nukkad
HADİS ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Aliyyu'l-Karî 'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?

Yavuz Köktaş*

*Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı

E-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9765-1712
https://ror.org/0468j1635

Makale Türü: Araştırma Notu

Geliş Tarihi: 30.11.2025
Kabul Tarihi: 23.02.2026
Yayın Tarihi: 29.03.2026

Değerlendirme: Bu yazı editör kurulu tarafından incelenmiştir.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması: Yapıldı. iThenticate / turnitin.com

Etik Bildirim: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com
Çıkar Çatışması: Çıkar çatısması beyan edilmemiştir.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: 2026 Yazar(lar). Bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Sayı: 1 | Mart 2026
E-ISSN: 3108-8147

nukkadhadis.com

Öz

Fıkıh, hadis, tefsir, kelam gibi ilimlerde eserler telif eden Aliyyu'l-Karî'nin (ö. 1014/1605) vahdet-i vücûd anlayışını tenkit ettiği "er-Redd ale'l-kâiline bi-vahdeti'l-vücûd" adlı bir risalesi mevcuttur. Reddiye özelliği taşıyan bu risalede özellikle *Fusûsü'l-hikem*'den nakledilen ifadeler bulunmaktadır. Bu nakillerin çoğu tenkide konu olmuştur. Bu yazıda bütün eleştirilere değinilmeyecektir. Aliyyu'l-Karî'nin vahdet-i vücudu nasıl anladığını ortaya koyduğunu düşündüğümüz bir izah üzerinden mesele işlenecektir. Bu çerçevevde Aliyyu'l-Karî'nin İbnü'l Arabî'yi (ö. 638/1240) doğru anlayıp anlamadığı irdelenecektir. Ayrıca günümüzde isnad edilen bazı ifadelerin de değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aliyyu'l-Karî-Hadis- İnanç-Vahdet-i vücûd-İbnü'l-Arabî.

Atıf: Köktaş, Yavuz. "Aliyyu'l-Karî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (Mart 2026), 184-200.

nukkad
JOURNAL OF HADITH STUDIES

ʿAlī al-Ḳārī 's Critique of the Unity of Being: Is He Right?

Yavuz Köktaş*

*Professor, Department of Hadith Studies, Faculty of Theology, Recep Tayyip Erdoğan University

E-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9765-1712
https://ror.org/0468j1635

Article Type: Research Note

Date Received: 2025-11-30
Date Accepted: 2026-02-23
Date Published: 2026-03-29

Review: This paper has been reviewed by the editorial board.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while conducting and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism checks: Yes. iThenticate / turnitin.com

Complaints: dergi@nukkadhadis.com - nukkadhadis.com

Conflicts of Interest The author(s) has no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding to support this research.

Copyright & License 2026 The Authors. This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 license.

Issue: 1 | March 2026
E-ISSN: 3108-8147

nukkadhadis.com

Abstract

ʿAlī al-Ḳārī (d. 1014/1605), who authored works in fields such as fiqh, ḥadīth, tafsīr, and kalam, wrote a treatise titled "al-radd ʿalā'l-kāilīne bi- waḥdat al-wujūd" criticizing the concept of waḥdat al-wujūd (unity of being). This treatise, which is characterized as a refutation, contains statements quoted from Fusûs al-hikem. Most of these quotations have been subject to criticism. This article will not address all the criticisms. The issue will be discussed through an explanation that we believe reveals how ʿAlī al-Ḳārī understood waḥdat al-wujūd. Within this framework, we will examine whether ʿAlī al-Ḳārī correctly understood Ibn Al-'Arabī (d. 638/1240). We will also evaluate some of the statements attributed to him today.

Keywords: ʿAlī al-Ḳārī, Ḥadīth, Faith, Waḥdat al-wujūd, Ibn Al-'Arabī.

Citation: Köktaş, Yavuz. "Aliyyu'l-Karî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 183-200.

nukkad
JOURNAL OF HADITH STUDIES

نقد علي القاري لوحدة الوجود: هل هو محق؟

ياووز كوكطاش*

الملخص

علي القاري (ت. 1605/1014)، الذي ألف مؤلفات في مجالات مثل الفقه والحديث والتفسير والكلام، كتب رسالة بعنوان "الرد على ال قائلين بوحدة الوجود" ينتقد فيها مفهوم وحدة الوجود. هذه الرسالة، التي تتميز بطابعها الجدلي، تحتوي على اقتباسات من فصوص الحكم وقد تعرضت معظم هذه الاقتباسات للنقد. ولن تتناول هذه المقالة جميع الانتقادات. سيتم مناقشة هذه المسألة من خلال شرح نعتقد أنه يكشف عن كيفية فهم علي القاري لوحدة الوجود. في هذا الإطار، سنبحث ما إذا كان علي القاري قد فهم ابن العربي (ت. 1240/638) بشكل صحيح. كما سنقوم بتقييم بعض الأقوال المنسوبة إليه اليوم.

الكلمات المفتاحية: الحديث، عليّ القاري، الايمان، وحدة الوجود، محيي الدين ابن العربي.

***أ.د.،** قسم الحديث، كلية الإلهيات، جامعة رجب طيب أردوغان

E-mail: yavuz.koktas@erdogan.edu.tr
https://orcid.org/0000-0001-9765-1712
https://ror.org/0468j1635

نوع المقال: ملاحظة بحثية

تاريخ الاستلام: 30 تشرين الثاني 2025
تاريخ القبول: 23 فبراير 2026
تاريخ النشر: 29 مارس 2026

مراجعة المقالة: تمت مراجعة هذه الكتابة من قبل هيئة التحرير.

بيان أخلاقيات البحث: يُصرح بأنه تم اتباع المبادئ العلمية والأخلاقية أثناء إجراء وكتابة هذه الدراسة، وأن جميع المصادر المستخدمة قد تم الاستشهاد بها بشكل صحيح.

فحص الانتحال: نعم iThenticate.
/ turnitin.com

شكاوى ومقترحات:
dergi@nukkadhadis.com
- nukkadhadis.com

تضارب المصالح: ليس لدى المؤلف (المؤلفين) أي تضارب مصالح للإعلان عنه.

الدعم المالي: يؤكد المؤلف (المؤلفون) أنهم لم يتلقوا تمويلاً خارجياً لدعم هذا البحث.

الحقوق والترخيص: 2026 يحتفظ المؤلفون الذين ينشرون في هذه المجلة بحقوق الطبع والنشر لأعمالهم المرخصة بموجب رخصة المشاع الإبداعي نَسب المُصنَّف - غير تجاري 4.0 دولي (CC BY-NC 4.0).

Issue: 1 | March 2026
E-ISSN: 3108-8147

nukkadhadis.com

الاقتباس: Köktaş, Yavuz. "Aliyyu'l-Karî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi: Haklı Mı?". *Nukkad Hadis Araştırmaları Dergisi* 1 (March 2026) 183-200.

İslamî ilimlerin farklı alanlarında eserler telif eden Aliyyu'l-Karî'nin (ö. 1014/1605) "er-Redd ale'l-kâiline bi-vahdeti'l-vücûd" adlı bir risalesi mevcuttur. Adından anlaşılacağı gibi vahdet-i vücûd anlayışına reddiye niteliğindedir. Bu risalede özellikle *Fusûsü'l-hikem*'den nakledilen pek çok cümle tenkide konu olmuştur. Ama ben onların üzerinde durmayacağım. Sadece bir cümle üzerinde duracağım. O cümle Aliyyu'l-Karî'nin vahdet-i vücudu nasıl anladığını ortaya koymaktadır. İşte bu yazıda Aliyyu'l-Karî'nin İbnü'l Arabî'yi (ö. 638/1240) doğru anlayıp anlamadığı irdelenecektir. Aliyyu'l-Karî'nin ifadeleri şöyledir.

وَهِي قَوْله سُبْحَانَ من أظهر الْأَشْيَاء وَهُوَ عينهَا وَهَذَا كَمَا ترى مُخَالف لجَمِيع أَرْبَاب النِّحْل والملل الإسلامية وموافق لما عَلَيْهِ الطبيعية والدهرية وَلذَا كتب الْعَارِف الرباني الشَّيْخ عَلَاء الدولة السمناني فِي حَاشِيَة هَذِه الْعبارَة الدنية أَيهَا الشَّيْخ لَو سَمِعت من أحد أَنه يَقُول فضلَة الشَّيْخ عينه لَا تسامحه بل تغْضب عَلَيْهِ فَكيف يسوغ الْعَاقِل أَن ينْسب إِلَى الله تَعَالَى هَذَا الهذيان تب إِلَى الله تَعَالَى تَوْبَة نصُوحًا لتنجو من هَذِه الورطة الوعرة الَّتِي يستنكف مِنْهَا الدهريون والطبيعيون واليونانيون والشكمانيون

"Subhânellah, O, eşyayı ortaya çıkarandır ve O, eşyanın aynısıdır. Bu, gördüğün gibi, tüm İslam akımlarının ve mezheplerinin görüşleriyle çelişir, ama tabiatçılar ile dehrilerin görüşüne uygundur. Bunun üzerine, ilâhî bilgide yüksek derecelere ulaşmış olan Şeyh Alâu'd-devle es-Simnânî [ö. 736/1336], bu aşağılık ifadeye karşı şunları yazmıştır: 'Ey Şeyh, eğer birinden şeyhin faziletinin aynı olduğunu işitirsen, ona asla tolerans gösterme, aksine ona kız! O hâlde nasıl olur da bir akıllı kişi, Allah Teâlâ'ya böyle bir saçmalığı isnad eder? Allah'a tevbe et, samimi bir tevbe ile ki, bu çıkmaz sokaktan, dehriler, tabiatçılar, Yunanlılar ve şüphecilerin bile kaçacak kadar korktuğu bir çıkmazdan kurtulmuş olasın."

Burada üzerinde durulması gereken ifade ilk cümledir:

وَهِي قَوْله سُبْحَانَ من أظهر الْأَشْيَاء وَهُوَ عينهَا

İbnü'l Arabî'nin böyle bir cümlesi var mıdır? Varsa bu cümleden ne kastedilmektedir?

Aliyyu'l-Karî, muhtemelen bu ifadeyi hulûl ve ittihadı andırdığı için tenkit konusu etmiştir. Buna göre bu ifade Allah'ın mahlûkatla aynı olması (hulûl) ya da onlarla birleşmesi (ittihad) gibi bir anlam içermektedir. Diğer bir ifadeyle bu görüş tam olarak panteizmdir.

Gerçekten öyle midir? Bir cümleyle İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi anlaşılabilir mi? Ya da şöyle soralım: Böyle cümleler zahirine göre mi anlaşılmalı yoksa arifin düşünce sistemine uygun olarak mı? Hemen belirtelim: İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde bu tür ifadelerin literalizmle değil, derin bir tevhid ve tecellî anlayışıyla ele alınması gerektiği, onun takipçileri tarafından sürekli

vurgulanmıştır. Literalizm, lafza yapışıp anlamın bağlamını, derinliğini ve metaforik boyutunu göz ardı eden bir yaklaşımı ifade eder. Onun için metafizik ifadeleri, sıradan dildeki gibi anlayıp doğrudan "demek ki Allah mahlûkatın aynısıymış" diye hüküm vermek, bir literalizm örneğidir. Bu, hem İbnü'l-Arabî'yi hem de onun gibi yüksek metafizik dil kullanan mutasavvıfları yanlış anlamaya yol açar.

Önce şuradan başlayalım: Bu cümlenin aynısı *Futuhat*'ta yoktur. Ancak *Futuhat*'ın hemen girişinde bu manaya gelebilecek bir cümle vardır. Sanki Aliyyu'l-Karî, bu cümleyi manen ama eksik nakletmiş ve anlamış gibidir. O cümle şöyle:

الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه وأوقف وجودها على توجه كلمة لنحقق بذلك سر حدوثها وقدمها من قدمه ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قدمه فظهر سبحانه وظهر وأظهر وما بطن ولكنه بطن وأبطن

"Hamd, öyle Allah'a mahsustur ki, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var etti. Onların varlığını bir kelimenin yönelişine bağladı, ki, bu yolla onların hem sonradan oluşlarının hem de ezeliliklerinin sırrını gerçekleştirelim. Böylece, O'nun ezeliliğinin doğruluğuna dair bize bildirdiği hakikatin bilgisiyle duraklayalım. O, hem zahir oldu, hem zahiri ortaya çıkardı. Hem batın oldu, fakat aynı zamanda bâtınlığı da gizledi."

Peki acaba mezkur cümleyi Aliyyu'l-Karî'nin doğru naklettiğine dair bir verimiz var mı? Olabilir, bu da mümkün. İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında lafzen bu cümleyi bulmak zordur, ama Ekrem Demirli, Konevî'den bir cümle aktarır ki, neredeyse Aliyyu'l-Karî'ninkinin aynısı dememek mümkün değildir. Demirli, a'yan-ı sabite hakkında Konevî'ye şöyle atıfta bulunur: "Hak için varlık O'nun zatının aynıdır. Yani Hak, varlığın kendisidir." (https://www.fikriyat.com/felsefe/islam-felsefesi/) Devamı var, ama orası meselemiz değil. Evet, bu aynı gibi. Buraya not düşmem gerekir ki, "O'nun zatının aynısı" demek gerçekten problemlidir. "O'nun aynıdır" denseydi, yorumlamak mümkün ama ötekini nasıl yorumlayacaksın?! Demirli'den yapılan bu aktarımın doğru olup olmadığı muhakkak araştırılmalıdır.

Demirli'den aktarılanlar bir yana, *Futuhat*'ın birkaç yerinde şu ilginç ifade geçer:

هو عين الأشياء، ولكن ليست الأشياء عينه

"O (Hakk), eşyânın aynıdır; fakat eşya O'nun aynı değildir."

Şimdi Aliyyu'l-Karî belki de tam lafız olarak nakletmemiş olabilir, ancak mana olarak naklettiği şey doğru gözükmektedir. Ama yine de bir eksiklik var. O da "fakat eşya O'nun aynı değildir" ifadesinin aktarılmaması, eksik bırakılmasıdır. Eksik aktarım söz konusu olunca yapılacak yorumlar da ciddi illet taşıyacaklar demektir. Gerçekten ilk bakışta İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin şok etkisi yarattığı,

zahiren problemli oldukları açıktır. Ama bu ifadeler İbnü'l Arabî'nin düşünce sistemi içerisinde anlaşılırsa şokun etkisi git gide azalacaktır.

Kitaba bu giriş cümlesi, şüphesiz, İbnü'l-Arabî'nin yaratılış, varlık ve yokluk hakkındaki kapsamlı görüşüne işaret eden bir açılış cümlesidir. Daha sonra İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'de varlık ve yokluk hakkındaki görüşlerini dağılmış bir şekilde, her bir konunun detaylandırılmasının ve tam bir görüşün elde edilmesinin gerekli olduğu yerlerde ele alır. Bu bağlamda, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, İbnü'l-Arabi'nin varlık ve yokluk meselelerine dair görüşünü anlamak için şüphesiz başlıca kaynaktır, bunun yanı sıra onun diğer kitapları ve risaleleri de aynı şekilde önem taşır.

Ekrem Demirli'nin kısaca belirttiği gibi eşyanın yokluk ve yokluğun yokluğundan var edildiğine dair ifadede kastedilen şey, a'yan-ı sabitedir. Aslında yukarıda "O (Hakk), eşyânın aynıdır; fakat eşya O'nun aynı değildir" şeklinde *Futuhat*'taki ifadede geçen "ayn" kelimesi de a'yan-ı sabite ile ilgilidir. O zaman buradan devam edelim.

Burada önce a'yan-ı sabiteyi tanımlamaya, sonra "O (Hakk), eşyânın aynıdır; fakat eşya O'nun aynı değildir" ifadesini anlamaya, ardından da Aliyyu'l-Karî'nin "Hamd, öyle Allah'a mahsustur ki, şeyleri yokluktan ve yokluğun yokluğundan var etti" ifadesini yorumlamaya çalışacağız.

Önce a'yan-ı sabite nedir?

Kavram olarak:

"Ayn" = öz, zat, şeylik

"Sâbit" = sabit, değişmeyen, Allah'ın ilminde kayıtlı

"A'yân-ı sâbite" = Eşyânın yaratılmadan önceki (mahlûk değil, mevcut değil ama ma'lûm olan) öz halleridir. A'yân-ı sâbite, eşyânın Allah'ın ilminde ezelî olarak sabit olan özleridir. Onlar, henüz yaratılmamış, ama ilahi ilimde bilinen ve sabit olan varlık ilkeleridir. A'yân-ı sâbite, zâtî varlığı olmayan, ama ilimde sabit olan hakikatlerdir. Yani:

Ne mutlak yokluktur (çünkü Allah onları bilir)

Ne de mutlak varlıktır (çünkü henüz yaratılmamışlardır)

Ama Hakk'ın ilminde ezelî olarak mevcutturlar.

Bu yüzden bunlar:

Mahlûk değildir.

Varlık taşımazlar.

Ama her bir şeyin özü onlardadır. Bu öz, daha sonra Hakk'ın tecellisiyle vücûd kazanır (varlık sahnesine çıkar).

A'yân-ı sâbite ile Hakk'ın ilişkisine gelince, işte burası çok önemlidir. A'yân-ı sâbite, Hakk'ın ilminde sabittir. Yani Hakk'ın ilmî zâtına ilişiktir. Ama bunlar Hakk'ın zatı değildir.

Şimdi "O (Hakk), eşyânın aynıdır" ne demek?

Bu ifade, Allah'ın, eşyada tecelli ettiği, yani varlıkta görünen her şeyin özünde Allah'ın bir tezahürü olduğu anlamına gelir. Yani;

Eşyâ (var olan her şey), kendi başına bir varlığa sahip değildir; varlığı ancak Allah'ın varlığıyla ayakta durur. Bu yüzden eşyanın gerçek varlığı Hakk'ın ta kendisidir.

Bu, İbnü'l-Arabî'nin "Mutlak Varlık yalnızca Allah'tır" düşüncesiyle birebir örtüşür. Eşyâ, Hakk'ın gölgesi, aynası veya tecellisidir. Ama burada eşya ile Hakk bir olmuş değildir, sadece eşyanın varlığı Allah'tan gelmektedir ve o yüzden O'nunla "aynı" (ayn/عين) denilir.

Peki "Eşya O'nun aynısı değildir" ne demek?

Bu kısım ise, yukarıdaki birlik anlayışını ittihat ve hulûl gibi yanlış anlamalardan koruyan ifadedir. Yani;

Eşyâ, Hakk'ın tecellisi olsa da, O'nun Zâtı ile özdeş değildir. Eşyâ Allah'ın yaratılmış birer görüntüsüdür, ama bizzat Allah değildir. İbnü'l-Arabî burada bir tenzih çizgisi çeker. Hakk'ın eşya olarak görünmesi, O'nun Zâtının o şeyle tamamen aynı olması anlamına gelmez. Basit bir benzetme yapabiliriz:

Ayna örneğini düşünelim. Ayna'da güneşin görüntüsü vardır. Güneş, aynada görünmektedir; ama ayna güneş değildir. Görülen şey güneştir ama mekânı aynadır. Yani görünenin varlığı güneşten (Hakk'tan), ama zuhur yeri eşyâdır.

Özetle İbnü'l-Arabî diyor ki: Her şeyde Hakk'ın varlığı tecelli eder (çünkü gerçek varlık sadece O'dur). Bu yüzden Hakk, eşyânın aynıdır. Ama eşyâ sınırlı, sonlu ve mahlûk olduğu için O'nun Zâtıyla aynı değildir. Bu hem vahdeti hem de tefriki (ayrılığı) birlikte ifade eden bir cümledir. Dolayısıyla eşya ne tam anlamıyla Allah'tır (hulûl), ne de Allah'tan büsbütün kopuktur (tecrit); tam ortadaki hakikati yakalamak gerekir. Biraz daha açalım:

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık ve yokluk, nitelikler değil, yalnızca nisbetler ve izafetler/eklemelerdir. İbnü'l-Arabî çeşitli risalelerinde varlık ve yokluğun, var olan ve olmayan şeylerin nitelikleri olmadığını, aksine bunların nisbetler ve eklemeler olduğunu açıklamaktadır. Şöyle der: "Varlık ve yokluk, bir şeyin

varlığının veya yokluğunun teyidi olarak ifade edilir. Eğer bir şeyin varlığı teyit edilmiş ya da yokluğu reddedilmişse, ona aynı anda varlık ve yokluk nitelikleri verilebilir, çünkü bu bir nisbet ve eklemedir. Örneğin, Zeyd -kendisi mevcut olan- çarşıda mevcut, evde ise yoktur. Eğer yokluk ve varlık, mevcut olanın nitelikleri olsaydı, tıpkı siyahlık ve beyazlık gibi, o zaman bir şeyin aynı anda hem siyah hem de beyaz olmasına imkân bulunmazdı... Oysa, aynı anda hem yokluk hem de varlık nitelikleriyle tarif edilmesi mümkündür; işte bu, eklemeli varlık, ve yokluk, şeyin varlığının sabit olduğu bir durumdur. Eğer bu, ne bir duyusal nitelik olarak, ne de bir akıl öznesiyle birlikte, yalnızca ekleme olmadan varlık ve yokluk sıfatı olarak kabul edilebilirse, o zaman bunlar tamamen eklemeler ve nisbetler olarak kabul edilir. Tıpkı doğu, batı, sağ, sol, ön ve arka gibi; bu özellikler yalnızca varlıkla ilgili değildir."

Varlık ve yokluğun nisbetler ve eklemeler olma durumu, temel bir meseledir; hatta İbnü'l-Arabî'nin varlık ve yokluk hakkındaki kapsamlı görüşünü inşa etmek için temel bir bilgi kaynağıdır. Bir şeyin varlığından veya yokluğundan söz edilebilmesi, yalnızca bir dünya veya bir yerle ilişkilendirildiğinde anlam kazanır. Yani, daha önceki örnekte Zeyd'in evde mevcut olmaması, Zeyd'in tamamen yok olduğu anlamına gelmez. Biz onun varlığını biliyoruz, yani o, ilim olarak mevcut. O, evde gözle görülmese de başka bir yerde veya başka bir dünyada mevcut olabilir. Aynı şekilde, Zeyd'in kendisi ve çarşıda mevcut olması, ona yokluk sıfatı verilmesinin geçerli olmayacağı anlamına gelmez. O, evde mevcut değildir -yani yoktur- fakat çarşıda mevcuttur. Sonra İbnü'l-Arabî şu soruyu ortaya koyar ve kendisi cevaplar: "Nasıl olur da bir şey kendi özünde yokken, bir dünyada veya bir nisbetle varlık sahibi olabilir? Yani, bir şey aynı anda nasıl hem mevcut hem de yok olabilir?" İbnü'l-Arabi şöyle der: 'Varlıkta her şeyin dört mertebesi vardır... Bir şeyin özündeki varlık [yani, gözle görünür olması]... Bilgide varlığı [yani, bilinen olması]... Kelimelerde varlığı [yani, anılmasi]... Dördüncü mertebe ise, yazılarda varlığıdır [yani, yazılı olması]...'. O zaman, bir şeyin ilimdeki varlığı, görünür ya da duyusal varlığın ortadan kalkmış olsa bile bir varlık mertebesidir. (https://ibnarabi.site123.me)

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin a'yan-i sabite fikri çok önem arzediyor. İşte tam da bu noktada yukarıdaki metinde geçen ifade oldukça dikkat çekicidir.

"Allah, eşyayı, yokluktan ve yokluğun yokluğundan var etti" ifadesinde geçen "عن عدم وعدمه" sözüyle ne kastedilmektedir?

İbnü'l-Arabî'nin ifadesi olan "عن عدمٍ وعدمه" oldukça derin bir ifadedir ve bunu çözümlediğimizde anlamı daha iyi kavranır:

عن عدم: Yokluk, var olmama hâli.

وعدمه: Onun yokluğu, yani "yokluğun da yokluğu."

وعدمه, yani yokluğun yokluğu varlık olmalıdır. Bu durumda عن عدمٍ وعدمه ifadesi şu şekilde anlaşılabilir: "Yokluktan ve varlıktan..." Peki, ne demek bu?

Bütün bunlar İbnü'l-Arabî'nin sistemi içinde anlaşılmalıdır. Bu sistemin içinde en önemli kavram –yukarıda da dediğimiz gibi- a'yan-ı sabitedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, a'yan-ı sabite, varlıkların ilahi planda gerçeklikleriyle yaratılmadan önceki saf halleridir. Bu varlıklar, Allah'ın ilminde mevcut olup, her şeyin birer "potansiyel" hali olarak mevcuttur. Ancak bunlar, henüz fiziksel dünyada varlık kazanmış değildir. Buna göre a'yan-ı sabitenin özellikleri şunlardır:

1. İlahi Bilgi: A'yan-ı sabite, Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur ve yaratılacak her şeyin gerçek özü burada bulunur. Bu, tüm varlıkların aslında potansiyel hâlinde mevcut olduğunu gösterir.
2. Varolma Potansiyeli: Bu varlıklar, gerçeklikten zahir olmamış ancak Allah'ın iradesiyle gerçekleşecek olan varlıklardır. Bir anlamda, Allah'ın iradesiyle zuhur ve tecelli edecek olan her şeyin özsel gerçekliğidir.
3. Değişmeyen Esas: A'yan-ı sabite, değişmeyen ve ezelî bir düzeyde kalır. Yani, bu varlıkların özleri ilahi planda sabittir, ancak zamanla ve yaratılışla birlikte maddi dünyada farklı şekillerde tezahür ederler.

O zaman başta kaydettiğimiz metni şöyle anlayabiliriz: Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan, yani varlıktan var eden Allah'a hamdolsun. Eşyayı yokluktan var edince bu durumda yokluk eşyayı öncelemiştir. İbnü'l-Arabî, "yokluktan ve yokluğun yokluğundan" ifadesiyle sanki Allah'ın eşyayı yokluktan ve varlıktan yarattığına işaret eder gibidir. Allah katında yokluğun hiçbir varlığı yoktur. Yokluk müsemması olmayan bir isimdir. Bu yokluk, mevcut olsaydı, yokluk, yokluk olmazdı. Evet, eşya zuhur etmeden önce Allah'ın ilminde vardı. O'na hiçbir şey gizli değildir. Çünkü Allah her şeye kadirdir. İlmî varlıkta var olan eşyanın ne bir sureti ne de bir hakikati vardır. Çünkü onlar henüz tecelli aşamasına geçmemiştir. Hazır olduğunda eşya tecelli ile ilmî varlıktan aynî varlığa geçecektir.

Demek oluyor ki, a'yan-ı sabite önem arzediyor. Eşya/varlık, bir açıdan bakıldığında yokluk (dikkat, yok değil, yokluk) halindedir. Çünkü eşya, henüz varlığa çıkmamıştır. Dolayısıyla eşya yokluktan var edilmiştir. Ama öbür açıdan eşya vardır, varlık halindedir. Fakat suret/maddî/aynî değil, hakikat olarak. Nerede? Allah'ın ilminde. O zaman eşya vardır. Belki bu anlamıyla da eşya, yani Allah'ın ilmindeki eşya, ilim Allah'tan ayrılamayacağından dolayı Hakk'ın

kendisidir. Dolayısıyla buna göre eşya varlıktan, yani ilimdeki varlıktan var edilmiştir. Bu durumda "yokluk ve varlık"tan ne kastedildiği anlaşılıyordur sanırım.

Bu tür ifadeler vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah'ın yaratma/var etme kudretini anlatmak için kullanılır. İbnü'l-Arabî, Allah'ın yaratıcı kudretinin, bütün yoklukları dahi yok edebilecek bir güç olduğunu belirtir. Yani, o nokta herhangi bir yokluğun bile olmadığı, tamamen varlık olan bir gerçeklik hâlidir. İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde, "yokluk" ve "varlık" arasında net sınırlar yoktur. Bir bakıma, varlık her şeyin temeli ve aslında mutlak tek bir varlık vardır. Bu varlık, "yokluğun yokluğu" denilen bir noktada her şeyin kaynağıdır. Yani varlık, yokluktan bile önce gelir ve yokluğun bile bulunmadığı bir hâlde varlığın kendisi mutlak gerçeklik olarak mevcuttur.

Burada vahdet-i vücûd ile panteizm arasındaki farklara değinmemek olmaz. Çünkü aralarında ince ama çok derin bir sınır vardır:

1. Varlığın Tanımı ve Birlik Anlayışı:

Vahdet-i vücûd: Bu görüşe göre, Allah dışında hiçbir varlık gerçek anlamda mevcut değildir. Her şeyin özünde birliği vardır, yani her şey Allah'ın bir yansımasıdır. İnsanlar ve diğer varlıklar, aslında Allah'ın birliğini tecelli ettiren görünümleridir. Allah, her şeyin gerçeği ve kaynağıdır. Varlıkların farklılıkları, mutlak birliğin farklı tezahürleridir.

Panteizm: Panteizmde ise, Tanrı ve doğa (veya evren) bir ve aynıdır. Tanrı, doğanın ve evrenin her noktasında mevcuttur ve Tanrı'yı her şeyde görürsünüz. Burada, Tanrı evrenin kendisiyle özdeşleşmiş olup, Tanrı'nın varlığı doğada ve evrende dağılmıştır.

2. Tanrı ile Evrenin İlişkisi:

Vahdet-i vücûd: Allah, evrenin dışındadır ve her şey O'nunla ilişkili bir şekilde varlık bulur. Varlıkların özünde Allah vardır, ancak Allah evrenden bağımsızdır. Varlıkların hepsi birer tecellidir ve Allah'ın kendisi dışındaki hiçbir şey bağımsız değildir.

Panteizm: Tanrı, evrenin ve doğanın kendisidir. Tanrı, evrenden ayrı bir varlık değil, onun her parçasında mevcuttur. Yani, Tanrı evrenle özdeşleşmiştir, evrenden bağımsız bir varlık olarak kabul edilmez.

3. İnsanın Durumu:

Vahdet-i vücûd: İnsan, Tanrı'nın yansımasıdır ve insanın amacı, bu birliği fark etmek ve Allah'a yaklaşmaktır. İnsanlar ve varlıklar, Tanrı'nın birliğini kavrayarak gerçeğe ulaşır.

Panteizm: Panteizmde de insan, evrenin bir parçasıdır ve Tanrı'nın bir tezahürüdür. İnsan, doğa ve evrenin bir parçası olarak kabul edilir. Ancak, panteizmde birliğin fark edilmesi ve ruhsal yükselme gibi bir amaç yoktur, evren ve insan Tanrı ile özdeştir.

4. Metafizik Yaklaşımlar:

Vahdet-i vücûd: İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı, varlıkların sadece birer tecelli olduğuna, her şeyin birliği üzerinde durur. Varlıklar, Allah'ın birliği içerisinde yer alır ve onunla özdeştir. Varlıklar, Allah'ın sıfatlarının birer tecellisidir. İnsanlar, varlıkları Allah'ın sıfatlarıyla tanıyabilirler.

Panteizm: Panteizmde Tanrı evrende yayılmış bir varlıktır ve Tanrı'nın her parçası doğada mevcuttur. Burada, Tanrı'nın evrenle özdeşleşmesi, her şeyin Tanrı ile birlikte var olması vurgulanır. Tanrı, hem yaratıcı hem de yaratılmış olma anlamında evrende varlık bulur.

Özetle, vahdet-i vücûd, her şeyin Allah'ın bir yansıması olduğunu ve her şeyin aslında tek bir varlıkta birleştiğini savunur, ancak Allah evrenden farklıdır ve evren O'nun bir tezahürüdür. Panteizm ise, Tanrı'nın doğa ve evrenle özdeşleşmiş olduğunu, Tanrı'nın evrenin her noktasında mevcut olduğunu kabul eder. Yani, panteizmde Tanrı ve evren birbiriyle tamamen özdeştir, ama vahdet-i vücûdda evren, Allah'ın bir yansımasıdır ve Tanrı her şeyin gerçeğidir.

Sonuç olarak diyebilirim ki, bu yazıda amacım, vahdet-i vücûdu savunmak veya eleştirmek değildi, anlamaya çalışmaktı. İbnü'l-Arabî, keşf ile bir düşünce sistemi geliştirdi. Bu değerli bir şeydir. Ama itikadımızı bunun üzerine bina edecek de değiliz. Bir düşünce sisteminin değerli olması ayrı, bir şeyi, bir bilgiyi itikat haline getirmek bambaşka bir şeydir. Kur'an bize inançla ilgili detaylar vermez. Örneğin Allah'ın yaratıcı olduğunu belirtir ve biz buna inanırız. Ancak Allah'ın yaratıcılığı nasıl gerçekleşmektedir, nasıl tecelli etmektedir, varlıkla nasıl bir ilişki içindedir? Bunlar bambaşka hususlardır. Allah'ın sıfatlarına inanırız. Allah alimdir, kadirdir, müriddir vs. Ancak bu sıfatlar zatının aynı mıdır, değil midir, zattan ne ayrı ne gayrı mıdır, bunların hepsi başka tartışma konularıdır. Bu çerçevede farklı düşünce sistemleri geliştirmek mümkündür. Onun için diyorum, bu düşünce sistemleri değerli olabilir, ancak itikadımızı bu düşünce sistemleri üzerine bina etmeyiz. Allah'ın sıfatlarını ne ayrı ne gayri görsek bile bu bir temel itikadi mesele değildir. Kastım, reddedilmesi ile küfür gerektiren bir mesele olmadığıdır. Bu düşünce sistemleri varlıkla ilgili meseleleri anlamamıza yardımcı oluyorsa bundan faydalanmak elbette uygun olur. Ama önce bu düşünce sistemlerini anlamamız gerekir.

Razî'nin *Tefsir-i Kebir*'inde bu konuyu ilgilendiren bir izaha denk geldim. Onu naklediyorum:

فأما الذي يعرف بِالدَّلِيلِ أَنَّهُ مِنْ دِينِهِ مِثْلُ كَوْنِهِ عَالِمًا بِالْعِلْمِ أَوْ لِذَاتِهِ وَأَنَّهُ مَرْئِيٌّ أَوْ غَيْرُ مَرْئِيٍّ، وَأَنَّهُ خَالِقٌ أَعْمَالَ الْعِبَادِ أَمْ لَا فَلَمْ يُنْقَلْ بِالتَّوَاتُرِ الْقَاطِعِ لِعُذْرِ مَجِيئِهِ بِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ دُونَ الثَّانِي، بَلْ إِنَّمَا يُعْلَمُ صِحَّةُ أَحَدِ الْقَوْلَيْنِ وَبُطْلَانُ الثَّانِي بِالِاسْتِدْلَالِ، فَلَا جَرَمَ لَمْ يَكُنْ إِنْكَارُهُ، وَلَا الْإِقْرَارُ بِهِ دَاخِلًا فِي مَاهِيَّةِ الْإِيمَانِ فَلَا يَكُونُ مُوجِبًا لِلْكُفْرِ

"Allah'ın ilmiyle veya zatıyla alim, görünür veya görünmez olması, kulların fiillerini yaratması veya yaratmaması gibi dinin bir parçası olduğu delille (yani zaruri olarak değil) bilinenlere gelince, bunlar tevatür ile nakledilmemiştir. Bu iki görüşten birini kabul edenin mazereti vardır. Bu tür konularda, doğru olanın ne olduğunu bilmek ve batıl olanı ayırt etmek ancak akıl/istidlal yoluyla yapılabilir. Bu nedenle bu tür şeyler, imanın özü olarak kabul edilmez ve bu sebeple bu tür konulara inanıp inanmamak küfür oluşturmaz."

Aliyyu'l-Karî ile ilgili konu bitti, ancak sıfatlar konusunu daha iyi anlamak için burada bazı sorularla meseleyi açmak istiyoruz:

Soru: Alem hâdistir, ama alemi meydana getiren ilim, irade, kudret, halk kadîmdir, ezelidir. Kelamcılar açısından doğru mudur?

Doğrudur.

1. Âlem hâdistir: Yani yaratılmıştır, sonradan var olmuştur. Mekân, zaman, madde ve her şey buna dahildir.

2. Ama bu âlemin var oluşuna sebep olan sıfatlar -ilim, irade, kudret, halk- kadîmdir: Çünkü bunlar Allah'ın sıfatlarıdır. Allah ezelde bu sıfatlara sahipti.

Soru: Kur'an'ı da yani onun mahluk oluş meselesini de bu şekilde değerlendirebilir miyiz?

Değerlendirebiliriz.

1. Kur'an'ın lafzı ve sesle okunan hali hâdistir: Çünkü ses, harf, telaffuz ve yazı bu âlemde var olur; bu yüzden mahlûktur. Mesela mushaf, mürekkep, kâğıt hâdistir. Tilavet de zaman içinde gerçekleşir.

2. Ama bu lafzın taşıdığı mana, ilahî kelâmın özü olan "kelâm-ı nefsî" kadîmdir: Çünkü o, Allah'ın kelâm sıfatıdır ve O'nun zatıyla kaimdir, ezelidir. Dolayısıyla nasıl ki âlem hâdistir ama onu yaratan sıfatlar kadîmdir, öyle de Kur'an'ın lafzî hali hâdistir ama o lafzın taşıdığı ilahî mana (kelâm-ı nefsî) kadîmdir.

Soru: Peki o halde kadim'den hâdis olan nasıl meydana geliyor? Örneğin kadîm'de zaman ve mekan yok; hâdis olanda ise var. Bunlar nasıl birleşebiliyor, yani birbirine taalluk ediyor?

Burada üç yaklaşım var:

1. Felsefi yaklaşım:

İllet-ma'lul ilişkisine dayanır. İllet-ma'lûl nedir?

İllet (sebep): Bir şeyin var olmasına neden olan şeydir.

Ma'lûl (sonuç): O illetin etkisiyle meydana gelen şeydir, sonuçtur.

Bu ilişki genellikle zorunlu (lazımî) bir ilişki olarak görülür: İllet varsa, mutlaka ma'lûl da vardır.

İbn Sînâ'nın sisteminde, Allah ilk illettir (el-İlletu'l-Ûlâ). Ve bu ilk illet'ten diğer bütün varlıklar taşarak (feyz yoluyla) meydana gelir.

Bu modele göre:

Allah düşünür → kendi zatını bilir → bu bilgi ilk aklı doğurur.

İlk akıl, kendini ve Rabbini bilmesiyle ikinci aklı doğurur...

Ve bu böyle hiyerarşik bir şekilde devam eder.

Bu düzende:

Allah = illet

Âlem = ma'lûl

Ve ma'lûl, illetin zorunlu bir sonucudur.

Güneş ve Işık örneği: İbn Sînâ'ya göre güneş (illet) doğduğunda, onun ışığı (ma'lûl) kaçınılmaz olarak ortaya çıkar. Güneş varsa, ışık mutlaka vardır. Ama ışığın olması, güneşin ışığı vermeyi "istemesi"yle değildir, bir zorunluluktur.

Aynı şekilde Allah varsa, ondan bir feyz (taşma) olarak âlem zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu bir irade meselesi değil, mahiyetin gereğidir.

2. Kelamî yaklaşım:

Kadîm olan Allah'tan hâdis olanın meydana gelişi, zorunlu bir taşma (feyz) ya da neden-sonuç zinciriyle olmaz. Aksine, Ehl-i Sünnet'e göre bu, Allah'ın İlim (ne yaratacağını bilmesi), İrade (ne zaman ve nasıl yaratacağını istemesi) ve Kudret (yaratmaya muktedir olması) sıfatlarının bir tasarrufudur.

Bu yüzden Allah ezelde bilir (ilim), zamanı gelince yaratmak ister (irade), kudretiyle var eder (ilim + irade + kudret = halk).

Buradaki "zamanı gelince" ifadesi Allah açısından değil, mahluk açısından bir "zuhur anı" demektir. Yani, Allah'ın iradesi zamana bağlı değildir; ama mahlûkun varlığı zamanlıdır.

Kadîm olan Allah'ta zaman ve mekân yoktur; hâdis olan âlemde bunlar vardır. Peki bunlar nasıl ortaya çıktı? Zaman ve mekân yaratılmıştır. Zaman, hâdis bir sıfattır; mahlûkun ardışıklığıyla başlar. Allah bir şeyi murad ettiğinde, o şey "kün" (ol!) emriyle yaratılır. Bu yaratma bir süreç değil, yaratmanın başlangıcıyla birlikte zaman da başlar. Yani yaratılış anı, aynı zamanda zamanın başladığı andır.

Peki bu ikisi nasıl "birleşebiliyor"? Aslında birleşme değil, taalluk (ilişki kurma) söz konusudur. Kadîm olan Allah'ın sıfatları mahlûka taalluk eder ama onlara dönüşmez. Örneğin, "yarattı" dediğimizde, Allah'ın halk sıfatı ezelîdir; ama yarattığı mahlûk hâdistir. Bu, Cüveynî'nin ifadesiyle bir "taalluku'l-hâdis li'l-kadîm" meselesidir: Yani hâdis bir nesne (mesela kâinat) Allah'ın kadîm sıfatlarının sonucu olarak ortaya çıkmıştır; bu ilişki, zamanlı-zamansız varlıklar arasında bir bağdır, özdeşlik değil.

Mimarla Bina Örneği:

Bir mimar düşünelim. Zihninde bir bina planı olsun. Bu plan ezelî değil ama planlama hâli zihnî ve soyut olduğu için "bina" henüz yoktur. Sonra mimar, irade eder ve bina yapımına başlar. Şimdi bina sonradan (hâdis) meydana geldi ama bu, onun zihnindeki plandan doğmadı (sudur etmedi), o planla ilişkili olarak yapıldı. Allah'ın yaratması da böyledir. Allah'ın kudreti ve iradesi kadîmdir, başlangıcı yoktur. Ama bu kadîm sıfatlar bir noktada hâdis olan bir şeye taalluk eder.

Bir örnek daha: Düşünelim ki, bir bilgisayar oyunu var. Bu oyunun içinde bir dünya var:
Karakterler var, dağlar, ovalar, zaman işliyor, gündüz oluyor, gece oluyor. Karakterler yürüyor, savaşıyor, yemek yiyor... Yani oyunun içinde zaman da var mekân da.

Ama bu oyunu kodlayan bir programcı var. Bu kişi:

Oyunun içinde değil,

Ama oyundaki her şeyi o yaptı,

Oyundaki zamanın nasıl işleyeceğini o belirledi,

Oyundaki mekânın sınırlarını o çizdi.

Ama kendisi ne o zamanın bir parçası, ne de o mekânın içinde. Oyundaki karakterler 5 dakika yaşarken, o programcı için bu gerçek dünyada bir saniye bile etmiyor.

Hatta isterse programcı bir tuşla:

Oyunu durdurabilir,

İleri alabilir,

Geri alabilir,

İçine bir olay koyabilir.

Ama bunların hiçbiri onun zatında bir değişiklik oluşturmaz, çünkü o bu oyunun dışında, ama tüm detaylarına hakimdir.

Bu örnekten hareketle:

Allah, tıpkı bu programcı gibi âlemin dışında, ama âlemi yaratan ve her an yöneten Zât'tır. O'nun varlığı zaman ve mekânla sınırlı değildir; ama zaman ve mekânı O yaratmıştır. Bizim dünyamızda "oldu, bitti, gelecek" dediğimiz şeyler, Allah'ın ezelî ilminde bir anda mevcuttur. Bizim için olaylar sırayla olur (sebepler – sonuçlar), ama Allah için hepsi bir anda malûmdur ve yaratılmıştır.

Şimdi biraz bunu açalım: Kelâmcılara göre Allah'ın ilmi ezelîdir, ama bilinen şeyler (ma'lûmât) ezelî değildir. Yani,

Allah'ın ilmi = Kadîm

Allah'ın bildiği bina planı = Hâdis

Şöyle düşünelim:

Allah kâinatı yaratmadan önce onun nasıl olacağını biliyordu. Bu bilgi kadîmdir (ezelîdir). Ama bilinen şey, yani bu bina, bu kâinat, bu plan → hâdis, yani sonradan meydana gelendir. Örneğin, benim ezelî ilmim yok, ama ben de zihnimde bir plan yaparım. Benim ilmim sonradan olduğu için planım da sonradır. Ama Allah'ın ilmi ezelîdir; o ilmin içerdiği şeyler ise zamanla ilgili olabilir.

Yine Allah'ın "kudret" sıfatı kadîmdir. Ama bu kudret sıfatı, Zeyd yaratılırken → Zeyd'e yönelmiş bir kudret taalluku olur. Sonra Zeyd ölür → artık o taalluk bitmiş olur. Dolayısıyla aynı kadîm sıfat (kudret), farklı zamanlarda farklı şeylerle ilişkilidir (taalluk eder). Ama bu, Allah'ın kudretinde bir değişme olduğunu göstermez; taalluk hâdis, sıfat kadîmdir.

Kadîm olan Allah'ın sıfatları, sonradan olacak şeylerle ilişkilidir. Bu ilişki zamana bağlı olabilir, ama sıfat zamansızdır. Kelâmcılar böylece Allah'ın sıfatlarının ezeliyetini korur, ama aynı zamanda sonradan yaratılan bir âlemi de açıklar.

Ehl-i Sünnet, neden filozofların modelini reddeder? Çünkü bu model irade'yi iptal eder. Eş'arî ve Mâtürîdî'ye göre Allah dileyerek yaratır. İbn Sînâ'da ise âlem Allah'ın

zatından zorunlu olarak taşar. Bu, Allah-mahlûk ayrımını zayıflatır. Ma'lûl, illetin zorunlu bir uzantısıdır. Bu, yaratılmışlık ilişkisini zedeler. Tenzih ilkesine aykırıdır. Allah bir "nedensellik mekanizması"na dönüşürse, fail-i muhtar (bir yaratıcı) olamaz.

3. Vahdet-i vucud yaklaşımı:

İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre gerçekte tek bir vücut vardır, o da Allah'ın vücûdudur (varlığıdır). Âlem (hâdis olan her şey), Hakk'ın isim ve sıfatlarının tecellîsidir. Yani âlem "başka bir varlık" değildir; Allah'ın varlığına nispetle gölge (zıll) bir varlıktır. Bu yüzden, hâdis olan varlık, kadîm olan varlığın zuhurudur. Nerden zuhur ediyor? Zâtın ilmî suretlerinden, yani "ayân-ı sâbite" denilen ezelî ilmî hakikatlerden. Bunlar, Allah'ın ilminde sabittir ama varlıkta yoktur. Allah'ın kudreti bu ilimdeki hakikatleri "varlık sahasına çıkarır". Buna da "tecellî", "zuhur", "taayyün" denir. Yani;

Allah vardır (kadîm),

Âlem, bu Varlığın gölgesi, yansıması, ismî görünümüdür.

Ama bu, hulûl veya ittihâd değil, zuhur ve taayyündür.

Alem zuhur ettiğinde "var" olur, ama hakikatte kendi başına bir vücudu yoktur.

Aynadaki Suret Örneği: İbnü'l-Arabî'nin meşhur benzetmesiyle;

Bir ayna düşün. Aynada bir yüz görüyorsun.

Görülen yüz, ayna açısından yeni (hâdis) bir görüntüdür.

Ama o suretin kaynağı sensin; sen olmadıkça suret yok.

Suretin kendi başına bir varlığı yoktur.

Sadece senin varlığının bir yansımasıdır.

Aynı şekilde;

Âlem de Allah'ın varlığının bir yansımasıdır (tecellî).

Kendinde bir vücudu yoktur; varlığı ödünçtür.

Zaman-Mekân Nasıl Açıklanır? Vahdet-i Vücûd'a göre;

Allah, zâtı itibariyle zaman ve mekândan münezzehtir.

Ancak isimleri ve sıfatları âlemde zamanlı ve mekânlı olarak tecellî eder.

Yani zaman ve mekân, Hakk'ın isimlerinin taayyün (belirme) tarzıdır.

Örneğin:

"el-Halık" ismiyle yaratır → Hâdislik ortaya çıkar.

"el-Müdebbir" ismiyle tedbir eder → Zaman kavramı ortaya çıkar.

"el-Zâhir" ismiyle görünür → Mekân ve zahirî varlık zuhur eder.

Kadîm ile hâdis nasıl birleşiyor? Vahdet-i Vücûda göre aslında birleşen iki şey yoktur. Çünkü iki ayrı varlık yok. Bir olan Varlık (Allah), farklı mertebelerde kendini zahir eder. Bu, İbnü'l-Arabî'nin kavramlaştırmasıyla,

Vücûd Hakk'ındır.

Mahlukat vücûd değil, taayyündür. (Yani varlığın görünüşüdür.)

Kadîm olan sadece Allah'tır; hâdis olan O'nun görünümüdür.

Sonuç

Kelâm, Allah'ın kadîm sıfatları ile hâdis âlem arasında bir "taalluk" kurar.

Felsefe, sudûr yoluyla kadîmden hâdisin taşmasını/sudurunu açıklar.

Vahdet-i Vücûd, zuhur/tecelli yoluyla kadîmden hâdisin ortaya çıkışını izah eder ve "hâdis olan zaten gerçek anlamda var değildir" der. Bu nedenle, kadîmden hâdisin çıkması bir problem değildir, çünkü ikilik yoktur.