozoflara göre ise Allah âlemi bir nedene dayanarak yaratmamıştır, çünkü O'nun kendisi İlk Neden'dir ve kadîmdir. Dolayısıyla filozoflar, kadîm olan nedenin sonucunun da kadîm olması gerekir düşüncesiyle âlemin de kadîm olduğunu düşünmektedirler. İbn Teymiyye ise bu konuda ortadadır. Ona göre, Allah âlemi bir neden üzere yaratmıştır; fakat bu neden hâdistir. Hâdis olmakla beraber Allah'tan tamamen ayrı da değerlendirilemez, çünkü bu neden Allah'ın hikmeti ile ilişkilidir. O'nun hikmeti ise O'nun ezeli ilmiyle ve zâtı ile. Bu bağlamda Hoover da İbn Teymiyye'nin 'neden'i Allah'ın zâtıyla değerlendirdiğini ifade etmektedir. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, ss.77-78.

⁶⁹ Taqıyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Nakdi Kelâmi's-Ş'r'a ve'l-Ğaderiyye*, tah. Muḥammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'üd b. Su'üd el-İslâmiyye, 1986), c.3, s.124. Bkz. Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmlara Eleştirisi*, s.123.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.147, 336, 359, 302. Jon Hoover, “God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes,” Yossef Rapoport and Shahab Ahmed (ed.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010) içinde, s.58.

⁷¹ İbn Sînâ âlemin kadîm, mümkün ve hâdis olduğunu savunur. İbn Teymiyye içinse âlem mümkün ve hâdistir. Ona göre, kadîm olanın yokluğu, mümkün olanın ise kідemi düşünülemez. Hatta bu konuda İbn Teymiyye, görüşünü desteklemek adına Aristoteles ve birçok düşünürün 'varlığı ve yokluğu mümkün olan şey yokken var edildenden başka bir şey değildir' dediğini hatırlatmaktadır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.197, 351, 236. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, s.89. Ayrıca, bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necâh fî'l-Hikmeti'l-Manḥikiyye ve'l-Ṭabî'iyye ve'l-İlâhiyye*, tah. Mâcid Faḥrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1985), s.56.

⁷² El-Ğazzālî, *Tehâfutu'l-Felâsife*, s.90.

Allah’ın sonradan olan bir şeyi önceden dilediğini kabul etmez. Ona göre bir şeyin oluşu ile Allah’ın onu murâd etmesi eşzamanlıdır.⁷³

Sonuç olarak, İbn Teymiyye, “O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hala düşünmüyor musunuz?” (16/en-Nahl:17) ayetini referans göstererek Allah’ın daimî olarak yaratmasını, bir şeyleri var etmesini, O’nun kemâlâtının bir gereği olarak görmektedir.⁷⁴ Nasıl ki İbn ‘Arabî için ‘mevcudat’ Allah’ın ulûhiyetinin kemâlâtının bir gereği ise İbn Teymiyye için de “var etmek” O’nun zâtının kemâlâtının bir gereğidir. Ayrıca her iki düşünür de âlemin hâdis olması konusunda hemfikirdir. Ne Allah’ın sonsuz bir şekilde tecellî ediyor oluşu ne de O’nun daimî olarak ezelden yaratıyor oluşu Allah ile beraber kadîm varlığın olabileceği anlamına gelir.⁷⁵

Yaratma meselesinin üçüncü yönüne gelince, bu noktada İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin ifadelerindeki Yeni-Eflâtuncu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Allah’ın yaratma fiiline bir başlangıç tayin eden kelamcılarının yaklaşımından ziyade sürekliliği, daimî oluşu vurgulamaları nedeniyle iki düşünürün de felsefî yaklaşımlara en azından bu noktada daha yakın olduğunu hatırlatmamız gerekir. Bu yakınlığı onların yaratma meselesinde özgün düşünce sahibi olmadıkları ve felsefeden düşünce kopya ettikleri şeklinde anlamak hata olur. Aynı şekilde bu yakınlığı görmezden gelmek ve bu düşünürlerin felsefe ile herhangi bir etkileşiminin olmadığını düşünmek de diğer bir hatadır.

Yaratma meselesinde aynı argümanlardan belli ölçülerde faydalanan İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin benzer ifadeler kullandığını görmekteyiz. Yeni-

⁷³ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.187-179, 234. İbn Teymiyye’nin burada anlatılan yaklaşımının Allah’ın kâmil oluşuyla ilişkili olduğunu söylemiştik. Bu nedenle Allah’ın ezeli iradesi ile Allah’ın ezelden murâd etmesi arasındaki farkın netleştirilmesi önemlidir. El-Gazzâlî’nin düşüncesine göre Allah âlemi yaratmadan önce onu ezeli ilmiyle murâd etmiştir ve var olması murâd edilen bir zamanda âlem var olmuştur. İbn Teymiyye’nin düşüncesine göreyse bu düşünce yanlıştır, çünkü bu durumda Allah pasif bir duruma sokulmaktadır. Ona göre, Allah ezelden beri durmaksızın irade eder ve yapar. O’nun kemâlâtının gereği olarak O’nun hem faal oluşunda hem dilemesinde pasiflik söz konusu değildir. Hoover’ın da dediği gibi, İbn Teymiyye’ye göre ne filozofların İlk Neden düşüncesi ne de el-Gazzâlî’nin ezeli irade düşüncesi âlemin var oluşunu açıklamaya yeterli değildir; doğru olan yaklaşım, ‘Allah ezelden beri faaldir, diler ve yaratır’ demektir. Hoover, *Ibn Taymiyya’s Theodicy*, ss.86-87.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.371-372; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, c.6, ss.219, 230. Ansari, *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam*, s.120.

⁷⁵ Âlemin kıdemi konusunda İbn ‘Arabî’nin ifadelerini onun düşünce sistemi gözetilerek anlaşılmalıdır. Çünkü yukarıda da belirtildiği üzere âlem *a’yân-ı şâbite* olarak Allah’ın ilminde kadîmdir. Fakat varlıklarını Allah’tan alıp tecellîye mazhar oluşları itibarıyla de hâdistir. Bu nedenle William Chittick’e göre, âlem İbn ‘Arabî düşüncesinde, bir yönüyle kadîmdir, diğer yönüyle hâdistir. Çünkü âlem “mutlak olmayan yokluktan” yaratılmıştır. Bu nedenle Chittick’e göre İbn ‘Arabî âlemin kıdeminin savunan filozoflar ile âlemin hâdis olduğunu savunan kelamcılar arasında bir konum belirlemiştir. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, ss.84-85. İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.666.

Eflâtuncu kozmolojinin dayandığı temel kavramlar olan Mutlak Bir, Evrensel Akıl ve Evrensel Ruh'un benzerlerini İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye de yaratılışı açıklarken kullanmıştır.⁷⁶

İbn 'Arabî, yer yer Yeni-Eflâtuncu terminolojiyle ciddi benzerlik içeren bir dil kullansa da I. Richard Netton'un da ifade ettiği gibi onun öğretisinde Plotinos'taki gibi bir sudûr görmek mümkün değildir.⁷⁷ Zaten amaç da İbn 'Arabî'nin Yeni-Eflâtuncu bir düşünür olup olmadığını tartışmaktan ziyade onun bu felsefî düşünceye zaman zaman yaklaşıma noktasında İbn Teymiyye ile benzerlik arz ettiğine dikkati çekmektir. Her şeyin yaratıcısından meydana geldiğini savunan İbn 'Arabî için merkezde olan şüphesiz ki Allah'tır.⁷⁸ Netton'a göre, İbn 'Arabî'nin sisteminde ikinci sırada İlk Akıl (*el-aklu'l-evvel*) vardır. Bunun Plotinosçu Yeni-Eflâtunculuk'taki karşılığı da Akıl'dır (*nous*). İbn 'Arabî, Allah'ın ilk var ettiği şeyin İlk Akıl olduğunu düşünür ve bunun *el-kalem*, *el-kalemu'l-a'lâ*, *er-rûh*, *el-ârş*, *el-ârşu'l-mecîd* ve *hakîkâtu Muhammediyye* olarak isimlendirildiğini belirtir.⁷⁹

İbn 'Arabî'nin sisteminde üçüncü sırada bulunan ise Plotinos'un Nefs (*soul/spirit*) olarak isimlendirdiği ile benzerdir. *En-nefsu'n-nâîkâtu'l-kulliyetu's-sâbite*, *el-ârşu'l-azîm*, ve *el-levhu'l-mahfûz* gibi isimler ile

⁷⁶ Yeni-Eflâtuncu düşüncede tüm mevcudat kendi kendine düşünen Mutlak İyi veya Mutlak Bir olarak da isimlendirilen bir tanrının bu düşünce faaliyetinin bir yansıması, dışa vurumu olarak değerlendirilir. Bu Bir tamamen aşkın, erişilmez ve bilinemezdir. Kendi kendine ve kendisini düşünen Bir'in bu düşünce faaliyetinin bir sonucu olarak Yeni-Eflâtuncu sudûr hiyerarşisinin ikinci adımı olan İlk Akıl veya Evrensel Akıl sudûr eder. Evrensel Akıl'ın kasıtlı ve iradî olmayan bir şekilde kendisini ve Bir'i düşünmesi ile de İlk Ruh veya Evrensel Ruh (*Nefs*) sudûr eder. Platon'un form ve ideaları, diğer bir ifadeyle "akledilenler" de Evrensel Akıl'da ezeli olarak meskündür. Bir'in kendisini düşünmesiyle Akıl, Akıl'ın kendisini ve Bir'i düşünmesiyle Nefs ortaya çıktığı gibi, Nefs de kendisini ve ezeli olarak Akıl'da meskûn olan formları düşünerek fiziksel varlığın sudûr etmesine neden olur. Bu nedenle hem âlem bu Nefs'ten ortaya çıkıyor hem de bu Nefs âleme hayat veriyor. Rahim Acar'ın da dediği gibi, Plotinos'un düşüncesinde bireysel olarak ruhların Evrensel Nefs'ten ayrı varlıkları yoktur. Sonuç olarak Nefs, fiziksel varlık ile ilişki kurmayan Akıl'ın fiilleri için ve akledilenlerin fiziksel varlığa kavuşabilmesi için bir araç olmaktadır. Bkz. Rahim Acar, "Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna," Ian Richard Netton (ed.), *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* (London: Routledge, 2007) içinde, s.93; Şenel, "Yeni Eflâtunculuk," c.43, ss.423-427; Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary*, ss.41-71; Plotinos, *The Six Enneads*, altıncı Ennead, dokuzuncu risale, altıncı bâb (VI-9-6); beşinci Ennead, ikinci risale, birinci bâb (V-2-1) ve birinci risale, sekizinci bâb (V-1-8).

⁷⁷ Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (New York: Routledge, 1989), s.280. 'Affî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, ss.65-66.

⁷⁸ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.4, s.129; "kullu mâ fî'l-kevnî min hâlikihî fe-lihâzâ leyse fî'l-kevnî hudûs." Netton, *Allah Transcendent*, s.281.

⁷⁹ İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.3, ss.443-444; Muhyiddin İbn 'Arabî, "Ukletu'l-Mustevfiz," H. S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî* (Leiden: Brill, 1919) içinde, ss.51-52. Netton, *Allah Transcendent*, s.281. İbn 'Arabî, *el-Futûhât*, c.1, s.119. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), s.66. Varlığın tecellilerine farklı bir izah getirmesi açısından bkz. Kılıç, "İbnü'l-Arabî," ss.501-504.

anılan bu Nefs, İlk Akıl’dan sonra yaratılan şeydir.⁸⁰ Allah öncelikle diğer bir ismi de *qalem* olan İlk Akıl’ı yarattı ve *qalem* de ilk olarak Allah’ın tüm mevcudata dair takdir, karar ve emirlerini yazarak *el-levhu’l-mahfuz*’un ortaya çıkışını hazırladı.⁸¹ Elbette *qalem*’in “yazma” eylemi ile Yeni-Eflâtuncu düşüncedeki Akıl’ın işlevi benzerlik göstermekle beraber aralarında önemli bir fark da bulunmaktadır. Yeni-Eflâtuncu Akıl kendisini ve Bir’i düşünür ve kendisinden bir alt kademede olan Nefs’e pasif bir şekilde kaynaklık ederken, İbn ‘Arabî’deki *qalem* (İlk Akıl) her ne yazıyorsa mevcudata dair Allah’ın emri doğrultusunda yapmaktadır. Bu nedenle İbn ‘Arabî ve Yeni-Eflâtuncu terminolojide ve hatta sistemin ifade şeklinde ciddi benzerlik bulunurken İbn ‘Arabî’nin Allah’ın iradesinin altını çizdiğini de hatırlatmamız gerekir.⁸²

İbn ‘Arabî’nin kozmolojisini izah ederken Yeni-Eflâtuncu çağrışımlar, terimler ile meseleyi ele alan diğer bir araştırmacı da William Chittick’tir. Chittick’in ifadelerinde kozmolojik benzerliklerin yanı sıra Yeni-Eflâtuncu ahlak anlayışına dair benzerlikler de bulmak mümkündür. Buna göre, İbn ‘Arabî öğretisinde Allah öncelikle diğer bir ismi de *qalem* olan İlk Akıl’ı yaratmıştır. *Qalem* ile de diğer bir ismi *el-levhu’l-mahfuz* olan Evrensel Nefs yaratılmıştır. Chittick’e göre, İbn ‘Arabî düşüncesinde İlk Akıl ve Evrensel Nefs bütün yaratılıştaki en etkin rolleri üstlenmektedirler. Chittick, Evrensel Nefs’in aşağısında bulunan Arş’a dair detay da vermektedir. Konuya ilahî isim ve sıfatlar, rahmet ve gazap kavramları vasıtasıyla yaklaşan Chittick, Arş’ta gazaba yer olmadığını, Arş’ın altında ise rahmet ve rahmetle karışık gazabın olduğunu ifade eder. Bu ifadelerini Chittick İbn ‘Arabî’nin, fiziksel âlemin üzerindeki varlıklar Allah’ın sadece rahmete yönelik isimlerine mazhar olurken, Arş’ın altındaki varlıklar ise hem rahmet hem de gazaba yönelik isimlere mazhar olurlar, düşüncesine dayandırır.⁸³ Dolayısıyla, İbn ‘Arabî’nin kozmolojisinde Allah’tan –ki O, varlığın kaynağıdır– uzaklaştıkça tecellî eden isimler de rahmetten rahmetle karışık gazaba doğru meyiletmektedir.⁸⁴ Arş’ın altında var olan fiziksel âlem kaynaktan, diğer bir ifadeyle Allah’tan uzaklaştığı için Allah’ın nurunun parlaklığı da azalır.

⁸⁰ İbn ‘Arabî, “Ükletu’l-Mustevfiz,” ss.53-54; İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.2, s.428.

⁸¹ Netton, *Allah Transcendent*, s.282.

⁸² İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.254.

⁸³ İbn ‘Arabî, *el-Futûhât*, c.3, s.432.

⁸⁴ İbn ‘Arabî’nin kozmoloji şeması için bkz. William C. Chittick, “İbn ‘Arabî and His School,” S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997) içinde, ss.72-79; Netton, *Allah Transcendent*, s. 284.

Sonuç olarak, mevcudatın en alt katmanını oluşturan ateş, hava, su ve toprak elementlerinin birleşimiyle mineraller, bitkiler ve hayvanlar oluşur.⁸⁵

İbn Teymiyye'nin bu konudaki yaklaşımına gelince, temel olarak kullanılan argüman onun referans gösterdiği hadis rivayetidir. Bu rivayete göre, Hz. Peygamber, Allah'ın ilk yarattığı şeyin *qalem* olduğunu söylemiştir. Sonrasında *qalem*'e “yaz” diye emredilmiş ve *qalem* ne yazması gerektiğini sormuştur. Bunun üzerine Allah, kıyamet gününe kadar her ne olursa onun yazılmasını buyurmuştur.⁸⁶ Daha önce de referans gösterdiğimiz hadis ile aynı doğrultuda değerlendirilen bu rivayet ışığında İbn Teymiyye de Allah'ın *qalem*'i yarattığını ve yer ve göklerin yaratılmasından elli bin yıl öncesinden kıyamet gününe kadar olacak her şeyin, diğer bir ifadeyle Allah'ın hükümlerinin yazıldığını tasdik etmektedir. Dolayısıyla *qalem*'in yazdığı, *el-levhu'l-mahfuz* olmaktadır. Sonrasında ise âlemin vücuda gelişi de *qalem*'in yazdığı *el-levhu'l-mahfuz*'da var olan hükümler doğrultusunda gerçekleşmektedir.⁸⁷

Tüm mevcudatın bir hükme bağlanması ve bu hükümlerin fizik âleminin vücuda gelişinden önce olması, İbn Teymiyye'yi âlemin yoktan var edilmediği düşüncesine götürmektedir. Ona göre, fiziksel maddeler kesinlikle kadim değilken, onların tür ve sınıfları ezelden Allah ile beraberdir. Bu tarz bir birliklilik ne vahiy ne de akıl tarafından reddedilir.⁸⁸ Bu anlayışına delil olarak İbn Teymiyye, 13/er-Ra'd suresi 35. ayeti referans

⁸⁵ İbn 'Arabî, *el-Futūhāt*, c.1, ss.293-294; 261; 133; 307; c.2, s.335; c.3, ss.186; 389. Chittick, *Imaginal Worlds*, ss.111-112; Samer Akkach, “The World of Imagination in Ibn 'Arabî's Ontology,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 24:1 (1997), ss.97-113. Ayrıca, Yeni-Eflâtuncu düşünceyi çağrıştırmaları açısından, Süleyman Ateş'in bahsettiği *haqarât-ı hams* veya *tenezzulât-ı hams* kavramları İbn 'Arabî'nin kozmolojisini anlamak adına önemlidir. Ateş'in ifade ettiği gibi Allah'ın isim, sıfat ve tecellîleri sonsuz olduğu için bunların mazharları olan kâinat da sonsuzdur. Allah her daim zuhur ve tecellî halindedir. *El-a'yānu's-sābite*, *ceberût*, *melekût*, *mulk* ve *insān* âlemleri şeklinde sırasıyla beş mertebeden bahsedilmektedir. Aşağıda olan âlem kendisinden yukarıda olan âlemin tecellîgâhidir ve üst âlem alt âleme nüfuz eder. Alt âlem üst âlemin aynası gibidir. Ateş'e göre, ilahî isim ve sıfatlara dayandırılarak İbn 'Arabî tarafından ortaya konan bu mertebeler *vaḥdetu'l-vucūd* eksenli yaratılış anlayışının vazgeçilmez dayanak noktalarından birisidir. Süleyman Ateş, “Hazarât-ı Hams,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.17, ss.115-116. İbn 'Arabî, *el-Futūhāt*, c.4, ss.250-260.

⁸⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî, *Sünen*, K. *es-sünen*, 16 B. *el-kader*, c.5, s.213 (no.4700); İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvā*, c.18, s.213.

⁸⁷ Bu noktada İbn Teymiyye delilini bilemediğim bir şekilde, selefî görüşünün bu doğrultuda olduğunu iddia ederek *qalem*'in yaratılışının göklerin ve yerin yaratılmasından önce, Arş'in yaratılmasından ise sonra olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki kendisinin de ifade ettiği şekilde, *qalem* Allah'ın yarattığı ilk şeydir ve kıyamete kadar gerçekleşecek olan hükümler onunla yazılmıştır. Fakat İbn Teymiyye daha sonraki açıklamasıyla *qalem*'in bu âleme dair yaratılan ilk şey olduğunu iddia etmiştir. Arş'in yaratılmış olduğu nass ile sabitken, İbn Teymiyye'nin öncelik-sonralık iddiasını ortaya atması Yeni-Eflâtuncu kozmolojiden uzaklaşmak için bir manevra gibi görünmektedir.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u Fetāvā*, c.18, s.239; İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, ss.232-233. Hoover, *Perpetual Creativity*, s.326; Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy*, ss.88-91.

göstererek cennette vaat edilenin, belli yemişlerin ebedîliği değil, nimet sınıfından sayılacak şekilde genel olarak yemişlerin ebedîliğinin olduğunu söylemektedir.⁸⁹ Dahası, İbn Teymiyye bu konudaki yaklaşımını desteklemek adına Kur’an ayetleri ve hadislerin yanında Aristoteles öncesi filozofların da yardımına başvurmuştur. Fizik âleminin kadîm olduğunu iddia eden ilk filozofun Aristoteles olduğunu ifade ettikten sonra İbn Teymiyye, sahabe ve tabiinin âlemin su buharı veya dumandan yaratıldığına dair mütevâtir rivayetlerine paralel bir çizgide olacak şekilde, isim vermeyerek önceki filozofların da bu âlemin ya maddeden ya da formdan var edildiğine inandıklarını ifade etmektedir.⁹⁰ Bunun Yeni-Eflâtuncu Akıl’daki “akledilenler” ile benzerliği de açıktır.

Bu bağlamda ‘Abdulhâkîm Echer, İbn Teymiyye düşüncesinde fiziksel varlığın öncesinde bir yokluk (‘*adem*) kabul edilmediğini belirterek varlığa öncelediğimiz yokluk kavramının İbn Teymiyye için “gizlilik” (*kumûn*) halinden başka bir şey olmadığını iddia etmektedir.⁹¹ Bu yaklaşımın benzerini İbn ‘Arabî’nin *el-a’yânu’s-sâbite* düşüncesinde veya Platon’un formlarında kısmî olarak görmek de mümkündür. Her ne kadar birincisinde *el-a’yânu’s-sâbite* Allah’ın bilgisine ve dolayısıyla O’nun zâtına bağlansa ve ikincisinde de realist bir bakış açısı hâkim olsa da İbn Teymiyye’nin bu düşüncelerinin onlardan tamamen farklı olduğunu iddia etmek zordur. *Vücûd* kavramına farklı yaklaşım açık olmakla beraber, Allah’ın takdirinin kabul edilmesi, Allah’ın iradesinin yaratmada temel etkenlerden biri olarak kabul edilmesi, âlemin ya *el-a’yânu’s-sâbite* adıyla ya da yaratılanın ‘tür’ ve ‘sınıf’ları adıyla Allah’ın ilminde önceden mahfuz olması ve Yeni-Eflâtuncu bir kozmolojiyi kısmen de olsa çağrıştırması nedeniyle İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye arasında benzerlik inkâr edilemez gözükmektedir.

Sonuç

Birbirinden çok farklı tahayyül edilen iki Müslüman âlimin yaratma gibi önemli bir teolojik meselede nasıl bir yakınlaşma sergilediklerini analiz etmeye çalıştığımız bu makalenin gayesi, anlaşıldığı üzere, yaratmanın anlık olarak, ‘yoktan var etme’ şeklinde değil, başlangıcı olmayan bir ‘süreç’ şeklinde gerçekleştiğini İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye perspektifiyle izah etmektir. Kimi zaman maddeye, ruha, idealara atfedilen kimi zaman da

⁸⁹ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, s.428.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Minhâc*, c.1, s.360; İbn Teymiyye, *Mecmû’u Fetâvâ*, c.18, s.218.

⁹¹ ‘Abdulhâkîm Echer, *İbn Teymiyye ve-İsti’hâfu’l-Ķavli’l-Felsefî fi’l-İslâm* (ed-Dâru’-Beyda’: el-Merkezu’s-Şekâfiyyi’l-‘Arabî, 2004), s.213. Bkz. Tamer, *The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought*, s.359.

Mutlak Bir, İlk Muharrik terimleriyle ifade edilen güç veya tanrılar ile ilişkilendirilen bir sürekliliğin Yunan felsefesinde var olduğu açıktır. İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin düşüncelerinin tamamen bu felsefeden bağımsız olduğu iddia edilemeyeceği için kısa bir felsefe artalanından sonra bu âlimlerin konuya yaklaşımları üç farklı fakat ilişkili yön ile ele alınmıştır. Allah’ın yaratılanı önceden takdir etmesi, yaratmanın ezeli oluşunun O’nun kemâlâtının bir gereği olarak kabul edilmesi ve tüm bunların felsefeyi çağrıştıran bir sıralama veya hiyerarşi ile ifade edilmesi meselenin üç yönünü oluşturmaktadır. Hepsinde vurgulanan nokta ise kâmil olan Allah’ın bilinçli ve iradî bir şekilde ezelden beri yaratıyor oluşudur. Sürecin bariz bir şekilde görüldüğü felsefeye karşı olmalarına rağmen iki âlimin de mevcudatı “var” kavramından ziyade “var oluş” kavramıyla anlamlandırdıklarını görmek şaşırtıcıdır. Ancak, felsefe, süreci ya maddeye ya da pasif bir tanrıya (kaynağa) bağlarken İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye süreci doğrudan ilim, irade ve kudret sahibi Allah’a bağlamaktadır. Ayrıca felsefede genel olarak âlemin kıdemi vurgulanırken İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye ezeli yaratmayı âlemin kıdemini reddederek izah etmektedir.

Kelamcıların yaratmaya başlangıç tayin etme suretiyle Allah’ın kemâlâtına vurgu yapmaya çalışmaları ise ne İbn ‘Arabî ne de İbn Teymiyye tarafından kabul görmektedir. Bu iki âlime göre, yaratmaya başlangıç tayin etmek Allah’ın kemâlâtına uygun değildir. Yaratmanın olmadığı/başlamadığı bir vaktin tahayyülü İbn ‘Arabî’ye göre Allah’ın ulûhiyetine hâlel getirir; İbn Teymiyye’ye göre ise Allah’ı pasif bırakır. İki durum da tüm eksiklerden münezzeh olan Allah için kabul edilemezdir. Sonuç olarak, İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye süreç ile var oluşu açıklama noktasında felsefeyle yakınlaşırken Allah’ın mutlak ilim ve iradesini vurgulayarak felsefeden farklılaşır. Allah’ın mutlak ilim ve iradesini vurgulama noktasında kelamcılarla yakınlaşırken Allah’ın kemâlâtının yaratma ile ilişkisi söz konusu olunca Kelamdan uzaklaşırlar. Her iki durumda da İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin pozisyonları büyük ölçüde birbiriyle uyumlu görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin. “Al-Ghazālî’s Theory of Causality,” *Studia Islamica* 67 (1988), ss.75-98.
- Acar, Rahim. “Intellect versus Active Intellect: Plotinus and Avicenna,” I. R. Netton (ed), *Islamic Philosophy and Theology: Critical Concepts in Islamic Thought* (London: Routledge, 2007) içinde, ss.91-106.

- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Ademollo, Francesco. *The Cratylus of Plato: A Commentary*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Afîfî, Ebû'l-'Alâ. *Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. Terc. M. Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Akkach, Samer. "The World of Imagination in Ibn 'Arabî's Ontology," *British Journal of Middle Eastern Studies* 24:1 (1997), ss.97-113
- Algra, Keimpe. "The Beginnings of Cosmology," A. A. Long (ed), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1999) içinde, ss.45-65.
- el-Âlûsî, Hüsâm Muhyîddîn. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries, and Kalam*. Baghdad: National Printing and Publishing Co., 1968.
- Ansari, Muhammad 'Abdul-Haqq. *Ibn Taymiyyah Expounds on Islam: Selected Writings of Shaykh al-Islam Taqi ad-Din Ibn Taymiyyah on Islamic Faith, Life, and Society*. Riyad: General Administration of Culture and Publication, 2000.
- Aristoteles. *Metaphysics*. İng. terc. W. D. Ross, Indiana: Infomotions, 2001.
- *Physics*. Terc. R. P. Hardie and R. K. Gaye, Indiana: Infomotions, 2001.
- Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı Hams," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.17, ss.115-116.
- Aydın, Mehmet S. "Süreç (Proses) Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27:1 (1986), ss.31-87
- Barnes, Jonathan. *The Presocratic Philosophers*. London: Routledge, 1982.
- Bertolacci, Amos. "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context," F. Opwis ve D. Reisman (ed.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas* (Leiden: Brill, 2012) içinde, ss.257-288.
- Çağrıçlı, Mustafa. "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması," *İslam Tetkikleri Dergisi* 9 (1995), ss.77-126
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- "İbn 'Arabî and His School," S. H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997) içinde, ss.49-79.
- *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- *Ibn 'Arabî: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabî*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Coates, Peter. *Ibn 'Arabî and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa Publication, 2002.

- Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabī*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Davidson, Herbert A. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Dombrowski, Daniel. *A Platonic Philosophy of Religion*. Albany: State University of New York Press, 2005.
- Durusoy, Ali. "İbn Sînâ: Felsefesi," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.20, ss.322-331.
- Echer, 'Abdulhakīm. *İbn Teymiyye ve İsti'nāfu'l-Kavli'l-Felsefî fî'l-İslām*. Ed-Dār'ul-Beydā': el-Merkezu's-Şeḫāfiyyi'l-'Arabī, 2004.
- . *Su'ālu'l-Ālem: eṣ-Şeyhān İbn 'Arabī ve İbn Teymiyye min Fikri'l-Vaḥde ilā Fikri'l-İhtilāf*. Ed-Dār'ul-Beydā': el-Merkezu's-Şeḫāfiyyi'l-'Arabī, 2011.
- Ehrhardt, Arnold. *The Beginning: A Study in the Greek Philosophical Approach to the Concept of Creation from Anaximander to St John*. Manchester: Manchester University Press, 1968.
- el-Ġazzālī, Ebū Hāmid. *Miṣḫātu'l-Envār*. 'Abdu'azīz 'İzzuddīn. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1986.
- . *Tehāfutu'l-Felāsife*. Tah. Suleymān Dunyā. Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1980.
- . *Kitābu'l-Erba'in fî Uṣūli'd-Dīn*. 'Abdullāh 'Abdulhamīd 'Urvānī. Şam: Dāru'l-Ḳalem, 2003.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali's Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Hallaq, Wael B. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabī*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World," *Journal of Islamic Studies* 15:3 (2004), ss.287-329
- . *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- . "God Acts by His Will and Power: Ibn Taymiyya's Theology of a Personal God in his Treatise on the Voluntary Attributes," Y. Rapoport ve S. Ahmed (ed.), *Ibn Taymiyya and His Times* (Karachi: Oxford University Press, 2010) içinde, ss.55-77.
- İbn 'Arabī, Muḥyiddīn. *el-Futūḫātu'l-Mekkiyye*. Kahire. 1911.
- . "Uḳletu'l-Mustevfız," H. S. Nyberg (ed.), *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī* (Leiden: Brill, 1919) içinde, ss.41-99.
- . *Fuṣūṣu'l-Ḥikem*. Tah. Ebū'l-'Alā 'Afīfī. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 1966.
- . *The Bezels of Wisdom: Fuṣūṣ al-Ḥikem*. İng. terc. R. W. J. Austin. New York: Paulist Press, 1980.
- . "Kitābu'l-İsfār 'an Netā'ici'l-Esfār," 'Abdulkerīm en-Nemrī (tah.), *Rasā'ilu İbn 'Arabī* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001) içinde, ss.351-384.
- İbn Sînā. *Kitābu'n-Necāh fî'l-Ḥikmeti'l-Mantıkiyye ve'l-Ṭabī'iyye ve'l-İlāhiyye*. Tah. Mācid Faḫrī. Beyrut: Dāru'l-Āfāki'l-Cedīde, 1985.

- İbn Teymiyye, Takîyyuddîn Aḥmed b. 'Abdulḥalîm. *Der'û Te'ârûdî'l-'Akl ve'n-Naql*. Tah. Muḥammed Raşâd Sâlim. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd, 1979-1983.
- . *İktidâ'u's-Şirâti'l-Mustekîm li-Muḥâlefeti Aşḥâbi'l-Caḥîm*. Tah. Aḥmed Ḥamdî İmâm. Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986.
- . *Minḥâcu's-Sunneti'n-Nebeviyye fî Naḥdî Kelâmi's-Şr'a ve'l-Kaderiyye*. Muḥammed Raşâd Sâlim. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muḥammed b. Su'ûd b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- . *Mecmû'ü Fetâvâ Şeyhi'l-İslâm Aḥmed İbn Teymiyye*. 'Abdurrahmân b. Muḥammed b. Kâsım ve Muḥammed b. 'Abdurrahmân b. Muḥammed. Medine: Mucemmâ'u'l-Melik Fehd, 2004.
- Kılıç, M. Erol. "İbnü'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.20, ss.493-516.
- . Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş. İstanbul: Sufi Kitap, 2011.
- Kügelgen, Anke von. "The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya's Struggle For and Against Reason," B. Krawietz ve G. Tamer (ed), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, ss.253-328.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Michot, Yahya. "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Ḥallâj," A. Shihadeh (ed.), *Sufism and Theology* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007) içinde, ss.123-136.
- Mullins, R. T. "Divine Perfection and Creation," *The Heythrop Journal* 57:1 (2016), ss.122-134.
- Muslim b. el-Ḥaccâc. *Şaḥîḥu Muslim*. Tah. Ebû Ṭâhir Zubeyr 'Alî Ze'î. Riyad: Dâru's-Selâm, 2007.
- Nasr, S. H. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Ikhwan al-Safa*. London: G. Allen & Unwin, 1982.
- . *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. New York: Routledge, 1989.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Platon. *Timaeus and Critias*. İng. terc. Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Plotinos. *The Six Enneads*. İng. terc. Stephen MacKenna and B. S. Page. London: P. L. Warner, 1917-1930.
- Riley, Michael W. *Plato's Cratylus: Argument, Form, and Structure*. New York: Rodopi, 2005.
- Rosenthal, Franz. "İbn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism': 'Sūfism and Philosophy are neighbors and visit each other'," *Oriens* 31 (1988), ss.1-35.
- Shield, George (ed.). *Process and Analysis: Essays on Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Suleymân b. el-Eş'aş. *Kitâbu's-Sunen*. Tah. Ebû Ṭâhir Zubeyr 'Alî Ze'î. Riyad: Dâru's-Selâm, 2008.

- Şenel, Cahid. “Yeni Eflâtunculuk,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.43, ss.423-427.
- Tamer, Georges. “The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought,” B. Krawietz ve G. Tamer (ed), *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya* (Berlin: De Gruyter, 2013) içinde, ss.329-374.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Câmi’u’t-Tirmizî*. Tah. Ebû Tâhir Zubeyr ‘Alî Ze’î. Riyad: Dâru’s-Selâm, 2007.
- Wilberding, James. *Plotinus’ Cosmology: A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press, 1976.
- Yasa, Metin. *İbn Arabî ve Spinoza’da Varlık*. İstanbul: Elis Yayınları, 2003.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. “Ibn Taymiyyah’s Critique of Aristotelian Metaphysics,” *Afkâr: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam (Journal of ‘Aqīdah and Islamic Thought)* 11 (2010), ss.167-190.