İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

darulfunun ilahiyat

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

darulfunun ilahiyat

DOI: 10.26650/di.2025.36.2.1634049
http://ilahiyatjournal.istanbul.edu.tr

Başvuru: 05.02.2025
Revizyon Talebi: 09.04.2025
Son Revizyon: 17.06.2025
Kabul: 18.06.2025
Online Yayın: 08.09.2025

İbnü'l-Arabî'nin İlah-Me'lûh Nazariyyesi Bağlamında Uluhiyyet-Marifet İlişkisi

The Relationship Between Divinity and Knowledge in the Context of Ibn al-ʿArabī's Theroy of the Ilāh–Ma'lūh

Derya Baş *

Öz

Bu makale, İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın zâtı ile ilahlık niteliği arasındaki farka dair görüşlerini, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Allah-insan-âlem ilişkisini ve bu bağlamda ilahlık sıfatının ilişkiyi gerektiren bir boyut olduğunu ele alır. Zât, Allah'ın mutlak, hiçbir şeye bağlı olmayan varlığıdır. İlah ise, insanların ibadet ettiği, kendisine yöneldiği Tanrı'dır. Bu iki kavram birbirinden farklıdır: Zât mutlak ve kendi başına var olandır, ilahlık ise ilişki gerektirir, yani birisinin O'nu ilah kabul etmesiyle anlam kazanır. İlah ibadet edilen, Tanrı olarak kabul edilendir. Me'lûh İlah'ı kabul eden, yani Tanrı'yı tanıyan, ibadet eden varlıktır. Tanrı'nın ilah olarak bilinmesi için O'nu tanıyan bir me'lûh olması gerekir. Aynı şekilde me'lûh da Tanrı'ya yönelir. İnsan Allah'ın me'lûhudur, âlem de insanın me'lûhudur, yani insan da kâinatla ilişki kurar, onu tanır ve onun üzerinden bilgi edinir. Allah ismi, O'nun zâtını değil, isim ve sıfatlarla tanınan yönünü anlatır. Tanrı'nın ilahlığı (ulûhiyyet) ve Rab oluşu (rubûbiyyet) ancak birisinin O'nu öyle kabul etmesiyle anlam kazanır. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı ilah olarak tanımanın ilk merhalesi kendi nefsi de dâhil olmak üzere âleme nazar etmeye bağlıdır.

Anahtar kavramlar: İlâh, Me'lûh, İlah-Me'lûh İlişkisi, Ulûhiyyet, Rubûbiyyet, İbnü'l-Arabî

Abstract

This article examines Ibn al-'Arabī's views on the distinction between God's Essence (Dhāt) and His attribute of divinity (ulūhiyyah), as well as the relationship between God, human beings, and the cosmos in his thought—particularly focusing on the relative and relational nature of the divine attribute. Essence refers to God's absolute and self-sufficient existence. The term 'Ilāh' (Deity), on the other hand, signifies God as the One who is worshipped and to whom creation turns. These two concepts are fundamentally different: Essence is absolute and exists independently, whereas divinity (ulūhiyyah) implies a relationship—it gains meaning only when someone recognises and worships God as such. The Ilāh is the one who is worshipped, while the Ma'lūh is the one who acknowledges and turns towards the Ilāh. For God to be known as Ilāh, there must be a Ma'lūh to recognise Him. Similarly, the Ma'lūh turns towards God. The human being is God's Ma'lūh, while the cosmos is the Ma'lūh of the human—meaning that humans interact with the universe, recognise it, and derive knowledge through it. The name "Allah" does not refer to the Essence itself but rather to the aspect of God known through His names and attributes. In other words, God's divinity (ulūhiyyah) and lordship (rubūbiyyah) only make sense when someone accepts and relates to Him in this way. According to Ibn Arabi, the first stage of recognising God as the divine involves contemplating the world, including one's own soul.

Keywords: Ilāh, Ma'lūh, Ulūhiyya, Rubūbiyya**,** Ilāh ma'lūh relationship, Ibn al-'Arabī

* **Sorumlu Yazar:** Derya Baş (Doç. Dr.), İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Ana Bilim Dalı, İstanbul, Türkiye. E-posta: derya.bas@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-4595-3692

Atıf: Baş, Derya. "İbnü'l-Arabî'nin İlah-Me'lûh Nazariyyesi Bağlamında Uluhiyyet-Marifet İlişkisi." *darulfunun ilahiyat*. Advance online publication. https://doi.org/10.26650/di.2025.36.2.1634049

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License

Extended Summary

In Ibn al-'Arabī's teachings, both he and his commentators elucidate the distinction between God's manifestation as an ilāh (deity) and His unknowability in essence (dhāt) through the relational concept of ilāh-me'lūh (deity-worshipper). In this framework, ilāh and me'lūh are interdependent terms: the ilāh gains meaning through the me'lūh, who acknowledges and worships the deity. The ilāh seeks the me'lūh, and the me'lūh seeks the ilāh. The cosmos is rendered as a me'lūh for humanity, just as humanity is a me'lūh for the Exalted God. The name "Allah" does not refer to the essence (dhāt) in its absoluteness but pertains to God as characterised by names and attributes. Thus, the attribution of divinity (ulūhiyyah) differs from the essence, as ulūhiyyah involves relations, associations, and negations, whereas the essence is beyond such associations. Consequently, the phrase "There is no deity but Allah" is not a necessity of the essence. The servant worships God not in His essence but in His capacity as ilāh. Similarly, in the hadith "Allah exists, and there is nothing with Him," the reference is to ulūhiyyah, not the essence. The essence, due to its absoluteness, is independent of the cosmos, has no indicators, and is not known by any specific name. Apart from its characteristic as essence, it is beyond perception.

In its absolute essence, God is not the subject of knowledge. Knowing Him in essence equates to recognising the inability to know Him. However, as "Allah," that is, as ilāh, God becomes the subject of knowledge. In this capacity, He is connected to the cosmos. Just as the cosmos depends on God for its existence, the persistence of the divine attribute also relies on the cosmos.

Without a me'lūh (worshipper) or a marbūb (subject), ulūhiyyah and rubūbiyyah have no established reality. Without one who acknowledges the ilāh, the rulings and manifestations of the names do not emerge; thus, ulūhiyyah does not actualise without one who acknowledges the ilāh. This does not imply that ulūhiyyah is metaphorical. The ilāh is eternally an ilāh, not a me'lūh; similarly, the Rabb is eternally a Rabb, not a marbūb.

Ibn al-'Arabī uses "absolute me'lūh" as the counterpart to the "absolute ilāh." The term "absolute me'lūh" is synonymous with "Perfect Human" (insān al-kāmil). Thus, the term denotes the station of the Perfect Human as the counterpart to the station of ulūhiyyah. While absolute servitude without any admixture of lordship is possible for the Perfect Human, absolute lordship without any admixture of servitude is applicable to God. Therefore, the Perfect Human is the absolute me'lūh, and God is the absolute ilāh.

Through our servitude, our acknowledgement of the ilāh and the Rabb, we reveal the names and attributes of God. In turn, through His ilāhiyyah and rubūbiyyah, He manifests His existence upon our reality and upon the entire cosmos. The persistence of the cosmos depends on God, and the persistence of the divine attribute depends on the cosmos. Thus, each is sustenance for the other; each nourishes the other for the

continuation of existence. Without a me'lūh, there is no ilāh; without a maqdūr (object of power), there is no Qādir (Omnipotent); without a marzūq (provided), there is no Rāziq (Provider); without a ma'lūm (known), there is no 'Ālim (All-Knowing), and so on. As Molla Fenārī stated, "It is inconceivable for God's attributes to be functionless."

Ibn al-'Arabī's statement, "We made the ilāh an ilāh through our me'lūhiyyah," has sparked debate. Sadr al-Dīn al-Qūnawī sought to transcend the idea that God's attributes depend on anything else, distinguishing between His essential perfection and His perfection in names. Dāwūd al-Qaysarī considered Ibn al-'Arabī's statement as an ecstatic utterance (shath), while Abdullah Bosnevī did not, viewing it as an expression of truth.

Knowing God as ilāh is not possible without knowledge of creation. God's recognition as ilāh depends on the cosmos, the me'lūh who acknowledges the ilāh. For this reason, Ibn al-'Arabī criticised Imām al-Ghazālī for claiming that God can be known without reference to the cosmos. According to Ibn al-'Arabī, knowing God is contingent upon knowing the cosmos or, more specifically, the self. Recognising that the essence possesses names and attributes as an ilāh is not possible without observing the cosmos and finding evidence of servitude and lordship. Knowing God and the Rabb depends on knowing creation, as ulūhiyyah is established through me'lūhiyyah, and rubūbiyyah through marbūbiyyah.

In the context of the ilāh–me'lūh relationship, Ibn al-ʿArabī interprets the hadith "He who knows his self knows his Lord" as follows: The Prophet said, "He who knows his self knows his Lord," but he did not say, "He who knows his self knows the essence of his Lord." This is because the essence of the Lord is, in an absolute sense, independent of the world. Knowing one's Lord means recognising Him as Ilāh (Deity). Accordingly, knowing the Lord depends on the knowledge of creation. This is precisely the point where Ibn al-ʿArabī criticises Imām al-Ghazālī. According to Ibn al-ʿArabī, he asserted the opposite: that God can be known as an eternal, pre-existent essence, but not as Ilāh. However, Ibn al-ʿArabī contends that God is known as Ilāh, not in His essence.

İsim için bir delili bulamadım
Mef'ûl olandan başka
Fütûhât-ı Mekkiyye, II, 24.

O'nu ilah diye isimlendiririz
Kullar diye bize isim verdi O
Fütûhât-ı Mekkiyye, XVI, 59

1. Mutlak Zât ve İlâh Arasında "Allah" İsmi

İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı ve mertebeler öğretisi çerçevesinde bakıldığında Tanrı'nın ulûhiyyeti insanla ve kainatla kurduğu ilişki bağlamında ortaya çıkar. Zât mertebesinde Tanrı, mutlak ve basittir, hiçbir şeye muhtaç değildir. Allah'ın ilah oluşu, zâtından farklı olarak insanla kurulan ilişkiye dayanır; ilahlık ilişkiye dayalı bir mertebe iken Zât mutlak ve birdir. Bu ayrım, Allah'ın hem aşkınlığını (tenzih) hem de yakınlığını (teşbih) birlikte anlamaya imkan verir. O'nun ilah oluşu, yani insanların ibadet ettiği, yöneldiği, dua ettiği bir varlık olması ilişkiye dayalıdır. Bu ilişkiyi kuran me'lûh, yani Tanrı'yı tanıyan ve kabul eden varlıktır, insandır. Tanrı'nın ilah oluşu**,** yani insanların O'na ibadet etmesi ve Tanrı olarak tanıması, Allah'ın mutlak zâtı ile birebir özdeş değildir. Yani O'nun ilah oluşuyla Zât'ı arasında fark vardır. Her ne kadar ilahlık O'nun bir niteliği olsa da ilahlık kavramı insanın Allah ile kurduğu bağdan doğar, bu Zât'ın basit halinden farklıdır. Allah'ın ilahlığı O'nun zâtından ayrı değildir ama ilahlığın anlamı**,** Zât'tan farklıdır. [1]

İbnü'l-Arabî'ye göre ilahlık, Allah'ın zâtından kaynaklanan ama Zât'la özdeş olmayan, yaratılmışla ilişki kurduğu bir mertebedir; bu yüzden Allah ismi Zât'a değil, ulûhiyyet mertebesine aittir. [2] Yani ilahlık Zât'a ait bir hükümdür ve âlemi yaratmak şeklinde hüküm vermiştir.[3] Âlem Tanrı'ya nisbet edildiğinde Zât dikkate alınmaz.[4] Âlemi Allah'a nisbet etmek demek, onun Allah tarafından yaratıldığına, var edildiğine ve sürdürüldüğüne inanmak demektir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî ulûhiyyet Zât'tan başka bir mertebedir, ama Zât'a dayanır demiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ulûhiyyet, Allah'ın zâtı ile yaratılmışlar arasında bir vasıta ve berzahtır. Allah'ın zâtı doğrudan bilinemez, ancak O'nun ulûhiyyeti güzel

1 İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999), 2/491. Bundan sonra *el-Futûhât* olarak isimlendirilecektir. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yay., İstanbul 2007), 5/390. Bundan sonra *Fütûhât-ı Mekkiyye* olarak isimlendirilecektir.

2 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yay., 2005), s. 721.

3 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 6/32; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 13/29.

4 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/305; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/421.

isimleri yoluyla bilinebilir. Yani ulûhiyyet bir ara perde, vasıta olarak görünür. Allah'ın zâtı ile yaratılmışlar arasında doğrudan bir temas mümkün değildir. Hak ise yaratıklar ile âlemlerden müstağnî zâtı arasında bulunur.[5]

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın zâtı mutlak ve münezzeh olduğu için hiçbir isimle anılamaz; çünkü isimler yaratılmışlarda zuhur eder, onların idrakiyle anlam kazanır. Ona göre Zât'ın bir adı yoktur. Çünkü O'nun mutlak hakikati isimler ve sıfatlarla sınırlanamaz. Bu yüzden Zât için bir isim verilmesi mümkün değildir. Zât tanımlanamaz, bir etkinin mahalli değildir: Allah'ın zâtı, hiçbir fiilin, oluşun, değişimin gerçekleştiği bir yer ya da zemin değildir. Allah'ın zâtı bütün ilişkilerden münezzeh olduğu için doğrudan O'na işaret edebilecek bir isim ve kavram yoktur. O'nun mutlaklığı, aşkınlığı ve sınırsızlığı isimlendirmeyi imkânsız kılar. İsimler bizimledir, bize aittir, bize dayanır, bizde zuhur eder, hükümleri bizdedir, bizde sona ererler, bizden ifade edilirler, başlangıçları da bizdendir.[6] Yani isimler bizde tezahür eder, bu isimlerin anlam bulduğu, ortaya çıktığı zemin biziz, yaratılmışlardır, varlıklarda görünür hale gelir, etkileri ve hükümleri yaratılmışlar üzerindedir, onları anlamak ve anlatmak bizim dilimizle olur; isimlerin ortaya çıkması için başlangıç noktası insandır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ismi, isim ve sıfatların tezahür ettiği mertebeyi temsil ederken Zât mutlak ve bilinemezdir. Allah isminin mahlukatla ilişkileri kapsayıcıdır. Allah'ın varlığı farklı taayyün seviyelerinde kendini gösterir. Allah ismi bu mertebelerde en kapsamlı isimdir. Çünkü Allah ismi diğer bütün sıfatları ve isimleri içinde barındırır. Allah dendiğinde artık Zât'ın mutlaklığı değil, bu ismin temsil ettiği mertebe kastedilir. Dolayısıyla bu mertebede Allah Rab'tır, Rezzâk'tır, Alîm'dir. Yani mahlûkatla ilişkili olan isim ve sıfatlarla nitelendirilir. İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle "Mertebe bakımından 'Allah' kastedildiğinde, bu ismin gerektirdiği hakikatlerle nitelenmeyi hak eder."[7] Zât ise ne bir isimle tanımlanabilir, ne bir sıfatla nitelenebilir, ne de bir mertebeye yerleştirilebilir. Ama bunlar Zât'tan tamamen uzak da değillerdir. Zât onlardan soyutlanmış gibi görünse de aslında onların kaynağıdır. Allah'ın zâtı hiçbir şeyle sınırlanamaz ama herşey O'ndan zuhur eder.[8]

5 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 633.

6 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/105; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/297-98.

7 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/96; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/280.

8 Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları: el-fükûk fî esrâri müstenidâti hikemi'l-fusûs*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul 2012), s. 17.

Allah'ın zâtı o kadar sınırsız ve mutlaktır ki, O'na münezzehtir demek bile O'nu sınırlar; bu yüzden O'nun hakkında hüküm vermek mümkün değildir. [9] Sûfîler, Allah'la isim ve sıfat düzeyindeki ilişki üzerinden marifet elde ederken, akılcılar soyut ve uzak bir Tanrı tasavvuru ile yetinir. Oysa tenzih de bir nitelemedir. Bu nedenle Allah'ın zâtına dair susmak en büyük bilgi olabilir. Şâri'nin bildirdiği ve nitelediği tek ilah aklın algıladığı birlenen ilah değildir.[10] Aklın algıladığı ilah felsefi anlamda düşünülen, soyut, mükemmel, hareketsiz, zaman üstü akli bir ilahken şeriatın bildirdiği ilah kullarına hitap eden, gazap eden, istivâ eden, yakın olan bir ilahtır. Bu özellikler mutlak Zât'a değil, isim ve sıfat düzeyindeki ilah mertebesine aittir. Akılcılar bu tür ifadeleri inkar eder ve onlara mecaz veya teşbih gözüyle bakar. Sûfîler ise ilah mertebesinde olan Allah ile ilişki kurarlar. Bu salt aklın ortaya koyduğu soyut Tanrı kavramından çok daha zengin ve ilişkiye açıktır.

İbnü'l-Arabî'ye göre "el-Ahad" Allah'ın mutlak, bölünmez zâtî birliğini; "el-Vâhid" ise ilahlık mertebesindeki, çoklukla ilişkili teklik halini ifade eder. Bu iki isim birlikte Allah'ın hem münezzeh Zât'ını hem de mahlukatla ilişkili birliğini kapsar. Allah ilahlığı itibariyle el-Vâhid'dir.[11] El-Ahad ismi ise Zât'a özgü bir isimdir ve hakikatten başka bir şeye delâlet etmez. İbnü'l-Arabî'ye göre "Vâhid" Allah'ın ilahlık mertebesindeki ismidir, çoklukla ilişkili bir teklik kavramıdır. Ahad ise zâtın hiçbir şeyle kıyaslanamaz mutlak birlik halidir, hiçbir çokluğu kabul etmez, bölünemez mutlak tektir, mahlukatla ilişkili değildir. Yani hiçbir yaratılmışta bu ismin bir yansıması, gölgesi, iz düşümü yoktur. Bu mertebede O kendi kendine var olandır, ne isimler, ne de sıfatlar mevcut değildir. Allah ismi bile görünmez olur. Çünkü her isim bir anlamda bir ilişki ve kayıt demektir. Dâvûd-ı Kayserî bu mertebeyi "Beraberinde hiçbir isim bulunmaksızın bütün isim ve sıfatların kendisinde fani olduğu vücud mertebesi" olarak tanımlar.[12] Bu İbnü'l-Arabî'nin el-Ahad ismiyle işaret ettiği zâtî teklik anlayışıyla örtüşür. Bu durumda Allah ismi ilk isimdir demek ahadiyyet düzeyinde anlamlı olmaz.[13] İbnü'l-Arabî'ye göre isimlerin ilkinden sözedilecekse bu "Vâhid-Ahad" ismidir.[14] Çünkü birlik ve teklik özelliklerini ifade eder. Bu iki isim birlikte hem Allah'ın zâtî birliğine işaret eder, hem de âlemdeki birliğini kapsayan bir tevhid mertebesi oluşturur.

---

9 Sadreddin Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsîri, İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'â*n, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013) ,s. 217.

10 İbn Arabî, *el-Futûhat*, 1/496; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/ 48.

11 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 8/21; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 17/214.

12 Abdürrahim Alkış, "Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerh-i Fusûsu'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli", Basılmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı*, (İstanbul: 2008), s. 116

13 Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 721.

14 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/86; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/261.

Allah ismi, mahlukatla ilişkili bir mertebeye işaret ederken; Vâhid-Ahad ismi, yalnızca hiçbir ilişki ve çokluk içermeyen mutlak Zât'a delâlet eder ve sadece Allah'ın kendisine işaret eder. Allah ismi delalet ettiği şey bakımından bütün içerdikleriyle birlikte âlemi talep eder. Bu bakımdan da Allah ismi Zât'ın değil, mertebenin adıdır. Bu mertebede isimler ve sıfatlar tezahür eder. Vâhid-Ahad ise kendisinden başkasına delâletin olmadığı isimdir. Kayıtsız anlamda müstağni Zât Vâhid-Ahad diye isimlendirilmiştir, çünkü O'ndan başka var olan (mevcut) yoktur,[15] yani içinde ilişki ve çokluk yoktur.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın birliğine dair bilgi de aynı şekilde Zât'a değil, ilahlık mertebesine aittir ve bu birlik fikrî bir idraktir; çünkü Allah'ın zâtı münezzehtir, bilinemez ve ilişkiye dayalı bütün nitelemelerin ötesindedir. Allah'ın birliği Zât'ın birliğini değil, ilahlığın birliğini bilmek demektir ki onun isimlendirileni Allah'tır. Zât'ın bilinmesi ise kesinlikle mümkün değildir. Bizim bildiğimiz tevhid, zâtî değil ilahlık mertebesindeki tevhiddir. Çünkü Allah ismi ilahlık mertebesinin adıdır. Öte taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın birliğini bilmek müşâhade ve keşfe dayalı bir bilgi değil, fikre dayalı bir delildir; birliği bilmek hiçbir zaman zevk olarak gerçekleşmez ve onun sadece mertebelerle ilgisi vardır.[16] Allah'ın birliğinin bilgisi, yani Allah birdir demek mânevî bir deneyim sonucu elde edilen bir hakikat değildir. Allah'ın zâtı bilinemez olduğu gibi, O'nun birliği de ancak fikrî bir düzlemde anlaşılır. Bu itibarla "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesi Zât'ın bir gereği değildir.[17] Zât ne ilahtır, ne gayrıdır, sadece O'dur. İlahlık, ancak mahlûkatla kurulan ilişki üzerinden anlam kazanır. Zât bu hükmün de üstündedir, hiçbir hükümle sınırlandırılamaz.

İbnü'l-Arabî'ye göre kulun ibadeti ve âlemin yaratılışı Allah'ın zâtına değil, ilahlık mertebesine yöneliktir; çünkü zât ilişkiden münezzeh olduğundan ibadet, yaratılış ve hatta şirk gibi kavramlar yalnızca ulûhiyyet düzeyinde anlam kazanır. Ona göre kul Hakk'a, Hakk'ın zâtı bakımından değil, ilah olması yönünden ibadet eder.[18] Yani kul Allah'ın zâtına yönelerek ibadet etmez, oysa ibadet ilişki gerektirir, ama Zât hiçbir ilişkiye girmez. İbadetin konusu Zât değil, Zât'ın ilah olarak görünmesidir. Hak âlemi Zât olması yönünden değil, ilah olması yönünden var etmiştir,[19] çünkü Zât mertebesinde çokluk ve yaratılış yoktur.. "Allah vardır ve O'nunla birlikte başka bir şey yoktur" ifadesi de genellikle Allah'ın zâtıyla ilişkilendirilir. Fakat İbnü'l-

15 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/86; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/261.

16 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 4/371; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 10/137-138.

17 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/495; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/46.

18 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/114; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/422.

19 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/121; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/17.

Arabî'ye göre bu mutlak Zât hakkında söylenemez. Dolayısıyla şirk de Hakk'ın zâtıyla değil, ulûhiyyeti ile ilgili bir durumdur.[20] Ona şirk koşmak mümkün değildir. Çünkü zât düzeyinde Allah'ın ne bir ortağı olur, ne de kıyası. Zât için ilahî ilimde sabit her hüküm ulûhiyet hakkındadır.[21] İlâhî ilimde yer alan hükümler ulûhiyyet mertebesine aittir. Çünkü zât hakkında bilgi, hüküm ve ilişki imkânsızdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre ulûhiyyet Zât'ı örten bir perdedir; ulûhiyyet mertebesi, nispet ve sıfatlarla ilişkili olduğu için bilinebilir ve keşfedilebilir. İlah ancak hayat, irade, bilgi, kudret, kelam, işitme, görme gibi nispetler vasıtasıyla akledilebilir ve Zât bu nispetlerin olmayışı yönünden bir "nur" olarak düşünülmüştür.[22] Nispetler, sıfatlar Allah'ın mahlukatla ilişkili olan yönünü oluşturur, yani ulûhiyyet mertebesini. Nur kavramı ise Allah'ın zâtının idrak edilmezliğini ifade eden sembolik bir metafordur. Yani O'nu tüm sıfatlardan tenzih ederek, bir nur gibi düşünebiliriz. Oysa Zât gerçekten bir ışık değildir, bu simgesel bir anlatımdır. Hakk'ın yukarıda saydığımız ilim, irâde gibi sübûtî sıfatlar ile ilah olması Zât üzerindeki bir perdedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ulûhiyet ziyânın ta kendisidir.[23] Allah'ı ilah olarak tanımak, aslında Zât'ın bir yönünün görünmesidir; ama bu aynı zamanda ulûhiyyetin Zât'ı örten bir perde olduğunu gösterir. Ulûhiyet**,** hakikatin yalnızca bir yönüdür ve bu yüzden "ziya" gibi görünür. Ulûhiyyet keşfin ve bilginin kendisi ve nispî gölgelerdir. Bu gölgeler Zât'ın hakikatine göre eksiktir, fakat mahlukat açısından bilinebilir tek yön budur. Böylelikle ulûhiyyet, âlem -ki me'lûhtur- ve ilahî isimler hakkında bilgi ve rahmeti bir araya getirmiştir.[24]

Sadreddin Konevî'ye göre Allah'ın zâtına tam olarak delalet eden bir isim yoktur; müşâhede edilse bile ifade edilemez, bu konuda peygamberler dahil herkesin ittifakı vardır. Allah'ın zâtı hakkında bir isim olamayacağı hususunda Sadreddin Konevî'nin ifadeleri nettir. Ona göre Hakk'ın zâtına delâlet eden alem bir isim mevcut değildir.[25] O Hakk'ın zâtına delâlet eden bir isim olmadığını, Hakk'ın isimleri arasında böyle bir ismin bulunmadığını, başta O'nu en iyi bilen Hazret-i Peygamber olmak üzere herhangi bir peygamberin böyle bir bilgiyi aktarmadığını belirtmektedir.[26] Bunun nastaki delili Hz. Peygamber'in "Yâ Rabbi, ben, kendini isimlendirdiğin veya kitabında indirdiğin veya kullarından herhangi birisine

20 İbn Arabî, *el-Futûhat*, 1/69; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/106.

21 İbn Arabî, *el-Futûhat*, 1/69; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/106.

22 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/160-161; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/412.

23 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/160-161; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/413.

24 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/160-161; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/413.

25 Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsîri,* s. 217.

26 Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsîri*, s. 218.

bildirdiğin veya gaybının ilminde kendine ayırdığın bütün isimler hürmetine senden isterim" şeklindeki duasıdır. Konevî Allah'ın zâtına tam olarak delâlet eden herhangi bir ismin olmayacağını şöyle açıklar: "Hakk'ı müşâhede fenâyı gerektirir. Bu fenânın ardından müşâhede sahibi, idrak ettiği şeyi izah edebileceği bir imkana sahip değildir." Böylece bu çeşit bir ismin sabit olmadığı ve hiç kimsenin Hakk'ın zâtını bilemeyeceği husûsunda bir ittifak oluşmuştur.[27]

Allah ismi Zât'a en yakın isimdir. Zât'ın kendisi gibi münezzehtir, her türlü tanımlama ve niteleme O'nun için de geçerli değildir, Allah ismine bir şey isnad edilemez, mutlaklığın ve kapsayıcılığın ismidir. Dolayısıyla Allah ismi de bilinmekten ve sınırlandırılmaktan münezzehtir. İbnü'l-Arabî Allah ismine bir kök aramanın zorlama olduğunu, Allah isminin türetilmemiş, özel ve kelimeler ve harfler âleminde ilahî bir zât için konulmuş bir isim olduğunu söylemekle birlikte[28] *Fâtiha* şerhinde Konevî Lafza-i Celâl'in etimolojisi konusunda aktarılan görüşlere yer vermiştir.[29]

Allah ismi, Zât'ın mutlaklığına değil, isim ve sıfatlarla belirlenmiş ilahlık mertebesine aittir; çünkü mutlak Zât'a ne bir işaret ne de bir isim isnadı mümkündür, ilahlık ise ancak me'lûhlarla kurulan ilişkiyle tamamlanır. Allah ismi Zât'ın mutlaklığı yönüyle O'nun ismi değildir, isim ve sıfatlarla mevsuf olması hasebiyle O'nun ismidir. Çünkü Zât'ın mutlaklığı bakımından O'nun için bir işaret yoktur, O'nun için bilinen, muayyen bir isim de yoktur. Zât olması hususiyeti dışında idrak olunamaz.[30] Çünkü taayyün etmez ve O'na hiçbir şekilde işaret edilemez. "Sen taayyün etmeyen ve sonsuz hakikatin ile taayyün etmeyen Hak ile beraber olduğun sürece ne kendinden ne de O'ndan haber veremezsin." .[31] Hakk'ın mutlaklığında hiçbir hüküm ona ilişmez ve O'nun için hiçbir isim ortaya çıkmaz.[32] İlahlık me'lûhların varlığını talep eden isimlerle tamamlanır.[33] Yani ilahlık yalnızca Zât'a ait mutlak bir kavram değil, mahlukatla kurulan ilişki içinde tamamlanan bir mertebedir.

---

27 Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsîri*, s. 219, 221, 222.

28 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/262; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/189.

29 Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsîri*, s. 225-226.

30 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât-ı Arâisi'n-Nusûs fî Menassâti Hikemi'l-Fusûs*, (Slm. Ktp., Şehitali Paşa, 1246), v. 20a.

31 Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar, en-Nefehâtü'l-İlahiyye*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s. 167.

32 Konevî, *İlâhî Nefhalar*, s. 179

33 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/224; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/338.

2. Allah İsminin Gereği Olarak Me'lûh

İlâhlık, ancak me'lûh tarafından tanınarak ortaya çıkan bir hakikattir. İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle "Me'lûh ilahın varlığını kabul edendir."[34] İlah me'lûh tarafından tanındığında ilah olur. Âlem de insana âmâde kılınmış bir me'lûhtur, insana hizmet etmek üzere yaratılmıştır. İnsan Yüce Allah'ın me'lûhudur,[35] her ne kadar âleme halife olarak gönderilmiş olsa da Allah'ın kuludur, yani me'lûhudur.

Allah'ın ilahlığı ezelîdir ve ilimle sabittir; ancak bu ilahlık, me'lûhların varlığıyla ilişki kurduğu için Allah ismi de me'lûhların varlığını gerektirir. Allah daima kendisinin ilah, mümkünün de me'lûh olduğunu bilir.[36] Yani Allah ilah olduğunu öğrenmez, ilahlığı bilgisiyle birlikte ezelîdir. O mahlûkatın me'lûh olduğunu, kendisine yönelmek üzere yaratıldığını ezelde bilir. Hak, Allah olarak isimlendirilmesi nedeniyle melûhu gerektirir.[37] Çünkü ilah ancak me'lûh ile tezahür eder.

Her ne kadar ilahlık me'lûhu gerektirse de Allah'ın ilahlığı mutlak ve zâtîdir; O, me'lûh tarafından ilah edinildiği için değil, ezelî ve mutlak hakikati gereği İlah'tır. İlah me'lûhu talep eder,[38] çünkü her isim, görünebilmek için bir mazhar ister. Öte taraftan Hakk'ın zâtı tamlama ve izafetten müstağnîdir ve sınırlanamaz.[39] Yani Zât, "İlah-me'lûh", "Rab-kul", "Hâlık-mahluk" gibi her türlü ilişkiden münezzehtir. Buradan hareketle me'lûhun ilah olmayı sağlayan hakikatlerde rablığa ortak olduğu düşünülmemelidir,[40] zira me'lûh ilâhî sıfatların masdarı olabilir, ama ilah değildir. Hak kadim olmak özelliğiyle kullarından farklı olduğu gibi kullar da sonradan olmak özelliğiyle Allah'tan farklıdır.[41] Dolayısıyla insan mutlak me'lûh iken Hak da mutlak ilahtır.[42] Yani ister bilinsin isterse bilinmesin Hak ilahtır.

İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak ilah ile mutlak me'lûh birbirinin zıddıdır; insân-ı kâmil mutlak me'lûhu, yani en saf kulluk halini temsil ederken, Allah mutlak ilah olarak yalnızca ilahlık mertebesine aittir ve bu ayrım kulluk ve rablık sınırlarını belirler. Mutlak ilah hiçbir şekilde kulluk vasfı taşımaz. Mutlak me'lûh da sadece kul olandır, Hakk'a yönelişin en saf, en mutlak halidir, eş anlamlı terimi insân-ı kâmildir.

34 İbn Arabî, *el-Futûhat*, 1/182; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/341.

35 İbn Arabî, *el-Futûhat*, 1/182; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/341.

36 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/190; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/58.

37 İbn Arabî, *el-Futûhat*, 1/495; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/46.

38 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/105, 6/97; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/129, 13/150.

39 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/105; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/129.

40 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/88; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/142.

41 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/88; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/142.

42 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 4/348; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/96.

Buna göre terim ulûhiyyet mertebesinin karşıtı olarak insân-ı kâmilin mertebesini gösterir. Rablığın hiçbir şekilde katışmadığı, yani rablık iddiası taşımadığı mutlak kulluk insân-ı kâmil için mümkünken kulluğun hiçbir şekilde katışmadığı Rablık Allah için geçerli olabilir. Şu halde insân-ı kâmil sadece kul olması bakımından mutlak me'lûh, sadece ilah olması bakımından da Tanrı mutlak ilahtır. [43]

İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî isimler, Allah'ın zâtından değil, me'lûhun kendi ihtiyaç ve idrakine göre ortaya çıkar; Hak, me'lûhun verdiği isimleri kabul eder ve her isim, ancak me'lûhların varlığıyla anlam ve işlev kazanır. Me'lûh Allah'ta kendisine ait bir iz arar. Acı çektiğinde rahmet arar, Allah'a Rahmân diye seslenir, affa muhtaç olduğunda bağışlayıcılık arar, Gafûr diye seslenir. Böylelikle kendindeki izleri ve eserleriyle O'nu isimlendirir. Yani Allah'a verdiğimiz isimler O'nun zâtından değil, bizdeki eserlerinden kaynaklanır. İsimler mahlûkun idrâkinde ortaya çıkar, Hak da me'lûhun kendisine verdiği ismi kabul eder. [44] Bu karşılıklı tanıma ve ilişki kurma halidir. İlahlık me'lûhların varlığını talep eden isimlerle tamamlanır.[45] İsimlerin işlev kazanması ancak me'lûhların varlığıyla mümkündür. Her ilahi isim kendi mazharını talep eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre me'lûh ve merbûb olan her varlık, Allah'ın muhafazası sayesinde varlığını sürdürür; âlem Allah'ın ez-Zâhir ismiyle zahir olurken, biz O'nu el-Bâtın ismiyle biliriz. [46] Me'lûh ve merbûbun korunmasını Allah üstlenmiştir[47], her me'lûh ve her merbûb yani her yaratılmış Allah'ın koruması ve desteklemesiyle var olmaya devam eder. Varlıklar zâtları gereği var değillerdir, eğer onu koruyacak ve varlığını sürdürecek birisi olmasa hemen yok olurlardı. Allah âlemden gizlenseydi âlem yok olurdu.[48] Yani eğer Allah bir an için rubûbiyetini çekse, isimlerini çekse âlem anında yok olurdu. Âlemdeki varlıklar, Allah'ın ez-Zâhir ismiyle görünüp korunurken Allah'ın el-Bâtın oluşu, O'nun zâtı itibariyle bilinemezliğidir.

3. İlah-Me'lûh İlişkisi: İlah Me'lûhu, Me'lûh İlahı İktiza Eder

İbnü'l-Arabî'ye göre ulûhiyyet, me'lûhiyyetle yani kulun Allah'a yönelişiyle açığa çıkar; ilahlık ancak me'lûhun talebiyle tezahür eder ve bu hakikatin en mükemmel yansıması insân-ı kâmildir. Ulûhiyyet me'lûhiyyet ile, yani genelde âlem, özelde

43 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 4/348; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 10/96; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 481

44 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/539; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 8/280.

45 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/224; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/ 338.

46 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/95; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/111

47 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/95; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/111.

48 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/95; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/111

insan ile ilişkilidir. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleriyle "Ulûhiyyetin sâhibi kendisini talep edeni talep etmiştir; me'lûh ulûhiyyeti taleb eder.[49] Ulûhiyyet de me'lûhu talep eder."[50] Yani ilahlık ancak bir me'lûh tarafından tanındığında ve yönelindiğinde görünür olur. Me'lûh olmadan ilah bir isim olarak anlam taşımayacağından me'lûh hem O'na işaret eder hem de O'nun ilahlığını açığa çıkarır. İnsân-ı kâmil, me'lûhiyyeti en üst düzeyde temsil eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre İlah ve Rab isimleri, ancak me'lûh ve merbûb gibi muhataplarla ilişki içinde anlam kazanır; tevhid ise zât düzeyinde değil, ulûhiyyet mertebesinde, yani ilahî isimlerin birliğinin taayyün ettiği bir düzlemde gerçekleşir. İlah nasıl me'lûhun varlığını gerektiriyorsa Rab da merbûbun varlığını gerektirir.[51] Eğer ortada terbiye edilecek bir merbûb yoksa, Rab ismi işlevsiz kalır. İlah ismi de ancak birinin O'nu tanıması, yönelmesi ve ibadet etmesiyle anlam kazanır, çünkü isim ilişki ister. Ulûhiyyet bütün ilahî isimlerin birliğinin (ahadiyyet) açığa çıkışıdır. Allah'ın birliğini ispat ulûhiyyettedir, O'nun birliği ispatlanmak isteniyorsa bu Zât düzeyinde değil, ulûhiyyet düzeyinde, yani ilah olarak tanınan hâliyle yapılabilir. Bu da "Allah'tan başka ilah yoktur ifadesidir.[52] "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesi, ulûhiyyetin birliğinin ilanıdır, Zât'ın değil.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın zâtı hiçbir şeye muhtaç olmasa da, ilahî isimler mazhar olarak insana ve âleme ihtiyaç duyar. Hak olmasaydı biz olmazdık, biz olmasaydık kendisine nispet ettiği çok sayıda nispet ve farklı anlamlı isimler nedeniyle çoğalma da olmazdı.[53] Allah'ın zâtı hiçbir şeye muhtaç değildir, ama isimleri tezahür etmek için mazhar ister. Bizim varlığımız, ilahî isimlerin zahirde görünmesini mümkün kılar. Bu döngü Zât -Tecelli - İsim - Mazhar - Marifet - Zât şeklinde sürekli işler. Bütün varlık bize ve O'na dayalıdır. Bize dayalıdır, çünkü biz Allah'ın isimlerinin mazharıyız; O'na dayalıdır, çünkü biz varlığı kendinden olmayan mahluklarız. Dolayısıyla O olmasaydı biz olmazdık, biz olmasaydık O bilinmezdi. O'nun ilah olarak bilinirliği**,** bizimle ilişki kurmasına bağlıdır. [54]

---

49 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/71; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/110.

50 Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, (İstanbul: İz Yay., 2005), s. 277.

51 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 57a. İbnü'l-Arabî rubûbiyyeti ulûhiyyet ile birlikte kullanmıştır. Fakat bu her ikisini eş anlamlı saydığı anlamına gelmez. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin tutumu iki noktada özetlenebilir. Birincisi ulûhiyyet ve rubûbiyyet âlemlerden müstağni zâtın karşısında me'lûh ve merbûb talep etmede ortaktırlar. İkincisi ulûhiyyet Allah ismindeki kuşatıcılık yönünden isim ve hallerde çeşitlenir, halbuki rubûbiyyet sâbittir. Bu durumda Hakk'ın zâtında bir çokluğun ve artışın bulunduğunu zannetmemek gerektiğine dikkat edilmelidir. Ulûhiyyet ve rubûbiyyet O tek zâtın tecelligâh ve görünümü, gerçekte ise O'nun aynısıdırlar. Bk. Suad Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 517.

52 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/69; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/108.

53 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/407; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/312-313.

54 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/407; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 12/312-313.

İbnü'l-Arabî'ye göre ulûhiyyet izâfîdir ama mecaz değildir.[55] O, ulûhiyyet ile me'lûh arasındaki sır ortaya çıksaydı ulûhiyyet bâtıl olurdu, fakat Zât'ın yetkinliği bâtıl olmazdı demiştir.[56] İlâh ebeden ilahtır, me'lûh değildir ve Rab dahi ebeden rabtır ve merbûb değildir. Me'luh'un Allah'ı bilmesi imkansızdır, çünkü onun ilahlıktan bir payı yoktur, çünkü o bir me'lûhtur. Allah'ın ise kendini talep ettiği için me'lûh hakkında bir zevki vardır,[57] yani kendini bilinir kılma isteği vardır: "Bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım."

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilah oluşu daimîdir ve ulûhiyyet niteliğiyle sınırlı değildir; me'lûh ise bu niteliğe muhtaçtır. Ancak bu karşılıklı ilişki yalnızca mertebe ve isimler itibariyledir. Me'lûh ulûhiyyet sıfatı ile kaimken İlah ulûhiyyet niteliği ile sınırlı olmaktan kesilmez.[58] Yani me'lûh ancak ilah sayesinde vardır, Allah, ilah oluşu itibariyle sürekli ulûhiyyet niteliğine sahiptir**,** bu nitelikten hiçbir zaman ayrılmaz, Allah ilah oluşuyla daimîdir. Fakat Hak âlem sûretlerinde taayyün etmekten yüz çevirdiğinde "O'nun vechinden başka herşey yok olacaktır" âyeti mucibince Zât-ı Hak ulûhiyyet ile sıfatlanmaktan ganîdir.[59] Öte taraftan İsimlere ait nisbetlerde iftikar (muhtaçlık) vardır. Yani nasıl ki iftikar bizim varlığımıza aitse Hakk'ın isimlerine de şâmildir. Hak'la âlemin tamamı birbirine müftakirdir. Âlemin Hakk'a iftikarı varlıktadır, Hakk'ın âleme iftikarı varlıkta değildir, bilakis hakîkat-i vücûbiyyenin ve rabbânî nisbetlerin âlem mazhariyetinde tahakkukundadır. Burada söz konusu edilen iftikar Zât'la değil, isimler ve sıfatlarladır. Zîrâ Hak Teâlâ zâtında âlemlere muhtaç olmadığı gibi âlemin gerektirdiği ilahî isimlere dahi muhtaç değildir.[60] Bu ilişki sadece mertebeler düzeyindedir, Zât düzeyinde değil. Muhtaçlık, varlıkta ilişki doğurur; Zât ise ilişkiden münezzehtir ve ezelîdir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın ilahî isim ve sıfatlarının ortaya çıkma arzusu, mahlukatın yaratılışına sebeptir. Allah, isimlerinin bilinmesi için insanı me'lûh ve merbûb olarak yaratmıştır. İlâhî isimlerin ortaya çıkma isteği Hakk'ın sıfatları ve isimleri ile ilgilidir. Hak isimleri ve sıfatlarıyla bizden ganî değildir. Yani biz me'lûhiyyetimiz ve merbûbiyetimiz ile O'nu izhar edelim ve O'nu bilelim diye bizi icad eylemiştir.[61]

---

55 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî), s. 69; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, s. 63.

56 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/71; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/110.

57 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 3/97; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* 6/283.

58 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 114a-b.

59 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 114a-b.

60 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 58a, 63a, 63b.

61 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 152b.

4. Allah'ı Bilmek, Âlemi-Nefsini Bilmeyi Gerektirir

İbnü'l-Arabî Allah'ın yalnızca ilah olarak tanınabileceğini "nokta–daire" metaforuyla anlatır:[62] Zât, nokta gibi aşkın ve ilişkisizdir, biz daire olan ulûhiyyet düzeyinde Allah'ı tanırız ve biliriz. Nokta zâtın hakikatidir, kayıtsız, izsiz, yönsüz, biçimsiz mutlak varlıktır, hiçbir şeyi zorunlu olarak kuşatmaz, kendisine nispet kurulamaz. Daire ise ulûhiyyet, yani Allah'ın isimleri ve sıfatlarıyla bilindiği alandır. Bu sembole göre daire nokta ile irtibatlıdır, daire noktadan başlar, yani geometrik olarak merkezden çizilir, varlığı merkeze yani noktaya bağlıdır. Nokta ise dairenin kendisiyle irtibatlı değildir, dairenin dışında ve aşkın bir varlıktır, dairenin nitelikleri, noktanın hakikatine temas etmez. Zât'ı temsil eden nokta her türlü nispet, yön, ilişkiden münezzehtir. Kul noktaya değil, daireye ulaşır. Ama daire varlığını noktadan alır. Daire bilinebilir, nokta ise bilinemez; ama daireyi anlamak, noktaya yönelmenin ilk adımıdır. Bu sembolle**,** İbnü'l-Arabî "Allah ancak ilah olarak bilinir, Zât olarak değil" görüşünü geometrik-mistik bir düzlemde açıklar. Bunun gibi mutlak Zât da me'lûhla irtibatlı değildir, Zât'ın ulûhiyyeti ise dairenin noktası örneğinde olduğu gibi me'lûhla irtibatlıdır. Dolayısıyla O'nu bilmemiz izafet ve olumsuzlamalarla O'nu ilah olarak ispatlamaya bağlıdır.[63] Çünkü Zât ulaşılmazdır; biz O'nu sadece izafetle, sıfatla ve tenzihle tanırız. Hakk'ın bilinmesi izafet ve olumsuzlamalarla O'nun ilah olarak ispatlanmasıdır.[64] Hz. Peygamber'in "Rabbim ilmimi arttır" ifadesinde kastedilen çokluğun birliği hakkındaki bilginin artması dahi İlah'la ilgili bilgideki artıştır.[65] Zât'a dair bilgi artmaz, çünkü bilinemez, ama İlah'a dair, yani isim ve sıfatlara dair bilgi artabilir. Çokluk (kesret) ve birlik (vahdet) arasındaki ilişki üzerinden Allah'a dair bilginin artışı mümkün olur. Yani bilgide artış çokluk içinde birliği görebilme idrakidir. Oluş kesinlikle Zât'ı bilmeyle ilgili değildir, onun ilgili olduğu şey mertebeyi yani Allah'ı bilmektir.[66] İlim artar, çünkü İlah tanınmak ister.

İbnü'l-Arabî'ye göre Kelamcılar, yaratmayı doğrudan Zât'a nisbet ederek Zât'ı fiille ilişkilendirirler ki bu, İbnü'l-Arabî'ye göre Zât'ın tenzihine aykırıdır. Ona göre âlemin varlığı sırf zât oluşu yönünden Zât'a nisbet edilemez. Oysa Kelamcılar varlığın kaynağı olması bakımından âlemi neden oluşu bakımından Zât'a nisbet etmişlerdir.[67] Bu cümle, İbnü'l-Arabî ile kelâmcılar (özellikle Eş'arîler ve Mutezile) arasındaki en temel metafizik ayrımlardan birini ortaya koyar. Kelamcılar

62 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/78; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/123.

63 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/78; bn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/123.

64 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/78; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/123.

65 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/94; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/154.

66 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/244; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/463.

67 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 1/261; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/41.

Allah'ın zâtı ile fiili arasında doğrudan bağ kurarlar. Allah zâtı gereği yaratandır, âlem, O'nun kudreti ve iradesinin eseridir, derler. Bu düşünceye göre Allah'ın zâtı**,** doğrudan sebep (illet) gibi işler. Onlar Allah zâtı gereği yaratandır derler, âlemi doğrudan Zât'a nisbet ederler, oysa yaratmak O'nun ulûhiyetle ilişkili isimlerinden kaynaklanır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilahî isimlerle bilinmesi ancak yaratılmışlara dair bilgiyle mümkündür; bu nedenle O'nun Rezzâk, Gafûr veya İlah oluşu ancak ihtiyaç duyan varlıklarla ilişki içinde anlam kazanır ve âleme bakmadan Allah'ın bilinebileceğini savunan filozofları bu yüzden eleştirir. Şöyle ki ancak rızka muhtaç varlık varsa O Rezzâk olarak bilinir; ancak bağışlanacak günahkâr varsa Allah Gafûr olarak bilinir; ancak O'na yönelen me'lûh varsa Allah İlah olarak bilinir. Bu bilgiler, sadece ulûhiyyet mertebesine dairdir, Zât'a değil**.** Bu nedenle İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de İbrâhim Fassı'nda âlem bilinmeden Allah'ın bilinebileceğine dair görüşleri sebebiyle bazı filozofları[68] (Ba'zu'l-hukemâ) ve Gazâlî'yi şöyle tenkit etmiştir: "Bazı filozoflar ve Ebû Hâmid [Gazâlî] âleme bakmadan Allah'ın bilinebileceğini iddia etmiştir. Evet [âleme bakmadan] kadîm ve ezelî bir Zât['ın var olduğu] bilinebilir, fakat ilah sahibi bilinmeden O'nun ilah olduğu bilinemez. Bundan dolayı ilah sâhibi, İlah'a bir kanıttır."[69]

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın ilah olarak bilinmesi, ancak âlemin varlığı ve bu varlıkların O'na yönelişiyle mümkündür; bu nedenle Allah'ın bilgisi için âleme ihtiyaç olmadığını savunan Gazâlî ve onun gibi düşünenler hata etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin onları eleştirisinin temelinde, Allah'ın ilah olarak bilinmesinin, âlemin bilgisiyle mümkün olduğu görüşü yatmaktadır. Eğer bazı filozoflar ve İmam Gazalî gibi birisi çıkar da âleme bakılmaksızın Allah'ın bilinmesinin mümkün olduğunu iddia ederse İbnü'l-Arabî ona şöyle cevap verir: "Aklın sadece düşünce yoluyla, varlığı zorunlu bir mevcudun bulunmasının gerekli olduğuna ulaşması imkansız değildir. Bu varlık zaman ve mekan sınırlarının dışındadır, ezelîdir, kadimdir. Ne var ki bu varlığı ulûhiyyet kavramının oluştuğu bütün isim ve sıfatlardan tecrid edersen ilah olmaz."[70] Aklî yolla "mutlaka varlığı zorunlu olan bir varlık olmalıdır." sonucuna ulaşılabilir. Bu varlık ezelî, ebedî, mekandan ve zamandan münezzeh, varlığı kendinden olan vâcibü'l-vücûd bir varlıktır. İbnü'l-Arabî'nin buna cevabı;

---

68 Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 349; Bosnevî, *Tecelliyât,* v. 145a. İbnü'l-Arabî burada "Bazı filozoflar" ifadesini kullanmış, şârihler 'bazı filozoflarla' kastedilenin İbn Sina olduğunu düşünmüşlerdir. Bkz. Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 349; Bosnevî, *Tecelliyât,* v. 145a. Fakat eleştiri konuları dikkate alındığında sözkonusu filozofun İbn Sina olduğunu söylemek güçtür.

69 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh,* s. 81.

70 Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), s. 141.

evet, akıl böyle bir varlığın zorunlu olduğuna ulaşabilir, ama bu sadece bir zorunlu varlık bilgisidir, ilah bilgisi değildir. Eğer bu zorunlu varlığı, isim ve sıfatlardan soyutlarsan, O, artık ilah olmaz, sadece bir mevcuttur. İbnü'l-Arabî Gazzalî'nin görüşlerinin aksine ilahlık hakkındaki bilginin, tanınmak**,** ibadet edilmek**,** bilinmek ve ilişki kurmakla tamamlandığını söylemektedir. Zorunlu varlık bilinmekle ilah olmaz; ilah, ancak O'na yönelenle mana kazanır.

İbnü'l-Arabî'ye göre akıl zorunlu bir varlık fikrine ulaşsa da Allah'ın ilah olarak bilinmesi için yeterli değildir. İlahlık ancak yöneliş, ibadet ve ilişkiyle tamamlanır. İlah olması bakımından Allah'ın bilinmesi ilahı kabul edene (me'lûh) âleme bağlıdır. Biz bilinmeyince, İlah'ın ilah olmak bakımından bilinmesi de mümkün değildir. Dolayısıyla ilah olması bakımından Allah'ı bilmek âleme nazar etmeye bağlıdır. İlah olması bakımından değil de mutlak-kadîm-zât olması bakımından O âlemden müstağnî olduğu için sadece kadim-ezelî-zât olarak, küllî (tarik-ı icmâl) bir şekilde bilinebilir.[71] Yani sadece bize benzemeyişi veya niteliğimizi kabul etmeyişi yönüyle kendisine dayanmış olmamıza delil getirilebilir.[72] Sonuç olarak İbnü'l-Arabî, Gazâlî'yi Allah'ın zâtını tanıyıp, ilahlığını ihmal ettiği için eleştirmiş; siz Tanrı'yı bir zorunluluk olarak tanımladınız, ama O'nun ilah oluşunun gerektirdiği ilişkileri göz ardı ettiniz, demiş oldu.

İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi ilişkiyle doğar ve bu ilişki ancak iki taraf arasında mümkündür; çünkü marifet için bir muhatap, yani âlem gereklidir. İbnü'l-Arabî'ye göre İmam Gazâlî ve takipçileri müessirle eseri ispatlamışlardır. Onların istidlâllerinin özeti şudur: Mümkün varlık mümkünlüğü sebebiyle, var olan mümkün olmayan bir illete ihtiyaç duyar, O da varlığı zâtı sebebiyle zorunlu olan Hak'tır. İbnü'l-Arabî ilişkiler olmadan ilişkinin akledilmesini imkansız gördüğü için Gazâlî ve onun gibi düşünenleri hatalı görmüştür.[73] Onlar 'Bir zorunlu vardır' derler, ama bu varlıkla ilişkinin imkanından söz etmezler. Oysa bilgi ancak ilişki ile mümkündür, ilişki için de muhatap gereklidir.

İbnü'l-Arabî ile Gazâlî ve onun gibi düşünen filozoflar arasındaki temel fark, Allah'ın nasıl bilinebileceğidir; onlar düşünceyle ve sebep-sonuç mantığıyla Allah'a ulaşılabileceğini savunurken, İbnü'l-Arabî, ilahî bilginin ancak ilişki ve âlem aracılığıyla mümkün olduğunu vurgular. Özetle Gazâlî'ye göre Allah, âleme bakmadan bilinebilir, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ancak âlem aracılığıyla bilinebilir. Gazâlî'ye göre sebep-sonuç ilişkisiyle zorunlu varlık bulunur. İbnü'l-Arabi'ye göre İsim ve sıfat ilişkisiyle ilahî bilgiye ulaşılır. Gazâlî'ye göre düşünce gücüyle bilgi mümkündür, İbnü'l-Arabî'ye göre bilgi ilişki ile mümkündür.

71 Bosnevi, *Tecelliyât*, v. 145a.

72 İbn Arabî, *el-Futûhât,* 5/225; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/332.

73 Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 349.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı ve kendini bilmek, sebepler aracılığıyla ilahî isim ve sıfatların mazharlarını fark etmekle mümkündür; sebepleri reddetmek, marifetin yollarını kapatmak ve hakikati bilmemek demektir. İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle "Sebepleri reddeden bir insan Allah'ı bilemeyeceği gibi kendisini de bilemez."[74] Sebepleri görmezden gelen kimse Allah'ın isim ve sıfatlarını da tanıyamaz. Allah'ı bilmek ise**,** ancak sebepler aracılığıyla isimleri tanımakla mümkündür. Mesela ilim öğrenmek Alîm isminin bir mazharıdır. Affedilmek Gafûr isminin bir neticesidir. İnsan, ancak kendi varlığında ilahî isimlerin mazharı olduğunu fark ettiğinde hem Allah hakkında bilgi edinir, hem de kendini gerçekten tanır: "Nefsini bilen Rabb'ini bilir." İnsan, kendisindeki ilahî sıfatların izini, sebeplerle anlayabilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre marifet, yaratılanı bilmekle başlar ve sonra İlah'a yönelir, fakat asla Zât'a ulaşamaz. O ulûhiyyeti açısından Hakk'ı bilmenin âlemi ya da nefsi bilmenin ardından gerçekleştiğine dikkat çekmiştir. İmam Gazzali'ye göre Allah'ın bilgisi âleme doğrudan ihtiyaç duymaksızın elde edilebilir. Marifet, doğrudan kalbî tefekkür veya aklî delil yoluyla gerçekleşebilir. Oysa İbnü'l-Arabi'ye göre marifet yaratılanı bilmekle başlar, oradan İlah'a yönelir, ama asla Zât'a ulaşmaz.

İbnü'l-Arabî, Gazâlî'yi sadece Allah'ın âlemsiz bilinebileceği görüşü nedeniyle değil, aynı zamanda ilahî isimlerle onların mazharları arasındaki zorunlu ilişkileri reddetmesi nedeniyle de eleştirir; çünkü ilahlık, rızık verme ve fiil gibi ilahî nitelikler, ancak muhataplarıyla anlam kazanır. Ona göre Gazâlî ilah-me'lûh, râzık-merzûk, fâil-mef'ûl arasındaki zorunlu ilişkileri de reddetmiş oldu.[75] Yani Allah'ın âlemsiz bilinebileceğinin yanısıra isimler ve mazharlar arasındaki ilişkisel zorunluluğu da reddetmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Gazâlî'nin bu yaklaşımı, şu zorunlu ilişkiyi reddetmek anlamına gelir: İlah-me'lûh:

İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî isimler yalnızca Allah'a değil, izafî düzeyde insana da aittir; bu isimlerin anlamları ontolojik olarak paylaşılır. Oysa Gazâlî bu isimlerin yalnızca Allah'a ait olduğunu ve insanlar için mecazî kullanıldığını savunurlar. İbnü'l-Arabî'ye göre Gazâlî ve onun gibi düşünenler yaratılmış ile Hak arasında kendisine verilen lafızlarda da olmak üzere ortaklığın geçerli olmayacağını düşünmüşlerdir. Oysa ilahî isimler bizim için de bir övgüdür. Onlarla biz övülürüz, bu isimlerle kendimizi överiz. Allah da kendisini bu isimlerle över. Çünkü âlemde şeriatlar dil ehlinin aşina olduğu anlamlara göre Allah'tan inmiştir.[76] Yani Gazâlî'ye göre İnsan 'âlim' olduğunda bu, mecazîdir, Allah 'Âlim' olduğunda bu, hakikîdir, ikisi asla aynı anlamda olamaz. İbnü'l-Arabî'ye göre ise ilahî isimler hem Allah'a

74 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/105; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/129.

75 Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 278.

76 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/220-221; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/332, 333.

hem insana aittir; ontolojik paylaşılabilirliği vardır. Aynı isimler hem Allah hem insan için kullanılır. İlâhî isimlerin anlamları bizimle paylaşılan anlamlardır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı bilmek, aslı olduğu nefsi bilmenin neticesidir.[77] Nefs, Allah'ın isim ve sıfatlarının bir aynasıdır. Kendi iç dünyasında bu isimlerin izlerini gören kişi onların kaynağı olan İlah'ı tanımaya başlar. Uluhiyyet bilgisi nefs üzerinden olur. Nefs ve ilahî tezahürler sonsuz olduğu için bu marifet süreci son bulmaz, her yeni bilgi daha fazla bilinmeyeni açığa çıkarır. Nefsi bilmek, nefsi bilenlere göre sahilsiz bir deryadır. Dolayısıyla nefse dair bilgi sona ermez. Allah'ı bilmek -ki bu aslın fer'idir- hüküm itibariyle nefsi bilmeye katılır. Dolayısıyla Allah'ı bilmek de bir sona varmaz.[78] Nefsini gerçekten tanımaya başlayan kişi, her öğrendiğinde daha fazla bilinmeyeni fark eder. Bu bilgi asla tamamlanmaz. Dolayısıyla Allah'ı bilmek de tıpkı nefs gibi tamamlanmayan bir süreçtir. Çünkü ilahî isimler sınırsızdır, marifet arttıkça cehil de artar. Bu nedenle insan her durumda "Rabbim ilmimi artır" der. Allah da insanın Rabb'i hakkındaki bilgisinin artması için nefs hakkındaki bilgisini artırır.[79] İnsan, Rabb'ini tanımak için ilim ister. Allah, o ilmi nefsin sırlarını açarak verir. Nefs tanındıkça Rab tanınır. Bu tanıma sonsuzdur.

İbnü'l-Arabî'ye göre bazı akılcılar Allah bilgisini öncelikli görse de bu sadece Zât'ın varlığına dair genel bilgi verebilir, gerçek ulûhiyyet bilgisi nefsi bilmekle başlar. Ona göre bazı akılcılar, Allah'ı bilmenin nefsi bilmek için asıl ve ilke olduğunu zannetmişlerdir;[80] önce Allah'ı biliriz, sonra kendimizi biliriz diye düşünmüşlerdir. Bu, İbnü'l-Arabî'ye göre doğru bir sıralama değildir. Çünkü nefsini bilmeden, Allah'ın isimlerini tanımak mümkün değildir**.** Aklın, düşünce ve istidlâl yoluyla "zorunlu bir varlık vardır" sonucuna ulaşması, Zât'ın varlığına dair genel bir bilgidir, ulûhiyyet bilgisi değildir.

5. Me'lûh İlaha Delildir

İbnü'l-Arabî'de Allah'ın ilahlığı ancak âleme bakılarak bilindiğine göre âlem Allah'a delil olur, fakat Allah'ı âleme delil yapmak doğru değildir, zira O'nun Zât'ı bilinemez ve münezzehtir. Kavrayışlı ve doğru düşünen bir kimse varlığın kendisi üzerinde teorik inceleme yaparsa, varlığın zâtının kadim-ezelî-zorunlu olduğunu ve varlığın zâtıyla zâtı için olduğunu bilir. Zât'ın isimlere ve sıfatlara sahip bir ilah olduğunu bilmeye gelince, âleme bakmadıkça ve kullukla rablığa delil bulmadıkça bu mümkün değildir. Şu halde âlem el-İlah'a ilah olması bakımından bir delildir.

77 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/407 5/179-180; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/262.

78 İbn Arabî, el-*Futûhât,* 5/179-180; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/262.

79 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/179-180; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/262.

80 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/179-180; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/262.

İşte bu yüzden âlem sözcüğünün delil anlamına gelen alâmetten alındığı ve türediği düşünülmüştür.[81] Âlem Allah'a bir delildir, çünkü biz âlemden Allah'a gideriz. Hakk'ı âleme delil yapıp O'ndan âleme geçmemiz uygun değildir ve böyle bir şey doğru olmaz.[82] Allah'ın varlığına ve bilgisine erişmek için âlem bir işarettir, âleme bakan O'nu görür. Bu, aşağıdan yukarıya**,** mazhardan kaynağa geçiştir. Oysa "Allah zorunlu varlıktır, o hâlde âlem ondandır" demek, Hakk'ı delil yapıp âlemi açıklamaya çalışmak olur. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah âleme delil olmaz; âlem Allah'a delil olur.

"Nefsini bilen Rabb'ini bilir" hadîsi de İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın zâtı değil, Rab ve İlah olarak görünen yönünü bilmeye işaret eder; çünkü Zât mutlak ve ilişkisizdir, oysa ilahlık ve rablık ancak sınırlı varlıkların yönelişiyle anlam kazanır. "Nefsini bilen Rabbi'ni bilir hadisi" de İlah-me'lûh ilişkisini açıklar mâhiyette anlaşılmıştır. Hz. Peygamber "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" buyurdu, fakat burada "Rabb'inin zâtını bilir" demedi. Çünkü Rabb'in zâtı kayıtsız anlamda âlemden müstağnidir. Sınırlı, Mutlak'ı bilemez,[83] kul Zât mertebesine asla ulaşamaz. Rab hiç kuşkusuz merbûbu taleb eder ve böylelikle onda 'sınırlılık kokusu' bulunur. Bu sayede yaratılmışlar Rabb'ini bilir. [84] Marifet sınırlının sınırsızı tanıma çabasıdır. Sınırlılık kokusu tabiri dikkat çekici bir tabirdir; Rab mertebesinde**,** yani ilişki düzeyinde**,** merbûb ile bağlantılı bir ilgi ve iltifat vardır. Rab isminin işlevi**,** merbûb ile irtibat kurmayı içerir. Yaratılmış, Rabb'ini ancak kendi sınırlılığı, ihtiyacı ve yönelimi içinde tanır. Bu sebeple Allah Peygamber'e "Allah'tan başka ilah olmadığını" bilmesini emretti. Bu ifade ilah olması yönünden söylenmiştir, Zât olması yönünden değil.[85] Bu bilgiyi ise kendini bilmen meydana getirmiş, bu nedenle Allah seni kendini öğrenmen için âleme ve nefsine yönlendirmiştir. [86]

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'a dair ilahlık hükümleri ancak âlem aracılığıyla ortaya çıkar; âlem olmasaydı bu hükümler zuhûr etmezdi, dolayısıyla ilahlık da bilinemez olurdu. İlâhî bilgi, ilişkiler yoluyla varlıkta göründüğüne göre Allah adına sabit her hüküm, âlem vasıtasıyla ortaya çıkar. O halde kendisi bakımından İlah bu hükümlerle nitelenen demektir.[87] Bu hükümlerin kaynağı âlemdeki gözlemler ve tefekkürlerdir. Zihinden âlem kalksaydı bütün ilahî hükümler de ortadan kalkar ve hükümsüz bir Zât olarak kalırdı. Hükümsüz kalsaydı varlığı kendisi nedeniyle

81 Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 349.

82 İbn Arabî, el-Futûhât, 2/33; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/259.

83 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/106; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/129.

84 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/106; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/129.

85 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 5/106; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 11/129.

86 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 6/362; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/273.

87 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 6/362; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/273.

zorunlu olsa bile, ilahlık hükmüne sahip olamazdı. O halde bizim varlığımız O'nun varlığından meydana gelmiş, bizim varlığımız zâtlarımızda O'na dair bilgiyi ortaya çıkarmıştır.[88]

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık bakımından biz Allah'a muhtacız, bilgi bakımındansa Allah ancak bizim vasıtamızla tanınır; ontolojik olarak O asıldır, epistemolojik olarak ise bizimle bilinir. Varlığımız O'nun varlığına bağlı iken O'nu bilmek kendimizi bilmeye bağlıdır. Başka bir ifadeyle Hak bir açıdan asıl olduğu gibi biz de başka bir açıdan asılız.[89] Ontolojik düzeyde Allah asıldır, biz O'na muhtacız; epistemolojik düzeyde Allah bizimle bilinir. O'nun bilinebilirliği, bizim kendimizi bilmemize bağlıdır.

6. Allah Allah'a Delildir

İbnü'l-Arabî'ye göre nefsin ve âlemin İlah'a delil olması dışında ikinci bir keşif daha vardır ki bu Allah'ı Allah ile bilmektir. Şöyle ki; Allah, me'lûh aynasında görünür ve bu görünüş me'lûhun idrakiyle sınırlıdır; ancak bu kayıtlı görünüşlerin ardında mutlak Zât tüm ilahî mertebelere delil olacak şekilde gizli bir hakikat olarak bulunur. Zât, hem kendisini hem de isimler, sıfatlar ve fiiller düzeyindeki ilahî mertebeleri kapsar ve onlara delildir. Ama o kayıtlı görünüşlerin ardında Zât, mutlaklığıyla gizli bir delildir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kendi zâtına bizzat delildir; başka bir varlığa ihtiyaç duymadan kendisini bilir ve tanır.[90] Bu bilgi başka bir varlığa gerek olmadan mümkün olur.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah önce kul aracılığıyla ilah olarak tanınır, ardından bu tanıma derinleşerek Zât'a yönelir ve bu yönelişle basiret gözü açılır; kişi sonunda Allah'ın kendisini yine kendisiyle tanıttığını, O'nun hem görünen hem delil olan olduğunu keşfeder. İlah kul aracılığıyla bilindikten sonra ve ilahî mertebeye sahip kadim-ezelî Zât bilindikten ve O'na tam bir yönelişle yöneldikten sonra basiret gözü açılabilir, böylece Hakk'ın kendisine yine kendisinin delil olduğu keşf olunur.[91] Yani isim ve sıfatlar aracılığıyla Allah'ı tanıdıktan sonra, kişi, bu isimlerin kaynağı olan kadim Zât'a yönelir. Bu yönelişin yolu ihlâs**,** fenâ**,** zikir**,** tefekkür gibi haller ve makamlardır.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah zâtı ile hem kendisine hem de bizim ezeli hakikatlerimize delildir; Allah, ilmindeki sabit hakikatleri ortaya çıkarırken**,** Zât

88 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 6/362; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 14/273.

89 İbn Arabî, *el-Futûhât*,/495; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/46.

90 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 145b.

91 Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 350.

hem kendine**,** hem de bizim ezeli hakikatimize delildir.[92] Çünkü o hakikatlerin bilgisi Zât'tan doğar. Buna göre Allah'ın bilinmesinde âlem sadece ikincil bir delildir, asıl delil Hakk'ın kendisidir ve mertebelere dair bilgi de asıl delilin Hak olduğunu farkettikten sonradır. Çünkü mertebeyi bilmek ancak Zât'ı bilmekten sonra olur.[93] Zât'ı bilmek, mutlak zât bilgisi değil**,** zâtın taayyünlerine dayalı bir marifet düzeyidir. Zât'ın isimler yoluyla varlıkla irtibatı anlaşılmadan ulûhiyet ve rubûbiyet gibi mertebeler kavranamaz. Hak âlem aracılığıyla kendisini gösterir. Âlem O'na delildir; ama delil olan yine O'dur. Âlem, Hakk'ın bir delilidir ama aslında Hak, kendi zâtına kendiyle delildir. Âlem ise, bu ilahî delilin görünme mahallidir.[94]

İbnü'l-Arabî'ye göre bizim hakîkatimiz ezelî bir yoklukta sabittir ve sadece Hakk'ın varlık vermesiyle varlık kazanır; bu durumda görünen aslında Hakk'ın vücududur ve O hem delil hem delillenen olarak kendi zâtına kendiyle delildir. Bu noktada iki durum da sahihtir. Kişi kendi nefsini kendisiyle fânî ve varlıkta İlah ve Rabb'e muhtaç olduğunu, O'nun vücudu ile mevcûd olduğunu bilse bütün eşyanın varlığının sabit hakikatler (a'yân-ı sâbite) sûretlerinde Hakk'ın tezahürü olduğunu bilir. Bu durumda bizim hakikatimiz ezelî bir yokluk üzere sabittir. Bizim görünüşlerimizde ve mazhariyetimizde zâhir olan Hakk'ın vücududur. Böylece mutlak ve mukayyed olarak Hakk'ın nefsi kendi nefsine delil olmuş olur.[95] Yani a'yân-ı sâbite zatî olarak mevcut değildir. Onlar, Hakk'ın ilminde sabittir ama kendiliğinden bir varlığı yoktur. Dolayısıyla bizim hakikatimiz varlıkla değil, ilmî sabitlik ile vardır; bu da bir yokluk mertebesidir. Bu vecihle O kendi vücuduyla, yine kendi zâtına delil olur. Bizim varlığımız bir yokluk sabitesi, O'nun ile görünür olan, O'nun vücududur. Yani delil O'dur, delillenen de O'dur.

İbnü'l-Arabî'ye göre bir kimse âleme bakarak Allah'ı bildiği zannında bulunabilir.[96] Oysa âlemde, bakan da, bilinen de aslında Hak'tır ve gerçek bilgi, Hakk'ın Hakk'ı kendisiyle bilmesidir. Bu yüzden "Allah'ı Allah ile bilmek" en yüksek marifet kabul edilmiştir. Eğer bir kişi, sadece âleme bakarak Allah'ı tanıdığını sanıyorsa, bu eksik ve zannî bir bilgidir. Çünkü âlem, varlık bakımından bağımsız değil**,** Hakk'ın varlığına bağlıdır. Hak'tan başka varlık yoksa, O zaman bakan da O'dur, bakılan da O'dur. Dolayısıyla söz konusu olan, sadece Hakk'ın Hakk'ı bilmesidir.[97] O'nun verdiği varlıkla düşünen ve araştıran kişi de "Allah'ı Allah ile bildim" der. Sûfîlerin

92 Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 350.

93 Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, s. 350.

94 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 145b.

95 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 145b.

96 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/93; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/380.

97 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/93; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/380.

marifet teorileri budur.[98]

Hakk'ın ilah olması me'lûhun Hakk'a dair ilminden sonra gerçekleşir. Yani ilah ittihaz eden, Rab edinen olarak bildikten sonradır.[99] Allah, zâtı itibariyle ezelî ve ebedîdir**,** ama ilah oluşu, me'lûhun O'na dair ilmiyle başlar. Hak İlâh'tır, çünkü me'lûh O'nu İlâh olarak tanıdı. İlah olan Allah'ı, me'lûh bildikten sonra yukarıda bahsettiğimiz ikinci bir keşif daha vardır ki bu cem halidir.[100] İlah-me'lûh farkını idrakle başlayan marifet, bir noktada cem haline dönüşür. Cem çoklukta tekliğin idrakidir. Cem halinde Allah kendi kendini tanıtır, kendi ulûhiyetine delil olur. O artık âlem üzerinden değil, doğrudan kendi varlığıyla tanınır. Bilenin de bilinenin de Hak olduğu fark edilir. Bunda Hakk'ın nefsi, kendi nefsine ve ulûhiyetine bizzat delil olur. Yani me'lûhun hakikati, Allah'ın ilminde sabit kılınır. Hariçte varlığı ise isim ve sıfatların tezahürleri iledir.[101] Marifet farkta başlar, cem'de tamamlanır. O, önce seni ilminde var eder, sonra kendini seninle kendine tanıtır.

İbnü'l-Arabî'ye göre insan, Allah'ı ilah olarak tanıma ve cem halinde idrak etme süreçlerinde kendisi hakkında hüküm verir, fakat bu hüküm gerçekte Hakk'ın ilminde ortaya çıkar; dolayısıyla kesin kanıt yalnızca Allah'a aittir. Her iki keşfe göre -yani ilah olarak tanıma ve cem halindeki keşif- kendimiz hakkındaki yargı bizim vasıtamızla verilir.[102] Yargı me'lûhtan zuhur eder, ama kaynağı sadece o değildir. O sadece vasıtadır**,** fiilin faili gibi görünür, ama gerçek fâil O'dur. Daha açık bir ifadeyle me'lûh kendisi hakkında kendisi vasıtasıyla hüküm verir, fakat bu hükmü Hak'ta verir.[103] Bu nedenle Allah şöyle buyurur: "Kesin kanıt Allah'a aittir."[104] Burada kastedilen perdeli kimselere karşı kanıttır. Onlar Hakk'a "Bize gayelerimize uymayan şekilde neden şöyle böyle yaptın" diyen kimselerdir. Böylece onlara işin gerçeği gösterilir."[105]

Allah'tan başka ilah olmadığını söylemek ancak me'lûh bilindikten sonra bilinebilecek bir bilgidir. Yani me'lûh olanın aczini ve kulluğunu tanımasıyla ilaha ulaşmasıdır. Bundan sonra cem' hali gelir ki cem iki bilgiyi birleştirmek anlamındadır.[106] Bilgiyi birleştirmek herhangi bir görüş ayrılığı olmaksızın Allah'ın ilahlığındaki birliğiyle (tevhid) ilgilidir. Bu ise Allah'tan başka ilah olmadığını

98 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/93; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/380.

99 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 145b.

100 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 145b.

101 Bosnevî, *Tecelliyât*, v. 145b.

102 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81-82; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh,* s. 81.

103 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81-82; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh,* s. 81.

104 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81-82; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh,* s. 81.

105 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81-82; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh,* s. 81.

106 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/140; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/57.

söylemektir. Bu da ancak me'lûh bilindikten sonra bilinebilecek bir bilgidir.[107]

İbnü'l-Arabî'ye göre teorik aklın ulaştığı bilgi zâtî değilken, hakiki marifet mükâşefe yoluyla Hakk'ı ve âlemi birlikte görmeyi sağlayan keşfî bir idraktir. Ona göre akılcılar "Allah'ı bilmemiz âlemi bilmemizden öncedir" derler. Oysa onların "İlahımızın ilahımız olduğunu bilmemiz kendimizi bilmemizden öncedir" demeleri gerekirdi. İçine düştükleri yanılgıyı fark edememişlerdir.[108] Allah'ı zât düzeyinde akıl yoluyla bilmenin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Âlemi, ancak ikincil derecede delil kabul etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu bir yanılgıdır; Allah, zât olarak değil; ancak ilah olarak ve o da âlem ve nefis bilgisi üzerinden tanınır. Mükâşefe fethinin en büyüğü ise Hakk'ı görmektir. Hakk'ı görmek aradaki gerçek irtibat nedeniyle kişinin âlemi görmesinin aynısıdır. Böylelikle insan Allah'ı görmesinden âlemi de keşfeder.[109] Yani mükâşefe sahibi bir kimse için Hak ile âlem arasındaki fark ortadan kalkar; Hakk'ı görmek, âlemin hakikatini görmek, âlemi görmek de Hakk'ın vechini temaşa etmektir. Böylece âlemi bilen, Hakk'ı bilir; Hakk'ı gören, âlemin sırrını çözer. Fakat bu sır teorik akılcılara ait değildir. Çünkü teorik akıl bu güce sahip değildir. Bu görme keşfin ayrıcalıklarından biridir. Böyle bir bilgi mükâşefe fethinden öğrenilebilir.[110] İbnü'l-Arabî'ye göre en yüce makam, kulun Allah'ı İlah ve Rab olarak tanımasıyken en yüksek marifet Allah'ı Allah ile bilmektir.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, zâtıyla değil, ancak isim ve sıfatları vasıtasıyla bilinebilir. Marifetin asıl konusu, Allah'ın zâtı değil, ilahlığıdır. İlahlık ise, ancak bir muhatabı olduğunda anlam kazanır, yani me'lûh. Kulun yönelişi olmaksızın ilahlık ilişkisi kurulamaz. Bu bağlamda marifet, kulun kendisini tanımasıyla başlar. İnsan acziyetini, muhtaçlığını ve yaratılmışlığını fark ettiğinde me'lûh olduğunu idrak eder. Bu idrak, Allah'ı ilah olarak tanımanın başlangıcıdır. Çünkü kul, ancak muhtaç olduğunu fark ettiğinde bir Rab ve İlah'a yönelir. Bu yöneliş, marifetin ilk aşamasıdır.

Bu yaklaşım, filozofların zât olarak Tanrı'yı bilmenin mümkün olduğu yönündeki iddialarıyla uzlaşmaz. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, ancak ilahlığıyla tanınabilir; ilahlık da kulun, yani me'lûhun varlığıyla açığa çıkar. İlahlık, ancak

107 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 2/140; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 4/57. Öte taraftan İbnü'l-Arabî 'Hâtemler menzilinin bilinmesi başlığı altında "Sonlar baş olup ezele döndüğünde ilah bilininceme'lûhun bilineceğini" söylemektedir. Bk. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.14/174

108 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 4/205; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/273.

109 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 4/205; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/273.

110 İbn Arabî, *el-Futûhât*, 4/205; bn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 9/273.

âlemdeki ilişkiyle tezahür ettiğinden dolayı, âlemi bilmekten tamamen bağımsız olamaz. Bir başka deyişle Allah'ı ilah olarak tanımak, âlem bilgisini içeren bir idraktır. Peygamberler de Allah'ı zât olarak değil, fiilleri ve isimleri, yani tezahürleri üzerinden tanıtmış, âlemi Allah'a delil kılmışlardır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre en yüce makam, kulun Allah'ı İlah ve Rab olarak tanımasıdır. Bu bilgi kişinin me'lûh olduğunu bilip yalnızca O'nu ilah olarak kabul etmesiyle başlar. Zira "Lâ ilahe" kısmı me'lûhîyetin farkına varmayı, "illallah" kısmı ise İlah'ın birliğini idrak etmeyi temsil eder. Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'ye göre, Hak, kendini kendisiyle bilendir. Kul da kendini tanıdıkça, Allah'ı İlah olarak tanır ve ulûhiyyet, me'lûhîyetle zahir olur.

Öte taraftan İlah'ı tanımak yalnızca âlemi bilmekle tamamlanan bir süreç değildir. İlah ve me'lûh arasındaki zorunlu ilişki fark edildikten sonra, yani farka ilişkin idrak keskinleştikten sonra ikinci bir keşif daha vardır ki bu cem halidir. Bu defa Hak kendi zâtına ve ulûhiyetine yine kendisi delil olur. Çünkü âlem, Hakk'ın isim ve sıfatlarının göründüğü mazhar olduğu için âleme bakan, aslında Hakk'ın zuhûrunu temaşa eder. Hakk'ı görerek âlemin hakikatini de görmektedir. Bu durum, "Lâ ilâhe illallah" ifadesinde görüldüğü üzere, iki bilgiyi cem eden bir marifet biçimidir: Me'lûhta ilahî olmayanı nefyeden ve ilah olanı ispat eden.

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, varlığını tezahür ettirirken aynı zamanda kendini tanıyan ve tanıtan bir hakikattir. Çünkü mutlak varlık olan Hak, hem bilen hem bilinendir, hem de bilinenin delilidir. Bu bilgiye ulaşan artık Allah'ı başkaları aracılığıyla değil, bizzat Hakk'ın kendisiyle tanır ve "Allah'ı Allah ile bildim" der. İbnü'l-Arabî'ye göre bu marifetin en yüksek mertebesidir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması: Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest: The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

Abdullah Bosnevî, *Tecelliyât-ı Arâisi'n-Nusûs fî Menassâti Hikemi'l-Fusûs*, Slm. Ktp., Şehitali Paşa, 1246.

Abdürrahim Alkış, Abdurrezzâk Kâşânî ve Şerh-i Fusûsu'l-Hikem Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli, Basılmamış Doktora Tezi, *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı*, İstanbul: 2008.

Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Hzr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Nu: 25, 1989.

Dâvûd-ı Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, trc. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yay., 2023.

Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2005.

İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye,* trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yay.,2007.

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay., 2006.

İsmail Durmuş, "Vâv", *DİA*, İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2012, 42/ 574-576.

Müeyyidüddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, trc. Seyyid Celâleddîn Aştiyânî, Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed,1982.

Sadreddin Konevî, *Fâtiha Sûresi Tefsîri, İ'câzü'l-beyân fî te'vîli'l-ümmi'l-Kur'â*n, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2013.

Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları: el-fükûk fî esrârı müstenidâti hikemi'l-fusûs*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, İstanbul 2012

Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar, en-Nefehâtü'l-İlahiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb, Tasavvuf Metafiziği*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yay., 2005.