İBNÜ'L ARABÎ SÖZLÜĞÜ

SUAD EL-HAKÎM



KABALCI

SUAD EL-HAKÎM

İBNÜ'L-ARABÎ SÖZLÜĞÜ

KABALCI YAYINEVİ: 250
Sözlük Dizisi: 6

Dr. Suad el-Hakîm, Lübnan Üniversitesi'nin Tasavvuf bölümünde Öğretim Üyesidir.

Suad el-Hakîm
El-Mûcemu's-Sûfî. El-Hikmetû fî Hudûdi'l-Kelime. Beyrut 1981.
İbnü'l-Arabî Sözlüğü © Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004
Birinci Baskı: Ağustos 2005
Yayına Hazırlayan: Ergun Kocabıyık
Kapak Düzeni: Gökmen Ekincioğlu

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34410 İstanbul
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalci.com.tr
yayinevi@kabalci.com.tr

Baskı ve cilt: Yaylacık Matbaası, Tel. (0212) 567 80 03
Litros Yolu Fatih Sanayi Sitesi, No. 12/197-203 Topkapı, İstanbul.

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
el-Hakîm, Suad
İbnü'l-Arabî Sözlüğü
1. Tasavvuf 2. İslam 3. İslam Felsefesi
ISBN 975-8240-017-1

SUAD EL-HAKÎM

İBNÜ'L-ARABÎ SÖZLÜĞÜ

Çeviren: Ekrem Demirli

KABALCI YAYINEVİ

Manevi babam Efendimiz Ebu'l-Abbas ed-Dandaravî'ye...
Harflerim senin Muhammedî niteliklerinin eşiğinde kalır, noksan yapmaktan duyduğum utanç onları şekillenmekten men eder. Böylece aciz olarak gerisin geri dönerler. Senin yetkinliğinin güzelliği ise, her anlatımın üzerinde parlar.

"Allah'a, peygamberlerine, özet veya ayrıntılı olarak getirdiklerine iman ettik. Getirdiği şeylerin bir kısmı özet, bir kısmı ayrıntılı olduğu gibi, bir kısmı bize ulaşmış, bir kısmı ulaşmamış ve bizde sabit olmamıştır. Biz peygamberin getirdiği her şeye iman edenleriz. Ben imanı anamı-babamı taklit ederek aldım ve imanıma göre amel ettim, ta ki Allah benim gözümü, kalp gözümü ve hayalimi açana kadar. Artık hakikat benim için görülür hale; taklit sayesinde tahayyül ve vehmedilen hüküm de gerçek hale gelmiştir. Şimdi, söylediğim ve yaptığım şeyi, kendi inancım, müşahedem ve görmem nedeniyle değil, Hz. Peygamber'in sözüne dayanarak söylemeye ve yapmaya devam ediyorum."

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (H. 560-638)
el-Fütühâtü'l-Mekkiyye, c. III, s. 323.

TEŞEKKÜR

Sözüme üstadım, değerli kaybımız, Baba Dr. Paul Nwyia'ya derin teşekkür ve takdirlerimi sunarak başlamak istiyorum. Üstat, bütün deneyimini, uzmanlığını, kültürel ve düşünsel birikimini benim düşünsel ve yazınsal gelişimimin önüne parlatılmış bir ayna olarak koydu. O düşüncesinin etkinliğiyle beni perdelememiş, beni bu yapıda oluşmam için gayret sarf etmemiş, bunun yerine zâtımı onun aynasının doğruluğunda parlaması ve billurlaşması için bırakmıştır. Böylece harflerin ardında, kelimelerin ardında karşılaştık.

Sıcak şükranlarımı ve samimi takdirlerimi, bu sözlüğün terimlerinin büyük kısmını okuma lûtfunda bulunan ve cömertliği beni derin tasavvufi birikiminden yararlanmaya hırslandıran Şam Arap Dili Bölümü öğretim üyesi Dr. Abdülkerim el-Yafi'ye sunuyorum.

Ayrıca bana yazma eserlerinden bu sözlüğün satırlarını ortaya çıkarttığım genel ve özel kütüphanelerin kapılarını açmış olan Muhammed Riyaz el-Malih'e de şükranlarımı sunarım. O ne vakitte ne de gayrette bir cimrilik yapmamış, sürekli araştırma ve araştırmacıların hizmetinde olmuştur.

Son olarak, bu çetin işin dar patikasındaki yoldaşa, eşim Hasan Şerefüddin'e şükranlarımı sunuyorum. En samimi şükranlarımı, sayesinde ayakta kaldığım çalışma ciddiyetiyle kişisel kanaatine sunuyorum. Onun azmi ümitsizlik anlarında benim azmimi güçlendirmiş, onun tebessümü, sabır ile beni yolu ikmale ulaştırmak için, en karanlık çalışma gecelerimi aydınlatmak için gelmiştir.

KISALTMALAR

ANKA	*Anka-i Muğrib*
AS.	Altıncı Sıfır
BS.	Birinci Sıfır
BŞS.	Beşinci Sıfır
BULGA	*Bülğatü'l-Ğavvas*
CELÂLE	*Kitabü'l-Celâle*
DS.	Dördüncü Sıfır
ECVİBE	*Ecvibetü'l-Laika*
ESFAR	*Kitabü'l-Esfar*
ESRAR	*Risâletü'l-Esrar bi'l-Bai Zuhuru'l-Vücûd*
ESRARU'L-KUDS	*Müşâhedetü Esrari'l-Kutsiyye*
FUSÛS	*Fusûsu'l-Hikem*
FÜTÛHÂT	*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*
HALVET	*Kitabü'l-Halvet*
HATM	*Hatmü'l-Evliya*
İK.	*İnsan-ı Külli*
İNSAN	*İnsan-ı Külli*
İNŞA	*İnşaü'd-Devair*
İRŞAD	*Kitabü'l-İrşad*
İRŞAD	*Risâletü'l-İrşad*
İS.	İkinci Sıfır
İŞARAT	*İşaratü'l-Kur'an*
İTTİHAD	*Risâletü'l-İttihadi'l-Kevnî*
KENZ	*Mârifetü'l-Kenzi'l-Azim*
LAYEULU	*Risâle-i la-Yeulu Aleyh*
MEŞAHİD	*Meşahidü'l-Esrar*
MEVARİD	*Akrabu'l-Mevârid*
MİRAT	*Miratü'l-Âlem*
MUCEM	*Mucem-i Mekayisi'l-Lügat*
NÜSHA	*Kitabü Nüshati'l-Hak*
NÜSHA	*Nüshatü'l-Hak*
RUH	*Ruhu'l-Kuds*
ŞAHİD	*Kitabü'ş-Şahid*
ŞAKK	*Şakku'l-Cuyub*
ŞUCUN	*Şucunu'l-Mescun*
TAHRİR	*Tahrirü'l-Beyan fi-Tahriri Şuabi'l-İman*
TECRİD	*Tecridü'l-Beyan*
TEDBİRAT	*Et-Tedbiratü'l-İlâhiyye*
TERACİM	*Kitab-ı Teracim*
TERACİM	*Kitabu't-Teracim*
TERCÜMAN	*Tercümanü'l-Eşvak*
TEZKİRE	*Tezkiretü'l-Havas*
ÜS.	Üçüncü Sıfır
VESAİL	*Vesail-i Sail*
vr.	varak
ZEHEBİ	*Mucem-i Zehebi*

ÖNSÖZ

Günümüzde tasavvuf hakkında yazmak, kırklı yılların ardından modern asırda gözlemlediğimiz eserlerden uzaklaşarak bizzat metinlere dönmemizi gerektirir. Söz konusu eserler, görünüşte nesnelliğin gerektirdiği bilimsel bir yöntem taşımış olsalar bile bu İslami tecrübeyi anlamaktan uzak araştırmalardır. Ayrıca bunlar, birbirlerini aktararak birbirlerinden doğmuş eserlerdir. Dolayısıyla, bazı istisnalar hariç, tasavvuf ve *ricali* hakkında yazılıp da yazarının kendisini nesnel araştırmasında yoğunlaştırdığı özgün bir kitap bulmak neredeyse mümkün değildir. Bu tür eserler, başka yazarları taklit ettiği için, *tasavvufun doğuşunu, isimlendirmenin sebebini ve tasavvufun kaynaklarını* içeren kitaplar olarak ortaya çıkar.

Tasavvuf araştırmacıları, her ilimde mahir olduklarını ve nesnel davrandıklarını zannederek sûfi metinleri ideolojik okumaya yönelmişlerdir. Günümüzde *tasavvufi* nitelikte olabilmesi için bir araştırmanın *köklere* dönmesi gerekir. Bu dönüş, araştırmacıyla sûfî arasında içerden bir ilişkide belirli bir ayrımı gerçekleştirir ve araştırmacının önüne tecrübî-dini bir bakış açısı sunar. Bu bakış açısı, boyutlarına deruni ve insani bir boyut daha ekler.

Köklere dönüş, araştırmacıların önüne pek çoğunun düşmüş olduğu bir ortaklığı sunar: tasavvufî tecrübeyle onu ifade etmeyi ayırt edememek, dolayısıyla bu ikisini örtüştürmek. Araştırmacıların İslam tasavvufunu bazen Yunan, bazen Hint bazen İran kaynaklarına dayandırmalarının sorumlusu tecrübe ile tecrübenin aktarımı arasındaki bu *örtüştürme*dir. O halde, sûfinin bilgi ve aşk konusunun paralelinde, yaşadığı tasavvufi tecrübe, harflerden, kelimelerden ve *başkalarından* uzak, öznel bir çerçevede gerçekleşen dinamik bir tecrübedir. Söz konusu tecrübe, bir *yaklaşma* ve bir bilgi tecrübesidir ve en canlı kaynağı Kuran ve Sünnettir; Kuran kaynaklı bir yöntemden doğan *dini tecrübe*dir. Allah şöyle buyurur: "Allah'tan korkun. O size öğretir." Başka bir ayette ise "Göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünün" buyrulur.

Söz konusu tecrübenin ifadesine gelince, bu, öznellikten *başkalarına* doğru çıkmaktır. Başka bir ifadeyle bu, sûfinin *derinler*deki yolculuğundan *ufuklar*daki yolculuğa dönmesidir. Burada öznellik, ifadeye dönüştüğünde yeni biçimler kazanır. Artık o, *başkalarının* dilini alır. Bu ise, Peygamberin "İnsanlarla onların akıllarına göre konuşun" emriyle uyumludur. Böylece söylem, belirsiz öznel bir dünyadan harflerin sınırlarına, başkalarının anlayışına, *akılların ölçüsüne* iner. Bu ifade düzleminde ibareler, terimler ve anlayışlar hitabın bağlamına girer. Sûfi de başkalarıyla ilişki kurma

çabasında tecrübesini aktarmak için onları kullanır. Dolaylı olarak da köklerini Doğu felsefelerinde, Yunan'da bulduğumuz terimler ortaya çıkar. İfade düzlemi, tecrübenin duruluk ve arınmışlığını takip eden ikinci merhaledir. Fakat acaba sûfiler kendi tecrübelerini başkalarının diliyle ifade edebilmiş midir? Edememişlerse, bir *sûfi sözlüğünün* imkânı ortadan kalkar ve onlar hakkındaki araştırmalar birtakım teorilerle sınırlı kalır. Yoksa, sûfiler tecrübelerinden yeni bir dil yaratabilmişler midir?

İbnü'l-Arabî öncesinde tasavvuf dili neredeyse tek bir esas tarafından kuşatılmıştı. Bu esas, dilin düşünme ve tecrübeyi ifade eden bir dil olmasıydı. Bu nedenle o dönem sûfilerin sorunu, ifadeyle sınırlıydı ve onlar harfin sınırlarından ve sınırsız tecrübenin boyutlarını taşımadaki yetersizliğinden şikayet etmede görüş birliği içindeydiler. Çünkü kelime yaşanan bir hali genel olarak ifade edemediğinde, tecrübeyle örtüşmeye doğru umutsuz bir çaba içinde pek çok kelimenin art arda ve defalarca zikredildiğini görürüz. Bu nedenle ilk dönem sûfilerin eserlerinde harf ve kelime, *başka*, *öteki* ve ifade edilenin yanında *ikinci* olarak ortaya çıktığı gibi kelimenin tecrübeyi ifadedeki acizliği, hatta içeriğiyle gerçek anlamda bir olamayışı da ortaya çıkar. Belki de bu acizliğin sebebi, sûfilerin bireysel doğası olan özel bir tecrübeyi o tecrübenin üretmediği genel bir dille ifadeye çalışmış olmalarıdır. Daha önemlisi ise, bu ifadenin bizzat tecrübenin içinden kaynaklanmış olmasıdır. *Şatah*, *sarhoşluk*, *fena*, aklını yitirme gibi sülûkta ortaya çıkan *kendinden geçme* türleri altında söylenmiş ifadeler bunu gösterir.

İbnü'l-Arabî, tasavvufi tecrübesinden ayrılıp onu tahlil edip vecd ve haller alanından mantık ve teoriler alanına taşıyan ilk sûfilerden birisidir. Bu nedenle bazı kimseler onun "soğukluğunu" kabul ederken, bazıları da bilinmeyen sûfileri bu âleme taşıdığı için onun üstünlüğünü kabul etmiştir. İbnü'l-Arabî, geniş ve zengin tecrübesinin yanına, bu tecrübeyi ifade ve aktarma yeteneğini eklemişti. Çünkü o, bütün klasik araçların vasıtasıyla *doğru ifade* edebilme yetisine sahipti. Böylece tek bir düşüncesini sözel sanatlarla ifade ettiğini gördüğümüz gibi, kelimenin de düşünceyi ifade için değil, onu oluşturmak için içeriğiyle birleştiğini görürüz. Böylece kelime, anlamını ikileştiren bir *öteki* olmaktan uzaklaşarak, içeriğin kendisi haline gelerek bire dönüşür. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'de kelimenin sınırlılığı ve tecrübeyi ifadedeki yetersizliği hakkında bir şikayet bulamıyoruz. Aksine kelime bizzat içeriğe dönüşür. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de eşanlamlı kelimeler çoğalmaz, aksine her terim diğerinden farklıdır. Çünkü her terim bir hakikati simgelese bile, hakikatle ilişkisi, sadece kendisine özgü ve başkasının ortak olmadığı özel bir açıdan gerçekleşir. O halde kelime, tek içeriğe sahiptir. Çünkü İbnü'l-Arabî'de kelime, istenileni ifade gücüne sa-

hiptir ve bu nedenle farklı kelimelere ihtiyaç yoktur. İbnü'l-Arabî'nin diliyle ifade etmek istersek şöyle deriz: Tasavvufi tecrübe zahir, onu ifade ise mazhardır. Dolayısıyla tecrübe, ancak birtakım kelimelerde gerçekleşmiş olarak mazharında ortaya çıkabilir.

Dil ve tecrübe arasındaki bu uyum, tecrübe olgunluk aşamasına ulaşmadan gerçekleşmez. Bu seviyede ise tecrübenin etkinliği, kendisini ifade etmek üzere dışa döner. İbnü'l-Arabî'de bulduğumuz şey budur. Şu var ki, bu örtüşme iki âlemin varlığını ortadan kaldırmaz: Birincisi arınmışlığı halinde ya da tecrübenin öznelliğinde onu yaşayanın âlemi; ikincisi ise, *başkalarının* âlemidir. İkinci âlem, bir açıdan tecrübenin ifadesi bağlamında ortaya çıkan düşünsel problemlerde kendini gösterirken, öte yandan canlı bir dilde kendini gösterir.

İbnü'l-Arabî'yle birlikte tasavvuf ufkunda yeni bir dil ortaya çıkmıştır ki, bu dil, yeni bir düşünsel yöntemin ve altı asır boyunca olgunlaşmış İslami bir tecrübenin ve kapsamlı bir âlem anlayışının ürünüdür. Bu anlayış, sadece İslami düzeyde değil, evrensel düzeyde de müstesna yönteme dayanan orijinal bir anlayıştır. İbnü'l-Arabî, içerdiği bütün boyutlarıyla bu düşüncenin son merhalesi olabilmiştir. Aristoteles Yunan düşüncesinde bir aşamayı nasıl sona erdirmişse, eserleri önceki tasavvufi tecrübeyi içeren ve böylece geçmiş altı asrı kuşatıp gelecek altı asrı da belirleyen İbnü'l-Arabî'ye de böyle bakmak gerekir. Başka bir ifadeyle, İslam dindarlığına ve düşünce ufkuna evrensel bir genişlik kazandıran İbnü'l-Arabî'ye bu büyük özgünlük düzleminde bakmalıyız.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufla ilgili ansiklopedik her çalışmadaki önemi buradan gelir. İbnü'l-Arabî, bir açıdan tarihsel gelişimi boyunca tasavvufi tecrübenin imkânlarını önümüze sunan *zirve*yi temsil ederken, başka bir açıdan terimler oluşturmada şaşırtıcı bir güce sahiptir. İbnü'l-Arabî herhangi bir hali ya da âlemi ya da bir mertebeyi ya da hükmü açıklamaya çalıştığında, onun görünümlerini de açıklar ve daha önemlisi ona bir *isim* verir. İbnü'l-Arabî'nin kendilerine egemen olmak uğruna eşyayı isimlendirmedeki bu ısrarlı arzusu, yeni bir dil yaratır. Bu dil, önceki tasavvufun bütün düşünceleri ve tikel konuları önüne birtakım isim ve terimler koymaya imkân sağlar. Bütün bunlar, bir açıdan *sûfi sözlüğü*nün ortaya çıkmasını meşru kılarken öte yandan bu sözlüğün İbnü'l-Arabî'ye aidiyetini kesinleştirir. O halde İbnü'l-Arabî sûfi dilinin ve terimlerinin *kutbu*dur. Sûfilerin metinlerinde karşılaştığımız her terim ya İbnü'l-Arabî'de yetkinliğine kavuşur ya da İbnü'l-Arabî'de gerçek anlamını kazanır.

Acaba bu yeni dil kendisine dil ismini vermeyi hak edecek düzeye çıkmış mıdır?

Soruya İbnü'l-Arabî'nin terimlere bakışındaki yöntemden çıkarttığımız birkaç sonuçla uygulamalı olarak yanıt vermek gerekir.

İbnü'l-Arabî, kimi terimlerin (tevekkül, istikamet gibi) içeriğini boşaltarak onları mantıksal bir düzeyden olgucu düzeye taşır. Sözgelimi, geleneksel tasavvufta tevekkül, sahibini belirli bir nitelikle ayrıştıran tevekkül edenden başkasının taşımadığı özel bir anlam taşır. İbnü'l-Arabî ise, önceki sûfilere göre tevekkülün anlamını açıkladıktan sonra, bizi kendi özel bakışına taşır: Bu meyanda o, tevekkül edeni başkalarından ayırt etmez. Çünkü *realite* düzleminde herkes, istese de istemese de tevekkül eder. Çünkü her şeyin ve her şeydeki gerçek fail, Allah'tır. Böylece tevekkül ve benzeri kelimeler, geleneksel tasavvufun makam ve menzillerinden ayrılmış, özel içeriklerinden boşaltılmış olur. Fakat İbnü'l-Arabî'nin diyalektiği bu olumsuzlama noktasında durmaz, bilakis kelimeye yeni bir *olumlu* anlam verir. Olumlu anlam, *tevekkül eden* diye isimlendirilen kimseyi başkasından ayırt etmeyi sağlayan *farkındalıktır*. Başka bir anlatımla tevekkül eden (mütevekkil), âlemdeki bu tevekkül olgusunun *farkında olan* kimse demektir. Böylece İbnü'l-Arabî, iki irade ve iki varlık varsayan bütün geleneksel makamları, geleneksel ikiliği kuşatan anlayış, bağıntı ve tamlamalarla dolu zengin bir *birliğe* döndürür.

İbnü'l-Arabî psikolojik, bilgisel, toplumsal ve ahlaki anlamları olan terimlerin çoğunu *kevnî*-oluşsal bir varlığı ifade için, iyi ve güzel değer yargılarından uzak ontolojik bir düzleme taşır. Sözgelimi kemal, biline gelen ahlaki bir tasavvuru göstermez, bilakis oluştaki niteliksel bir toplanmışlığı anlatır. Bu bağlamda insan *kamil* sayılır ya da kemale yakındır. Onun kamil olması, kendilerini akılca ya da dinen veya bilgice değerlendirmeksizin, insanlık mertebesinin niteliklerini varlığında toplamasına bağlıdır. Aynı şekilde, fena ve beka da, geleneksel tasavvufun ruhsal-psikolojik belirli iki hal diye yorumladığı terimlerdi. İbnü'l-Arabî ise onları ikinci aşamaya, yani varlık düzlemine taşır. Böylece fena ve beka, İbnü'l-Arabî'nin görüşüyle, varlığın yok olması ve ortadan kalkması, sonra varlığın benzeriyle geri dönmesi anlamına gelmiştir. Böylece bu iki kelime, bilinç ve duyumsama alanından dış varlık alanına taşınmıştır.

İbnü'l-Arabî bazı terimleri belirli ve belirsiz kullanır. Bu kullanımdaki esasın kaynağına dikkat etmediğimizde, çelişik kullanıldığını hissedebiliriz. Bu bağlamda terim belirli kullanıldığında, bizzat tanımlanmış belirli bir kimsedir, belirsiz kullanıldığında ise, kendisine ulaşan herkese verilmiş bir mertebe veya niteliktir. Buna şöyle örnek verebiliriz: Kalem (belirli, el-Kalem), Yüce Kalem, yani ilk yaratılmış

şeydir. Burada Kalem tektir; kalem ise (belirsiz, kalem), edilgenlik ve dişiliğin karşıtı olarak erkeklik ve etki özelliği demektir. İbnü'l-Arabî'nin atmosferine aşina olmayan ve yalın anlatımın etkisindeki okuyucu, bu özel çıkarsamaları değerlendiremeyebilir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin teorilerini ortaya koyma üslubunu bilen kimse, eserlerinin fazlalığı ve terimlerinin dağınıklığına rağmen, onun düşüncesinin dinamiklerine ulaşmamızı sağlayabilir.

İbnü'l-Arabî, sözgelimi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin girişinde "İlk yaratılmış Yüce Kalem'dir" der. Sonra, farklı konularda yüzlerce sayfa yazdıktan sonra bu kez onun Levha olduğunu söyler. Acaba çelişmekte midir? Asla! Birinci cümlede İbnü'l-Arabî, Kalem'i belirli kullanmıştır. Böylelikle onunla tek bir bağımsız zatı ifade etmiştir. Yüce Kalem, özel isimdir. Halbuki ikinci cümlede Levha kelimesini belirsiz kullanmıştır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, ikinci bir yaratılmıştan söz etmez, burada söz ettiği, *edilgenlik* mertebesidir. O halde ilk yaratılmış Yüce Kalem, ulûhiyetten etkilenmiş olan şeydir ve bu yönden de Levha'dır.

İçindeki her şeyin *hareket ettiği* fikrî bir çerçevede terimleşmiş ve tanımlanmış her kelimenin *miraç ettiğini* [yükseldiğini] görmekteyiz. Kelime, tek bir tanımda kalmaz, aksine anlamı farklı renkler kazanan bir çerçevede artar. Her renk, tecrübenin aşamalarından bir aşamadır. En uygunu *kelimenin diyalektiği* demek ise de, kelimenin İbnü'l-Arabî'deki serüvenini, *miraca* benzetebiliriz. Kelime, daha alt bir içerikten daha üst bir anlama, sonra da daha üst bir anlama doğru yükselir. Herhangi bir içerikte karar kılmaz, bilakis bir noktada son bulmaksızın sürekli yeni bir anlama ulaşmak için onu terk eder. Bütün bunlar, her içerikte bir önceki içeriğin ortadan kalkmasının tohumlarını taşıyan, kelimenin kendine özgü dinamik bir şekilde gerçekleşir. Sonsuza kadar böyle sürer, çünkü terakkinin bir sonu yoktur. İbnü'l-Arabî, kelimelerin içeriklerindeki bu yükselişindeki tutumuna "... *bundan daha üstün bir dille* ..." diyerek işaret eder.

Kelimenin mazmûnlardaki yükselişindeki diyalektiği görmek için yalın bir örnek verelim. Bunun için de İbnü'l-Arabî'ye özgü olmayan, fakat onun dilinin yeniden yorumladığı *gurbet* kelimesini seçelim. *Gurbet*in ilk anlamı, geleneksel olarak sûfilerin kendisine yükledikleri doğal anlamı vardır. İkinci anlamında ise, birinciden daha yüksek bir anlam kazanır. Üçüncü anlamda ise, İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği öğretisine göre yeni bir anlam kazanır. Birinci anlam: "Gurbet maksadı aramak için vatandan ayrılmaktır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 527). "Sûfiler gurbet ile kalplerinin Allah ile beraber bulunmasını kast ederler" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 528).

İkinci anlâm: "Ariflerin gurbeti *mümkün oluş*tan ayrılmaktır. Çünkü mümkünün vatanı, imkândır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 529). "Mümkünün vatanı, önce yokluktur. Yokluk onun gerçek vatanıdır. Varlıkla nitelendiğinde ise, vatanından ayrılmıştır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 529). Üçüncü anlam: "Kâmil ariflere gelince, onlarda kesinlikle gurbet yoktur. Çünkü onlar, kendi mekânlarında sabit hakikatlerdir, vatanlarından ayrılmamışlardır. Hak onlar için bir ayna olduğunda, aynaya yansıyan görüntüler gibi, suretleri onda ortaya çıkmıştır. Onlar varlıkta müşahede ehli olan kimselerdir. O halde gurbet mertebesi, *rical* [adamlar] mertebesinden değildir. Dolayısıyla hakikatleri bilen kimselere göre gurbet, ne vardır ne de gerçekleşmiştir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 529).

İbnü'l-Arabî'de bazı terimler vardır ki, bunlar onun tasavvufî tecrübesinin ürünü değildir. Aksine bu gibi terimlerde İbnü'l-Arabî bir eleştirmendir. Sözgelimi, ilah-ı mutekad [inanılan ilah], ilah-ı mec'ul [yaratılmış ilah] vs. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin duruşunun ürünü değil, bilakis salt bir isimlendirme faaliyetinin ürünü olan terimlerdir. İbnü'l-Arabî, Allah'a ibadet eden herkesin teorik düşüncesiyle yarattığı bir surete sahip olması gerektiğini düşünür. Bu surette Hakk'ı arar ve bu surette O'na yönelir. Böylece İbnü'l-Arabî "Herkes putperesttir" der. Burada önemli husus şudur: İbnü'l-Arabî, bu terimlerde kendi eleştirel tavrını hissettirmez, aksine kişisel bir dil kullanır ve bundan benimsediği bir gerçeği ifade ettiği zannedilir. Gerçekte ise, İbnü'l-Arabî görüşü reddetmek için aktarır. İbnü'l-Arabî araştırmacısının ifade farklılıklarını incelemesi ve dilin gelişim aşamalarına dikkat etmesi bir zorunluluktur.

İbnü'l-Arabî'nin teorilerini kuşatmaya binlerce sayfa yetmez, fakat bu binlerce sayfayı bilimsel bir şekilde özetleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin temel tutumlarını en iyi özetleyen terim, belki de, sürekli olarak kendisine ulaştığı *varlık birliği*dir. Bu terim çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini ifade edebiliriz.

HAK VE HALK

İbnü'l-Arabî'nin birliğinde Hak ve halk arasında bir ilişki vardır ki, bu ilişki tam bir ayrıma ulaşmayı engellediği gibi aynı zamanda türdeş bir birliğe ulaşmayı da imkânsızlaştırır. Bu ilişki, her ikisini canlı bir terkipte bir araya getirir ve halkın [yaratılmış, âlem] Hak ile nasıl girişik olduğunu yorumlamaya çalışır. Bazen halk, bu ismi yitirmeden, bir an gelir Hak olur. İşte *Hakk-ı halk*, veya Hakk-ı Hâlik gibi terimlerin oluşmasındaki ilk sebep bu tutum olmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin dışsal zıtlıkları diri bir bütünlükte nasıl uzlaştırdığını ve buradan *Hak fi-halk* [halkta Hak], *halk fi-Hak* [Hak'ta halk] gibi bu birliği anlatan yeni terimler ve kelimeler ürettiğini görürüz. Bu, aslında canlı ve dinamik bir üretimdir ve geleneksel ikiciliğin çerçevesinden ortaya çıkmış dışsal birliğe ait hareketli bir bakıştır.

BİRLİK VE ÇOKLUK

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi her canlı olguda Hak ve halkı uzlaştırdığı gibi aynı şekilde bunun benzer şekilde birlik ve çokluğa da nüfuz ettiğini görmekteyiz. İbnü'l-Arabî birinci aşamada oluşa bakar; bu, fıtrî [yaratılıştan gelen] diye niteleyebileceğimiz bir bakıştır. Söz konusu fıtrîlikte ise oluşun çokluğunu bulur. Başka bir ifadeyle çokluk, görülür bir şeydir. Sonra, ikinci aşamada düşünce ve araştırmasını oluşa yoğunlaştırmada gecikmez; burada ise akledilir bir birlik bulur. Bu da, *akledilir birlik*tir. Üçüncü aşamada ise, herhangi birisini ortadan kaldırmadan belirli bir etkileşimle zikredilen iki sonucu içeren canlı-diyalektik bir terkibe ulaşır. İşte çoklukta birlik, birlikte çokluk, çok-bir, bir-çok gibi terimler bu şekilde ortaya çıkar.

TENZİH VE TEŞBİH

İbnü'l-Arabî tenzih ve teşbih bağlamında Kuran ayetlerine ve hadislere bakar. Birinci aşamada Allah'ın yaratıklara benzetildiğini görür (teşbih) ve teşbihi dile getirir. İkinci aşamada ise, Hakk'ı yüceltmek üzere düşünce devreye girer ve Hakk'ı kendisine yaraşmayan yaratıklara benzetilmek gibi şeylerden tenzih eder. Bu durumda tenzih dile getirilir. Üçüncü aşamada ise, İbnü'l-Arabî'nin öncülleri bir etkileşim içine girer ve *teşbihte tenzih, tenzihte teşbih* gibi terimler oluşturur. Fakat bu iki ifade, onun düşüncesinin mahiyetinden anlaşılmaz. Söz konusu düşünce, bir toplama veya uzlaştırma veya birleştirme değil, aksine teorilerin anlaşılmasının derinliği ölçüsünde ortaya çıkan soylu bir terkiptir.

Bu basit örnekler sayesinde, teorilerine dalmadan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini yönlendiren temel unsurlara değinebiliriz. Teoriyi ise kapalılıklarını açıklayan bir özetlemeyle okuyucuya sunuyor ve sözlükteki terimlere ilave olarak okuyucunun önüne onun temel düşüncelerini içeren satırları koyuyoruz.

İbnü'l-Arabî Sözlüğü'ndeki her kelimenin incelenmesi, öncelikle sözlükten seçilmiş sözlük anlamıyla başlar. Bunun amacı, İbnü'l-Arabî'nin kelimenin sözlük anla-

mına ne derece bağlı kaldığı veya uzaklaştığına okuyucunun dikkatini çekmekti. Sözlük anlamı, İbnü'l-Arabî terimlerinin bir aynası saydık. Bu meyanda neredeyse tek bir sözlükle yetindim ki, o da Ahmed b. Faris'in *Mucemu Mekayisi'l-Luga* adlı eseridir. Bu sözlük, kelimenin esas ve yananlamlarıyla ilgili bütün kökleri içerdiği için seçilmiştir.

Ardından kelimenin Kuran'daki anlamı zikredildi. İmkân ölçüsünde, tefsir kitaplarına baş vurmamaya gayret gösterdim. Bundaki niyet şuydu: Kuran'ı yorumlamaya çalışan herkes, onu kendi aynasıyla görmeye ve kendi tecrübesine göre ve kendi uzmanlığıyla yorumlamaya çalışmıştır. Tefsir kitaplarına başvursaydık, bizi maksadımızdan çıkartan bir Kuran araştırmasına dalmış olabilirdik. Bu nedenle, kelimenin anlamlarını yalın ve teorilerin katışmasına fırsat vermeden saf bir şekilde Kuran'dan çıkartmak için gayret gösterdim. Yalın ve saf anlamları tercih etmekle, sözlüğümüzün konusunu teşkil eden terimlere yeni terimler katmamak istedim.

Üçüncü aşamada ise, kelimenin İbnü'l-Arabî'deki içeriğini tanımlamaya çalıştım. Bu ise, bir kısmı maddi bir kısmı bilimsel birtakım nedenlerle özenli bir çalışma olmadan gerçekleşemezdi. Belki de en büyük maddi sebep, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin çokluğudur. Osman Yahya'nın doktora çalışmasının gösterdiği gibi, eserlerinin sadece dökümü iki cilttir. Bilimsel güçlüklere gelince: Güçlüklerin en önemlisi İbnü'l-Arabî'nin, teorilerini sunumunda mantıksal bir yöntem bulamayışımızdır. Bazı yazarların işaret ettiği gibi, bu yöntem özellikle hedeflenmiş olabileceği gibi başka nedenlerden kaynaklanmış da olabilir. Çünkü eserlerinin büyük kısmı, herhangi bir öğrencisinin sormuş olduğu sorulara verilmiş cevap veya mektuplaşmalardır. Bu durumda böyle bir yöntem, bizzat amaçlanmıştır. Belki de İbnü'l-Arabî eserlerinin bir kısmını kendisi yazmamıştır. Toplantıda dostlarıyla sohbet ettiği sıradan olayları da ekleyerek, bazı talebelerine yazdırmış olabilir.

Araştırma konusu olan terimin geçtiği metinleri, araştırdık, sonra bu metinlerin bir kısmını birbirleriyle karşılaştırdık ve bütün bu aşamalardan sonra kelimenin kazandığı anlamları özetledik. Ardından terimin içeriğini, zikredilen aşamaların sayısına göre artan birtakım noktalara böldük. Her noktayı kelimenin anlamını açıklayan özet bir tanımla tanımlamaya çalıştık. Okur, dilinin büyüleyici atmosferine aşina olsun ve onları ifadedeki derinliğine nüfuz etsin diye İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden pek çok alıntı yaptık. Bu nedenle, tercih ettiğimiz görüşü desteklemesi için her tanıma İbnü'l-Arabî metinlerinden tanık veya tanıklar ekledik. Her noktada bu delilleri ifade etmemizin en önemli sebebi, şudur: Bizzat kelime veya terim, İbnü'l-

Arabî'de içeriğinden bütünüyle boşaltılmış olarak yeni bir anlam kazanır. Eski anlamdan soyutlanmış bu kelime, kendine özgü yeni anlamını, ancak bir metin içinde bulabilir. Bu nedenle "terimi" kendi anlamlarına, soyutlanması ve yeniden tanımlanmasıyla yitirdiği doğasına döndüren metinleri zikrettik.

Doğrusu böyle bir çalışma, projenin genişliğine kıyasla yetkin sayılamaz. Bir tasavvufi sözlük, terimlerini tasavvufi tecrübenin ve tasavvufi dilin bütün türleriyle felsefeye, astronomiye, cifre vb ilimlere açıldığı bir alandan seçer. Buna bir de İbnü'l-Arabî'nin ürünlerinin fazlalığı eklenir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden sadece *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* üç bin küsur sayfadır. Böyle bir çalışmada yetkin bir düzeye ulaşmak, bir araştırmacı topluluğunun gayretine gereksinim duyar. Çünkü bu durumda bir sözlük onlarca cilt olabilir. Nitekim, Aquina'lı Aziz Thomas'nın terimleriyle ilgili bir sözlük, büyük hacimli yirmi dört ciltten oluşur ve İbnü'l-Arabî'nin metinleri ondan az değildir. Yine de elinizdeki sözlük, yetkin olmasa bile, bilimsel-nesnel bir adım sayılabilir.....

Dr. Suad el-Hakîm

Beyrut, 1981

İbnü'l-Arabî Sözlüğü, Lübnanlı kadın araştırmacı Suad el-Hakîm'in uzun yıllar emek verdiği *el-Mucemu's-sufi: el-Hikmetü Fi-Hudûdi'l-Kelime* adlı eserinin çevirisidir. Sözlük, yaklaşık yedi yüz terimi içermektedir. Dr. Hakîm, araştırmasına terimlerin öncelikle sözlük anlamını vermekle başlar ve bu konuda da genellikle *el-Mucemu Mekayisi'l-Lüga* adlı sözlüğe dayanmaktadır. Bazen farklı sözlüklere veya kimi tefsir kitapları gibi başka kaynaklara dayansa bile bu sözlük, konusunda en çok kullanılan eserdir. Kelimelerin kök harflerinden hareketle bir kök tanımı yapılmış –ki biz bunları Arapça harflerin adlarıyla zikrettik– ve kökün kullanıldığı genel anlamlar zikredilmiştir. Ancak her kelime Arapça-mastar köküne göre araştırıldığı için, Türkçe sıralamaya göre bir karışıklık meydana gelebilir. Söz gelimi *Baba* diye çevirdiğimiz kelime, Arapça aslıyla *eb* [Elif ve Ba] harflerinden hareketle ele alınır veya *Mîzan* diye aktardığımız kelime v-z-n kök harflerinden hareketle araştırılır. Bu noktada Türkçeyle Arapça kelimeler arasındaki farka dikkat etmek gerektiği gibi Türkçe karşılık verilmeyen bazı kelimelerde ise –şayet kelime türetilmiş bir kelime ise– kelimelerin kök harflerinin zikredildiğine dikkat etmek gerekir.

Ardından kelimenin ayetlerdeki kullanımları zikredilir. Bunun için kelimenin doğrudan geçtiği ayetler seçilmiş ve bunlardan İbnü'l-Arabî'nin özellikle tercih ettiği ve terimin ruhuna uygun olanlar seçilmiştir. Burada yazarın maksadı, kelimeyi açıklamak ve kimi anlam farklarına dikkat çekmek, ancak daha önemlisi İbnü'l-Arabî'nin kaynakları hakkında bir fikir vermektir. Gerçekten de, hangi felsefi ekolden etkilenirse etkilensin, İbnü'l-Arabî'nin temel referans metni ve kaynağı hiç kuşkusuz Kuran-ı Kerim'di. Bununla birlikte aynı ayetlerin veya belirli bir varlık görüşünün yapı taşları haline gelen kelimelerin geleneksel anlamlarından farklı yepyeni bir anlayışla yorumlanması, bir düşünür olarak İbnü'l-Arabî'nin İslam düşüncesine katkısı bağlamında dikkate değerdir.

Son olarak İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde terimin nasıl kullanıldığı incelenmiştir. Bunun için yazar, önce kendi değerlendirmelerini zikretmiş ve her terim hakkında bir giriş yapmış, ardından kelimenin geçtiği metinler örnekleme yoluyla zikredilmiştir. Bu yönüyle kitap, teknik anlamıyla bir sözlükten daha çok, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine ve metinlerine giriş diye isimlendirilebilir ve özellikle bazı terimlerde bu durum daha açık görülür. Metinlerde dikkat edilmesi gereken bir husus da, uzun metinlerin özetlenmesidir.

Eserde üzerinde durulması gereken başka bir konu dipnotlardır. Yazar, hacimli sayılabilecek eserine zengin ve geniş dipnotlar eklemiş. Bu dipnotlar, bazen İbnü'l-Arabî'nin farklı metinlerinden, bazen başka sûfilerin metinlerinden, bazen farklı alanlardaki metinlerden yapılmış uzun alıntılar, bazen sözlük içi çapraz atıflar veya ileri okumalar için İbnü'l-Arabî'nin ve diğer sûfilerin eserlerine dönük atıflardır. Bunların hemen hepsini dipnotlarda zikretmeye çalıştık, ancak özellikle saha dışından saydığımız kimi metinlerin –söz gelimi imamet konusu geçtiğinde Şia kelamcılar ile Ehl-i Sünnet kelamcıları arasındaki görüş ayrılıklarıyla ilgili uzun metinler aktarılması– çevirisini yapmayıp sadece kaynağını zikretmekle yetindik.

Sözlük çevirisi, herhangi bir kitap çevirisinden farklı sorunları taşır. İbnü'l-Arabî sôz konusu olduğunda ise, bu sorunlara başka sorunlar da eklenmekte. En önemli sorunlardan birisi, metinlerin aktarım tarzından kaynaklanmaktadır. Yazar, bazen uzun metinleri özetleyerek aktarmış, bazen de yazma halindeki bazı eserlerden bağlamını bilemediğimiz birkaç cümle aktarmış. Bu gibi durumlarda imkân ölçüsünde İbnü'l-Arabî'nin eserlerine başvurarak sorunu aşmaya çalıştık.

İbnü'l-Arabî'ye ilgi Türkiye'de hiçbir zaman eksik olmamıştır. Ancak son yıllarda tasavvuf ve İslam felsefesi araştırmalarındaki göreli artış, İbnü'l-Arabî'ye ilgiyi daha da pekiştirmiş, bu bağlamda çeviri veya telif pek çok eser yayımlanmıştır. Ancak her şeye rağmen, İbnü'l-Arabî'nin geniş külliyatının Türkçeye kazandırılmadığını ve ikinci el kaynakların ve araştırmaların ancak bir dereceye kadar yararlı olabildiğini kabul etmek gerekir. Bu vesileyle *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin çevirisiyle ilgili geniş projenin ilk kitabı olarak tasavvur edilmiştir ve projenin ilk kitabı olarak bir sözlüğün seçilmesi, diğer çevriler için bir hazırlık olma gayesi taşımaktadır. Sözlüğün ardından öncelikle *Fusûsu'l-Hikem* [çeviri ve şerh] olmak üzere, İbnü'l-Arabî'nin risaleleri *Muhadaratü'l-Ebrar*, *İnşaü'd-Devair*, *Ukletü'l-Müstevfiz*, *Tedbiratü'l-İlahiyye*, *et-Tenezzülatü'l-Mûsiliyye*, *Tercümanü'l-Eşvak*, *et-Tecelliyat*, *Kitabu'l-Vesaya* gibi elinizdeki sözlüğün de temel kaynakları olan eserlerin süreç içinde yayımlanması hedeflenmiştir. Başta *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* olmak üzere, bütün çevirilerin Türkiye'deki İbnü'l-Arabî ilgisini derinlikli bir araştırmaya dönüştüren entelektüel bir zemin teşkil etmesi en büyük sevincimiz olacaktır.

13.7.2005

Dr. Ekrem Demirli
demirliekrem@yahoo.com

TERİMLERİN LİSTESİ

Abd 35
Açıklayıcı Rehberlik—Tevfik Rehberliği 38
Açlık 39
Adalet Hazinesi 40
Adem 44
Âdem 40
Adl 45
Adn Cenneti 48
Ahit Sahibi 49
Âlemin Aynası 49
Âlemin Babası 49
Âlemin Bütünü 49
Âlemin Mîzanı 49
Âlemin Özeti 49
Âlemin Ruhu 50
Âlemin Toplamı 51
Âlemin Yüce-Büyük Anası 52
Alışkanlık Perdeleriyle Gizlenme 52
Allah 53
Allah'ın Adaşı 58
Allah'ın Arşı 58
Allah'ın Beyyinesi 59
Allah'ın Bıraktığı 60
Allah'ın Evi 61
Allah'ın Gölgesi 62
Allah'ın Şiarı 63
Allah'tan Başkası — Siva 64
Alt/Altta Olma 65
Ama' 66
Ama' Arşı 70
Amel Cennetleri 70
Ana 71
Anka 73
Araf 74
Ariflerin İksiri 75
Arş 76
Arz 78
Askerler 80
Asli İniş 81
Ateş 81

Ay Peygamberliği — Güneş Peygamberliği 84
Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak 84
A'yān-ı Sâbite'yi Müşahede 86
Ayna 87
Ayn-ı Sâbite/ A'yân-ı Sâbite 90
Azab 94
Azra 96
Ba/B Harfinin Noktası 96
Baba 98
Babalarımız 99
Bağışlamak 100
Bahr 101
Bal Nehri 104
Başak Devleti 104
Bedel 106
Bedenlerin Babası 107
Behîme 107
Bekâ 109
Belkıs 111
Berzah 114
Berzah Peygamberliği 117
Beşer 117
Beşşere 118
Beyaz İnci 119
Beyaz Ölüm 120
Bildirme Peygamberliği/Şeriat Peygamberliği 121
Bilinmeyen Yoldaş 122
Bir Şeyin Vechi 122
Bir'in Bir'e Özel Tecellisi 123
Bir-Çok 123
Birinci Baba 124
Bulut 126
Büyük Âlem—Küçük Âlem 127
Büyük İnci 127
Büyük İnsan 127
Büyük Kuran 129
Büyük Mushaf 129
Cehennem 130
Cem' 131
Cennet 134
Cennet Çarşısı 137
Ceres 139
Cevâmiü'l-Kelim 139
Cevherlerin Cevheri 140

Cin 141
Cinslerin Cinsi 142
Cömertlik Hazineleri 143
Çok-Bir 143
Çokluğa Genel Tecelli 144
Çokluk 144
Çoklukta Genel Tecelli 147
Dakîka 148
Dalal 149
Din 149
Direk 156
Dişi 157
Divan 160
Dolunay 162
Dostluk 163
Dört Kuş 164
Dört/Dörtleme 164
Duhan 165
Dünya Nehri 166
Dünya ve Ahiretin Oğlu 167
Ecîr 167
Efrad 167
Elbiseyi Yamamak 169
Elif 169
Emanet 171
En Büyük Defter 172
En Büyük İmam 173
En Büyük Oluş 173
En Büyük Tılsım 173
En Büyük Unsur 173
En Mukaddes Serîr 173
En Saygın Kurban 175
En Yakın Perde 176
En Yetkin Bernamec 176
En Yüce Ev 176
En Yüce İmam 176
En Yüce Manzara 176
En Yüce Perde 177
Erdemli Şehir 177
Eryen Kubbesi 177
Eser, Müessir, Müesser-Fih 177
Eşyanın Hazineleri 180
Ev 180
Evvel—Âhir 181

Ezeli İnsan 185
Fakirlik 185
Farzlarla Sevilmek—Nafile İbadetlerle Sevilmek 188
Feraset 188
Ferdiyet 189
Feth 191
Fetret Hazinesi 196
Feyz 196
Fıtrat 199
Fıtrî Hayat 199
Fütüvvet 200
Gavs 201
Gayb 201
Gayb Hazinesi 206
Gayb Tecellisi—Şehadet Tecellisi 206
Gaybet 206
Gaybın Gaybı 207
Gece 207
Genel Hazine 209
Genel Nübüvvet—Özel Nübüvvet 209
Genel Rablık 209
Genel Velayetin Sonu 210
Gerçek Varlık 213
Gıdaların Gıdası 213
Gizli Hazine 213
Gölge 213
Güçlü Hükümdarın Halifesi 216
Gün 216
Güvenilir Şehir 217
Güvercin 217
Hacis 218
Hak 219
Hak ile Oturan 222
Hakikat 223
Hakikat Arzı 225
Hakikatlerin Hakikati 228
Hakikatlerin Toplandığı Yer 229
Hakk'ın Aynası 229
Hakk'ın Elçisi 229
Hakk'ın Gelinleri 230
Hakk'ın Gerçek Şahitleri 231
Hakk'ın Hakk'ı 231
Hakk'ın Hazineleri 231
Hakk'ın İstivası/Rahman'ın İstivası 232

Hakk'ın Kabri 233
Hakk'ın Özeti 234
Hakk'ın Şe'ni 234
Hakk'ın Tecellisinin Aynası 236
Hakk'ın Tercümanı 236
Hakk'ın Teşrifatçısı 237
Hakk'ın Vechi/Hakk'ın Eşyadaki Vechi 238
Hakk'ın Vesikası 238
Hakk'ın Yaratması 239
Hakk'ın Zâtını Müşahede Edenler 239
Hak'ta Fani Olmak 240
Hal 240
Halife/Hilafet 245
Halîl 252
Halis Kul 253
Halk 253
Halkın Aynası 256
Halkta Hak 257
Harf 257
Hatem 258
Hâtır 260
Hayal 261
Hayal Hazinesi 265
Hayali Varlık 266
Hayat 266
Hayat Arşı 269
Hayat Nehri 269
Hayır 270
Hayret 273
Hayvan/Hayvaniyet 276
Hayvan-İnsan 277
Hazret 279
Heba 281
Hecîr 282
Her Nefeste Yaratma 283
Her Şeyden Önce Gelen Rahmet 283
Her Şeyin Hazinesi 283
Her Şeyin Ruhu 284
Heybet ve Üns 284
Heyula Cevheri 286
Hızır 286
Hicab 287
Hidayet Dalaleti 290
Himmet 290

Himmetlerin Yardımcısı 297
Hizane 298
Hub 300
Huzur 305
Hüccet Hazineleri 306
Hücum 306
Hüda 307
Hüküm ve Ayrım Arşı 308
Hükümdarlık Tacı 308
Hür 309
Hüve 309
İbadet 310
İblis 312
İbrahim 315
İdris 318
İhsan Rahmeti 322
İhtiyar 323
İki Denizin Kesiştiği Yer 325
İki İmam 325
İkinci Baba 326
İkinci Fark 328
İlahi Ahit 328
İlahi Ana 329
İlahi Emir 329
İlahi Emrin Hizmetkârı 331
İlahi Gelinler 332
İlahi Hazineler 332
İlahi Hazret 332
İlahi Hitap 333
İlahi İsim 335
İlahi İsimlere Varislik 340
İlahi İsimlerin Anaları 340
İlahi İzin 341
İlahi Kul 343
İlahi Makam 343
İlahi Mazharların Tecelligâhı 344
İlahi Yöneliş 344
İlk Akıl 345
İlk Hakikatler 348
İlk Öğretmen 348
İlk Yardımcı 348
İmâmet/İmam 348
İmam-ı Azam 352
İmam-ı Mübîn 353

İman 355
İmar Edilmiş Ev 359
İmkân Gaybı 360
İmkân Yokluğu 360
İmtihan Nehri 360
İnanca Bağlı Hak 361
İnanılan İlah 361
İnsan 364
İnsan Varlığının Aynası 367
İnsan-ı Kâmil 367
İnsanın Koruyuculuğu 374
İp 374
İsâr 375
İsim 376
İsmet 379
İsm-i A'zam 383
İsmin İsmi 384
İsra-Urûc 385
İstikamet 390
İstiva 393
İttihat 395
Kabz 396
Kader Sırrı 398
Kadim'in Aynası 398
Kadir Gecesi 398
Kalbine Göre Olmak 399
Kalbin Saflığı 399
Kalp 399
Kâmil Adamın Aynası 402
Kâmil Kul/Toplayıcı Kul 402
Kara Kilim 403
Karanlığın Oğlu 403
Karga 404
Karşılık Sevgisi/İnayet Sevgisi 405
Kartal 405
Kelime 405
Kemâl 409
Keramet 410
Kerim Arş 417
Kesib Cenneti/Hakk'ı Görme Cenneti 418
Kevnî Rehber 419
Kir 419
Kitabın Anası 420
Kitap 421

Konuşan Öğütçü—Susan Öğütçü 425
Kulun Evi 425
Kuran 426
Kuran Arş'ı 429
Kuran Hazineleri 429
Kuran Nehri 429
Kutup 430
Kutupların Kutbu 434
Küçük Kıyamet—Büyük Kıyamet 434
Küçük Ölüm 435
Küfr 435
Küllî Secde 436
Kün 438
Levaih, Tavali, Levami 440
Levhalar 440
Levh-i Mahfûz 440
Madca' 444
Mahda' 444
Mahk 445
Mahv ve İspat 445
Makam 446
Manevi Ölüm 448
Matla' 449
Mecbur Kul—Gönüllü Kul 450
Mehdî 451
Mekr 454
Melâmiyye 454
Menzil 456
Meşiyet 456
Mevt 461
Minassa 462
Minnet ve İstihkak 462
Miras Cenneti 467
Misak/Zerre Âlemindeki Misak 467
Mîzan 469
Mufassal 470
Muhammed'in Kuşatıcılığına Vârislik 470
Muhammed'in Vekilleri 471
Muhammedî Hakikat 471
Muhammedî Kademin Vârisi 474
Muhammedî Zaman 474
Muhtasar 474
Mukaddes Feyiz 475
Mukaddes Özelliklerin Tecelligâhı 476

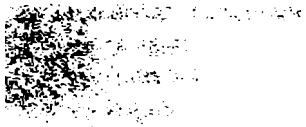
Mutavvel-Bâsıt 476
Mutlak Birlik/Bir'in Mutlak Birliği/Çokluğun Birliği 476
Mutlak Gayb 480
Mutlak Hayal 480
Mutlak Katip 480
Mutlak Kul 481
Mutlak Melûh 481
Müheyyem 481
Mükemmil'in Vârisi 482
Mümin 482
Münâzele 483
Müşahede 487
Müşahede Edilen Hak 487
Nafile ve Farz İbadetlerin Ulaştırdığı Makamlar 487
Naîm 489
Nakîb 491
Necib 491
Nefesleri Bilen 491
Nefs 491
Nehir 492
Nikah 493
Nun 494
Nur 495
Nübüvvet 499
Nüfûz Eden 506
Nüfûz Edilen 506
Nükte 506
Nüsha 507
Oğul 508
Oluşa Ait İsim 509
Ölü Diri 510
Örtmek 510
Özel Hakikat 511
Özel Kul—Genel Kul 512
Özel Rahmet 512
Özel Secde 513
Özel Velayetin Sonu 513
Özel Yol 513
Özel Yön 513
Perde Ardından Müşahede 515
Peygamber Vekilliği 515
Rab/Rubûbiyet 515
Rabbin İstivagâhı 518
Racûl 519

Rahman/Rahîm 522
Rahman'ın Arşı 522
Rahman'ın Gölgesi 523
Rahman'ın İstivagâhı/Sınırlı İsimlerin İstivagâhı 524
Rahman'ın Makamı/Rabban'ın Makamı 524
Rahman'ın Nefesi 525
Rahman'ın Vekili 528
Rahman'ın Zindanı 528
Rahmet 528
Rahmetin Oğlu 531
Rakîka 531
Rızık 535
Rıda 537
Risalet Peygamberliği 539
Ruh 539
Ruhların Âdem'i 540
Ruhların Babası 540
Ruhların Ruhu 541
Ruhun Arş'ı 541
Ruh'un Oğlu 541
Sabır 542
Sa'k 543
Salat 544
Sâlik 546
Samt 548
Sayılan İsimler 549
Seçilmişin Vârisi 550
Sefer 551
Serap 552
Sıdk 553
Sıfat 555
Sınırlı Arş 563
Sınırlı Nübüvvet—Sınırsız Nübüvvet 563
Sırat-ı Müstakîm 563
Simsime 567
Sirac 568
Sirayet Eden Küllî Emir 568
Sirayet Eden Nübüvvet 569
Son Çocuk 569
Sonun Sonu 570
Soylu Ev 571
Su Nehri 571
Suret 571
Sübût 576

Sûfli Ana 576
Sürekli Tecelli 577
Süt Nehri 578
Şahit 578
Şarap Nehri 579
Şatah 579
Şecere 580
Şehadet 582
Şeriatta Nitelenmiş Rab 584
Şeyde Tecelli 585
Şeyh 585
Şeylik 586
Şiir 587
Şuhûd 588
Şurb 589
Şurûk—Meşrık 590
Tâbi Peygamber—Şeriat Getiren Peygamber 591
Tabii Heba, Sınaî Heba 591
Tabii Rahmet—Vadî Rahmet 591
Tabut 592
Tahalli—Halvet 593
Tahsis Cenneti 596
Taife 597
Tanrı Misafiri 597
Tanrı'nın Geniş Arzı 598
Tarik 599
Tasrif 607
Tecelli 607
Tecelligâh 610
Tefrîd 610
Teklif Nübüvveti 611
Tekvinî Emir—Teklifî Emir 611
Telvin 614
Teslim 616
Teslis 617
Tespih 618
Tevekkül 619
Tevekkül Kılıcı 621
Tevhit 621
Tılsımlı Hazine 625
Toplayan İsim 625
Toplayıcı Bernamec 526
Toplayıcı Oluş 527
Tövbe 529

Tümel Hakikat 632
Ubûdiyet—Ubûdet 632
Ulûhiyet—Ulûhet 633
Ulvî Baba 634
Uzaklık Kargası 636
Uzayan Gölge 636
Ümmîlik 637
Üns/Ünsiyet 638
Vahdet 641
Vahdet-i vücûd 641
Vahid 650
Vahiy 654
Vahşet 660
Vakfe 661
Vakt 661
Vaktin Hakimi 663
Vaktin Sahibi 663
Vârid 673
Vârisin Nübüvveti 666
Vârislerin Babası 670
Varlığın Anaları 670
Varlığın Kalbi 671
Varlık Hazineleri 672
Varlıkların Evi 672
Var Olanların Anaları 673
Vehim 674
Vekillik 674
Veli/Velâyet 675
Velilerin Nebileri 682
Veliliğin Sonu 682
Verâset/Vâris 683
Vesile Cenneti 689
Vücûd 690
Ya Ruhu 694
Yabancı Sır 694
Yakınlık Makamı 694
Yakîn 696
Yaratılmışın Aynası 700
Yaratma Arşı 700
Yaratmada Vasıta Olan Hak 700
Yaratmanın Öncülleri 700
Yedullah/Yedan 701
Yeniden Yaratma 702
Yeryüzünün Doğum Vakti 704

Yesribî 705
Yeşil Nur 705
Yeşil Zümrüt 705
Yetkinleştirici Peygamberlik 706
Yokluğun Yokluğu 706
Yokluk Şeyliği 707
Yoldaşı Müşahede 707
Yüce Arş 708
Yüce Harf 708
Yüce Kalem 709
Yüksek Cinsler 713
Zahir Peygamberlik—Batın Peygamberlik 714
Zahir — Bâtın 714
Zamanın Âdem'i 720
Zamanın Rezili 720
Zât Arşı 720
Zât İsmi—Mertebe İsmi 721
Zât Makamı 721
Zât Müşahedesi 722
Zât Tecellisi 722
Zâtî İbadet—Emir İbadeti 723
Zevk 724
Zikir 726
Zorunlu Rahmet 729
Züht 730



Abd [Kelimenin kök harfleri] *ayn*, *ba* ve *dal* birbirleriyle zıt anlamlı iki kök oluşturur. Birincisi "zillet [horluk]" ve "yumuşaklık" anlamına gelirken, diğeri "güç ve şiddet" demektir. Birinci kök *abd*, yani *köle*'dir; çoğulu *abîd*'dir. *A'bed* ve *ibad* da kelimenin çoğuludur. [Dilci] Halil şöyle demiş: "Çoğunluk, Allah'ın kulları ile sahip olunan köleleri birbirinden ayırma konusunda görüş birliğine varmış ve şöyle demiştir: Bu, kulluğunu açıklamış bir *abd*'dir. Bu kelimeden fiil türetildiğini ise işitmedik. Türetilseydi *abide*, yani 'kul oldu' ve 'kulluğunu kabul etti' denilirdi. Fakat bu kullanılmayan bir fiildir." Halil şöyle devam etmiş: "*Abide*, *yabedu*, *ibadeten* [ibadet etti] anlamındaki *abd*'e gelince: Bu ifade sadece Allah'a ibadet eden için kullanılır. Mezit babı ise *taabbede*, *yeteabbedu*, *taabbud*'dur. 'Taabbut eden' anlamındaki *müteabbit*, 'ibadet özelliğine sahip kimse' demektir. 'Efendisinin hizmetkârı' anlamındaki *abd*'e ise 'onun kölesi' denilmez; 'efendisine ibadet ediyor' da denilmez." (MUCEM)

Kuran açık bir şekilde Allah ve insan arasındaki ilişkiyi açıklamıştır. Bu ilişki bir ibadet ilişkisidir ve Allah'ın dışındaki her şeyin Allah'a mensubiyeti, kölenin efendi ve sahibine ait olmasına benzer. O halde Âdem'den kıyamete kadar bütün insanlar Allah'ın kullarıdır. Allah bu ismi aşağılamak maksadıyla değil, genellikle şereflendirmek için insana verir. *Abdî* [benim kulum] ifadesi Allah'a yakın kullara ve peygamberlere özgüdür. Allah şöyle buyurur:

> Ben insanları ve cinleri sadece bana ibadet etsinler diye yarattım. (51:56)
> Her ümmete Allah'a ibadet etsinler diye bir elçi gönderdik. (16:36)
> İşte bu sizin tek ümmetinizdir, ben de sizin rabbinizim, artık bana ibadet edin. (29:56)
> Ey iman edenler, Rabbinizden korkunuz. (39:10)
> Ey kullarım benden korkunuz. (39:16)
> Kulumuz Eyyûb'ü zikret! (38:41)
> Kulunu [*abdihî*] gece yürüten [Allah] münezzehtir. (17:1)

Kuran-ı Kerim hür insanın karşıtı olan köleye de *abd* diye işaret eder:

> Hüre karşı hür, abde karşı abd [köle]. (2:178)

İbnü'l-Arabî'de *abd* kelimesinin anlamını açıklamadan önce, onun bu kelimeyle anlatmak istediği şeyin insanla sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Ona göre *abd*, Allah'ın yaratmış olduğu melek, insan, canlı-cansız her şeyi içerir. Abd, Allah'ın yaratmış olduğu her şey, tasavvufi ifadesiyle mâsivallah, yani "Allah'tan başka her şey"dir:

- Abd ile bütün âlemi ve insanı kastetmekteyim. (FÜTÛHÂT, II:243)

Abd bir isim değil, niteliktir. İbnü'l-Arabî onu belirli bir yerde isim olarak kullansa bile, yine de o, yerin sahip olduğu bir niteliktir. Bu durumda *abd*'in ayırıcı özellikleri horluk, yoksunluk, zorlanma ve bilgisizliktir. Bütün bu özellikler, tek varlık hakikatinin iki yönünden birisine işaret etmede özetlenir: halk [yaratılmışlık] yönü. Bu yüzden yaratılmışa ait en temel özellik ubûdiyet, yani kulluktur:

- Abd zelil [hor] demektir. Allah şöyle buyurur: "Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım." Ayetin tefsiri, 'benim için zelil olsunlar' demektir. (FÜTÛHÂT, II:214)
- İbadet; zillet, boyun eğiş ve teslimiyettir. (FÜTÛHÂT, IV:445)
- "Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım." Böylece yaratılmışlar, zelil olmak için ve yoksunluk anlamındaki ibadet özelliğiyle var olmuşlardır. Zelil yer anlamında *arzun ma'bede* denilir. (VESAİL, 7)

İbadete, kulun muhtaçlık özelliği anlamına gelmesi yönüyle de bakılabilir.

- Allah şöyle buyurur: "Gece vakti kulunu yürüten münezzehtir" (17:1). Böylece onu sırf abd [kul] yapmış, gece yürüyüşü de dahil her şeyden soyutlamıştır. Böylece Hak onu herhangi bir fiili işlemekte rubûbiyetten pay sahibi olmayan mecbur bir kul yapmıştır. (FÜTÛHÂT, II:371)
- Bilgisizlik kul için zâtî bir niteliktir ve bütün âlem kuldur. Bilgi ise Hak için zâtî bir özelliktir. (FÜTÛHÂT, II:412)

Daha önce de belirttiğimiz gibi *abd*'in [kul] bir isim değil, nitelik olması gibi, İbnü'l-Arabî'nin onu zât [özne] değil bir mertebe saydığını görmekteyiz. Kul, Rabbin (rubûbiyet [rablik] mertebesi) karşıtı olarak ubûdiyet [kulluk] mertebesidir. Bu iki mertebe, bütün mertebelerden farklı olarak mutlak anlamda birbirlerinin karşıtıdır ve bu nedenle tek bir açıdan bile asla birbirine karışmazlar. Edilgenlik ve etkilenme özelliğindeki kulluk mertebesinin karşısında, rubûbiyet mertebesini, etki ve tasarruf özelliği farklılaştırır. Ubûdiyeti bir mertebe saymakla İbnü'l-Arabî özel birtakım terimleri üretme imkânı elde eder: Örnek olarak *abd-rab* [rab-kul], *rab fi ayni abd* [kulun hakikatinde Rab] gibi insanın rablığını hissettiren kimi terimleri verebiliriz. İbnü'l-Arabî teklif konusundaki tavrında bile varlığın birliğiyle uyumludur. Teklif, zorunlu olarak, iki zâtın varlığını, teklif edenin ve edilenin varlığını değil, sadece iki mertebenin varlığını gösterir. Her iki mertebede de teklif eden, yaratılmış kulun mahallindeki ilahi bir isimdir:

- Rablıkla kulluğu birleştiren yoktur ve onlar bütün şeyler içinde karşıtlıkta en güçlü olanlardır: Kul, kendisinde rablık yönü, Rab ise kendisinde kulluk yönü bulunma-

yandır. O halde kul ve Rab asla bir araya gelmez. (FÜTÛHÂT, II:371)

- Mertebelerin en büyüğü ulûhiyet [ilahlık], en düşüğü ubûdiyettir [kulluk]. Gerçekte iki mertebe, dolayısıyla sadece Rab ve kul vardır. (FÜTÛHÂT, II:408)

- Allah olmasaydı, kul olmazdık
  Kul olmasaydı sen de 'sen' olmazdın
  Seni 'ilah' yapmak için beni var kıldın
  Beni yok etme ki, sen de yok olmayasın. (FÜTÛHÂT, IV:40)

- Sahip olmanın biçimini anlayan kimse, efendinin kul karşısındaki mertebesini de anlar. Bunu öğrendiğinde ise kendi kıymetini, mertebeni ve rablığının anlamını; kime karşı kulun hakikatinde Rab olduğunu da öğrenirsin. (FÜTÛHÂT, IV:64)

- Allah şöyle buyurmuştur: "Onları bırakırsan," yani onları bırakırsan ve terk edersen, "kullarını saptırırlar" (71:27); yani kullarını şaşkınlığa düşürürler ve böylece onları kulluktan kendilerindeki rubûbiyet sırlarını ortaya çıkartırlar. Onlar nefislerinde kul iken, sonradan kendilerine rab diye bakarlar. Onlar, *rab-kullar*dır. (FUSÛS, 74)

Kul-rab veya *kulun hakikatindeki rab*, kulun ulaştığı tasarruf mertebesine işaret eden ifadedir. Söz konusu mertebe rablik mertebesidir. Bu mertebe, özü gereği kula ait olmadığı için, insana kul denilmesini ortadan kaldırmaz, hatta mertebe insanın kulluğuna izafe edilir.[1] Belki de bu ifadelerin kaynağı, *rabbanî kul* ifadesidir. Rabbanî kul, "Ey Kulum! Bana itaat et ki, seni rabbanî bir kul yapayım; bir şeye 'ol' dersin, o da olur" anlamındaki kudsi hadiste yer alır.

- Teklif ve hitap, kulun kevnî varlığında bir ilahi isimden başka bir ilahi isme doğru gerçekleşir. Böylece kul mükellef, hitap teklif diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:403)

Teklif bir ilahi isimden meydana geldiği için her ilahi ismin kendine özgü bir kulluğu olduğunu görmekteyiz. Bu kulluğa o ismin kulları ibadet eder:

- Her ilahi ismin kendine özgü bir kulluğu vardır. O kulluk ile yaratıklardan bazıları o isme ibadet eder.[2] (FÜTÛHÂT, II:92)

Artık geriye şunu sormak kalır: İbnü'l-Arabî'de Allah'tan başka her şeye nüfuz eden bu kulluk düzeninde insanın özgürlüğü nerede kalır? Aslında İbnü'l-Arabî insanın önüne çağdaş felsefelerin meseleye baktıkları gibi, özgür fiil alanı bırakmaz. O, insanı dar bir cebriliğe zorlayan kadim herhangi bir felsefeden daha cebridir. İbnü'l-Arabî bu cebrilikte insanı, kendi özel âleminde mümkün varlığın kabiliyetlerinde ortaya çıkan ilahi bilgiye boyun eğdirir (*bkz.* **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**). İnsan özü gereği ezeli olarak muhtaçtır[3] ve bu muhtaçlık kulluktur. O halde insan daima kullukta bu-

lunur. Fakat insan özgür olmak isteyebilir mi? Bu noktada, kulluktan kurtulmayı kulluğun yetkinliği saymada İbnü'l-Arabî'nin özgünlüğü ortaya çıkar. Kul ancak kâmil kul mertebesine ulaşmakla kulluktan çıkabilir. Bu mertebede kul, bütünüyle *Hak* haline gelen *halk*tır [yaratılmış]:

- *Mümkün varlık* kendi hakikatiyle beraber bulunduğunda hürdür ve artık onda kulluk bulunmaz; kabiliyetleriyle beraber olduğunda ise, muhtaç ve yoksun hale gelir. Bizim mutlak hürriyette bir makamımız yoktur. (FÜTÛHÂT, II:227)

- Sûfilere göre hür, Allah'tan başka hiçbir varlığın köleleştiremediği kimsedir. Hür Allah'ın dışındaki şeylerden azat olmuş kimsedir. O halde hürriyet, mutlak kulluktur. Bu durumda kul, Allah'tan başkasına kul olmaz. (FÜTÛHÂT, II:227)

Bu durumda hürriyet, duyusal olarak gerçekleşmiş bir hürriyet yerine müşahedeye dayanan bir hürriyet olsa bile, sebep ve varlıkların boyunduruğundan kurtulmaktır; çünkü bu âlemde sebeplere (yemek içmek gibi) boyun eğmek gerekir. Bu durumda kulluk, sebep perdesi ardından Hakk'a kulluk olduğunu müşahede etmektir ve kalbin sebeplerden boşaltılışında kendisini gösterir:

- Ey Gavs! Bana göre kulların en faziletlisi, ebeveyni ve çocuğu varken kalbi onlardan boşalmış kuldur.[4] Kul bu mertebe ve menzile ulaştığında, bana göre o kul, babasız ve çocuksuzdur ve onun hiçbir dengi yoktur. (GAVSİYYE, 81)

Demek ki, İbnü'l-Arabî'ye göre kölelikten azat olmak, kâmil kulluk demektir.

NOTLAR:

[1] İnsan, Hak ve halk arasında berzah olma özelliğiyle yaratılmış tek yaratıktır; bkz. *El-Ecvibe*, 224.

[2] İbnü'l-Arabî ilahi isimlerin kulu olmaktan genişçe söz eder ve her bir ismin kulu olmanın farkını açıklayan sayfalarca bilgi yazmıştır: Abdülkerim Abdülkadir değildir vs; bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 198, 317; ayrıca bkz. *Letaifu'l-A'lâm*, s. 120.

[3] İnsan yokluk halinde (sübût âlemi) varlığa muhtaçtır, demek ki onun kulluğu özü gereğidir; *bkz.* **Ibadet**.

[4] İbnü'l-Arabî'de *abd* ve *alt* terimleri için bkz. *Mevakiu'n-Nücum*, s. 89, 91, 104, 138; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 95, 98; *Kitabu'l-Kutub*, s. 48; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 5989, 195, 197; *Istılahat*, s. 297; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 97, 216, 228, 255, 383, 487, 616; c. III, s. 309, 310, 321, 387, 402, 409, 437; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 42, 61, 65, 87, 104, 111, 117, 172, 191, 213, 449.

Açıklayıcı Rehberlik—Tevfik Rehberliği (Beyan Hidayeti/Başarıya Erdiren Hidayet) Allah'ın Hâdi ismi, varlıklardaki her tür hidayetin kaynağıdır. Allah, peygamber ve elçilerin hidayetlerinin ardından (açıklayıcı rehberlik ve tevfik rehberliği) gerçekte hidayet verendir. Peygamberler ve nebiler sadece tebliğ etme ve açıklama hakkına sahiptir; insanları hidayete erdiremezler. Hidayete erdirme hakkı Allah'a aittir.

- Hidayet tevfiktir [Hakk'ın doğruya ulaştırması]. (FÜTÛHÂT, III:498)

- Allah hidayete ulaşanları, yani muvaffak olmaya kabiliyetli olanları bilir; çünkü hidayete ulaşan, Allah'ın kendisini yarattığı özel bir mizaca sahiptir. Peygamberler, *tevfik rehberleri* değil, *açıklama ve beyan rehberleri*dir. Hidayete ulaştıran Allah, açıklar ve hidayete ulaştırır; yaratılmış rehber ise sadece açıklayabilir. (FÜTÛHÂT, III:498)

Açlık [Açlık anlamındaki *cu'* kelimesinin kök harfleri] *cim*, *vav* ve *ayn* tek köktür ve tokluğun zıddıdır. (MUCEM)

Kelime Kuran'da belirtilen sözlük anlamıyla geçer:

> Sizi açlıktan doyuran bu evin Rabbine ibadet edin. (106:4)

İbnü'l-Arabî açlığı, mücâhedenin şartlarından sayar, fakat zıttı olan tıka basa tokluğa varmadan açlığın sonuçlarına dönük bilimsel ve nesnel bir bakışla ondan hemen uzaklaşır:

- Açlık, mücâhede esaslarından birisidir. Açlıkta kalbin arındırılması, nefsin şehvetinin kırılması vardır. Yahya b. Muaz er-Râzî şöyle demiş: "Açlık çarşıda satılan bir meta olsaydı, ahiret taliplerinin çarşıya girdiklerinde ondan başka bir şey satın almaması gerekirdi."[1] (IRŞAD, 151)

- Açlık istèyeceğin ve seveceğin bir şey değildir. Fakat aç olduğunda açlık arınmışlık, incelik, letafet ve kulluğu tam yerine getirme imkânı sağlar. Bu yüzden sen açlığa muhtaçsın ve ondan müstağni kalamazsın. Tokluk bütün bu söylediklerimizi sana vermiş olsaydı, onun sayesinde açlığa muhtaç olmazdın. Çünkü açlık özü gereği istenilen bir şey değildir.[2] Hz. Peygamber açlıktan Allah'a sığınır ve şöyle derdi: "Açlık ne kötü döşek!" Açlık bizim yolumuzdur ve onun bir sınırı ve ölçüsü vardır. (FÜTÛHÂT, II.658)

Başka bir yerde şöyle der:

- İlahi ilimlerle beslenen *ruhani latif*enin [insanın hakikati, ruh] kapısı asla açlık değildir. O kapı meşguliyetleri bırakmak, lüzumsuz işleri terk ve himmeti sadece Allah'a bağlamakla açılır. Sûfileri açlığa sevk eden ana etken nefsin güçlerinin zayıflatılması ve bu yolla nefsin gereksiz işlerini hafifletmek niyetidir. Bununla birlikte, güçlendiklerinde, aç ve tokken ilahi ihsanların kendilerine geldiği adamlar gördüm. Açlık bir şart olsaydı ortadan kalkmazdı; aksi halde gelen tecelli şartın bulunmayışı-

na bağlı olurdu. (VESAİL, 55)

Böylece İbnü'l-Arabî'nin önceki sûfilerin[3] düşündükleri gibi açlığı tasavvuf yolunun zorunlu bir şartı saymadığını görmekteyiz. O açlığa fayda ve zararları (sağlık ve düşünce düzeyinde) özel bir uygulaması bulunan bir vesile diye bakar.

NOTLAR:

[1] Açlık karşısındaki bu tavır, İbnü'l-Arabî'nin sûfilere ait gördüğü yanlış hareketlerden birisidir, bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 658. Yahya b. Muaz'ın ifadesi için bkz. Serrac, *el-Luma*, s. 269.

[2] Bkz. **Racül**.

[3] "Tarikatın esası dörttür: açlık, uzlet, uykusuzluk ve az konuşmak..." (*Envarü'l-Kudsiyye*, s. 56).

Açmak *bkz.* **Fetih**

Adalet Hazinesi İbnü'l-Arabî adalet hazinesi (*hizanetü'l-adl*) terimini ilahi vergi kaynağı sayar. Bu kaynak: a) Her şeye hakkını vermek (burada vermek kulun hak ettiği uygun karşılık ve ödüldür); b) İnsanlar arasında adaleti yerleştirmek; c) İhsan hazinesinin karşıtıdır (ihsan kulun ameliyle herhangi bir ilişkisi olmayan sırf ilahi lûtuftan kaynaklanan ikramdır). Bu durumda adalet hazinesi, iki terimden oluşur: Birincisi *hizane*'nin ikinci anlamıdır. İkincisi ise ihsanın karşılığında adalet terimidir.

> ◆ Cömertlik hazinelerinden ... birisi itidal [denge] hazinesidir ve o her hak sahibine hakkını verir. Bu ihsan hazinesi değil, adalet hazinesidir. Allah âlemde kulları arasında adaleti o hazineden yerleştirir. Bu, hükmü kesilecek ve kapısı kapanacak hazinedir. İhsan hazinesi de, adalet hazinesine yönelir. Allah ihsanı da içerdiği için adaleti emretmiştir. (FÜTÛHÂT, III:407)

Adam *bkz.* **Racül**

Âdem İnsanlığın babası. Âdem *edime*'den türetilmiş bir niteliktir. Bu nedenle çekimli değildir. Cevalikî şöyle der: "Dört peygamber dışındaki peygamber isimleri Arapça değildir. Arapça olanlar: Âdem, Salih, Şuayb ve Muhammed'dir." İbn Abbas'tan aktarılan bir görüşe göre Âdem diye isimlendirilmesinin sebebi, *edimu'l-arz*'dan [yeryüzü] yaratılmış olmasıdır. Salebî ise şöyle der: "Âdem İbranicede toprak demektir. Bu nedenle Âdem onunla isimlendirilmiştir"[1] (Suyûtî, *el-İtkan*, II:137-38). [Âdem'in kök harfleri] *hemze*, *dal* ve *mim* tek köktür. "Yatkınlık" ve "uygunluk"[2] demektir. Birisi çıkıp *edime* cildin içi olduğuna göre bu anlam neyle ilgilidir, diyebilir. Buna şöyle cevap verilir: Edime ete en uygun şeydir, bu nedenle Âdem diye isimlendirilmiştir; çünkü yeryüzünden

alınmıştır. (MUCEM)

Âdem bilinen tarihi şahsiyettir ve insan türünün ilkidir. Allah onu iki eliyle yaratmış, Cennette yaşamış, Rabbine isyan etmiş, halife[3] olarak yeryüzüne indirilmiştir.

> Dedik ki: Ey Âdem sen ve eşin cennete yerleşin ve rahatça orada yiyiniz. (2:35)
>
> Ey Âdem, bu senin ve eşin için bir düşmandır, sizi cennetten çıkartmasın. (2:117)
>
> Âdem Rabbine isyan etmiş ve taşkınlardan olmuş. (20:121)
>
> Birbirlerinizin düşmanları olarak ininiz.[4] (2:39)

Âdem insan türünün ilki olduğu için bütün insanlar onun oğulları olmuştur. Bu nedenle Hak insana hitap ederken genellikle bu nispetle hitap eder:

> Ey Âdem oğlu! (3:26, 27, 31, 35)

Âdem Kuran'da[5] sözü edilen tarihi şahsiyetin[6] ta kendisidir. Fakat İbnü'l-Arabî insan hakikatinin[7] ve insan-ı kâmilin simgesi[8] olabilmesi için onu belirli bir zaman ve mekânda sınırlanmış şahsından ayırır. İnsan-ı kâmil bütün varlıklara dağılmış hakikatleri kendinde toplayıp böylece *kevn-i câmî* [toplayıcı varlık] haline gelen kimsedir. O âlemin ruhu,[9] Allah'ın yeryüzündeki halifesi, Allah'ın kendisinden insan türünü yaratmış olduğu biricik nefstir.

- Hak sayısız güzel isimleri bakımından o isimlerin hakikatlerini her şeyi kuşatan bir varlıkta görmek isteyince âlemi ruhsuz bir ceset gibi yaratmıştır. Âlem cilasız bir ayna gibiydi. İlahi Emir âlem aynasının parlatılmasını gerektirdi. Böylece Âdem bu aynanın cilası ve o suretin ruhu[10] oldu. Söz konusu kişi, insan ve halife diye isimlendirildi. (FUSÛS, 48-50)

- Allah âlemi düzenlenmiş bir beden olarak yaratmış, ruhunu da Âdem yapmıştır. Âdem ile insan âleminin varlığını kast etmekteyim. (NAKŞ, 1)

- Allah Âdem'i seçmiştir. Âdem; tasavvur, düşünme ve akletme gücüyle insandır. Bu kuvvet sayesinde insan hayvandan ayrılır. (FÜTÛHÂT, IS, 362)

- Allah melekût âlemini yarattığında Âdem'i iki eliyle unsurlardan meydana getirmiş, ondaki en güçlü kısmı da soğukluğu ve kuruluğu nedeniyle toprak yapmış, kendisinden yaratıldığı yeryüzüne halife olarak indirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:438)

- Âdem "Ey insanlar, sizi tek nefisten yaratıp ondan eşini yaratan ve ikisinden pek çok kadın ve erkek meydana getiren Rabbinizden korkunuz" (4:1) ayetindeki tek nefstir. (FUSÛS, 56)

Âdem edilgen[11] kadının (Havva) karşısında etkin erkeklik özelliği, tafsîl [ayrışma] mahalli karşısında mücmellik [özet, belirsizlik] mahallidir:

- Bu bölüm beşerî cisimlerin başlangıcına tahsis edilmiştir. Bunlar Âdem'in, Havva'nın, İsa'nın ve Âdem oğullarının bedenleridir. Bu dört cisimden her birisinin meydana gelişi cismani ve ruhani yönden aynı olsa bile farklı sebeplere bağlıdır. Her birisine tanım ve gerçek anlamıyla insan adı verilir. Âdem'in cisminin Tanrı'nın suretine göre yaratılışı, çömlekçinin toprak ve çamurdan bir şey yapmasına benzer. Havva'nın cisminin yaratılışı ise ahşaptan suretler yontan marangozun bir şey meydana getirmesine benzer. Allah onun suretini kaburga kemiğinde yontup biçimlendirdiğinde canlı ve konuşan bir dişi olarak var olmuştur. Allah onu üremenin yani tenasülün ekini için bir mahal yapmıştır. (FÜTÛHÂT, IS, 364)

- Âdem bütün niteliklerin sahibidir. Havva ise zâtları ayrıştırır; çünkü o fiilin ve yaymanın mahallidir. (FÜTÛHÂT, BS, 534)

Âdem önceki anlamda Havva'nın (tafsîl ve ayrışma mertebesi) karşısında icmâl [özet ve belirsizlik] mertebesini temsil ederken, burada Muhammed'in karşısında –icmâl mertebesi– tafsîl mertebesini temsil eder. İlkin Âdem (a.s.) Havva'ya karşı icmâl mertebesidir; çünkü onda mücmel [öz halindeki] mevcutlar, kendi fiili sayesinde Havva'da ayrışmış olarak ortaya çıkar. İkinci olarak Muhammed (a.s.), zuhurda son olsa bile birincil maksattır.[12] Hz. Âdem bütün varlıkların hakikatlerinin toplandığı ilk mazhar olduğu için Hz. Muhammed'in karşısında[13] tafsîli [ayrışma] temsil eder:

- Hz. Muhammed birleştirir, Âdem ise ayırır (FÜTÛHÂT, IS, 237).

İbnü'l-Arabî Besmele'den söz ederken de buna değinir ve Besmele'nin Âdem ile başlayıp Muhammed ile nasıl bittiğini açıklar. Âdem işin başlangıcı, Muhammed (a.s.) sonudur:

- Rahîm Muhammed'dir. Bi-ism [adı ile] ise babamız Âdem'dir. Bununla işin başlangıcını ve sonunu kast etmekteyim (FÜTÛHÂT, IS, 229).

İşin başlangıcı ve sonu ifadesinden şu anlaşılır: Âdem bütün hakikatlerle ilk zuhur eden kişi iken, Muhammed (a.s.) onlarla zuhur eden son kişidir.[14]

NOTLAR:

[1] *Enc. Universalis* Âdem'e bir bölüm ayırmıştır. Ona göre Âdem İbranicede özel değil, bir cins isimdir. Bu anlamda kelime daima tekil olarak *adam* anlamında kullanılır. Tevrat'ın *Âdem* kelimesini *yer* anlamındaki *edim*'e yaklaştırması, aslında lafzi bir benzetmedir; köken birliğine dayanıyor değildir. Bkz. *Enc. Universalis*, *Adam* maddesi. *Britannica* ise zikredilen ansiklopediye Âdem'in Tekvin kitabında insan türünün babası olan ilk insanı belirlemek üzere kullanıldığını ekler. Ayrıca İbranicede *edime* [toprak] ve *Âdem*

kelimeleri *kırmızılık*'a gönderme yapan kökle ilgili olduklarını zikreder. Bkz. *Enc. Britannica*, *Adam* maddesi.

[2] Dr. Abdülkerim el-Yafi şöyle der: "Bana göre Âdem kelimesi insan türüne veya toplumuna işaret eder; çünkü insan tek başına tanımlanmaz, başkasıyla birlikte tanımlanır. Buna göre insan kelimesinin anlamı uygunluk ve muvafakat demektir. Bu bağlamda *insan* kelimesinin kökeninin ünsiyet kelimesi olduğunu söyleyebiliriz.

[3] Âdem'in yeryüzünde halife olması, Rabbine itaatsizlik yapmasından öncedir. Bu nedenle günahın ardından gelen iniş, bir açıdan o günahın neticesiyken, öte yandan "Rabbin meleklere yeryüzünde bir halife yaratacağım demişti" (2:30) ayetindeki hükmün gerçekleştirilmesidir.

[4] *İniş*i cezalandırmaya bağlamak gerekmez; çünkü *iniş* ayette *selâmet* ve *bereket* kelimeleriyle irtibatlıdır (bkz. 11:48). Başka bir ayetteki *birbirinizin düşmanları olarak inin* ifadesinde *düşman* kelimesiyle insanların birbirlerine düşman olmaları kast edilmemiştir. O Âdem oğulları ile Şeytan arasındaki düşmanlıktır; çünkü Şeytan da iniş emri almıştır ve o insanın düşmanıdır (20:117). Aynı zamanda İbnü'l-Arabî burada *iniş*i mertebe ve rütbeye değil, mekâna bağlar. Bkz. **Halife/Hilafet**.

[5] Jean During, *Islam le combat mystique*, s. 209-212 (*Adam*).

[6] İbnü'l-Arabî yüz bin Âdem'in varlığını ima eder. Gerçi bu düşünce açık değildir; fakat aşağıda aktaracağımız iki metinle İbnü'l-Arabî'nin *yüz bin Âdem* derken neyi kast ettiğini ve Allah sürekli yaratan olduğu için bunun yaratmayla ilgisini ortaya koymaya çalışacağız. Şöyle der: "Allah bana rüyaya benzer bir şeyde şunu göstermiştir: Kâbe'de isimlerini bilmediğim bir grup insanla birlikte tavaf ediyordum. Onlardan birisi bana hitap etti ve bilmediğim bir isim söyledi. Sonra bana dedi ki: Ben senin atalarından birisiyim. Ben de ne kadar önceden, dedim. Şöyle cevap verdi: Kırk bin küsur yıl önceden. Ben de: Âdem bile bu kadar önce değildi, dedim. Adam: Hangi Âdem'den söz ediyorsun, sana en yakın olandan mı, yoksa başka bir Âdem'den mi? Hemen Hz. Peygamber'in bir hadisini hatırladım: Allah yüz bin Âdem yaratmıştır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 549). İbnü'l-Arabî aynı rüyayı miracında İdris peygamberle ilgili olarak zikreder: İdris peygambere dedim ki: Vakıamda tavaf ederken bir şahsı gördüm, bana atalarımdan birisi olduğunu ve adını söyledi. Ona ne zaman vefat ettiğini sordum, o da kırk bin sene önce vefat ettiğini söyledi. Bunun üzerine ona Âdem'i sordum, o ise, Hangi Âdem'i soruyorsun, sana en yakın Âdem'i mi? diye karşılık verdi. İdris peygamber şöyle dedi: Adam doğru söylemiş. Ben, peygamber olduğum halde, âlemin müddeti hakkında bir bilgiye sahip değilim. Şu var ki Allah, dünyada ahirette, sürekli ve daimi yaratıcıdır.... Ben de İdris peygambere: O zaman bana kıyamet alâmetlerinden birisini söyle dedim. İdris (a.s.) şöyle karşılık verdi: Âdem'in var olması kıyamet alâmetlerinden birisidir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 348). Kuşkusuz nispet edildiğimiz babamız Âdem'den önce Âdem denilen birtakım şahsiyetlerin varlığı, İslam-Arap kültüründe yaygındır. Şair el-Mearrî'nin mısralarında şöyle geçer: *Bu Âdem'den önce belki de/Kendisi gibi başka Âdemler vardı*..... "Allah yüz bin Âdem yaratmıştır" hadisiyle ilgili bkz. Hadis Dizini.

[7] Âdem İbnü'l-Arabî'nin pek çok metninde belirli bir şahsiyet olarak yer alır. Örnek olarak bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 293; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 341; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 111.

[8] İnsan hakikatinin bütün âlemlerde mazharları vardır. Bu bağlamda birinci mazharı ceberût âlemindedir, o da İlk Akıl denilen Küllî Ruh'tur. Küllî Ruh, Âdem; Havva ise, Küllî Nefs'tir. Melekût âleminde ise, bireysel nefislerin kendisinden meydana geldiği Küllî Nefs'tir. Burada Havva Tabiat'tır. Mülk âleminde ise, insanlığın babası Âdem'dir. Bkz. Davud el-Kayserî, *Matlau'l-Kelim*, s. 45.

[9] Bkz. **Toplayıcı Oluş**. Gazâlî de Âdem'in kuşatıcı varlığına dikkat çekmiştir: Allah Âdem'e nimet vermiş ve âlemde bulunan her sınıfı kendinde toplayan kuşatıcı bir suret vermiştir. Âdem adeta âlemde bulunan her şey ve âlemin özet bir nüshasıdır. Âdem'in bu sureti, Allah'ın yazısıyla yazılmıştır. Bu yüzden o, Hakk'ın harfsiz yazısıdır (Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar*, s. 71).

[10] Davud el-Kayserî *Fusûsu'l-Hikem*'in bu paragrafını açıklarken şöyle der: "Kevn-i câmî, Âdem denilen insan-ı kâmildir. Başka varlıkların bu özelliği ve kabiliyeti yoktur. Kayserî, *Matlau'l-Kelim*, s. 14.

[11] Bkz. **Âlemin Ruhu**.

[12] Bkz. **Dışı**.

[13] Ebû'l-Alâ Afîfî şöyle der: "Âdem, dış varlık ile fertlerinde taayyün eden *zahir insan* iken, Hz. Muhammed makûl âlemde taayyün eden *bâtın insan* olmuştur" (*Tâlikat*, s. 322). Şu paragrafı da İbnü'l-Arabî'nin *Tezkiretü'l-havas* isimli eserinden aktarıyoruz: "Allah Âdem'i –ki o insan türünün bir örneğidir– görünür varlıkta manevi suret ve Muhammedî ağaca göre yarattığında, isimlerin sırlarını ona yerleştirmiştir.... (s. 38, 39).

[14] İnsan-ı kâmil varlıkta tektir ve o gerçekte Muhammed'dir (a.s.). O, devrinin kâmilinin suretinde zuhur eder. Bu nedenle de onun ilk mazharı Âdem'dir. Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

Adem (Mutlak yokluk, imkânsız yokluk).[1] [Kelimenin kök harfleri] *ayn*, *dal* ve *mim* tek köktür ve "bir şeyin bulunmaması ve gitmesi" anlamına gelir. Adem [yokluk] buradan gelir. Bir şeyin ademi, olmayışı demektir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî ademi [yokluk] herhangi bir şekilde olabilirlik veya mutlaklıkla sınırlamaksızın kullanır ve okuyucusunu metnin bağlamından terimi anlamaya terk eder. Bu nedenle terimi iki kısma ayıracağız: mutlak veya imkânsız adem [yokluk], ki bu şimdi inceleyeceğimiz kısımdır; ikincisi ise daha sonra ele alacağımız mümkünün yokluğu ve imkân yokluğudur. Mutlak yokluk imkânsızdır; mutlak kötülük ve sırf karanlık demektir.[2] Mutlak yokluk, varlığın (mutlak iyilik, mutlak ışık, Hak) karşıtı olarak anlamsızdır. İbnü'l-Arabî terimi açıklamak yerine kendilerinden hareketle adem görüşünü çıkartabilmemiz için terimin üç biçimine gönderme yapar (kötülük, karanlık, bâtıl). Ulaşabileceğimiz nihai sonuç, yokluğun bir olumsuzluk ve olumsuzluğun da her kötülüğün ilkesi olduğudur.[3]

- İmkân ve olabilirlik[4] diye isimlendirilen akledilir bir hakikat nedeniyle insana mümkün ve caiz adı verilmişken; mevcut ismi, varlık diye isimlendirilen hakikati nedeniyle özü gereği zorunluya [Hak] ait olmuştur. Söz konusu hakikat varlığın aynısı olduğu gibi imkân da mümkün oluşu bakımından mümkünün kendisidir. Mâdum ismi ise, imkânsıza aittir. İmkânsız, mutlak yokluk[5] diye isimlendirilen bir hakikat nedeniyle özü gereği varlığı kabul etmeyen şeydir. Mutlak yokluk, imkânsızlıktır. (FÜTÛHÂT, IV:154)

- Yokluk sırf kötülüktür. Bu, geçmiş muhakkiklerin [gerçek bilginler] görüşüdür.[6] Fakat onlar bu terimi kullanmış, anlamını açıklamamışlardır. Hak yolunun bir yolcusu uzun bir sohbette bize şöyle dedi: İyilik varlıkta, kötülük yokluktadır. Böylece Hakk'ın herhangi bir sınırlanma olmadan mutlak varlık sahibi olduğunu öğrendik.

Hak, hiçbir şekilde kötülüğün bulunmadığı sırf iyiliktir. Onun zıddı ise, hiçbir iyiliğin bulunmadığı sırf kötülük olan mutlak yokluktur.[7] İşte bu, söz konusu bilginlerin yokluk sırf kötülüktür görüşlerinin anlamıdır. (FÜTÛHÂT, I:46)

- Cehalet bilginin olmayışıdır, başka bir anlamı yoktur. Dolayısıyla cehalet gerçekliğe sahip bir şey değildir. Adem ise kötülüktür, kötülük, özü gereği çirkindir. (FÜTÛHÂT, III:528)
- İmkânsızın yokluğu karanlık, mümkünün yokluğu ise karanlık değil, bir gölgedir. (FÜTÛHÂT, II:304)
- Varlık nurdur, yokluk karanlıktır. Kötülük ise yokluktur. Bizler varlıktayız, dolayısıyla hepimiz, hayır içinde bulunuruz. (FÜTÛHÂT, II:486)
- Bâtıl, hiç kuşkusuz, yokluktur. Varlık ise bütünüyle iyiliktir. (FÜTÛHÂT, II:33)

NOTLAR:

[1] 'Mümkünün yokluğu' karşılığı, yani sübût. Bkz. **İmkân Yokluğu**.

[2] İbnü'l-Arabî karanlık ve ışık terimlerini iki zıt mebde fikrini benimseyen Zerdüştilerden yararlanarak kullanmıştır. Bunlar varlığın aslıdır. Bu iki ilke, Yezdan ve Ehrimen'dir. Bütün var olanlar, ışık ve karanlığın ya da kötülük ve hayrın karşımıdır. Âlem iki güç arasındaki sürekli çatışmanın içindedir. Bkz. Ali en-Neşşar, *Neşetü'l-Fikri'l-İslami*, c. I, s. 203. Fakat İbnü'l-Arabî, Zerdüşti terimleri kullansa bile, onlardan ayrılır. Ona göre kötülük yokluktur, hiçbir güce sahip değildir. İbnü'l-Arabî, âlemin iki aslı gibi, yokluğu varlığın zıddı saymaz. Yokluk, ona göre, kelimenin içerdiği bütün olumsuz anlamlarıyla salt yokluktur. Işık ve karanlık arasındaki fark da böyledir.

[3] Bkz.Ebu'l-Alâ Afîfî, *The Mystical*, s. 157. Burada Afîfî İbnü'l-Arabî ile Spinoza arasındaki benzerlik ortaya konmaktadır.

[4] İbnü'l-Arabî bu *imkân*ı, *imkân yokluğu* diye isimlendirir; nitekim *mümkün*ü de *mâdum* [mevcut olmayan] diye isimlendirir.

[5] Mâduma İbnü'l-Arabî genellikle *sâbitu'l-ayn* [hakikati sabit] der; *a'yân-ı sâbite* mâdum şeylerdir. Fakat burada onu *sırf yokluk*tan türetmiştir ki, imkânsızdır.

[6] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 370.

[7] İbnü'l-Arabî burada Hakk'ı sırf hayır diye gören Plotinus'u hatırlatır.

Ademü'l-Adem *bkz.* **Yokluğun Yokluğu**

Âdeti Aşmak *bkz.* **Keramet**

Adl [Kelimenin kök harfleri] *ayn*, *dal* ve *lam* âdeta zıt gibi karşıt anlamlı iki köktür. Birincisi düzgünlüğe işaret ederken öteki "eğilmek" demektir. Birinci anlama göre adil insan, gidişatı düzgün, kendisinden hoşnut olunmuş kimse demektir. "Bu kişi adildir" anlamında *haza adlun* denilir. "Bu ikisi adildir" anlamında *hazani adlun* denilir. Bu an-

lamda *huma adlan* [ikisi adildir] denilir. Çoğul anlamında *hum udul* [onlar adildir] denilir. Adl "doğru hüküm vermek"tir. Bir şey başka bir şeye denk olduğunda *hüve adluhu* [onun dengidir] denilir. Adl, "bir şeyin değeri ve karşılığı" anlamında kullanılır. Bütün bu anlamlar *muadile*, yani "eşitlik" anlamından gelir. Adl haksızlığın zıddıdır. İkinci köke gelince: Eğrilmek için *adele* denilir, "büküldü" ve "eğildi" demektir. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim'de şu anlamlarda kullanılmıştır:[1]
Fidye, değer ve bedel:

> Onun adına bir şefaat veya bedel[2] (*adl*) kabul edilmez. (2:48)

Misil ve karşılık:

> Yaptığı işin[3] vebalini (*adl*) tatması için bu bir oruç olur. (5:95)

Haksızlığın zıddı, insaf:

> İnsanlar arasında hüküm verdiğiniz de adl ile hüküm verin. (4:58)

Hoşnut olunan, gidişatı düzgün kimse. Bu anlamda mastardan türetilmiş fiil *adele* fiilidir. Kuran Allah'ın denge üzere yaratmış olmasına işaret için bedeni tesviye etmesinin ardından bu kelimeyi zikretmiştir. Bu anlamda adalet, organların uyumlu veya kendilerine uygun güçlerle itidale sahip olmasıdır:

> Ey insan! Seni kerim Rabbine karşı mağrur yapan nedir? O seni yaratmış, tesviye etmiş ve itidal vermiştir[4] (*adalek*). (82:7)

Allah'a şirk koşan müşrik için *yadilu bi-rabbihi* [Rabbine ortak koşuyor] denilir. Âdeta müşrik, bu davranışıyla Hakk'ı başkasıyla denk saymış veya kendisine denk ve ortak yapmıştır.

> İnkar edenler Rablerine ortak koşarlar[5] (*ya'dilun*). (6:1)

İbnü'l-Arabî *adl*[6] kelimesinin eğilmek anlamındaki ikinci sözlük anlamını alır ve onu meyletmek şeklinde yorumlar. Adl, meyil demektir. Böylece kelime (isim ve fiil olarak) yaratmanın ilkesi olur.[7]

- Adl meyil demektir. Yoldan çıktığında *adele ani't-tarîka* denilir. İnsan bir şeye yöneldiğinde *adele ileyh* [ona yöneldi] denilir. Hak'tan ayrılmak zulüm diye isimlendirildiği gibi Hakk'a yönelmek de adl diye isimlendirilir. Allah yaratmayı adl sayesinde yapmıştır demek, şu anlama gelir: Zât, hüviyeti bakımından bir hak sahibi olduğu gibi mertebesi –ki söz konusu mertebe ulûhiyettir– bakımından da bir hak sahibidir. Zât'ın müstahak olduğu şeyden ulûhiyetin müstahak olduğu şeye meylettiği

için –ki ulûhiyet kendisi için mazhar talep eder– bu yöneliş adl diye isimlendirildi. Başka bir ifadeyle bu yöneliş, zâtın müstahak olduğu şeyden ulûhiyetin müstahak olduğu şeye yönelmektir ki, bu yönelişi ulûhiyetin hakkı olan meluh [ilahı olan] talep etmiştir. Bir hak sahibine hak ettiği şeyi veren adil, verme ise adl diye isimlendirilir. Burada söz konusu olan da Hak'tır.[8] Bu yüzden Hak yarattığı şeyleri hak ile yaratmıştır. Hak ile yaratmak, yaratılışı hak eden şeylere bu hakkı vermektir. (FÜTÛHÂT, II:60)

- Bu garip mertebeden (adl mertebesi) Allah âlemi kendi suretine[9] göre yaratmış, böylece adil olmuştur. Allah zâtına özgü zorunluluk mertebesinden başkasına bağlı zorunluluk mertebesine, başka bir anlatımla imkân [olabilirlik] mertebesine yönelmiştir. Allah mümkünleri sabitlik mertebelerinden dışta varoldukları mertebelere meylettirmiştir.[10] Şu halde varlıkta sadece adalet [meyil, yöneliş] düşünülebilir. Çünkü varlık sadece meyil eylemiyle zuhur etmiştir ki, söz konusu meyil adalet demektir. (FÜTÛHÂT, IV:236)

İbnü'l-Arabî'nin *adl*in eşanlamlısı saydığı *meyil*, âlemde meydana gelmiş *istikameti* ortadan kaldırmaz, hatta onun ta kendisidir.[11]

- Adl meyil demektir, meyil ise istikamete meyletmek olan bir işte, istikametin ta kendisidir. Söz gelişi ağacın dalları birbirlerine girmiş olsa da, gerçekte eğik ve meyilli oluşlarında doğru ve düzgündür; çünkü onlar, âdetin gereği olarak, doğal akışlarına göre yayılmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:236-37)

Adl, benzer demektir. İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Varlıkta sadece takdir edilmiş[12] bir adalet vardır; onun vasıtasıyla da benzerler[13] zuhur eder. Benzer adl diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, IV:236)

Geçen iki tanımda adlin belirsiz anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Burada ise belirlidir. İbnü'l-Arabî'nin kelimenin belirsiz ve belirli hallerindeki tutumu birbirinden farklıdır. Birincide terime bakışı, dilsel ve fiili özelliklerine yayılan genel bir ifade olmakla farklılaşır. İkinci durumda ise İbnü'l-Arabî Adl'i kendisine özgü bir hakikate, buna bağlı olarak varlık anlayışında özel bir konuma sahip bir şahıs diye tanımlar. Bu anlamda Adl, yaratmanın vasıtası olan adldir ki, o da İlk Akıl'dır.

- Adl, vasıtasıyla göklerin ve yerin yaratıldığı Hak'tır. Sehl b. Abdullah[14] ve başkaları onu Adl, Ebû Hakem Abdüsselam b. Berrecan ise *el-hak el-mahlûk bihi* [yaratmada vasıta Hak] diye isimlendirmiştir. (FÜTÛHÂT, II:60)

- İlahi Kalem, İlk Akıl'dır. O da Hakikat-i Muhammediye [Muhammedî hakikat] ve *el-hak el-mahlûk bihi* [yaratmada vasıta Hak] ve Adl'dir.[15] O Ruh-ı kül'dür. (FÜTÛHÂT,

III:444)

Bkz. **İlk Akıl**, **Muhammedî Hakikat**, **İnsan-ı Kâmil**

NOTLAR:

[1] Mukatil "Allah adli emreder" (16:90) ayetindeki *adli* tevhit diye yorumlar. Burada herhangi bir dilsel esasa dayanmayan simgesellik bellidir. Bkz. *Exegese coranique*, s. 45.

[2] Ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 25.

[3] Ayetin yorumu için bkz. *A.g.y.*, c. I, s. 25.

[4] *Tesviye* ve *adl* kelimeleri için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 298.

[5] İbnü'l-Arabî'nin ayeti yorumlayışı için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 236.

[6] Adl, ihsan ve cömertlik ayrımı için bkz. *Exegese coranique*, s. 298.

[7] Bkz. **Hak**.

[8] Bkz. **Suret**.

[9] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[10] Bkz. **İstikamet**.

[11] Oluş, varlıkta zuhur edebilmek için meyle muhtaçtır.

[12] Çünkü kevn ortaya çıkabilmek için meyile muhtaçtır.

[13] *Halk-ı cedite* telmih.

[14] *Adl* Tüsteri'den alınmıştır, ancak bu gerçek anlamda bir alış değildir. İbnü'l-Arabî İlk Akıl veya Muhammedî Hakikat'e eklenmiş bir özellik olarak onu almış değildir; sadece bir denklik ortaya koymuştur. Tüsteri'ye göre *adl*, İbnü'l-Arabî'deki *Muhammedî Hakikate*, İbn Berrecan'daki *el-Hak el-mahlûk bihi* ve filozoflardaki *İlk Akıl*'a denktir.

[15] İbnü'l-Arabî'de adl için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 308; c. III, s. 88; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 230, 237.

Adn Cenneti Adn cenneti en üstün amel cennetidir, Allah onu eliyle yaratmış, Tûba ağacını eliyle[1] oraya dikmiştir. Bu cennet seçkinlere aittir ve sıradan insanlar oraya giremez.

- Amel cennetlerinin en üstünü Adn cennetidir. Burası cennetin merkezidir ve Kesîb orada bulunur. Adn, amel cennetlerinin en yükseğidir. (FÜTÛHÂT, I:319)

- Allah Adn cennetini kendi eliyle yaratmış, orayı hükümdarın kalesi gibi yapmıştır. Miskten beyaz Kesîb'i de Adn cennetine yerleştirmiştir. Tûba ağacını Allah Adn cennetine kendi eliyle dikmiştir. Onu uzatmış, dalları Adn cennetinin surundan dışarıya taşmış, diğer cennetlere uzamıştır. (FÜTÛHÂT, III:434)

- Adn cenneti cennetlerin merkezi, kalesi, hükümdarın ve seçkinlerinin mevkiidir. Sıradan insanlar oraya sadece ziyaret amacıyla girebilir. (FÜTÛHÂT, III:442)

[1] Krş. Allah'ın iki eliyle yarattığı insan.

Ahit Sahibi Ahit sahibi, suret sahibidir (*sahibu's-suret*) *bkz.* **Suret**

Âlemin Aslı *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Âlemin Aynası Âlemin aynası, Hak'tır. Âlemdeki her şey Hak'ta suretlerinin bulunduğu duruma göre kendilerini görür.

- Hak âlemin aynasıdır. Âlemdekiler onda ilahi ilimdeki suretlerini görür. (FÜTÛHÂT, IV:42)

Âlemin Babası Âlemin babası, ruhanilerdeki ilk baba, başka bir ifadeyle Hakikat-i Muhammediye'dir. Dolayısıyla Hakikat-i Muhammediye bedenlerin babası Âdem'in aslı olduğu gibi âlemin de aslıdır.

- İlk ruhsal baba odur (Hakikat-i Muhammediye). O Âdem'in ve âlemin babasıdır. O da Muhammed'in hakikati ve ruhudur. (ESFAR, 23)

Âlemin Bütünü Âlemin bütünü (*küllü'l-âlem*), Muhammed'in Nuru'dur *bkz.* **Beyaz İnci**

Âlemin Hakikatlerinin Hazinesi *bkz.* **İnsanın Koruyuculuğu**

Âlemin Mîzanı Âlemin mîzanı (*mîzanu'l-âlem*), aradaki benzerlik nedeniyle, insandır. Âlem, büyük insan; insan küçük âlemdir. Bu benzerlik sayesinde insan âlemin mîzanı olmuştur. Nitekim âlem, yokluğa karışmaktan ancak insanın varlığı sayesinde korunur. İnsanın âleme, âlemin de insana benzemesine gelince, insan âlemin bütün sırlarına istidatlı olması yönüyle âlemden ayrılır. Bu özelliğiyle de insan, âlemin mîzanı olmuştur. Allah Şöyle buyurur: "Göğü yükseltti ve mîzanı koydu" (55:7).

- Göğün yükseltilmesinin karşılığında konulmuş mîzan, insandır. (BULGA, 31)

Âlemin Özeti İnsan, başka bir ifadeyle bir kayıt ve şart olmaksızın insan oluşu bakımından insan[1] küçük varlığına büyük âlemde yayılmış hakikatleri toplamıştır.[2] Bu nedenle ona küçük âlem (*âlem-i sağir*)[3] ve âlemin özeti (*muhtasar-ı âlem*) adı verilmiştir. Hayvan-insana[4] gelince

- O âlemin özetidir. (FÜTÛHÂT, III:315)

[1] İnsan âlemin özetidir. Bundan, Hakk'ın ve âlemin özeti olan insandaki gibi, her insanın insan-ı kâmil olması sonucu çıkmaz.

[2] Bu düşünce, antik felsefeye dayanır. Laland, mikrokozmos ve makrokozmos kelimelerinin kökeninin kesinlikle Yunan felsefelerine dayandığını söyler. *Vocabulaire tech. Et critiq. de la philo lalande*, s. 5, 8, 7. bkz. Afîfî, "Min eyne isteka İbnü'l-Arabî felsefetuhu's-sûfiyye," *Mecelle-i Külliyeti'l-Adab*, (1933), s. 27. Bu makalede Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin bu nazariyede İhvan-ı safa'dan nasıl yararlandığını açıklar. Ayrıca bkz, *Şeceretü'l-kevn*, s. 9 vd.

[3] Bkz. **Büyük Âlem—Küçük Âlem**.

[4] Hayvan-insan kelimesi İbnü'l-Arabî'de sıradan insan ile insan-ı kâmili ayırt etmek için geçer.

Âlemin Ruhu (Âlemin kalbi[1], varlığın kalbi) İbnü'l-Arabî insan-ı kâmili –hayvan insanı[2] değil– âlemin ruhu, maksadı ve anlamı sayar. Bu ismin insan-ı kâmile verilişini şöyle açıklayabiliriz: Âlem insan-ı kâmilin varlığıyla hayatiyetini sürdüren bir bedendir. İnsan-ı kâmilin bu dünya hayatından ahirete göçmesiyle de âlem ölür. Âlemin ruhu ifadesinin insan-ı kâmil ile tanımlanması, aynı zamanda bu terimi insan-ı kâmilin anlamlarıyla sınırlamak demektir. Buna göre insan-ı kâmil, İbnü'l-Arabî'nin ilkelerinin ortaya koyduğu gibi bazen insana ait kemâle ulaşmış her insan, bazen sadece Muhammed'in (a.s.) şahsıdır.[3]

- Allah bu insanın kemâlini dilediğinde, onu ellerinin arasına toplamış ve âlemin bütün hakikatlerini kendisine vermiş, onu âlemin ruhu; âlemde bulunan her şeyi de, kendisini idare eden ruh karşısında bedenin uzuvları gibi yapmıştır. Âlem bu insandan yoksun kalsaydı, ölürdü. O halde dünya diyarı, ruhu insan olan âlemin bedeninin bir uzvudur. (FÜTÛHÂT, II:468)

- Âlem karşısında insan onun ruhu; âlem insanın görünen suretidir. Ruh olmaksızın suret anlamsız olduğu gibi sensiz âlem anlamsızdır. (FÜTÛHÂT, III:363)

- İnsan âlemin ruhu, âlem ise bedendir. Her ikisiyle birlikte içinde insanın da bulunduğu bütün âlem büyük bir insan olur.[4] İnsanı dikkate almaksızın sadece âleme bakarsan, onu ruhu olmadan düzenlenmiş bir beden gibi bulursun. Âlemin yetkinliği, bedenin kemâli ruha bağlı olduğu gibi, insana bağlıdır. İnsan âlemin cismine üflenmiştir. Bu yüzden insan âlemin varlığıyla amaçlanan şeydir. (FÜTÛHÂT, II:67)

- İnsan-ı kâmil, âlemin ruhudur. Ona yakın olanlar, insanın temel uzuvları gibidir. Âlemin geri kalanı, insanın diğer suretlerine benzer. İnsanın bütün âlemi bilmesi ve bütün hallerde hepsini hissedebilmesi için bu diyarda bütün âlemin ona göre tek şey olması şart değildir.[5] (BULGA, 33)

- Âlem bugün Muhammed'in (a.s.) ruh, cisim, suret ve mânâ olarak zuhurundaki kuşatıcılıktan yoksunluğu nedeniyle uykudadır; ölmüş değildir. Onun ruhu –ki ruhu

Muhammed'dir (a.s.)– uykudaki insanın ruhu gibi, diriliş gününe kadar mahallin suretindedir.[6] Diriliş günü âdeta uyanma halidir. O halde bütün âlem, Hz. Peygamber'in ölümünden itibaren uykudadır.[7] (FÜTÛHÂT, III:187)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'ye göre insan âlemin kalbidir; isimlendirmenin nedeni ise insanın her surete girmesidir. Benzetmenin içeriğine gelince, bu da insanın âlemin ruhu diye adlandırılmasıyla aynı sebebe bağlı bir durumdur. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 295. Aynı konuda bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 199; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 143; *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 37.

[2] Bkz. **İnsan-ı Kâmil, Hayvan-İnsan**.

[3] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[4] Bkz. **Büyük İnsan**.

[5] İnsanın her bir uzvunun kendine özgü bir gücü ve etkinliği vardır. Söz gelişi kulak duyma gücüne sahiptir. Fakat insan işaret edilen makama ancak kendi bütünlüğünü idrak etmek sayesinde ulaşabilir. Başka bir ifadeyle, istenilen gücü vermede bütün kuvvetleri onda eşit hale gelir. Bu durumda herhangi bir uzvuyla işitir hale gelir; çünkü her uzuv bütün melekelerin özelliğini kazanmıştır.

[6] İşaret edilen bu mahal bir anlamıyla berzahtır. Bkz. **Berzah**.

[7] İbnü'l-Arabî'de âlemin ruhu için bkz. *Kitab-ı Eyyami'ş-şe'n*, s. 3; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 37, 199; *Anka-i Muğrib*, s. 40; *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 34; *Nakşu'l-Fusûs*, s. 1; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 187.

Âlemin Sureti *bkz.* Suret

Âlemin Toplamı[1] (Varlıkların toplanma yeri; âlemin hakikatlerini toplayan,[2] Hakk'ı ve âlemi birleştiren, Hakk'ın toplamı;[3] her şey) Âlemin her bir parçası bütün âleme dağılmış hakikatleri kabul etmesi ve ona ehil olması yönünden âlemin toplamıdır. İnsan özel anlamda âlemin toplamıdır; çünkü o hakikatinde âlemin bütün hakikatlerini toplar. *Bkz.* **Suret, Nüsha, Muhtasar**

- Âlemin her parçası[4] âlemin bütününün toplamıdır, başka bir ifadeyle her parça, âlemde dağınık haldeki hakikatleri kabul eder. (FUSÛS, 153)
- İnsanın en şerefli varlık olmasının nedeni bütün varlıkların toplamı olmasıdır. (MEVAKİ, 38)
- Bu kıymetli tür (yani insan), âlemin toplamıdır. (BULGA, 55)
- Musa'nın yer yüzünü zikretmiş olması[5] her şeyin kendisinde bulunması nedeniyle sahip olduğu yetkinliktir. Her şey âlemin hakikatlerinin toplamı olan insandır. (FÜTÛHÂT, III:410)

Muhammed (a.s.), Nûr-ı Muhammed [Muhammed'in nûru] bütün âlemin kendisinden yaratıldığı bir madde olması yönünden âlemin toplamıdır.

- Muhammed (a.s.) âlemin toplamıdır; çünkü âlem onun parçalarıdır. (BULGA, 10)
- Allah şöyle der: "Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir, onların rehberliğine de uyulur" (6:90). Ayette Allah "onlara uyulur" dememiştir, böylece şunu öğrendik: Muhammed (a.s.) kendisini zikreden ve etmeyen bütün peygamberlere denktir. Çünkü her peygamberin bir rehberliği vardır, fakat hepsinin rehberliği Muhammed'de toplanır. Onu gören Hakk'a yakın herkesi görmüş; ona uyan, bütün peygamberlerin rehberliğine uymuş demektir.

Allah hakkında yadırganmaz

Bütün âlemi bir tek şeyde toplaması. (FÜTÛHÂT, IV:82)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de mecmu [toplam] ifadesi muhtasar [özet], suret, nüsha ile eşanlamlıdır. Buna göre âlemin mecmuu, âlemin özeti, sureti, nüshası vb demektir.

[2] Halife-insan iki sureti kendinde toplar. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 45.

[3] "Kâmil, toplayıcı ve Hakk'ın suretiyle zuhur eden kul. Kâmil kul Hakk'ın suretidir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 132).

[4] Bali Efendi kelimeyi hakikatler diye aktarır, bkz. *Şerh*, s. 284.

[5] (14:8) ayete telmih.

Âlemin Yüce-Büyük Anası Âlemin yüce-büyük anası (*ümmü'l-âliyeti'l-kübra*) âlemin, yani Hakk'ın dışındaki her şeyin yaratılışının ortaya çıktığı yer, yani tabiattır.

- Âlem Hakk'ın suretine benzer yaratılmıştır. Kime tabiat yönü baskın gelirse, daha çok anasına benzer; çünkü âlem tabiat ve Hak arasındadır. (FÜTÛHÂT, IV:151)
- Bu diyarda sadece Tabiat vardır. Tabiat edilgenlik mahallidir ve Hak karşısında erkek için kadın[1] gibidir. Yaratılış, yani her şeyin yaratılışı onda gerçekleşir. Tabiat [yaratma eylemini] kabul eder. Bu nedenle o âlem için büyük ve yüce anadır. (FÜTÛHÂT, IV:150)

İbnü'l-Arabî'nin anayı yüce[2] diye nitelediğine değinmek gerekir. Bununla birlikte ana ikinci anlamıyla süfli anadır.[3] Büyük özelliği ise, büyük varlığın iki şıkkından birisi olması yönünden Hakk'a benzerliğinden kaynaklanır. Varlığın iki şıkkı Hak ve Tabiat'tır. Şu halde ana=edilgen, yaratılış mahalli; yüce=mertebe yüksekliği; büyük ise, Tanrı'ya göre ve O'nunla kıyaslandığında kazandığı niteliktir.

Alışkanlık Perdeleriyle Gizlenme İbnü'l-Arabî bazı velilerin âlemde tasarruf gücüne sahip olabileceğini kabul eder. Bu tasarrufun dayanağı ise, âdetin aşılmasıdır. Âdetin aşılması, bazı şahıslarda gerçekleşirken bazılarında gerçekleşmez. Başka

bir ifadeyle bazı veliler âlemde tasarruf eder ve olağanüstü olaylar gösterirler, bazıları ise, böyle bir tasarruf gücüne sahip olmakla birlikte, insanların Rablerinin katındaki makamlarını öğrenmemeleri için alışkanlık perdeleriyle gizlenir. Bu veliler, İbnü'l-Arabî'nin kendilerine ahfiya, gizliler ve ebriya gibi bir grup ismi verdiği Melâmiler denilen kimselerdir.

> ◆ Bu makam mensuplarının âlemde tasarruf ve değiştirme güçleri vardır. Bu insanlardan birinci tabakadakiler, yaratıklarında tasarrufu Allah'a bırakmıştır. Bununla birlikte onlar, tasarrufa güç yetirir. Tanrı kendilerine bu imkânı bir emir olarak değil, arz olarak bahşetmiş, bu nedenle perdeleri kuşanmış, bilinmezin otağlarına girmiş, alışkanlık perdeleriyle gizlenmiş, kulluğa ve muhtaçlığa sarılmışlardır. Söz konusu insanlar, yiğitler, zarifler, Melâmiyye, gizliler ve iyilerdir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 255)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Üns/Ünsiyet**.

[2] İbnü'l-Arabî'ye göre yükseklik iki çeşittir: mekân ve mertebe yüksekliği. Burada ulvi ana deyimiyle mertebe yüksekliği kast edilmiştir. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 75. Nitekim şöyle der: "Bu dördüncü kat sema yüksek mekân diye adlandırılır; çünkü o kalptir. Üzerindeki sema ise daha yüksektir. Böylece Hak mekânın mertebesini kast etmiştir." *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 445.

[3] Bkz. **Süfli Ana**.

Allah Allah bütün güzel isim ve sıfatların hakikatlerini kendinde toplayan fail ve etkin hakikat için kullanılır:

> De ki: İster Allah deyin, ister Rahman deyin, hangisiyle dua ederseniz en güzel isimler O'na aittir. (17:110)

Tefsir kitapları bu kelimenin deryalarına dalmış, anlam ve bağlamlarının yorumundan uzun uzun söz etmiş, burada zikredemeyeceğimiz dilbilgisi, kelam ve tasavvuf açısından sayfalar dolusu açıklamalar yapmıştır.[1] Tefsir kitapları Allah lafzını isim kelimesinin açıklanmasından sonra ele almıştır. Bunun nedeni, Kuran'daki her surenin Besmele ile başlamış olmasıdır. Hangi tefsir kitabına elimizi uzatsak, aynı şeyi görürüz. Söz gelişi Fahreddin Razî'nin tefsirinde (I:156-64) veya Alûsî'nin *Ruhu'l-Meânî* (I:54-58) isimli tefsirine bakılabilir.

İbnü'l-Arabî Allah[2] ismiyle eşanlamda İsm-i Câmi [Toplayan İsim], İlâh-ı Mutlak[3] [Mutlak İlah], İlah-ı Hak[4] [Hak İlah], İlah-ı Meçhûl[5] [Bilinmeyen İlah] kelimelerini kullanır. Allah bütün isimlerin hakikatlerini kendinde toplayan ulûhiyet mertebesine verilmiş özel zât ismidir. Allah en yetkin, kuşatıcı, bütün isimlerin –zıt veya değil– anlamlarını içeren isimdir. Allah'tan başka tanımında zıtları barındıran başka bir isim yoktur.

- Allah Zât'a verilmiş özel isimdir. Türemiş olduğu iddia edilirse, bu durumda o kast edilmez. (KAVAİD, 14)
- Allah bu özel ismi Hakk'ın zâtından başkasına verilmekten sakınmıştır.[6] Bu isimden başka sadece Zât'a verilmiş özel isim bilmiyoruz. Allah ismi, özel isimler sahiplerine tam delâlet ettikleri gibi Zât'a tam delâlet eder. (FÜTÛHÂT, IV:197)
- Allah ismi mertebeye delâlet eder. (FÜTÛHÂT, IV:139)
- Allah ismi zât ve varlığın aynıdır, fakat bu, ulûhiyet mertebesi bakımından böyledir. (MERATİB, 166)
- Allah Zât'a özgü yüce ve sınırsız isimdir. Bu isim en güzel isimlerin anlamlarını toplar. Allah yazılışta gözüken dört harften oluşur: *elif*, birinci *lam*, ikinci *lam* ve *he*. (ŞUCUN, 62)
- Özü gereği Yüce, kendisiyle bütün varlık durumlarını (*umûr-ı vücûdiyye*) ve yokluğa mensup nispetleri (*niseb-i ademiyye*) kuşattığı yetkinliğin sahibidir. Hiçbir şey onun dışında kalmaz. Bunlar örf, akıl veya şeriat[7] açısından iyi sayılabilecekleri gibi kötü de sayılabilir. Böyle bir yetkinlik, özel anlamda Allah denilen Zât'ındır. (FUSÛS, 79)
- Bu iki isim –Allah ve Rahman– diğer isimlere göre kapsamlı ve yetkindir. (BULGA, 17)
- En büyük ve kuşatıcı isim Allah ismidir. (ŞUCUN, 18)
- İlah bütün isimlerin sahibi olan kimse, o ise Allah denilen hakikate özgüdür. (FÜTÛHÂT, IV:448)
- Allah bütün ilahi isimlerin hakikatlerinin toplamıdır. (FÜTÛHÂT, III:317)
- Allah ismi, altındaki bütün isimleri içerir. O diğer isimler karşısında isimlerin anlamlarını taşıyan zât gibidir. (MAKSAD, 152)
- Allah ismi, zıt ve uyumlu bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplar. (FÜTÛHÂT, III:411)
- Allah hariç, tanımında zıtları barındıran başka varlık yoktur. (FÜTÛHÂT, II:417)

Allah birinci içerikte gördüğümüz gibi zıt ve uyumlu (celâl ve cemâl) bütün isimleri toplayan isimdir. O isimlerin anlamlarını kendinde topladığı için bütün isimlerde hüküm sahibidir. Söz gelişi Rab ismini, hükmünün ortaya çıkacağı özel yerinde görevlendirir veya görevinden azleder. Allah sabitlik niteliğindeki Rab veya İlah isimlerinin karşıtı olan isimler vasıtasıyla değişir (O her gün bir iştedir). Her varlığın Allah isminden özel bir payı, başka bir ifadeyle özel bir ilahi ismi vardır ve kul o ismin mazharı ve tecelligâhıdır. Bu isim gerçekte o kulun Rabbidir.[8] Şu halde ilahi isimler

kendi mazhar ve tecelligâhlarının rableriyken Allah bütün varlıkların Rabbidir.

- Varlıkların tek-gerçek Varlık ile ilişkisi, taayyün edişleri –ki bu taayyünler Allah'ın isimleridir– yönünden olabilir. Başka bir ifadeyle her varlık belirli bir ilahi isimle irtibatlıdır ve söz konusu isim gerçekte o varlığın Rabbidir. Allah ismi ise bütün isimleri içermesi nedeniyle var olan her şeyin Rabbidir. (MERATİB, 166, 67)

- Allah diye isimlendirilen zâtı itibariyle tek, sıfatlarıyla bütündür.[9] Her varlığın Allah'tan payı kendi özel rabbidir. [Allah isminden ibaret olan] Bütünün ona ait olması imkânsızdır. Mutlu, Rabbinin hoşnut kaldığı kimsedir. Rabbinin katında hoşnut olunmayan kimse yoktur. Çünkü her isim rablığını kendi kulu üzerinde sürdürür. Bir kul özel Rabbinin katında hoşnut oldu diye başka bir kulun Rabbinin katında da razı olunan olması gerekmez. Çünkü o isim rablığını bütünden almıştır, bir'den değil.[10] Bu durumda [sıfatlardan kaynaklanan] bütünden ancak kendisine uygun bir hüküm ortaya çıkmıştır ve ortaya çıkan şey kulun Rabbidir. (FUSÛS, 90)

- Her ilahi isim o esnada hüküm sahibi ve yönetici olan isme zıt başka bir ismin var olduğunu bildiği için Allah'tan korkar. Der ki: Allah hükmümün ortaya çıktığı bu özel mahalde yönetici değilken beni görevlendirdiği gibi başka bir yöneticiyle, yani başka bir ilahi isim sayesinde beni azledebilir. Ben ilahi isimleri bilmiyorum ve onlardan korkmuyorum, Allah'tan korkuyorum. Nitekim Eyyûb Rabbine "Sıkıntı bana ulaşmıştır" diye dua etmiştir. Bu durumda o Dar [zarar veren] isminin azledilmesini ve hükmünün ortadan kaldırılmasını istemiştir.[11] (FÜTÛHÂT, IV:130)

İbnü'l-Arabî sürekli değişen ulûhiyet ile –çünkü Allah sürekli suretlerde tecelli eder– her ilahi isme ait rablığı ayırt eder. Rablık Allah adına sabittir ve başkalaşmaz:

- Rab sabittir, ilah ise isimlere göre çeşitlenir. O her gün bir iştedir.[12] (FUSÛS, 73)

- Nispet ve bağıntılardan arınmış Zât'ın karşısında Allah bütün isimleri [isim ve sıfatları] kendinde toplar. Allah ancak âlem vasıtasıyla bilinebilir, başka bir ifadeyle ilah melûh [ilahın kulu] sayesinde bilinebilir; Zât nispetlerden soyutlansaydı ilah olmazdı. Bu nispetleri varlıklarımız meydana getirmiştir. Böylece biz melûh olmakla onu ilah yaptık. Biz O'nu bilene kadar O bilinmez. Bazı filozoflar âleme bakmadan Allah'ın bilinebileceğini iddia etmişlerdir ki, bu yanlıştır. Evet kadim ve ezeli bir Zât bilinebilir, fakat melûh bilinmeden onun ilah olduğu bilinemez. Bu yüzden o kendisine delildir. Keşif şu bilgiyi vermiştir: Hak kendisine ve ulûhiyetine delilin ta kendisidir. Âlem Hakk'ın varlıkların sabit hakikatlerine [*a'yân-ı sâbite*, mümkünlerin ilahi ilimde sabit hakikatleri] tecellisinden ibarettir. Bu tecelli olmasaydı mümkünler var olmayacaktı. Hak a'yân-ı sâbitenin hakikatlerine ve hallerine[13] göre suretten surete girer ve başkalaşır. (FUSÛS, 81)

- Sizi ilah yapalım diye bizi var edin; beni yok etme, sen de yok olursun. (FÜTÛHÂT, IV:40)

Allah Hüve [O] tecellisinin mazharıdır: Birinci tanımda Allah ismini Zât'ın özel ismi olarak görmekteyiz. Buna karşın İbnü'l-Arabî burada Allah ile Zât arasına Hüve zamirini [O, üçüncü tekil şahıs] yerleştirir: Zât bütün isimlerin anlamlarını içeren isimde, yani Allah isminde tecelli ve zuhur eden Hüve'de tecelli ve zuhur ederken Allah ismi bütün isimlerde tecelli ve zuhur eder. Şu halde hüviyet mertebesi her çeşit sınırlanma ve ilişkiden münezzeh hüviyet mertebesiyle melûha[14] bağlı ve onunla irtibatlı ulûhiyet mertebesini ayırır.

- Zât hem sıfatlara hem de hüviyete aittir. Bu anlamda Zât'a göre Hüve, Zât'a göre sıfatlar gibidir. Allah ismine göre Hüve sıfatlara göre Zât gibidir. Hüve'ye göre Allah Zât'a göre sıfatlar gibidir. Diğer isimlere göre toplayıcı isim [Allah] sıfatlara göre Zât gibidir. Allah ismine göre diğer isimler Zât'a göre sıfatlar gibidir. Bu durumda Zât Hüve, Hüve Allah ismi, Allah ismi [*ism-i câmî*, bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan isim] ise bütün isimler üzerinde egemendir. Çünkü bütün isimler ona, o Hüve'ye, Hüve ise Zât'a bağlıdır. Hüve Zât'ın tecelligâhı, Allah ismi Hüve'nin tecelligâhı, bütün isimler Allah isminin tecellileridir. (ŞAKKU'L-CÜYÛB, 70)

Allah ismi, âlem kayıtsız şartsız[15] edilgen olduğu gibi kayıtsız şartsız etkindir. İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Her yönde, durumda ve mertebede müessir olan [tesir eden] Allah; her yönde, durumda ve mertebede edilgen olan ise âlemdir. (FUSÛS, 183)

Allah yaratma ve benimsemeye konu olmayan gerçek, belirsiz ve bilinmeyen ilahtır; dolayısıyla tanımlar onu belirleyemez. Yaratılmış[16] ilah ise bunun karşıtıdır. O, inançların sınırladığı ve kendisine tenzih işleminin nüfûz ettiği inançların ilahıdır.

- Gerçek ilah yaratmaz ve kabule konu olmaz. Çünkü onun ilahlığı kendiliğinde gerçekleşmiştir. (VESAİL, 3)

- Her düşünce sahibi idrak mahallinde yarattığı şeye inanmış ve tapmıştır. Kalbinde bulunan ise Mutlak İlah değil, ancak yaratılmış ilah olabilir. (FÜTÛHÂT, IV:211)

- İnançlardaki ilah tanımlarla sınırlanır. O, mümin kulun kalbinin sığdırdığı ilahtır. Mutlak İlah'ı hiçbir şey sığdıramaz; çünkü o eşyanın ve kendisinin aynıdır. (FUSÛS, 226)

- Rablığın hiçbir şekilde katışmadığı mutlak kulluk[17] sadece insan-ı kâmil için mümkündür. Kulluğun katışmadığı rablık ise Allah'a ait olabilir. Şu halde insan-ı kâmil mutlak kul, Hak ise Mutlak İlah'tır. (FÜTÛHÂT, II:603)

◆ Kesin inanç gelinceye kadar her tamlamada[18] Rabbine ibadet et. Hiç kimse tamlamadan ve bağıntıdan soyutlanmış ilaha tapmamıştır; çünkü öyle bir ilah bilinmeyen ilahtır. (FÜTÛHÂT, IV:417)

Allah lafzının sonuncu anlamını geriye bıraktık; çünkü o bütün söylenilenleri anlamsızlaştırır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarzına uysaydık ve ona göre Allah'ı tanımlamaya kalksaydık, hiç kuşkusuz susardık; çünkü susmak tanımların yapamadığı bir tanımdır. Fakat akıl tanımlanamayan da olmak üzere her şeyi mutlaka tanımlamak ister. Bu nedenle satırlarımızdaki Allah, inançlardaki ilahların yeni bir tarzı olmasın diye kelimeler onun sadece mertebesini tanımlayabilmiştir. Gerçekten de Allah'ı nasıl tanımlayabiliriz ki? İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi:

◆ Allah'tan başka ne gören ne görülen var! (KAVÂİD, 16)

NOTLAR:

[1] Bkz. Abdurrahman el-Kürdi (Abdülgani en-Nablûsî'nin talebesi), *Kitab-ı şerhi'l-celâle*, s. 42. Bu kitap Allah ismine tahsis edilmiştir ve yazar ismin anlamlarını, hakikat ve mertebelerini İbnü'l-Arabî'nin yöntemine göre yorumlar. Konuyla ilgili başka kitaplar şunlardır: ez-Zeccac, *Tefsirü Esmaillahi'l-Hüsna*, s. 25; Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *Şerhü Cevheretü't-Tevhid*, s. 10; el-Cüveyni, *Kitabü'l-Irşad*, s. 144; Ahmed Gazâlî, *et-Tecrîd fi-Kelimeti't-Tevhid*, s. 17.

[2] İbnü'l-Arabî *ilah* kelimesinin üç farklı kökünü zikreder; bu tavrı da dil bilginlerinin ve tefsircilerin görüşüyle uyumludur. Bu bağlamda ilah: a. Tapınılan şekil, insan, ağaç, put vs. b. Tapınılan her şey, fakat bazen gerçek mâbud olabilir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî onu bazen Allah anlamında kullanır ve *İlâh-ı Mutlak* veya *İlâh-ı Hak* der. Nitekim Allah lafzının eşanlamlı isimlerinde böyle zikretmiştir. c. Bazen ilahı, yaratılmış ilah veya inanılan ilah şeklinde kullanır. Nitekim inançlardaki ilah teriminde bunu göreceğiz. Allah, gerçek mâbud demektir. İbnü'l-Arabî "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesinden söz ederken şöyle der: "Allah'tan başka ilah yoktur: Bu ifadede olumsuzluk belirsize [ilah]; var sayma ise belirli Allah ismine yönelmiştir. İlah kelimesinin belirsizliği, altındaki her türü içermesi içindir. Var olan her şeyin ulûhiyette bir payı vardır. Bu nedenle de yok sayma hepsine yönelik olmuştur" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 89). Aynı cümlenin açıklaması için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, 224; Jean During, *İslam*, ed. Robert Laffont s. 194-95.

[3] İnançlardaki sınırlanmış ilahın karşıtı olarak.

[4] Akılcının düşüncesinde yaratılmış ilahın karşıtı olarak.

[5] İtikatta bilinen ve tanınan ilahın karşıtı olarak: Allah inançlar değişse bile her akidede tanınandır (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 416).

[6] Krş. Kayserî, *Tevilatü'l-Kuran-ı Kerim*, s. 167.

[7] İbnü'l-Arabî Allah ismini, örf-akıl ve şeriatça iyi veya kötü görülen bütün nispet ve niteliklerin silindiği kemal mertebesine yerleştirir. O tenzihe konu olan inançlardaki ilahın karşısında mutlak ilahtır.

[8] Bkz. **Rab/Rubûbiyet**. İbnü'l-Arabî ulûhiyetin karşısında rubûbiyete özel bir anlam verir.

[9] Birliği açısından bütün isimleri kendinde toplar.

[10] Bu paragrafın yorumu için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 85.

[11] "Eyyüb Rabbine sıkıntı bana ulaştı diye nida ettiğinde" (21:83) ayetine telmih.

[12] Bkz. **Hakk'ın Şe'ni**. Bu cümlenin açıklaması için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 41.

[13] Bkz. Afîfî'nin bu paragrafla ilgili açıklaması için, *a.g.y.*, s. 60-61. Ayrıca bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 423.

[14] Bkz. **Ulûhiyet/Ulûhet**.

[15] Bkz. **Eser, Müessir, Müesser-Fih**.

[16] Bkz. **İnanılan İlah**.

[17] Bkz. **Mutlak Kul**.

[18] Burada tamlama, Hakk'ın kendisine izâfe ettiği *ilahımız*, *rabbimiz* gibi tamlamalardır.

Allah'ın Adaşı Mümin[1] gibi bazı isimler Allah ve insan arasında ortaktır. O halde mümin (insan), Allah'ın adaşıdır.[2]

- Mümin için mümin birbirini tutan bina[3] gibidir. Mümin Allah'ın isimlerinden birisidir. (FÜTÛHÂT, IV:438)
- Mümin Allah'ın isimlerinden birisidir. Mümin aynı zamanda insanın ismidir. (FÜTÛHÂT, IV:147)
- Ortak isimlere örnek Mümin ismidir. (FÜTÛHÂT, III:303)

Allah mümini kendisi için bir barınak olarak yaratmış, kalbini vatan edinmiş, onu kendi adaşı yapmış ve dostu edinmiştir.

NOTLAR:

[1] Bkz. **Mümin**.

[2] *Semiyullah* İbnü'l-Arabî öncesinde yoktu; üstelik terim, İbnü'l-Arabî'nin gördüğüm kitaplarında sadece bir kez geçer. Bunun nedeni, terimin ilk bakışta Kuran-ı Kerim'in nassıyla (19:65) çelişir gelmesidir. Fakat, ayette geçen *semiyyullah* ifadesinin bilhassa Allah olduğu açıktır. İbnü'l-Arabî ise onunla Allah ve insan arasında ortak isimlerden birisini kast eder. Sadreddin Konevî şöyle der: "Bazı Arapça âlimleri Allah isminin yedi özelliğe sahip olduğunu, bu özelliklerin başka isimlerde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Bunların birincisi şudur: Hakkın bütün isimleri bu isme nisbet edilirken, O bu isimlerden hiçbirisine nispet edilmez. Bu özelliklerden birisi de, diğer isimlerden farklı olarak, yaratıklarından hiçbir kimsenin bu isimle isimlendirilmemesidir. Bu konuda da "O'nun bir benzerini bilir misiniz" (Meryem, 65) ayetinden delil getirmişlerdir. Bu ayetin anlamı, Allah'tan başka *Allah* ismiyle isimlenmiş herhangi bir şey bilir misiniz, demektir" (*İcazü'l-Beyan*, s. 176).

[3] İbnü'l-Arabî'nin bu cümleyle ilgili yorumu için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 482.

Allah'ın Arşı Genel anlamda Allah'ın mülkü demektir. Buna göre Allah'ın Arşı, Allah'ın dışındaki her şeydir.

- Allah'ın dışındaki her şey Allah'ın Arşıdır. Arşın, akılcı ve diğer bilginlerden onu bilen âriflerin kalplerinde büyük bir değeri vardır. (FÜTÛHÂT, IV:243)

Özel anlamda Allah'ın Arşı, bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan Allah is-

minin mazharı olması bakımından insandır. İnsan ism-i camiin (Allah ismi) istivagâhıdır.

- İnsan Allah'ın Arşıdır. Burada insan ile bütün insan suretlerinin kendisinde bulunması itibariyle salt insanı ve insan-ı kâmili kastetmekteyiz. Bu özelliği ve bu yapıda olması nedeniyle varlıklar insana boyun eğmiştir. (BULGA, 11)

Allah'ın Beyyinesi Kuran'da *beyyine* [açık delil] tekil olarak ve neredeyse tek anlamda kullanılmıştır, bu nedenle tek bir ayeti zikretmekle yetineceğiz:[1]

> De ki: Ben kuşkusuz Rabbimden bir beyyine üzereyim ve siz onu yalanladınız. (6:57)

Kadı Beyzâvî bu ayeti şöyle yorumlar: "Delil doğruyu yanlıştan ayıran açık kanıt demektir. Bir görüşe göre beyyine Kuran, vahiy, akli deliller ve bunların yerine geçen şeylerdir (Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, 1:139).

Beyyine ehlinde ortaya çıkan ve sahih bilgiye ulaştıran yöntemlerden birisidir. Ehlinde derken Rablerinden bir delil üzerinde olan ve kesin bilgide Rableriyle[2] aralarındaki bir alâmete dayanan kimseleri kast etmekteyim. Bu beyyine, onlarda gerçeğe ulaşmada düşünceyi esas alan kimselerdeki kesin delil yerini tutar. Hak o kullarının öğrenim[3] işini üstlenir ve onlara öğretir; kendilerine farz kıldığı peygamber Muhammed'in (a.s.) şeriatını anlamayı nasip eder. Bu noktada hüküm getiren vahiy sona ermiş, fakat onu bilmek ve anlamak, Hakk'ın kendilerine verdiği bir delil sayesinde ilahi bir ayrıcalıktır. O insanlar gerçek anlamda Hakk'ı bilenlerdir.

- Tanrı'nın kendi katından senin için beyyine olduğunu belirttiği şey bilinmez âlemlerinin gizliliklerinden Allah tarafından kalbine gelen bir yolcudur. Bu ilahi hitap mertebesinden ve Allah'ın kendi katındakini bildirdiği mertebeden sana ayrılmıştır.[4] Artık fikir sahibinin deliline yaptığı gibi ona sarıl ve onun neyi getirdiğini incele ve kabul et. Rabbinden bir beyyineye sahip olan kimse Allah'tan bir nur ve dosdoğru yol üzeredir. Bu nur vasıtasıyla eşya gerçekte bulundukları hal üzere bilinir ve bu bilgide hiçbir kuşku yoktur. (FÜTÛHÂT, II:634)

- Bu rahip[5] Rabbinden bir beyyineye [açık delil] sahip kimselerden birisidir. Rabbi, peygamberimiz Muhammed'in (a.s.) şeriatının farz kıldığı ve Rabbinden bilgi aldığı tarzda kendi katından onu öğretmiştir. Bize göre böyle bir durum gerçekleşmiş bir tecrübedir. Çünkü biz Muhammed'in (a.s.) şeriatında yerleşmiş hükümlerin çoğunluğunu böyle alırız. Bu yolla peygambere izâfe edilen hadisleri tashih ederiz veya onları reddederiz.[6] (FÜTÛHÂT, ÜS, 330)

- İşte bunlar (Allah'ın basiretlerini açtığı kimseler) resûl ve nebi olmasalar bile Allah'ı

bilen ve O'nu tanıyanlardır. Onlar Allah'ı ve O'nun katından gelen şeyi bilmede Rablerinden bir beyyineye sahiptir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 304)

- Zahitlerin zühtlerinin sebebi verâdır [şüpheli şeylerden uzak durmak]. Nefislerine bir şey kuşkulu geldiğinde hemen onu terk eder. Allah kendileri için bazı belirtiler yaratmış, onlar sayesinde helali ve haramı öğrenmişlerdir. Söz konusu belirti Nefesi Rahman'dan gelebilir. Allah onlarda bir yorgunluk, sıkıntı ve darlık gördüğünde kendilerine merhamet etmiş, böylece bir şeyde alâmet yaptığı şeylerle onları rahatlatmıştır. Onlar Rablerinden gelen bir beyyineye sahip oldukları sürece rahatlarlar. (FÜTÛHÂT, DS, 307-308)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Mucem-i Müfehres*. Beyyine 19 kez geçer, üstelik bir surenin adı da Beyyine Suresidir.

[2] Bu alâmet bazen duyulur bir alâmet olabilir.

[3] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 331.

[4] "Beyyine üzerinde olan kimse basiretli bir şekilde Rabbine davet eder" *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IS, s. 367.

[5] Rahib İbn Bersmele'dir. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 330.

[6] Sûfiler bir hadisin peygambere ait olup olmadığı konusunda kuşkuya kapıldıklarında, Allah'ın tahsis ettiği yöntemlerle bunu araştırırlar ve bir hükme varırlar. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Peygamberin vârisi bir şeriat icat etmez, sabit bir hükmü de ortadan kaldırmaz. Fakat açıklar; çünkü o Rabbinden bir delile sahiptir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 119).

Allah'ın Bıraktığı Sözlük anlamı için *bkz.* **Bekâ**

Allah'ın bıraktığı (*bakiyetullah*) Kuran'da bir yerde geçer ve Allah'ın insana yasakladığı şeylerden sonra helal bıraktıklarına işaret eder:

> Allah'ın bıraktığı eğer inanmışsanız sizin için daha hayırlıdır. (11:86)

- Allah'ın bıraktığı[1] sana helal kılıp yararlandığın şeydir. Onu bırakılmış diye isimlendirdi; çünkü Allah yeryüzündeki her şeyi öncelikle insan için yaratmış, insan da bu konuda tam tasarruf sahibi olmuştur. Ardından mutlak anlamda tasarruf yetkisi verdiği şeylerin bir kısmını yasaklamış, dilediklerini bırakmıştır. İşte o, Allah'ın bıraktığıdır. (FÜTÛHÂT, IV:114)

- Rızık iki türlüdür: Bir kısmı haram; diğeri helal diye isimlendirilir. Helal Allah'ın bıraktığıdır. Allah'ın bıraktığı, bazı rızıkları yasaklayıp insanları onlardan men ettikten sonra serbest bıraktığı rızıklardır. (FÜTÛHÂT, II:463)

- Asıl olan Allah'ın yeryüzündeki her şeyi bizim adımıza yaratmış olmasıdır. Ardından bunların bir kısmını yasaklamış, diğerlerini bırakmıştır. Serbest yaptıklarını Al-

lah'ın bıraktığı, yasakladıklarını ise haram diye isimlendirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:35)

Geçen ifadeleri şöyle özetleyebiliriz: Allah'ın bıraktığı haram denilen şeyleri yasakladıktan sonra bize tasarruf yetkisi verdiği helallerdir. İsimlendirmenin sebebi hakkında ise İbnü'l-Arabî şöyle düşünür: Allah öncelikle yeryüzündeki her şeyi bu şeylerde mutlak tasarruf sahibi olan insan için yaratmış, ikinci aşamada ise onların bir kısmını yasaklamış ve haram diye isimlendirmiştir. Fakat gerçekte insan var olduğundan itibaren kendisiyle birlikte yasak da var olmuştur. Âdem Allah kendisine ağaca yaklaşmayı yasakladığında cennetteydi!

NOTLAR:

[1] Abdülgani en-Nablûsî'nin *Bakiyyetullahi Hayrun Ba'del-Fenâ* adlı bir risalesi vardır. Ancak risaleyi incelediğimizde risalenin ismindeki *bakiyyetullah* ifadesinin İbnü'l-Arabî'nin kast ettiği şeyle ilgili olmadığını gördük.

Allah'ın Eli/İki El *bkz.* **Yedullah/Yedan**

Allah'ın Evi (Hakk'ın Evi[1]) Hakk'ın evi ilahi surete benzer yaratıldığı için varlık tecellisinin mazharı olması yönünden kuldur.[2]

- Hakk'ın hikmeti benim hikmetim
  Deme ki: Onunla biriz
  Varlığım seni hemen yalanlar
  Ben onun evi olsam bile
  O, dinen benim kıblem. (FÜTÛHÂT, IV:387)

Hakk'ın evi, "Beni ne göğüm ne de yerim sığdırabildi, mümin kulumun kalbi sığdırdı" ifadesine göre, Hakk'ı sığdıran müminin kalbidir.[3] Hak kendisini sığdıran kalbe yerleştiğinde kalp Allah'ın evi olur:

- "Tecellimi taşımaktan yer ve gök aciz kaldığında, kulumun kalbi beni sığdırmıştır." Böylece arifin kalbi Hakk'ın evi haline geldi. (ANKA, 62)
- Seçkin kulun kalbi, Allah'ın evi, bakış yeri, ilimlerinin bulunduğu maden, sırlarının mertebesi, meleklerinin iniş yeri,[4] nurlarının hazinesi, yönelinen Kâbe'si[5], görülen Arafat'ıdır. (MEVAKİ, 141)
- Âlim, bilgisi her şeye nüfuz eden kimsedir. İnsan ne zaman böyle olabilir? Kalbi Hakk'ın evi olduğunda. Hak kalbinde bulunmakla kulu, kul da Allah'ın kulun bütün kuvvetleri olmasıyla Hakk'ı bürüdüğünde bilgisi böyle olabilir.[6] Hak kuşatandır, ilmi de Hak'tan başka bir şey değildir. Bu durumda kul her şeyi bilir. (FÜTÛHÂT, IV:437)

İbnü'l-Arabî son metinde tek hakikatin iki yönü arasında zuhurun yer değiştirmesine dikkat çeker. Bu yer değiştirme gerçekte yaratıkların Hakk'a yaklaşmasından ibarettir: kurb-ı nevâfil [gönüllü ibadetlerle Hakk'a yakınlık] ve kurb-ı ferâiz [farzlarla Hakk'a yakınlık] makamları.[7]

NOTLAR:

[1] P. Nwiya'nın sûfilerin kalbe Allah'ın evi diye işaretleriyle ilgili remiz ve benzetmelerine dair nesnel ve bilimsel araştırması için bkz. *Exegese Coranique*, s. 325 vd.

[2] Bkz. **Suret**.

[3] Bkz. **Kalp**.

[4] "Kalb beyt-i mamur"dur ifadesine telmih.

[5] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Kalbi Mekke gibi yap: Rabbinin katından her şeyin mevyesi sana rızık olarak gelsin. Şu Şam'dan, bu Mısır'dan, o Yemen'den, bu da Necd'den. Kalbini Mekke gibi yaptığında, ilahi isimlerin ve varlıkların hakikatlerinin meyveleri ona gelir" (*Teracim*, s. 44).

[6] Kulun kalbi Hakk'ın evi haline geldiğinde, Hak da onun evi haline gelir. Bkz. **Nafile ve Farz İbadetlerin Ulaştırdığı Makamlar**.

[7] Bkz. **Nafile ve Farz İbadetlerin Ulaştırdığı Makamlar**.

Allah'ın Gölgesi Sözlük anlamı ve Kuran'daki anlamı için *bkz.* **Zıl**.

Allah'a ait her mazhar veya suret, O'nun gölgesidir. Burada Allah derken, İbnü'l-Arabî bütün isimleri kendinde toplayan ismi kasteder. Allah'ın gölgesi ilahi zâtın mazharı değil, bütün isimleri ihata etmesi bakımından Hakk'ın mazharıdır. Böylece Allah'ın gölgesi, âlem veya İbnü'l-Arabî'nin *siva'l-Hak* dediği Hakk'ın dışındakiler olmaktadır.

> ◆ *Siva'l-Hak* [Hak'tan başkası] denilen veya âlem diye isimlendirilen şey, Hakk'a nispetle şahsa göre gölge gibidir. Âlem Allah'ın gölgesidir. Bu, varlığın âleme nispetinin ta kendisidir. Çünkü gölge, hiç kuşkusuz, duyuda mevcuttur. Âlem diye isimlendirilen bu ilahi gölgenin zuhur mahalli ise, mümkünlerin zâtlarıdır. Söz konusu zâtlar üzerine bu gölge uzar. Böylece bu gölgeyi bu zâtın varlığının kendisine yansıması ölçüsünde idrak edersin. Fakat Hakk'ın Nur ismi sayesinde idrak gerçekleşir ve bu gölge mümkünlerin zâtları üzerine bilinmeyen bir gayb suretinde uzar. Görmez misin ki gölgeler siyaha çalar. Bu durum onlardaki gizliliğe işaret eder. Bunun nedeni ise gölgeler ile gölgeleri oldukları şahıslar arasındaki münasebetin uzaklığıdır.[1] (FUSÛS, 101-102)

Allah'ın gölgesi, halifesi olmak üzere, Hakk'ın bir özelliği veya ismiyle zuhur eden kimsedir. Halife (zahir halife ve bâtın halife, *bkz.* **Halife / Hilafet**), o halde, Allah'ın gölgesidir.

Zahiri hilafet:

- Sultan yeryüzünde Allah'ın gölgesidir. Dolayısıyla gölge, hiç kuşkusuz, gölge sahibine tabidir. (BULGA, 62)

Bâtıni hilafet:

- Allah herkesi kendisinden perdelemiş, ancak insan-ı kâmil için zuhur etmiştir. İnsan-ı kâmil, Hakk'ın uzamış gölgesi, belirlenmiş Arşı, varlığın kemaliyle nitelenmiş amaçlanmış evidir. (FÜTÛHÂT, III:282)

- Allah insan-ı kâmili büyük ve külli insanın halifesi yapmıştır. O Allah'ın yaratıkları içinde onlardan olan halifesidir. Bu nedenle de o halifedir. Onlar, kendilerini halife atayan tek bir zâtın halifeleri, dolayısıyla O'nun gölgeleridir. (FÜTÛHÂT, III:297)

- Allah'ın ilk anahtarı, insan-ı kâmilin gaybıdır. O, Hakk'ın dışındaki her şeyde Hakk'ın gölgesidir.[2] (FÜTÛHÂT, III:279)

NOTLAR:

[1] Bkz. Metnin açıklaması için, *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 110.

[2] İbnü'l-Arabî'de *zıl* hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 37, 190, 282, 430.

Allah'ın Şiarı Şaire, *şeair*'in tekilidir. O, haccın ve amellerinin alametleridir. Allah şöyle buyurur: "Safa ve Merve, Allah'ın şiarlarındandır." (MUCEM)

Kelime Kuran-ı Kerim'de yukarıdaki sözlük anlamıyla geçer:

> Ey iman edenler! Allah'ın şiarlarını ve yasak ayı helal kılmayınız. (5:2)

Allah'ın şiarları, onun delilleri ve kendisine ulaştıran şeylerdir. Âlemdeki her varlığın ilahi bir tecelli olduğunu düşünen bir sistemde, buna bağlı olarak her şey, Allah'ın şiarlarına dönüşür. İkinci aşamada ise, İbnü'l-Arabî'nin bütün âlem içinden insanı seçtiğini görmekteyiz. O insanı Hakk'ın en büyük delili yapar. Şu halde Allah'ın en büyük şiarı, insandır. Üçüncü aşamada ise insan mazhar olarak tanımlanır. Bu nedenle Hak, kendisine delil olarak kalır.

- Âlemdeki her şey, o şeyi kendisine delil yapması bakımından Allah'ın şiarıdır. Allah şiarını yüceltenleri nitelemiş ve "Allah'ın şiarını yüceltenlere gelince, bu davranış kalplerin takva sahibi olmasından kaynaklanır" demiştir. Başka bir ifadeyle şiarların yüceltilmesi, kalplerin takvasından kaynaklanır. Allah teklif diyarındaki şiarlarını mükellefin bütün görünür hareketlerinde tanımlamıştır. (FÜTÛHÂT, II:527)

- Allah'ın şiarları, O'nun alametleri; alametleri ise kendisine delâlet eden ve O'na ulaştıran delillerdir. (FÜTÛHÂT, IV:109)

İnsan anlamında Allah'ın şiarı şudur:

- Allah seni yüce diye nitelemiş ve seni kendisini yüceltmeye teşvik etmiştir, şöyle buyurur: "Allah'ın şiarını yücelten kimselere gelince: bu davranış kalplerin takva sahibi olmasından kaynaklanır." Sen Allah'ın şiarlarının en büyüğüsün. (FÜTÛHÂT, II:641)

- Allah sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. O'nun senin üzerindeki ihsanı pek büyüktür. Böylece Hak, bu mertebede senin nefsinin şiarlarından olmuştur.[1] Böylece sen kendi nefsini onunla bildin ve O'nu da kendin sayesinde bildin. Bunu düşün! Şiarlarda bir araya geldik, sırlarda ayrıldık.[2] Ondan bize ait olan tecelli, bizden ona ait olan ise sırlardır. (FÜTÛHÂT, IV:110)

- Hükümlerimiz O'nun hükümleridir.[3] Böylece bizler, her açıdan onun şiarları ve alâmetleriyiz. Dolayısıyla bizim onu yüceltmemiz, kalplerin takvasından ve gayblerin açılmasından kaynaklanır (4:335).

Allah kendisine delildir:

- Sıfat niteleneni ister. Böylece siz, Allah'ın şiarı olmaktan çıktınız ve Hak kendisine delil oldu. Bir şey başka bir şeye mutlak kesinlikle delil olamayacağına göre, bir şeyin kendisinden daha iyi delil olamaz. Açık bir şeyi tanımlamaya kalktığında, onu belirsizleştirirsin. (FÜTÛHÂT, II:226)

NOTLAR:

[1] O sana bilmediğin şeyleri kendi nefsinden öğrettiği için, kendi nefsine delilsin.

[2] İnsan kendisini Hak seyesinde tanır, Hakk'ı da kendi nefsiyle tanır.

[3] İbnü'l-Arabî'de *şeair* için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 672; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 49, 127, 241, 339.

Allah'ın Yolu *bkz.* **Sırat-ı Müstakîm**

Allah Katından Hilafet *bkz.* **Halife/Hilafet**

Allah'tan Başkası / Siva [Başka anlamındaki *siva*'nın kök harfleri olan] *sin, vav* ve *ya* tek köktür ve iki şey arasındaki denge ve istikamet demektir. "Bu şuna denk değil" anlamında *haza la-yüsavi keza* denilir; "ona eşit değildir" demektir. *Haza siva zalike* [bu ondan başkadır] ifadesi bu babdan gelir. (MUCEM)

Siva, Kuran'da iki şey arasındaki denge ve istikamet anlamında kullanılır. 'Başka' anlamındaki *siva* yer almaz:

> Bundan sonra inkâr ederse düz yolun ortasından (*sevaü's-sebil*) sapmıştır. (5:12)
>
> Kendilerini korkutsan da korkutmasan da onlar için birdir (*seva*). (26:10)

Sûfiler Allah'ın dışındaki yaratıkları *siva* diye isimlendirmede derece derecedir: Rab-Allah'ın karşısında her merbub *siva* ve *başka*dır.

- Her ilmin kaynağı, ilahi âlemdir. Çünkü Allah'ın dışındaki her şey, Allah'tan gelir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 55)

- İlahi! Sizden başkası sizi nasıl bilebilir ki?
  Senin benzerin mübârek ve müteal olandır.
  İlahi! Sizden başkası sizi nasıl bilir ki?
  Sizden başka bir şey var mı? Hayır, hayır, hayır!
  İlahi! Kendimi sizden başka biri diye görmüyorum
  İmkânsız veya anlamsız bir şeyi nasıl görebilirim ki? (FÜTÛHÂT, ÜS, 1)

- Biliniz ki –Allah sizlere yardım etsin– Allah şöyle buyurur: "Bana dua ediniz, size icabet edeyim." Bunu öğrendiğinde, Allah'ın her şeyin Rabbi ve sahibi olduğunu da öğrenirsin. Bu yüzden Allah'ın dışındaki her şey, Rabbin kulları, bu Gerçek Sahibin mülküdür. (FÜTÛHÂT, ÜS, 133)

- Allah'ın dışındaki (*sivallah*) hiçbir şey, Allah'ın kudretinin dışına çıkamaz. Çünkü Allah onların yaratıcısıdır.[1] (FÜTÛHÂT, AS, 206)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de *siva* terimi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 196; ÜS, s. 39; AS, s. 4.

Alt/Altta Olma [Alt anlamındaki *taht*'ın harfleri] *ta, ha, te* tek anlamlı köktür; "bir şeyin altı" demektir. Kelimenin farklı bir ifadesi olan *tahut* ise "düşük insan" demektir. (MUCEM)

Alt, Kuran'da pek çok yerde geçer, fakat hiç birisinde sözlük anlamının dışına çıkmaz. Alt, üstün zıddıdır:

> Üzerlerinden ve ayaklarının altından (*tahte ercülihim*) yesinler diye... (5:66)

Üst ve alt (*fevk, taht*) konum anlamı taşıyan iki işarettir; bu nedenle her iki terimi

birlikte inceleyeceğiz. İbnü'l-Arabî alt ve üst terimlerini Hakk'a tamlama yaptığında zahir ve bâtın [dış, iç] kelimelerinin Hakk'a izâfesini hatırlamalıyız. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde üst ve alt, zahir ve bâtın gibidir.[1] Zahir ve bâtını iki bağımsız mertebe olarak ayıran şey insanın hakikati olduğu gibi üst ve alt terimlerinin anlamı da orta nokta konumundaki insana bağlıdır.

- Allah insanı kul olarak yaratmış, o ise Rabbine büyüklenmiş ve ululuk taslamıştır. Hak haddini bilmez bu kulun büyüklük taslamasına karşın yine de onu altından korur.[2] Buna "Bir ip sarkıtsaydınız Allah'ın üzerine düşerdi" hadisiyle işaret edilmiştir. Böylece Hz. Peygamber alt yönünün Allah'a nispet edilebileceğine işaret etmiştir. Üst de "Üzerlerindeki rablerinden korkarlar" (16:50) ve "O kulları üzerinde kahır sahibidir" (6:18) ayetiyle Hakk'a izâfe edilmiştir. Şu halde üst ve alt Allah'a aittir; bu nedenle altı yön insan vasıtasıyla ortaya çıkar. (FUSÛS, 171)

Fusûsu'l-Hikem şârihi Bali Efendi metni şöyle yorumlar: "Alt ve üst yönlerinin nispetinin eşitliği nedeniyle Hakk'ın üst ve alt yönlerine sahip olması insan vasıtasıyla ortaya çıkar. Bu yönlerin Hakk'a nispetinin eşitliği, Hakk'ın her yönden eşyayı kuşatmış olduğunu gösterir. Böylece üst ve alt yönlerinin gerçekte insana değil, Allah'a ait olduğu anlaşılmıştır. Cahil kul ise, bunu bilmez ve bu nedenle Rabbine karşı ululuk taslar ve büyüklenir. İbnü'l-Arabî üst ve alt terimlerini bilgiye tamlama yaparak da kullanır ve *üst ilimleri* ve *alt ilimleri*nden söz eder. Üst ilimleri ile vehbî [Allah vergisi] ilimlere işaret eder; bu bağlamda verilmiş her ilim üst ilimlerindendir. Alt ilimleri ise çalışmayla elde edilen ilimlere işaret eder. Gayret ve çaba ile elde edilmiş her türlü ilim, alt ilimlerdendir.

- İlimler iki kısımdır: Bir kısmı verilmiş ilimlerdir, bunlar "üzerlerinden rızıklanmaları için" (5:66) ifadesiyle kastedilen ilimlerdir ve Allah korkusunun ürünü olan bilgilerdir. İkinci kısım ise kazanılan ilimlerdir. "Ayaklarının altından" (5:66) ifadesi bu kısma işaret eder. Bu ayet insanların çaba ve gayretlerine işaret eder. (FÜTÛHÂT, II:594)

- "Üzerlerinden rızıklanmaları için" insanın çalışmasının ürünü olmayan ilimlerdir. "Ayaklarının altından" ifadesi ise insanın gayretinin ürünü olan ilimlerdir. Bu ilimler alt ve üst ilimleridir. (FÜTÛHÂT, II:488)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Zahir— Bâtın**.

[2] Hadis Dizini, no. 18.

Ama' (Nefes-i Rahmân, *el-Hak el-mahlûk bihi*[1] [yaratmada vasıta olan Hak], hayal-i mutlak [mutlak hayal], *aynu'l-berzah* [berzahın kendisi], insan-ı kâmil mertebesi,

hakikatü'l-hakaik [hakikatlerin hakikati]) *Ayn, mim* ve illet harfi tek köktür ve "örtmek ve perdelemek" anlamına gelir. "Sıkıştırılmış yoğun bulut" anlamındaki *ama'* bu köktendir. Bulutun bir parçası *amae*'dir. Kissaî şöyle der: "O ama'dadır," yani karanlıktadır. Bir görüşe göre ama', "toz" demektir. (MUCEM)

Ulu şeyhimizin anlayıp gönderme ve bağlamlarını açıklamaya çalıştığı işaretlerleri itibariyle Ama'[2] terimi tasavvuf düşüncesinde bir hadis-i şeriften ortaya çıkmıştır. Bu hadis "Yaratmadan önce Rabbimiz neredeydi" şeklinde sorulmuş bır sorunun cevabıdır:

- Hakk'ın bulunduğu ilk mekân olan Ama', sahih bir rivayette geçmiştir. Hz. Peygamber'e "Yaratıklarını yaratmadan önce Rabbimiz neredeydi?" diye sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir: "Altında ve üstünde hava bulunmayan Ama'da idi."[3] Böyle söylemiş olmasının nedeni şudur: Ama' Araplara göre altında ve üstünde hava bulunan ince bulut demektir. Hz. Peygamber o yeri Ama' diye isimlendirdiğinde, Arapların zihinlerine gelecek çağrışımları ortadan kaldırmıştır. (FÜTÛHÂT, II:310)

Ama' Nefes-i Rahmani'nin ismidir. Bu isimlendirmenin nedeni şudur: Tanrı bilinmeyen gizli bir hazineyken, bilinmek istemiş ve bu istekle teneffüs etmiş, Nefes-i Rahman ortaya çıkmıştır.[4] Bu nefesin sureti Ama' idi; çünkü bulut anlamındaki ama', buhardan meydana gelir ve Nefes-i Rahmani de Rahmani bir buhardır. O halde Nefes'in aldığı ilk suret Ama'dır, hatta Ama' Nefes-i Rahmani'nin ta kendisidir. Her şey Allah'ın kelimeleri olduğuna göre, kelimenin konuşanın nefsinde ortaya çıkması gibi,[5] Allah'ın dışındaki her şey, Ama'dan ve Ama'da zuhur etmiş ve etmektedir.

- Ama'nın Nefes-i Rahman'dan meydana gelişi, onun sadece Rahman olması yönünden değil, aynı zamanda ilah olması yönündendir de. Bütün varlıklar, Ama'da *kün* [ol] veya ilahi el (Adn cenneti) veya iki el (Âdem) vasıtasıyla zuhur etmiştir. Ama' ise özellikle nefes vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Bu zuhurun kaynağı "bilinmez hazine idim" hadisinde dile getirildiği gibi sevgidir.[6] Bu sevgi sayesinde teneffüs gerçekleşmiş ve Nefes zuhur etmiş, o da Ama' olmuştur. Bu nedenle Şari, ona ama' adını vermiştir; çünkü bulut anlamındaki Ama' buharlardan doğar. (FÜTÛHÂT, II:310)

- Nefes-i Rahmani'yi kabul eden ilk suret, Ama'nın suretidir. Ama', içinde rahmet bulunan, hatta rahmetin ta kendisi olan Rahmani bir buhardır. Böylece o, Hakk'ın kabul ettiği ilk zarf olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:430)

- Hak yaratıklarını yaratmış ve onları Ama'da ortaya çıkartmıştır. Ama' Nefes-i Rahmani'dir. Bu yüzden yaratılmışlar, konuşanın nefesinde farklı mahreclerdeki harflere benzer. (FÜTÛHÂT, III:465)

Ama', *el-hak el-mahlûk bihi*'dir [yaratmada vasıta olan Hak]: Ama, Hakk'ın dışındaki her şeyin vasıtasıyla yaratılmış olduğu Hak'tır. Ama', Hakk'ın teneffüsünün sureti olması itibariyle Hak'tır; çünkü Hakk'ın teneffüsü kendisidir. Ama', Allah'ın dışındaki her şeyin vasıtasıyla yaratıldığı şeydir; çünkü Ama', bütün suretleri kabul eden âlemin cevheridir.

- Ama', *el-Hak el-mahlûk bihi*[7] [yaratmada vasıta olan hak] diye isimlendirilir. Söz konusu Ama', âlemin cevheri olmuştur ve âlemin suretlerini, ruhlarını ve bütün tabiatlarını kabul etmiştir. O sonsuza kadar bütün suretleri kabul edicidir. Ama' Hakk'ın teneffüsünden, âlem diye ifade edilen suretler ise *kün* [ol] kelimesinden meydana gelmiştir. (FÜTÛHÂT, II:331)

- Ama' bütün suretlerin ve şeylerin aslıdır. O asıldan meydana gelmiş ilk *fer*dir. (FÜTÛHÂT, III:420)

- Ama' bütün âlemin cevheridir. Âlem ancak hayalde zuhur etmiştir. O, özü gereği tahayyül edilendir.[8] (FÜTÛHÂT, II:313)

Ama', bütün mümkünlere göre sübût âlemidir (sabitlik âlemi=Hakk'ın ilmi); çünkü var olan her şeyin sureti onda sabittir. Fakat mümkünlerin suretlerinin onda sabit olması, kendisine dış varlığı vermiştir. O halde Ama', mümkünlere göre sabit, sabitlik hallerinde kendisine göre *dış varlık*tır. Bu yüzden bazı düşünürler[9] Ama'nın Hakk'ın ilmi olduğu görüşüne varmıştır.[10]

- Ama' mekânların ilkidir, mertebe ve mekânlara ait zarflar ondan ortaya çıkmıştır. O mümkünlerin hakikatlerinin sabit olduğu ve yerleştiği mânâdır. (FÜTÛHÂT, II:283)

- Bizler [mümkünler] Hakk'ın sözünü işittiğimizde Ama' cevherinde sabit idik ve varolmaktan kaçınma imkânımız yoktu. Dolayısıyla Ama' cevherinde suretlerdik. Ama'da zuhur etmekle Ama'ya varlık verdik, Ama'nın varlığı akledilirken, dış varlık gerçekleşmiştir. (FÜTÛHÂT, II:331)

Ama'nın temel özellikleri şunlardır: 1) Ama' âlemin aslıdır; çünkü ondan zuhur etmiştir. 2) Ama' mümkünlere göre sübût âlemi, başka bir ifadeyle sabit hakikatler âlemidir. 3) Ama' kadim olanda kadim, yaratılmışta hâdistir [sonradan olan]. Bu noktalar, açıkça, İbnü'l-Arabî'nin[11] görüşüne göre Ama'nın *hakikatü'l-hakâik* [hakikatlerin hakikati] olduğunu gösterir:

- Ama' kadimde kadim, yaratılmışta hâdistir. Ama, Varlık için Tanrı'ya izafe ederken kadim, yaratılmışa izafe ederken hâdis diye verilmiş hükmün benzerine, hatta o hükmün kendisine sahiptir. Ama' Hakk'ın bir niteliği olması yönünden ilahi; âlemin niteliği olması yönünden hâdistir [sonradan olmuş]. O halde niteliği olduğu

şeylerin hakikatlerinin değişmesiyle Ama'nın özellikleri de değişir. (FÜTÛHÂT, II:63)

Ama' mutlak hayaldir. Bunun nedeni bütün varlıkların suretlerini içerebilmesidir.[12]

- Mutlak Hayal, Ama' denilen şeydir. Allah bu Ama'da âlemin bütün suretlerini açmıştır. Şu var ki bu Ama' mutlak hayaldir: Mutlak hayal bütün varlıkların suretlerini kabul edicidir ve var olmayan şeyleri de tasvir edebilir. Bunun nedeni, hayalin genişliğidir. İşte hayal Ama'nın ta kendisidir, başka bir şey değildir. (FÜTÛHÂT, II:310)

Ama', Hakk'ın bulunduğu ilk yer ve mekân, zuhur etmiş ilk ilahi mazhardır; Allah'ın dışındaki her şey, ondan zuhur etmiştir. Ama', Rab isminin istivagâhıdır.

- Ama' Hakk'ın bulunduğu ilk şeydir; çünkü Hakk'ın bildirildiğine göre beş bulunuşu vardır: İlki Ama'daki bulunuştur, bunu zikrettik. İkincisi Hakk'ın Arşta bulunmasıdır. Bu, "Rahman Arş üzerine istiva etti" (20:5) ayetiyle işaret edilen oluştur. Üçüncüsü semadaki bulunuştur; buna şu hadiste işaret edilmiştir: "Rabbimiz, her gece dünya semasına iner." Dördüncüsü yeryüzündeki bulunuştur, buna da şu ayetle işaret edilmiştir: "Göklerde ve yerde Allah odur" (3:6). Beşincisi genel bulunuştur. Bu, her nerede bulunurlarsa bulunsunlar, mertebelerine göre varlıklarla olmaktır. Nitekim Hak bizim için bunu açıklayıp şöyle buyurur: Her nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir (4:57). (FÜTÛHÂT, II:310)

- Hak, mekânlardan Ama'yı[13] seçmiş ve yaratıklarını yaratmadan önce Ama' ona aitti. Güçlü melekleri de ondan yaratmıştır. Böylece Ama'yı kendisi için bir mekân yapmıştır. (FÜTÛHÂT, II:174)

- Allah altında ve üstünde hava bulunmayan Ama'da idi. Ama Hakk'ın kendisinde zuhur ettiği ilk ilahi mazhardır. (FÜTÛHÂT, c. I,147)

- Ama'[14] Rab isminin istivagâhıdır,[15] nitekim Arş da Rahman isminin istiva ettiği yerdir. (FÜTÛHÂT, II:283)

NOTLAR:

[1] *el-Hak el-mahlûk bihi* İbnü'l-Arabî'nin İbn Berrecan'dan aldığı bir terimdir. İki terim arasındaki fark için bkz. Afîfî, *Min-eyne isteka İbnü'l-Arabî felsefetuhu's-sûfiyye*.

[2] Ama' hakkında bkz. Cürcani, *Târifat*, s. 163; Kayseri, *Matlau Hususi'l-kelim*, s. 4; İzzeddin b. Abdüsselam, *Istılahat*, s. 86; Davud el-Kayseri, *Şerhu Taiyye*, s. 7; Şehrazuri, *Tenbihu'l-Ukul*, s. 64; Nablusi, *Verdu'l-Vurud*, s. 3; Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 30-32; *Letaifü'l-A'lâm*, s. 132; Tehanevi, *Keşşaf*, c. V, s. 81.

[3] Bkz. Hadis Dizini, 33.

[4] Âlemin yaratılışıyla ilgili olduğu için rahmete nispet.

[5] Bkz. **Kelime**.

[6] Bkz. Hadis Dizini, 34.

[7] Bkz. Ama için, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 421.

[8] Bkz. **Hayal**.

[9] Bkz. Nablusi, *Verdu'l-Vürud*, s. 3.

[10] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[11] Bkz. **Hakikatlerin Hakikati**. Ayrıca bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 15.

[12] Bkz. **Mutlak Hayal**.

[13] Allah yaratıklarını var ettikten sonra, her türden birisini seçmiştir; söz gelişi insanlardan peygamberleri, gecelerden ise Kadir Gecesini seçmiştir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 169.

[14] İbnü'l-Arabî'de Ama' için bkz. *Ukletu'l-Müstevfi*, 57; *Fusûsu'l-Hikem*, 111; c. II, s. 43; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 104, 311, 312, 318, 391, 395, 400, 423; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 77, 92, 299, 355, 399, 443, 444, 459; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 211.

[15] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 63.

Ama' Arşı Tanrı'nın Ama' mertebesinde bir tenezzülü [iniş] ve zuhuru vardır; bu yönden İbnü'l-Arabî Ama'ya Arş der. Terimin içeriği ise Hz. Peygamber'in Hakk'ın Ama'da bulunduğunu belirttiği bir hadisten alınmıştır.

- Risaletler Ama' Arşından onunla gelmişlerdir
  Akıl sahiplerini ve fikirleri hayrete düşürmek için
  Zikir ehli ise O'nun melekûtundan elde etmişlerdir
  Zikir sayesinde; haberleri müşahede ettiklerinde. (FÜTÛHÂT, IV:205)

- Hz. Muhammed'e geçmiş ve gelecek insanların bilgisi verilmiştir, böylece öğrenmiştir ki: Allah'ın Ama' Arşının altındaki tabiatta bir hazinesi vardır. Bunda, altının madende saklanması gibi, kullarının saadetlerine vesile olacak şeyleri saklar. (FÜTÛHÂT, III:520)

Ama' Denizi *bkz.* **Bahr**

Amel Cennetleri Amel cennetleri[1] kulun amelleri sayesinde girdiği cennetlerdir, dolayısıyla onlar amele uygun bir ödüldür. Başka bir ifadeyle amel cennetleri Allah'ın kuluna ihsan ettiği ihtisas cenneti değil, sebebi iyi ameller olan cennetlerdir. Bu cennetler yedi kattır, her katın yüz derecesi vardır.[2] Kulların amelleri arasındaki farklılıklara göre girecekleri cennetler de farklılaşır. Cennet hakkındaki isim çokluğu buradan kaynaklanır.

- Amel cennetleri insanların amelleri karşılığında girdikleri cennetlerdir. Buna göre herhangi bir şekilde daha erdemli olan kimsenin cennetten payı çok olacaktır. Her amelin bir cenneti vardır. Her farzın, nafilenin, iyi bir iş yapmanın, bir yasağı veya çirkin görülmüş davranışı terkin özel bir cenneti vardır. (FÜTÛHÂT, I:317)

◆ Amel cennetleri yüz derecedir: Her derece menzillere ayrılır. En üstünü Adn cennetidir. İnsanların Hakk'ı görmek için toplanacakları Kesib orada bulunur. Kesib, Melik'in diyarı olmakla cennetlerdeki en ulvi yerdir. Onun etrafında sekiz sur, her iki sur arasında bir cennet vardır.[3] (FÜTÛHÂT, I:319)

NOTLAR:

[1] Amel cennetinin karşısında amel cehennemi bulunur. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ateşte amellerin karşılığı olan ateş bulunur" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 440). Ayrıca bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 441, 599; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 327; F: IV, s. 402.

[2] Bkz. **Cennet**.

[3] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 4.

Ana Her şeyin aslı ve kaynağı demektir (Firûzâbâdî, *el-Muhit*, IV:76). ["Ana" anlamındaki *üm* kelimesinin kök harfleri] *elif* ve *mim*, tek köktür ve dört anlam taşır. Bu dört anlam asıl, merci, topluluk ve dindir (MUCEM). *Üm* [ana] ayrıca "reis" anlamına da gelir (*a.g.y.*, 31).

Üm [ana] *ümmü'l-kitap* [kitabın anası] şeklinde kitaba eklenerek, *ümmü'l-kura* [şehirlerin anası] şeklinde *karye* veya *kura* kelimesine, ümmü Musa [Musa'nın anası], ümmü İsa [İsa'nın anası], *ümmühü* [onun anası], *ümmehatüküm* [analarınız] tarzında insana tamlama yapılarak kullanılır. Kelime insana tamlama yapıldığında daima ana demektir:

> Sizin analarınız sadece sizi doğuranlardır. (58:2)

Üm [ana] aktarma, değişme, yaratma, oluşma ve zuhur mahallidir.

◆ Külli nefs Yüce Kalem'in ilka [aktarma] mahallidir. Onun altındaki her şey türeyiş âlemindendir. Akıl[1] onun babası, nefs anasıdır. (FÜTÛHÂT, II:429)

◆ Tabiat, değişmeye konu olan şeylerin anasıdır. (FÜTÛHÂT, I:138)

◆ Ana, yaratma mahallidir. (FÜTÛHÂT, I:111)

◆ Söylenen kelime havada anasını –ki anası onu söyleyendir– bilen, tespih eden bir melek şeklinde teşekkül eder; babası ise bilinmez. (FÜTÛHÂT, IV:203)

◆ Peygambere uyan[2] [tâbi, mukallit] ruhsal miracında bu semada (orta=dördüncü sema) gecenin gündüzü,[3] gündüzün geceyi sardığını, her birisinin diğeri için bir vakit dişi, bir vakit erkek olduğunu görür. Ayrıca gece ve gündüzle meydana gelen ürünleri, gündüzün çocuklarıyla gecenin çocukları arasındaki farkı, her birisi diğerinden meydana gelen şeyin babası ve kendisinde doğan şeylerin de anası olduğunu görür.

(FÜTÛHÂT, II:276)

Ana doğanda ortaya çıkan her özelliği kendinde toplar ve anası olduğu her şey üzerinde hükümrandır.

- Ana kuşatıcı demektir; Ümmü'l-kura [şehirlerin anası] buradan gelir. Baş bedenin anasıdır; çünkü o insanın bütün duyusal ve manevi güçlerinin toplamıdır. Fatiha Suresi bütün kitapların anasıdır; başka bir ifadeyle her şeyi içeren en yüce toplamdır. (FÜTÛHÂT, II:134)

- Ümmü'l-kitap'ta [Fatiha Suresi][4] gazap anlamına gelen hiçbir ayet yoktur; bütün ayetleri rahmettir. O ana olduğu için kitaptaki bütün ayetler üzerinde hüküm sahibidir. (FÜTÛHÂT, II:551)

- Ana etkin babanın karşısında etkilenen; bilen özelliğin karşısında yapıcı özellik; etkenin karşıtı edilgendir. Bütün etkilenenler ise, anadır. (FÜTÛHÂT, I:138)

Bir şeyin ana olması için edilgen olması yeterli değildir, bu durumda o sadece dişidir. Analık özelliğinin kazanılması için mutlaka baba gerekir. O halde analık babalık ve çocuğun varlığıyla güçlü bir şekilde irtibatlıdır. Ona ana adını verdiren çocuktur.

- Bilme özelliği babadır, çünkü o etkindir. Yapabilme özelliği anadır, çünkü o edilgendir. Mesela, mühendis ve marangoz işlerini bilen, fakat iyi yapamayan kimseler ise bilgilerini marangozluk işini iyi yapan birisine aktarırlar. Bu durumda mühendisin sözü baba, dinleyenin algılaması anadır. Ardından dinleyenin bilgisi baba; uzuvları ana haline gelir. (FÜTÛHÂT, I:140)

- Dinleyen ana olduğu halde marangozluğu yerine getiremezse başarısızdır; başarısız olduğunda ana değildir. (FÜTÛHÂT, I:139)

Yani bir şeyi bilmek insanı o şeyin babası yapacağı anlamına gelmez; bilginin eylemle yaratmaya dönüşmesi gerekir. Yoksa bilen sadece bilgisi için bir mahal olabilir. Üstelik baba olmak bir yana bu durumda ana haline gelir. O halde babalık sonuç veren etkin ilim demektir.

- Yapabilme özelliğine sahip olmayan herhangi bir baba baba değildir, hatta o bilen olsa ve anlamanın gerçekleşmesi için işaret veya söz gibi aktarma araçlarından mahrum kalıp bilgisini eyleme geçiremezse hiçbir açıdan baba değildir. O sadece sahip olduğu bilgiler dolayısıyla ana haline gelir. (FÜTÛHÂT, I:140)

- Ana da bir açıdan varlığa verilen bir özellik ve bağıntıdır.[5] Bu sayede bir şey aynı anda iki farklı yönden ana ve baba olabilir: Üzerinde bulunan şeyden etkilenerek ana, kendi altında bulunan şeyler için de baba olmuştur. Felekler erkektir; unsurlar

ise oluş ve zuhur mahallidir. Felekler kendilerinde ortaya çıkan şeyler için ana olmuşlardır. Etkin olanlar melekler, edilgin olanlar ise feleklerdir. (FÜTÛHÂT, IV:337)

Ana çocuğun bedensel aslıdır. Bu anlamıyla İbnü'l-Arabî kelimeyi asıl şeklindeki sözlük anlamına yaklaştırır. Fakat İbnü'l-Arabî çocuğun iki babasını ayırt eder: cisimsel asıl (ana) ve ruhi-akli asıl (baba):[6]

- Kendisine ait şeyi saklayan kimse doğasının arzında [yer] kalbini gizlemiş demektir. Böyle bir insan anasının oğludur. Babası olsa bile ona nispet edilmez. Örnek olarak anasına nispet edilen Meryem oğlu İsa'yı verebiliriz. Hz. İsa sadece cisimsel bir parçaya nispet edilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:320)

- Havva Âdem'den, Âdem yeryüzünden yaratılmıştır. Âdem Havva'nın babası; kendisi yeryüzünün oğludur. Yeryüzü Âdem için bir anadır. (FÜTÛHÂT, IV:415)

- Allah seni yerden yaratmıştır, yeryüzüne karşı büyüklenme, o senin anandır. (FÜTÛHÂT, IV:458)

NOTLAR:

[1] Akıl=İlk Akıl=Yüce Kalem.

[2] Ebû'l-Alâ Afîfî bu paragrafta geçen *tâbi*yi, bâtını ilmi peygamberden miras alan Müslüman mutasavvıf diye yorumlar (*Silsiletü't-Türasi'l-İnsaniyye*, c. I, s. 160).

[3] (7:54) ve (13:3) ayetlerine telmih.

[4] Bkz. **Kitabın Anası**.

[5] Bkz. **Dişi**.

[6] Bkz. **Baba**.

Anka (*Anka-i muğrib*) İbnü'l-Arabî harici varlığı bulunmayan Heba'yı benzetme yoluyla adlandırmak için Anka'nın duyu âlemindeki yoksunluğundan yararlanmıştır. Şöyle der:

- Anka nedir? diye sorulursa deriz ki, Heba'dır. Heba, ne var ne yoktur, vakıada ortaya çıkar. (FÜTÛHÂT, II:130)

- Ben mevcut bir hakikati olmayanım
  Ben yoksun bir hükmü olmayanım
  Anka zikredildiğinde anlaşılır
  Örf yoluyla; varlık kapısı ise kapalıdır. (DİVAN, 39)

- Heba cevheri bu varlığa benzemez. Kendisine verilmiş ismi de Ali b. Ebû Talib'den nakledilir. Bizler onu Anka diye isimlendirmekteyiz; çünkü o zikredilmekle hissedilir ve anlaşılır; harici varlığı yoktur. Gerçekte Anka ancak verilmiş misallerle bilinebilir. (FÜTÛHÂT, II:432)

Anka'nın Özelliklerini Arabî şöyle belirtir:

> ◆ Ben garip Anka'yım.[1] Anam taçlanmış Güvercin, babam güçlü Kartal; oğlum, simsiyah Karga. Ben, ışık ve karanlık unsuru; emanetin ve töhmetin mahalliyim. Saf ışığa dönmem; çünkü o benim zıddım! Bilgiyi de tanımam, çünkü ben ne diriltildim ne de ortaya çıkarıldım. Beni öven herkes, anlayıştan uzak, vehim sultanı altında ezilmiş demektir. Ben öyle bir hakikatim ki, katımdaki genişliği, ona yerleşen herkese giydiririm. Hiçbir sureti taşımaktan aciz değilim. Bilgin olmadığım halde, bilgileri vermek özelliği bahşedilmiştir; hüküm vermem ama, hükümleri ihsan ederim. (İTTİHAD, 146)

NOTLAR:

[1] Anka hakkında bkz. *İttihadu'l-Kevnî*, s. 141; ayrıca bkz. Gazâlî, *Risaletü't-Tayr*, s. 50.

Araf *Urfu'l-cebel*, "dağın yüksek yeri", yüksek olan her şeyin sırtı ve yüceleri demektir. Çoğulu *araf* ve *irefe*'dir. Ayet-i kerimede "Araf üzerinde rical vardır" (7:46) buyrulur. Araf sözlükte *urf*, yani "yüksek yer" demektir. Zeccac şöyle der: "Araf, surun yüksekleri demektir." Bir tefsir bilgini şöyle der: "Araf, cennet ehli ile cehennem ehli arasındaki surun yüksek yerleri demektir." *Araf ehli*'nin kim olduğu hususunda görüş ayrılığı olmuş, bazı bilginler: Onlar, iyilik ve kötülükleri eşit gelip, iyilikleriyle cenneti, kötülükleriyle de cehennemi hak edememiş, cennet ile cehennem arasındaki bir perde üzerinde kalmış kimselerdir, demişlerdir. Ayette zikredilen "adamlar"ın anlamı, Allah daha iyisini bilir ya, şu da olabilir: Cennet ehlini ve cehennem ehlini bilen kimseler, işte Araf üzerinde bulunan o kimselerdir. Başka bir grup âlim şöyle demiştir: Allah onları cennete sokacağını bildirmemiştir. Başka bir görüşe göre ise Araf üzerinde bulunanlar peygamberlerdir. Bir görüşe göre ise meleklerdir. Onlardan her birisi simalarıyla tanınırlar, bunun anlamı ise şudur: Onlar, cennet ehlini yüzlerindeki neşe, gülüş ve sevinç sayesinde tanırlar. Nitekim Allah şöyle buyurur: "O gün yüzler vardır ki, aydınlık saçar, güler, sevinir" (80:38). Cehennemlikleri de kendi simalarıyla tanırlar; onların siması, kara ve tozludur. Allah Teala şöyle buyurmuştur: "O gün yüzler vardır ki, aktır, bazı yüzler ise karadır." Araf Dağı ise bir tepe gibidir. Yeryüzünün *urf*'u, yüksek yer demektir. Çoğulu ise *araf*'tır. Tekili *urf*'tur. *Haznün a'raf*, "yüksek arazi" demektir (LİSAN).

İbnü'l-Arabî Kuran-ı Kerim'deki Araf'ın var olduğu konusunda tefsircilerle hemfikirdir ve onu kıyametin yedi mahallinden beşincisi sayar. Araf ricali hakkında ise, mensuplarını nitelikten soyutlamak için, İbnü'l-Arabî Araf Suru'nun cennet ile cehennem arasında berzah, yani engel olmasından yararlanır.

- Araf, cennet ile cehennem arasında berzah özelliği taşıyan engelleyici bir surdur (bu surun içi rahmet, dışı azaptır). Araf, mutlular diyarı ile mutsuzlar diyarı arasındaki sınırdır; başka bir ifadeyle, görenler ile perdeliler diyarı arasındaki sınırdır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 157)

- Araf, cennet ile cehennem arasındaki surdur. "Bâtınında rahmet bulunur." Bu, Araf'ın cennete bakan yönüdür. "Zahiri ise azaptır." Bu da, cehenneme bakan yönüdür. Tartısının iki kefesi de denk gelen, Araf üzerinde bulunur. Onlar bir yandan ateşe, bir yandan cennete bakarlar ve bu iki yerden birisine girmelerini temin edecek bir üstünlükleri yoktur. Onlar secdeye davet edildiklerinde –ki secde Kıyamet Gününe dek kalacak tek yükümlülüktür– secde eder. Böylece iyilikleri üstün gelir ve cennete girerler. Bazen Araf ehli günahları nedeniyle cehenneme bakarlar, bazen de sahip oldukları iyilikler sayesinde cennete bakarlar. (FÜTÛHÂT, DS, 660)

Araf adamları, yani sınırdakiler:

- Araf adamları, sınırda bulunanlardır. Allah şöyle buyurur: "Araf üzerinde adamlar vardır." Onlar, korku sahibi ve ayırt eden insanlardır; her türlü nitelikten arınmışlar, dolayısıyla herhangi bir özelliğe sahip değillerdir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 154)

- Araf'takiler suru bilmekle insanların en mutlularıdır. Onlar, her zıt arasında bulunan sanal sınırları görebilirler. (FÜTÛHÂT, ÜS, 157)

- Denilmiştir ki: Onun himmeti Arş'a mensuptur. Bu şahsın makamı, Araf'ın bâtınıdır. O saadet ve şekavet ehli arasındaki surdur. "Araf'ın adamları vardır," bunlar zikredileceklerdir. Onlar, Ebû Yezid Bestamî ve başkaları gibi, herhangi bir niteliğin sınırlamadığı kimselerdir. Onun makamı Araf'ın içidir; çünkü onun bilgisi rahmanîdir, himmeti arşîdir; çünkü Arş, Raman'ın istivagâhıdır. Araf'ın içinde rahmet vardır, dışında ise azap bulunur. (FÜTÛHÂT, ÜS, 276)

Ariflerin Gözlerinin Baktığı Yer (*Mesrahu uyuni'l-ârifin*) *bkz.* **Hakikat Arzı**

Ariflerin İksiri İbnü'l-Arabî'nin doğal kimya bilimindeki bir özelliği isimlendirmek için k[s]imyadan aldığı bir terimdir. İbnü'l-Arabî'nin kavramları çerçevesinde onun doğa görüşünü –ki o hiçbir zaman yeniden yaratma[1] sınırını aşmayan bir hareket görüşüdür– ortaya koyabiliriz. Kimya, değişme ve dönüşmenin varlığını gösterir. Her değişmenin gayesi altınlaşmak, başka bir ifadeyle eşyadaki yetkinliktir. Kimya doğal, ruhsal veya ilahi her şeye nüfuz eden bir ilimdir. İksir, başkalaşmaya dayanır, bu nedenle kimya ilmi, iksir ilmi diye adlandırılmıştır. Böylece ariflerin iksiri de anlaşılır: Eşyada Hakk'ın vechini veya her varlığa ait ilahi yönü bilmek.

◆ İksirler kesin delillerdir
Varlıktaki değişme ve başkalaşmayı gösteren.

Kimya, ölçülebilir ve tartılabilir, duyulur ve akledilir cisim ve mânâlarda ölçü ve miktarlara özgü ilimdir. O, değişmelerde, başka bir ifadeyle, bir hakikat üzerindeki başkalaşmalarda yetki sahibidir. Buna göre kimya doğal, ruhani ve ilahi bir ilimdir. Kimya, iksir ilmidir. Bütün madenler bir tek asla döner, o asıl da, yetkinlik derecesine katılmak ister. Yetkinlik derecesi, altın olmaktır. (FÜTÛHÂT, II:270)

İbnü'l-Arabî ruhların ilk semadaki miracını ayrıntılı bir şekilde açıklar:

◆ [Taklitçi] Âdem'in ilminden ilahi-özel vechi [yön] öğrenir; özel vecih taklitçiyi [olayların] sebep ve illetiyle yetinmekten alı koyan Allah'ın dışındaki her varlığa aittir. Akılcı ise[2] [Allah ile varlıklar arasındaki] bu özel yönü hiçbir şekilde bilemez. Onu bilmek iksiri bilmek demektir. İşte ariflerin iksiri budur. (FÜTÛHÂT, II:273)

Ariflerin iksirini bilmenin kimya-i saadete [mutluluk kimyası] girdiğini belirtmeye gerek yok. İbnü'l-Arabî de onu kimya-i saadet diye isimlendirmekten hoşlanır. Bu, doğrudur; çünkü iksir ilmi İbnü'l-Arabî'ye göre kesinlikle mutluluğa ulaştıran kimyadır. (Kimya-i saadet hakkında *bkz. Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 270-72).

NOTLAR:

[1] Bkz. **Yeniden Yaratma**.

[2] İbnü'l-Arabî taklitçi ile akılcıyı ayırt eder. Akılcı, taklitçiden daha alt mertebededir; çünkü taklitçi tam iman sahibidir, bilgisini doğrudan peygamberden alır.

Arş Bu kelime İbnü'l-Arabî'de belirli ve belirsiz olarak geçer. Belirli anlamda Arş, "Rahman Arş üzerinde istiva etti" ayetinde işaret edilen Rahman'ın Arş'ıdır (*Bkz.* **Rahman'ın Arşı**). Bu, bir varlık mertebesidir ve yaratılış âleminin ilkidir; ardından Kürsi gelir. Belirsiz anlamda Arş, özel bir zâtı gösteren kendine özgü bir anlama sahip değildir. Bu anlamda Arş, anlamını tamladığı şeyden alır. Arş iki şekilde nispet edilir: Arş ulvi bir şeye nispet edilirse tenezzül, zuhur ve tecelli için bir mahal haline gelir; örneğin ilahi bir tenezzül ve mazhar olan fasl ve kaza arşı; alt mertebeye nispet edildiğinde ise ihtişam, ihata [kuşatma], istila ve sahiplik anlamına gelen bir nitelik haline gelir; örneğin Rahman'ın Arşı gibi. Rahman'ın Arşı, bütün varlıkları ihata eden Arş demektir ki, ihatası nedeniyle Arş ismini almıştır.

◆ Bir tek kelime, bölünmüştür. Bu kelime Arş'ta tektir. O Arş'ta tek bir rahmettir ki, her şey kendisine varır. Kürsi'de ise rahmet ve rahmetle karışık gazaba dönüşür. (FÜTÛHÂT, III:432)

- Allah gökten yere kadar yaratıklarının sayısında miraçlar koymuştur; Arş'tan Kürsi'ye melekler için miraçlar koymuştur. Melekler bölünmemiş kelime vasıtasıyla Kürsi'ye inerler. Tek hakikate sahip bu kelime Kürsi'ye ulaştığında, Rahman'ın yaratma ve emir âleminde icra etmeyi dilediği ölçüde bölümlere ayrılır. Ardından bu ilahi emir, ulaştığı mertebelere göre farklı suretler alır. Böylece her menzilde bir renk kazanır. Ardından Nefs'e ait suretler vasıtasıyla nefs sırlarına iner. Arş'ta ise Arş suretiyle boyanır. İlahi emir, halk âleminin ilk mertebesiyle –ki ilk mertebe Arş'tır– boyandığında, yaratıkların birliği zuhur eder. (FÜTÛHÂT, III:29)

Bu iki metinde Arş kelimesinin belirli olarak geçtiğini görmekteyiz ve İbnü'l-Arabî onu diğer arşlardan ayırt etmek için bir tanımlama yapmaz. O halde belirli anlamda Arş, daima bu varlık mertebesi anlamına gelir. Bu mertebe yaratılış âleminin ilk mertebesidir ve sonra da Kürsi gelir. Belirsiz anlamda arş şu anlamlarda kullanılmıştır:

İstivagâh:

- Arş nedir? diye sorarsan, deriz ki: Sınırlı isimlerin istivagâhı. Onda benzersizin benzerinin sureti zuhur etmiştir. İşte bu, sabit olan benzerdir. (FÜTÛHÂT, II:129)
- O (Yüce Kalem, İlk Akıl) istiva yönünden Arş'tır. (İNSAN, 4)

Mülk:

- Ey samimi dost, Allah sana yardım etsin! Arapçada arş mülk anlamında kullanılır. Yönetimine bir bozulma girdiğinde *selle arşu'l-melik* [hükümdarın mülkü dağıldı] denilir. Bazen serir [taht] anlamında kullanılır. Arş mülkten ibaret olduğu için, onu taşıyanlar onu ayakta tutanlardır. Arş serir ise onu taşıyanlar, üzerinde duranlar veya sırtlayanlar olur. Arşın taşıyıcıları sayılabilirdir. (FÜTÛHÂT, I:147)
- Arş mülk demektir. (UKLE, 58)

İstila:

- İstiva istikrar, yöneliş ve istila anlamında da kullanılır. İstikrar cisimlerin özelliklerindendir. Dolayısıyla Allah hakkında kullanılması sabitlik anlamı taşıdığında geçerlidir. Yönelmek irade demektir, o ise kemâl özelliklerinden birisidir. Allah şöyle buyurur: "Sonra göğe istiva etti." Yani ona yöneldi ve Arş'ın üzerine istiva etti, yani egemen oldu. (FÜTÛHÂT, I:98)

Zuhur ve tecelli:

- Seni ehil edindiğinde, ona kavuşmak için bir mahal, istiva etmesi için arş,[1] tenezzülü için gök, ayakları için ise kürsü haline getirir. Böylece senin adına kendinde Hak

katından hiç görmediğin şeyler zuhur eder. Bununla birlikte görmediğin o şey sendedir. Halife ihtiyaçları yerine getirebilmek için bir mekâna sahip olmalıdır. Mekânsızın mertebesinin bir gök yaratmayı gerektirip onu kendisi için bir Arş edindiğini görmez misin? Ardından Arş üzerinde istiva ettiğini zikretmiştir. Bu sayede dua ve ihtiyaçlar kendisine yönelir. Kul nereye yöneleceğini bilmediği sürece hayret içinde kalır; çünkü Allah onu yön sahibi olarak yaratmış, ardından Arş ve gökten üstte olmayı ve bütün yönleri ihatayı kendisine nispet etmiştir. (FÜTÛHÂT, III:408)

İhata [kuşatma]:

- Allah bütün varlıkları ihata eden kevn [oluş] dairesini yaratmıştır. Bu daire, en yüce serir olan Arş[2] diye ifade edilmiştir. (ESFAR, 10)

Arş'tan türeyen kavramlar için ilgili bölümlerde **Hayat Arşı**, **Kerim Arş**, **Yüce Arş** vb terimlere bakılabilir, çünkü bu terimler İbnü'l-Arabî'de Arş kavramına ışık tutacaklardır.

NOTLAR:

[1] Bkz. Ibn Sevdekin, *İlmu't-Tasavvuf*, s. 62.

[2] İbnü'l-Arabî'de Arş hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 36, 62, 121; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 102, 174, 436, 676; c. III, s. 420, 421, 429, 430, 438, 444, 482; c. IV, s. 8, 99, 111, 128; *İnsan-ı Küllî*, s. 6; *Ukle*, s. 52; *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 29; *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 17; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 182; *Şakku'l-Cuyub*, s. 72.

Arz Aşağı olan ve göğün karşısında bulunan her şeye arz denilir. Atın üst kısmına gök, alt kısmına ve ayaklarına arz denilir. Atın seması yüksek bölgesi, arzı ise ayaklarıdır. Arz üzerinde bulunduğumuz yerdir (MUCEM). Arz hayvanın ayaklarının altıdır. Ayrıca ayaklarının yerleştiği ve aşağıdaki her şey arzdır. (MUHİT)

Arz Kuran'da daima tekil yer almıştır ve arzullah [Allah'ın arzı], *arzî* [benim arzım], *arzukum* [sizin arzınız], *arzuna* [bizim arzımız], *arzuhum* [onların arzları] gibi Allah ismine veya bitişik zamire tamlama yapılmış olsa bile çoğul zikredilmemiştir. Arz kelimesinin genellikle sema [gök] kelimesinin karşıtı olduğunu görmekteyiz. Her durumda kelime, insanın üzerinde yaşadığı yeryüzü anlamının dışına çıkmamıştır.

Arz İbnü'l-Arabî'de tekil ve çoğul[1] olarak geçmiş ve farklı anlamlar kazanmıştır. Arz Hakk'ın sıfatlarının karşılığında (sema), yaratılmışların sıfatları, yüceliğin zıddına süflilik,[2] düzgün âlemin (sema) karşıtı olarak bozuluş âlemidir.

- Arz yönün yerli yerindeyken sema [yüce, gök] olursan: işte bu kemâldir. Allah adamlarından bazıları "Onun üzerindeki her şey fanidir" (55:26) ayetine dayanarak

arz yönünü yok eder. Arif ise arzının dışından içine intikal eder, dolayısıyla ondan fani olmak yerine gerçeğini idrak eder. Sen de öyle yap! (FÜTÛHÂT, IV:433)

Bu metinden arifin arz yönünün kendisindeki Hakk'a ait özelliklerinin karşıtı olan yaratılmışlık özellikleri olduğu ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî arifin bu özelliklerini yok etmesi yerine, onların hakikatini idrak etmesinin gereğini dile getirir.

- Allah şöyle buyurmuştur:[3] "Allah gökleri, arzı ve aralarındaki şeyleri hak ile yaratmıştır." Gökler ulvi âlemler, arz süfli âlemlerdir. Gök ıslah âlemi, arz bozuluş âlemidir. Elbisede, yaprakta, ahşapta meydana getirdiği bozulma nedeniyle arza [güve, kurtçuk] denilen şey bundan türetilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:285)

- "Göklerde ve yerdeki herkes dileyerek veya zorla[4] Allah'a secde eder." Gökler derken görünen ve bilinen göğü kastetmiyorum. Gök yüksekliği, arz ise düşüklüğü anlatır. Bu bağlamda bazen gökte arz ehlinden birisi bulunabileceği gibi, arzda da gök ehli bulunabilir. (FÜTÛHÂT, IV:438)

Arz kendisinden yaratılmış bedenimizle üzerinde[5] yaşadığımız âlemdir. Orası rızıkların ortaya çıktığı mekândır.[6] Arz, üzerinde yaşadığımız âlem[7] olsa da İbnü'l-Arabî o âlemin toprağından yaratıldığımızı, ondan geldiğimizi ve içinde bulunduğumuzu, dolayısıyla da o olduğumuzu asla unutmaz. İnsanın bedeni veya cisimsel yönü, içinde yaşadığı bir arzdır[8] ve böylece insan bedeni ve arz [yeryüzü], tek bir mazmûn haline gelir. Bu mazmûn İbnü'l-Arabî'nin arz hakkında söylediği rızıkların ortaya çıktığı mekân ifadesinden anlaşılır. Rızıkların ortaya çıktığı yer, âlem ve insanın bedeninden başkası değildir.

- Arz edilgenlik ve üretme özelliğiyle rızıklar içindir; çünkü arz rızıkların ortaya çıktığı yerdir. (FÜTÛHÂT, IV:115)

- İnsan bedeniyle birlikte arzda bulunur. Arz insanın kendisinden yaratıldığı ve gıdasının geldiği ve varlığını bozulmadan koruyan şeylerin bulunduğu yerdir. Allah insanı âdet üzere arzın dışından rızıklandırmamıştır. (FÜTÛHÂT, III:249)

Arzın zinetinin [Hak] karşıtı yaratmadır [halk]:

- " Biz yeryüzünde [arz] bulunan her şeyi onun için zinet[9] [süs] olarak yarattık." Arz bu değerlendirmede halk diye isimlendirilen şeydir; onun süsü[10] ise Hak denilen yönüdür. (FÜTÛHÂT, IV:250)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî arz kelimesini *arzûn* şeklinde çoğul yapmıştır. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 424. İbnü'l-Arabî'nin bu tavrı fasih Arapçayla uyumludur.

[2] İbnü'l-Arabî'de süfli, mekânsal bir anlamdan edilgenlik niteliğine dönüşmüştür. Her süfli *edilgen*dir. Bkz. **Süfli Ana**. Arz da edilgen ve kabul edici anlamını kazanır. Sühreverdî'de de böyle geçer ve geniş bir şekilde Sadrüddin Şirazî'de de yer alır. Bkz. Henri Corbin, *Terre celeste et corps*, 1960, s. 104.

[3] "Gökleri ve yeri ve aralarında olanları Hak ile yarattık" (15:85).

[4] "Göklerde ve yerde olan her şey isteyerek veya zorla Allah'a secde eder" (13:15).

[5] Burada Hakim Tirmizî'nin *Salatü'l-Ârifin ve Bustanü'l-Muvahhidin* isimli eserinden yeryüzünün akıllı ve diri bir varlık olarak tezahür ettiği metni aktaracağız: Sevban (r.a.) Hz. Peygamberden şöyle bir hadis aktarmıştır: Yeryüzü her gün yetmiş kere şöyle nida eder: Ey Âdem oğulları! Dilediğinizi ve arzuladığınızı yiyiniz, yemin olsun ki ben de sizin etlerinizi ve derilerinizi yiyeceğim. Bu, tehditkâr ve kızgın bir sesleniştir. Yeryüzü, peygamber ve velilere sinirlenmez; onların kendisinde bulunmasından sevinç duyar. Yeryüzü onları içinde bulduğunda ise, şefkatli bir ananın evladını himaye etmesi gibi, onları saklanır. Yeryüzü saygısızlık yapmayacak kadar peygamber karşısında hor ve hakirdir (s. 227 vd).

[6] Yeryüzü rızkın ortaya çıktığı yerdir. Burada *ortaya çıktığı* deyiminin altını çiziyoruz; çünkü rızık, sadece yeryüzünün verdiği hayırlarla sınırlı değildir, insanın varlığının kendisiyle ayakta durduğu şey de rızıktır ki, o Allah'tır. Böylece âlem veya yeryüzü ya da insan bedeni ortaya çıkma mahalli olur. Bkz. **Rızık**

[7] Ebü'l-Alâ Afîfî şerhinde yirmi beşinci fasta şöyle der: "Yeryüzü ve onda biten bitki türleri âlemin; bitkileri topraktan çıkmaya, büyümeye ve gelişmeye iten su ise, varlıktaki hayat ilkesinin simgesidir" (Afîfî, *a.g.y.*, s. 298).

[8] İnsanın bedeni içinde, yaşadığı yeryüzüdür; fakat o, Allah'ın yeryüzü olduğu için (bkz. **Allah'ın Geniş Arzı**) kendi yeryüzü diyemiyoruz (insanın arzı).

[9] Biz yeryüzündeki şeyleri onun için bir süs yaptık ki, hangileri daha iyi amel işleyecek deneyelim (18:7). İbn Abbas'a göre *yeryüzünün zineti* içinde yaşayan erkek ve kadınlar veya bitkiler, ağaçlar ve hayvanlardır (Bkz. *Tenvirü'l-Mıkyas Min-Tefsiri İbn Abbas*, Beyrut, s. 244). Nesefî'ye göre yeryüzünün süsü, yararlı metaıdır (Bkz. *Tefsirü'n-Nesefi*, c. III, s. 3). Sözlük anlamıyla zinet [süs] bir şeyin güzelliği ve güzelleştirilmesi demektir (Mucem). İbnü'l-Arabî yorumunda bu çizginin dışına çıkmamıştır. "Bıyıklarınızı kısaltın, sakalı uzatın" hadisinde geçen *sakalınızı uzatın* ifadesi hakkında şöyle der: "Bu hadisten 'De ki Allah'ın zinetini yasaklayan kimdir?' (7:32) ayetinde geçen süslenmeyi anlarsa, sakalına bakar. Şayet sakalın güzelliği uzatılmasını gerektiriyorsa, kesmeden bırakır. Şayet güzelleştirme yüze yakışacak tarzda düzgün olabilmesi için biraz kısaltılmayı gerektiriyorsa, keser" (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 303).

[10] Zinet [süs] Kuran-ı Kerim'de tekil, tamlama ve nitelenmiş halde geçmiştir. Allah ismine izâfe edilmiş olarak (7:23), dünya hayatına (18:28, 18:46, 37:6, 24:31, 7:31), topluma (20:87) ve çeşitli zamirlere izâfe edilmiştir.

Arzu *bkz.* **Hub**

Askerler Asker, Arapça değil Farsçadır. "Kavim toplandı" anlamında *askere el-kavmu* denilir.

İbnü'l-Arabî askerler kelimesini *cünd* [asker] anlamında kullanır. Asker, tamlama yapıldığı şeylere göre, farklı anlamlar kazanır. Bu bağlamda *cündü'r-riyah* [rüzgar askeri], *cündü't-tayr*'den [kuş askeri] farklı olduğu gibi, her ikisi de manevi askerlerden farklıdır. Onların asker olmaları, genellikle, belirli bir güçlü fiilin varlığına bağ-

lıdır. Manevi askerler, söz gelişi, düşmanların nefislerine korku ve ürküntü vermek için askerlik yaparlar.

- Askerler farklı farklıdır. Çünkü rüzgar askerleri kuş askerleri olmadığı gibi, kuş askerleri de düşmanların içlerinde meydana gelen korku ve ürkme gibi manevi askerlerden farklıdır. Her asker, kendi fiiline ulaşır. Her askerin gerçekte bir özelliği vardır ki onu aşamaz. (FÜTÛHÂT, II:43)

- Sûfiler asakir [askerler] kelimesini kullanırlar ve [bununla] bazen amellerin, niyetlerin ve mücâhedelerin sıkıntılarını kastederler. Söz gelişi bir sûfi sevgisinde askerlikte olduğunu, yani güçlük içinde bulunduğunu söyleyebilir. Bu yolun esası, Allah'ın isimleriyle ahlâklanmaktır. Söz konusu askerler o halde Melik ismiyle ahlâklanma makamına ulaşmışlardır. Çünkü Melik, asker sahibi demektir. Melik'in başka bir anlamı da güçlü demektir. (FÜTÛHÂT, II:42)

Asli İniş İbnü'l-Arabî asli iniş (*münâzele-i asliyye*) terimini a'yân-ı sâbiteyi akledilir âlemden duyulur âleme çıkartan feyz-i mukaddes veya varlık tecellisi veya bilkuvve olanın bilfiil hale gelmesi karşılığında kullanır. Acaba İbnü'l-Arabî neden bu terimi feyz-i akdes için değil de feyz-i mukaddes karşılığında kullanmıştır? Feyz-i akdes [en mukaddes feyiz] Tanrı'nın varlıkların akledilir suretlerinde kendisinden kaynaklanan bir nedenle tecellisinden ibarettir. Başka bir anlatımla feyz-i akdes, Zât'tan isimlere dönük ilk tenezzüldür. Münâzele [iniş] bir yandan ilahi isimlerin varlığını, öte yandan insana ait hakikatlerin varlığını gerektirdiği için ilk iniş münâzeleden önce olmuştur. İkinci iniş veya feyz-i mukaddesin İbnü'l-Arabî'nin öngördüğü münâzelenin unsurlarından yararlandığı düşünülebilir. Fakat burada münâzeleyi neden asliyye diye nitelemiştir? Bu münâzele, ilahi isimlerin mümkünlerin suretlerindeki ilk tenezzülü olması yönünden, asliyye diye nitelenmiştir. Bu iniş, mümkünlerin hakikatlerine yöneliktir.

- Asli iniş (*münâzele-i asliyye*), varlıkları meydana getirir, mümkünlerin suretlerini dışta izhar eder. Söylediğimizi bilen, âlemin mahiyetini öğrenir. Bu sırları zuhurlarında gizleyeni, gizliliklerinde ise izhar edeni tenzih ederim! Bu sırlar, düşünen bir toplum için, zahir ve bâtın, ilk ve sondur. (FÜTÛHÂT, III:525)

Aşk *bkz.* **Hub**

Ateş [Ateş anlamındaki *nar* kelimesinin kök harfleri olan] *nun*, *vav* ve *ra* tek köktür ve aydınlatmaya, sıkıntıya, dayanaksızlığa delâlet eder. Nur ve nar ondan gelir (MUCEM).

Kuran'da nar, zalim bedbahtların ahiretteki yerleridir. O, yakıtı insanlar ve taşlar olan gerçek ateştir. Bu ateşin cennetin derecelerine karşılık gelen *dereke*'leri vardır. İblis ateşten yaratılmıştır.

Ateş ehli ile cennet ehli denk değildir. (59:20)

Onların varış yerleri ateştir, zalimlerin varış yerleri ne kötüdür. (3:151)

Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının. (2:24)

Münafıklar ateşin en alt derekesinde bulunurlar. (4:145)

İblis "Ben ondan daha üstünüm, beni ateşten, onu ise topraktan yarattın" dedi. (7:12)

Ateş, cennet ve onun yolunun karşıtı olarak, ahiretteki iki konaklama yerinden birisidir. O insanın görünür ve görünmeyen amellerinin ateşidir. Başka bir ifadeyle, amellerin neticesidir; yoksa Allah'ın kendiliğinden verdiği bir ceza veya cennet gibi bir miras değildir. Ateş, yüz derekesi olan öfke diyarıdır.

- Ateşte ne miras ateşi ve ne de tahsis edilmiş bir ateş vardır; orada sadece amellerin ateşi vardır. (FÜTÛHÂT, III:440)

- Ateş azametten yaratılmıştır, cennet ise lûtuftan mevcut olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:72)

- Oraya uğramak ve sunulmak yoluyla girenlere gelince: Ateş cennet diyarına giden bir yoldur, onlar ateşten rahatsız olurlar. Ateş ehli olan kimseler de ilk kez ateşe girdiklerinde elem duyarlar. Cezaları sona erdiğinde ise ateşte, ceza olarak değil, ehli oldukları için kalırlar. Böylece ateş, onların hakkında bir nimete dönüşür. Öyle ki, söz konusu insanlar cennete konulsalardı, üzülürlerdi.[1] (FÜTÛHÂT, IV:120)

- Büyük günah sahibi ateşten çıkamaz; çünkü ateş onun vatanıdır ve ondan yaratılmıştır. Hatta, sonunda ateşten çıkartılsa bile, kuşkusuz ki bu durumdan elem duyar. Bu yüzden böyle bir insan için ateşte yerleşik bir nimet vardır ve bunu sadece Allah'ı bilenler hissedebilir.[2] (FÜTÛHÂT, IV:137)

İbnü'l-Arabî'de bir düşüncenin tekrarlandığını görmekteyiz: Cehennemliklerin mutsuzlukları ve ateşte çektikleri azaplar sürekli değildir; kendileri ateşten çıkmadan bu azap rahmet sayesinde hızla yerleşik bir nimete dönüşür.

- Ateş sendendir, amellerinle onu tutuşturursun
  Halindeki iyiliğinle de onu söndürürsün
  Sen ise doğal olarak ateşten hızla kaçarsın
  Halbuki her amelde ateşi inşa etmektesin

- Ateş öfke diyarıdır. Hz. Peygamber "Cebbar ayağını ateşe koyar, ateş ise 'Yeter, yeter!' der," buyurur. Bu ayak Allah'ın gazabından başka bir şey değildir. Bu yüzden

Allah ayağını ateşe koyduğunda, ateş dolar, çünkü orası gazap diyarıdır. Hak ise engin rahmet niteliğiyle nitelenmiştir. Böylece Hakk'ın rahmeti, onu doldurduğu gazabıyla birlikte, cehennemi de kapsar.*Buna göre, cehennem içine topladıklarıyla lezzetlenir. Allah onun, yani cehennemin içinde bulunanlara merhamet etmiştir. Böylece onlar için cehennemde bir nimet yaratmıştır. (FÜTÛHÂT, II:386)

- Cennet yüz katlıdır, her katında bir rahmeti vardır. Ateşin de yüz derekesi vardır, her derekede ise bir gizli rahmet vardır; söz konusu rahmet, bir süre sonra, o derekede bulunan kimse adına ortaya çıkar. (FÜTÛHÂT, IV:48)

Ateş, amellerin ateşi olmakla sınırlıdır: İnsanın amelleri görünür ve gizli ameller diye iki kısma ayrıldığı gibi, bu amellerin karşılığı da, zahir ve bâtın ceza diye iki kısma ayrılır: Allah'ın ateşi, manevi-bâtıni amellerin neticesini gösteren ateştir. Cehennem ateşi ise görülür-duyulur amellerin neticesi olan tutuşma ateşidir. Allah'ın ateşi, insanın varlığıdır. Çünkü bu ateş, manevi ateştir ve inkâr ve iki yüzlülük gibi gizli amellerinin neticesi olarak insanın derununda zuhur eder.

- Ateş iki tanedir: Allah'ın ateşi ve alev ateşi. Diyarlar iki tanedir: kurtuluş diyarı ve yok oluş diyarı. Allah'ın ateşi bazen nar diye kayıtsız kullanılmışken, "Allah'ın yanıcı ateşi" (104:4) gibi ifadelerde ise tamlama olarak gelmiştir. Kul, her iki durumda iki ateşin de kaynağıdır. Bu yüzden insana ancak kendisinin meydana getirdiği şey azap eder. (FÜTÛHÂT, III:385)

- Cehennem ateşi, derileri pişirir ve cisimleri parçalar. Allah'ın ateşi ise misal tarzında cesetlenmiştir; çünkü o manevi-bâtıni amellerin neticesidir. Cehennem ateşi, görünür-duyusal amellerin neticesidir. Böylece bu durumda olacak kimse, iki azabı da kendine toplar. (FÜTÛHÂT, III:387)

- Allah'ın ateşi varlığımdan başkası değildir
  Cehennem ateşi ise yakıtı olan ateştir. (FÜTÛHÂT, III:386)

- "Allah'ın kalplere nüfuz eden tutuşmuş ateşi" (104:6). Bu ateş, insanın bâtınıdır; bu yüzden o, insanın kalbinde zuhur eden bâtıni ateştir. (FÜTÛHÂT, III:385)

- Ateş insandan zahir ve bâtında Tanrı'nın suretinin kendisinde gözükmediği kimseyi talep eder. Bâtın için bilgi zahir için amel gibidir. Bâtın için cehalet, zahir için farz ibadeti terk gibidir. (FÜTÛHÂT, III:387)

Böylece İbnü'l-Arabî ahiretteki ilahi cezaların insanın dünya hayatındaki zahiri ve bâtıni amellerinin neticesi olduğunu düşünür. Zahiri ameller için cehennem ateşi söz konusudur ki, bu alevli ateştir; ilim, cehalet, inkâr vb bâtın amellerin karşılığında ise Allah'ın ateşi vardır. Bu, kendisini gerektiren amellerin cinsinden şekillenmiş

ateştir. Zahir ameller, bâtın amellerden meydana geldiği gibi, cehennem ateşi de Allah'ın ateşinden meydana gelmiştir.

◆ Bâtın ateşten zahir ateş meydana gelmiştir. Kul, her iki durumda, iki ateşin kaynağıdır. (FÜTÛHÂT, III:385)

NOTLAR:

[1] Aynı konuda bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 251.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Mutlular cennete, bedbahtlar ateşe varırlar. Onlar cehennemin ehlidirler; cennete sokulsalar, giremezler; mıknatısın demiri çekmesi gibi ateşe çekilirler. Yemen bölgesinde İsa oğulları denen bir topluluk vardı. Bunlar çekirge gördüklerinde kendilerini tutamazlardı; bir anda üzerine atlarlar ve yerlerdi. Ben de onların iyilerinden birisini görmüştüm. Bu durum, tabii bir çekimdir. İşte cehennem ehli de ateşe böyle çekilecektir' (*Nüshatu'l-Hak*, s. 30).

Ay Peygamberliği—Güneş Peygamberliği İbnü'l-Arabî peygamberin ve peygambere varis olan velinin peygamberliğini anlatmak için güneş ve ayın ışığı örneğini kullanmıştır. Veli ve varisin peygamberliği, ışığını güneş konumundaki peygamberlikten alması yönünden, aya benzer, müstakil değildir.

◆ Varisin peygamberliği, aya; nebi ve resûlün peygamberliği ise, güneşe benzer. (FÜTÛHÂT, IV:330)

Konunun ayrıntısı için *bkz.* **Nübüvvet**.

Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak [Ayak anlamındaki *kadem* kelimesinin kök harfleri] *kaf, dal* ve *mim* tek köktür ve "öne geçmek" demektir. *Hudus* [sonradan olmak] kelimesinin zıddına *kıdem* denilir. İbn Derid şöyle der: "İnsanın kademi insanın başı demektir, çoğulu *kavadim*'dir. *Mukaddimetü'l-ceyş* [ordunun başı] denilir." Kademu'l-insan, insanın ayağı demektir. Muhtemelen böyle isimlendirilmiş olmasının nedeni, yürüme ve öne geçmenin aracı olmasıdır (MUCEM).

[Kelimenin fiil kalıpları] *kademe, kaddemet, tekaddeme*: Bütün bunlar, arkada kalmak anlamındaki *teahhere* kelimesinin zıddı olan öne geçmek anlamındaki fiillerdir.

Kabirler deşildiğinde, herkes önden neyi gönderdiğini (*tekaddemet*) ve neyi bıraktığını bilir. (82:5)

De ki: Size vaat edilen bir gündür ki, ondan bir saat geri de kalmazsınız, ileri de geçmezsiniz (*testakdimun*). (34:30)

İnsanın ayağı anlamında kadem, derinleşmek ve sabitleşmek anlamında mecazi bir kullanımdır:

Rabbimiz, üzerimize sabır dök, ayaklarımıza (*akdamena*) sebat ve dayanıklılık ver. (2:250)
Allah'a yardım ederseniz, o da size yardım eder ve ayaklarınızı[1] (*akdam*) sabit kılar. (47:7)

Yönelmek:

Onların yaptıkları amellere yönelmişiz, onları etrafa saçılmış zerrelere çevirmişiz. (25:23)

İbnü'l-Arabî'de[2] kadem, sabit olmak demektir.

- Cebbar ayağını[3] cehennemin üzerine koyar. Kadem, bir organdır. 'Falancanın bu işte kademi vardır' denilir; bunun anlamı, o işte sebat sahibidir demektir. Allah hakkında organ düşünülemez. (FÜTÛHÂT, I:98)

- Kadem, sübût demektir. (FÜTÛHÂT, III:422)

İbnü'l-Arabî "kadem üzere" anlamındaki "alâ kademin" veya sadece "kadem" ifadesini kademliğe işaret etmek anlamında kullanır. Bu, benzer bir özellikle nitelenmek için, izi takip etmek demektir. Örneğin şöyle der: "Falanca Muhammed kademi[4] üzerindedir." Bunun anlamı, zikredilen kişinin Muhammedî, başka bir ifadeyle Tanrı'ya giden yolda Muhammed'in (s.a.v.) izinde yürüdüğü anlamına gelir. Bu, onun kendi hakikatini tam olarak idrak mertebesine ulaşma gayesidir;[5] böylece Muhammed'in (s.a.v.) ta kendisi olur; niteliklerinin aynısı olur, fakat zâtının aynı olmaz. Eşanlamda 'falanca, Muhammed kademi üzerindedir' veya –tabii ki özellikte– 'Muhammed'in aynıdır' deriz. İbnü'l-Arabî'ye göre bunun anlamı, Peygambere güçlü bağdır. Her peygamber, sayısız hakikati kendinde toplayan bir grup hakikati veya harfi içeren bir kelimedir.[6] Fakat peygamberlerin pek çok özelliği kendilerinde toplamaları, kademliğin ve nitelikteki benzeşmenin ortaya çıkardığı özelliklerin belirgin varlığına etki etmez.

- Hızır ve benzerleri gibi Allah adamlarından Efrad'ın kalpleri,[7] Muhammed kademi üzerindedir. (FÜTÛHÂT, III:31)

- O (genel peygamberlik makamının sahibi=veli)[8] Peygambere uymak makamındadır. Dolayısıyla uyandır, uyulan değildir; hüküm veren değildir, hükme konu olandır. Onun Peygamberin ve önderinin kademini gözetmesi gerekir; cennete varıncaya[9] kadar ondan habersiz kalamaz. (FÜTÛHÂT, II:254)

- İbn Sevdekin bana şöyle demiştir: "Sana mutlaka yerine getirmen gereken bir nasihatte bulunayım ki, o Allah karşısında benim kademimdir [özellik, hal]. Asla kulluktan ayrılma." (VESAİL, 6)

Bu ifadeden kademin[10] Allah karşısında insanın yerleştiği bir hal veya nitelik olduğu

anlaşılır ki, vardığımız görüşe uygundur.

NOTLAR:

[1] Bkz. Kadı Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 216.

[2] Kadem: 'Bununla kul için Hakk'ın ilminde sabit olan şeyi kast ederler. Bazen, Hakk'ın taayyünlerinin son ve kâmil suretini ve zuhurunun külli ve şamil çeşitlenmelerini ifade etmek için kullanılır: Kadem bir suretin son kısmıdır. Bu, Hz. Peygamberin "el-Cebbar ayağını cehenneme koyar" ifadesiyle işaret edilen şeydir. Bu da, "Hiç kuşkusuz herkes oraya varacaktır" hükmüne dayanır' (*Letaifu'l-A'lâm*, s. 148). Bkz. *a.g.y.*, Kadem'in kısımları.

[3] Bkz. Hadis Dizini, no. 38.

[4] Bkz. **Muhammedî Kademin Vârisi**.

[5] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[6] Bkz. **Kelime**.

[7] Bkz. **Ferdiyet**.

[8] Bkz. **Genel Nübüvvet—Özel Nübüvvet**.

[9] Bkz. **Kesib Cenneti/Hakk'ı Görme Cenneti**.

[10] İbnü'l-Arabî'de kadem hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 281; c. III, s. 252; *Ukle*, s. 59; *Risaletu'l-Aktab*, s. 118.

A'yân-ı Sâbite'yi Müşahede Sözlük anlamı ve Kuran'daki anlamı için *bkz.* **Müşahede**

Sübûtî müşahede, a'yân-ı sâbitenin ilahi ilimde sabitlik halindeki halleridir. A'yân-ı sâbite, İbnü'l-Arabî'ye göre, gerek sabitlik gerekse dış varlıktaki hallerinde, gerçek ve kendine ait varlık kazanmış değildir. Buna göre, sübût âleminde olduklarında onların varlığı sübûti varlık değil, sübûti şuhûd olur. Dış varlıkta olduklarında ise, varlıkları gerçekte varlık değil varlıkta görülmek olur.

- Kendi tercihlerine bırakılsaydı, mümkünlerin hakikatleri yokluk halinde kalmayı daha çok isterdi. Çünkü onlar, başka her türlü halden ayrı olarak, sübût müşahedesinde lezzet alır. (FÜTÛHÂT, IV:81)

- Kemâle ermiş ariflere gelince, onlarda asla gariplik bulunmaz ve onlar mekânlarında sabit hakikatlerdir; vatanlarından asla ayrılmamışlardır. Hak, kendileri için bir ayna olduğunda, suretleri aynada gözüken suretler gibi o aynada zuhur etmiştir. Bu suretler onların hakikatleri değildir; çünkü onlar, aynanın şekline göre ortaya çıkmışlardır. Bu suretler de ayna değildir. Çünkü gerçekte ayna, kendileri olmadığı halde onlardan zuhur eden şeyleri tafsilleştirir. Onlar, (zuhur etmekle sübût haline) yabancılaşmamışlardır. Onlar varlıkta[1] şuhûd ehlidir ve hükümlerin ortaya çıkması nedeniyle varlık kendilerine izafe edilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:529)

[1] Yani, onlar varken bile yoklukta sabit olduklarını müşahede ederler.

Ayıklık *bkz.* **Sahv**

Ayıran Çizgi *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Ayıran Sınır *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Ayna [Ayna anlamındaki *mirat*'ın kök harfleri olan] *ra, hemze* ve *ya* "baş gözü" veya "basiretle görmek" anlamına gelen bir köktür. Rey, insanın bir konudaki fikridir, çoğulu *ara*'dır. Rüya, güzel görünüm demektir. Mirat, bilinen bir şeydir. Rüya da malumdur. (MUCEM)

Kelime göz veya basiretle görmek anlamına gelir.

> Ayı parlak bir halde gördüğünde, "İşte bu benim Rabbimdir" dedi. (6:77)
>
> O onu istemiş, Yusuf da –şayet Rabbinin delilini görmemiş olsaydı– onu isteyecekti. (12:24)

Riya, yani insanların görmesi için bir şey yapmak:

> Mallarını insanlara riya [gösteriş] olsun diye infak edenler, Allah'a ve ahiret gününe inanmayanlardır. (4:38)

Rüya:

> Ey topluluk! Rüya tabirini biliyorsanız, benim rüyam hakkında bir görüş bildirin. (12:43)

İbnü'l-Arabî aynanın işlevsel özelliğini benzetme formunda kullanmış, bu benzetmeye dayanarak Hak ve halk [âlem] arasındaki ilişki tarzlarından birisini açıklamış, böylece bir yandan yaratılışın sebebini, öte yandan çokluğun birlikten nasıl çıktığını yorumlamıştır. Bu kalıp, süratli bir şekilde, İbnü'l-Arabî'nin teknik terimlerini zenginleştiren çeşitli remiz ve terimleri olgunlaştırmıştır (*mir'atü'l-Hak* [Hakk'ın aynası], *mir'atü'l-halk* [halkın aynası]). İbnü'l-Arabî'nin aynaya bakışını iki noktada ele alacağız: Birincisi bir benzetme kalıbı olarak ayna; ikincisi çeşitli delâlet ve imalara sahip bir simge olarak ayna. Bir benzetme kalıbı olarak ayna, yaratmanın sebebini ve çokluğun birlikten nasıl çıktığını gösterir. İbnü'l-Arabî beşer fikrine âlemin var olmasıyla ilgili bir sebep sunabilmek için, aynada kendini görme özelliğinden yararlanmıştır. Hak, isim ve sıfatlarının hakikatlerini görmek istemiş, bu nedenle de âlemi ya-

ratmıştır.

- Hak sayısız güzel isimleri[1] açısından onların hakikatlerini bütün varlığı kapsayan kuşatıcı bir varlıkta görmek isteyince, bütün âlemi ruhu olmayan bir ceset gibi yaratmıştır. Âlem parlatılmamış bir ayna gibiydi. İlahi Emir, âlem aynasının parlatılmasını gerektirmiş, Âdem de bu aynanın[2] cilasının ta kendisi olmuştur. (FUSÛS, 48)

İbnü'l-Arabî birbiriyle çelişen birlik ve çokluk sorununu da bir benzetme formuyla çözmeye çalışmıştır. Hak birdir, aynalardaki suretleri çoğalır; aynalar ise zuhur eden Bir'in mazharlarıdır, o da Hak'tır. O halde varlık hakikati tektir; onun suretleri, tecellileri, mazharları ve görüntüleri çoğalır. İşte bu çokluk, gerçek bir dayanağı olmayan göreceli bir çokluk, başka bir ifadeyle gerçek varlıktan yoksun göreceli bir çokluktur. Hak ise tektir, tecelli mertebelerinde ve aynalarda çoğalır. Bu bağlamda âlemde görülen çokluğun kaynağı olan aynalar arasında bir kıymet sıralaması vardır: Söz gelişi insan aynası âlem aynasından daha üstündür. İnsan aynası da, üstünlüğün zirvesinde Muhammedî aynaya yer sağlamak için, kendi aralarında bir değer sıralamasına sahiptir.

- İnsan, meyvesi olması yönünden, bütün âlemdir (kevn); ondan farklı oluşu yönünden de sırrıdır. Çünkü insan, isim ve sıfatlarının zuhur etmesiyle, âleme tecellisinin yansıdığı bir aynadır. Bütün isimlerle gerçekleşen tam ve yetkin tecelli, ancak Âdem'in[3] yani insan türünün ortaya çıkmasıyla gerçekleşebilir. (BULGA, 12)

- Peygamberler, ayna olarak, senden daha düzgündür. Peygamberlerin de bir kısmı diğerlerinden daha üstündür, dolayısıyla onların aynalarının arasında da bir üstünlüğün bulunması gerekir. Aynaların en üstünü, en düzgünü ve pürüzsüzü, Muhammed'in (a.s.) aynasıdır. Hak o aynaya olabilecek en mükemmel tarzda tecelli etmiştir. Senin aynana da yansısın diye, Muhammed'in (a.s.) aynasında tecelli eden Hakk'a bakmaya çalış! Şayet senin aynana yansırsa, Hakk'ı Muhammedî surette, Muhammed'in gördüğü gibi görürsün. (FÜTÛHÂT, IV:433)

Ayna çeşitli delâlet ve göndermelere sahip bir simgedir: Öncelikle İbnü'l-Arabî tek varlık hakikatinin iki veçhesini (Hak ve halk) birbirlerini görecek şekilde karşı karşıya koyar: Hak=halkın aynası, halk=Hakk'ın aynası. Bu bağlamda Hakk'a izafe edildiğinde aynanın epistemolojik; halka izafe edildiğinde ise ontolojik bir boyut kazandığını görürüz: a) Hak=halkın aynası=sonradan var olanın aynası. Bu bağlamda Hakk'ın görülmesi ve İbnü'l-Arabî'nin konu karşısındaki tutumuna eğileceğiz. Varlığın birliğine inanmış bir teoride ve –Hak ve onun isim ve sıfatlarından başka bir şey olmadığı için– her şeyi Hakk'a irca eden bir varlık yapısında, şu tarz geleneksel bir soru anlamsızdır: Hakk'ın bu dünyada görülmesi mümkün müdür? Kuşkusuz ger-

çeğe ulaşmış arif, Hakk'ı her şeyde görür. Çünkü her şey, Hakk'ın bir tecelligâhıdır. Fakat arifin Hakk'ı her şeyde görmesi zikredilen geleneksel soruda kastedilen görme değildir. Çünkü o soruda kastedilen, tecellilerinde değil, kendi mertebesinde Hakk'ın görülmesinin mümkün olup olmadığıdır. Acaba bu anlamda görme İbnü'l-Arabî'ye göre mümkün müdür? Kul ulûhiyetinin mertebesinde Hakk'ı göremez, hatta kulun marifetinin zirvesinde Hakk'ın görülmesine imkân veren bir an vardır. Bu esnada bile kul, ancak kendi hakikat ve suretini görebilir.[4] Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendini görmede kulun aynasıdır. Hakk'ı görmenin zirvesi, Muhammedî görmeyle Muhammedî surette[5] kendisini görmekten ibarettir.

- Yaratılmış olması yönünden yaratılmış, muhtaç ve sonradan var olmuştur. Ayrıca o isimlerini gö..mede Kadîm'in –ki o Zorunlu Varlık'tır– aynası olabilmiştir. Kadim de, kendisini görmede yaratılmışın aynasıdır. Bunlardan birisi diğerinden ayrı değildir. (BULGA, 103)

- Hak kendi nefsini görmende senin aynan, sen ise isimlerini ve o isimlerin hükümlerinin ortaya çıktığını görmesinde O'nun aynasısın. (FUSÛS, 62)

- Hak kâmil adamın aynasıdır. Hak âlemin aynasıdır. (FÜTÛHÂT, IV:430)

- Hak âlemin aynasıdır. Bu aynada onlar, farklı derecelere göre, suretlerinin [ilahi ilimde] bulundukları hale göre görünürler. (FÜTÛHÂT, IV:42)

b) Halk=Hakk'ın aynası=Kadim'in aynası. İbnü'l-Arabî Hakk'ın aynası benzetmesini 1) bütün âleme delâlet eden bir simge olarak kullanmıştır; çünkü âlem ariflerin kendisinde sadece Hakk'ın suretini gördükleri ilahi tecelligâhtır. 2) Genelde insan, özelde insan-ı kâmil veya Kutb'un mertebesini gösteren bir simge anlamında kullanmıştır; çünkü insan, Hakk'ın en güzel isimlerinde tecellisinin mazharıdır. 3) Kalp anlamında; çünkü sadece kalp Hakk'ın tecellisini sığdırır.

- Âlem Hakk'ın aynasıdır. (FÜTÛHÂT, IV:430)

- Âlem Hakk'ın aynasıdır; arifler onda ancak Hakk'ın suretini görürler. (FÜTÛHÂT, II:449)

- Ayna insanın mertebesidir. (FÜTÛHÂT, III:239)

- Bilen Hakk'ın aynasıdır, arif veya fakih ise Hakk'ın aynası değillerdir.[6] (FÜTÛHÂT, IV:54)

- Kutup, Câmi [toplayan, Allah] isminin kuludur. O dolayısıyla ahlaklanma ve tahakkuk itibariyle bütün isimlerle nitelenmiştir. Kutup Hakk'ın aynası,[7] mukaddes niteliklerin tecelligâhı, ilahi mazharların tecelligâhıdır. (FÜTÛHÂT, III:573)

◆ Gerçeğe ermişin kalbi, bakan için bir aynadır
Ruhları ve suretleri yaratanı görür
Varlıkların pası ortadan kalkıp
Sıfatları Hakk'ın sıfatlarıyla birleştiğinde; dikkat buyurun! (DİVAN, 17)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İlahî İsim**.

[2] Çünkü sadece insan ilahi mertebenin en yetkin ve eksiksiz mazharıdır.

[3] İbnü'l-Arabî bu anlamda Âdem'e bütün isimleri öğretti' (20:31) ayetini "Allah Âdem'e isimleri öğretti, yani onlarla Adem'de tecelli etti," diye anlar. Bkz. **Tecellî**.

[4] Özellikle İbnü'l-Arabî'de "Hakkı görme" meselesi olmak üzere vardığımız görüşleri teyit için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 129, 495; c. III, s. 479; c. IV, s. 2; *İnşaü'd-Devair*, s. 13; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 71; *Tecelliyat*, s. 49.

[5] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 203.

[6] Çünkü el-Alim [bilen] Allah'ın isimlerindendir ve hem Hakk'a ve hem de insana verilir. Halbuki arif veya fakih Hakk'a verilmeyen isimlerdir.

[7] İbnü'l-Arabî'de *mirat* konusunda bkz. *Meşahidu'l-Esrar*, s. 25; *Miratü'l-Ârifin*, s. 4; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 12; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 163; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 431, 549; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 203; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 2, 7, 24, 146, 267.

Ayne'l-Yakîn *bkz.* **Yakîn**

Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite (Mümkün-mâdum[1]) İbnü'l-Arabî, çeşitli kaynaklardan derlemiş olsa bile terim anlamıyla ayn-ı sâbite fikrini ortaya atan ilk Müslüman düşünürdür. Yararlandığı kaynaklar felsefi kaynaklar (Eflatun, Aristo İbn Sina gibi) olabileceği gibi, kelam kaynakları da (Mutezile)[2] olabilir. İbnü'l-Arabî onu birleştirici bir eyleme sahip kendi özel boyasıyla adlandırmıştır. Ayn-ı sâbite, iki lafızdan oluşur: İbnü'l-Arabî *ayn* ile hakikati, zâtı ve mahiyeti[3] kastederken, *sübût* veya *sabit* ile de insan mahiyetinin veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihnî veya akli varlığı kast eder. Söz konusu zihni varlık, insan bireylerinin veya üçgen bireylerinin [tikel üçgenlerin] dıştaki varlığı gibi, zaman ve mekânda,[4] zihnin dışında gerçekleşmek anlamındaki var olma halinin zıddıdır.[5] O halde, İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden söz ettiğinde, varlıkların şahıslarının bulunduğu duyulur ve harici âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akledilir mahiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemin varlığını ifade etmiş olur.[6] Dış varlıktan yoksun bu a'yân-ı sâbiteyi İbnü'l-Arabî genellikle yok olan şeyler anlamında *madûmat*[7] veya *umûr-i ademiyye* diye niteler. Şimdi de İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite ve onun âlemi, yani sübût âlemi hakkındaki görüşlerinin ayrıntılarını ele alalım. Sübût âlemindeki varlık ve yokluk, var olana ait iki nitelik değil, hakikat anlamındaki *ayn*'a verilen iki nispet veya bağıntıdır. Buna göre

sübût, dışta değil, akıldaki bir varlık durumudur. İbnü'l-Arabî şöyle der: Bir şeyin varlığı sabit ise veya nefyedildiğinde [yok sayıldığında], böyle bir şeyin bağıntıyla ve göreceli olarak hem varlık ve hem de yoklukla nitelenmesi mümkündür. Buna göre Zeyd çarşıda somut varlığında mevcut, buna karşın evde mâdumdur [yok]. Şayet varlık ve yokluk siyah ve beyaz gibi mevcuda dönen niteliklerden olsaydı, aynı anda ikisiyle birlikte nitelenmesi mümkün olmazdı. Bunun yerine söz gelişi siyah olduğu zaman beyaz olamayacağı gibi, mevcut olduğunda da mâdum olamazdı. Kuşkusuz bir şeyin aynı anda varlık ve yokluk ile nasıl nitelendiği anlaşılmıştır. İşte bu göreceli varlık ve somut varlığı sabit iken yokluktur. Buna göre, herhangi bir görecelik olmaksızın, varlığın duyulur veya akledilir bir nitelenmişe dayanan bir nitelik olmadığı anlaşılınca, onun doğu, batı, sağ, sol, ön ve arka gibi genel anlamda görecelik ve bağıntılardan birisi olduğu da sabit olur. Şu halde bu niteliğe birisi değil de bir varlık tahsis edilemez. Şöyle bir iddia ileri sürülebilir: Bir şey somut varlığında yok iken başka bir âlemde veya başka bir bağıntıyla mevcut nasıl olabilir? Bu durumda somut varlığında mevcut, belirli bir bağıntıyla mâdum olabilir. Bu iddiaya şöyle cevap veririz: Evet, doğrudur! Her şeyin varlıkta dört mertebesi vardır, bunun biricik istisnası Allah'tır. Çünkü Allah'ın göreceli varlıkta üç mertebesi vardır. Birinci mertebe, bir şeyin kendi somut varlığındaki varlığıdır. Bu Tanrı'nın yaratılmışa dair bilgisine göre ikinci mertebedir. İkinci varlığı ise o şeyin ilimdeki varlığıdır. Bu ise Tanrı'nın bize dair bilgisine göre ilk mertebedir. Üçüncü mertebe bir şeyin lafızlardaki varlığıdır. Dördüncü mertebe işaret ve göstergelerdeki varlığıdır. (İNŞA, 7)

- Var olan her suret, ayn-ı sâbitenin aynısı, varlık ise onun üzerindeki bir elbise gibidir. (FÜTUHÂT, III:47)

- Sübût dışta var olan bir şey değil, akılda, hatta göreceli olarak var olan bir şeydir. (FÜTUHÂT, I:302)

A'yân-ı sâbite mutlak bilinmezliğinde Hak ile duyulur âlem arasındaki bir mertebeyi oluşturur.[8] Buna göre onlar, bir yandan Tanrı'nın bâtınlık mertebesinden ilk tenezzülü –ki ilk tenezzül, Tanrı'nın a'yân-ı sâbite'nin[9] suretlerinde kendisi nedeniyle kendisiyle zuhur etmesinden ibaret olan feyz-i akdestir– öte yandan dış âlemde bulunmayıp Tanrı'nın ilminde sâbit olan ve bütün varlıklarda etki sahibi, hatta bütün varlıkların aslı olan örneklerdir.

- Sen (kul, insan) niteliklerin yönünden Tanrı'nın niteliği değil, O'nun aynısın; zâtın yönünden ise kendi ayn-ı sâbitensin. Allah onu, kendisini kendisi nedeniyle izhar ettiği bir mazhar edinmiştir. (FÜTUHÂT, II:513)

- Allah'ı bilenlere göre, O'nun ilmi kadim olduğuna göre, bizi de fiilen yaratan olduğu sabit olmuştur; yoksa bizim –bizi bilmesinin sureti olan– örneğimizi kendi nefsinde meydana getirmiş değildir. Çünkü bizim varlığımız onun ilminde bulunduğumuz hale göredir. Böyle olmasaydı varlığa onun bilmediği bir şekilde çıkmış olurduk. Allah bilmediği bir şeyi irade etmez, irade etmediği bir şeyi de bilmez ve var etmez. O halde ya kendi kendimize ya da tesadüfen var olduk. Kuşkusuz kanıt yokluktan[10] var olduğumuzu göstermiştir ve Allah'ın bizi bilip varlığımızı irade ettiğini ve bize dair bilgisinde sabit surete göre yarattığını göstermiştir. Bizler dıştaki varlıklarımızda yok olucuyuz, dolayısıyla misalde yoktan yaratma yoktur. O halde geride fiilde yoktan yaratma kalmıştır. Bu ise hakikatte misal olmadığı için geçerlidir. (FÜTUHÂT, I:91)

- Eşyanın yokluktan yaratıldığı ve varlığa çıkartıldığı malumdur. Başka bir ifadeyle Allah eşyayı algılayamadığımız bir varlıktan algıladığımız bir varlığa çıkartır. Onların yok olmaları, göreceli yokluktur. Çünkü eşya yokluk hallerinde Tanrı tarafından görülmektedirler ve Tanrı a'yân[-ı sâbite] sayesinde onları ayırt etmektedir, kendi katında ayrışmamış halde bulunanları birbirlerinden ayrıştırmaktadır. Çünkü eşyanın a'yân-ı sâbite mertebesinde [dışta var olmak anlamında] varlıkları değil, sübûtları söz konusudur. Onların Tanrı'dan elde ettikleri şey, dıştaki varlıktır. Böylece görenler ve kendileri için ayrışmışlardır. Eşya Allah katında ezelden beri ayrışmış halde sübûti olarak bulunmuş, sonra dış varlıkta ortaya çıkmıştır. Çünkü imkân [olabilirlik] hükmü onlardan asla ayrılmamıştır. İmkân bir an bile onlardan ayrılmadığına göre, onların da imkânın dışına çıkmaları mümkün değildir. Şu halde eşya imkân hazinelerinden çıkmazlar, sadece Tanrı bu hazinelerin kapılarını açar. Böylece biz onlara, onlar da bize bakar. Biz hem ondayız ve hem de onun dışındayız. (FÜTUHÂT, III:193)

- Tesir mâdum veya mevcuda aittir. (FUSÛS, 177)

Geçen metinlerden şu ortaya çıkar: A'yân-ı sâbite dış varlıkta ortaya çıkmalarına rağmen imkân hallerinden ayrılmazlar. Buna göre onlar, Tanrı'nın bilgisinde bulunmaları yönünden ezeli[11] olmakla birlikte, dış varlık kokusunu koklamış değillerdir.

- A'yân-ı sâbiteleri yönünden mümkünler ezelde Zorunlu Varlık ile eşit olarak mevcut değillerdir. (FÜTUHÂT, III:429)

- Sübût âleminde hangi hal ile bulunmuşsan, şayet varlığın sabit olmuşsa, var oluşunda onunla ortaya çıkmışsındır. (FUSÛS, 83)

- Yokluk özelliğindeki ve yoklukta sabit olan a'yân[-ı sâbite] varlık kokusu koklamamıştır. Buna göre onlar, mevcutların suretleri artsa bile, kendi hallerinde kalırlar. (FUSÛS, 76)

Kuşkusuz sübût âlemi, ilahi ilim veya bütün varlıkların kendisinden ortaya çıktıkları ilim mertebesidir. İlim mertebesi, duyulur âlemimizde ortaya çıkan bütün mevcutları içeren (külli, mânevi, akli ve tikel) basit âlemdir.

- Sübût âleminde bütün haller diğer halden ayrılmıştır ve haller tek bir ayn olarak asla bir araya gelmezler. Halbuki onlar, varlığın şeyliğinde tek ortaya çıkarlar. Söz gelişi Zeyd bir vakitte sağlıklı, başka bir zaman ise hastadır. Sübût âleminde ise böyle değildir. Çünkü elem, örneğin, elem duyanın *aynında* bulunmaz, kendi *aynında* bulunur. Buna göre elem bir yandan kendi aynında [ayn-ı sâbite], öte yandan kendisini duyan kişinin ve mahallin varlığında bulunmaktan lezzet alır. Bunun nedeni şudur: Sübût âlemi bileşik değil, yalındır, orada herhangi bir şey başkasıyla var olmaz. Varlıkta ise sadece birleşme, dolayısıyla taşıyan ve taşınan vardır. Buna göre taşınanın varlıktaki konumu her zaman sübût âlemindeki konumu gibidir, taşıyan ise böyle değildir. Eşyanın dıştaki varlığında sahip olduğu her hal, sübût âlemindeki yönüne bakar, onda taşınmaz. Şu halde hakikat kendi zâtıyla, hal de kendi zâtıyla lezzetlenir. (FÜTUHÂT, IV:81)

- Yokluk hali ve ilimdeki sübût halinde mümin olan kimse, varlık halinde de bu şekilde ortaya çıkar.[12] (FUSÛS, 178)

- Bu nedenle rahmet inançlarda yaratılmış Hakk'ı a'yân-ı sâbitedeki bir ayn-ı sâbite olarak görmüş, ona varlık vermekle kendisine merhamet etmiştir. (FUSÛS, 178)

Geçen ifadelerden, bütün tikellerin kendilerini taşıyandan ayrı olarak sübût âleminde tikel bir tarzda bulunduğunu görmekteyiz. Son sözümüz[13] ise şudur: Tanrı'nın zuhur yolundaki[14] tenezzüllerinden ikincisini temsil eden duyulur âlem, varlığıyla a'yân-ı sâbite âlemini ortadan kaldırmaz. O halde İbnü'l-Arabî metafizik sisteminde parçalarına[15] varıncaya kadar âlem için iki âlem kabul eder: ilki (sübût âlemi), diğerinde zuhur eden (duyulur âlem) her şeyin aslıdır. Kuşkusuz bu ikiliği hissettiren ifadelerinden İbnü'l-Arabî'de aynı anda iki âlemin bulunduğu neticesine ulaştık.

- Kula ayn-ı sâbitesinden keşf olunur ve sonsuz hallere konu olur. (FUSÛS, 60)

Kulun, aynı anda, duyulur âlemde varlığı, a'yân-ı sâbite âleminde ise sabitliği vardır; bununla birlikte hakikatinin sabitliğini hissetmez. Hak ise sürekli ve her nefeste[16] a'yân-ı sâbitenin (feyz-i akdes) ve varlıkların suretlerinde tecelli eder (feyz-i mukaddes).

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî mümkün kelimesini filozofların kullandıklarından farklı bir anlamda kullanır. Ona göre mümkün başkası nedeniyle varlığı zorunlu olandır. Şu halde imkân [olabilirlik] zorunluluktur.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Kutsî hadiste şöyle denilmiştir: 'Ben gizli hazineydim, bilinmek istedim.' 'Hazine idim' ifadesinde Mutezile'nin ileri sürdüğü a'yân-ı sâbiteyi ispat vardır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 232).

[3] Ayn hakkında müstakil bir inceleme yapmadık; çünkü İbnü'l-Arabî'nin özgünlüğü bu kelimede değil, onun tamlamalarındadır. Söz gelişi ayn-ı sâbite gibi. Geniş bilgi için bkz. (ayn, zât, hakikat, cevher ve mâhiyet anlamlarının dışına çıkmaz). *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 45, 89, 108, 162, 168; c. II, s. 5, 54, 155, 220, 162, 346, 475, 603; c. III, s. 3, 318, 323, 327, 397, 404; c. IV, s. 6-8, 19-22, 30, 65, 153, 213, 219; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 61, 76, 82, 91, 125; *Tecelliyat*, s. 7; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 23, 26; *Kitabu'l-Mesail*, s. 22.

[4] Aristo felsefesinin etkisi altında İslam felsefesinde mahiyet ve varlık, yani hariçte gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi mümkün olan akledilir bir hakikat oluşu yönünden şey ile harici âlemdeki varlığı açısından şey arasındaki bu ayrım ortaya çıkmıştır. Aristoteles'e göre, bir şeyin mahiyetinin açıklanışıyla tanımlanması onun var olmasını gerektirmez. Çünkü bir şeyin mahiyeti varlığından başkadır (bkz. *Tezkari*, s. 212).

[5] Bkz. **Sübût**.

[6] Burada İbnü'l-Arabî Plotinus'u hatırlatır, ancak Platonik ideler ile İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesi arasındaki benzerliğe rağmen, bunlar özünde birbirlerinden farklıdırlar. Bkz. Afîfî, *Tezkari*, s. 219.

[7] Bu İbnü'l-Arabî'nin Mutezile'den aldığı bir terimdir. Mutezile, mâdumun (yok olan) bir 'şey', zât, ayn olduğu ve kendine özgü nitelik ve özellikleri bulunduğu fikrine varmıştır. Bkz. Fahreddin Razi, *Muhassal*, s. 37; ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. IV, s. 42; Şehristani, *el-Milel*, s. 151.

[8] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 46 (burada sübût ve imkân varlık ve yokluk arasında bir ara durum olarak ortaya çıkar).

[9] Bkz. **Feyz**.

[10] Yokluktan, yani dışta var olmayan bir şeyden.

[11] İbnü'l-Arabî'ye göre âlem kadim-hadistir. *Tezkari*, s. 213.

[12] Sübût âleminin ükelleri içerdiğini görmekteyiz ki, bu, İbnü'l-Arabî'nin Plotinus'tan ayrıldığı noktalardan birisidir.

[13] İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinin metinlerinde a'yân-ı sâbite için bkz. Kayseri, *Risale fi-ilmi'l-hakaik*, c. V. s. 3; Kayseri, *Risale fi-izah-ı esrarı tevilati'l-Kuran*, s. 164; Nablusi, *Verdü'l-Vürud*, s. 2; Şehrazuri, *Tenbihu'l-Ukul*, s. 61; Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 65.

[14] Bkz. **Feyz**.

[15] İbnü'l-Arabî'de a'yân-ı sâbite için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 39, 102, 203; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV. s. 86, 126, 210.

[16] Bkz. **Yeniden Yaratma**.

Ayrık Hayal *bkz.* **Hayal**

Azab *Ayn*, *zel* ve *ba* sahih bir köktür. Fakat bu kökün kelimeleri kıyasa dayanmaz, tek anlamda toplanmaları da imkânsızdır. Bu kökten gelen bir kelime, *azube el-maü* [su tatlı oldu] ifadesidir. Bu anlamda su *azb*'dır, yani tatlıdır. Başka bir kelime ise, "bir şeyden yüz çevirmek ve onu terk etmek" anlamında kullanılan *azebe an şeyin*'dir. "Bir şeyi terk etmek" demektir. Başka bir kelime ise öncekilere benzemez. Bu azap kelimesi-

dir. (MUCEM)

Azap Kuran-ı Kerim'de tekil, nitelenmiş, belirli veya tamlama halinde geçtiği gibi, fiili de yer alır.

> Onun yaşaması kendisini azaptan kurtarmaz. (2:96)
>
> Bize dünyada ve ahirette iyilikler ver, ateşin azabından koru. (2:201)
>
> Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onları tezkiye etmeyecektir, onlar için elim bir azap vardır. (2:174)

İbnü'l-Arabî azap kelimesini Kuran-ı Kerim'deki sözlük anlamını takip ederek nimetin karşıtı olarak kullanır. Azap, doğaya yatkın olmayan şeydir ve gayesi de arındırmaktır; çünkü Allah, kuluna sebepsiz yere azap etmez.[1]

- Nimet yatkın, azap ise yatkın olmayan şeyden başka bir şey değildir.[2] Azap hangi tür olursa olsun ve nerede gerçekleşirse gerçekleşsin, böyledir. Her nerede, mizacına yatkın olmayan bir şeye maruz kalırsan, azap içindesin demektir. (FÜTÛHÂT, IV:15)

- Allah sebepsiz yere azap etmez, bir karşılık olarak azap eder; çünkü rahmet, azapta arındırmak maksadıyla bir karşılığın bulunmasını gerektirmiştir. Şayet arındırma olmasaydı, azap söz konusu olmazdı. (FÜTÛHÂT, III:352)

Azap, ateş ve bunlardan türeyip kötü ameller karşılığında ahirette elem ve ceza anlamı taşıyan her şey, cennet ve nimetler gibi, sonsuza dek bir sürekliliğe sahip değillerdir. Rahmetin genişliğinin onlara nüfuz edip, nimete dönüşmeleri gerekir, böylece cehennem ehli ateşte nimetlenir.[3] Azap da böyledir. Cezalar yerine getirilip, günahlardan temizlenme bittiğinde, cehennem ehli ateşten çıkmaz; çünkü onlar oralıdırlar. Bunun yerine azapları tada dönüşür. Azabın *azb* [tat] diye isimlendirilmesinin sebebi de tatlı olmasıdır.[4]

- Azap *azubet*ten [tatlılık] türetilmiştir. Azubet bir şeyden lezzet almak demektir. Ebû Yezid Bestamî bir halinde şöyle demiştir:

> Bütün arzularıma ulaşmış bulunmaktayım
> Azabı bulmakla lezzetlenmek müstesna[5]

Burada Bestâmî azap demiş, elem dememiştir. Azab demesinin nedeni, anlamındaki *azubet*'tir. Azubet tat ile lezzetlenmektir; başka bir ifadeyle eşya ile lezzetlenmek değil, lezzet ile lezzetlenmektir. (FÜTÛHÂT, IV:185)

- Azap, azap diye isimlendirilmiştir; çünkü azap belirli bir gruba onu isteyen mizaçları nedeniyle tat verir. (FÜTÛHÂT, III:673)

◆ Azap tadı nedeniyle azap diye isimlendirilmiştir
Azap o tat için kabuk gibidir, kabuk ise koruyucudur.[6] (FUSÛS, 94)

NOTLAR:

[1] Azap, nimet gibi, ihsan ve lütuftan kaynaklanmaz. Bkz. **Minnet ve İstihkak**.
[2] Bkz. İblis'in cehennem soğuğundaki azabı için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 368.
[3] Bkz. **Cehennem, Ateş**.
[4] İbnü'l-Arabî iki aslı birbirine ekler: *azebe*: terk etti ve engelledi; *azube*: tattı.
[5] Hallac'a da nispet edilir, bkz. *Divan*.
[6] İbnü'l-Arabî'de *azab* hakkında bkz. Fusûsu'l-Hikem, 109; c. II, s. 95; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 315, 463, 466.

Azık *bkz.* **Rızık**

Azizin Yolu *bkz.* **Sırat-ı Müstakîm**

Azra *Ayn, zel* ve *ra* pek çok feri olan bir köktür ki, hiç birisinin bir kıyası yoktur. Kökten gelen bütün kelimeler, bağımsız kendi tarzlarındadır. *Uzre, uzretu'l-cariye, uzrae, cariyetün uzra*, "hiçbir erkeğin temas etmediği bakire cariye" demektir. *Uzre*, "doğduğunda sıcaklığın arttığı yıldız" demektir. Uzre, "şiir yeteneği"dir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî'de azra[1] bir şahıs değil, bir niteliktir. Bu nitelik, hiç kimsenin keşfedemediği ulvi hakikatler veya Hakk'ın yaratıklarından perdelediği ve gizlediği şahıs demektir.

◆ Kibrit-i ahmer, iksir-i ekber, faal, gözlerden münezzeh, bütün özelliklerin sahibi, her çeşit afetten arınmış kişi urus-ı azra [bakire gelin], var oluşun derinliklerinde korunmuşluk perdesinde gözden gizlenmiştir. Sen onu bir dükkanda köpekler kendisini yalarken uzanmış halde veya taş atan bir mecnun iken görürsün; hiç kimse ona bakmaz ve değer vermez. Hak, kıskandığı için onu başkalarından gizlemiş, onu ihsanıyla aziz kılmıştır. (MEVAKİ,138)

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî'de *azra*, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 5, 9.

Ba/B Harfinin Noktası *Elif* harfi nasıl ilahi Zât'a delâlet ediyorsa, *b*[1] harfi de sıfata delâlet eder ve Bir ile çok arasında vasıta olan ilk taayyünün simgesidir.[2] *B* harfinin [ب] noktası âlemin varlığına, başka bir ifadeyle var olanlara işaret eder. Noktanın

B'nin altında olması var olanların ilk taayyüne[3] tâbi olmasını simgeler. Nokta aynı zamanda sûfilere göre insan-ı kâmilin[4] simgesidir.

- *B* harfi ile varlık zuhur etmiş, nokta ile ibadet eden edilenden ayrılmıştır. İmam Şiblî'ye "Sen Şiblî'sin" denilmiş, bunun üzerine "Ben *b*'nin altındaki noktayım"[5] demiştir. Bu, nokta ayırt eder anlamındaki ifademizin benzeridir ve o, kulluğun gerektirdiği şekilde kulun varlığıdır. Şeyh Ebû Medyen şöyle derdi: "Gördüğüm her şey üzerine *b* yazılmıştı." *B* ulûhiyet mertebesinde Hakk'ın katından mevcutlara eşlik eder. Bunun başka bir ifadesi ise "her şey benimle ayakta durdu ve zuhur etti" şeklindedir. *B* harfi ile *elif* arasında fark vardır. Çünkü *elif* Zât'ı, *b* sıfatı gösterir. Bu yaratmayla ilgili olan *elif* değil, altındaki noktasıyla beraber *b* olmuştur. Nokta bütün varlıklardır. (ESRAR, vr. 123)[6]

- *B* harfi varlığın ikinci mertebesinde bulunan akıl makamıdır. Nitekim *b* de harflerin ikincisidir. (ŞERH, 108)

- İnsan-ı kâmil, hakikatlerin hakikatidir, çünkü o, *b*'nin altındaki nokta ve feyzin mahallidir. (KENZ, 154)

- Harflerin birisi de seçkinlerin seçkinlerinin seçkini olan *b*'dir. (FÜTÛHÂT, BS, 454)[7]

NOTLAR:

[1] *B* dudak harflerindendir, böyle isimlendirilmesinin nedeni iki dudak arasından çıkmasıdır (*Lisanü'l-Arab*).

[2] Yani o, varlığın kendisiyle zuhur ettiği hakikatler hakikatinin simgesidir. Bunun delili ise, "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurum, nurumdan ise her şeyi yaratmıştır" anlamındaki hadistir. İşte *b* harfi, hadiste anlatılmak istenilen nura işaret eder. Nitekim *Letaifü'l-A'lâm* yazarı şöyle der: "İbnü'l-Arabî *Kitabu'l-Ba* isimli risalesinde şöyle der: Sûfîler *b* harfiyle var olan ilk mevcuda işaret ederler. O varlığın ikinci mertebesindedir. Gökler, yer ve ikisinin arasında bulunan şeyler onun vasıtasıyla ayakta dururlar. Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *Meratibü'l-Vücûd*.

[3] Müminlerin emiri Ali (r.a.) şöyle der: "Ben *b* harfinin altındaki noktayım." Böylece *b* harfiyle ilk taayyüne –ki o İlk Akıl'dır– işaret etmiştir; çünkü *b* ikinci harftir. *B*'nin noktası, birinci taayyünün altında meydana gelen âlemin varlığını gösterir... (*El-Ecvibe*, s. 222)

[4] O insan-ı kâmili gösterir. Bu nedenle bizzat sûfiler sıklıkla kendilerini *b*'nin noktası diye tanımlamışlardır. Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[5] İbnü'l-Arabî *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de (BS, s. 608) Şiblî'nin bu sözüne işaret eder. Abdurrahman el-Kürdî (Abdülgani en-Nablûsî'nin talebesi, ölm. 1195) *Şerhu'l-Celâle* isimli eserinde şöyle der: "Şiblî 'Ben *b*'nin altındaki noktayım,' demiş, yani 'izzet özelliğindeki Mâbud'dan hakirlik özelliğiyle ayrılmış bir kulum.'"

[6] Bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 102.

[7] İnsanlar arasında kâmiller anlamındaki *seçkinlerin seçkinleri* bulunduğu gibi, harfler arasında da *b* insanlar arasındaki insan-ı kâmilin yerini alır.

Baba *E, ba* ve *vav* "terbiye" ve "beslemek" demektir. Bu nedenle *eb* [baba] diye isimlendirilmiştir; çoğulu *âba*'dır. (MUCEM)

Kuran'da *eb*, insana tamlama yapılarak kullanılmıştır. Babanız, babamız, babası (erkek ve dişi için), babaları gibi. Bütün bu tamlamalarda kelime baba anlamıyla sınırlıdır.

Baba ilk demektir; her türün ilk bireyi bütün fertlerin babasıdır. Söz gelişi ilk insan Âdem'e *ebû'l-beşer* [insanlığın babası] denilir.

- Âdem insanlığın babasıdır. Âdem insanlığın babası olduğu gibi, her türün ilk bireyi de babadır. (FÜTÛHÂT, IV:298)

Baba bir şarta bağlı olmaksızın babadır, babalık ise insana bir yönden eklenen ve onu bütün açılardan kuşatmayan niteliktir. İnsan bir yönden oğlunun babası, başka bir açıdan onun oğlu olabilir.

- Hangi tarz ve türde olursa olsun üzerinde babalık hakkına sahip herkes senin baban; hangi tarz ve türde olursa olsun üzerinde babalık hakkına sahip olduğun herkes oğlundur. Bu anlamda öz baban bile kendi oğlun olabilir ve o zaman hem senin onun üzerinde ve hem de onun senin üzerinde babalık hakkı vardır. (FÜTÛHÂT, IV:156)
- Babalık ve peygamberlik, birer bağıntı ve tamlamadır. Baba oğlu olduğu bir babanın oğlu, oğul ise babası olduğu bir oğulun babası olabilir. (FÜTÛHÂT, I:143)

Baba etkiye ve değişime konu olana (ana) göre etkin ve başkalaştıran, iş yapıcı (ana) nitelik karşısında bilici özellik, eyleme konu olana (ana)[1] göre de etkin olandır:

- Müessir her şey babadır. (FÜTÛHÂT, I:137)
- Başkalaştıran baba, başkalaşan ana, başkalaşma eylemi nikah, ürün çocuktur. (FÜTÛHÂT, I:139)
- Bilicilik özelliği babadır, çünkü o etkindir. (FÜTÛHÂT, I:140)

Baba bedensel aslın karşılığında çocuğun aklî-ruhsal aslıdır. Her ürün veya çocuk bir neticedir ve netice iki öncülden meydana gelebilir: İki öncül iki asıldır.

- Bir şey iki şeyden, bir sonuç iki öncülden meydana gelebilir. (FÜTÛHÂT, BS, 30)
- Âlem Hakk'a benzer var olmuştur. Doğanın baskın geldiği kimse daha çok anaya; aklı baskın olan ise, babasına benzer. (FÜTÛHÂT, IV:151)

◆ Ana insanın doğasıdır, babası ise ilahi ruhtur. (FÜTÛHÂT, III:320)

Baba oğula yardım edendir,[2] fakat babanın yardımı onu her yönden kuşatmaz. Bu nedenle oğulun yardım aldığı yönden babaya kısmen mensup olduğunu görmekteyiz. İnsan söz gelişi bilgi veya mal nedeniyle başkasının babası olabilir.

◆ Toprak [*tîn*] babası ile din babası arasındaki fark şudur: Birincisi malı, ikincisi bilgiyi miras bırakır. Senin baban sana nafaka verendir; sen de babana nafaka verirsen onun babası olursun. (TERACİM, 35)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Ana**.

[2] Bkz. **Varislerin Babası**.

Babalarımız İbnü'l-Arabî babalar deyimini kullanıp bitişik zamire eklendiğinde Müslümanları ve müminleri, özellikle de velileri ve kendi dostlarını kasteder. Bir veliye göre ilk baba ruhların babası ve ruhsal asıl olması bakımından Muhammed'dir (a.s.). İkinci baba Âdem'dir; çünkü Âdem bedenlerin babası ve veliyi meydana getiren bedensel ilkedir. Üçüncü baba gönderilmiş ilk resûl Nuh'tur. Şeyhimiz Nuh'un ilk resûl, ondan öncekilerin ise, sadece nebi olduğuna şöyle kanıt getirir: Nuh'tan önceki bütün peygamberlerin elçilik görevleri bir şeyde iken Nuh'un peygamberliği bir şeyedir.[1] Allah şöyle buyurur: "Hangi beldede (*fi-karyetin*) bir nebi gönderdiysek...." (7:94) "Nuh'u kendi kavmine (*ila*) gönderdik" (7:59). Dördüncü baba İbrahim'dir (a.s.). İbrahim İslamın babası ve bizi Müslümanlar diye isimlendiren kimsedir. O Kuran'ın tespitiyle Müslümanların babasıdır. İbnü'l-Arabî'nin aşağıdaki paragrafı dört baba hakkındaki görüşümüzü kanıtlar:

◆ Ruhlarımızın aslı Ruh-ı Muhammed'dir [Hz. Muhammed'in ruhu]. O ruhların, Âdem ise bedenlerin ilk babasıdır.[2] Nuh gönderilmiş ilk resûldür. Ondan öncekiler Rablerinden aldıkları şeriata uyan nebilerdi. Bu nedenle dileyen onun şeriatına girer, dileyen girmezdi. "Her ümmete bir korkutucu gelmiştir" (35:24) ayeti risâletin varlığını değil, her ümmet içinde Allah'ı ve ahiret işlerini bilen kimsenin bulunduğunu tespit eder. Bu kişi de resûl değil, nebidir. Kast edilen resûl olsaydı *fi* [içinde] değil, *ila* [e] edatı kullanılırdı. O halde risâlet kapısının kendisiyle açıldığı ilk peygamber Nuh'tur. İlk var olan insan ruhu Muhammed'in ruhu, ilk insan bedeni Âdem'in bedenidir. Bu üç baba, babalarımızdır. Dördüncü baba İbrahim'dir. İbrahim Müslümanlıktaki babamızdır ve o bizi Müslümanlar diye isimlendirmiştir. Ataları şu zâtların olduğu kimseye bakınız! Muhammed, Âdem, Nuh ve İbrahim. Babaları bu zâtlar olan kimseden daha mutlusu yoktur ve o velilerin en üstünüdür. (FÜTÛHÂT, II:50)

[1] Kuran-ı Kerim'in her yerde nübüvveti, *içinde* anlamındaki *fi* edatına, risaleti ise *e* anlamındaki *ila* edatına bağlamadığını görmekteyiz (bkz. 2:151, 62:2). "Sizden" Araplardan demektir, bkz. Nesefi, *Tefsir*, c. 1, s. 83.

[2] "Her nereye peygamber gönderdiysek" (7:94) ayetine telmih.

Bağışlamak ["Bağışlamak", "örtmek" anlamındaki *gafr* kelimesinin kök harfleri olan] *Ğayn, kaf* ve *ra*, "örtmek" demektir. Ardından bu kökten istisna olarak zikredilenler gelmiştir. *Ğafr* "örtmek" demektir. *Ğufran* ve *ğafr* aynı anlamdadır. Şöyle denilir: Allah onun günahına mağfiret etsin (*ğufran, mağfiret, ğufran*). (MUCEM)

Ğ-F-R Kuran'da öznesi Tanrı olan bir fiil kalıbıyla yer almıştır. Sadece Tanrı Gafûr ve Gaffar'dır. Bu fiil günaha karşı gerçekleşir, bu nedenle mağfiret fiili, günahkarın mağfiret talebine bağlı olarak (istiğfar), rahmet ve affı içerir. Bütün bunlar örtmek demektir.

> Allah'tan ümit kesmeyiniz, Allah bütün günahlara mağfiret eder. (39:53)
>
> Onlar Allah'ın rahmetini ümit ederler, Allah gafur ve rahîmdir. (2:218)
>
> Allah gafur ve rahîmdir. (22:60)
>
> Rabbinin ismini tespih et ve bağışlanma talep et. O tövbeyi kabul edendir. (110:3)

İbnü'l-Arabî keşf ve müşahedenin karşıtı olarak *gafr* (*setr*, örtmek) kelimesinin sözlük anlamına harfi harfine bağlı kalmıştır.

- "Onlara mağfiret edersen" (5:118), yani itaatsizlikleri nedeniyle hak ettikleri azabın gerçekleşmesinden onları gizlersen. Başka bir ifadeyle onlar için kendilerini azaptan örten ve bundan men eden bir *gafr*, yani örtü yaratırsan. (FUSÛS, 149)

- "Dilediğini yap, kuşkusuz ki seni bağışladım," yani, kendimi senden dolayı senden gizledim. Benim katımda senin adına inayet takdir edilmiş olduğu için, başkasını cezalandırdığımda, sen cezaya maruz kalmayacaksın. Böylece günahın işlenmesinden önce mağfireti zikretmiştir. Bu [Hz. Peygamber'in geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlandığını belirten] "geriye kalan" (48:2) ifadesidir. Böylece günah mağfiret edilmiş, yani örtülmüş olarak gerçekleşir. Tanrı günah ile günahı işleyen arasındaki bir perde ile onu örtmüştür. Böylece günahın hükmü o şahsa tesir etmez. (FÜTÛHÂT, IV:145)

- "Allah gafur ve rahimdir," (25:70) yani Allah örter, bu örtme nedeniyle de Rahimdir. (FÜTÛHÂT, II:352)

- Nuh kavmini mağfiret için [gizlemek, örtmek] davet etmiş,[1] göstermek için davet

etmemiştir. Bu nedenle onlar "parmaklarını kulaklarına tıkamışlar ve elbiselerine sarılmışlardır" (71:7). Bütün bunlar, Nuh'un kavmini çağırdığı örtmenin formudur. Böylece onlar, eylemleriyle davete karşılık vermişlerdir. (FUSÛS, 71)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de *gafr* için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 74, c. II, s. 38; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 309; c. IV, s. 107.

Bahr Dilbilgini Halîl'in söylediğine göre *bahr*[1] genişliği ve derinliği nedeniyle *bahr* [deniz, derya] diye isimlendirilmiştir. Cömert olduğunda *racülün bahrun* [derya adam] denilir. Kelimenin ikinci kök anlamı "hastalık"tır. Bir belaya maruz kalan kişiye *racülün bahrun* denilir. "Genişlik ve derinlik" diye zikrettiğiniz birinci anlam ile bu ikinci anlamın ne ilişkisi olabilir diye bir soru yöneltilebilir. Bu sorunun cevabı şudur: Her ikisi de bahr kelimesiyle ilgilidir, çünkü bahrin suyu içilmez, içilirse hastalığa yol açar. (MUCEM)

Bahr kelimesi Kuran'da, bilinen anlamının dışında kullanılmamıştır.

> Size denizi amade kılmıştır, üzerinde gemilerinizi yürütürsünüz. (14:32)

Bahr görünmeyen Kutb'un ismidir. Bırakalım İbnü'l-Arabî geçmiş ümmetlerin kutuplarını müşâhede edişini aktarsın:

- Bizden önceki ümmetlerin kâmil kutupları, bana adları Arapça zikredilmiş bir topluluktur. Bana onlar ara bir mertebede gösterilmiş ve müşahede ettirilmiştir. Onlardan birisi Mufarrık [ayıran], Müdavi'l-külûm [hastalıkları iyi eden], Bekkâ [çok ağlayan], Mürtefi [yükselten], Vasi [geniş] ve Bahr'dır [Derya]. Bunlar Âdem'den Muhammed (a.s.) zamanına kadar isimleri bize söylenmiş kemâle ulaştıran kimselerdir. (FÜTÛHÂT, IS, 567)

İbnü'l-Arabî *bahrı* [deniz] görünür ve bedensel olan *berr*in [kara] karşıtı olarak görünmeyen ve manevi olanı anlatmak için kullanır:

- Seyr-i sülûk ve yolculukla Tanrı'ya yaklaşmak söz konusu olunca, doğru yolu bulmayı temin için Tanrı'nın özelliklerinden birisi Nur olmuştur. Allah şöyle buyurmuştur: "Yıldızları sizin için yaratmış, onlarla karaların [*ber*] ve denizin [*bahr*] karanlığında yolunuzu bulursunuz" (6:97). Ayette geçen *ber* [kara] beden amelleriyle ortaya çıkan sülûk; *bahr* [derya] ise nefsin amelleriyle yapılan manevi ve bâtını sülûktur. (FÜTÛHÂT, ÜS. 179)

- Allah'ım! Beni dışının berrinin [kara, beden] karanlıklarında ve içinin ve nefsinin

bahrında [derya] gören herkesin rehber edineceği bir nur yap. (FÜTÛHÂT, AS, 475)

İbnü'l-Arabî bazen bahrın genişlik, kapsam ve ihata gibi özelliklerini benzetme olarak kullanır. İbnü'l-Arabî bu özellikleri alır ve *beht*, Hebâ gibi terimlere ekler. Böylece terimi mahiyet ve tanımından çıkartıp genellikle bilgi veya seyr-i sülûk düzleminde insanla ilişkilendirir.[2]

- Sağ yöne dönmek sâliki *bahru'l-beht ve's-sükun*'e [susmak ve sakinlik deryası] sevk eder. Böylece ömrü kısalır ve mertebesi başkasının mertebesine göre eksilir. Sol yana dönmek ise sahibini *bahr-ı telef* [yok olma deryası] ve ebedi yokluğa iter. Kurtuluş herhangi bir yöne sapmadan ortada kalmaktır. (NÜSHA, 28)

- Himmet burağına bindim, çokluk dairesinden çıktım. Böylece Bahru'l-Hebâ'ya [Hebâ deryası] düştüm. Orada kimin karşılık verdiğini ve kimin direndiğini gördüm, ilk ve sonu müşahede ettim. (İTTİHAD, 141)

Bahr esin kaynağı olan bağlamlarından yararlanılan tasavvufi simgelerden birisidir ve İbnü'l-Arabî ondan bütün düşünce yapısında yararlanmaya çalışır. Böylece İbnü'l-Arabî'de bahr bilgi ve sırları içerdiği için genellikle marifet ve ilimle[3] ilgili bağlamlarda tekrarlanır.

- Hızır geminin ucunda gagasıyla denizden [bahr] bir şey alan kuşu gördüğünde Musa'ya şöyle der: "Suyu gagalarken bu kuşun ne dediğini biliyor musun?" Musa (a.s.) "Hayır bilmiyorum" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Hızır şöyle der: "Musa! Bu kuş 'Allah'ın ilmi karşısında benim ve senin ilmin gagamla bu denizden aldığım kadardır" diyor. (FÜTÛHÂT, DS, 137)

- Bilgi ve bilinen arasında derinliğine[4] ulaşılmayan *bihar* [deryalar] vardır. Hakikatlerinin zıtlığına rağmen bilgi ile bilinen arasındaki bağın sırrı girilmesi güç bir deryadır, ne işaret ne ibâre onu anlatabilir. Fakat keşif bir çok ince perdenin ardından onu idrak edebilir. (FÜTÛHÂT, BS, 523)

- Gönlü geniş bir insansan Kuran *bahr*ına [derya] dal! Aksi halde görünen anlamını yorumlayan kitaplarla yetin ve o deryaya açılma; helak olursun. Çünkü Kuran'ın deryası derindir. (FÜTÛHÂT, BS, 625)

- Havanın karanlığına denizin [bahr] karanlığı, ona da dalganın karanlığı eklenir. Gecenin karanlığı tabiatın, denizin [bahr] karanlığı cehaletin karanlığıdır. Cehalet ise ilmin olmayışıdır. (FÜTÛHÂT, II, 660)

- Derya [bahr] ilim demektir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 560)

Son iki ifadeden büyük pirimize göre *bahr*'ın [derya] ilim anlamına geldiği ortaya çı-

kar. Şu halde bahr ilimdir ve bu nedenle okuyucunun bu son metinde veya önceki üç metinde tek başına geçen bahr kelimesinin anlamını incelemesi gerekir. Metinlerdeki bahr kelimesine İbnü'l-Arabî'nin dile getirmiş olduğu kullanımlardan birisi uygun düşecektir. Örneğin şöyle der:

> ◆ Hakk'ı Evvel özelliğiyle nitelenmiş gördüğümde
> Avuçlamak için bidayet [başlangıç] bahrine geldim. (FÜTÛHÂT, DS, 151)

Burada bidayet bahri, üzerinde durulması gereken yeni bir terim değildir; kelimenin dördüncü anlamı onu içerir. Başka bir ifadeyle burada bidayet bahri başlangıç ilmi demektir. İbnü'l-Arabî'de bu simgenin isim tamlamalarındaki kullanışını da belirttiğimiz çerçevede yorumlamak gerekir. İbnü'l-Arabî, konunun uzmanlarının da bildiği gibi tek varlık veya varlığın birliği anlamındaki öğretisini çeşitli benzetme ve anlatım kalıplarında ifade eder: zât ve gölgeler, güneş ve ışınları, gök kuşağının renkleri vs gibi (Bu konuda *bkz.* **Vahdet-i Vücûd**). O bütün bu benzetmelerde bilinen ve kabul görmüş çeşitli anlatım yöntemleriyle vahdet-i vücudun anlamını okuyucusuna ulaştırmanın yolunu arar. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî bir *varlık*tan söz etmekte ve varlığın resmini çizmektedir: tek deniz, dört deniz ve dört nehir. Fakat derya ve nehir varlığın birliğini göstermek için neden kullanılmıştır? Buna cevap olarak şunu söyleyebiliriz: Burada biçim bizatihi maksat değildir, aksine o bir müşahede, bizim ifademizle insanın bilgisel tecrübesidir. O halde bahr simgesini epistemolojik bir bağlamda kullanmasıyla uyumlu olarak İbnü'l-Arabî'nin, varlığı müşahededе sâliklerin makamlarını ortaya koymak için yine bahr simgesini kullandığını görmekteyiz. Onların bir kısmı sıddık, şehit, delil sahibi, afetler sahibi ve Hakk'a yakın kimselerdir.

> ◆ Hak bana nehirleri göstermiştir. "Bunların nereye aktıklarını düşün" dedi. Ben de nehirlerin dört deryaya [bahr] aktığını gördüm. Birisi ruhlar deryasına akmaktaydı; ikincisi hitap deryasına; üçüncüsü zaman ve şükür deryasına, dördüncüsü sevgi deryasına akmaktaydı. Bu nehirlerden birtakım kollar çıkmaktaydı ve onlar ziraat yapanların ekinlerini sulamaktaydı. Sonra gözümü bir deryaya diktim ve gördüm ki, hepsi de bütün deryaları içeren tek bir deryaya akıyorlar. Dört nehrin kuşatıcı deryadan çıktıklarını gördüm. Bu dört denizle karıştıktan sonra tekrar ilk çıktıkları deryaya dönmekteydiler. Bunun üzerine Allah bana şöyle dedi: "Bu kuşatıcı derya benim deryam, onlar ise deryalarımdır, fakat sahiller bu denizlerin kendilerine ait olduğunu iddia eder."[5] Denizlerden ve nehirlerden önce kuşatıcı deryayı gören kimse sıddıkın ta kendisidir.[6] Onları bir defada müşahede eden kimse şahittir. Önce denizleri ardından deryayı gören kimse ise delil sahibidir. Önce deryaları, ardından nehirleri sonra da tek deryayı gören kimse ise afetlere maruz kalan kimsedir.

İşte Hakk'a yaklaşanlar bu deryaya ulaşırlar. (ESRARU'L-KUDS, 56-57)

İbnü'l-Arabî'de Kuran'daki iki derya [*bahreyn*] terimi de geçer ve İbnü'l-Arabî'nin ifadesi bu iki deryanın zorunluluk ve imkân [olabilirlik] deryaları olduğunu gösterir.

◆ "İki deniz birbirine akmıştır. Aralarında bir berzah [engel, vasıta] vardır, birbirlerine karışmazlar. Artık Rabbinizin hangi nimetini yalanlarsınız?" (55:21). Acaba Hakk'ın kendisine bağlayıp bizim gözlerimizden uzaklaştırdığı bahrı mı, yoksa kendisinden ayırıp[7] var olanlar veya Rahman'ın üzerinde oturduğu berzah diye isimlendirdiği bahri mi yalanlarsınız? (FÜTÛHÂT, BS, 482)

NOTLAR:

[1] Bu terimin araştırılması esnasında bahr ile ilgili bazı ikincil terimler ortaya çıkar: *bahrü'l-beht* [susma deryası], *bahru't-telef* [yok olma deryası], *bahru'l-hebâ* [hebâ deryası], *bahru'l-ervâh* [ruhlar deryası], *bahru'l-hitab* [hitap deryası], *bahru'ş-şükur* [şükur deryası], *bahru'l-hub* [sevgi deryası], *bahru'l-vahidi'l-muhit* [kuşatıcı Bir'in deryası], *bahru'l-bidâyet* [başlangıç deryası], *bahru'l-Kuran* [Kuran deryası], *bahru zâti'z-zât* [Zât'ın zâtının deryası], *bahru'l-ezel* [ezel deryası], *bahru'l-ebed* [ebed deryası], *bahru'l-ucac*, *bahru'l-hakikat* [hakikat deryası], *bahru'l-ledünn* [ledün deryası], *biharu ardi'l-hakikat* [hakikat arzının deryaları].

[2] İbnü'l-Arabî'nin bahr kelimesini tamlama yaptığı bütün kelimeleri saymak güçtür, fakat geçen terimleri genel bir kaide kabul edip, İbnü'l-Arabî'nin metinlerine tatbik edilmeleri mümkündür.

[3] Bu terimle dolu metinlere başvurmak yeterlidir.

[4] "Derinliğine ulaşılmaz deryalar": açıktır ki, burada kast edilenler, ulaşılmaz sır ve bilgi deryalarıdır.

[5] Vahdet-i vücuda işaret etmektedir.

[6] Hz. Ebû Bekir'in "Gördüğüm her şeyin öncesinde Allah'ı gördüm" deyişine gönderme.

[7] Bkz. İbnü'l-Arabî'de bahr: *Risâle-i Şakki'l-Cuyub*, s. 81, 54; *Anka*, s. 67; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 338, 397; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 433, 539; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IS, s. 399, 408; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 532, 533, 575.

Bal Nehri Bal nehri cennetin dört nehrinden birisidir ve iki kelimeden oluşur: a) Nehir, yani kendisini kuşatmadan insanın nasibini aldığı ilim. b) Bal, yani doğru yorum, İbnü'l-Arabî'nin balı arıya, vahye bağladığıdır. Bu konuda da "Rabbin arıya vahyetti" (66:68) ayetinden etkilenmiştir. Öte yandan arı, bal verir. Böylece bal, vahyin simgesi olmuştur. Şu halde bal nehri vahiy ilmidir.

◆ Bal nehri, farklı türlerine göre vahiy ilmidir. Bu nedenle melekler şarap içenin sarhoş olması gibi, vahyi işittiklerinde bayılırlar. (FÜTÛHÂT, II:441)

Bast *bkz.* **Kabz**

Başak Devleti *Devlet* veya *dûlet* "mal veya savaşta kalan şey" demektir. Bir görüşe göre dûlet malda, devlet ise savaşta kalan şeydir. Devlet, sıkıntı halinden rahatlığa geç-

mek demektir. (LİSAN)

Kuran'da *devl* kökü bir yerde ve *Lisanü'l-Arab*'ın işaret ettiği anlamda geçer. Bir kez birisine, bir kez de diğerine geçtiğinde ganimet aralarında devlet oldu denilir. Ebû Ubeyd'e göre dûlet, tedavül edilen şeyin ismidir. Allah şöyle buyurur:

> Zenginleriniz arasında dolaşan bir dûlet olmasın diye. (59:7)

İbnü'l-Arabî'nin başak devleti ile ilgili metinleri izaha muhtaçtır, bu metnin kapalı yerlerini tümevarımsal bir yöntemle açıklayabiliriz:

- Allah iki eliyle Âdem'in çamurunu yoğurup, onun belini zürriyetinden gelecek bedbaht ve mutluların mahalli yapıp hepsini Âdem'in çamuruna yerleştirmiş, onda komşuluk ilişkisi vasıtasıyla birleştirmiş, Âdem'i doğrusal harekete sahip yaratmıştır. İşte bu *başak devleti*nde gerçekleşmiştir. (FÜTÛHÂT, I:123)

Bu ifadelerden şu sonuçları çıkartabiliriz: 1) Başak devleti, metnin bağlamından ortaya çıktığı gibi insanın yaratılış aşamalarından birisine tekabül eder. 2) Yaratılışın bu aşaması, başka benzer bir merhaleyi hatırlatır, o da Ezeli Ahit'tir. Orada Allah, Âdem'in beline zürriyetinden gelecek herkesi yerleştirmiştir: Allah şöyle buyurur: "Rabbin Âdem oğullarından zürriyetlerini çıkartıp kendilerini şahit tuttuğunda." 3) Başak devleti, iki kelimeden oluşur, bu isimlendirmenin nedenini açıklamaya çalışacağız. *Devlet*: Devlet, manevi bir varlıktır ve hükümlerdeki varlığıyla ayrılır. Bu nedenle, daha doğru bir yoruma göre, İbnü'l-Arabî zıtların komşuluk hükümlerine bağlı olduğunu zikrettiğinde, burada hüküm lafzını devlet lafzıyla değiştirmiş olur. Fakat İbnü'l-Arabî, niçin söz gelişi başak arzı veya başak âlemi dememiş, halbuki böyle bir yaklaşım, terim oluşturma yöntemine daha yakındır: Bu bağlamda arz kelimesi, okuyucuya veya duyana girilebilir bir yer çağrışımı yapar. Söz gelişi *arzu'l-hakikat* [hakikat arzı], imkânsız olsa bile, girilebilecek bir yer olarak gözükür. Halbuki Âdem'in bir yaratılış aşaması olan başak devletine herhangi bir yaratılmışın girmesi nasıl beklenebilir ki? O halde İbnü'l-Arabî'nin *devletü'l-sünbüle* yerine *arzu'l-sünbüle*yi [başak arzı] kullanma ihtimali ortadan kalkmıştır. Âlem ise devlet gibi manevi bir şahsiyeti ifade edebilme imkânı olsa bile, hüküm ve belirlilik ifade etmek yerine, daha çok kapsam ve ihata anlamı taşır. Bu nedenle başak devleti, başak âlemi ifadesine göre İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine daha çok hizmet eden bir terimdir. *Başak*: İbnü'l-Arabî'nin metninde iki kelime geçer ki, bunlardan söz konusu devleti başak devleti diye zikretmesinin sebebini çıkartabiliriz. Bu iki kelime komşuluk [kom-

şuluk hükmüyle] ve doğrusal [doğrusal hareket] kelimeleridir. Dosdoğru boyu ve tohumlarını eşit yayma özelliğiyle başak, dikey duruşu ve her biri kendiliğinde yetkin bağımsız tohumların bir arada bulunuşu gibi birbirine karışmadan zıtların kendisinde komşuluk yapması açısından Âdem'e benzer.

Bâtıl *bkz.* **Hak**

Bâtın *bkz.* **Zahir—Bâtın**

Bâtın Halifelik *bkz.* **Halife/Hilafet**

Batmak/Batış Yeri *bkz.* **Şurûk—Meşrık**

Bedel *Ba, dal* ve *lam* tek köktür ve bir şeyin, giden bir şeyin yerini alması demektir. 'Bu şunun bedeli ve karşılığıdır' denilir. (MUCEM)

Bedel Kuran'da belirttiğimiz sözlük anlamıyla, yani fiil olarak geçer: *Beddele* [değiştirdi], *beddelna* [değiştirdik], *beddelû* [değiştirdiler], *yübeddilu* [değiştirir].

İşte onlar Allah'ın günahlarını iyiliklere çevirdiği [tebdil] kimselerdir. (25:70)

Velayet daha önce "İki İmam" maddesinde söz ederken belirttiğimiz gibi görünen devletin karşılığında bağımsız bir devlettir.[1] Bu devleti Kutup veya Gavs yönetir. Kutb'u iki imam takip eder, sonra dört direk ve yedi bedel [*ebdal-i seba*] gelir.[2] Bu konuda sözü uzatmak yerine şunu belirtmekle yetineceğiz: Ebdal terimini ne kelime, ne de anlam olarak İbnü'l-Arabî icat etmiş değildir. Bu nedenle konu hakkında diğer sûfilere göre tutumunu göstermek için onun ifadelerini aktarmakla yetineceğiz.[3] Bedel olmak ortak anlamda bir hal veya makama isim olarak verilir. Bedel olmak, iyi huyların kötü huyların yerini almasıdır; bedel olmak makamı ise, belirli vasıflarla nitelenmiş Rical'den bir gurubun makamıdır. Bu sayı bazı sûfilere göre kırk, bazılarına göre ise yetmiştir.

- Bedel olmak:[4] Kul geçici özelliklerden kurtulduğunda Hak kendisine kalıcı özellikleri giydirir. "Benimle işitir, benimle görür."[5] Böylece beşeri özellikler başka sıfatlarla yer değiştirir. İşte bu, hallerin en üstünüdür. (ECVIBE, V:9)
- Ebdal yedi kişidir, sayıları artmaz ve eksilmez. Allah onlar sayesinde yedi bölgeyi[6] korur. Her Bedel'in yönettiği kendine ait bir bölgesi vardır. Onlardan birincisi Ha-

İlî'in (a.s.) *kademi* üzerinde, ikincisi Kelim Musa'nın (a.s.), üçüncüsü Harun'un, dördüncüsü İdris'in, beşincisi Yusuf'un, altıncısı Yunus'un, yedincisi ise Âdem'in kademi üzerindedir. Allah'ın selamı hepsinin üzerine olsun! Bunlar ebdal diye isimlendirilmişlerdir; çünkü onlar herhangi bir yerden ayrılıp gördükleri bir maslahat veya fayda nedeniyle geride birisinin kalmasını istediklerinde, kendileri gibi bir şahsı oraya bırakırlar. Bırakılan şahsı görenler onun gidenin aynısı olduğundan kuşku duymaz, halbuki o değildir. Bırakılan ruhani bir şahıstır ve Bedel bilerek ve onu kasıtla kendi yerine bırakmıştır. İşte bu güce sahip herkes Bedel'dir. (FÜTÛHÂT, II:7)

- Ebdal yedi kişidir: Ebdal diye isimlendirilmişlerdir, çünkü birisi vefat ettiğinde başkası onun yerini alır. Başka bir görüşe göre ise ebdal diye isimlendirilmelerinin nedeni dilediklerinde kendileri gibi birisini yerlerine bırakabilme gücünün onlara verilmiş olmasıdır. Bu güç yerlerine bırakacakları kişiler hakkındaki bilgi nedeniyle onlara verilmiştir. (FÜTÛHÂT, I:160)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İki İmam**.

[2] Ebdal'ın sayısı sûfilerin bakış açısına göre değişir. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 160; L. Massignon, *Essai*, s. 113; Kasım Gani, *Tarih-i Tasavvuf*, s. 329 (Hücviri'den Ebdal'ın sayısını kırk diye aktarır); *Tabakatü'l-Evliya*, s. 146; Hasen el-Adevi, *Nefehat-ı Şaziliyye*, c. II, s. 99; Cürcânî, *Tarifat*, s. 44; *Tabakatü'l-Evliya*, s. 146.

[3] Geniş bilgi için bkz. Tehanevî, *Keşşaf*, c. I, s. 136.

[4] İbnü'l-Arabî'nin bedel ve ebdal hakkındaki ifadeleri için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 40, 104; c. II, s. 455; *Istılahat*, s. 286; *Risâletü'l-Kuds*. İbnü'l-Arabî orada (s. 24) Zünnun-ı Mısrî'den şöyle bir ifade aktarır: "Zünnun'a Ebdal'ı nitelemesi söylendiğinde, şöyle der: Onlar Allah'ın yaratıklarına karşı delilleridir, sevgisinden parlak bir nûru onlara giydirmiştir."

[5] Kurb-ı nevâfil makamına işaret.

[6] Batlamyus'un *Coğrafya* kitabında ortaya koyduğu bu bölgeler için bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 52-81.

Bedenlerin Babası Bedenlerin babası ilk cisimsel babadır. Bütün cisimlerin meydana geldikleri cisimsel asıl Âdem'dir.

- Âdem cisim yönünden ilk babadır. (FÜTÛHÂT, III:50)
- Âdem insan bedenlerinin babasıdır. (FÜTÛHÂT, III:457)

İbnü'l-Arabî Âdem'e bazen ikinci baba diye de işaret eder (*Bkz.* **İkinci Baba**).

Bedir *bkz.* **Dolunay**

Behîme *Ba*, *he* ve *mim* "bir şeyin sebebinin bilinmeden kalması"dır. "Bu belirsiz bir

iştir" anlamında *emr mübhem* denilir. (MUCEM). Behîme "nalsız hayvanlar"dır.

Behîme üç yerde *en'am*a tamlama yapılarak yer almıştır ve hepsinde de "temyiz gücü olmayan canlı" demeklir:

> Allah size hayvanları [*behîmetü'l-en'am*] helâl kılmıştır.[1] (5:1)
>
> Allah'ın rızık olarak verdiği hayvanları [*behîmetü'l-en'am*] kurban ederken Allah'ın adını zikretsinler.[2] (22:28)

İbnü'l-Arabî *behîme*nin nutk [konuşmak, düşünmek] sahibi olduğunu Kuran-ı Kerim ve sünnetten delillerle kabul eder. Keşif ehline göre, onların konuşabildikleri açık ve malumdur. Behîme diye isimlendirilmelerinin nedeni kendilerine bakan kimselerin haklarında şaşkınlığa düşmüş olmalarıdır. Behîme *ibhamü'l-emir*[3] [işin müphemleşmesi] deyişinden türetilmiştir. İbnü'l-Arabî onların konuşabilmelerinden daha da ileriye giderek, kelimenin içerdiği ilmî ve fıtrî boyutlara ulaşır. Behîme Allah'ı ve varlıkları bilmek ayrıcalığına sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin terimi nasıl açıkladığını görelim, bu konudaki metinleri oldukça açıktır:

- *Behaime* [hayvanlar] *ibham* ve *mübhem*den türemiş bu ismin verilmesinin biricik sebebi, onların durumlarının bize göre belirsiz ve müphem olmasıdır; çünkü, daha önce *behaimin* Allah'a ve varlıklara dair marifetleri hakkında bilgi vermiştik. Onlar keşif ve iman ehlinin dışındaki kimselere göre sadece hayvandır. Onlar *behaimin* konuşabildiği ve kendilerine sözün [kavil] nispet edilmesiyle ilgili Kuran-ı Kerim ve sünnette yer alan ifadeleri tevil etmeye kalkmışlardır. Allah şöyle buyurmuştur: "Onlara yeryüzünden kendileriyle konuşan bir dabbe çıkartırız" (27:82). Böylece Allah hayvanların bizimle konuşacağını bildirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:259)

- Behaim [hayvanlar] da ümmetlerden birisidir ve her bir türe özgü hamdleri ve tespihleri vardır. Hayvanlardan ortaya çıkan ve sadece akıl, düşünce ve fikir sahiplerinde gözüken hareket ve eylemler onlarda bir bilginin bulunduğunu gösterir. Bu bağlamda hayvana gelince: Allah onu kendisine dair bilgiye sahip olarak yaratmıştır. Hz. Peygamber sahih bir hadiste şöyle der: "İsrailoğulları devrinde bir inek üzerine sahibi bindiğinde şöyle demiş: Ben bunun için yaratılmadım, ekin için yaratıldım. Bunun üzerine sahabe 'Bir inek mi konuştu?' deyince, Hz. Peygamber cevap vermiş: 'Ben, Ebû Bekir ve Ömer bu olaya inandık." İşte bu, niçin yaratıldığını bilen hayvan türündendir. İnsan ve cinler ise ibadet etmeleri için yaratılmışlardır. Bunu ise ancak peygamberlerinin diliyle Allah'ın bildirmesiyle bilebilirler. Ey perdeli kişi, gör! Sen nerdesin, behaim nerede! Behaim seni tanır,[4] nereye gideceğini bilir,[5] ne-

den yaratıldığını bilir, sen ise bunların hiçbirini bilmezsin. (FÜTÛHÂT, c. II3:488-89)

NOTLAR:

[1] Bkz. Ayetin yorumu için Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 111.

[2] Bkz. Ayetin yorumu için Beyzâvî, c. II, s. 44

[3] İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de iki bölüm Behaim'e tahsis etmiştir (İlahi kat karşısında Behaim'in menzili c. III, s. 257-262 ve 487-93)

[4] Dabbetü'l-arz'a telmih. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 259.

[5] İbnü'l-Arabî'nin Allah ehlinden birisinden aktardığı hikâyeye telmih, bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 489. Adamın biri hızlı koşsun diye eşeğinin kafasına vurmaktaymış, bunun üzerine bir Allah ehli "Eşeğe niye vuruyorsun?" deyince, eşek dile gelmiş ve "Bırak aslında o kendi kendine vuruyor" demiş. O halde hayvanlar, işlerin nasıl yorumlanacağını gösterir.

Bekâ *Ba, kaf* ve *ya* tek köktür ve "devam" demektir. Dilci Halîl şöyle der: "Bir şey bâki kaldı denilir. Bu yok olmanın zıddıdır." İbn Sikkît şöyle der: "*Bekâytü fülanen*, yani falancayı gözettim ve bekledim." Beklemek, direnç ve sürekliliğin bir türüdür. (MUCEM)

Bekâ devam, süreklilik, ebedilik anlamıyla Kuran'da yer alır. Bu anlamıyla bekâ ebedilik anlamına yaklaşır. Fakat o, ezeliliğin zıddı değil, bitişin zıddıdır.

> Ahiret daha hayırlı ve daha bâkidir. (87:17)
>
> Sizin elinizdeki tükenir, Allah'ın katındaki ise bâkidir. (16:96)

Tasavvuf yoluna giren herkesin karşılaştığı ve *Risale*, *Luma'*, *Taaruf*, *Menazilü's-Sairin* ve *Avârifü'l-Meârif* gibi kitaplarda ele alınmış tasavvufi terimleri İbnü'l-Arabî'de araştırmada özel bir güçlük ortaya çıkar. Çünkü İbnü'l-Arabî bu terimleri eski anlamlarıyla kullanır, ardından kendi düşüncesiyle uyumlu başka bir açıdan bakmak için onları yeniden ele alır. Böylece terimler İbnü'l-Arabî'ye özgü belirli ve farklı bir anlam kazanırlar. Eski tasavvuf fena[1] ve bekâ terimlerini mahiyetlerine göre tanımlamamıştı; onun tanımı fena, falan şeyden fani olmaktır veya bekâ, falan şey ile bâki kalmaktır gibi birtakım tamlamalara bağlı yapılmıştır. Buna göre fenanın tanımlanması sahibinin yok olan özelliklerinin sayılmasından ibaret iken, bekâ bu özelliklerden kalanların zikredilmesiydi. Böylece fena ve bekâ terimleri bağımsız değil, bir tamlamayla alınmaktaydı ve peş peşe gelen iki hal sayılmaktaydı: fenâdan sonra bekâ gibi.[2] İbnü'l-Arabî eski tasavvufun bekâ terimine bu bakışından uzaklaşmamış, bu noktada da kalmamış, fakat bekânın mahiyetini tanımlamaya da çalışmamıştır. Böylece onu ikinci aşamada görmekteyiz.

◆ Fena kötü özelliklerin insandan gitmesi, bekâ ise iyi hasletlerin insanda kalması

demektir. Sâlikler fena ve bekâda farklı farklı bulunurlar. Bir kısmı şehvetinden, yani kendisine haz veren dünyevi şeylerden fani olmuştur. Bir insan şehvetinden fani olduğunda, niyeti ve kulluktaki ihlası kendisinde bâki kalır. Haset, kibir, nefret gibi kötü huylarından fani olan kimse fütüvvet [mertlik] ve doğruluk gibi iyi huylarda bâki kalır. (İRŞAD, 148)

- Bekâ kulun herhangi bir ayrım olmaksızın Allah'ın her şeye egemen olduğunu görmesidir. (FÜTÛHÂT, II:133)

- Ardından fenanın geldiği bekâya itimat edilmez, bekâya yol açmayan fenaya itimat edilmez. (LA-YEÛLU, 8)

Fena ve bekâ birbiriyle bağlantılı, birbirlerini gerektiren, aynı anda fakat iki farklı yönden meydana gelen iki haldir.[3] Fena bireyin oluş âlemine, bekâ ise Hakk'a nispetidir. Bekâ yok olmayan bir bağıntıdır ve fenânın zıddına ilahi bir niteliktir.[4]

- Bize göre bekâ fenadan daha değerlidir; çünkü fena mertebe olarak daha düşük bir şeyden olduğu gibi, bekâ daha yüksek bir şeye bağlıdır. Fenâ insanı herhangi bir şeyden uzaklaştırır; dolayısıyla onun insan üzerinde gücü ve etkisi vardır. Bekâ, insanın Hakk'a nispet ve izâfesi, fena oluşa nispet edilmesidir. Dolayısıyla insanın Hakk'a nispeti daha üstündür. Bekâ ilk nispettir; çünkü fena ve bekâ birbiriyle bağlantılı iki haldir ve ancak fani bâki kalabildiği gibi, aynı şekilde ancak bâki fani olabilir. Başka bir anlatımla fena özelliğiyle nitelenen kimse mutlaka bekâ halindeki kimse olduğu gibi bekâ ile nitelenen de mutlaka fena halindedir. Bekâda Hakk'ın müşahedesi söz konusudur; fenada ise halk [âlem] görülür. Buna göre bekâ fena halinden daha yücedir. Bununla birlikte onlar birbirlerini gerektirirler ve aynı anda gerçekleşirler. İnsanı bir şeyden fani kılan sebep kendisiyle bâki olduğu şeydir. Bekâ yok olmayan ve değişmeyen bir bağıntıdır, hükmü de Hak ve halk için sabit ve kalıcıdır. Bekâ ilahi bir özellik, fena yok olucu bir bağıntı ve varlığa ait bir özelliktir. (FÜTÛHÂT, II:515)

- Bekâ kulun sürekliliğe sahip sabit halidir; çünkü onun ayn-ı sâbitesinin yok olması imkânsızdır.[5] Bekâ cevherin özelliğidir, fena ise arazın özelliğidir. (FÜTÛHÂT, II:516)

Yukarıdaki ifadelerden İbnü'l-Arabî'nin fena ve bekâya ontolojik yönden baktığı anlaşılır. Halbuki önceki tasavvuf her iki terime büyük ölçüde ahlaki yönden bakmaktaydı. Bu farklılığın nedeni her ikisinin bizzat tasavvufa bakışıyla ilgilidir: Eski tasavvuf ahlaki yapının özüyle ilgiliydi ve onda odaklaşmıştı, dolayısıyla ona göre kemal ahlaki kemal demekti: Tasavvuf ahlaktır; senden daha ahlaklı olan senden daha iyi sûfidir. Halbuki kemal ile irtibatlı her iki terim İbnü'l-Arabî'de ontolojik bir anlam kazanmıştır.[6] İbnü'l-Arabî fena ve bekâyı yeniden yaratma [halk-ı cedit][7] teorisinin

ışığı altında yorumlar. Bu da fena ve bekânın İbnü'l-Arabî'de ontolojik bir anlama sahip olduğuyla ilgili görüşümüzü destekler.

> ◆ Onlar [keşif ehli] Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellisinin tekrar etmediğini görürler. Aynı zamanda her tecellinin yeni bir yaratma getirip diğerini götürdüğünü de müşahede ederler. Bu yüzden tecellinin gidişi bir tecellide fenanın ve diğer tecellide bekânın ta kendisidir.[8] (FUSÛS, 126)

Fakat İbnü'l-Arabî'nin fena ve bekâyı dayandırdığı yeniden yaratma sadece sûfilere özgü değildir; aksine o bütün insanlara, hatta bütün yaratıklara ulaşır ve hepsi onda eşittir. O halde menzilleri kat eden sâlikin fena ve bekâsı nerede, hayvan-insanın, hayvanın ve cansızların fena ve bekâsı nerede!

NOTLAR:

[1] Bkz. Kemâl Yazıcı, *Mealim-i Fikri'l-Arabi*, s. 273 (Hint düşüncesinin tasavvufa etkisi);

[2] İbnü'l-Arabî öncesinde konu hakkındaki geniş bilgi için bkz. Kelabazi, *et-Taarruf*, s. 147; Kuşeyri, *Risâle*, s. 36; Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, 378; Dr. İbrahim Besyuni, *Neşetü't-Tasavvufi'l-İslami*, s. 238; Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif*, s. 524; Ensârî, *Şerh-i Risâle*, c. II, s. 60; *Exegese Coranique*, terimler dizini; Câmi, *Tercüme-i Levaih*, s. 4; Abdurrahman Bedevi, *Şatahat-ı Sûfiyye*, s. 123; Serrac, *el-Lüma'*, s. 417; Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-Islami*, s. 23 (çev. Afîfî); Desclee de Brouwer, *La Mystique et les mystiques*, s. 628; R. Arlandeze, *La mystique musulmane*.

[3] Ebü'l-Alâ Afîfî, çağımızdaki ilk İbnü'l-Arabî araştırmacılarından birisi olmasına rağmen İbnü'l-Arabî'nin fena ve bekâ terimlerine özel bakışının farkına varamamış, onların ardışık iki hal olduğunu düşünmüştür. *Fusûsu'l-Hikem* şerhinde şöyle der: "Sûfinin fena hali salt olumsuz bir hal değildir, ardından onu bekâ, yani Hak sayesinde baki kalmak takip eder" (s. 72).

[4] Bekâ Hakk'a ait bir özelliktir, çünkü Hak Bâki diye isimlendirilir. Kelâm bilginleri sıfatları incelemişler ve çeşitli mezheplere ayrılmışlar, bu bağlamda Bâki ve bekâ hakkında da konuşmuşlardır. Bkz. Eşarî, *Makalat*, c. II, s. 53 vd.

[5] Kulun yok olması (fena) İbnü'l-Arabî'ye göre imkânsızdır; çünkü onun ayn-ı sâbitesinin yok olması imkânsızdır. Şu halde kulun sabit olması, onun bâki kalmasıdır.

[6] Bkz. **Kemâl**. İbnü'l-Arabî'de bekâ için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 45; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 72, 214; *Meşahidu'l-Esrar*, s. 6; *Kitabu't-Teracim*, s. 7: Fenâ için bkz. *Kitabu'l-Hüve*, s. 189; *Şakku'l-Cuyub*, s. 55; *Divan*, s. 50; *Vesail-i Sail*, s. 44; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 15; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 107.

[7] Bkz. **Yeniden Yaratma**.

[8] Bunun anlamı âlemin her an yok olma ve bâki kalma halinde olduğudur.

Beled-i Emîn *bkz.* **Güvenilir Şehir**

Belkıs Belkıs adı Kuran'da geçmez, Süleyman ile birlikte zikredildiği meşhur hikayede kendisine 'kadın' diye gönderme yapılır:

> Ben orada onlara hükümdarlık eden, kendisine her şey verilmiş, yüce bir tahtı olan bir kadın buldum. (27:23)

İbnü'l-Arabî'de Belkıs çelişkiler barındıran farklı görünümler alır. Bu durum, duru bir düşünceye, mantık berraklığına ve ifadesinin her boyutunda yetkin bir kavrayışa aşina olduğumuz İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde oldukça ender rastlanan bir durumdur. Belkıs hakkındaki bu sorunun sebebi nedir? İbnü'l-Arabî ona nasıl bakar? Belkıs insan ve cin evliliğinden doğmuş bir dişidir. Babası cin, anası insandır. İbnü'l-Arabî *Tercümanü'l-Eşvak*'ta (s. 15) şöyle der:

> ◆ İlim ve amel arasında meydana geldiği için onu Belkıs diye isimlendirmiştir. Amel yoğun, ilim latiftir. Belkıs da insan ve cin evliliğinden doğmuştur; çünkü onun anası insan, babası cindir. Babası insan, anası cin olsaydı, cinlerin yanında doğar, kendisine egemen olan şey de ruhanilik olurdu. Anası insan olduğu için Belkıs insan âleminde doğmuştur.

Bu ifadeyi iki kısma ayırabiliriz: Birincisi İbnü'l-Arabî Belkıs'ın insan ve cinden doğduğunu dile getirir. İkincisi ise onun insan dünyasında meydana geldiğini belirtir. Belkıs'ın insan ve cinden doğması İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde ortaya çıkan sorunların kaynağıdır ki, bu meseleye tekrar dönmemiz gerekmektedir: İbnü'l-Arabî'nin sebebini anasının insan olmasına bağladığı Belkıs'ın beşer âleminde ortaya çıkması, onun genel düşünceleriyle tamamen örtüşür. Çünkü ona göre kadın oluş ve değişmelerin mahalli, dolayısıyla da zuhurun mekânıdır. Bu nedenle de Belkıs anasına bağlı olarak doğmuş, bir insan olarak meydana gelmiştir. Metnin ikinci kısmının İbnü'l-Arabî'nin genel görüşleriyle uyumlu olması birinci kısımla çelişkili olmasının derecesini artırır. Bu durum, zorunlu olarak çelişkinin sebebinin araştırılmasını gerektirir. Araştırmayı terimle ilgili açıklamaları tamamladıktan sonra yapacağız. İbnü'l-Arabî Belkıs'ın insan ve cinden doğduğunu iddia etmeyi sürdürmemiş, rivayetlerle de teyit ederek böyle bir şeyi reddetmiştir.

> ◆ Belkıs şöyle demiştir: "Âdeta odur."[1] Gerçekte gördüğü taht kendi tahtından başkası değildi. Biz Belkıs'ın bu durumu bilmeyip, "'âdeta o" demesinin sebebini araştırdık ve öğrendik ki: Gördüğü tahtın kendi tahtı olduğundan kuşkuya kapılmasının nedeni uzak bir mesafenin kat edilmesinde ne kadar hareket gerektiğini bilmesiydi. Bence Belkıs'tan çıkan bu ifade, onun rivayete göre insan ve cinden doğmadığını gösterir. Çünkü öyle doğmuş olsaydı, babasını tanıdığı –rivayete göre onun babası cinlerdendi– ve kendisinde bu konuda bir güç görmesi sayesinde böyle bir şeye âşina olabilirdi. (FÜTÛHÂT, II:495)

İbnü'l-Arabî Belkıs'ın cin baba ve insan anadan doğmuş olabileceğini reddederken Kuran'ın "âdeta odur" (27:42) ifadesinde Belkıs'ın şaşırmış olmasına dayanır. Bu du-

rum Belkıs'ın kısa bir sürede uzak bir mesafeyi kat etme gücüne sahip cinlerden gelmediğini gösterir. O halde "âdeta odur" ifadesi Belkıs'ın tam anlamıyla insan olduğuna tanıklık eder ve cin ve insandan doğduğuna dair rivayetleri kanıtlanmaya muhtaç hale getirir. Belkıs sıradan bir kadın değil, yüksek anlayışlı, sınırlı inançtan uzak durabilen bir kadındı. Onun imanı peygamberlerin inancıyla aynı tabiattaki sınırlanmayan imandı. Belkıs'ın Kuran'ın bildirdiği bu tarz Müslümanlığı üstünlüğünü ve biricikliğini, buna bağlı olarak İbnü'l-Arabî'nin kendisine yüce bir kadın şahsiyet diye saygısını ifade eder.

> ◆ Belkîs aradaki uzak mesafeyi ve bu müddet[2] zarfında kendi yanına gelmesinin imkânsızlığını bildiği halde tahtını gördüğünde "âdeta odur" (27:42) demiştir. Söylediğimizi, yaratmanın benzerlerle yenilenmesi[3] teyit eder. Gördüğü taht kendi tahtıdır[4] ve iş doğrudur. Nitekim sen de yenilenme anında geçmiş zamanda[5] ne isen osun. Bunun üzerine Belkıs şöyle der: "Rabbim! Ben kendime zulmettim, Süleyman ile birlikte Müslüman oldum" (27:44). Yani Süleyman'ın teslim olması gibi ben de âlemlerin Rabbi'ne teslim oldum. Böylece Belkıs Süleyman'a değil, içinde Süleyman'ın da bulunduğu âlemlerin Rabbi'ne boyun eğmiştir. Peygamberler Allah'a dair inançlarında sınırlı olmadıkları gibi Belkıs da Allah'a dair inancında sınırlı olmamıştır. Firavun ise böyle değildir. Çünkü o "Musa ve Harun'un Rabbi" (26:48) demiştir. Belkıs Allah'a boyun eğmede Firavun'dan daha anlayışlıydı. (FUSÛS, 156-57)

İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde çelişkilerin bulunması sık rastlanan bir durum değildir. Böyle bir şey İbnü'l-Arabî'de pek nadir görülür. Şu halde bu konudaki çelişkiyi nasıl yorumlayacağız? Doğrusu bu noktada iki yorum sunabiliriz: Birincisi şudur: İbnü'l-Arabî başlangıçta Belkıs'ın insan ve cinlerin evliliğinden doğduğunu dile getiren rivayetlere dayanmıştır. Ardından Kuran-ı Kerim'e başvurarak ve onun göndermelerini yorumlayarak meseleyi tahkik etmiştir. Nitekim bu durumu Belkıs'ın tam olarak bir insan olduğunu kanıtlamak için Kuran'ın işaretlerine dayanmasında gözlemlemekteyiz. Bu görüşümüzü, dayandığımız bütün kitapların tarihlerine baş vurmakla destekleyebiliriz: Belkıs'ın insan ve cinlerin birleşmesinden doğduğunu zikreden metin *ez-Zehair Ve'l-a'lak Fi-Şerh-i Tercümani'l-Eşvak*'tan alınmıştır. İbnü'l-Arabî bu kitabı Mekke'de 598 senesinde yazmış olduğu *Divan'ı Tercümani'l-Eşvak*'a şerh olarak Halep'te 611 senesinde yazmıştır. İbnü'l-Arabî buradaki tutumunu reddedip Belkıs'ın tam anlamıyla bir insan olduğunu ve onun derin kavrayışını pekiştiren diğer iki metin ise *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'den alınmıştır. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi İbnü'l-Arabî iki kez yazmıştır. Birinci yazım 598-629, ikinci yazım ise 632-636 tarihleri arasındadır. *Fusûsu'l-Hikem*'i ise 627 yılında Şam'da tamamlamıştır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin son kitabı, yani *Fusûsu'l-Hikem*'de İbnü'l-Arabî'nin

Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki fikrini benimsediğini ve kuşkuya yer vermeyecek şekilde o görüşünü teyit ettiğini gösterir. Şu halde İbnü'l-Arabî sonradan Belkıs hakkındaki görüşünü değiştirmiştir. Birinci yorumumuz budur. İkinci yorumumuz ise şudur: İbnü'l-Arabî'nin Belkıs'ın bir cin ile insanın evliliğinden doğduğuna işaret eden yegâne metni *Divan*'ının şerhi olan *ez-Zehair Ve'l-A'lak Fi-Şerh-i Tercümani'l-Eşvak*'ta yer alır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kitapta Belkıs ile ilgili ifadeleri şiir mazmûnu ve üslubunda zikredilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin şiirden ve bu kadının şiirin atmosferinde kazandığı özelliklerden etkilenerek böyle bir yol takip edip *Divan*'ını yazarken sadece şairlik halinin destekleyeceği türden Belkıs hakkında bu gibi bağlantılar kurması mümkündür. Bu yorum İbnü'l-Arabî'nin görüşünün değiştiğini desteklemez, aksine bir şair ve düşünür olarak hallerinin değişmesine bağlı olarak görüşünün çeşitlenmesini ve zenginleşmesini gösterir. Her ikisi de İbnü'l-Arabî'nin emsalsiz şahsiyetinde inkâr edemeyeceğimiz yönlerdir.

NOTLAR:

[1] Belkıs, Sebe'de bıraktığı tahtına benzeyen tahtı Süleyman'ın sarayında gördüğünde şaşırmış ve bu senin tahtın mı sorusuna, ona benziyor diye cevap vermiştir.

[2] *Indeha* [onun yanında] ifadesi, insanlardan olduğuyla ilgili ikinci anlamdaki sürekliliği ifade eder. Onun aslına bir cin karışmamıştır. Bu nedenle tahtın bu kısa zamanda intikalini imkânsız görmüştür.

[3] İbnü'l-Arabî Belkıs'ın tahtının taşınmasını yeniden yaratma teorisiyle açıklar.

[4] Taht bizzat o tahttır. Bkz. **Yeniden Yaratma**.

[5] Tecdid zamanı, yeniden yaratma, benzerlerin yaratılmasıdır. Bkz. **Yeniden Yaratma**.

Berk *bkz.* **Zât Müşahedesi**

Berzah İki şey arasındaki engel. Dünya ve ahiret arasında ölüm anından dirilişe kadar bulunulan yer. Ölen kişi Berzah âlemine girmiştir. *Berazihu'l-a'yan* "ilk ve son veya kuşku ve kesinlik arasında bulunan şey" demektir. (MEVARİD)

Berzah Kuran'da zikredilen iki sözlük anlamıyla geçer. İlki, iki şey arasındaki engel anlamındadır:

> İki deniz birbirine akmıştır, aralarında bir berzah[1] vardır, kavuşmazlar. (55:20)

İkinci olarak berzah, dünya ve ahiret arasındaki yer anlamındadır:

> Tekrar diriltilecekleri güne kadar arkalarında bir berzah vardır. (23:100)

İbnü'l-Arabî berzahı[2] mekân çağrışımı yapan dini bir anlamda kullanmıştır. Berzah ölüm anında bedenlerle, uyurken ruh ve nefislerle –bu durumda berzah, somutlaş-

mış hayal âlemidir– varılan bir âlemdir. Berzah ahiret mekânlarının ilkidir.[3]

- İnsanların geneli ölümle perdenin açılması ve Berzah'a göçmeleriyle birlikte orada dünyada bedenlerinde oldukları gibidirler. Şu var ki, onlar bir mertebeden bir diğerine veya bir hükümden başka bir hükme göçmüşlerdir. (FÜTÛHÂT, III:288)

- Hasta uyuduğunda hiç şüphesiz canlıdır. Duyuları mevcut olduğu gibi uyanıkken acıyı hissettiği uzuvları da mevcuttur. Bununla birlikte uykuda uzuvları acıyı hissetmez. Çünkü acıyı hisseden kişi yüzünü görünür âlemden Berzah âlemine çevirmiş olabilir. Böylece duyulur elemler ondan uzaklaşır, o ise Berzah'ta kalır. İnsanın uyanması nefsinin görülür âleme dönmesi demektir. (FÜTÛHÂT, III:75)

- Dünya insan ile hâmiledir; ömür onun doğum ayıdır. Böylece onu karnından Berzah'a atar. Berzah ahiret menzillerinden bir menzildir. İnsan orada çocuğun eğitim gördüğü gibi büyütülür. (FÜTÛHÂT, IV:282)

İbnü'l-Arabî berzah kelimesini belirsiz kullandığında bazı özelliklere sahip bir hakikat veya mertebeyi kasteder. Bu anlamda berzah gerçekte birbirine zıt iki âlemi, iki hali, iki mertebeyi veya iki özelliği birleştiren ve ayıran [câmî ve fasıl] bir mertebedir.[4] Ayıran ve birleştiren berzahın birinci [ayırıcı] özelliğini İbnü'l-Arabî kelimenin sözlük anlamından almış, birleştiricilik özelliğini ise kendisine özgü pozitif tavrın gereği olarak İbnü'l-Arabî eklemiştir. Buna göre berzah çelişen iki ucun karşısında bulunur ve her iki tarafın hakikatlerini kendisinde toplar; kendisi bir olarak kaldığı halde bölünmeden iki yüzüyle iki ucun karşısında durur.[5]

- Berzahlarda bulunan kemâl[6] başka bir yerdeki kemâlden daha üstündür; çünkü berzah sana hem kendisine ve hem de başkasına dair bilgi verir; berzah olmayan ise sadece kendisi hakkında bilgi verir. Çünkü berzah iki ucun aynasıdır. Berzahı gören onda iki ucu görmüştür. (FÜTÛHÂT, III:139)

- Gizlenme ve zuhur gibi iki mertebe arasında berzah tecellisi gerçekleşir; çünkü berzah iki ucun varlığını korur. Bu iki taraftan her birisi diğerinin hükmünü göremez; halbuki berzah iki tarafta da hüküm sahibidir. Âlem ebed ve ezel arasındadır; aralarında ebedin ezelden ayrılmasını sağlayan bir berzah vardır. Şayet bu berzah olmasaydı ezel ve ebedin hükmü ortaya çıkmaz, bu durumda iş ayrılmadan tek bir şey olarak kalırdı. (FÜTÛHÂT, III:108)

- Berzahın özelliği kendisinde berzah bulunmayışıdır. Böylece onunla birleşen her şeyin aynısı olur. Berzah eşya arasındaki ayrımı ortaya çıkartır; ayıran ise tek hakikattir. (FÜTÛHÂT, III:518)

İbnü'l-Arabî'de berzahların sayısını sayabilmemiz imkânsızdır. Böyle bir şey asla

mümkün değildir; çünkü herhangi iki şeyi ayıran ve birleştiren her şey berzahtır. Söz gelişi misal âlemi soyut ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında berzahtır. Bitki âlemi hayvan ve maden arasında; nefs kötülük ve iyilik hükümleri arasında bir berzahtır.[7] Hayal de bir berzahtır; çünkü o ne vardır ne de yok, ne bilinir ne bilinmez, ne reddedilir ne de ispat edilir.[8] Burada İbnü'l-Arabî'nin berzah türlerinden birisiyle ilgili bir metnini aktaracağız. Bu berzah sübûttur [sâbitlik]. Sübût, varlık ile yokluk arasında bir berzahtır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'deki önemi yüzünden sübût terimini seçtik.[9]

> ◆ Karşı karşıya gelen her iki şey arasında onların birleşmesini engelleyen bir berzah vardır. Başka bir ifadeyle bunlardan birisi, ikisini ayıran diğerine özgü özelliği almaz. Berzah varlık ve yokluğu ayıran hal gibidir. Söz konusu hal ne vardır ne de yoktur; çünkü onu varlığa nispet edersen, bunun nedeni sâbit olduğu için onda bulduğun kokudur; yokluğa nispet edersen yine haklısın, çünkü yoktur. Varlık ve yokluk arasındaki mümkünden ibâret bu berzah, yokluk bağıntısıyla birlikte sabitlik bağıntısını da kendisine eklemenin sebebidir. Çünkü o, iki uca bakmaktadır. (FÜTÛHÂT, III:47)

İbnü'l-Arabî berzah terimini belirli ve tamlama yapmaksızın kullandığında zâtıyla iki sureti birleştiren insanın hakikatine işaret eder; iki suret Hakk'a ve halka ait suretlerdir. Böylece insanın hakikati iki nispetli iki nüsha olmuştur: birisi sayesinde ilahi mertebeye girdiği nispet, diğeri sayesinde imkân mertebesine girdiği nispet. Şu halde insanın hakikati âlem ve Hakk'ın arasında bir berzahtır; o insan-ı kâmilin mertebesidir. Şu halde burada söz konusu olan berzahlık insan-ı kâmilin işlevidir.[10] O zahir ve bâtın, Hak ve âlem arasında ayıran ve birleştiren sınırdır.[11]

> ◆ İnsan âdeta âlem ve Hak arasında bir berzah, Hak ve halkı birleştiren vasıtadır. O ilahi ve kevnî [oluş] mertebeler arasındaki ayırıcı çizgi; gölge ve güneş arasındaki ayırıcı çizgidir. İşte bu insanın hakikatidir. (İNŞA, 22)

> ◆ Allah insanı iki tarafı birleştiren bir berzah olarak yaratmıştır. (UKLE, 42)

> ◆ Hakk'ın katı [hazret] üç mertebedir: bâtın, zahir ve orta. Orta, sayesinde zahirin bâtından ayrıştığı ve koptuğu mertebedir ve bir berzahtır.[12] Buna göre orta mertebenin bir yüzü bâtına [iç], bir yüzü ise zahire [dış] bakar. Daha doğrusu o bu yüzlerin kendisidir, çünkü berzah bölünmez. Orta mertebe insan-ı kâmildir; Allah onu Hak ve âlem arasında bir berzah olarak yerleştirmiştir.[13] İnsan-ı kâmil ilahi isimlerle zuhur eder ve Hak olur; imkânın hakikatiyle zuhur eder ve böylece halk olur. (FÜTÛHÂT, II:391)

[1] Sehl b. Abdullah et-Tüsterî berzahı yorumlarken şöyle der: "Berzah, başarı ve korunmuşluktur." Bkz. *Tefsirü'l-Azim*, s. 97. Kuşeyrî'nin yorumu için bkz. *Letâif*, c. VI, s. 75.

[2] Berzahın tasavvuftaki anlamı için bkz. Kâşânî; *Letâifü'l'-A'lâm*; Cürcânî, *Târifat*, s. 45; Kayserî, *Matlau'l-Kelim*, s. 21; *Ecvibe*, s. 22; Tehanevî, *Keşşaf*, s. 114.

[3] İbnü'l-Arabî'de berzahın anlamı hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 5; c. III, s. 12, 188, 270, 353, 433, 250, 204; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 213; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 15, 189.

[4] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 46.

[5] İbnü'l-Arabî'de berzahın ikinci anlamı hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 54, 163; c. II, s. 46, 158; c. III, s. 139, 274; c. IV, s. 328; *Tercümânü'l-Eşvak*, s. 34; *Kitâbu'l-Celâle*, s. 3; *Anka-i Muğrib*, s. 53; *Ruhu'l-Kuds*, s. 64; *Istılahat*, s. 296.

[6] Berzah iki tarafı birleştirdiği için, iki tarafa ait kemâle de haiz olmuştur. İki şey arasında berzah olan o iki şeyden üstündür; çünkü o, onları kendinde toplar. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Berzah mertebelerin ortancasıdır. O iki denizin birleşim yeridir: mânâlar denizi ve duyulur şeylerin denizi. O mânâları somutlaştırır ve duyulur şeyleri de latifleştirir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 361).

[7] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 413.

[8] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 576.

[9] Bkz. **Sübût**.

[10] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[11] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[12] Bkz. *Miratü'l-Ârifin*, s. 6.

[13] Bkz. *Şerhu'l-Celâle*, s. 4.

Berzah Peygamberliği Berzah peygamberliği, Berzah'taki ahiret halleri hakkında bilgi vermektir.

- Halid b. Sinan, davasıyla berzah peygamberliğini ortaya çıkartmıştır. Çünkü o ölümden sonra Berzah'taki hadiseleri bildirmiştir. Bu nedenle mezarının açılmasını ve kendisine sual sorulmasını talep etmiştir. Böylece, Berzah âlemindeki hükmün dünya hayatı sureti gibi olduğunu haber vermek istemiştir. Halid'in amacı, bütün yaratıklara rahmetten dolayı, dünya hayatlarında resullerin bildirdikleri şeylerdeki doğruluklarının bilinip, onlara iman edilmesidir. (FUSÛS, 213)

Beşer *Ba, şin* ve *ra* tek köktür. "Bir şeyin güzellik ve iyilikle ortaya çıkması" demektir. Beşere, "insan cildinin görünen yüzü"dür. *Beşere er-racülü el-mer'e* de [erkeğin kadına yaklaşması] buradan gelir; çünkü cinsel birleşme erkeğin derisini kadının derisine temas ettirmesiyle gerçekleşir. Beşer de ortaya çıktığı için *beşer* diye isimlendirilmiştir. *Beşîr* "güzel yüzlü" demektir. *Beşaret* "güzellik" demektir. (MUCEM)

Beşer Kuran'da pek çok yerde geçer. Fakat yaratıklardan sadece insan cinsine özgü olarak zikredilmiştir:[1]

Üstelik siz yaratılmış beşersiniz, Allah dilediğini bağışlar ve dilediğine azap eder. (5:18)

İnsan beşer adını Tanrı'nın kendisini iki eliyle yaratmasından almıştır. O halde iki nokta beşer cinsinin diğer yaratıklardan ayrışmasını temin eder: Birincisi Tanrı'nın onu doğrudan yaratması; ikincisi yaratmanın Tanrı'nın iki eliyle gerçekleşmesidir. Bunun İbnü'l-Arabî'nin diliyle ifadesi, Hakk'ın isim ve sıfatlarının bütün kemâllerini beşer cinsinde ortaya koymuş olmasıdır. Bu sayede beşer cinsi Tanrı'nın suretine göre var olmayı hak etmiştir.

- Allah onu (Âdem) iki eliyle yarattığında mertebesine yaraşır şekilde kendisine izâfe edilmiş iki eliyle temas ettiği için onu beşer diye isimlendirmiştir.[2] (FUSÛS, 144)
- Beşerin değerini 'Iki elimle[3] yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoymuştur' ayetinin anlamını bilen takdir edebilir. (FÜTÛHÂT, IV:410)
- Beşer [diye isimlendirilmenin nedeni] yaratılışına iki elin temas etmesidir. (FÜTÛHÂT, IV:329)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Mûcemu'l-Müfehres*, "Beşer" maddesi.
[2] Paragrafın açıklaması için bkz. Afîfî, *Tâlîkat*, s. 196.
[3] (38:75) ayetine telmih.

Beşşere Beşşere, *enzere* [korkuttu] kelimesinin karşıtı olarak kullanılır ve *beşşertü fülanen* [falancayı müjdeledim] denilir. Müjde, hayırlı bir şeyi bildirmektir; bazen kötü haber de bu fiilin konusu olabilir. Ancak bir kayıt olmadan kullanıldığında hayırlı haberle müjde [*beşâret*], diğer haberlerle ise korkutma [*nezaret*] gerçekleşir. (MUCEM)

Kuran'da "azap" ile müjdelemek" ifadesi de yer aldığı için tefsir kitapları Kuran'ın icaz [aciz bırakma] özelliğini ve bir şeyin zıddıyla benzetme yapılabileceğini dikkate alarak kelimenin sözlük anlamının darlığından çıkmaya çalışmışlardır.[2]

İbnü'l-Arabî *beşşere* [müjdeledi] fiilini gerek iyilik gerekse kötülük konusundan ayırıp müjdelenenin derisinde meydana getirdiği etkisine bağlamıştır. O halde büşra [müjde] deride meydana getirdiği tesir nedeniyle böyle isimlendirilmiştir.

- İnayet ehlini Rableri kendi katından bir rahmet ve hoşnutluk ile müjdelemiştir. Mahrumiyet ehli için "elim bir azap ile müjdele" (9:3) denilmiştir; çünkü onlardan

her birisi müjdelenenin cildinde bir etki meydana getirmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:410)

◆ Hak her iki grup [mutlular ve bedbahlar] hakkında da müjde demiştir. Yani her birisi için derilerine tesir eden bir söz söylemiş, böylece her birisinin derisi daha önce taşımadığı bir renge dönüşür. Hak, mutlular hakkında "Rableri kendi katından bir rahmet ve hoşnutluk ile onları müjdelemiştir" (9:21), bedbahlar hakkında ise "Onları elim bir azap ile müjdele" (9:3) demiştir. Böylece bu sözün etkisinden nefislerinde meydana gelen şey her kesimin cildine etki etmiştir. (FUSÛS, 118)

NOTLAR:

[1] (4:138) ve (9:3) gibi ayetlere telmih.

[2] (4:138) ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 105.

Beyaz İnci [İnci (*dürr*) kelimesinin kök harfleri olan] *dal*, *ra* iki köktür: Birincisi, "bir şeyin diğerinden meydana gelmesi"; ikincisi ise "dalgalanma" demektir. *Dürr*,[1] "büyük inci" demektir. Böyle isimlendirilmesinin nedeni, parlaklığından dolayı kendisinde görülen dalgalanmadır. Âdeta o, dalgalanan su demektir. (MUCEM)

Dürr kelimesinin aslı Kuran'da sıfat kalıbında geçmiştir:

Âdeta parlak bir incidir, mübarek bir ağaçtan tutuşur. (24:35)

Ahmed b. Fâris'e göre, *Kevkeb-i dürri*, "parlak", "aydınlatıcı" demektir. Beyazlığı nedeniyle inciye benzetilmiş ve ona nispet edilmiştir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî'de[2] Beyaz İnci[3] İlk Akıl'a veya retk [öz, ayrışmamış] halindeki Muhammed'in Nuru'na[4] işaret eder. Retk, âlemin İlk Akıl'da bütün olarak bulunduğu haldir.[5]

◆ Retk,[6] sahih hadislerde bildirildiği gibi, bütün âlemin sırf akıl olduğu haldir. Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: "Allah'ın ilk yarattığı şey, beyaz bir incidir." İşte bu inci, Hz. Peygamber'in yaratılan ilk şey diye bildirdiği İlk Akıl'dır. Bu akıl, sahabe Câbir'in rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber'in nurudur. Câbir, şöyle der: "Hz. Peygamber'e Allah'ın ilk yarattığı şeyin ne olduğunu sordum, o da: 'Ey Cabir! Allah'ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur. Allah önce onu yaratmış, ardından bütün hayırları onda yaratmıştır; daha sonra da bütün yaratıklarını yaratmıştır.'[7] Bu hadis ile Hz. Peygamber'in bütün âlem olduğu ve âlemin her bir parçasının kendisiyle bir olması yönünden onun bir mazharı, parçası ve kısmı olduğu anlaşılmıştır; bunun yanı sıra âlemin her bir parçası, kendi özelliği ve farklılığı açı-

sından Hz. Peygamber'den ayrıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in nuru –ki o Akıl'dır– âlemin aslıdır. (BULGA, vr. 8-10)

- Sen [halife insan], Beyaz İnci'sin! Senin vâsıtanla tenezzül ettim, senin üzerinde yerleştim [istiva], sana geldim, senin vasıtanla yaratıklarıma tecelli ettim. (ISRA, 69)

- Sorarsan: 'Yeşil Zümrüt nedir? Cevap veririz: Beyaz İnci'den çıkmış nefstir. Sorarsan: Beyaz İnci nedir?' Cevap veririz: 'Susam ilminin sahibi, İlk Akıl'dır. (FÜTÛHÂT, II:130)

NOTLAR:

[1] Ey dürre-i beyza! Senin lâhûtiliğin
Nâsûttan bir inci taşımıştır
Halk taşkınlıkları nedeniyle kadrini bilememiş de
İnci ve yakut peşinde koşmuşlardır

[2] İbnü'l-Arabî, Beyaz İnci [*dürre-i beyzâ*] için bir kitap yazmış ve *Cevâbu an-meseleti'd-dürreti'l-beyzâ ve hüve'l-aklu'l-evvel* diye isimlendirmiştir. Bkz. *Uhletü'l-Müstevfiz*, s. 56; *İnsan-ı Küllî*, s. 6; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 421.

[3] İbnü'l-Arabî İlk Akıl'ın Beyaz İnci [*dürre-i beyzâ*] diye adlandırılmasının sebebini belirtmemiştir; ancak bunu *Reşhu'z-Zulâl* isimli kitapta (s. 28) görmekteyiz: Beyaz İnci İlk Akıl'dır; çünkü o Amâ'nın merkez noktası ve gayb karanlığından ayrılan ilk şeydir. Bu nedenle de, beyazlığı gaybın siyahlığını karşılasın diye, beyazlık ile nitelenmiştir. Ayrıca o, varlığı yokluğuna tercih edilmiş ilk mevcuttur. Varlık beyazdır, yokluk ise siyahtır. İbnü'l-Arabî'nin Beyaz İnci teriminin açıklaması için bkz. Nablûsî, *Verdu'l-Vürûd*, s. 19.

[4] Bkz. **Muhammedî Hakikat**.

[5] İbnü'l-Arabî'de Beyaz İnci hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Istılahat*, s. 293; *İnsan-ı Küllî*, s. 6.

[6] Retk, göklerin ve yerin yaratılmasından önce, en büyük unsur denilen birlik maddesinin mücmelliğidir [ayrışmamışlık] (Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 60).

[7] Hadisin tamamı için bkz. *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 9. Burada hadis, Beyaz İnci'den âlemin nasıl yaratıldığını ayrıntısıyla açıklar.

Beyaz Ölüm Beyaz ölüm, siyah, kırmızı ve yeşil gibi diğer ölüm renkleriyle birlikte İbnü'l-Arabî'de sülûkta tevarüs edilmiş terimlerden birisidir. Terimi ilk kullanan kişi, Hatem el-Esamm (ölm. 237) şöyle der: "Bizim yolumuza giren kimse, nefsinde dört ölümün özelliğini gerçekleştirmelidir: beyaz ölüm, siyah ölüm, kırmızı ölüm ve yeşil ölüm. Beyaz ölüm, açlık; siyah ölüm sıkıntıya tahammül; kırmızı ölüm, nefse muhalefet; yeşil ölüm ise yamalı elbise giymektir."[1] İbnü'l-Arabî terime yeni bir şey katmamıştır.

- Allah ehlinin dört ölümü vardır: Beyaz ölüm, açlık demektir; kırmızı ölüm, arzularında nefse muhalefettir; yeşil ölüm, yamalı elbiseler giymek; siyah ölüm ise insanların sıkıntılarına, hatta her türlü sıkıntıya katlanmak demektir. (FÜTÛHÂT, I:258)

- Ölümün sırrı güçlük ve sıkıntılarının ortaya çıkmasıdır. Ölümün beyazı, duyusal elemdir; kırmızısı, ruhsal acıdır; siyahı, akli hastalıktır; yeşili ise farklı türleriyle bitkilerin çiçekleri gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:352)

- Açlık beyaz ölümdür,
  O hidayet belirtilerindendir
  Açlık, Allah ehlinin süsüdür. Bununla, alışkanlık açlığını kast etmekteyim, o beyaz ölümdür. (FÜTÛHÂT, II:187)

- Siyah ölüm, sıkıntıya tahammüldür. Sıkıntıya tahammül nefse gam verir; gam, nefsin karanlığı, karanlık ise siyaha benzer. (FÜTÛHÂT, I:258)

- Kırmızı ölüm, nefse muhalefet etmektir ki, o da kanın kırmızılığına benzer; çünkü nefsine muhalefet eden, kuşkusuz nefsini kurban etmiştir. (FÜTÛHÂT, I:258)

- Kırmızı ölüm, istek ve arzularında nefse muhalefettir. Bu hal, Melâmilere özgüdür. (FÜTÛHÂT, II:187)

- Yeşil ölüm, yamalı elbiseler giymektir. Müminlerin emiri iken Ömer b. Hattab'ın giydiği onüç yamalı elbisesi vardı ki, birisi deri parçasıydı. (FÜTÛHÂT, II:187)

- Yamalı elbiselerin giyilmesine yeşil ölüm denilmesinin nedeni,[2] böyle elbise giyen kimsenin farklı bitkileri ve çiçekleriyle yeryüzüne benzemesidir. Yeryüzü, elbisenin farklılığına benzetilmiştir. (FÜTÛHÂT, I:258)

NOTLAR:

[1] Bu metin için bkz. Münâvî, *Tabakâtu's-Sûfîyye*, s. 96; aynı metin için, Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfîyye*, s. 93.

[2] Ölüm türleri hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 187 (siyah ölüm); c. IV, s. 352 (yeşil ölüm, siyah ölüm, beyaz ölüm); *Ruhu'l-Kuds* (yeşil ölüm), s. 23.

Beyt *bkz.* **Allah'ın Evi**

Bildirme Peygamberliği/Şeriat Peygamberliği Bildirme peygamberliği, teşrii [yasa koyucu] peygamberliğinin karşıtı, hüküm koyma özelliği olmayan genel peygamberliktir.

- Veli amel açısından olmaksızın mutluyu belirler. Böylece kâfir hakkında kâfirlik halinde mutlu; mümin hakkında mümin iken bedbaht der. Böylece her birisi için mutluluğu ve bedbahtlığı gerektiren sebeple hüküm verir. Bu kadarı teşrii peygamberliğinden değil, bildirme peygamberliğinden velilere kalan kısımdır. (FÜTÛHÂT, II:258)

Bilinmeyen İlah *bkz.* **Allah**

Bilinmeyen Yoldaş Bilinmeyen yoldaş, Allah'tır. Allah arkadaştır; çünkü nerede olurlarsa olsunlar yaratıklarıyla beraberdir.

Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir. (57:4)

Allah bilinmeyendir; çünkü yaratıklar, bu beraberliği görmekten habersizdir.

- Allah yaratıklarıyla beraberdir, yaratıkları bu beraberlikten habersiz oldukları için, O bilinmeyen arkadaştır. (FÜTÛHÂT, IV:268)

Bir *bkz.* **Vahid**

Bir Şeyin Vechi Bir şeyin vechi, onun zâtı, kendisi ve hakikatidir. Bütün bunlar, yaklaşık aynı anlama gelir. Vecih Hakk'a verilebileceği gibi yaratılmışlara da verilebilen bir isimdir: Hakk'a verildiğinde zât; yaratılmışlara verildiğinde ise hakikat anlamını kazanır. Bu noktada her şeyin ilahi olanla eşit sayan bir düşüncede, yaratılmış bir şeyin vechinin ona bırakılmış ilahi sırra dönüşeceği bellidir.

Bir şeyin vechi:

- Bir şeyin vechi, o şeyin hakikati demektir. (FÜTÛHÂT, III:373)
- Hakikatler yok olmakla nitelenemez. Bir şeyin vechi, onun hakikati demektir. (FÜTÛHÂT, II:100)

Hakk'ın vechi:

- Vechin parıltıları ne demektir? Cevap: Bir şeyin vechi, o şeyin zâtı ve hakikati demektir. Vechin parıltıları, bizimle Hakk'ın arasındaki nurlar, ilahi isimlerin perdeleridir. Hak şöyle demiştir: "Her şey yok olacaktır, O'nun vechi müstesna" (28:88). (FÜTÛHÂT, II:110)
- O büyük günde Hak büyüklük örtüsü vechindeyken kullarına tecelli edecektir. Bir şeyin vechi o şeyin zâtı demektir. (FÜTÛHÂT, IV:245)

Yaratıkların vechi:

- Şu ayetin ("Onları korumak kendisine ağır gelmez, o yüce ve azametlidir" [2:255]) ne kadar ilginç olduğuna bakınız! Bu nitelik bizim için vecihlerden söz etmiştir. Vecihler, hakikatlerimiz demektir. Çünkü bir şeyin vechi, o şeyin hakikati demektir. Allah şöyle buyurur: "Yüzler (vecihler: hakikatler) o diri ve her şeyi gözetip durana baş eğmiştir" (20:111). Başka bir ayette ise şöyle buyurur: "Her şey yok olacaktır,

O'nun vechi müstesna" (28:88). (FÜTÛHÂT, II:128)

Zâtın zâtı:

- Ârif, dünya ve ahirette yüzü kara, vechin vechi ise dünya ve ahirette aydınlıktır. (FÜTÛHÂT, IV:349)

Bir'in Bir'e Özel Tecellisi Hakk'ın, Cennetteki mülküne girdikten sonra kuluna tecelli etmesi.

- Kul, Cennetteki mülkündeyken Allah'ın kendisine tecellisi Bir'den bir'e özel tecellidir. Bizim O'nu Kıyamet Günü bulunduğumuz yerlerde görmemiz, misak [söz, elest âleminde verilmiş söz] alınırken görmemizden farklıdır (çokluğa genel tecelli). Onu Kesib (çokluğa genel tecelli) mertebesinde görmemiz cennetteki mülkümüzde, köşklerimizde ve ailemiz içindeyken görmemizden farklıdır. (FÜTÛHÂT, III:465)

Bir-Çok İbnü'l-Arabî bütün birlerde zuhur eden birliğe bakmış ve onun saf ve duru bir birlik değil, gerçekte "çokluğun birliği" olduğunu görmüştür. O halde Hak; insan, âlem, nefes gibi her bir, bir-çoktur. Hak, Bir-çoktur, yani Âlemlerden müstağni [münezzeh] zâtı yönünden bir, isim ve sıfatları yönünden çoktur. İnsan bir-çoktur; yani kendine özgü hakikati yönünden bir, uzuvları yönünden çoktur. Âlem bir-çoktur; yani cevheri yönünden bir, sureti açısından çoktur. Nefes bir-çoktur, yani kendine özgü hakikati yönünden bir, harfleri meydana getiren boğumları yönünden çoktur.

Bir-Çok olarak Tanrı:

- Kuşkusuz Allah apaçık hakikat, başka bir ifadeyle zuhur eden Hak'tır. Şu halde Hak, Bir-çok'tur. (FÜTÛHÂT, II:380)

- "O'nun benzeri gibi yoktur. O işiten ve görendir" (42:11). Tenzihin teşbih ile ilişkisi nedir? Hakikat ise birdir. Bütün bunlar, tek bir hakikatteki farklı hükümlerdir. (FÜTÛHÂT, III:325)

- Hiçbir şey onun dışına çıkmaz; her şey, ondan meydana gelmiş ve yine ona varacaktır. Dairenin çevresi, Hakk'ın isimleri, merkez nokta, zâtıdır. Hak sayıca birdir ve bir-çoktur. Sadece insanın gözü kendisine bakar. Şayet göz bebeği olmasaydı, insanın gözü göremezdi. Buna göre insan gözbebeğiyle gördüğü gibi, Hak da Hak sayesinde zuhur etmiştir.
  Biz O'nun için Hak da dedik
  Halk da dedik. (FÜTÛHÂT, III:451)

Allah'ın doksandokuz ismi vardır. Çünkü Allah tektir ve teki sever. Allah Vahid-

Ahad diye değil, Bir-Çok diye isimlendirilmiştir.
Bir-çok olarak insan:

- Ey İnsan! Sen birsin[1] ve yine sen çoksun. (FÜTÛHÂT, II:414)
- Sende ilahi isimlerden birisi ortaya çıktığında, bu mertebelerden hangisinde olduğuna bak! Ardından mertebesi yönünden o isim vasıtasıyla dua et![2] Onu o mertebenin dışına çıkartma. Fakat bütün bu niteliklerin kendisine ait olduğu Zât'a delâlet edişinden de habersiz kalma. Bu durumda sen, çokluğun içinde hakikati tek olan kimsesindir.[3] Böylece bir ve çok olursun. (FÜTÛHÂT, II:303)

Bir-çok olarak âlem:

- Âlemin cevheri, cevherlik ve hakikat itibariyle tek, suret ve suretlere ilişen arazlar nedeniyle farklıdır. Âlem, birleşen ve ayrışan, bir ve çok olandır. (FÜTÛHÂT, II:461)
- Varlıktaki her şey bir-çoktur. Yüce melekler, İlk Akıl, Nefs ve Tabiat da böyle zuhur etmişlerdir. (FÜTÛHÂT, III:420)

Bir-çok olarak nefes:

- Tanrı insanda düşünme gücünü en yetkin tarzda yaratmış, ardından onun için nefeste yirmisekiz boğum yaratmıştır. Her boğumda, diğerindekinden farklı bir harf ortaya çıkar. Nefesten farklı olmadığı halde, yine de boğumu farklı say! Nefes olması yönünden hakikat tek, boğumlar yönünden çoktur. (FÜTÛHÂT, II:391)

Böylece ortaya çıkar ki, bir-çok; çokluğu bir, birliği ise çoklukta ortaya çıkan şey demektir.

- Çokluğun birliği, çokluğu bir olandır. (FÜTÛHÂT, IV:372)

NOTLAR:

[1] Görünür uzuvlarıyla çok, hakikati itibariyle tek.

[2] Her mertebe kendine özgü anlamı açısından tektir: el-Muiz, el-Bâsıt, o da el-Kâbız isminden farklıdır.

[3] Her ilahi isim, kendine özgü anlamı açısından biricik, zâta delâlet etmeleri yönünden ise bütün isimlerle ortaktır. Bkz. **İlahi İsim**.

Birinci Baba İbnü'l-Arabî'nin birinci baba ile eşanlamda kullandığı başka bir terim babaların ilkidir. Birinci baba netice ve çocuğu meydana getiren ilk asıldır. İbnü'l-Arabî'de bu terim birinci baba diye isimlendirilebilecek belirli bir şahsı göstermez; o ilgili herkese verilebilen bir oluş mertebesidir. Söz gelişi insan türünün bedenlerini dikkate aldığımızda, bedenlerin meydana geldikleri ilk asıl Âdem'dir. O halde Âdem bedenlerin birinci babasıdır. Fakat ruhsal yönden Hakikat-i Muhammediye'nin ilk olduğunu görmekteyiz: Hakikat-i Muhammediye Âdem'in ve âlemin ba-

basıdır. İbnü'l-Arabî'de birinci baba kavramını iki temel şıkta ele alabiliriz: Birinci Baba Âdem'dir.[1] Geçen ifadelerden beşer türünün bireyleri için ilk babanın Âdem olduğu anlaşılmıştır; çünkü o bedenlerin kendisinden çıktığı ilk cisimdir.

- İlk ortaya çıkan insan bedeni Âdem'dir. Âdem insan türünün ilk babasıdır. O bu cinsten ortaya çıkan ilk kişidir. Allah'ın ihsanı O'nun kudretine bağlıdır, ilk baba bu işi kendisi nedeniyle gerektirmiş değildir. (FÜTÛHÂT, I:136)

İbnü'l-Arabî'nin "Allah'ın ihsanı O'nun kudretine bağlıdır, ilk baba bu işi kendisi nedeniyle gerektirmiş değildir" cümlesi, birinci baba teriminin onun terminolojisinde belirli bir zâtı değil bir varlık mertebesini ifade ettiğiyle ilgili görüşümüzü kanıtlar.

- İlk-bedensel babanın seferinden (sefer yeryüzüne iniş demektir) söz edelim: O Muhammed'in ve bütün Âdem oğullarının babasıdır. (ESFAR, 23)

- Âdem cisimsel babaların ilkidir. (FÜTÛHÂT, III:50)

İlk Baba, Küllî Ruh'tur.[2] Eşanlamlı terimler babaların ilki[3] (*evvelü'l-âba*) ve en büyük babadır. Bütün ruhların bir ruhtan meydana geldiklerini görmekteyiz; o ruh İbnü'l-Arabî'nin bazen Küllî Ruh, bazen Hakikat-i Muhammed, İlk Akıl ve En Büyük Akıl dediği şeydir. Bu biricik ruh, bütün ruhların kendisinden doğması nedeniyle de birinci babadır.

- Allah'ın ilk yarattığı şey Akıl'dır. O diğer akılların meydana geldikleri varlık, dolayısıyla ilk babadır. Allah ona ruh demiş ve kendisine izâfe etmiştir. "Onu tesviye edip, kendi ruhumdan üflediğimde" (29:15). İşte o, bu en büyük akıldır. (FÜTÛHÂT, II:67)

- Nefisler tek bir kaynaktan yaratılmışlardır. "O sizi tek bir nefisten yaratmıştır" (6:39). Allah bedenin yaratılışından sonra "O'na kendi ruhumdan üfledim" (15:29) buyurdu. O halde tek ruhtan üflenilen şeyde üflenen şeyin sırrı bulunmuştur, o da nefistir. (FÜTÛHÂT, II:272)

- Ruhlarda ilk baba –Âdem'in ve âlemin babası– Muhammed'in hakikati ve ruhudur.[4] (ESFAR, 23)

- Ruhlarımızın aslı Muhammed'in ruhudur, dolayısıyla o ilk ruhsal babadır. (FÜTÛHÂT, III:50)

NOTLAR:

[1] *Babamız* anlamındaki *ebîna* veya *vâlidûna* kelimeleri İbnü'l-Arabî'de sıkça bir açıklama olmaksızın tamlama halinde geçer. Buradaki çoğul zamiriyle insanlık kast edilir. Bu durumda babamız *insanlığın babası*, yani Âdem olur: Allah babamızı (Âdem) halifesi yapmıştır (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 26). Melekler ilk babanın öğrencileridir. Onların peygamberlik hakkındaki bilgileri peygamberlerin babalarından öğ-

rendikleri kadardır (Âdem'e isimleri öğretmiş ve onu meleklere arz etmiştir (2:31) ayetine telmih). Mele-i a'lâ bizimle babamız (Âdem) arasında vasıtadır (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 361).

[2] Bkz. **Ruhların Babası**.

[3] Bkz. **Ulvi Baba**.

[4] Bkz. **Muhammedî Hakikat**.

Bitişik Hayal *bkz.* **Hayal**

Bulut [Bulut anlamındaki *sehab* kelimesinin kök harfleri olan] *sin*, *ha* ve *ba* "açılmış bir şeyi sürüklemek" ve "uzatmak" demektir. "Eteğimi yerde sürükledim" anlamında *sehibtü zeylî bi'l-arz* denilir. Bulut da, benzetme yoluyla *sehab* diye isimlendirilmiştir; çünkü o da âdeta havada sürüklenir. (MUCEM)

Terim Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamıyla yer almıştır:

> Dağları donuk görürsün, onlar âdeta bulutlar gibi hareket ederler. (27:88)
>
> Gök ve yer arasında (rüzgara tâbi) bulutlarda (*sehab*) aklını kullanan bir toplum için deliller vardır. (2:164)

Bulut, yıldız, ağaç, deniz, nehir vb kevnî unsurlar İbnü'l-Arabî'de simgesel bir bağlamda işlev görürler. Fakat bu simgesellik nasıl meydana gelir? Başka bir ifadeyle âlemin herhangi bir unsuru bir simgeye nasıl dönüşür? Birinci aşamada, kevnî [oluşa ilişkin] bir öğenin gücü kendisinde baskın olan bir özelliğin etrafında odaklaşır, ardından söz konusu özellik, ontolojik ve epistemolojik âlemin yapısındaki işlevinin gerçekleştiği bir varlık mertebesinden o öğeye benzetilir. İşte bu benzerlikten simge meydana gelir ve gücünü kazanır. Aynı bulut için düşünülebilir: Bulut, kendisine egemen bir özellik etrafında odaklaşır, bu özellik örtmektir. Bu özellik yönünden de bulut, İbnü'l-Arabî'de küfr (inkâr=örtmek) terimine benzer. Çünkü küfr sözlükte örtmek anlamındaki *setr* demektir.

- Bu nedenle küfr, kapkaranlığa benzetilmiştir. Çünkü havanın karanlığına denizin karanlığı, ona dalganın karanlığı, ona dalgaların birikmesinin karanlığı, hepsine de yıldızların ışıklarını örten bulutun karanlığı eklenir. Bu durumda nurun ne kendiliğinde ne de herhangi bir tecelligâhında zuhuru mümkün olabilir. Gecenin karanlığı doğanın karanlığıdır; denizin karanlığı, cehalet karanlığıdır ki, ilmin olmayışı demektir. Düşüncenin karanlığı, dalganın karanlığıdır; yoğunlaşmış dalgaların karanlığı ise düşüncelerin kuşkulara kapılma karanlığıdır. Bulutun karanlığı ise, küfrün

[inançsızlık] karanlığıdır. İşte bütün bu karanlıkları kendinde toplayan kimse, apaçık bir hüsrana maruz kalmıştır. (FÜTÛHÂT, II:660)

Büyük Âlem—Küçük Âlem (En Büyük Âlem—En Küçük Âlem) Büyük âlem, küçük âlemin (insan) karşısında, dıştaki âlemdir. *Bkz.* **İnsan**, **Büyük İnsan**. Ayrıca bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 118, 152; c. II, s. 124, 150, 151; c. III, s. 11; *Mir'atü'l-Meânî*, vr. 42; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 297, 333.

Büyük Hilafet *bkz.* **Halife/Hilafet**

Büyük İnci *el-Lü'lüü*, "inci" demektir; çoğulu *lu'luu* ve *leali*'dir. *La'lee*, "aydınlatmak" ve "parıldamak" demektir. Hz. Peygamber'in özellikleri arasında, yüzünün ay gibi parlaması vardır. Yani, ışıldar ve nur yayar. (LİSAN)

Kuran'da *lü'lü* belirtilen sözlük anlamıyla geçer:

Etraflarında gılmanlar dolaşır, âdeta gizli lü'lü [inci] gibidirler. (52:24)

Saklanmış inci gibi. (56:23)

Büyük inci, insan-ı kâmili gösterir. İbnü'l-Arabî bu ismi Beyaz İnci [*dürre-i beyza*] diye de isimlendirdiği insan-ı kâmile vermiştir.

- Zâta özgü hakikatin sahibi, küllî zât, yüce rütbenin, üstün mertebenin, dünya ve dinin sahibi, büyük inci, gizli-tılsımlı hazine ve korunmuş-gizli sır. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 17)

Büyük İnsan Âlemin nüshasına[1] ismini verip insan küçük âlem olması gibi, insan da kendisinde toplanmış bütün hakikatlerin varlığında parçalandığı şeye adını vermiş, böylece âlem büyük insan olmuştur. O halde bu noktada İbnü'l-Arabî'nin kullandığı çift lafızlar söz konusudur ve bu durum antik felsefedeki[2] "insan, âlemin suretidir" tarzındaki düşünceyi ifade etmek için eski felsefelerde kökleri bulunan bir düşüncedir. Bu bağlamda şu terimler bulunabilir: Büyük insan [âlem], küçük insan; büyük âlem ve küçük âlem [insan].

- Bütün âlem büyük bir insandır, âlemin ruhu[3] da insan türünden insan-ı kâmildir. İnsan-ı kâmil yardım etme ve dilemenin aracıdır.[4] (BULGA, 30)

- Cismi, âlemin cisminden küçük olsa bile insan büyük âlemin hakikatlerini kendin-

de toplar. Bu nedenle akıl sahipleri âlemi büyük insan diye isimlendirmişlerdir. Âleminde zuhur etmiş her hakikat onun özeti olan insanda da zuhur etmiştir.[5] (FÜTÛHÂT, II:124)

- İnsan küçük âlem, âlem büyük insandır. Böylece insan âlemde doğmuş son varlıktır. Allah onu bütün âlemin hakikatlerini kendinde toplayan varlık olarak yaratmış, halifesi yapmış,[6] âlemdeki her suretin gücünü ona vermiştir. (FÜTÛHÂT, II:150)

Fakat İbnü'l-Arabî terimin anlamını nasıl zenginleştirmiş olabilir? Acaba benzetmenin iki anlamı, yani küçük insan ile büyük insan arasında bir fark mı koymuş, yoksa onları önceki felsefelerdeki gibi eski anlamlarında bırakmış mıdır? İbnü'l-Arabî'ye göre âlem veya büyük insan, kendisinde halk [yaratılış] ve imkânın bütün hakikatlerini toplamıştır. Böylece âlem büyük hakikatin iki veçhesinden birisi olmuştur [Hak yönünün karşısında halk yönü]. Fakat insanı dışarıda bıraktığımızda âlemin söz konusu bütün hakikatleri içermesi tamamlanmış değildir. Böylece insan-ı kâmil sayesinde âlemin sureti kemâle erer. İnsanı âlemden çıkarttığımızda, âlem ruhsuz bir ceset gibi kalır, bu durumda ise kuşatıcılık ve suret kaybolur. İnsan âlemin suretinin bir parçası olduğu halde âlem insanın suretinin bir parçası değildir. Dolayısıyla sadece insan tek başına bir âlemdir, âlem ise insan olmaksızın kendi başına bir âlem değildir.[7]

- Âlemdeki her şeyin ilahi suretten bir payı vardır. Bütün âlem ilahi surete benzer yaratılmıştır; insan-ı kâmil ise hepsine ermiştir. Âlemin sureti insanın varlığıyla yetkinliğine ulaşmıştır. Halbuki insan-ı kâmil âlemden ayrıdır, bununla birlikte o âleme muhtaç olmadan tek başına surete göre yaratılmakla âlemin suretinin yetkinleşme sebebidir. (FÜTÛHÂT, IV:231)

- İnsan hakikatleri açısından âlemin bir toplamıdır. Buna göre o tek başına bir âlemdir. Onun dışındakiler ise âlemin bir parçasıdır. İnsan âlemin ruhu, âlem ise cesettir.[8] Her ikisiyle birlikte bütün âlem büyük insan olur. (FÜTÛHÂT, II:67)

NOTLAR:

[1] İnsan âlemin veya oluşun suretidir. Bkz. **Nüsha**.

[2] Bedevi, *İnsan-ı Kâmil Fi'l-Islam*, s. 26; Filozofların "Âlem büyük insandır" sözünün anlamı için bkz. *Risâle-i İhvan-ı Safâ*, c. III, s. 212; c. II, s. 24; *Mecelle-i Maşrık*, s. 1967, 460. Osman Yahya burada insan-ı kebir [büyük insan] tâbirini ilk kullananların İhvan-ı Safâ olduğunu belirtir.

[3] Bkz. **Âlemin Ruhu**.

[4] İbnü'l-Arabî'de insan-ı kebir hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 74, c. IV, s. 45, 141, 260, 409; *Nakşu'l-Fusus*, s. 1; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 13.

[5] Bkz. **Muhtasar**.

[6] Allah, insanın halife olamayacağı kadar bir sürelik, insanı âlemden sonra yaratmıştır. Bkz. **Hilafet/Halife**

[7] İnsan iki surete göre yaratılmıştır: Hakkın ve âlemin sureti.
[8] Bkz. **Âlemin Ruhu**.

Büyük Kuran İbnü'l-Arabî Kuran'ı "câmî" [toplayan][1] kelimesiyle eşanlamlı kullandığı gibi, onu insan için de kullanmıştır. İnsan, bütün hakikatleri kendinde toplar. İnsan, Büyük Kuran'a (âlem) göre Küçük Kuran'dır.[2]

- Bütün varlık harfler,[3] kelimeler, sureler ve ayetlerden ibarettir. O halde varlık Büyük Kuran'dır. (FÜTÛHÂT, IV:167)

- Bu, yazılmışların değerli özetini –ki o sensin– görmekten perdelenmez; çünkü Hak bazen sana dışarıdaki büyük kitaptan okur, bazen kendinden okur.[4] (MEVAKİ, 72)

NOTLAR:

[1] Geç dönemden bir sûfi, "Kuran" kelimesini açık bir cümlede Muhammedî hakikate işaret etmek için aynı anlamda kullanmıştır. Şöyle der: "Allah'ım! İlahi hakikatler Kuran'ına merhamet eyle!" (Ahmed b. Idris, *Ahzabu'n-Nasr*, s. 84).
[2] Bkz. **Büyük Âlem–Küçük Âlem**, **Büyük İnsan**.
[3] Bkz. **Harf**.
[4] (41:53) ayete telmih. Burada büyük kitap, insanın karşıtı olarak kullanılır.

Büyük Mushaf *Sad*, *ha* ve *fe* bir şeydeki genişlik ve yayılmaya delâlet eden bir kök-tür. Sahife de bu kökten gelir. Sahife, "üzerine yazılan şey" demektir. Çoğulu *sahaif*, başka bir çoğulu *suhuf*'tur. Suhuf, âdeta, *sahîf* kelimesinin çoğuludur. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim'de *S-H-F* kökü kitaplar anlamındaki çoğul kalıbıyla geçer:

İbrahim'in ve Musa'nın sahifeleri (suhuf). (87:19)
İlk sahifelerde[1] (suhuf) bulunan açık delil kendilerine gelmedi mi? (20:133)

- Âlem, bize göre, Tanrı'nın bize hal lisanıyla okuduğu büyük mushaftır. (FÜTÛHÂT, I:101)

İbnü'l-Arabî Kuran-ı Kebir ve Kuran'ı, büyük âlem ile onun nüshası küçük âlem (insan) arasındaki benzerliğe işaret için kullanır. Kuran-ı kebir ile büyük mushaf eşanlamlıdır.

NOTLAR:

[1] Bkz. Kadı Beyzâvî, *Envar-ı Tenzil*, c. II, s. 30.

Cehennem *Cuhunnam, rükyetü cühnam* ve cehennem "derin kuyu" demektir. Dibi derin olduğu için Cehennem bu adı almıştır. (EL-MUHİT)

Cehennem Kuran'da ahiretteki azap diyarı anlamında yer alır.

> Cehennemde kâfirler için bir yer yok mudur? (29:86)
>
> Onlar Cehennem diyarına çağrılırlar. (52:13)

İbnü'l-Arabî Cehennemin ve bu ismi alma sebebiyle ilgili Arap dilinden bir gerekçe arar. Ona göre bu isimlendirmenin sebebi uzaklığı göstermesidir (*bi'ru cuhnam* derin kuyu demekti). Fakat açıklamalarında bu anlamdan söz etmez, onun yerine isimlendirmeye Cehennemin özelliklerinden başka bir neden aradığını görürüz. İbnü'l-Arabî'ye göre bu isimlendirmenin sebebi Cehennemin görüntüsünün çirkinliğidir.

- İlah olduğunu iddia edeni "Cehennemle cezalandırırız." Yani onu kendi aslına döndürürüz, o da uzaklıktır.[1] Bir şeyin dibi uzak olduğunda derin kuyu anlamında *bi'ru cuhnam* denilir. Böyle bir iddiada bulunan kimsenin cezası Cehennemdir, yani diliyle söylediği şeyden gerçekte uzaklaştırılmasıdır. Bu da en hayırlı cezadır. (FÜTÛHÂT, IV:136)

- Cehennem adı, onun sıcaklık ve soğukluğundan gelir. Ayrıca *cehame* nedeniyle Cehennem diye isimlendirilmiştir; çünkü Cehennemin görüntüsü çirkindir. *Cehame* yağmurunu bırakmış bulut demektir. Yağmur ise Allah'ın rahmetidir. Buna göre Allah buluttan yağmurunu giderdiğinde, ona *ceham* ismi verilmiştir; çünkü rahmet – ki yağmurdur– ondan ayrılmıştır. Allah da rahmetini Cehennemden uzaklaştırmış, Böylece Cehennem kötü görünümlü ve duyumlu olmuştur. Cehennem diye isimlendirilmesinin başka bir nedeni de dibinin derinliğidir. Bir kuyunun dibi çok derin ise ona *rukyetü cühnam* [dipsiz kuyu] denilir. (FÜTÛHÂT, IS, 445)

Cehennem insanın hayvani nefsiyle girdiği ateşin yedi kapısından[2] birisidir. İbnü'l-Arabî onu bazen Cennetin karşıtı olarak ateş anlamında kullanır.[3]

- Ateşin yedi kapısının isimlerine gelince: Bunlar Cehennem kapısı, Cahîm kapısı, Saîr kapısı, Sakar kapısı, Lezza kapısı, Hutâme kapısı, Siccin kapısı. Bir de kapalı kapı vardır ki, o da açılmayan sekizinci kapıdır, bu perdedir. (FÜTÛHÂT, III:360)

- Cennet kendisini öldürene yasaklanmıştır. Bununla birlikte intihar eden Cehenneme de hayvani nefsiyle girer; çünkü Cehennem nefs-i nâtıka için bir yer değildir. Nefs-i nâtıka Cehenneme gözükmüş olsaydı, hiç kuşkusuz alevini söndürürdü. (FÜTÛHÂT, III:360)

- Ahirette iki menzil vardır: Cennet ve Cehennem. Dünyada da iki menzil vardır: azap ve nimet. (FÜTÛHÂT, III:370)

İnsanın Cehennemi onun doğasıdır. Fakat İbnü'l-Arabî burada onu bir form ve benzetme olarak kullanmıştır: Doğamız (Cehennem) üzerindeki şeriat köprüsünde yürüyüşümüzü betimlemek için Cehennem, üzerindeki köprüsüyle ahiretin yapısını benzetme olarak kullanmıştır.

- Üzerinde yürüyüp Cennete ulaştırıncaya kadar Allah'ın ayaklarını sabit kıldığı köprü hidayet köprüsüdür. Sen onu dünya hayatında yararlı dış ve iç amellerinden kendin için inşa etmişsindir. Söz konusu köprü bu hayatta mânen bulunur ve duyusal bir sureti yoktur. Böylece o köprü, ahirette Cehennemin üzerinde somut olarak senin adına uzatılır.[4] Köprünün bir ayağı Vakfe'de, öteki ayağı Cennetin kapısı üzerindedir. Köprüyü gördüğünde, onun kendi yaptığın bir şey ve eser olduğunu anlarsın. Bilirsin ki, o dünyada tabiat Cehennemin üzerinde uzatılmış bir köprüydü. (FÜTÛHÂT, III:32)

- İnsanın kendi doğasının Cehenneminden kurtuluşu şeriatıdır. (FÜTÛHÂT, IV:372)

- Gerçekte olduğu gibi bana kul olmayan kimse kendi tabiatının –Cehennem demektir– kulu ve onun saltanatı altında hor ve zelil olacaktır. (FÜTÛHÂT, IV:20)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 108.

[2] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 368.

[3] İbnü'l-Arabî genellikle cennet-ateş ve nimet-cahîm zıtlıklarını kullanır.

[4] Buradaki duyulur niteliği, ahiretteki Cehennemin kıyametten sonra duyulur bir niteliğe sahip olduğunu kanıtlar. Yoksa o, salt manevi özellikleriyle uzaklık demek değildir.

Celâl *bkz.* **Sıfat**

Cem' *Cim, mim* ve *ayn* tek köktür ve bir şeyin toplanması anlamına gelir. *Cema'tü eş-şeye* [bir şeyi topladım] denilir. (MUCEM)

Cem' Kuran'da farklı anlamlarda yer alır, hepsi de belirtilen sözlük anlamının dışına çıkmaz (Bkz. *Mucemu'l-Müfehres*, "Cem'" maddesi).

Malını toplayan [*cemea*] ve sayan. (104:2)

Sizi toplanma [*cem'*] günü bir araya getirecektir. (64:9)

İbnü'l-Arabî cem' ve ardından gelen cem'ü'l-cem[1] haliyle ilgili aktarılmış tasavvufi yorumları korumuştur:

> ◆ Cem' halk olmaksızın Hakk'ı gösterir.[2] Cem'ü'l-cem de buna dayanır. Cem'ü'l-cem cemâli gördüğünde[3] bütünüyle Allah'ta silinmektir. (FÜTÛHÂT, II:123)

Bu anlamda cem' Hak olmaksızın halka işaret eden fark teriminin zıddıdır.[4] İkinci aşamada İbnü'l-Arabî önceki sûfilerin görüşlerini aktarır, hatta kendi ifadeleri bile önceki sûfilerin cem' ve cem'ü'l-cem'[5]e dair sözleridir. Bunların karşısına da kendi özel görüşlerini koyar:

> ◆ Bize göre cem' kendini nitelediğin Hakk'a ait isim ve sıfatları kendi üzerinde; Hakk'ın kendisini isimlendirdiği isim ve sıfatlarından sana ait şeyleri de kendi üzerinde birleştirmendir [cem']. Böylece sen sen, o da o olur. Cem'ü'l-cem' ise ona ait şeyleri onda ve sana ait şeyleri de onda toplamaktır. Böylece her şey ona döner. Âlemde Hakk'ın isim ve sıfatlarından başka bir şey yoktur. Akl-ı selim sahibine sûfilerin cem' görüşü yeterlidir; çünkü o çokluğa ve çok zâtlar arasında ayrıma izin veren bir lafızdır. Böylece ayrım yönünden cem' tefrikanın [farklılığın] aynı iken, tefrika cem' değildir. (FÜTÛHÂT, II:516)

İbnü'l-Arabî burada cem'e Hak ve halkı birleştiren bir hal olarak bakan klasik tasavvufi görüşten ayrılıp onun zıddı bir görüşe varır. Ona göre cem Hak ve halk [âlem] arasında kıdem ve hâdislik [sonradan olan] özellikleri arasındaki farklılığın [tefrika] aynısıdır. O halde cem' aynı anda gerçekleşen iki işlemdir: Kadimliğin bütün görünümlerini birinci aşamada toplayıp [cemi'], onları asıllarına, yani Hakk'a göndermek; ikinci aşamada ise ister kadimde ister hâdiste tecelli etsin, bütün hâdislik özelliklerini toplayıp onları da kendi asıllarına, yani halka göndermek.[6] O halde cem' mazharların toplanıp, iki alanda ayrıştırılmaları ve asıllarına döndürülmeleridir. Burada cem' tefrikanın[7] aynısı olarak ortaya çıkar (bunun tersi doğru değildir). Çünkü cem' kelimesinin kendisi çokluğu ispat eder; çünkü biz ancak dağılmış çokluğu toplayabiliriz. Cem'ü'l-cem'[8] ise hakikatin iki yönünün [Hak-halk, kıdem-hâdislik] onun birliğinde yok olmasıdır. O halde Hak ve halk, kıdem ve hâdislik, gerçekte bir hakikatin iki yönünden başka bir şey değildir; cem'ü'l-cem halinde onların birliğini algılarız. Cem' birlemenin[9] karşılığında çokluktur. Buna göre varlık çokluktur, birlik ise mevcut değildir, akledilirdir. O halde cem' birlemenin karşıtı, tefrika çokluk ve hakikatler arasında ayrımın eşanlamlısıdır.

> ◆ Birlik her çokluğa eşlik eder; dolayısıyla birde çokluğun, çoklukta birin bulunması şarttır. Allah şöyle buyurmuştur: "Her nerede iseniz o sizinle birliktedir" (57:4). Beraberlik eşlik etmektir ve eşlik etmek bir çokluktur. Hakk'ın âlemle birlikte olması

sürekli olduğu için varlıkta ve yoklukta çokluk hükmü sürekli olmuştur. Çünkü Hak varlık halinde olduğu gibi yokluk halinde de mümkünle birliktedir. Bu yüzden her nerede olursak olalım Allah bizimle birliktedir. O halde birlik akledilirdir,[10] mevcut değildir; çokluk ise mevcuttur.[11] Allah birliği istemiş olsaydı âlemi yaratmazdı. Hak âlemi yarattığında kendisine ortak koşulacağını bilmekteydi. Bu yüzden Hak ilk şirk[12] koşandır, çünkü varlıkta âlemi kendisine ortak yapmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:306-7)

İbnü'l-Arabî beşeri güçlerin odaklaştırıldığı en nihai dereceye de cem'iyet adını verir. İnsan bir şeyden kaçmak veya himmetini bir şeye yönlendirip onu etkisine almak için bütün kuvvetlerini birleştirir. Bu durum "cem'iyet", "cem'iyet makamı", "cem'iyet hali" diye isimlendirilir.

- Ruhu'l-Emîn [Cebrail] Meryem'e yakışıklı bir erkek biçiminde göründüğünde Meryem hemen ondan Allah'a sığındı. Meryem'in davranışı Allah kendisini ondan kurtarsın diye yapılmış bir cem'iyet [bütün gücünü ve niyetini birleştirmek] sığınmasıydı. Böylece Meryem için Allah karşısında tam bir huzur meydana gelmiştir. (FUSÛS, 138-39)

- Bu emri (Allah'ın kendisini vekil edinmemiz emrini) müşahede edenin artık kendisiyle tasarruf edebileceği bir himmeti nasıl kalabilir ki? Himmet sahibinin himmetini yönelttiği şeyin dışında bir şeye yönelme imkânı kalmadığı [bütün gücün ve niyetin birleştirilmesi anlamındaki] cem'iyet ile yapıldığında etkin olabilir. İşte gerçek marifet bu cemiyet halinden ortaya çıkar. (FUSÛS, 128)

- Âlemdeki cisimler cem'iyet halindeki nefislerin güçlerinden etkilenirler.[13] (FUSÛS, 158)

- Allah insanı kendisine getirdiğinde, artık hiçbir dağınıklık kalmayacak şekilde onun himmetini birleştirir. Böylece Allah kendisine vermek istediği ve ilminde belirlenmiş şeyleri ona bahşeder. Bu hal ve müşahede makamından çıktığında ise cem'iyet halinden tefrika [dağınıklık, farklılık] haline geçmiş demektir.[14] (FÜTÛHÂT, II:632)

İbnü'l-Arabî bazen cem'[15] terimini tafsîlin[16] [ayrışma] karşıtı olarak icmal [özet] kelimesiyle eşanlamda kullanır. Buna göre tafsîlden önceki her icmâl cem'dir. Söz gelişi vahiy cem' âleminden tafsîl âlemine iner. Elif harfi cem' makamındadır ve sirayet ettiği harflerde ayrışır.[17]

- Elif cem' makamında bulunur. İlahi isimlerden Allah ismi Elif'e aittir; sıfatlardan ise kayyûmluk [eşyayı ayakta tutmak] özelliği ona ayrılmıştır. (FÜTÛHÂT, I:65)

[1] İbnü'l-Arabî öncesinde cem hakkında bkz. Herevi, *Menazil*, s. 225; Tûsî, *el-Luma*, s. 549; Sülemî, *Tabakât*, "Cem'" maddesi; Kuşeyri, *Risâle*, s. 35.
[2] Cem'u'l-cem' hali insana tefrika (dağınıklık) halinde değil, cem halinde gelir.
[3] Aynı metin için bkz. *Istılahat*, s. 287.
[4] Bkz. *Istılahat*, s. 287.
[5] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 516.
[6] Bu cem' mazharlara aittir ve mazharların asıllarına döndürülmesi amelî veya akli bir şeydir. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 396.
[7] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Takva sahibi olana Allah bir furkan verir" (bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 318).
[8] İbnü'l-Arabî bazen cem'u'l-cem'e sadece cem' diyerek işaret eder. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 82.
[9] Burada tevhit, varlık zaviyesinden varlıkta tevhit anlamında alınmıştır.
[10] Varlıkta tevhit mâkul bir şeydir, yani akıl onu vakıadan soyutlamıştır. Şu halde tevhit akılda gerçekleşir.
[11] Tevhit salt akıl düzleminde gerçekleşirken, cem, akli ve harici varlığı içerir.
[12] İbnü'l-Arabî her zaman olduğu gibi, bütün ahlaki ve tasavvufi kavramları var oluşsal bir tarzda yorumlar. Şirk de böyledir. Şirk ibadet ederken Allah'a ortak koşmak değildir, varlıkta Allah'a ortak kılmaktır.
[13] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 155.
[14] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 66.
[15] İbnü'l-Arabî'de cem için bkz. *Kitâb-ı Tecelliyat*, 26; *Kitabu'l-İrşad*, 148; *Mevakiu'n-Nücûm*, s. 20; *Risâle-i Ruhu'l-Kuds*, s. 151.
[16] Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 94.
[17] Bkz. **Elif**.

Cem'iyyet *bkz.* **Cem'**

Cem'ul-cem *bkz.* **Cem'**

Cemâl *bkz.* **Sıfat**

Cennet Sözlük anlamı için *bkz.* **Cin**.

Bahçe olarak:[1]

> Sizden biriniz kendisinin bir cenneti [bahçe] olmasını istemez mi? (2:266)

Yeryüzüne inmeden önce Âdem'in kaldığı yer olarak:

> Âdem'e dedik ki: Sen ve eşin Cennette dilediğiniz kadar kalın. (2:35)

Ahiret karşılığı olarak: Orası (gazap mahalli olan) ateşin karşılığında Tanrı'nın kullarından hoşnut olduğu ebedi hoşnutluk yeridir.

> Kim ateşten uzaklaştırılıp Cennete yaklaştırılırsa kurtulmuştur. (3:185)
>
> Cennete giriniz, sizin için korku yoktur ve üzülmeyeceksiniz. (7:49)

Bu, amelleriniz karşılığında vârisi olduğunuz Cennettir. (43:72)

Onlar Cennet ehlidir, orada ebedi kalıcıdırlar. (7:42)

Cennetin sayısı ve özellikleri ise bazı tartışmalara yol açar, fakat onların ayrıntısına girmeyeceğiz. Biz konuyu İbnü'l-Arabî'de araştırıp ona göre Kuran'ın cennetlerini sayacağız. Cennetlerin sayısından söz eden ayetlere örnek olarak şunları verebiliriz:

Rabbinin makamından korkan için iki Cennet vardır. (55:46)

Takva sahipleri için Rablerinin katında cennetler[2] vardır; altlarından nehirler akar. (3:15)

İbnü'l-Arabî Cenneti sözlük, yani örtmek[3] anlamında ele alır. Buna göre Cennet her nefes yenilenen örtülü nimet demektir. Cennet ateş veya Cehennemin (Hakk'ın büyüklüğünden meydana gelmiş gazap mahalli) karşıtı olarak lûtuf, Hakk'a yakınlık, cömertlikten meydana gelmiş iyilik diyarıdır.[4]

- Cennet latifliği ve ruhaniliği nedeniyle gizlenmek anlamına gelir. (ŞUCÛN, vr. 28)
- Cennette hiçbir gözün görmediği ve hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir insanın kalbine gelmeyen şeyler vardır. Cennetin cennet diye isimlendirilmesinin yegâne sebebi belirttiğimiz bu durumdur; çünkü o, cennet kelimesiyle ifade edilmiş olan "örtünmek" demektir. (FÜTÛHÂT, III:540)
- Nefs (razı olmuş nefs) Hakk'ın cennetine, yani örtüsü ve perdesi altına girer. (FÜTÛHÂT, II:396)
- Nefse göre geçici ve yeni bir şeyle lezzetlenmek sürekliliği olan şeyden daha üstündür. Cennet nimetlerinin her an yenilenmesinin bir sırrı budur.[5] (TERCÜMAN, 45)
- Cennet yakınlık diyarı, Hakk'ı görme yeridir. Orası arzular ve genel lezzetler yeridir. (FÜTÛHÂT, IV:112)
- Lûtuf ve ihsan diyarı Cennettir. (ŞUCUN, 22)
- Cennet güzellik, ünsiyet ve Hakk'ın [kullarına] indiği yerdir. (FÜTÛHÂT, III:463)
- Ahirette iki menzil vardır: Cennet ve Cehennem. Dünyada iki menzil vardır: azap ve nimet veya üzüntü ve lezzet. (FÜTÛHÂT, III:307)
- Ateş azametten, Cennet cömertlikten meydana gelmiştir. (FÜTÛHÂT, III:76)

Cennet örtmektir; bu nedenle örtme özelliğine sahip her şey cennettir. İnsan belirli bir ilahi ismin tecelligâhı olması yönünden Hakk'ı örter. Böylece o kendisinde tecelli eden isim yönünden Hakk'ın cenneti, başka bir ifadeyle Rabbinin cennetidir.[6] Cennet Peygamber'in mertebesidir.

- "Cennetime gir" (89:30). Ben [Hak] onunla örtünürüm. Benim [Hak] cennetim senden [insan] başka bir şey değildir;[7] çünkü sen kendi zâtınla beni örtmektesin. Ben senin vasıtan ile bilinirim, sen de benim vasıtamla bilinirsin. O halde seni bilen, beni bilmiştir. Ben bilinmezsem, sen de bilinmezsin. O'nun cennetine girdiğinde ise [Rabbinin cenneti] nefsine girdin demektir. Böylece kendi nefsini bilirsin.[8] (FUSÛS, 92)

- Cennet Peyamber'in mertebesidir.[9] Rüyet Kesibi [Hakk'ın Cennette görüldüğü Mertebesi] ise Hakk'ın mertebesidir. Peygamber seni Allah'a ulaştırdığı gibi mertebesi de –onun mertebesi Cennettir– Hakk'ın mertebesi olan Kesib'e ulaştırır. (FÜTÛHÂT, c. 103)

Cennet Peygamber'in mertebesidir, burada İbnü'l-Arabî şunu kast etmiş olabilir: Peygamberin mertebesi bir cennet, başka bir ifadeyle bir açıdan Hakk'ı örten bir perde, perdenin içerdiği olumlu özellik sayesinde de başka bir açıdan Hakk'a ulaştıran bir şeydir. Cennet, Cehennemin (perde) karşıtı anlamında görmek (*bkz.* **Kesib**) demektir.

- Ahirette iki diyar vardır: görme diyarı ve perdelenme diyarı. (FÜTÛHÂT, II:335)

İbnü'l-Arabî'nin cennetler için çizdiği coğrafyanın mahiyeti nedir? Cennetlere hangi ölçüde bir somutluk verir? İbnü'l-Arabî bazı yorumcularının düşündükleri gibi duyulur anlamıyla Cenneti ve içindeki yemek, içmek, evlenmek ve giyinmek[10] gibi nimetleri reddetmek bir yana manevi cennetin yanında duyulur cennetin varlığını da kabul eder.

- Cennet iki tanedir: duyulur ve manevi cennet. Nitekim âlem de ikidir: latif [ince, şeffaf] ve kesif âlem veya gayb ve şehadet [görünür ve görünmez] âlemi. Muhatap ve sorumlu nefs-i nâtıkanın [düşünen nefs, insan] taşıdığı ilim ve marifetler karşılığında bir nimeti; lezzet ve arzuları karşılığında başka bir nimeti vardır. Allah duyulur cennetin ruhu olan manevi cenneti yetkinlik, mutluluk ve sevinç gibi Hak kaynaklı neşe özelliklerinden yaratılmıştır. Böylece duyulur cennet beden, akledilir cennet ise ruh gibi olmuştur. (FÜTÛHÂT, I:317)

İbnü'l-Arabî'nin tekrarladığı ilahi isimlerden pek çoğu ona göre Ameller Cennetinin (ki her menzilin yüz derecesi vardır[11]) konaklama yerlerinden başka bir şey değildir. Bu nedenle onların sayısını artırmaya gerek yoktur. Bu yüzden söz konusu coğrafya doğrudan bizim terimlerimizle ilgili olmayan metafizik bir coğrafyadır.[12] Fakat İbnü'l-Arabî cennetlerini çokluğun zirvesinde bırakmaz, hemen birleştirici görüşüyle onlara döner ve hepsini çok hükümlü tek gerçek diye niteler.

◆ Bütün cennetler Me'vâ Cenneti, Adn, Vesile, Firdevs, Huld, Naîm, Selâm, Mukame cennetleri, tek hakikattir ve bu hükümler ona aittir.[13] (FÜTÛHÂT, III:241)

NOTLAR:

[1] Cennet, bahçe demektir. (Mucem)

[2] Bkz. *el-Mucemü'l-Müfehres*, "Cennet" maddesi.

[3] Bkz. Örtmek anlamında cennet, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 442, c. IV, s. 250.

[4] Bkz. **Cehennem**, ayrıca *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 386.

[5] Yeniden yaratmaya telmih.

[6] Bkz. **Rab/Rubûbiyet**

[7] Cennet insanın zâtı ise, bu durumda Cennete ve nimetlerine girmek, nefsinin derinliklerine indiğinde insanın elde ettiği saadet olur. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 90.

[8] Ebü'l-Âlâ Afîfî burada cenneti Rabbe tamlama yapılmasından soyutlayarak alır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de Cenneti genellikle bu paragraf zaviyesinden tanımlar. Bkz. *Tâlikat*, s. 9.

[9] Peygamberin mertebesi Cennet ise, bu Cennete ve nimetlerine ulaşmak, Muhammedî Hakikat'e katılmak, onunla bir olmaktan doğan büyük mutluluğu elde etmek demektir.

[10] Ebü'l-Âlâ Afîfî İbnü'l-Arabî'nin duyulur cenneti dile getiren her ifadesini yorumlama eğilimindedir: "İbnü'l-Arabî her iki sınıfa Cennet ehli ve Cehennem ehli diye işaret etmiştir; çünkü birinciler, Allah'a mutlak yakınlık makamına ulaşmış, diğerleri ise ondan tamamen uzak kalmışlardır. Cennet ve Cehennemin, ona göre, bundan başka bir anlamı yoktur," bkz. *Tâlikat*, s. 123. Başka bir yerde şöyle der: "Şu var ki, yazarın vahdet-i vücûd nazariyesini şekillendirdiği sembolik dilin, bu dünyadan başka bir yerde gerçek anlamda bir Cennet ve Cehennemin varlığına müsaade etmeyeceğini hatırlamalıyız; çünkü, ona göre ateş, perde elemi ya da insanın, varlıkların vücûdi birliğini idrak edemediği bir halden ibaret olduğu gibi, Cennet de insanın kendisinde bu birliği idrak ettiği haldir" bkz. *a.g.y.*, s. 236. Böylece Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin duyulur cennet anlamı taşıyan her metnini yorumlar.... Bize göre bu metinlerin duyusal bir cennetin var olmadığı şeklinde yorumlanması doğru değildir.... İbnü'l-Arabî'nin bir metni için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 318.

[11] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah her cennete bilinen isimleri ve dile getirilmeyen büyük ismi adedince yüz mertebe koymuştur" bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 318.

[12] Ameller cenneti hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 423; c. III, s. 435, 241.

[13] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 241.

Cennet Çarşısı (*Sûku's-suver* [suretlerin çarşısı]) *sin, vav* ve *kaf* tek köktür ve "bir şeyi sürmek," "gütmek" demektir. "Bir şeyi sevk etti" anlamında *sakahu, yesukuhu* denilir. *Sûk* kelimesi de bundan gelir; çünkü her şey oraya sevk edilir. Çoğulu *esvak*'tır. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim'de *suk* kelimesi zikredilen iki sözlük anlamıyla geçmiştir: Günahkârları Cehenneme sevk ederiz. (19:86)

Senden önce de gönderdiğimiz peygamberler yemek yerlerdi ve çarşılarda gezerlerdi. (25:20)

Cennet Çarşısı (*sûku'l-cennet*) Kuran-ı Kerim'de geçmez; terimin dayanağı bir hadistir. Bu hadisi Tirmizî

Sünen'inde zikreder (Ebû İsa Tirmizî, H. 209-279; hadis no: 2553): "Ahmet b. Müni bize şöyle demiştir: Hz. Peygamber şöyle buyurur: Cennette bir çarşı vardır ki, orada alış veriş yoktur, sadece adam ve kadın suretleri bulunur. İnsan hangi sureti isterse, ona girer. Ebû İsa şöyle demiştir: Bu hadis, garip hadistir."[1]

İbnü'l-Arabî Cennet Çarşısı teriminde Tirmizî'nin aktardığımız hadisine dayanır ve Sûku'l-Cennet'e Cennet coğrafyasında belirli bir yer verir. Cennet Çarşısı, bütün suretleri içeren ve içinde alış verişin olmadığı bir cennet mekânıdır.[2] Cennet ehli oraya girer ve diledikleri her surete göre şekillenirler. Büyük şeyhimiz bu çarşıdan söz ederken son derece açık konuşur:

- Cennet ehli bu çarşıya gelir, oraya girdiklerinde hangi sureti isterse ona girer ve çarşıdan bir ihtiyacını alıp geri dönmüş gibi, o suretle ailesine döner. Bazen bir grup, bir suret görür ve her birisi o sureti giyinmek ister, o surete girerler ve onu elde ederler. O gruptaki herkes de aynı sureti elde eder ve çarşıdan ayrılırlar. Söz konusu suret ise çarşıda bulunduğu hal üzere kalmıştır; oradan ayrılmamıştır. Bu işin hakikatini ahiret hayatını bilenler anlayabilir.[3] Nitekim Hak da pek çok surette tecelli eder ve o suretlerde halden hale girer, hakikat ise birdir.[4] (FÜTÛHÂT, III:518)

- İnsanlar Cennet Çarşısında soyunmadan ve çıkartmadan suretler giyerler, bâtın ise olduğu gibi kalır. Dünyada ise suretlerle bâtınlar değişir, zahir ise olduğu gibi kalır. (BULGA, 109)

- Cennette girilecek suretlerde halden hale geçme, bugün bâtınlarımızda hallerin değişmesine benzer.[5] (EYYAM, 17)

- İnsan Cennette suretler çarşısındayken dilediği suretlere girebildiği gibi, burada da ruh bize göre şekillenir.[6] (FÜTÛHÂT, I:142)

- İnsan ruhu Cennet Çarşısına girip, oradaki suretleri gördüğünde, hangi sureti görüp beğenirse, o surette diriltilecektir. İnsan sonsuza kadar bir suretten başka bir surete geçecek, böylece ilahi genişliği öğrenecektir. (FÜTÛHÂT, II:628)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Sünen-i Tirmizî*, c. VII, s. 227.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Firdevs cennetinde özel bir çarşı vardır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 16).

[3] İnsan ahirette bu dünya hayatına ters olarak zuhur edecektir: buradaki görünüşü, orada bâtını; buradaki bâtını oradaki görünen yönü olacaktır.

[4] Hak tektir, pek çok surete girer. Böylece göz suretlerin çokluğunu müşahede eder, akıl ise Hakk'ın onlardaki birliğini bilir.

[5] İbnü'l-Arabî'de Cennet Çarşısı hakkında bkz. *Maksadu'l-Etem*, s. 153; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 149; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 86; *Tercüman*, s. 106; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 106.
[6] Bu cümlede ahiret hayatıyla ilgili belirttiğimiz duruma gönderme vardır.

Ceres *Cim, ra* ve *sin*, tek kökten gelir ve sesle ilgili bir anlamı vardır. Bunun dışındakiler ise ilk anlama döner. Ceres "asılı çan" demektir. Hadiste "Melekler içinde çan bulunan yere girmez" denildiği gibi, "söz söyledin" anlamında *cereste bi'l-kelâm* denilir. (MUCEM)

Ceres, kapalı kelâm, başka bir ifadeyle icmâl [özet, ayrışmamışlık] mertebesinden ayrışma [tafsîl] mertebesine dönük kelâmdır. İbnü'l-Arabî kapalı kelâmı neden ceres diye isimlendirdiğine dair bize bilgi vermez. Bu nedenle yapabileceğimiz şey hadiste geçen *salsalatü'l-ceres* [çan sesi] ifadesi vasıtasıyla kapalı söz ile ceres arasındaki benzerliği incelemektir. *Salsalatü'l-ceres* bizi vahye, o da Kuran-ı Kerim'e götürür. Böylece görürüz ki, Fatiha Suresi Kitap'ın anasıdır; çünkü o Kitap'ın ayrıntılı anlattıklarını özetler. O halde ceres Fatiha Suresinin Kuran-ı Kerim'i özetlemesi[1] gibi kelâmın özetlenmesidir. Bu bağlamda özetin her türlü kapalılık ve belirsizlikten uzak sadece ayrıntılandırılmayı gerekli kılan bir şey olduğunu belirtmeliyiz.

> ◆ Ceres özet kelâm,[2] hares ise kapalı kapı demektir. Kim kelâmın özetini ve kilidini açarsa, bilinmeyen bir işi öğrenir, akıl sahiplerinin arasına katılır ve kabuğun koruduğu öze erer. (FÜTÛHÂT, IV:234)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Kitabın Anası.**
[2] Bkz. *Istılahat*, s. 294.

Cevâmiü'l-Kelim Cevâmiü'l-kelim [bütün hakikatleri kendinde toplayan][1] Muhammedî Hakikat'e bağlı bir terimdir; onu gösterir ve onun toplayıcılığına gönderme yapar. İbnü'l-Arabî bu terimi iki yönden kendisine verir: Her peygamber bir kelime[2] veya tek başına belirli ve ayrı bir hakikattir. Halbuki Muhammedî Hakikat veya Kelime-i Muhammediye, cevâmiü'l-kelim, başka bir ifadeyle bütün peygamber ve resullerde ayrışmış hakikatleri kendinde toplayan hakikattir.[3]

> ◆ Dedim ki: Rabbim! Ayetler çeşit çeşittir. Bunu söylerken bana şu ayet indirildi: "De ki: Allah'a iman ettim, bize ve İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a ve kendilerinden sonra gelenlere indirilene, Musa'ya, İsa'ya ve nebilere Rablerinden verilmiş olanlara iman ettim. Onların arasından hiç birisini ayırt etmeyiz. Bizler ona teslim olmuşuz"

(3:84). Bu ayette bana Allah bütün ayetleri vermiş, gerçek bana yaklaştırılmış, onu benim için bütün ilimlerin anahtarı yapmıştır. Böylece şunu öğrendim: Ben bana zikredilen peygamberlerin toplamıyım. Bu müjde ile Hz. Muhammed'in kuşatıcılığının vârislerinden Muhammed'in meşrebinde olduğumu anladım. Çünkü o son peygamber ve vahiy gönderilen son kimsedir. Allah ona cevâmiü'l-kelim özelliği vermiştir. (FÜTÛHÂT, III:350)

İbnü'l-Arabî daha ileri gidip cevâmiü'l-kelim'i Muhammedî Hakikat[4] makamına ulaşan her arifin devraldığı miras sayar ve o arifi Muhammedî [Muhammed'e mensup] diye isimlendirir.

◆ Muhammedî der ki: Benim sendeki hayretimi artır! Hayret eden döner ve o döngüsel hareketin sahibidir.[5] Döngüsel hareket sahibinin bir başlangıç noktası yoktur ki, birisi ona [nere]-den diye sorabilsin; varacağı bir gaye yoktur ki, kendisine [nereye] -e diye sorabilsin. Dolayısıyla en tam varlık onundur. O cevâmiü'l-kelim verilen kimsedir. (FUSÛS, 73)

Allah Âdem'e bütün isimleri[6] öğretmiş, başka bir ifadeyle onu bütün isimlerin mazharı yapmıştır. Halbuki Allah Muhammed'e (a.s.) Âdem'de zuhur etmiş bu isimlerin hakikatlerini vermiştir. Şu halde Âdem görünür ve dış varlık ile ortaya çıkmış insandır. Muhammed (a.s.) ise akledilir[7] âlemde ortaya çıkmış bâtın insandır.

◆ Muhammed (a.s.) Âdem su ve toprak arasındayken[8] nebi idi; çünkü ona Âdem'in isimlerinin hakikatlerinden[9] ibaret cevâmiü'l-kelim[10] verilmiştir. (FUSÛS, 214)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Sahih-i Buhari*, c. IX, s. 47. "Bana cevâmiu'l-kelim özelliği verilmiştir."

[2] Bkz. **Kelime**.

[3] Bkz. **Muhammedî Hakikat**.

[4] Bkz. **Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak**.

[5] Bkz. **Verâset/Vâris**.

[6] İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki tavrı için *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 71.

[7] İbnü'l-Arabî sıklıkla Âdem ve Muhammed (a.s.) arasında bir karşılaştırma yapar: Muhammed birleştirir, Âdem ise ayırır.

[8] Bkz. Dizin, no. 2.

[9] İbnü'l-Arabî'de cevâmiü'l-kelim hakkında bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 323; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 85.

[10] (2:30) ayete telmih.

Cevher-i Ferdin Aslı *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Cevherlerin Cevheri Cevherlerin cevheri, hakikatlerin hakikati demektir.

◆ İmam-ı mübîn [apaçık önder] doğru sözlüdür. O parlak nur ve cevherlerin cevhe-

ridir. O bilinen ve bilinmeyeni, ayrışan ve özet kalanı sayar. Her biçimin onda bir hakikati, onun her biçimde bir bulunuşu vardır. Yardım eder ve kendisinden yardım istenilir. Hepimiz ondan ortaya çıktık. (FÜTÛHÂT, IV:327)

Ayrıca geniş açıklama için *bkz.* **Hakikatlerin Hakikati**.

Cibril/Cebrail *bkz.* **Vahiy**

Cin *Cim* ve *nun* tek köktür ve "örtmek" ve "gizlenmek" demektir. Bu kökten gelen Cennet, Müslümanların ahirette varacakları yer demektir. Cennet bir ödüldür ve bugün onlardan gizlenmiştir. Cin de böyle isimlendirilmiştir; çünkü onlardan perdelenmişlerdir. Allah şöyle buyurmuştur: "Şeytan ve kabilesi sizi sizin onları görmediğiniz yönden görür" (7:27). (MUCEM)

Cin kendi peygamberleri olan sorumlu, güç ve yeteneği sınırlı bir toplumdur. İblis de onlardan birisidir.

Ey cin ve insan toplumu! Size benim ayetlerimi okuyan aranızdan elçiler gelmedi mi? (6:130)

İnsanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım. (51:56)

Ey insan ve cin topluluğu! Çıkabilirseniz yerin ve göğün çeperlerinden çıkın. (55:33)

Hepsi secde etti, sadece İblis secde etmedi. Cinlerden idi ve Rabbinin emrinin dışına çıktı. (18:50)

Cin canlı, düşünen ve ateşle havanın bileşiminden yaratılmış bir varlıktır. Cinler yaratılışlarındaki hava unsuruyla istedikleri biçime girerler; ateş unsuru vasıtasıyla da büyüklenir ve böbürlenirler. İnsanların gözlerinden gizlenirler ve bu nedenle o ismi almışlardır. Cinin dışının [ins] karşıtı insanın içidir.

- Cinler tanımda insan ile ortaktırlar; çünkü cin de düşünen canlıdır. (FÜTÛHÂT, III:491)
- Cinler iki unsurdan yaratılmışlardır: hava ve ateş. Âdem de iki unsurdan yaratılmıştır: su ve toprak. Böylece bunlar karıştırılmış ve suya çamur ismi verilmiştir. Aynı şekilde ateşin hava ile karışmasına da *maric* ismi verilmiştir. Hak bu mariçte cinlerin suretini açmıştır.[1] Cinler hava unsuru sayesinde diledikleri surete girerler; ateş özelliğiyle de egemen olmak, büyüklenmek ve üstünlük talep ederler; çünkü ateş konum olarak unsurların en üstünüdür. İblis'in Âdem'e secde etmeyi reddetmesinin sebebi budur. (FÜTÛHÂT, IS, 426)
- Allah nur ve nardan [ateş] ruhları, başka bir ifadeyle melekleri ve cinleri yarattığında onları bir özellikte ortak yapmıştır: insanlara görünmemek. Bu nedenle ruhların

bir gurubu cin, yani bizden gizli olanlar ve dolayısıyla göremediğimiz ruhlar diye isimlendirilmiştir. Allah gizlenmede melekleri ve cinleri ortak yaptığında hepsini cinnet diye isimlendirmiştir. Şeytanlar hakkında şöyle buyurmuştur: "İnsanların gönüllerine vesvese veren cinlerinden [cinnet] olan şeytanların şerrinden Allah'a sığınırım" (114:5). Burada cinnet ile şeytanlar kastedilir. Melekler hakkında şöyle der: "Onlar ile cinler arasında nesep icat etmişlerdir" (37:158). (FÜTÛHÂT, III:367)

- Bu, cinler insanın bâtınından ibaret olmadıklarında böyledir. Âdeta Allah şöyle der: Ben cinleri –ki o insandan gizli kalan ve ondan bâtın olan şeydir– ve insanları –ki o zuhur ettiği için insandan görülen kısımdır– bana ibadet etsin diye yarattım. (FÜTÛHÂT, III:354)

Cinler de bir toplumdur, onların bir kısmı itaatkâr, bir kısmı günahkârdır. Günahkâr ve kâfir olanlar Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmış anlamındaki şeytan ismini hak ederler. Cinler ise doğal âlemde Allah'ı en az bilenlerdir.

- Cinlerin bir kısmı bizler gibi itaatkâr, bir kısmı isyankârdır. Onlar melekler gibi şekilden şekle girerler. (FÜTÛHÂT, IS, 429)

- Cinlerden isyan edenler şeytan, yani Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmış kimselerdir. İlk kez şeytan ismini alan cin Haris idi. Allah onu saptırmış,[2] başka bir ifadeyle onu rahmetinden ve rahmetini ondan uzaklaştırmıştır. Bütün şeytanlar ondan ortaya çıkmışlardır. Cinlerden iman edenler mümin cinlere katılır; inkârda kalan ise kâfir olur. (FÜTÛHÂT, IS, 443)

- Cinler tabiî âlemde Allah'ı en az bilen kimselerdir. Bu nedenle onlarla içli dışlı olup kendilerinden Allah'a dair ilimden bir tek cümle bile elde etmiş hiç kimse göremezsin. Cin ruhlarının ilgi gösterdikleri insanın nihayette elde ettiği bilgi, bitkilerin, taşların ve isimlerin[3] özelliklerinden kendisine verdikleri bilgidir. (FÜTÛHÂT, DS, 314)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî yaratma fiilini anlatmak için kapının açılışı esnasında anahtarın hareketini benzetme olarak kullanır.

[2] Bkz. **İblis**.

[3] İbnü'l-Arabî cinlerden uzun uzadıya söz etmiştir: onların çoğalışından, evlenmelerinden, hallerinden vs. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IS, s. 431, 34, 39 vd.

Cinslerin Cinsi (*cinsü'l-eamm* [en genel cins]) *cim*, *nun* ve *sin* tek köktür ve "bir şeyin türü" demektir. Dilci Halîl şöyle der: "Her tür cinstir. Cins insanlardan, kuşlardan ve eşyadan bir bütündür." Dilci İbn Derid şöyle der: "[Dilci] Esmai genelin görüşünü reddetmekteydi. Bu şunla aynı cinstir [*mücanis*]. Bunun için kelime sahih Arapça değil-

dir demiştir. Bana göre bu görüş Esmai hakkındaki yanlış bir düşüncedir; çünkü o *Kitabü'l-Ecnas*'ı yazan kimsedir. Söz konusu kitap bu adı alan ilk kitaptır." (MUCEM)

Cinslerin cinsi, hakikati cins olması yönünden dikkate alındığında *hakikatü'l-hakaik*-in [hakikatler hakikati] başka bir ismidir.

- Üçüncü hakikat bütün hakikatlerdir. Onu hakikatü'l-hakaik veya heyula veya cinslerin cinsi diye isimlendirebilirsin. (INŞA, 19)
- Bu mertebeden cinslerin cinsi ortaya çıkmıştır. O önce bilinen, sonra zikredilen, sonra da şey'dir. Cinslerin cinsi ne Hak, ne halk [âlem], ne mümkün, ne zorunlu, ne de imkânsız olmak üzere hiçbir bilinenin [malum] dışında kalmadığı en genel cinstir. Sonra en genel cins türlere bölünür. (FÜTÛHÂT, IV:306)

Bkz. **Hakikatlerin Hakikati.**

Cömertlik Hazineleri Cömertlik Hazineleri âlemdeki her şeyin benzerini içeren ilahi ilim demektir.

- Allah'ın âlemde yarattığı her şeyin –ki yarattığından daha yetkin bir şey yoktur– Kürsü'sündeki Cömertlik Hazineleri'nde mutlaka bir örneği vardır. Hazinelerin sakladığı örneklerin şahısları sonsuzdur. Her şeyin örneği dünya ve ahirette her onda bulunur. (FÜTÛHÂT, III:360)

Çok-Bir İbnü'l-Arabî çok-bir terimini bir-çok teriminin karşısına yerleştirir. İlkinde İbnü'l-Arabî çokluktaki birliğe bakarken, ikincide ise birlikteki çokluğa bakar. İbnü'l-Arabî çok-bir ifadesini hem Tanrı ve hem de insan için kullanır. Buna göre terim, isim ve sıfatlarının çokluğu zaviyesinden zâtının birliğine baktığımızda Tanrı ile örtüşür; suretlerinin çokluğu zaviyesinden hakikatinin birliğine baktığımızda da, yaratılmışlarla örtüşür. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî tek varlık hakikati ile farklı ve çok suretler asındaki ilişkiyi bireysel nefis ile uzuvlarıyla çoğalmış beden arasındaki ilişkiye benzetmiştir. Buna göre Ali, söz gelişi, uzuvları nedeniyle çok-bir hakikattir. Böylece o çok-bir'dir.

- Çokluğun, çokluğun birliği[1] denilen birliği olması gibi birliğin de bir'in çokluğu diye isimlendirilen çokluğu vardır. Bu yüzden Tanrı, çok-bir, bir-çoktur. (FÜTÛHÂT, IV:232)
- [Söz gelişi] Ali'nin bireysel bir hakikati olduğu malumdur: Ali'nin eli, ayağı veya başı veya gözü veya kaşı değildir, şu halde o, çok-birdir: sureti itibariyle çok, haki-

> kati itibariyle birdir. İnsan, kuşkusuz, hakikati itibariyle tektir. Bu bağlamda, Ali'nin Mehmet veya Ahmet veya Halit olmadığından kuşku duymayız. Bununla birlikte tek hakikatin şahısları varlık olarak sonsuzdur. Şu halde o, hakikati itibariyle bir olsa bile, suret ve şahısları itibariyle çoktur. (FUSÛS, 183)

İkinci metinden İbnü'l-Arabî'nin ışığında Tanrı'nın birliğini yorumladığı iki örnek verdiği görülür: Birinci örnek Ali ve uzuvları, ikinci örnek ise insanlık ve bireyler.[2]

NOTLAR:

[1] Bkz. **Çokluk**.

[2] Afîfî bu paragrafı açıklarken şöyle der: "Bu benzetmede bir ölçüde yanıltma vardır. Şöyle ki, öncelikle bu benzetme, meseleyi maddi olarak tasvir edip, Hak ve halk arasındaki ilişkiyi, maddi bir bütünün cüzleriyle olan ilişkisine benzetmektedir. Bu ise bizzat İbnü'l-Arabî'nin razı olmayacağı bir şeydir; çünkü O varlığın bu maddi yorumunu kesinlikle hedeflemez. İkinci olarak, Zeyd'in elinin ya da ayağının ya da herhangi bir uzvunun suretinin, şu ya da bu mümkün varlığın suretinin Hakk'ın bir tecelligâhı olduğu anlamında, Zeyd'in tecelligâhı olarak anlayabilmemiz zordur. Çünkü, vahdet-i vücûd mensuplarının terminolojisinde "şu varlık, Haktır" –yani Hakk'ın suretidir– diyebildiğimiz halde, –sureti olması anlamında– "Zeyd'in eli, Zeyd"dir diyemeyiz. İbnü'l-Arabî'nin yaptığı ikinci benzetme ise bir olan vücûdî hakikatin suretlerle ilişkisini, insanlık kavramının Zeyd ya da Amr ya da Bekir vb. gibi sayısız insanlarla ilişkisi gibi, küllînin, cüzileriyle ilişkisine benzetmektedir. Gerçi bu benzetme, yazarın Hak ve halk arasındaki ilişkiyi anlayış tavrına daha yakın ve önceki benzetmeye göre maddilikten daha uzak olsa da, bunun, vahdet-i vücûd düşüncesinin teknik bir tasviri olarak kabul edilmesi mümkün değildir (*Tâlikat*, s. 22. fas, sekizinci açıklama).

Çokluğa Genel Tecelli Tek bir bilgi ortaya çıkartan herkese yönelik ilahi tecelli. Bu tecelli biricik sonucu (bilgi) yönünden geneldir. O Tanrı'nın yaratıklarından söz alırkenki tecellisidir.

> ◆ Tanrı zuhur ederken ve "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"[1] diye sorduğunda oradakilerin bir kısmı inkâr edebilmiştir. Hak söz[2] aldığı surette tecelli etseydi, hepsi onu kabul ederlerdi. İşte bu çokluğa genel tecellidir. (FÜTÛHÂT, III:465)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İnanılan İlah**.

[2] Hakk'ın Elest bezminde yaratıklarına tecellisi, marifet tecellisidir, bu nedenle onlar Hakk'ın birliğini ikrar etmişlerdir. Bkz. **Misak/Zerre Âlemindeki Misak**.

Çokluk [Çokluk anlamındaki *kesret*'in kök harfleri olan] *kaf*, *se* ve *ra* tek köktür ve azlığın zıddı demektir. Çokluk buradan gelir. Bir şey çok oldu anlamında *kesüre* denilir. Nitelikteki fazlalık nedeniyle harf ilave edilmiş ve *kevser* denilmiştir. Kevser "cömert adam" demektir. Kevser ayrıca Cennetteki bir nehirdir. Başka bir görüşe göre ise "bol iyilik" demektir. Kevser, "tozlar" anlamına da gelir ve çokluğu nedeniyle böyle isimlen-

dirilmiştir. (MUCEM)

Azlığın zıddı olarak:

> Huneyn günü çokluğunuz (*kesretükum*) hoşunuza gitmişti de hiçbir fayda vermemişti. (9:25)
>
> Yaptıklarınızın karşılığında az gülün ve çokça (*kesir*) ağlayın. (9:82)

Kevser: Cennette bir nehir veya bol iyilik olarak:

> Biz sana kevseri verdik. (108:1)

Bu bağlamda şuna dikkat çekmek gerekir ki, Kuran-ı Kerim çokluğu birliğin karşısına yerleştirmemiş, onu sürekli olarak azlık anlamındaki *kıllet* ile beraber zikretmiştir.

Genellikle felsefe birlik ve çokluk sorunundan yoksun değildir, hatta gerçekte düşünürün bu soruna bakışı, onun yöntemini, düşünce tarzını ve bizzat düşüncesinin mahiyetini belirler. Filozof birlik ve çokluğa bakar ve "Bir'den bir çıkar" ilkesiyle çelişmeden birliğin çokluktan nasıl çıktığını yorumlamaya çalışır; sûfi-düşünür ise, kendisini sûfilerin arasına yerleştiren farklı bir açıyla birlik ve çokluğa bakar.[1] Çokluğun birlikten çıkışında odaklaşan söz konusu felsefe sorunu, çokluğun varlıktaki birlikle uyumlu bir şekil alarak, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufuna ulaşmıştır. Acaba İbnü'l-Arabî varlık çoğalmaksızın birliğin yanında çokluğun varlığını nasıl yorumlar? Bu da, İbnü'l-Arabî'nin çokluğa bakışıyla ve o konudaki tutumuyla açığa çıkacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre çokluk var mıdır? Şayet var ise mahiyeti nedir? İbnü'l-Arabî varlıkta görülen çokluğu reddetmez, bu çokluk inkâr edilemeyecek kadar açık bir olgudur; herhangi bir gerçek dayanağı olmaksızın salt bir yanılgı saymakla da ondan kurtulunmaz. O halde çokluk vardır, fakat varlık mertebelerinde mevcuttur. İbnü'l-Arabî'de çokluk ve varlığın birliği çelişmez. Çokluk iki mertebede bulunur. Birincisi akledilir varlık mertebesi; burada çokluk, makul çokluktur (ilahi isimlerin çokluğu). İkincisi ise, görülür-duyulur varlık mertebesi; burada çokluk, görülür çokluktur (mevcutların suretlerin çokluğu=mazharların çokluğu). O halde çokluk, hem akıl ve hem de görülür düzlemdedir, fakat İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın varlığını anladığı şekilde, mevcut değildir. Böylece İbnü'l-Arabî, gerçekte çokluğun birliğinden ibaret olan, özlenilen birliği korur.[2]

◆ Çokluk, kuşkusuz akledilirdir, fakat dışta var mıdır, yok mudur? Bu konuda görüş ayrılığı vardır. Bazı kimseler şunu ileri sürmüşlerdir: Dışta ortaya çıkan çokluk, bir tek hakikat sayesinde ayakta duran çeşitli hallerdir, onların varlığı o tek hakikatte söz konusudur.[3] Bu yoruma göre çokluk, bağıntılardır, dış varlıkta gerçekliği yok-

tur. Başka bir grup şunu ileri sürmüştür: Çokluk için tek hakikat değil, hakikatler vardır. Çokluk mazharlarda da zuhur etmez; çünkü çokluk değil, çok olan görülür. Şu halde çokluk akledilirdir, çok ise mevcuttur ve görülür. (FÜTÛHÂT, II:500)

- Çokluğu sabit var say, varlıkta ise yok say. Varlıkta birliği varsay, sabitlikte ise yok say. (FÜTÛHÂT, II:502)

- Gerçeğe ulaşmış kişi, çokluğu birde görür, nitekim hakikatleri farklı ve çok olsa bile ilahi isimlerin gösterdikleri şeyin tek hakikat olduğu malumdur. İşte burada söz konusu olan, tek hakikatteki akledilir çokluktur. Böylece, tecellide tek hakikatte görülür çokluk bulunur. (FUSÛS, 124)

İbnü'l-Arabî akledilir çokluk ve görülür çokluğu ispattan bir yandan âlemde görülen çokluğun kökenini yorumlamada yararlanırken, öte yandan insanın bir suret ve nüsha oluşunu pekiştiren görüşleriyle de uyumlu hareket etmiştir. Dıştaki varlıklara özgü görülür çokluğun sebebi, makul çokluk, yani ilahi isimlerin ve sıfatların çokluğudur. Bu bağlamda, "Bir'den bir çıkar". Şu halde, Bir'den ancak mümkünün hakikati bir olarak sudûr etmiştir. Yaratılmışların çokluğuna gelince: Bu çokluğun kaynağı Tanrı'nın, başka bir ifadeyle isimlerinin çokluğudur. Çokluğu kabul eden herkes, kuşkusuz, varlık hakikatine âlemdeki zuhuru yönünden bakmıştır. Bu, hakikatlerdeki çokluktur. Aynı zamanda, söz konusu hakikate ilahi isimlerde tecelli edişi açısından bakar. Bu da, aynı zamanda akledilir bir çokluktur. Birliği benimseyen ise, varlık hakikatine hiçbir şekilde çokluğa konu olmayan zât yönünden bakar. Bu yüzden o zât, akıl düzeyindeki göreceli çokluktan bile münezzehtir; söz konusu göreceli çokluk, isimlerle vasıflanma çokluğudur. Şu halde zât, niteliklerden bile münezzehtir. O halde sadece çokluğu kabul eden kişi, perdelidir; çünkü o hakikatin bir yüzünü görür; çokluk olmaksızın birliği kabul eden de böyledir. Çünkü o da hakikatin diğer yönünü görmez. Gerçeği kendiliğinde bilen ise birliği çoklukta, çokluğu birlikte, veya 'çokluğun birliği'ni ve 'birliğin çokluğu'nu müşahede eder. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî çokluğun kendiliğinde ve kendi nedeniyle varlığı olmayışı yönünden, sadece birliği dile getirir.

- Âlemin birliği (hakikati), onun çokluğu, Hakk'ın birliği (zâtı) ise çokluğudur (isimleri): Filozoflar Bir'den bir çıkar demişlerdir. Âlem çok olduğuna göre, ancak çok'tan meydana gelebilir; çok olan, ilahi isimlerdir. Hak, birdir, isimlerinin çokluğu da birliğe sahiptir.[4] Filozoflar "Bir'den bir çıkar"ı benimsemekle birlikte Bir'den çokluğun çıktığını gördüklerinde önceki kabulleriyle bu durum onları bu Bir'de farklı yönleri dikkate almaya zorlamıştır. Söz konusu yönler sayesinde çokluk ortaya çıkmıştır. Bir için bu yönler, ilahi isimlerin Allah ile ilişkisi gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:231)

- Âlem tanımı ve hakikati itibariyle Allah'tan ayrılmıştır. Bu yüzden o aynı hakikatten ayrılmış ve ona bitişmiştir. O hükümleri çoğalsa bile, kendiliğinde çoğalmaz. Çünkü söz konusu hükümler, yok hükmündeki nispet ve izafetlerdir. Böylece âlem Hakk'ın sureti üzerinde ortaya çıkmıştır. Bir'den ancak bir çıkmıştır, o da mümkünün hakikatidir. Çokluk yani mümkünün hükümleri, çokluktan çıkmıştır. Bu çokluk, isim ve sıfatlar diye ifade edilmiş Tanrı'ya nispet edilmiş hükümlerdir.[5] Şu halde âleme hakikati yönünden bakan, onun birliğini; hüküm ve nispetleri yönünden bakan ise birlikte çokluğu dile getirmiş demektir. Hakk'a bakış da böyledir: Hak, bir ve çoktur.[6] (FÜTÛHÂT, III:325)

- Tanrı varlıkta,[7] insan oluşta birdir.[8] (TERACİM, 31)

Birlikte çokluk, çoklukta birlik:

- Çokluğu dikkate alan kimse, âlem, ilahi isimler ve âlemin isimleriyle beraberdir. Birliği esas alan kimse ise, âlemlerden müstağni zâtı yönünden Tanrı ile beraberdir. Tanrı'nın zâtı âlemlerden müstağni ise, bu müstağnilik, aynı zamanda isimlerin kendisine nispet edilmesinden de müstağniliktir. (FUSÛS, 104)

- Çokluğu tek hakikatte göstermeyen müşahedeye itimat edilmez. (LAYEULU, 14)

- İçinde çokluk bulunmayan birlik, imkânsızdır. (FÜTÛHÂT, III:483)

Çokluğun gerçekte varlığı yoktur:

- Şahıs bir olsa bile, görüntüde tek gölgesi ve tek sureti olduğu söylenemez. Karşısında bulunan ışıkların sayısınca bir şahıs için gölgeler ortaya çıkar. İnsan, zâtı yönünden tek, suretlerde tecellisi veya ışıklardaki gölgeleri yönünden çoktur. Görüntü ve tecelliler çoktur, şahıs değil. Suretler ise, ondan başkası değildir. (TECELLİYAT, 31)

NOTLAR:

[1] Söz gelişi bazıları Tanrı-âlem ikiliğini benimserler. Dolayısıyla birlik Tanrı, çokluk ise âleme aittir. Birliği benimseyenler ise çokluğu birlikte ve birliği çoklukta görürler.

[2] Bkz. **Vahdet** ve **Ahadiyet-i Kesret**.

[3] İbnü'l-Arabî bu görüştedir ve aşağıdaki satırlarda bu konudaki tavrı anlaşılacaktır.

[4] Bkz. **Mutlak Birlik/Bir'in Mutlak Birliği/Çokluğun Birliği**.

[5] Zâtın birliği karşısında sıfatların çokluğu hakkında bkz. Gazâlî, *el-Maznunu'l-Kebir*, (Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil*'inin içinde) c. II, s. 64; bu sözlükte, sıfat maddesi.

[6] Bkz. **Bir-Çok**.

[7] Bkz. **Vücûd**.

[8] Bkz. **Kün**.

Çoklukta Genel Tecelli Çoklukta genel tecelli, Hakk'ın Kesib mahallinde Cennet ehline genel olarak tecelli etmesidir. Herkes için aynı anda gerçekleşecek ve hiç

kimsenin inkâr etmeyeceği ve ortaya çıkardığı bilgilerin idrak mahallinin istidatlarıyla[1] çoğalacağı bu tek tecelli[2] çokluktaki genel tecellidir.

- Allah'ı bilenler Hakk'ın her suretin aynı olduğunu bildikleri için sürekli tecelli içindedirler.[3] Bununla birlikte onların Kesib'te genel bir tecellileri vardır; çünkü bu tecelli başka bir bilgi verir. (FÜTÛHÂT, IV:15)

- Kesib tecellisi, çoklukta genel tecellidir. (FÜTÛHÂT, III:465)

NOTLAR:

[1] Allah Kıyamet Günü tecelli ettiğinde bazı insanlar onu inkâr edeceklerdir, ardından Allah onların kendi inaçlarına göre tecelli eder. Bkz. **İnanılan İlah**.

[2] Hak kendisini görmeleri için Cennet ehline nida eder. Tecelli tek, fakat tecelliye mazhar olanların dereceleri farklıdır.

[3] Bkz. **Sürekli Tecelli**.

Dairenin Merkezi *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Dakîka *Dal* ve *kaf*, tek bir köktür ve küçüklüğe ve değersizliğe işaret eder. Küçük ve değersiz anlamındaki "hakir," "yüce" ve "değerli" anlamındaki *celil*'in zıddıdır. "Bana ne hürmetsizlik yaptı ve ne de değer verdi" anlamında *Ma edakkani fülan vela ecelleni* denilir. *Dakîk* "iyiliği az adam" demektir. Dakîk, belirsiz iş demektir. Dakîk, un demektir. (MUCEM)

Dakîk, gizli ve örtülü olması nedeniyle, idrake çarpan hakikat demektir. Bu nedenle de sadece büyük âlimler ona dikkat çekmişlerdir. Başka bir görüşe göre dakîka, tesir gibi, hakikate ait bütün özelliklerden beslenen ara hakikatler demektir. Dakîka hakkında *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den aktaracağımız şu bölüm terimin anlamına kısmen ışık tutabilir:

- Mümin yardım edilendir: Ey iman edenler! Allah'a yardım ederseniz, Allah da size yardım eder ve ayaklarınızı sabitleştirir (47:7). Sadece iman etmek, yeterli değildir, iman gücü de gerekir. Bunun delili, herhangi bir peygamberin Hakk'a imanının gücü sayesinde, asla hezimete maruz kalmamış olmasıdır. Hakk'a inanmanın gücü, mümini Allah'a yardım uğruna canını vermeye sevk eder. Ey iman edenler! Kâfirlerle karşılaştığınızda onlara sırtınızı dönmeyiniz. Savaş için yer değiştiren, yahut başka bir birliğe katılan dışında, o gün kim arkasını onlara dönerse, Allah'ın gazabına uğrar (8:15-16). Kim Allah'a yardım ederse Allah da ona yardım eder. Bu nedenle imanı güçlü kimse, hiç kuşkusuz Hakk'ın yardımına mazhar olur.

Bazı durumlarda Allah'ın mümine karşı kâfire yardım ettiğini görmekteyiz. Bu noktada İbnü'l-Arabî'de *dakîka* terimi ortaya çıkar. İman, Allah'ın gönderdiği salt bir eylemdir ve onu ancak birtakım hallerin karinelerine tahsis etmiştir. Hak, imanlarına bozukluk girip, hezimete uğradıklarında delilini ortaya koymak için, kâfire iman fiilini nispet ettiği gibi, mümine de inkâr fiilini nispet etmiştir. Bu yüzden bu durumda kâfir mümine karşı muzaffer olmamış, sadece imandaki bir bozukluk yönüyle ona galip gelmiştir.

- İşte bu, Allah'ın bâtıl ehlini 'müminler',[1] hak ehlini ise 'kâfirler'[2] diye isimlendirmesindeki hikmettir. İşte ey dostum! Bu *dakîka*dan [sır][3] habersiz kılma! Çünkü o bir hakikattir ki, Cehennem ehlinin nihayette rahmete kavuşmasında da tesir sahibidir. (FÜTÛHÂT, IV:284)

- Onu *dakîka*da kul ile Rabbi arasındaki bir ilişki nedeniyle, *aşk* yapmıştır; söz konusu *dakîka*da Rab kulun kalbine marifet indirir. (TERCÜMAN, s. 107)

NOTLAR:

[1] (29:67) ve (4:51) ayetlere telmih.

[2] (2:256) ayete telmih.

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 118; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 107.

Dalal İbnü'l-Arabî'de *dalal* kelimesi hayret[1] ile eşanlamlıdır. *Bkz.* **Hayret**

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 106, 279, 335.

Delil Hazineleri *bkz.* **Hüccet Hazineleri**

Din *Dal*, *ye* ve *nun* bütün alt anlamların kendisine döndüğü tek köktür. Din bir tür boyun eğme ve itaattir. Din itaat etmek demektir. "Âdete din denilir" ifadesine gelince, bu ifade doğru ise kaynağı şudur: Nefs bir şeyi âdet ettiğinde onunla birlikte gider ve ona boyun eğer. "Din gününün sahibi" (1:4) ifadesi de buradan gelir. Din günü hüküm günü demektir. Bazı bilginler hesap ve ceza günü olduğunu ileri sürmüştür. Hangisi olursa olsun, din "itaat edilen emir" demektir. (MUCEM)

Din *dane* [boyun eğdi] fiilinden türetilmiştir ve Kuran'da çeşitli tarz ve yönleriyle bu anlamı korumuştur. Din kelimesinin Kuran'da geçen anlamları şunlardır:[1]

Tevhit: Tevhit Allah'a itaatle birlikte O'ndan başka ilah olmadığına tanıklık etmektir.

Allah sadece kendisine ibadet etmenizi emretmiştir. İşte bu dosdoğru dindir. (10:40)

Hesap: Hesap günü geldiğinde kul boyun eğer ve yaptıklarını inkâr edemez.

Din gününün sahibi. (1:4)

Allah'ın hükmü ve takdiri.

Hz. Yusuf'u hapseden hükümdarın hükmüne itaat; çünkü din hükme itaat demektir.

Yusuf, Allah dilemedikçe hükümdarın dinine göre kardeşini alı koyamazdı. (12:76)

İhlas, İslam ve iman.[2]

Allah katında din İslamdır. (2:19)

İbnü'l-Arabî'nin dine bakışı iki yönlüdür: Sözlük anlamıyla (birinci nokta) ve şerî anlamıyla din (ikinci nokta).[3] Bu nedenle aşağıda terimin iki yönünü ele alacağız, bununla birlikte bu ikisine üçüncü bir yön daha ekleyeceğiz. O da, İbnü'l-Arabî'nin dinlere karşı tavrını içerir. Acaba dinlerin birliğinin İbnü'l-Arabî'nin felsefesinde gerçek bir karşılığı var mıdır? İbnü'l-Arabî dinin sözlük anlamından üç kavram[4] çıkartır: Buna göre din ceza [karşılık ve amelin sahibine dönmesine], boyun eğme ve âdettir.

Din cezadır:

- Din cezadır, başka bir ifadeyle [kişiyi] mutlu eden ve etmeyen şey ile karşılık vermektir.[5] Mutluluk veren ceza "Allah onlardan razı olmuş, onlar da ondan razı olmuşlardır" (119:5) ayetinde dile getirilmiştir. "Sizden haksızlık yapanlara büyük bir azap tattırırız" (19:25) ayetinde belirtilen ise, mutluluk vermeyen şey ile cezalandırmaktır. "Onların günahlarını affederiz" (16:46). Bu da cezadır. Böylece dinin ceza demek olduğu anlaşılmıştır. (FUSÛS, 96)

- Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Dinini değiştiren kimse...."[6] Böylece şirke din dememiştir; çünkü din ceza [karşılık] demektir ve müşrik[7] olarak işlediği iyilikte ne geçmişte ne de gelecekte bir karşılık yoktur. Müşrik, mekânı olan ve hiçbir zaman çıkmayacağı ateşe vardığında ise bu da, kesinlikle bir ceza değil, her şeyi kuşatmış rahmetin belirlediği bir tahsistir. Böylece Hz. Peygamber 'din' derken, karşılığında hayır ve kötülükte karşılığı olan dini kastetmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:131)

Geçen metinden anlaşıldığına göre, cezanın imkânı dini var eden şey olduğu gibi, bunun tersi de doğrudur. Başka bir ifadeyle din cezanın sebebidir. Bunun nedeni, şirk varken herhangi bir amelin fayda vermeyişine bağlıdır. Müşrik yararlı amel ve iyilikler işlediğinde, bunlara bir karşılık, yani ceza ve onun olabilirliğini meydana

getiremez. Çünkü müşrik hesaba çekilmeyecek, Cehenneme girecektir, bu ise bir ceza [karşılık] değil, tahsistir.[8]

Din boyun eğmektir:

> ◆ [Allah katında din İslamdır ayetindeki] Din belirlilik ifade eden harf-i tarif takısıyla gelmiştir. Söz konusu din, bilinen ve tanınan bir dindir. İslam boyun eğmek demektir. O halde din, senin boyun eğmenden ibarettir. Allah'ın farz kıldığı şeye 'boyun eğmek' özelliğiyle nitelenen, dini yerine getiren ve onu namazı yerine getirdiği gibi yerine getirendir. O halde kul, dini inşa eden, Hak hükümleri koyandır.[9] Boyun eğmek senin fiilinin kendisidir, din de senin fiilindendir. (FUSÛS, 94-95)

Dinin boyun eğmek anlamına yorumlanması, bütün dinlerin içeriklerini bağlar; Çünkü boyun eğmek, maksatlı ve yönü olan bir eylemdir, hatta değeri de, gayesiyle ortaya çıkar.[10] Dolayısıyla hayra itaat eden, kötülüğe boyun eğen kimse gibi değildir. O halde din –ki boyun eğmektir– Allah'ın şeriat yaptığı şeye boyun eğmek, boyun eğmek ise uymak demektir. İşte bu, Kuran-ı Kerim'in "De ki: Allah'ı seviyorsanız, bana uyun, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (3:31) ayetinde işaret edilen şeydir. "Bana uyunuz" ifadesinde hem uyma ve hem de yöneliş dikkate alınır.[11]

Din adet [dönmek] ve alışkanlık demektir:

> ◆ Allah dini âdet [dönmek] diye açıklamıştır; çünkü halinin gerektirdiği ve talep ettiği şey kula dönmüştür. O halde din âdet demektir. Âdetin anlamı, işin kendi haline dönmesi demektir. Bu ise burada değildir; çünkü âdet aynı zamanda tekrar demektir. Biz biliyoruz ki: İnsan olmada Ali Mehmet'in aynıdır, halbuki insanlık tekrarlanmamıştır. İnsanlık tekrarlanmış olsaydı, çoğalmış olurdu. İnsanlık, tek hakikattir. Oysa duyu düzleminde şöyle diyoruz: 'Bu benzerlik nedeniyle insanlık tekrarlanmıştır.' Sahih hükümde ise tekrarlanmadığını söyleriz. (FUSÛS, 96-97)

Burada İbnü'l-Arabî dinin dönmek ve tekrarlanmak anlamındaki *ade* kelimesinden türetilerek, "benzeriyle karşılık vermek" anlamına geldiğini açıklar. Âdet, benzerin tekrarlanmasından başka bir şey değildir. Din âdettir demek, insanın halinin gerektirdiği şey ile [yaptığının] kula dönmesi demektir. O da ceza [karşılık] şeklindeki dinin birinci anlamına benzer. İbnü'l-Arabî dini şerî açıdan iki kısma ayırır: Allah katında din ve yaratıkların katında din. Allah katında din, peygamberlerine indirdiği dindir. Bu din, şeriatların formlarında ortaya çıkış aşamalarında birliğini yitirmez. Buna göre ilahi din birdir ve her zamanda o zamanın peygamberinin şeriatının formuyla gözükür. Bütün şeriatlar, o biricik ilahi şeriatın suretlerinden başka bir şey değillerdir (bu din Âdem ile başlamış ve Hz. Muhammed ile sona ermiştir). O din, son peygamberin şeriatıyla tamamlanmış dindir. Halk, yani insanların katındaki din

ise, Allah tarafından gönderilmemiş, halk tarafından âdet edinilmiş kanunlardır. Bu kanunlar, ilahi hükme uygun olduklarında Allah onları şeriat[12] yaptığı şeyler gibi dikkate almıştır. Bu kısma örnek olarak ruhbanlığı[13] verebiliriz.

> ◆ Din ikidir: Allah katında, Allah'ın kendisine bildirdiğinin ve Allah'ın bildirdiğinin bildirdiği kimsenin katında din; halkın katındaki din. Hak, bu dini de dikkate almıştır. Allah katındaki din, Allah'ın seçtiği ve halk dinine karşı yüksek paye verdiği dindir. Bu din şu ayette dile getirilmiştir: "Allah katında din İslamdır." İslam boyun eğmek demektir. O halde din senin boyun eğmenden ibarettir. Allah katından olan Allah'ın koyduğu şeriattır. İkinci tür ise halk katında bilinen bir peygamberin örfte bilinen bir yolla getirmediği *nevamis-i hikemiyye*'dir [hikmet kanunları]. Bu yüzden bunlar ilahi şeriat ile birlikte ortaya çıkan hikmet ve dirliğe uygun olduklarında, Allah onları kendi katından farz kıldığı şeriat gibi muteber saymıştır. (FUSÛS, 94, 95)

Dinlerin birliği mi, tek din mi? Acaba İbnü'l-Arabî dinlerin birliği[14] görüşünde midir? Onun dinler karşısındaki tavrı nedir? Dinlerin birliği ifadesi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yer almaz, terimi sonradan gelenler, böyle bir şeyi ilham eden söz ve dizelerinden çıkartmışlardır. Fakat bu söz ve şiirleri incelemeden önce İbnü'l-Arabî'nin dinler karşısındaki gerçek tavrını açıklamak istiyoruz. Ardından o tavrın ışığında, sözü geçen düşünceyi ilham eden söz ve şiirlerini ele alacağız. Çağdaş araştırmacılar kendisine söyletmek isteseler de, İbnü'l-Arabî dinlerin birliğinden söz etmemiştir. Üstelik İbnü'l-Arabî tek dinin farklı ve ayrı biçimleri olmaları yönünden dinler arasında bir ayrıma gider; söz konusu tek din, farklı dinlerin formlarıyla zuhur ederken farklılaşır. Din, Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tektir. Bütün şeriatlar ise inanç tohumlarına veya birbirine bağlı halkalara benzer. *Fusûsu'l-Hikem*, İbnü'l-Arabî'nin dinlerin farklılığını ortaya koyduğu en nefis kitaptır. Buna göre her peygamberin diğer peygamberlerin şeriat ve hakikatinden ayrı ve farklı bir şeriatı ve yöntemi vardır. Böylece "birleştirici hakikat"e veya "cevâmiü'l-kelim"e ulaşır ki, o da Muhammed peygamberdir ve onunla bu tek din sona erer. Bir insan dinlerin birliği ile tek din arasında nasıl bir fark bulunduğunu sorarsa, şöyle cevap veririz: Bunları zaman kavramı ayırır. Din aslında tektir ve Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin suretlerinde farklılaşmıştır. Şeyh-i Ekber dinlerin birliği fikrinde olsaydı, bu zamanda da –ki bu zaman İslamiyetin zamanıdır– geçmiş bütün dinleri, geçmiş ve önceki bir hakikat gibi değil, hali hazırda geçerli bir hakikat olarak kabul etmek zorunda kalırdı. O halde tek din fikri, belirli bir zamanda sadece bir şeriatı benimsemeyi gerektirir. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: Hıristiyanlık döneminde Yahudilik geçmiş bir hüküm olarak kabul edilir, geçmiş bir hüküm olarak ona inanmak gerekir. Fakat Hıristiyanlık devrinde Yahudiler Hıristiyanlarla birlikte tek din mensubu sayılmamışlar, ak-

sine bu durumda Hıristiyanlık gerçek din, Yahudilik ise dinler tarihi kapsamına girer. Aynı şey İslam diniyle geçmiş dinlerin ilişkisinde söz konusudur. İbnü'l-Arabî dinlerin birliği fikrinde olmamıştır, bunun yerine "tek din" inancına işaret etmiştir. Bu tek din, belirli bir zamanda tek bir şariatı kabul eder ki, o da devrin şeriatıdır ve Hz. Muhammed ile sona ermiştir. Bu bitişten şu sonuç çıkar: Bu din, bütün boyutlarıyla kuşatıcılık özelliğine sahiptir. Böylece İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz ve çağdaş araştırmacıların iddia ettikleri gibi dinlerin birliği fikrini çağrıştıran her ifade, gerçekte başka bir şeye değil, Muhammedî dinin kuşatıcılığına işaret eder (bu meseleye gelecek paragraflarda işaret edeceğiz).

◆ Sizden dininden dönüp de ölen kimse[15]
Dinin en kapsamlısını inkâr etmiştir
Çünkü o tek hakikat sahibidir
Başka bir yerden gelmiş bir muhalifi de yoktur[16]
Tek dinin her şeyi getirmiş olması onun şeriatıdır
Şeriat koyucudan hükümler o dinde böyle gelmiştir

"Çünkü o" ifadesindeki zamir, dini gösterir. Allah şöyle buyurur: "Her biriniz için bir yöntem ve şeriat kıldık" (5:48). Burada "sizden her biriniz", ümmetlere değil, peygamberlere işaret eder. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Sizden kim dinini değiştirirse, onu öldürünüz."[17] İnsanlar, bir Yahudi Hıristiyan olduğunda veya Hıristiyan Yahudiliği seçtiğinde öldürülüp öldürülmemesi konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir; halbuki onlardan birisi Müslüman olduğunda böyle bir görüş ayrılığı söz konusu olmamıştır. Çünkü Hz. Peygamber insanları İslama davet için gelmiştir. Şekilci âlimler, Yahudi ve Hıristiyanların dinlerini İslam ile değiştirmelerinin şart olduğunu düşünmüşlerdir, bize göre böyle değildir: Hıristiyan ve bütün Ehl-i Kitap,[18] Müslüman olduklarında dinlerini değiştirmiş olmazlar; çünkü Hz. Muhammed'e iman ve onun şeriatına girmek, Ehl-i Kitabın dinlerinde de vardır. Hz. Peygamber'in risaleti herkese yöneliktir. O halde din ehlinden hiç kimse Müslüman olduğunda dinini değiştirmiş olmaz. (FÜTÛHÂT, IV:131)

İbnü'l-Arabî'de dinlerin birliği görüşü bulunduğunu iddia edenler genellikle bu konuda meşhur olmuş şu iki ifadeye dayanmışlardır:

◆ Yaratıklar İlah hakkında inançlar ortaya koymuşlar
Ben ise onların inandıklarının hepsine inandım [veya tanıklık ettim].[19] (FÜTÛHÂT, III:132)

◆ Kuşkusuz kalbim, her sureti kabul etmiştir.
Âşığın sığınağı, ruhbanın manastırı
Putlar için ev, tavaf edenin Kâbe'si

Tevrat'ın levhaları, Kuran'ın mushafı
Sevgi dini ile dinlendim, onun gereklerine yöneldim
Din, benim dinim ve imanımdır. (TERCÜMAN, 43-44)

Şimdi, bu iki metnin dinlerin birliğine mi işaret ettiğini ve İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinde neyi kastettiğini genel düşüncesine dair bilgimizden hareketle göreceğiz. İbnü'l-Arabî birinci metnin bütün inançları içeren makamdan, başka bir ifadeyle Makam-ı Muhammedî'den olduğuna işaret eder (FÜTÛHÂT, III:132). Bu işaret, İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği şeyin dinlerin birliği değil, Muhammedî şeriatı benimseyen kimsenin zorunlu olarak önceki bütün dinlerin akidesine de sahip olacağına dikkatimizi çeker. Çünkü İslam öncekileri ortadan kaldırmaz, onların tamamlayıcısı, yetkinleştiricisi ve *hatmi* [mühür, son] olarak gelmiştir. Muhammed'in makamı da, bütün itikatları kuşatır; çünkü *hatem* olmanın özelliği *ihata*dır. Muhammedî şeriat, bütün şeriatların hatemidir, dolayısıyla hepsini içerir. Hz. Muhammed'e iman etmek, bir yandan İsa'ya (a.s.), Musa'ya (a.s.), Davud'a (a.s.) ve bütün peygamberlere inanmayı da gerektirirken, öte yandan onlara gerçekten inanmak, bu tek ilahi dinin bir parçasıdır. Söz konusu tek din, İslam şeriatının suretinde kemâle eren dindir. Mısraın birinci bölümünde İbnü'l-Arabî inançların ilahı (*bkz.* **İnanılan İlah**) fikrini ortaya koyarken, ikinci kısmında bütün bu inançları kabul ettiğini teyit eder. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî Muhammedî makamın bütün inançları ihata eden ve hepsini kuşatan Muhammedî şeriatın sahibi olduğuna işaret eder. İkinci metni anlayabilmek için iki noktaya işaret gerekir: a) Sûfilerin bilgi görüşleri şu noktada odaklaşır: Sûfi, kalbini arındırdığı ölçüde bilgiler o kalpte gerçekleşir,[20] hatta ilahi ilme yatkınlık (diğer ilimlerin aksine) kalbin arınmışlığını ve her şeyden boşaltılmasını gerektirir. Halbuki insanın çabasıyla elde edilen ilimler ise kültür ve tahsilin yüksekliğiyle paralel olarak yükselir. b). İbnü'l-Arabî'ye göre her uzvun yetkinliği, yeni değerler meydana getirmek ve ona verilmiş şeyleri geliştirmek değil, mutlak edilgenlik ve tam alıcılık haline dönmededir. O halde birinci kısımda İbnü'l-Arabî bütün suretleri kabul edici hale gelmesi yönünden kalbinin kemâle ulaştığına işaret eder. İşte tam kabul edicilik, kalbin kemâlidir. Metin açıktır: "her sureti kabul etti" anlamında *kabile* değil, "kabul edicidir" anlamında *kabil* denilir. İbnü'l-Arabî kendi durumuna işaret eder, şiir, dinlerin birliğini ifade etmez, bilakis ondan İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı makamı kastettiğini çıkartabiliriz. Söz konusu makam, başka herhangi bir şey değil, sadece "tam alıcılık" makamına ulaşan kalbin kemâlidir. Fakat İbnü'l-Arabî'yi kalbinin her sureti mutlak anlamda kabul edici olduğu bir mertebeye ulaştığını söylemeye sevk eden şey nedir? Bu sorunun cevabını İbnü'l-Arabî'nin son mısraında bulmaktayız: Bize göre mısraın çekirdeği, "De ki: Allah'ı seviyorsanız, bana uyun ki, Al-

lah da sizi sevsin" (3:31) ayetinde bulunur. İşte "sevgi dini", ayette işaret edilen sevgidir. İbnü'l-Arabî'nin "ben onun gereklerine yöneldim" ifadesine gelince: Ayet, açık bir şekilde uymanın yönünü ve içeriğini tanımlamamış, onu Hz. Muhammed'e bağlamıştır. Böylece bir açıdan alan, yani uyma alanı olabildiğince genişlerken (Kuran-ı Kerim, Sünnet, Hz. Peygamberin şeriatından öğrenmiş olduğumuz her şeye uymak), öte yandan olabildiğince daralır (Allah sevgisini kazanmanın tek yolu vardır, o da Hz. Muhammed'e uymaktır). O halde İbnü'l-Arabî şunu ortaya koyar: Kalbi bütün suretleri "kabul edici" hale gelmiş, Böylece dini sevgi dini olmuştur. Bu din, istediği şekilde tecelli etsin. Halbuki O sadece Hz. Muhammed'e uymak şeklinde tezahür eder.

NOTLAR:

[1] Tefsirci Mukatil b. Süleyman Kuran-ı Kerim'de din kelimesinin üç eşanlamlısı bulunduğunu belirtir: tevhit, hesap, hüküm. Bkz. *Exegese coranique*, s. 148.

[2] Bkz. *Exegese coranique*, s. 148.

[3] Bkz. Cami, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 22.

[4] Genellikle İbnü'l-Arabî'de yeni bir anlam kazanmamış kelimeleri göz ardı ediyoruz, fakat din kelimesi, yeni bir anlam kazanmamış olsa bile, ehemmiyetini kazanmıştır. İbnü'l-Arabî ona müstakil bir fas tahsis etmiştir (sekizinci fas).

[5] Bkz. Cezanın anlamı. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 102.

[6] Bkz. Hadis Dizini, no. 22.

[7] Müşrik semavî kitabı olmayan kimsedir; bu nedenle de kitap ehlinin zıddıdır. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 131.

[8] Ahiretteki hesabın gayesi Cennete girmeye hazırlıktır. Cennete girmek imkânsız ise hesabın anlamı kalmaz. Allah şirki bağışlamayacağına göre (4:8), müşrik hiçbir zaman Cenete giremeyecektir. Şu halde onun hesaba çekilmesinin bir anlamı yoktur.

[9] Din burada iki yönlü tek hakikat olarak ortaya çıkmaktadır: Hak ve halk. Fakat halkın rolü –İbnü'l-Arabî'nin olumluluk ilham eden cümlelerine rağmen– içeriğinde olumsuzlamaya devam eder. Çünkü halkın fiilinin özü olan boyun eğmek, eziklik, kulluk ve olumsuzlamadır. Çünkü burada halk, egemen olan ilahi ismin değişmesine göre hükümlere konu olan bir başkalaşma mahalline dönüşmektedir ve bu başkalaşmaya boyun eğer.

[10] Molla Câmî'nin 'din' kelimesinin anlamlarından 'boyun eğmek' hakkındaki görüşü için bkz. *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 22.

[11] İbnü'l-Arabî bu sevgiye "Sev dinini benimsedim" (*Tercüman*, s. 44) diye işaret eder.

[12] İyi bir adet başlatan kimseye mükafat verilmesi de bu kabildendir. Bu konudaki hadis için bkz. İbn Mace, *Sünen*, Mukaddime, s. 14.

[13] Bkz. Muhasibi, *er-Riaye*, s. 38.

[14] Hallac'ta dinlerin birliği hakkında bkz. Mustafa Hilmi, *Kitabu'l-Hayati'r-Ruhiyye fi'l-Islam*, s. 121.

[15] Metinde *yemutu* şeklindedir, ancak bunun bir yazım hatası olduğu şürin ölçüsünden de bellidir.

[16] Bkz. **Vahid**.

[17] Hadis Dizini, no. 22.

[18] İbnü'l-Arabî'ye göre din sadece kitap ehline aittir, müşriklerin dini olamaz.

[19] Afîfî İbnü'l-Arabî'nin dinlerin birliği fikrinde olduğunu iddia ederek, şöyle der: "Vahdet-i vücûd düşüncesi, İbnü'l-Arabî'nin kalbine hâkim olur ve bununla varlık, itikat, estetik ve ahlak alanındaki her şeyi açıklar. Bu bağlamda, meselâ varlık alanındaki düşünceleri açıkladığımız tarzdadır. İtikat alanında ise – ki bu, dindir– biçimleri çoğalsa ve farklılaşsa bile bütün dinlerdeki mutlak anlamda Mabudun bir olduğunu düşünür. Çünkü bu suretlerde ve biçimlerde tecellî eden Haktır. Kâmil arif de, tecelli ettiği bütün suretlerde Hakk'ı bilen kişidir. Arif olmayan ise sadece kendi inancının suretinde Hakk'ı tanır ve başkasının inanç suretinde Hakk'ı inkâr eder. Bunun için İbnü'l-Arabî, dinlerin birliği ve bütün dinleri kendisinden başkasına ibadet edilmeyen bir tek mabuda ulaştıran yollar olarak kabul fikrine çağırır. Bu bağlamda şöyle der:

İnsanlar ilah hakkında inançlar ortaya koymuşlardır
Onların iddia ettikleri her şeye ben inandım
Hak onlarda farklı suretlerde gözükünce
Gördüklerini benimsemişler ve inkâra kalkmamışlar
Kuşkusuz, sadece muvahhit şeriat mazurdur
Müşrikler ise ibadet etmiş olsalar bile bedbah olmuşlardır

(Afîfî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye li-Muhyiddini'l-Arabi* [*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık] s. 167). Kanaatimize göre Dr. Afîfî, varlık düzleminde iki ifade arasındaki farklılığı görmezden gelerek, İbnü'l-Arabî'nin 'bütün dinlerde mabud tektir' ifadesinden dinlerin birliği fikrine intikal etmektedir. Birincisi mabudun tekliğini, diğeri ise dinlerin birliğini dile getirmektedir. Mabudun birliğine gelince, İbnü'l-Arabî bunu sıklıkla belirtir ve daha ileri giderek, tapınılan her şeydeki gerçek mabudun Allah olduğunu vurgular.

[20] Bkz. **Ümmîlik**.

Direk ["Direk" anlamındaki *amed* kelimesinin kök harfleri olan] *ayn*, *mim* ve *dal* tek köktür ve bir anlama dönen pek çok alt anlama sahiptir. Söz konusu anlam, "dikine veya yatık, bir şeydeki doğruluk" demektir. Aynı şekilde, düşüncede ve "bir şeyi istemedeki doğruluk" anlamında kullanılır. *Amed*, "bir şeyi tutan ve üzerine dayandığı direkle doğrultmak" demektir. (MUCEM)

Direk Kuran-ı Kerim'de zikredilen sözlük anlamıyla geçer, fakat görülmeyen bir şeydir. Onun duyulur bir şey olmadığını söyleyemeyiz, bazen görülmediği halde duyulur olabilir.

> Allah gökleri görmediğiniz bir direk ile yükseltmiştir. (13:2)

İbnü'l-Arabî âlemin nizamını koruyan ve yok olmaktan engelleyen bir direğin varlığından söz eder. Bu direk, duyulur değil, manevi bir direktir. Söz konusu direk, âlemin sayesinde yaratılmış olması yönünden insandır. Böylece âlem insanın var olmasıyla var olur ve ahirete göçmesiyle o da göçer. Şu halde insan âlemin direğidir.[1]

◆ Menziller feleği, Allah'ın yeryüzündekilere merhameti nedeniyle yerin üzerine düş-

mesin diye göğü kendisiyle ayakta tuttuğu direktir. (FÜTÛHÂT, III:436)

- Direk, tutan demektir. Bir şeyin ayakta tutulmasına neden olan şey, o şeyin tutanıdır; bir şeyin mevcut olmasına neden olan şey, var olan şeyin sebebidir. (FÜTÛHÂT, c. I,4)
- Direk, insandır. (FÜTÛHÂT, I:125)
- Mânâlar misal âleminde cesetlenir ve müşterek cisimde suretler olarak zuhur ederler. Mesela din kayıt, bilgi süt, insan ise direk suretinde cesetlenir. (TERCÜMAN, 92)

İbnü'l-Arabî direğe insan türünün kâmili anlamını verdiği gibi, burada ise piramitsel bir şekilde (Ferd, Veted) bu cinsin kâmiline (Hz. Muhammed) doğru aşama aşama çıktığını görmekteyiz ve direk kavramını sadece ona tahsis eder.

- Ferd, himmetiyle Allah'ın âlemi koruduğu kimsedir. (AKTAB, 119)
- Dört direk ile Allah âlemi ayakta tutar. (KUDS, 101)
- Hak peygamberlerden şeriat sahibi olanları seçmiş, yaratıklarından da bir tek kişiyi seçmiştir. Bu tek kişi, hem onlardandır ve hem de değildir. O bütün yaratıkların üzerinde hükümrandır. Allah onu bir direk[2] yapmış ve varlığın kubbesini ona dayandırmıştır; o tek kişi, Allah'ın peygamberi Muhammed'dir (a.s.). (FÜTÛHÂT, II:74)

NOTLAR:

[1] Aynı anlamda Abdülkerim el-Cîlî "nasut âleminin koruyucusu" anlamında *hafizu'l-âlemi'n-nasuti* deyimini kullanır. Bkz. *İnsan-ı Kâmil*, s. 28.

[2] Direk (*amed*) hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 340; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 424; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 38.

Diri Günah *bkz.* **İsmet**

Dişi (Havva ve Levha) Dilci Halîl şöyle der: "Dişi erkeğin zıddıdır. Kılıcın keskinliği köreldiğinde *seyfü enisi'l-hadid* [körelmiş kılıç] denilir."[1] (MUCEM)

Dişi, Kuran'da belirtilen sözlük anlamıyla geçer:

> Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve gruplara ayırdık. (49:13)

İbnü'l-Arabî insan hakikatinin iki veçhesinden birisi olarak kadına baktığında onu erkeğin yarısı diye görür. O da erkeğin ulaştığı makamlara, mertebelere ve özelliklere ulaşır, bunlara Kutupluk mertebesi de dahildir. İnsanlık hakikati[2] bütün içerik ve

hükümleriyle erkek ve dişiye verilen biricik hakikattir. Bu yüzden erkek ve dişi ikinci anlamda göreceğimiz gibi ancak netice çıkartmada birbirlerinden ayrılırlar.

- Bütün bunlar (hilafet, keramet) kadın ve erkeklerin ortak oldukları hallerdir ve kadın-erkek Kutupluk da dahil bütün mertebelerde ortaktırlar. Hz. Peygamber'in "Kadınlar erkeklerin yarısıdır"[3] hadisi olmasaydı devlet başkanlığında da kadınlar ortak olabilirdi. Başka bir ifadeyle erkeğin ulaşabileceği bütün makam, mertebe ve özelliklere Allah'ın dilediği kadınlar da ulaşabilirdi. (FÜTÛHÂT, III:89)

- Her insanın halife olması Hz. Peygamber'in "her biriniz çoban, hepiniz güttüklerinizden mesulsünüz"[4] hadisinden çıkar. Bu durum sadece erkek olmayla sınırlı değildir. Bu yüzden kadın ve erkek her birimiz kâmil olabilir; çünkü insanlık erkekliği ve dişiliği içerir. Erkeklik ve dişilik insanlığın hakikati değil, iki arazdır. Bununla birlikte insanlık hakikatinden başka birtakım sonuçlar da çıkar. (İNSAN, s. 2)

- Havva Âdem'den yaratılmıştır, dolayısıyla onun iki hükmü vardır: kaynağı nedeniyle erkeklik ve dolaylı olarak da dişilik. (FÜTÛHÂT, IV:84)

Ibnü'l-Arabî insanlık hakikatinden ortaya çıkmış olsa bile ayrı ve bağımsız bir hakikat olarak ona baktığında kadın, özel birtakım niteliklere dönüşür, bunların bütünü kadını veya dişiyi oluşturur: Buna göre dişi veya Havva etkenlik özelliğinin (erkek] karşısında edilgenlik ve yaratma mahalli veya özelliğidir. O icmâl mertebesi (erkek-Âdem) karşısında ayrışma mertebesidir. Böylece kadın, özelliklerine sahip olanın – erkek[5] bile olsa– dişi haline geldiği mertebeye dönüşür:

- Kadınlar yaratma mekânıdır ve insanda etkin olmalıdır; bu nedenle fiilini yerine getireceği bir mekân bulunmalıdır. İnsanın kemâli kendisinden yetkin bir şeyin ortaya çıkmasını gerektirir. İnsanın varlığından daha yetkin bir şey yoktur ve dolayısıyla insanın kemâlinin gerçekleşmesi Allah'ın bir mekân olarak yarattığı kadında mümkündür. Kadın kendisinden kazandığı edilgenlikle erkeğin bir parçasıdır. Kadın bir hadiste belirtildiği gibi erkeğin kaburgası[6] olduğu için kadında meydana getirilen şey erkeğin kendisi olmuştur. Şu halde, erkekten kendisinde ve nefsinde kendisi gibi bir şey ortaya çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, III:505)

- Havva'nın Âdem karşısındaki yeri çoğalmanın ve evlatların ortaya çıkış mahalli olmaktır. (FÜTÛHÂT, III:88)

- Kadınlar her türün benzerlerinin ortaya çıkması için üreme ve edilgenlik mahallidir.[7] (FÜTÛHÂT, IV:s. 454)

- Erkek karşısında kadın ilahi emir karşısında doğa gibidir. İlahi emir için doğa cisimlerin ortaya çıkması için bir mahal olduğu gibi, kadın da çocukların var olduğu

mahaldir; söz konusu cisimler tabiatta oluşur ve ondan ortaya çıkarlar. Doğa olmaksızın salt emir bir şey meydana getirmediği gibi, emir olmaksızın doğa da bir şey meydana getiremez. O halde iş her ikisine birden bağlıdır. Doğanın konumunu anlayan kadının konumunu da anlar.[8] (FÜTÛHÂT, III:90)

- Erkeklik asıl –Âdem'dir–, dişilik ferdir –o da Havva'dır. Kuran'ın sırları hakkında yazdığımız *el-Cem ve't-Tafsîl*'de[9] bu konuda yeterli açıklamada bulunduk. Kısaca Âdem bütün özellikleri toplayan, Havva ise zâtları ayrıştırandır. Çünkü o fiil ve ekin mahallidir. (FÜTÛHÂT, I:65)

- Bizler Hakk'ın bizde meydana getirdiği şeyler için dişileriz
  Allah'a hamd olsun! Âlemde adam diye bir şey yok
  Örfün adam dedikleri hiç kuşkusuz
  Dişilerdir; onlar benim nefsim ve emelimdir. (FÜTÛHÂT, IV:445)

Son paragrafta dişiliğin fâil-Hak mertebesi karşısında edilgen-halk [âlem] mertebesine dönüştüğünü görmekteyiz. Ontolojik açıdan meseleye baktığımızda kadın küllî nefstir. Bu yönden kadın ilk nefstir. Her ilk kendisinden sonra meydana gelmiş şeylere sirayet eder.[10] Buna göre kadın âleme sirayet eden dişiliktir, başka bir ifadeyle tikel nefslere sirayet eden ve özellikleri kadında açıkça ortaya çıkan külli nefstir. Külli nefs olması yönünden kadın Yüce Kalem'in [Âdem-erkek] yardım ettiği korunmuş Levha'dır.

- Kadın hakkında şöyle denilmiştir: Kadın tümel nefstir. (ESFAR, 43)

- Kadının erkeğine sevgisi parçanın bütüne, ferin aslına, yolcunun vatanına özlemi gibidir. Erkeğin kadına sevgisi bütünün parçasına sevgisidir. Çünkü o parça sayesinde kendisine bütün ismi verilmiştir. Parça ortadan kalkmış olsaydı o ismi alamazdı. Ayrıca bu sevgi aslın ferine sevgisidir. Çünkü asıl ferine yardım eder, fer olmasaydı asıl için yardım etme özelliği ortaya çıkmazdı. (FÜTÛHÂT, III:88)

NOTLAR:

[1] Yani yumuşak. Zıddı *seyf-i zekir* (erkek kılıç), yani sert kılıçtır.

[2] Bkz. **İnsan**.

[3] Bkz. Dizin, no. 16. Erkeklerin kadınlardan bir derece üstün olduğuna işaret eden ayeti yorumlayışı için bkz. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 87.

[4] Bkz. Dizin, No. 10.

[5] İbnü'l-Arabî'de kadın ve erkek konusunda bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (Muhammed Fassı), s. 214. Burada İbnü'l-Arabî kadınların Peygamber'e sevdirilmesinden ve erkeğin Hakk'ı kadında müşahedesinin en yetkin müşahede –çünkü bu durumda fâil-münfâil [etken-edilgen] oluşu yönünden müşahede edilmektedir– oluşundan söz eder; *Tercümanü'l-Eşvak*, Giriş, s. 7 vd. Burada kadın, sınırlı güzelliğiyle mutlak güzelliğin ifade edildiği bir simgeye dönüşür. İbnü'l-Arabî'nin kadına verdiği derece ve önem pek az sûfî tarafından verilmiştir: Hak kadında müşahede edilir, Hakk'a ondan gidilir. Bu durum, vah-

det-i vücûdu benimseyen bir öğretide şaşırtıcı değildir: Sadece Zât, o Zât'ın isimleri, sıfatları ve tecellileri vardır. Tecellide Hakk'ı müşahede ederiz ve ondan Hakk'a gideriz; Ebû'l-Alâ Afîfî, *Azra fi-Hayati's-Sûfi*, *Mecelle Hilal*, s. 1947; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 87; *Kitabu'l-Elif*, s. 8; *Menzilu'l-Kutub*, s. 13.

[6] Acaba kadın erkeğin kaburgasından mı yaratılmıştır? Kuran-ı Kerim böyle bir şeye işaret etmez, üstelik kaburga kelimesi Kuran-ı Kerim'de geçmez. Kuran-ı Kerim'in kadının yaratılması hakkındaki açıklaması, onu tek nefse nispet etmekten ibarettir (7:189, 31:28, 39:6). Bu konudaki hadislere gelince: İmam Buhari, Âdem'e veya başka bir erkeğe izâfe edilmeden, kadının kaburgaya benzetildiği birtakım hadisler rivayet etmiştir: "Kadınlara tavsiyede bulununuz: onlar kaburgadan yaratılmışlardır" (*Buhari*, c. IV, s. 161). Kadınlar kaburgaya benzerler (*Buhari*, c. VII, s. 33). Kadın kaburga gibidir: düzeltirsen, kırarsın, bırakırsan eğilir (*Buhari*, c. VII, s. 33).

[7] Kadının edilgenlik ve yaratma mahalli oluşuyla ilgili bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 150, c. II, s. 471.

[8] Bkz. **Âlemin Yüce-Büyük Anası**.

[9] *Kitabu'l-Cem ve't-Tafsîl fi-Esrarı Meani't-Tenzil*. 64 ciltlik Kuran-ı Kerim tefsiri. Her ayet üç yönden yorumlanır: ilki celâl yönünden, ikincisi cemâl, üçüncüsü ise kemâl yönündendir. Bkz. Osman Yahya, *Hist. Et class.* R. G. s. 172.

[10] Bkz. **Evvel-Âhir**.

Divan "Sayfaların toplamı" demektir. Ebû Ubeyde şöyle der: "Kelime Farsçadır ve Arapçaya geçmiştir." İbn Sikkît şöyle der: "Kelime *divan* şeklindedir, başka bir okunuşu yoktur." Kissai ise, *devan* şeklinde olduğunu iddia etmiştir. Sibeveyh de böyle aktarmış ve şöyle der: "Divan kelimesindeki *vav*, *ye*'den sonra gelse de, *seyyid* kelimesinde olduğu gibi illet harfi değil sahih harftir. Çünkü *divan* kelimesindeki *y* lazım harf değildir. Kelime *devventü* kelimesinden 'faal' sigasında bir isimdir." Cevheri, şöyle der: "Divan kelimesinin aslı, *divvan*'dır. Kelimedeki iki *vav*'dan birisi *ya* harfine dönüşmüştür; çünkü kelimenin çoğulu *devavin* şeklindedir." İbnü'l-Esir ise şöyle demiştir: "Askerlerin ve zenginlerin isimlerinin yazıldığı defterdir. İlk divan tutan, Ömer'dir. Kelime Farsça kökenlidir ve Arapçaya oradan geçmiştir." (LISAN)

İbnü'l-Arabî devrinin kültüründen ve yaşayan dilden kopuk bir insan değildi. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı H. VI. asır, daha önceden İslama sirayet etmiş, devlet ve kültür anlayışının gelişimine ve idari teşkilatların oluşmasına katkı sağlamış Hellen kaynaklı düşüncelerden etkilendiği ve onları içselleştirdiği bir dönem olarak tebarüz etmiştir. Belki de divan lafzı, kaynağını bu kültürel-dilsel ortamda bulabilir. Divan İbnü'l-Arabî'de, iki anlama gelir: a) Kaydın yapıldığı yer. b) Herhangi bir işte mesul ve sorumlu sayılan merci, söz gelişi muhasebe divanı gibi. Muhasebe divanı, kulların hesabının alınmasında mercidir ve her hesap işi ona döner. Allah'a izafesinde, yani *divan-ı ilahi* terimi anlamını Hakk'a izafesi yönünden almaz, bunun yerine metnin

verdiği ikinci bir izafenin varlığını daha araştırmalıyız. Söz gelişi, *divan-i ilahi-i vücûdî*, anlamını Hakk'a değil, vücûd'a [varlık] tamlama olmakla kazanır. Böylece divan-i ilahi-i vücûdî deyimi, Yüce Kalem ve İlk Akıl'dan son var olana kadar, varlıktır ki, söz konusu olan onların şahısları değil, mahiyetleridir.

- Bu bölümün içerdiği tecelliden (güneş tecellisi) neyin kastedildiğini açıkladım. Bunun faydaları sayısızdır, onları zikretmeye kalksaydık, hiç bir divana sığmazdı. (FÜTÛHÂT, II:657)

- Edep kelimesi "yemekte toplanmak" anlamındaki *me'debe* kelimesinden türetilmiştir. Aynı zamanda edep, "bütün hayırları toplamak" demektir. Allah kulunu dünyada çalışan ve toplayıcı yaratmıştır; kendisi için belirlediği her şeyi onun adına toplar. Dolayısıyla Allah insanı "toplamak" için yaratmıştır. Allah'ın emrettiği şeyleri toplar ve derlerse, bu durumda "sait" olur, ücreti de, bizzat topladığıdır; bununla birlikte Hak, adalet ve emanetiyle onu över. Şayet kötü bir kul ise, emanetine ihanet etmiştir. Dolayısıyla efendisine dönüp, "muhasebe divanı"nda yerini alıp, divan ehli de hesaba çekmek için oturduklarında, hesabındaki güçlüğü görür. (FÜTÛHÂT, II:640)

- Divandaki muhasebeciler, kulun kendileriyle olan hakkını çözüp, işinin gereğini yerine getirirler. Bunun ardından kulun işi Allah'a döner. (FÜTÛHÂT, IV:302)

- Bütün vâris ve arifleri vâkıf kılan beni de vâkıf kılmış, müşahede ve bulunma yerlerinde, ilahi sırlara ulaştırmış, keşf ve zuhur divanında sabit kılmış, sidretü'l-münteha ile Beyt-i Ma'mur arasında gidip gelmemi sağlamıştır. Orası sıddıklık derecesidir. (MEŞAHİD, vr. 4)

- *İlahi-vücûdi divanın* başlangıcı İlk Akıl'dır; İlk Akıl, Kalem'dir. 'İmam' kitap, o da Korunmuş Levhadır. Sonra katipler Kalemleriyle divandaki yerlerine inerler. Her katibin bir Kalemi vardır. Bu durum İsra hadisinde Hz. Peygamber tarafından belirtilmiştir: "Öyle bir mertebeye ulaştım ki, kalemlerin hışırtısını[1] işitmekteydim." Divanın[2] en başında bulunan Yüce Kalem'de hiçbir şeyin silinmesi söz konusu değildir, ondaki her şey sabittir. O, Hakk'a yükseltilen şeydir. Katiplerin elinde bulunanların bir kısmı, Allah tarafından silinir, bir kısmı sabitlenir.[3] Neyi silip neyi bırakacakları, Allah elçilerinin Hakk'ın silinmesini veya bırakılmasını istediği şeylerle ilgili Divan'ın başından onlara ulaştırdıkları buyruklara göre belirlenir. (FÜTÛHÂT, IV:287)

NOTLAR:

[1] Bkz. Dizin, no. 23.

[2] İbnü'l-Arabî'de Divan için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 302, 305.

[3] (13:39) ayete telmih.

Doğru Yol *bkz.* **Sırat-ı Müstakîm**

Dolunay [Dolunay anlamındaki *bedr* kelimesinin kök harfleri olan] *ba*, *dal* ve *ra* iki köktür: Birincisi "bir şeyin yetkinliği ve doluluğu", ikincisi "bir şeye doğru koşmak" demektir. Birinci anlam Arapların tamamlanmış her şey için söyledikleri *bedr*'dir; dolunay [*bedir*] da tam ve doluluğu nedeniyle *bedr* diye isimlendirilmiştir. Onbin dirheme de *bedr* denilmiştir; çünkü o sayının sonu ve tamlığıdır. Dolu göz anlamında *aynün bedretün* denilir. (MUCEM)

Bedir Mekke ve Medine arasındaki bir sudur. Bu su Bedir adındaki bir adamındı ve onun adıyla isimlendirilmiştir. Bedir Kuran'da savaş alanı diye geçer:

> Siz zillet içindeyken Allah Bedir'de size yardım etmiştir. (3:123)

Ayın belirli bir dönemindeki ismi olan dolunay ise, Kuran-ı Kerim kaynaklı değildir.

Bedr veya çoğulu *ebdâr* İbnü'l-Arabî'nin tecelli, nur ve hilafet görüşlerinin bir yönünü açıklamak için yararlandığı benzetmelerden birisidir. Buna göre ışığın kaynağı olan güneş ayda ortaya çıkıp onu bütünüyle aydınlattığı ve belirlediğinde ay bedr diye isimlendirilir. Allah da isim ve hükümleriyle halifenin zâtı üzerindeki en kâmil tecellisinde Ebdâr [en parlak], halife ise Bedir'dir.

- Allah'ın kendisinde hükmüyle tecelli etmesinin bir örneği olarak âleme yerleştirdiği dolunay (ebdâr) âlemde Allah'ın isim ve hükümleriyle zuhur eden Hakk'ın halifesi demektir. Güneş de ayın zâtında gözükür ve onu bütünüyle aydınlatır ve bu durumda dolunay diye isimlendirilir. Bu durumda güneş kendi zâtını bedrin zâtının aynasında görür ve ona bedir diye isimlendirilmesini sağlayan bir nûr giydirir. Hak da kendisini halifesi olan kimsenin zâtında görür. Böylece halife âlemde Allah'ın hükmüyle hükmeder. Allah şöyle buyurmuştur: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (2:30). Allah ona bütün isimleri[1] öğretmiş ve melekler kendisine secde etmişlerdir.[2] Çünkü o meleklerin Hakk'a secde ettiklerini bilmekteydi. Bilindiği gibi halife kimin adına halife olduysa onun özelliğiyle ortaya çıkar ve bu durumda hükümranlık kendisini halife yapana aittir. Tanrı, Ebû Yezid el-Bestamî'ye şöyle demiş: "Halka benim iki sıfatım ile gözük! Bu durumda seni gören beni görmüş, sana hürmet eden bana hürmet etmiştir."[3] Allah güneş ile birlikte *bedr*i [dolunay] ilahi hilafetin bir simgesi yapmıştır. (FÜTÛHÂT, II:556)

NOTLAR:

[1] "Âdem'e isimleri öğretti" (2:31) ayetine telmih.

[2] "Onu tesviye edip ruhumdan üflediğimde" (38:72) ayetine telmih.
[3] Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Şatahat-ı Sûfiyye*, s. 116.

Dostluk [Dostluk anlamındaki *hullet* kelimesinin kökü olan] *hil* ve *hillet* "kardeşlik" ve "dostluk" demektir. *Hullet* de erkek-dişi, çoğul-tekil, dost demektir. *Hill* veya *hull*, "samimi arkadaş" demektir. (MUCEM)

Hullet bir yerde dost [*halîl*] anlamında zikredilmiştir:

> Ne dostluğun [*hullet*] ve ne de şefaatin fayda vermediği gün gelmeden önce. (2:254)

Dostluk[1] İbrahim Peygamberin makamıdır ve birisi diğerinin neticesi olmak üzere iki temel özellikte tezahür eder: a) Dostluk makamı Hakk'ın kula [nafile ibadetlerle Hakk'a yaklaşmanın neticesi], kulun Hakk'a [farz ibadetlerle yaklaşmak] nüfuz [*tahallul*] ettiği makamdır. b) İkinci özellik ise ilkinden çıkar. Tanrı dostluk makamında en kâmil mazhara, yani kula tecelli ettiğinde, kul ilahi özellikle nitelenmiş olarak ortaya çıkar, merhameti genelleşir ve iyi ve kötüsüyle bütün yaratıkları kuşatır. Bu makam İbrahim peygambere ait olsa bile sâlik onun yoluna uymakla bu makama ulaşabilir. Böylece sâlik İbrahim peygambere nispet edilir ve ona İbrahim'e mensup anlamında İbrahimî denilir. Nitekim veliler peygamberlere nispet edilirler ve her birisi için Musevî, İsevî, Muhammedî vb denilir. Makamın sahibi peygamber, makama ulaşan sâlikten ayrılır: Söz konusu olan özellik peygamberde tezahüründen önce bulunur, hatta peygamberde tezahürü o özelliğin varlığının neticesidir; halbuki sâlik, sıfatın mazharı olan fiil aracılığıyla o niteliği elde etmeye çalışır. Söz gelişi dostluk, İbrahim peygamberin özelliğidir ve bu özelliğin varlığı peygamberdeki tezahüründen öncedir. Peygamberin amelleri de niteliğin önceden var olmasının neticesidir. Halbuki İbrahim makamına ulaşmak isteyen sâlik, belki Allah onun özelliğini kendisine de ihsan eder diye, İbrahim peygamberin izinde yürür,[2] âdetine uyar.

- Allah'ı bilmek kulun parçalarına yayılıp bölünmez her parçasını kapsar. Bu arif, bütün parçalarıyla birlikte Allah'ı bilen kimsedir. Böyle olmasaydı parçaları düzene kavuşmamış ve terkibi ortaya çıkmamış olurdu. Bütün işler mânâ, duyu ve hayal düzeyinde Allah sayesinde düzene girer. İnsan zikrettiğimiz hususu anlayıp vecd ve müşahede yoluyla o bilgiye erdiğinde dost olur. Bu makama ulaşanın âleme yerleşmesi Hakk'ın bir özelliğidir. (FÜTÛHÂT, II:362)

- Bu makamı elde etmek ve Rahman'ın dostu olmak isteyen günahkarı, itaatkarı,

mümini, kâfiri, iyisi ve kötüsüyle Allah'ın bütün yaratıklarına karşı iyilik yapmalıdır. Ayrıca merhametinin genelliği ve ihsanının kapsayıcılığı nedeniyle gücü yettiği halde bütün âlemde adaleti tatbik etmelidir; üstelik bu adaletin kendisinden olduğunu da insanlara hissettirmemelidir. Kul bu hale erdiğinde Hak ile dostluğu geçerli hale gelir. Halîl'in hali de böyledir, o, büsbütün merhamettir. Artık sen de İbrahim'in özelliklerini araştır ve onları yerine getir! Belki Allah seni de onun bereketiyle rızıklandırır. (FÜTÛHÂT, II:362-3)

NOTLAR:

[1] *Letaifü'l-A'lâm*'da vahdet-i vücûd pirlerinin tanımladığı kadarıyla *hulleti* şöyle açıklayabiliriz: Avamın hullesi, Hak ve halkın bir sıfatlarıyla sıfatlanması demektir. Seçkinlerin hulleti, kulun Hakk'ın sıfatlarıyla ahlaklanma yoluyla zuhur etmesidir. Öyle ki kul, beşerilik sıfatlarından arınıp, hakikatinin sıfatlarıyla bezenmeye çalışır. Ayrıca kul, Hakk'ın sıfatlarının kendisiyle zuhur etmesiyle gerçekleşen tecelliye arzu duyar. Kâmil hullet, zâtî münâsebettir. Bu münâsebet, Hakk'ın sıfatlarıyla tam olarak tahakkuk etmeyi gerektirir (*Letaif*, s. 78).

[2] Bkz. **Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak**.

Dört Kuş Tayr kelimesi (tekili *tair*, *taire*), kuş sürüsü demektir.

Tayr Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamıyla geçer:

Üzerlerinde saf saf uçan kuşları görmezler mi? (67:19)

Ona üflerim ve Allah'ın izniyle kuş olur. (2:49)

İbnü'l-Arabî dört varlık mertebesine dört kuş ismiyle işaret eder. İbnü'l-Arabî bu simgeselliği anlamsız yere yapmaz, kuş ile mertebeyi yakınlaştıran bir özellik nedeniyle bunu yapar. Bu dört kuş, Anka, Güvercin, Karga ve Kartaldır.

- Bu risaleyi *Ittihadu'l-kevnî fe-hazreti'l-eşhadi'l-ayniyye* diye isimlendirdim, onda insan ağacını ve dört ruhsal kuşu inceledim. (İTTİHAD, 140)
- Sen nerede, bilinmez Anka nerede? Sen nerede, taçlanmış Güvercin nerede? Sen nerede simsiyah Karga nerede? Sen nerede, güçlü Kartal nerede? (İTTİHAD, 142)

Bkz. **Anka**, **Güvercin**, **Karga**, **Kartal**.

Dört/Dörtleme İbnü'l-Arabî'nin sayı konusunda yetkin bir teorisi vardır, her sayı, varlığı yorumlayan ve açıklayan ahenkli bir felsefede yerini alır. Sayılara göre dört veya dörtleme, varlığı belirleyendir. İbnü'l-Arabî Allah'ın varlığı dört üzerine kurduğunu düşünmüştür: Her mevcut, var oluşunda dörde dayanır. Bunun nedeni, dört

sayısının içerdiği kapsayıcılıktır. İbnü'l-Arabî dörtlemenin her türlü varlık binasını nasıl muhkemleştirdiğini söyle açıklar:

- Varlık dört üzerine kuruludur: Âlem hakikati yönünden cisimlik ve ruhani suretinde dört rükün üzerine kurulmuştur. Buna göre âlem tabiatı açısından dörtgen olduğu gibi, ruhsal açıdan da dörtgendir. O cesedi yönünden dört unsurdan meydana gelmiş dört tabiattan oluşmuş; ruhu açısından ise baba, ana, üfleme ve yönelişten meydana gelmiştir. Böylece rahmet âleme dört yönden gelmiştir. (FÜTÛHÂT, III:261)

- Meleklerden bir kısmı Allah'ın dört kuvvet verdikleridir ki, bu nihayettir. Çünkü varlık –ekleme olmaksızın– dört üzerine kuruludur. Şu var ki her kuvvet, sayısını sadece Allah'ın bildiği kuvvetleri içerir. (FÜTÛHÂT, III:209)

- Dört kuşatıcı sayıdır, çünkü yalınların bileşimidir. (FÜTÛHÂT, BS, 657)

- Bir terkibin dörtten fazla kökten meydana gelmesi mümkün değildir; çünkü dört sayıların köküdür. Artık dilediğin sayıyı oluştur, dört sayısından başka bunu verebilecek sayı yoktur. (FÜTÛHÂT, BS, 408)

Dörtlü yapı varlığını sürdüren her şeyde hükümrandır:

- Hakk'a ait dört şey ilim, irade, kudret ve sözdür. Tabiat ve tabiatın dışındaki ruhlar âlemi, bu dört şeyden meydana gelmişlerdir. Sonra Hak, bu dört ilahi şeyden tabiatı dört şey üzerinde ortaya koymuştur. Kesif ve latifiyle cisimler âlemini onlardan ortaya çıkarttığı gibi, bu dört ilahi şeyden de yazı ve tedvin [kitap halinde toplama] âleminden olan akıl, nefs, tabiat ve heyulayı cisimler yaratılmazdan önce ortaya koymuştur. Hak rükünleri dört olarak ortaya çıkartmıştır: ateş, hava, su, toprak; canlıların yapısını da dört karışıma dayandırmış, bu dört karışımı dört kuvvet yapmıştır: çekici, tutucu, hazmedici ve itici. Böylece varlığı dört üzerine yerleştirmiş, onu kendisi için dört rükün üzerine kurulu bir ev gibi yapmıştır. Çünkü Allah Evvel, Âhir, Zahir, Bâtın'dır. (FÜTÛHÂT, III:198)

Duhan *Dal, ha* ve *nun*, tek anlamlı bir köktür ve "yanmadan ortaya çıkan ürün"dür. Karşıt veya benzer bazı şeyler ona benzetilmiştir. *Duhan*, bilinen bir şeydir, çoğulu kıyas dışı olarak *devahin*'dir. Hadiste zikredilen *hüdne ala duhanin* [duman üstünde oturmak] ifadesi ise, sevimsiz işlerde istikrar kazanmak demektir. *Duhne* bir renktir, "kirli siyah" anlamına gelir. (MUCEM)

Duhan tekil olarak Kuran'da iki yerde geçer. Birincisi zikredilen sözlük anlamıyla, yani bilinen duman anlamında.

> O gün sema bir bulut getirir. (44:11)

Ayette sözü edilen gün, ya çok zor ve sıkıntılı bir gündür veya kıyamet âlametlerinden sayılan bir gün veya kıyamet günüdür.[1] Günü belirlemede görüş ayrılığı bulunsa da, duhan hakkında görüş ayrılığı yoktur. İkincisi ise, semanın belirli bir vakitteki belirli bir durumuna işaret etmek için kullanılmıştır.

> Sonra göğe yöneldi ve gök duhan idi. Bunun üzerine ona ve yeryüzüne 'isteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. Onlar da isteyerek geldik dediler. (41:10)

Tefsir bilgini Kadı Beyzâvî bu ayeti yorumlarken şöyle der: " 'O dumandı': karanlık bir durumdaydı, belki de Allah bununla göğün maddesini kast etmiştir" (Beyzâvî, *Envar*, II:186).

İbnü'l-Arabî yedi gök ve altında bulunan her şeye *duhan* ismini vermiştir; bunun nedeni duhanın değişme ve başkalaşmaya konu olan bir cisim olmasıdır. Buna karşın cennetler ebedilik özelliğine sahiptir. Mürsiyeli Hakîm'in betimleyişine göre, oluş [kevn], dairelerdir ve kendisinin altındaki bütün gökleri, yerleri ve unsurları kapsayan yedinci gök, duhanın son noktasıdır, başka bir ifadeyle başkalaşmaya uğrayan cisimlerin sonudur. Onun üzerinde bulunanlar ise [ki bunlar cennetlerdir] sabittir ve değişime konu olmazlar. İbnü'l-Arabî başkalaşma fikrini –duhan terimini değil– Allah'ın belirlediği vakitlerde gök ve yerin başkalaşacağına işaret eden ayetten almış olabilir: O gün gökler ve yer başkasıyla değiştirilir. Onlar bir ve kahhar Allah için ortaya çıkarlar (14:48).

> ◆ Yedinci gök, duhanın bittiği yerdir. Yedinci göğün ve altında bulunan her şeyin (unsurlar, yerler), gök olmadan önceki suretlerine veya onların benzerlerine 'dönüşmeleri' gerekir. (FÜTÛHÂT, II:280)

İbnü'l-Arabî'nin aktardığımız metninin devamına da bakılabilir (s. 278-280). Burada büyük şeyh, Hz. Muhammed'e tabi olan kimsenin inayet refrefi üzerindeki ruhsal yükselişini ve bu miraçta kendisine eşlik eden akılcı kimsenin yedinci gökte fikir burağı üzerinde kalışını betimler. Akılcının yedinci gökte kalmasının nedeni, burasının duhanın bitiş yeri, başka bir ifadeyle duhanın sonu olmasıdır. Akılcının bu mertebeyi aşıp, cennetleri görme hakkı yoktur.

NOTLAR:

[1] Bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 205.

Duman *bkz.* **Duhan**

Dünya Nehri Dünya İbnü'l-Arabî'ye göre yerleşme diyarı değil, sadece ahirete a-

kan bir nehirdir. Öte yandan, dünyanın zevkleri de insanı Tanrı'yı müşahededen uzaklaştıran geçici lezzetlerdir. Lezzetler şeriat dairesindeyken böyle ise, yasaklanmış lezzetlerin durumu nasıldır?

◆ Geç ve önemseme! Dünya bir nehir ve derya! Onda gel-git egemendir. İnsan dünya nehri üzerindeki bir köprü! (İŞARAT, 52)

Dünya ve Ahiretin Oğlu İbnü'l-Arabî'den önce kâmil şeyhin özelliklerinden birisi dünyaya karşı züht idi.[1] Bu noktada dünyanın oğulları ile ahiretin oğulları arasına konulmuş bir ters orantı vardı. Dünyanın oğulları dünyanın ışıltıları, güzellikleri ve mallarıyla gözleri kamaşmış kimselerdir, ahiret oğulları ise dünyada iyilik ve salih ameller yaparak ahireti kazanmaya çalışırlar. İbnü'l-Arabî ise zühdü kâmil şeyhin sahip olması gereken şartlardan birisi diye görmez. Ona göre kâmil şeyh[2] her ikisinin birden oğlu olmalıdır.[3]

◆ Dünyanın oğulları vardır, ahiretin oğulları vardır, her ikisinin oğulları vardır. Bizim dışımızdaki insanlar dünya ve ahiretin çocuklarına dikkat çekmemişlerdir. Bize göre sait [mutlu] iki oğulluğu birleştiren kimsedir. O kemâle erdiren vâristir. (FÜTÛHÂT, IV:180)

NOTLAR:

[1] Cüneyd, Şiblî ve Yahya b. Muaz'ın zühd hakkındaki ifadeleri için bkz. Serrac, *el-Luma*, s. 72 vd.

[2] Bkz. **Kemâl**.

[3] 'Mecmu İbnü'l-Arabî'de buradaki anlamından tamamen farklı bir terimdir, bkz. **Âlemin Toplamı**.

Eb *bkz.* **Baba**

Ecîr Ecîr İbnü'l-Arabî'de terimsel bir anlam taşımaz, anlamını kulla ilişkisine göre kazanır. Ecîr kulluğu yerine getirirken karşılık bekleyen kimsedir, oysa kulun karşılık beklememesi gerekir. Ecîr terimi kulun Yaratan karşısındaki durumunu ifade ettiği gibi, buna bağlı olarak da kuldan ayrılır ve ondan daha düşük mertebede bulunur; çünkü ecîr, ibadeti karşılığında bedel bekler.

◆ Az ibadet yapan ciddi olanı geçmediği gibi, ecîr de kula denk değildir. (FUSÛS, 112)

Efrad (Ahfiya[1] [Gizliler], Efradu'l-Vakt[2] [Zamanın Fertleri], A'yânu'l-Evliya [Velilerin Seçkinleri],[3] Ebriya [İyiler][4]) Efrad, İbnü'l-Arabî'de mertebe ricali içinde yer alır. Sâlik züht ve velayet gibi mertebelerde halden hale geçer. Bu mertebelerden her birisi, her zamanda kendisini koruyan insanlardan yoksun değildir. Onlar sayı ricalinin tersine, belirli bir sayıyla sınırlı değillerdir. İbnü'l-Arabî bu gruba çeşitli isimler ve-

rir: Onlar Efrad'dır, çünkü genellik özellikleri yoktur. Onlar, Ahfiya'dır [Gizliler], çünkü onlar ne Ebdal'ın tanıdığı ne de Evtad'ın gördüğü kimselerdir. Onlar vaktin fertleridir, çünkü onlar, Vaktin Sahibi olan Kutb'un görüşünün dışındadırlar. Dolayısıyla Kutup onlarda tasarruf edemediği gibi, onlara hüküm de geçiremez; çünkü kendisi de, onlardandır. Onlar velilerin gözdeleridir; çünkü onlar, veliler içindeki özel kimselerdir. Efrad, insan türünde, melekler içindeki büyük melekler gibidir. Onlar Ebriya'dır: âlem, onların üzerinde Hakk'a yakınlıkla ilgili hiçbir belirti görmez.

Efrad, mertebe ricalidir:

- Onlardan bir sınıf da, Efrad'dır. Efrad'ı sınırlayacak bir sayı yoktur. Onlar şeriat diliyle Hakk'a yakınlaşmış kimselerdir. Efrad, Kutb'un dairesinin dışındaki kimselerdir. Hızır da onlardandır ve onların meleklerden olan benzerleri Allah'ın celâlindeki güçlü meleklerdir. Bu melekler, Kerrubiyyûn melekleridir. (FÜTÛHÂT, II:19)

Efrad, seçkinlerdir:

- Efrad'ın bu adı almasının nedeni, genellik hükmünden yoksun oluşlarıdır. Fakat bu makama sahip kimse, yaratıkların gözünden gizlenme gücüne sahiptir. Böylece halk, onlara tasallut edemez. (KURBET, 4)

Efrad, Ahfiya'dır:

- Onlar Abdal'ın tanımadığı ve Evtad'ın görmediği Efrad'dır. Gavs, Kutup ve İmam da, onlar üzerinde hüküm sahibi değildir. (KURBET, 3)

Efrad, Vaktin Tekleri'dir:

- Efrad Hak'tan başkasını görmez. Onlar Kutb'un –ki Kutup İmamdır– hükmünün dışındadırlar ve Kutup da onlardan birisidir. (FÜTÛHÂT, II:675)

Efrad ve Kutup, İlk Akıl ve Güçlü Melekler'dir:

- Güçlü âlem, İlk Akıl'dan hiçbir şey alamaz, onun da güçlü varlıklar üzerinde etkisi yoktur. İlk Akıl ve diğerleri, aynı mertebededir. Bizden Kutb'un hükmünün dışındaki Efrad da öyledir, bununla birlikte Kutup, Efrad'dan birisidir. Fakat İlk Akıl, 'verme'ye tahsis edilmiştir; Kutup da Efrad arasında idare etmeye tahsis edilmiştir.[5] (FÜTÛHÂT, I:93)

Efrad Ebriya'dır:

- Nefs kendi türünün oğullarına karşı sevgi ve Allah katındaki değerini ortaya çıkartmak duygusuyla yaratılmıştır. Bu nedenle velilerin büyükleri olan Ahfiya [Gizliler]

ve Ebriya üzerinde mertebe ve yakınlık eseri görülmez. Üstelik onlar ile avamı ayırt edemeyiz. (FÜTÛHÂT, IV:178)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 78. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Peygamber'e *cevâmiu'l-kelim* özelliği verilmiştir. Hz. Muhammed'in kademi üzerinde olan Efrad vardır ki, onların sayısı bilinmez. Onlar yaratıklar içindeki Gizlilerdir."

[2] Terim *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*'de geçer. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bana şöyle rivayet edilmiştir: sorumluluk aktaranındır. İbnü'l-Faid, önünde sadece Peygamberinin ayağını görmüştür. Bu ise ancak zamanının Fertleri için mümkündür. Kişi Fert değilse, zamanının kutbunu önünde görmesi gerekir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 201). Burada vaktin Fertleri Kutb'un hükmünün dışındaki kimselerdir.

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Mesail*, s .28.

[4] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 178.

[5] İbnü'l-Arabî'de Efrad için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 199, 229; c. II, s. 19, 53, 340; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 78, 178; *Kitabu'l-Mesail*, s. 28; *Risaletu'l-Ahtab*, s. 118.

Elbiseyi Yamamak [*Tarh* kelimesinin kök harfleri olan] *ra*, *kaf* ve *ayn* tek köktür ve "bir şeyi bozulmaktan korumak" demektir. "Elbiseyi onardım" anlamında *Reka'tu es-Sevbe* denilir. Hırka *ruk'a* demektir. Aklı zayıf kimse için *raki'* derler, çünkü onun aklı adeta yamanmış gibidir. (MUCEM)

Sûfiler, kıyafet giyme alışkanlığında farklı farklıdırlar. Bazı sûfiler yamalı elbiseler giyerken, bazı sûfiler ipek ve yumuşak kumaşlardan yapılmış elbiseleri tercih etmişlerdir.[1] İbnü'l-Arabî ise yamalı elbiseler giymeyi desteklemez, onu "dört ölüm"de Allah ehline tahsis eder.

- Taife, açlığı dört ölümden beyaz ölüm diye isimlendirirler. Bu, ışığa benzer. Allah ehlinin dört ölümü vardır: Beyaz ölüm (açlık), kırmızı ölüm (nefsin arzularına karşı koymak), yeşil ölüm (elbiseleri yamamak). Yamalı elbiselerin giyilmesinin yeşil ölüm diye isimlendirilmesinin nedeni, kıyafetin biçiminin farklı bitki ve çiçeklerin yetiştiği yeryüzüne benzemesidir. Yeryüzündeki bu çeşni, elbisedeki renkliliğe benzetilmiştir. (FÜTÛHÂT, DS, 18)

NOTLAR:

[1] Bkz. Tûsî, *el-Luma*, s. 248 vd.

Elif[1] (*kayyûmu'l-hurûf*[2] [harfleri ayakta tutan ilke])

- Harfler de bir ümmettir, onlar da sorumlu ve muhataptır. İçlerinden peygamberler olduğu gibi kendilerine göre de isimleri vardır. Bunu sadece keşif ehli bilebilir. Harfler âlemi bütün âlemler içinde en düzgün konuşan ve en açık ifade sahibi olan

> âlemdir. Onlar da, bilinen âlem gibi çeşitli kısımlara ayrılır: Bir kısmı ceberût âlemi, bir kısmı en üst âlem, bir kısmı orta âlem, bir kısmı ise süflî âlemdir. Burası mülk ve şahâdet âlemidir. Her âlemin kendi cinsinden bir peygamberi ve onunla ibadet ettikleri bir şeriatı vardır. Onların arasında da seçkinler, seçkinlerin seçkinleri ve seçkinlerin seçkinlerinin seçkinleri bulunur. (FÜTÛHÂT, I:58)

Harfler âlemi ve kısımları hakkında bir fikir verebilmek için *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den bu paragrafı alıntıladık, yoksa İbnü'l-Arabî'deki tasavvufi-irfani terimlerin anlamlarını araştırmakla sınırlı çalışmamızda konuyu bütünüyle ele almak imkânsızdır. Harfler kendi başlarına bir âlemdir, müstakil ele alınmaları gerekir. Fakat elif harfinin neyin simgesi olduğunu ve yerini konumuzla doğrudan ilgili metinlerden hareketle kısaca gösterebiliriz. Bunu yaparken de metinleri açıklamayacağız ve derin konulara dalmayacağız.[3]

- Elif hakikatlerin kokusunu duymuş kimseye göre harf değildir, fakat sıradan insanlar ona harf derler. Gerçeğe ulaşmış kişi Elif'in harf olduğunu söylemişse, yazıda öyle olduğunu gördüğü için öyle demiştir. Elif birleştirir, ilahi isimlerden ona özgü isim Allah, sıfatlardan ise kayyûmluk [ayakta tutmak, varlığı sürdürmek] niteliğidir. Bütün mertebeler Elif'e ait olduğu gibi, harfler âleminin toplamı ve mertebeleri de ona özgüdür. (FÜTÛHÂT, I:65)

- Elif, bir sayısı bütün sayılara yayıldığı gibi, bütün mahreçlere[4] yayılır. O harflerin dayanağıdır, her şey ona ilişir, o hiçbir şeye ilişmez. Bu özelliğiyle de Bir'e benzer, çünkü sayıların varlıkları ona ilişir, o ise hiç birisine bağlı değildir. Bir, bütün sayıları ortaya çıkartır, sayılar ise onu ortaya çıkartamazlar. Bir herhangi bir mertebeyle sınırlanmadığı gibi, elif de bir mertebeyle sınırlanmaz. Elif'in ismi bütün mertebelerde gizlenir, böylece bir yerde ismi B, bir yerde C, bir yerde H olur. Bütün mânâ ve harfler Elif'indir.[5] (ELİF, 12-13)

- Elif Zât'ı ifade eder. (FÜTÛHÂT, I:102)

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadelerinden şu sonuçları çıkartabiliriz: Elif bir harf değil, bütün harflerin dayanağıdır; bütün harflerde bulunur, ismi isimlerinde gizlenir, herhangi bir mertebeyle sınırlanmaz ve Zât'ı gösterir.

NOTLAR:

[1] Kaşânî, Elif'i Mutlak Zât'a, yani ezellerin ezelinde eşyadan önce olması yönünden Hakk'a işaret eden harf diye tanımlar, bkz. *Istılahat*, no. 685. Bu tanım, Gümaşhanevî'de de tekrarlanır. *Câmiu'l-Usul*, s. 54. İzzeddin b. Abdüsselâm'ın tanımı için de bkz. *Risâle-i Istılahatu's-Sûfiyye*, s. 76.

[2] İbnü'l-Arabî *İşaratü'l-Kuran*'da (s. 60) şöyle der: "Elif, bütün harflerin dayanağıdır."

[3] Geniş bilgi için bkz. *Kitabu'l-Elif* ve *Kitabu'l-Hurûf*.

[4] İbnü'l-Arabî aynı düşünceyi *el-Mukni fi-Izahü's-Sehli'l-Mümteni*'de tekrarlar. s. 143 vd. Şöyle der: "Allah ismi farklı türlerine göre isimlere sirayet ettiği gibi, elifler de lafız farklılıklarına rağmen harflere nüfuz etmiştir."

[5] Burada genellikle İsmailîlerin ve Şia'nın tatbik ettiği tarzıyla cifre bakılabilir. Massignon, *Passion* T2 s. 103-110; Nwyia, *Exegese coranique* s. 164-68.

Emanet Emanet hiyanetin zıddıdır ve kalbin dinginliği demektir (MUCEM).

Emanet Kuran'da bir yerde geçer:

> Biz emaneti göklere ve yere sunduk, fakat onu üstlenmediler ve ondan çekindiler; insan ise onu yüklenmiştir. İnsan zalim ve cahildir. (33:72)

Kuran-ı Kerim emanet kelimesini genel anlamda kullanmış ve ne geçtiği ayette ne de başka bir yerde onu tanımlamamıştır. Bu belirsizlik yorumcuların terimin içeriğini belirlemede akıl yürütmelerine yol açmış ve bu konudaki görüş ayrılıkları artmıştır.[1]

Terimi yorumlayanların büyük kısmına göre emanet Allah'ın insanın kalbine, ruhuna veya nefsine yerleştirdiği bir güç, nitelik veya inançtır vb. Fakat İbnü'l-Arabî mahalden hale geçer. Başka bir ifadeyle mahalli (kalp, ruh, nefs) insanın üstlendiği emanet sayar.[2] İbnü'l-Arabî'de emanet terimini birkaç kelimeyle özetleyebiliriz, fakat bu onun düşüncesiyle yakından irtibatlıdır. Emanet Allah'ın Âdem üzerinde yarattığı surettir.[3] Âdem bu sayede halife[4] olma hakkını elde etmiştir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî emanete bazen *emanet-i muare* [ödünç emanet] ismini verir; çünkü insanın halifeliği gerçek hükümranlığın onu halife yapanın elinde olduğunun kanıtıdır. Buna göre insanın halifeliği asıl değil ödünçtür.

- İnsan-ı kâmil bütün varlıkların üstlenmekten kaçındıkları emanet denilen sırrı üstlenmekle Rahman'ın halifesi haline gelmiştir; varlıkların ondan çekinmesine "Biz emaneti göklere ve yere sunduk, fakat onu üstlenmediler ve ondan çekindiler, insan ise onu yüklenmiştir" (33:72) ayetinde işaret edilmiştir. İnsanın Rahman'ın halifesi haline gelmesinin nedeni O'nun suretine benzer yaratılmış olmasıdır. İnsan Rahman'ın suretine göre yaratılıp halifesi olunca, Allah duyulur ve akledilir bütün türleri ona amade kılmıştır. (ŞUCUN, 30)

- Oluşun neticesi ve varlığın gayesi olan ayırt etme ve düşünme özelliğindeki nefs-i nâtıka [düşünen nefs] iki kısma ayrılır: Hakk'a mensup ve kula mensup nefs.[5] Hakk'a nispet edilen nefs-i nâtıka bütün varlıkların dayandığı Varlığın sahibi Allah'ın sırrıdır ve Hz. Peygamber ona "Nefsini bilen Rabbini bilmiştir"[6] deyişiyle işaret

etmiştir. Bu nefs emanettir. (ŞUCUN, 43)

- Hakk'a naiplik elbisesi giydirildiğinde Ebû Yezid'e [el-Bestamî] Hak şöyle der: Özelliklerimle yaratıkların önüne çık! Bunun üzerine Rabbinin emrine bağlanmaktan başka çare bulamamış, Rabbinden nefsine doğru bir adım atmış, bayılıp düşmüş ve şöyle bağırmıştır: Beni sevgilime götürünüz![7] Böylece ödünç emanetin sorumluluğundan çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 36)

- Güneş tam, ay eksiktir. Çünkü ay özünde sönüktür, onun aydınlığı ödünç alınmış bir niteliktir. Bu özellik aya verilmiş bir emanettir. (FÜTÛHÂT, BS, 479)

Üçüncü ve dördüncü paragraflarda İbnü'l-Arabî'nin emanetteki ödünç verilmişlik özelliğine odaklaştığını görmekteyiz. Bu da onun hilafet ve [Tanrı insan arasındaki] benzerlik teorisiyle uyumludur.

NOTLAR:

[1] Kuşeyri emanet kelimesini şöyle yorumlar: "Emanet farz ve nafile ibadetleri yerine getirmektir. Bir görüşe göre emanet, inançta tevhidi, gayrette yükümlülükleri yerine getirmektir." *Letaif*, c. V, s. 173. Beyzâvî'nin görüşü için bkz. *Envar*, c. II, s. 136.

[2] Gazâlî bu görüşte İbnü'l-Arabî'yi öncelemiştir. Emanet onda terim anlamıyla iki şıktır: birincisi marifet ve tevhit; ikincisi kalp, akıl ve sırdır. Bkz. Cebr, *Mûcem-i Gazâlî*, s. 8-9.

[3] Bkz. **Suret**.

[4] Bkz. **Halife/Hilafet**. Ayrıca bkz. Emir Abdülkadir el-Cezairi, *el-Mevakıf*, s. 395.

[5] Hakk'a nispet edilen nefs Hakk'ın suretine göre yaratılmış, kula nispet edilen nefs ise, kötülenmiş nefstir.

[6] Bkz. Hadis Dizini, no. 13.

[7] Bkz. Abdurrahman Bedevi, *Şatahat-ı Sûfiyye*, c. I, s. 116.

En Büyük Berzah *bkz.* **Hayal**

En Büyük Defter Defter (Yunancadan Arapçaya geçmiştir) içine arzuların, duyguların kaydedildiği sayfalar toplamı veya ciltli yazılar demektir. Tomar. Yazı kitabı. Yazılan şey, divan, ansiklopedi (MUCEM). Defter, bilinen bir kelimedir. Bir görüşe göre kelime Farsçadan Arapçaya geçmiştir (MUHİT). Doğru görüş, Yunanca olmasıdır (*Kitabü'l-Elfazi'l-Farisiyye*).

İbnü'l-Arabî defter kelimesini toplamak ve birleştirmek anlamında kullanır. Buna göre en büyük defter, âleme yayılmış bütün hakikatleri birleştirmesi ve toplaması yönünden *imam-ı mübin*'dir.

- En büyük defter, imam-ı mübin [apaçık önder] demektir. (FÜTÛHÂT, IV:26)

En Büyük İmam Son imam. İbnü'l-Arabî onu Mehdi veya Mehdi İmam diye isimlendirir. *Bkz.* **İmâmet/İmam**

En Büyük Oluş (İlk Oluş, İkinci Oluş, Hakk'ın Özeti, Âlemin Özeti; Büyük Âlem, Küçük Âlem, En Büyük Âlem ve En Küçük Âlem) Daha önce, filozofların insan ve âlem arasında düşündükleri ve bu bağlamda birtakım terimler geliştirmeye giriştikleri benzerlikten söz etmiştik. Bunlardan birisi de, büyük âlem ve küçük âlem[1] terimleriydi. İbnü'l-Arabî söz konusu terimlere dilsel zenginlikten yararlandığı pek çok eşanlamlı terimi eklemiştir ki bunlara örnek olarak en büyük oluş ve en küçük oluş terimlerini verebiliriz.

- Büyük Oluş'un[2] sırları, küçük âlemdedir. (ANKA, 39)

NOTLAR:

[1] Geniş bilgi için bkz. **Muhtasar**.

[2] Kevn-i ekber ve kevn-i asgar hakkında bkz. *Kitabu't-Teracim*, s. 40.

En Büyük Ölüm *bkz.* **Küçük Ölüm**

En Büyük Tılsım Tılsım Arapların gizlilik ve saklamak anlamında kullandıkları yabancı bir kelimedir (Abdülğani en-Nablusi, *Şerh-i Salati'l-Kübra li-İbni'l-Arabî*).

İnsan âlemin tılsımı, başka bir ifadeyle âlemin sırrıdır. Şayet insan âlemden gitmiş olsaydı, kuşkusuz ki, âlem yok olurdu (kıyamet). Son insanın ölümüyle de dünya hayatının mamurluğu ahirete intikal eder. Bu nedenle insan âlemin sırrı ve en büyük tılsımdır.

- Bu kıymetli tür âlemin tılsımıdır. (BULGA, 93)
- Insanın kendisi en büyük tılsım, en saygın kurbandır. O âlemin bütün özelliklerini kendinde toplayandır. Böylece insan *mükevkebü'l-kevakibe* yakındır. Bu tılsım sayesinde de bütün yıldızlar kendisine amade olmuştur. (BULGA, 89)
- Hz. Peygamber bu en büyük tılsımı takınmış olarak geldiği için –ki Allah âlemi bu tılsıma bağlamıştır– Peygamber âlemin mıknatısı olmuştur. (BULGA, 93)

En Büyük Unsur (En Yüce Unsur, En Büyük Rükün) Unsur, soy-sop demektir. Kelimeye *n* harfi eklenmiştir ki, esası *asr*'dır. Asr, "sığınılan yer"[1] demektir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî filozofların dört unsuru âlemin yaratılışının ilkesi ve ilk maddesi, hatta bütün değişmelerin kaynağı ve dayanağı yaptıkları tek unsura ircayla ilgili müteaddit çabalarına yabancı değildi. Bu noktada o en büyük unsur'un su olduğunu tespit eder. Çünkü su "Her şeyi sudan canlı yaptık" (21:30) ayetine binaen yaşamın kaynağı ve ilkesidir. Burada şu noktalara göz atacağız, bu noktalar İbnü'l-Arabî ile filozofların tutumlarını ayırt eder: 1) İbnü'l-Arabî'nin en büyük unsur saydığı su, âlemimizdeki (oluş ve bozuluş âlemi) suya sadece ismiyle benzer. Bizim âlemimizdeki su, sadece taşıdığı bir nitelik (canlılık vermek) nedeniyle onun adıyla isimlendirilmiştir.[2] 2) Filozoflara göre en büyük unsur, oluş ve bozuluş âleminin ilk maddesidir. Fakat İbnü'l-Arabî onu bütün yaratılmışlara yayılan bir nitelik yapar (Gökler, ulvî âlem ve yeryüzü). 3) En büyük unsur, gerçekte, sebebi su olan hayattır. Daha dikkatli bir bakışla, yaratılmışlarda tecelli etmiş hayatın ilahi bir ismin mazhar ve tecelligâhları olduklarını görmekteyiz: el-Hay ismi. Şu halde el-Hay, gerçekte en büyük unsur'dur.[3]

- Allah şöyle buyurur: "Her şeyi sudan canlı yaptık" (21:31). Su hakkında ise "O'nun Arş'ı su üzerinde idi" (11:7) der. Yani Allah imtihan etmek için sizleri izhar etmiştir. Allah başka bir bağlamda şöyle buyurur: "Sizi imtihan etmek üzere ölümü ve hayatı yaratan Allah'tır" (2:67). Burada "sizi imtihan etmek için" ifadesini hayatın yanına koymuştur; çünkü ölü imtihan edilemez. "Her şeyi sudan canlı yaptık" ifadesi, en büyük unsurdur. Bununla hayat feleğini kastetmekteyim. Hayat feleği, isimlerin ismi[4] ve onların önderidir ve onunla var olmuşlardır.[5] Allah'ın "her şeyi sudan canlı yaptık" ifadesi, suyun cevherliği yönünden değil, canlı olması yönünden söylenmiştir. (UKLE, 53)

- Hakk'ın su unsurunu seçmiş[6] olmasına gelince: Allah, yarattığında su üzerinde bulunan Arş'a varıncaya kadar, her şeyi sudan canlı kılmıştır. Böylece hayat Arş'a sudan sirayet etmiştir. Şu halde su, en büyük unsurdur. Hayatın sebebi su ile birlikte bulunan şeyler olsa bile, su eşya içindeki en büyük unsurdur. (FÜTÛHÂT, II:174)

Âlemin ilk maddesini teşkil eden en büyük unsur, büyük şeyhimize göre, *hakikatü'l-hakaik*'e [hakikatlerin hakikati] denktir. Aşağıda, en büyük unsurun hakikatü'l-hakaik olduğuna işaret eden bazı metinler zikredeceğiz.

- Hamd Allah'adır, O'nun varlığıyla
  Varlık ve kudret âlemi zuhur etmiştir
  Ve en büyük unsur ki, onun varlığıyla
  İmkân âleminin zâtları zuhur etmiştir. (UKLE, 145)

- En büyük unsurun tedvin ve yazı âlemine özel bir yönelişi vardır. Bu âlemin dışta

varlığı yoktur. Allah bu yönelişte İlk Akıl'ı yaratmıştır.[7] (UKLE, 50)

- En büyük ve değerli unsur,[8] âlemin küresi için bir nokta, Yüce Kalem ise o kürenin çevresi, Levha (mahfûz), nokta ile çevre arasında bulunur. Nokta çevreye baktığı gibi, bu unsur da, aklın bütün yönlerinin karşısında bulunur. O yönler, unsurda tek; akılda ise unsurdan kabul ettiği şeyin artışına göre çoğalırlar. Gerçekte unsurun tek bir yönelişi vardır, aklın ise bu yönelişi kabulde vecihleri vardır. (UKLE, 82)

- Retk, en büyük unsur diye ifade edilir. (MİRAT, 1)

NOTLAR:

[1] Bkz. **En Büyük Unsur**.

[2] İbnü'l-Arabî'de bir isim özellikte aynı olan iki farklı şahsa verilebilir. Bkz. *Ukle*, s. 49.

[3] Bkz. *Ukle*, s. 49.

[4] Bkz. **İlahi İsim**.

[5] el-Hay ismiyle ilgili bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 100.

[6] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 169.

[7] Bkz. **İlk Akıl**

[8] İbnü'l-Arabî'de unsur-ı a'zam [en büyük unsur] için bkz. *Miratü'l-Arifin*, s. 1; *Ukle*, s. 41, 49; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 133.

En Mukaddes Feyiz (Gayb Tecellisi) *bkz.* **Feyz**

En Mukaddes Serîr Serîr, çoğulu *sürer* ve *esîrretün*. Serîr, rahatlık anlamına gelir. Çünkü insan ona yerleşir. *Serîrü'r-re's*, başının konulduğu yer demektir. (MUCEM)

Terimin Kuran-ı Kerim'deki kullanımı sözlük anlamının dışına çıkmaz:

> Dizilmiş serîrler üzerinde otururlar. Onları hur-ı în ile evlendiririz. (52:20)

Serîr-i akdes, İbnü'l-Arabî'de Arş'tır.

- Allah Arş diye ifade edilen kuşatıcı oluş (kevn) dairesini yaratmıştır. Arş, en mukaddes serîrdir. (ESFAR, 10)

- Ayrıntılı ve yönetici bilgi bütün varlıkları kuşatsın diye, serîr daire olmuştur. Böylece serîr, bizzat, eşyaya temas etmiş ve onlara uygun şeyleri kendilerine vermiştir. (FÜTÛHÂT, IV:329)

Geniş bilgi için *bkz.* **Arş**.

En Mukaddes Tecelli/Mukaddes Tecelli *bkz.* **Feyz**

En Saygın Kurban İnsan Allah'a sunulmuş en saygın kurbandır; onun vasıtasıyla –insan dışındaki– yaratıklar Allah'a yaklaşır. Bunun biricik sebebi, insanın âlemin ve ilahi mertebenin hakikatlerini kendinde toplamış olmasıdır.

◆ İnsan en büyük tılsım, en saygın kurban, âlemin özelliklerini kendinde toplayandır. İnsan *mükevkibu'l-kevakibe* [yıldızların yıldızı] sunulmuş kurbandır. (BULGA, 89)

En Yakın Perde (*Hicabu'l-akreb*) Mümkün varlığın kendisi.

En Yetkin Bernamec Toplayıcı bernamec [nüsha, suret] terimini açıklarken İbnü'l-Arabî'nin onu iki sureti, yani Hakk'a ve halka ait suretleri kabul etmekle hilafeti hak eden halife insan anlamında kullandığını belirtmiştik. En yetkin bernamec insan-ı kâmildir, fakat onun kemâli bir mertebeye ulaşmak yoluyla değil, asalet yoluyla kendisine aittir. Başka bir ifadeyle o Muhammed'in (a.s.) şahsıdır.[1] İbnü'l-Arabî'nin mertebe ve zâtta önceliği ispat etmek için zikrettiği bütün üstün fiiller genellikle Muhammedî Hakikat'in diğer beşeri kemâllerden ayrımı için ortaya konulmuştur. Şu halde insan kapsayıcı ve kâmil bernamec iken, Muhammed (a.s.) en kâmil bernamecdir.

◆ Hz. Muhammed'e gelince, kuşkusuz o en eksiksiz toplam ve en yetkin bernamecdir. (FÜTÛHÂT, IV:61)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

En Yüce Ev (*Beytü'l-A'lâ*) Hakk'ın suretini kabul eden halife-insan.[1] İnsan ilahi kemâllerin en yüce tecelligâhı olması yönünden en yücedir.

◆ Âdem'e en mukaddes ruh üflendiğinde, melekler bu Beytü'l-A'lâ'nın, en yüce ev'in ve en değerli ve üstün mahallin değerini ve kadrini anlamışlardır.[2] (UKLE, 43)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Halife/Hilafet**, **İnsan**, **Suret**.

[2] Aynı metin için bkz. *İnsan-ı Küllî*, s. 2.

En Yüce İmam Allah. *Ayrıca bkz.* **İmâmet/İmam**

En Yüce Manzara (*Manzar-ı A'lâ*) Görme Cenneti veya Kesib. Orada Tanrı tecelli eder ve cennetlere yerleşmiş bütün mutlu kullarını kendini görmeye davet eder.

◆ Allah kullarına genel ziyarette tecelli etmek istediğinde, bir tellâl bütün cennetlerde nida eder. "Ey Cennet ehli! Haydin en büyük ihsana, en yüce mertebeye, en yüce manzaraya! Adn Cennetinde Rabbinizi ziyarete geliniz." (FÜTÛHÂT, BŞS, 29)

En Yüce Perde Kutup veya Gavs. *Ayrıca bkz.* **Hicab**

Erdemli Şehir (*Medine-i Fâzıla*) İbnü'l-Arabî'nin ilahi surete göre yaratılmış insan-ı kâmile işaret için kullandığı bir terimdir. İbnü'l-Arabî *medine-i fâzıla*, yani erdemli şehir[1] deyimini tercih etmiştir, çünkü ifadenin birinci kelimesi, tamlığına ve kuşatıcılığına, ikincisi ise diğer yaratılmışlardan üstünlüğüne işaret eder.

◆ İki göz sahibi herkes, altınla gümüşün farkını, başka bir ifadeyle, hayvan insan ile Rahman'ın suretine göre yaratılmış insan arasındaki farkı bilir. Söz konusu insan, yetkin örnek ve erdemli şehirdir (medine-i fâzıla). (FÜTÛHÂT, IV:398)

NOTLAR:

[1] *Medine-i fâzıla* teriminin İbnü'l-Arabî'nin filozoflardan farklı bir tavrına işaret edebilir. Fârâbî gibi düşünürler, toplumun ıslahını siyasi bir felsefede bulurlar. Halbuki İbnü'l-Arabî bireyi ıslahın çekirdeği sayar.

Eryen Kubbesi İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde geçen Eryen veya Erîn kubbesi terimi hakkında görüş ayrılıkları olmuştur. İbnü'l-Arabî bu terim ile iki şeye işaret eder. Birincisi, yeryüzündeki bir noktadır. Burada, iki kutup ortadan kalkar ve gece gündüzden, gündüz geceden ayırt edilmez. İkincisi ise genel anlamda eşyadaki bir özelliktir; bu özellik, itidal veya itidal mahallidir.

◆ Eğitimli der ki: Alimlerden dört kişi, istiva çizgisinin altında Eryen Kubbesinde buluşmuştur. (FÜTÛHÂT, BS, 184)

İbnü'l-Arabî başka bir yerde ise Eryen hakkında şu bilgiyi vermiştir:

◆ Eryen: Eşyadaki itidal mahalli. (FÜTÛHÂT, IS, 296)

Eser, Müessir, Müesser-Fih *E, se, ra* üç köke sahiptir; "bir şeyi öne almak" ve "tercih", "bir şeyi zikretmek" ve "kalıntı" anlamlarına gelir.[1]

Bir şeyi önemi ve kıymeti nedeniyle öne almak ve tercih etmek anlamında âsere olarak:

Onlar dünya hayatını öne almışlardır [*âsere*]. (79:38)

Uymak ve takip olarak:

Dedi ki: Onlar benim izimin [*alâ eserî*] üzerindeler ve ben hoşnut olasın diye sana gelmekte a-

cele ettim. (20:84)

Biz babalarımızı bir din üzere bulduk ve onların izlerine [*eser*] uymaktayız. (43:23)

Kalıntı olarak:

Allah'ın rahmetinin eserlerine bak! Ölümünden sonra yeryüzünü nasıl diriltmekte! (30:50)

Eser, müessir ve müesser-fih,[2] başka bir ifadeyle etken-edilgen veya sebep-sonuç arasındaki hareketten oluşan netice ve sonuç demektir. İbnü'l-Arabî eser terimini etki ve edilgenlik kategorilerine dahil eder. Müessir, sebep ve fâil demektir. İbnü'l-Arabî'nin birlik ile dolmuş düşünce yapısında bütün müessirler tek müessirde birleşir; fiiller bütün fiillerin çıktığı gerçek-biricik fâile katılır. Her durumda ve her yönden ve her mertebede müessir, Allah'tır.[3] Bu saptamalardan iki noktada belirginleşecek müessirin birliği sonucuna ulaşırız: a) Açıklık olarak: Müessirin Allah olduğu net bir şekilde anlaşılır. b) Dolaylı olarak: Tesir ve fiil iki şey arasında söz konusu olabilir, böyle bir şey İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle çelişir. O halde mevcut asla müessir değildir; çünkü o yaratılmıştır. Dolayısıyla kendisi nedeniyle değil, mertebesi bakımından başka bir şeye tesir edebilir. Fakat bütün bu durumlarda gerçek fâil Allah'tır. Şu halde müessir Hak veya Hakk'ın onun vasıtasıyla fiilini icra ettiği gerçekte var olmayan bir nispettir.[4] Müesser-fih her durumda ve her yönüyle ve her mertebede âlem, yani halktır. Mümkünden ortaya çıkan her tesir kendi aslıyla çelişir.[5] Bu durumda tesirin kaynağının araştırılması ve gerçek mertebesine, yani Hakk'a döndürülmesi gerekir. Çünkü o gerçek fâil ve yegâne müessirdir. Müessir ve müesser-fih ikiliği hiçbir şekilde bölünmeyen tek hakikatin özelliklerinin ikiliğidir. Hiçbir şey etkin cevher ve edilgen cevher diye iki farklı cevherin var olduğu yanılgısına yol açacak şekilde özü gereği ikili değildir. Bu bağlamda vahdet-i vücûdu benimseyen bir insanın tek varlığın niteliklerinde ikiliği benimsemesine bir engel yoktur. Nitekim Spinoza da bütün varlıkların aslı olan tek cevherde düşünme ve inayet özelliğinin bulunduğunu ileri sürmüştür.[6]

- Varlık müessir [etki eden] ve müesser-fih [etkiye konu olan] olmak üzere iki kısma ayrılır. Her durumda, halde ve mertebede müessir Allah; her açıdan, her halde ve her mertebede müesser-fih âlemdir.[7] (FUSÛS, s. 183)
- Müessir birdir, tesir istidatlara göre değişir. (BULGA, s. 35)
- Gerçekte hiçbir şeyin başka bir mevcutta tesiri yoktur: Tesir var olanda ve olmayanda mâduma[8] [yok olan şey] aittir. Çünkü tesir bağıntılara aittir ve bağıntılar var olmayan şeylerdir. Bu durum söz gelişi saltanat mertebesinde olduğu gibi, mertebe-

lerde açıkça ortaya çıkar. Sultan idaresi altındakilerde saltanat mertebesinin gerektirdiği şekilde hükûm verir, halbuki saltanatın dışta varlığı yoktur. (FÜTÛHÂT, III:452)

- Âlemin kendisinden kaynaklanan bir tesiri yoktur. Allah âlemdeki her şey için tesir etme ve tesire konu olmada bir mertebe yaratmış, her mertebe sahibini kendi mertebesine yerleştirmiştir. Böylece dilediklerini onlarda icra eder ve dilerse onları o mertebeden düşürür. Allah bu yerleştirmeyi izin diye isimlendirmiştir.[9] Böylece Hak, âlemin kendi başına tesirinin olamayacağını ve vasıtaların ardındaki –vasıtalar nedeniyle değil– gerçek müessirin kendisi olduğunu açıkça belirtmiştir. (BULGA, 81-81)

- Sebepler[10] müessir [etki eden] değil, hazırlayıcıdır.[11] Müessir, sebeplerdeki kudretiyle Hak'tır. (MERATİB, 175)

NOTLAR:

[1] Ayrıntıları için bkz. Ahmed b. Faris, *Mücem*, "Eser" maddesi.

[2] Eser, müessir ve müesser-fihin [etkileyen ve etkilenen] neticesidir. Müessir bir sıfat ise (kudret, ilim) eser sıfatın aynısı olur. Aynı zamanda tesiri kabul edenin de istidadını ortaya çıkartır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bilgi sahibi olduğunu iddia edip, onda etkin olmazsa, bilgin değildir. Bilginin bilende tesiri vardır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 216). "Eser kabul edenin istidadından ortaya çıkar" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 322). Ayrıca bkz. Niffer, *el-Mevâkıf*, "Eser" maddesi.

[3] Fâil Allah'tır, başka bir ifadeyle bağıntı ve tamlamalardan soyutlanmış ilahi zât değil, ulûhiyet teriminin ifade ettiği her türlü bağıntı, tamlama ve nitelikleriyle birlikte Allah'tır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî *yok olan şey* dediğinde bununla ilahi mertebeden de sıfat ve isimleri kasteder. Bunlar *ademî* [yokluğa mensup] *şeyler*'dir. Bu daha önce Gazâlî'nin dile getirdiği bir görüştür (bkz. Ferid Cebr, *Mücem-i Gazâlî*, "Eser" maddesi). İbnü'l-Arabî'de "müessir"in bazen Allah, bazen *ademî şey* olduğuyla ilgili okuyucunun farkettiği çelişki şöyle giderilebilir: Müessir mâdum [var olmayan, yok] sıfat yönünden Allah'tır; âlem ise mertebesi veya bağıntısı veya niteliği yönünden var olmayan bir şeydir. Allah gerçekte âlemdeki fâildir.

[4] İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de her halde ve şeydeki gerçek müessir ve fâilin Allah olduğunu açıklar. Halbuki *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de müessirin *var olmayan bir şey* [ademî] veya bağıntı olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre hiçbir mevcudun gerçekte tesiri yoktur. Daha önce *var olmayan* veya akledilir bir şeyin gerçekte sayesinde Hakk'ın fiilinin ortaya çıktığı bir *illet* olduğunu gösterdik. Bu düşünce İbnü'l-Arabî'ye özgü değildir ve onu daha önceki Müslüman düşünür ve sûfilerde de görmekteyiz, söz gelişi Gazâlî'nin meşhur sebeplilik görüşü.

[5] Mümkünün temel özelliği sürekli muhtaçlık ve yoklukta kalmak olduğu için *gerçekte* fâil değildir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın Âdem'e *ağaca yaklaşma* diye verdiği emir *aslından ayrılma* demektir; İblis'e verdiği *Âdem'e secde et* emri ise *aslından ayrıl* demek gibidir. Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**, **İblis**.

[6] Ebû'l-Âlâ Afîfî, *Tâlikat*, s. 262.

[7] Bkz. Afîfî, *a.g.y.*, s. 262 vd.

[8] Bkz. **Adem**.

[9] Bkz. **İlahi İzin**.

[10] İbnü'l-Arabî sebep ve illet'i ayırt eder ve buna şöyle örnek verir: Hastalık, ilaç ve şifa. İlaç sebep, şifa illettir. O halde illet, sebebin sebebidir. Şöyle der: "İllet sebebi var etmektir. Hak sebebin aynısıdır ve se-

beplerin sebebidir. Bu nedenle de hastalığı ve ilacı yaratmıştır. Şifa vermeyi ise, kendisine ayırmıştır. Şu halde şifa, hastalığın giderilmesinin illetidir, halbuki her illet şifa değildir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 490).

[11] Muiddat [hazırlayıcılar] istidat ve kâbiliyet anlamına gelir. Bunlar neticenin gerçekleşmesinde hazırlayıcı işlevi görürler. Çünkü fiil etkiye konu olan şeyin istidadından sonra gerçekleşebilir.

Eşyanın Hazineleri Eşyanın hazineleri, eşyanın ilahi ilimdeki sabitlik halleri veya imkânlarıdır. Sabit olan şey kendi yokluğundan ayrılmaz, çünkü sabitlik onun koruyucusudur.

> ◆ Eşya, yokluk halinde Hakk tarafından görülürdür. Hak onları a'yân [hakikatler] ile ayırt eder; kendilerindeki kapalılığı ve belirsizliği ayrıştırır. Hakk'ın hazineleri, başka bir ifadeyle saklananları barındıran anlamındaki eşyanın hazineleri onların mümkün hakikatleridir, başka bir şey değildir. Eşyanın [ilahi ilimdeki] a'yân-ı sâbite hallerinde varlıkları yoktur; bu durumda sadece sabitlik söz konusudur. Hak onları kendi katından onları koruyan hazinelerine indirmiştir. Çünkü olabilirlik hükmü onlardan ayrılmaz. Şayet onlar hazinelerindeki şeyler olmasaydı, hazine oldukları hükmü verilmezdi. İmkân bir an bile kendilerini terk etmediğine ve imkân halinden çıkmaları mümkün olmadığına göre, sürekli kendileriyle birlikte varlıklarını yokluğa tercih eden birisi [Hak] vardır. Çünkü varlık ve yokluk gibi iki muhtemel hükme konu olmaları şarttır. (FÜTÛHÂT, III:193)

Etki, Etken, Edilgen *bkz.* **Eser, Müessir, Müesser-Fih**

Ev [Ev anlamındaki *beyt*'in harfleri] *ba*, *ya* ve *te* tek köktür. "Barınak", "sığınak" ve "dağınıklığın toplandığı yer" anlamına gelir. Şiirde mısra için de mecazi olarak beyit denilir. Beyit belirli bir ölçüte göre –vezin– kelime, harf ve anlamların birleştiği yerdir. (MUCEM)

Beyt Kuran'da sözlük anlamıyla yer almıştır:

> Allah sizin için evlerinizi dinlenme yeri yapmıştır. (16:80)

Kelime tekil ve belirli olarak kullanıldığında Kâbe'yi ifade eder:

> Beyt'i [Kâbe] insanlar için dönüp varılacak ve emniyet yeri yaptığımızda.[1] (2:125)

Tamlama olmaksızın sadece ev[2] kelimesi İbnü'l-Arabî'de bir anlam taşımaz. O anlamını tamlamalardan kazanan izafetli kelimelerden birisidir. Bu noktada kelimenin

iki şıkka ayrıldığını görmekteyiz. Ev kelimesine bir isim eklendiğinde İbnü'l-Arabî'nin evin bir özelliğinden yararlanarak kullandığı benzetme kalıplarından birisi haline gelir. Bu özellik evin yerleşime açık olması özelliğidir. Yerleşilen her yer sakini için bir evdir.[3] Yerleşen şahsın değişmesiyle evin bağlamı da değişir. Söz gelişi Allah'ın evi, Hakk'ın evi, varlıkların evi, kulun evi gibi. Bütün bunlar daha sonra göreceğimiz gibi tek anlama işaret etmezler. Bir özellik beyte eklendiğinde ikisinden meydana gelmiş ifade, simge gücü verir. Bu durumda okur ibâreyi anlayamayacak ve özel benzetme gücüyle onu açıklamaya gücü yetmeyecektir. Bu durumda simgelerini anlamak için İbnü'l-Arabî'nin metinlerine dönmek şarttır. Bu gibi ifadelere örnek olarak beyt-i mamur, beyt-i a'lâ gibi ifadeleri verebiliriz.

NOTLAR:

[1] Beyt, Kâbe demektir (Beyzâvî, *Envaru't-Tenzil*, c. I, s. 35).

[2] İbnü'l-Arabî'de beyt için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 352, 365, 401; *Ukletü'l-Müstevfiz*, s. 68; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 74; *Kitabu't-Terâcim*, s. 24; *Işâratü'l-Kuran*, s. 52; *Meşahidü'l-Esrar*, s. 51; *Divan*, s. 5.

[3] Niffarî de *sekinet*'e işaret etmek için aynı benzetmeyi kullanmıştır. Bkz. *Mevâkıf*, s. 20.

Evvel—Âhir *Hemze, vav* ve *lam* iki köktür: işin başlangıcı ve son noktası. Birinci anlam ilk demektir. İlk bir şeyin başlangıcıdır. İkinci kök ise *âle-yeûlu*, yani "dönmek" demektir. (MUCEM) *Hemze, ha* ve *ra* bütün alt anlamları kendisine dönen tek köktür. Anlamı ise "önde olma"nın zıddıdır. (MUCEM)

O evveldir, ahirdir, zahirdir ve bâtındır. O her şeyi bilendir.[1] (57:3)

Kuşeyri *Letaifü'l-İşarat* adlı tefsirinde bu ayeti şöyle yorumlar: "Allah ezelilik özelliğini hak ettiği için evvel [ilk]; yok olamayacağı için son; yükseklik ve yücelikle zuhur eden, ilim ve hikmetle bâtın kalandır. Bir görüşe göre Evvel varlığının başlangıcı olmayan; Ahir sabitliğinde kesinti olmayan; Zahir izzetinin celâlinde gizlilik olmayan; Bâtın idrakine yol olmayan demektir. Başka bir görüşe göre ise başlangıcı olmayan Evvel; sonu olmayan Ahir; gizliliği olmayan Zahir; yükseklik ve ulvilik özelliğiyle nitelenmiş anlamında Bâtın denilir.[2] Şu halde evvel ve ahir Kuran'da ezel ve ebed[3] terimlerine eşit bir zamansal içerik almıştır.

İbnü'l-Arabî Hakk'ın Kuran-ı Kerim kaynaklı iki ismi olan Evvel ve Ahir'i[4] halk vasıtasıyla ortaya çıkan ve anlaşılan anlamında kendilerine özgü gerçeklikleri olmayan iki göreceli isim sayar. İbnü'l-Arabî'nin halkı[5] [âlem] Evvel ve Ahir arasında berzah[6] saymada ne derece başarılı olabildiğini göreceğiz. İbnü'l-Arabî halk kelimesini genel anlamda kullanır ve bundan iki Hak arasında vasıta olan insanı kasteder. Buna göre insanın kendisiyle nitelendiği her özelliğin kaynağı Hak olduğu gibi (Evvel), bunla-

rın nihayette varacağı şey de Hak'tır (Âhir). Söz gelişi insanın varlığı Hakk'a ait iki varlık arasında geçici bir varlıktır. Birincisi insanın varlığından önceki varlık (Evvel), ikincisi ise insanın varlığının kendisinde bittiği varlık (Ahir). Aynı şey insanın bütün özellik ve nitelikleri için söz konusudur. Bunlardan ikisine işaret etmekle yetiniyoruz: varlık ve emir. Varlık yönünden bakılacak olursa, Evvel ve Ahir [İlk ve Son] kendilerine özgü bir gerçekliğe sahip olmadıkları için anlamlarını belirleyen *halk*tır. Başka bir ifadeyle Evvel ve Ahir âlem yönünden Hakk'a bakış açımıza bağlıdır. Halkın varlığını dikkate aldığımızda, Hak âlemin varlığının kaynağı olması anlamında onun varlığından önce; halkın varlığının kendisinde sona ermesi anlamında halkın varlığından sonradır (Âhir).

> ◆ Bizim yüzlerimiz kuşatıcı noktaya dönmüş ve yönelmiştir. Çünkü oradan çıktık, dolayısıyla yüzlerimizin ilk çıktığımız noktaya dönmesi mümkün olabilir. İş daireseldir. Böylece zorunlu olarak ardımız kendimizi ihata eder hale gelir. Âlem nokta ve çevre arasında bulunur. Nokta Evvel, çevre ise Âhir'dir. Her nerede olursak olalım, ilahi koruma bize eşlik eder ve bizi ondan yine ona yönlendirir. İş bir çeşit dairedir ve onun bir yönü vardır ki, görülür ve bilinir. Âlemin yüzü daima kendisini var etmiş olan Evvel ismine bakar; âlem sürekli kendisine varacağı ve ardından onu kuşatan el-Âhir ismine bakar. (FÜTÛHÂT, IV:14)

İkinci husus ise emirde bu isimlerle ilişkidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî insanın halife olmasına dikkat çeker. Buna göre insanın yaratılmasından önce emir, Allah'a aittir; sonra insanı yaratmış ve onu yeryüzünde halifesi yapmış, emri kendisine nispet etmiştir. İnsanın ölümü ve yok olmasından sonra emir, tekrar Allah'a döner. O halde insanın halifeliği ve emrin kendisine nispet edilmesi, Evvel ve Âhir arasında bir berzahtır.[7]

> ◆ Hak ezelidir ve kadimdir; bunlar, varlığın yokluktan açılması anlamındaki 'evvelliği' Hak'tan uzaklaştırırlar. Hak, Evvel olduğu halde, ona evvellik nispet edilmez; bu nedenle O'na Âhir de denilmiştir. Hakk'ın evvelliği sınırlı varlık evvelliği olsaydı, o sınırlı için Âhir olamazdı. Hak Ahir olmuştur, bunun nedeni bize nispet edildikten sonra bütün işin kendisine dönmesidir. Bu yüzden o evvelliğinde Ahir, âhirliğinde ise Evvel'dir.[8] (FUSÛS, 54)

Aktardığımız iki paragraf, evvellik ve ahirlik nispetlerini Hakk'a verirken İbnü'l-Arabî'nin başka metinlerinin teyit edeceği aşağıdaki sonuçları çıkartmamızı mümkün kılar: a) Evvel [İlk] ve Ahir [Son] pek çok kez tekrarlandığı gibi Allah'a verilmiş iki isimdir. Bunların içeriğini, halka yani insana yüklediğimiz bakış açısı belirler. Bu yüzden halktaki varlık özelliğine baktığımızda Evvel ve Ahir'in anlamı varlık olur.

Burada şunu belirtmeliyiz ki, Evvel ve Ahir terimlerinin içeriklerinin kendilerinden kaynaklanan her türlü gerçek nitelikten yoksun bırakılıp halka bağımlı kılınması, daha derin bir gözlemle gerçekte onların Hakk'a bağımlı olmaları demektir. Çünkü halk [âlem] iki Hak arasında bulunan varlığına rağmen İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle yokluktaki sabitliğinden ayrılmaz. Âlemde ortaya çıkan her özellik kendisinden kaynaklanan bir nitelik değildir, aksine onda ortaya çıkmış bir mertebedir. Bu nitelik ilk ve son olarak gerçek ve asıl anlamda Hakk'a aittir. O halde halk Hakk'ın özeliğiyle zuhur etmiştir; halbuki bu özellik ilk ve son olarak Hakk'a aittir. İbnü'l-Arabî evvel ve ahiri halka izâfe ederken de onları gerçekte başka ilahi isimlere ve Hakk'a ait mefhumlara bağlar. b) Evvel öndekinin nitelendiği öncelik rütbesidir. Bu nedenle ortaya çıktığı alanların çoğalmasıyla birlikte içeriği de artar. Fakat o her durumda Hak olarak kalır.

- Evvellik Hak için gerçek değil göreceli bir isimdir. Çünkü bizim varlığımız ve zâtlarımızın yaratılmasıyla Hak için evvellik [ilk olmak] hükmü ortaya çıktığı gibi zâtlarımızın yokluğunun belirlenmesiyle de âhirlik [son olmak] hükmü ortaya çıkar. Bizler hakikat yönünden aynı haldeyiz. "Kuşkusuz biz sizi yarattık ve siz bir 'şey' değildiniz" (19:9). Başka bir ayette ise "zikre şayan bir şey değildiniz" denilir (26:1). Biz âdeta var olmadık, bu durumda ne evvellik ve ne de âhirlik söz konusu olabilir; çünkü biz yokuz ve sadece o kalır, istenilen de budur. (CELÂLE, 5)

- Hakk'ın Hay ismi herhangi bir ilahi isminden önce gelirse bu durumda o öncelik mertebesinin sahibidir. Hay ismi bu durumda Evvel ile gerçek anlamda nitelenmiş demektir. Her canlı âlemdedir ve âlemde canlı olmayan bir şey yoktur; bu durumda âlemdeki her canlı bu aslın feridir. Hay âlemde zuhur eden her şeye yardım eder. Aynı şey Hay isminin diğer isimlerle ilişkisinde söz konusudur. Bütün isimler gerçeği araştırdığında Hay ismine döner. Böylece bu ismin sırrı bütün âleme sirayet eder ve âlemdeki her şey kendisine nispet edilen[9] Hakk'ın hamdini tespih etmek özelliğiyle zuhur eder. (FÜTÛHÂT, III:324)

Son ifade evvelliğin öncelik[10] mertebesinin sahibinin bir niteliği olduğunu açıklar. Şu halde Evvel içerikli ilahi isimlerden birisi değildir, sadece onlardan birisini niteler. Bütün isimlerden önce olan Hay ismi Evvel diye nitelenmiştir. Burada el-Evvel ile ilgili mühim bir meseleye daha işaret etmek yerinde olacaktır: Her evvel [ilk] kendisinden sonrakine sirayet eder. Böylece evvel görünmeyen bâtının kendisi olur.[11] Başka bir ifadeyle ilk olanın özelliği kendisinden sonrakine sirayet etmektir. Hatta İbnü'l-Arabî'nin bütün ifadelerinde sâri [yayılan, sirayet eden] kelimelerini evvel ile değiştirmek mümkündür. Söz gelişi *nikah-ı sâri* [sirayet eden nikah] kelimesinin yerine *nikah-ı evvel* [ilk nikah]; ulvi-büyük varlıklardaki *eb-i sâri* [sirayet e-

den baba] ve *ümm-i sâriye* [sirayet eden anne] terimlerinin yerine ilk baba ve ilk anne anlamındaki *eb-i evvel* ve *ümm-i evvel* demek mümkündür.[12] Bu nedenle bir önceki metinde Evvel diye nitelenmiş Hakk'ın Hay ismi kendisinden sonra gelen her şeye sirayet etmiş, Böylece âlemdeki her şeyi diri, bilen ve Hakk'ı tespih eden olarak ortaya çıkartmıştır.[13] Geçen ifadelerden Evvel'in Ahir'in aynı olduğu ortaya çıkmıştır ve ayniyet, akla gelebileceği gibi, iki açıdan değil, İbnü'l-Arabî'ninki gibi hakikatleri ve onların göreceli çokluklarını birleştiren bir sisteme göre tek açıdan sabittir. Evvel ve Ahir bir hakikatin iki veçhesi değil, her ikisi de bir açıdan sürekli tek hakikattir. Nitekim aynı şeyi varlık ve emirde [iş] görmüştük: Hak halkın varlığından önce ve halkın varlığından sonradır. Buna göre o burada varlıktır. Aynı şey el-Evvel ve el-Ahir için söz konusudur. O halde Evvel Âhir'in aynıdır ve bu bir açıdan böyledir.

- [Kalbe gelen] Şâhit şöyle der: Ezel bulunduğu hal üzereyken ebed onun üzerine yerleşir. İşin sonu başının aynıdır. Artık güçlük çekme. (ŞAHİD, 18)

- Hak akıl gücünün verdiği hükmün zıddına tek bir yönden ilktir, sondur, zahirdir, bâtındır. Çünkü akıl kendi ulaştığı hüküm açısından Hakk'ı bir açıdan ilk, başka bir açıdan son diye görür. Halbuki iş böyle değildir.[14] (ŞERH, 85)

Her ilk [evvel] doğrudur, Hak kaynaklıdır ve yanılmaz.

- Bütün hayır ilklerdedir. Görmez misin ki: İlk düşünce asla yanılmayan Hak kaynaklı doğru düşüncedir. Aynı şekilde ilk bakış, ilk işitme ve ilk hareket de böyledir. İlkler ortaya çıkmış öncülerdir. İlk düşünceden sonra gelen her şey nefsin konuşmasıdır ve ilk düşüncenin izini takip ederek gelir. Halbuki ilk düşünce herhangi bir şeyi takip etmeden kendiliğinden gelir. (FÜTÛHÂT, IV:152)

- İlk mertebe doğruluk sahibidir ve sürçmez. Aynı şekilde ilk bakış, ilk hareket ve ilk işitme de böyledir. Her ilk Hak kaynaklı ve doğrudur. Bu yüzden bir şey yanıldığında, o şey ilk değildir.[15] (FÜTÛHÂT, II:564)

NOTLAR:

[1] Osman Yahya *Huve el-evvelu ve'l-âhiru* ayetinin tefsiriyle ilgili Hakim Tirmizî'ye ait bir yazmaya işaret etmiştir. Bkz. Tirmizi, *Hatmu'l-Evliya*, tahkik: Osman Yahya, s. 64. Sehl b. Tüsteri de bu ayeti yorumlar, bkz. *Tefsiru'l-Azim*, s. 98.

[2] Kuşeyri yaklaşık iki sayfa Evvel-Ahir ve Zahir-Bâtın isimlerinin eşanlamlılarına şiirsel bir üslupla yer verir. c. VI, s. 99.

[3] Bilginlerin kıdem ve evvel arasında bir fark gördüklerine değinmek yerindedir. Bkz. *Şerh-i Cevhereti't-Tevhid*, s. 74.

[4] Evvel-Ahir terimlerini birlikte inceledik, çünkü birisi hakkındaki bakış diğerine de uymaktadır. Buna göre Evvel'i evvel yapan sebep, Ahir'i de ahir yapmıştır.

[5] Burada halk derken yaratma eylemi kastedilmez, aksine yaratılmışlar, özellikle de insan anlamında isimdir.

[6] Bkz. **Berzah**.

[7] "Halkı gördüğünde, Evvel'i, Ahir'i, Zahir'i ve Bâtın'ı görmüşsün demektir" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 152). Çünkü halk [yaratıklar], Evvel ve Ahir arasında bir berzahtır. Berzah, iki tarafın hakikatlerini kendinde toplar. Şu halde halkı gördüğümüzde, Evvel ve Ahir'i de görmüşüz demektir.

[8] Afîfî bu cümleyi Hakk'ın ilk ve son oluşunun yaratıkların kendisine muhtaçlığıyla ilgili olarak açıklar.

[9] "Her şey Rabbinin hamdini tespih eder" (17:44).

[10] Cürcânî Evvel'i "Kendi cinsinden ondan önce veya kendisiyle eş zamanlı kimsenin olmadığı varlık" diye tanımlar (*Tarifat*, s. 40).

[11] İbnü'l-Arabî şöyle der: "O evvel'dir, çünkü O vardı ve yaratıklar yoktu" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 112).

[12] Bkz. **Âlemin Yüce-Büyük Anası, Birinci Baba**.

[13] Bkz. **Hayat**.

[14] İşte İbnü'l-Arabî'nin metniyle çelişen Afîfî'ye ait bir metin: Varlık tek hakikattir: Bir açıdan baktığımızda, onu Hak, başka bir açıdan baktığımızda ise halk olarak isimlendiririz; ya da, hakikate zât açısından bakarsak bir, sıfat ve isimleri açısından baktığımızda ise çok ve müteaddit olduğunu söyleriz. Hal böyleyken birliği bakımından varlığa baktığımızda onun zâtı ile yüce olduğunu söyleriz; çokluğu açısından baktığımızda ise, onun izafî olarak yüce olduğunu söyleriz.... Aynı şekilde Evvel, Ahir, Zahir ve Bâtın gibi, Hakk'ın kendileriyle nitelendiği zıt sıfatlarda da durum böyledir. Hak, zâtı açısından Evvel ve Bâtın; sıfât ve isimleri açısından Ahir ve Zahir'dir, ya da, birliği açısından Evvel ve Bâtın; çokluğu açısından ise, Zahir ve Ahir'dir (*Tâlikat*, s. 50). Afîfî'nin görüşlerini iki önemli açıdan eleştirebiliriz: a) Afîfî, Evvel ve Bâtın'ı Ahir ve Zahir'in mukâbilinde aynı anlamda kullanır. Halbuki bu iki terim İbnü'l-Arabî'de aynı anlama gelmezler. b) Afîfî, zahir ve mazharlar'ı karıştırmaktadır. Bu bağlamda başka bir cümlede şöyle der: Hak, zâtı açısından Evvel ve Bâtın; sıfat ve isimleri açısından Ahir ve Zahir'dir, ya da, birliği açısından Evvel ve Bâtın; çokluğu açısından ise, Zahir ve Ahir'dir (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 50).

[15] Aynı metin için bkz. İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Gayat*, ed. Osman Yahya, 1967, s. 157. Evvel'e bu bakış İbnü'l-Arabî tarafından ilk kez dile getirilmiş değildir, Gazâlî onu daha önce ifade etmiştir. Bkz. Ferid Cebr, *Mûcem-i Gazâlî*, s. 18-19.

Ezeli İnsan (İnsan-ı Ezeli) İnsan-ı kâmil. *Ayrıca bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Fakirlik *Fa*, *kaf* ve *ra* 'uzuv' veya 'yarılmak' anlamına gelen bir köktür. Omurga anlamındaki *fekar li'z-zahr* bu kökten gelir. Tek omurga, *fekare*'dir. Aralarındaki eklemler ve boşluklar nedeniyle böyle isimlendirilmiştir. *Fakir*, "beli kırılmış [boynu bükük]" demektir. Dilciler şöyle demişlerdir: Fakir kelimesi ondan türetilmiştir. Âdeta zillet ve yoksunluğundan omurgası kırılmış demektir (MUCEM). Fakr, *arz-ı fakr* [boş arazi] kelimesinden türetilmiştir. Bu arazi, hiçbir bitkinin veya başka bir şeyin yetişmediği yer demektir. (LETAİFÜ'L-A'LAM)

Fakr Kuran'da muhtaçlık anlamına gelir ve (Hakk'a ait) zenginliğin zıddı olarak yaratılmışların niteliğidir.

Dedi ki: Rabbim, bana indireceğin hayra muhtacım (fakir). (28:24)

Ey insanlar, sizler Allah'a muhtaçsınız (fukara), Allah kuşkusuz zengin ve övülendir. (35:15)

Araştırmacı, İbnü'l-Arabî'nin fakr[1] hakkındaki metinleri önünde durur ve şöyle sorar: Büyük düşünür çelişiyor mu? Bir açıdan fakr mümkünün zâtî niteliğidir; öte yandan İbnü'l-Arabî ona ulaştığını vurgular. Doğal olarak insan kendisinin bir niteliği olan şeye ulaşmaz. O halde İbnü'l-Arabî dikkat çekmeden, fakra iki farklı açıdan bakar. Çünkü o fakra bir varlık, bir de sülûk yönünden bakar. Böylece deyim yerindeyse, bir varlık fakrı, bir de sülûk fakrı vardır. 1) Varlık Fakirliği: Burada fakirlik, mümkün için bütün hallerinde (sübût, dıştaki varlık) özünden kaynaklanan bir niteliktir.[2] Mümkün sabitlik halinde varlığını yokluğuna tercih edecek bir 'tercih eden'e, yaratıldığında ise varlığını sürdürecek ve varlığını koruyabilmek için bulunduğu âlemin içerdiği her türlü şeye muhtaçtır (yemek, ilaç vs).[3] O halde fakirlik, mümkün ve mâdum[4] için özünden kaynaklanan bir niteliktir ve bu durum bütün yaratıkları kapsar. Başka bir ifadeyle fakirlik, hükmü genel ve kapsayıcı bir niteliktir. 2) Sülûk Fakirliği: Birinci fakirlik, genel ve zorunlu fakirliktir. Sülûk fakirliği ise, gerçekte birinci fakirliği müşahededen ibaret ise de, geçici ve özel fakirliktir. Bunu anlatabilmek için Allah'ın yaratıklarıyla beraberliğini örnek verebiliriz: Allah'ın beraberliği, "Her nerede olursanız olun O sizinle beraberdir" (57:4) ayetinin gösterdiği gibi genel; Allah sabredenlerle beraberdir (8:46) ayetinin gösterdiği gibi özeldir. Şu halde Allah'ın genel beraberliği, kulun bir özellik veya fiil vasıtasıyla elde etmediği bir şeydir. O bir varlık beraberliğidir; ikinci tür beraberlik ise, kulun bir nitelik sayesinde elde ettiği özel beraberliktir. Birinci tür genel fakirlik mümkünün özünden kaynaklanan fakirliktir. Kulun bu fakirlikte bir üstünlüğü yoktur veya belirli bir ödül veya ürün sayılmasını sağlayacak çabası söz konusu değildir. İkinci özel fakirlik ise, şudur: a) Özünden kaynaklanan fakirliği müşahede etmek: Her mevcut muhtaçtır, fakat bunun farkında değildir. Bu yüzden fakirliği tercih eden, onu tercih ettiğini zanneder, halbuki arif sadece müşahede ettiğinin bilincine erebilir ve esastaki muhtaçlığının farkına varır. b) Özel fakirlik sadece Allah'a yönelik olabilir. Sülûk fakirliği, Allah'a muhtaç olmaktır. Bu sâlikin kazandığı bir şeydir. Şu halde sâlik, sadece Allah'a muhtaçtır. Âlemden herhangi bir şeye muhtaç olduğunda ise, bu da gerçekte isimleri yönünden Allah'a muhtaçlıktır. O halde Hak, kulun muhtaç olduğu bütün isimlerle isimlendirilir. Arif, bu müşahedeye sahip olandır. Başka bir ifadeyle, herhangi bir varlığa muhtaç olmanın gerçekte ilahi bir isme muhtaç olmak olduğunu arif müşahede eder.[5] c) Özel fakirlik, nefsin eğitilmesi ve mücâhededir, hatta ilahi yakınlığın özü ve kapısıdır. Tam fakirlik mertebesine tam ve kesin olarak ulaşan kimse, onun neticesine ulaşır: bu da ilahi yakınlıktır. Söz konusu yakınlık, Allah'a

nâfile ibadetlerle yaklaşmak anlamındaki *kurb-ı nevâfil*in neticesi olan yakınlıktır. Yani Hak, kulunun işitmesi, görmesi olur ve artık o da bir şeye "ol" der ve o şey meydana gelir. İbnü'l-Arabî'nin bu bahisteki metinlerine gelince, bunları şöyle zikredebiliriz:

- Fakirlik bütün varlığı içeren bir hükümdür
  Hiç kimse onun dışında kalamaz. (FÜTÛHÂT, II:263)

- Allah âlemi bir şey hariç tek özellikte yaratmıştır; o da muhtaçlıktır. Muhtaçlık âlem için özü gereğidir, zenginlik ise geçicidir. (FÜTÛHÂT, III:373)

- Allah sayesinde zengin olan, O'na muhtaçtır. Allah'a muhtaçlık ifadesine mensubiyet, "Allah ile zengin olmak" bağıntısından daha üstündür. Çünkü zenginlik Hakk'ın zâtı ile yaratıkları arasındaki ilişkiyi ortadan kaldıran temel bir özelliktir. Halbuki her talep, münâsebetin varlığını gerektirir. Âlemdeki her şey bir şey talep eder. Dolayısıyla âlemdeki her şey, talep ettiğine muhtaçtır. Fakr diğer niteliklerden onlarda bulunmayan bir özellikle ayrışır. Bu özellik, onun hem var olanın ve hem de olmayanın niteliği olmasıdır. Başka her olumlu özelliğin mevcut bir şeyde bulunması şarttır. Mümkün yokluğu halinde varlığını yokluğuna tercih edene muhtaçtır; var olduğunda ise bu kez varlığını sürdürmeye ve varlığını korumaya muhtaçtır. Şu halde mümkün hem varlık anında, hem de yoklukta muhtaç olmaya devam eder. Fakr hüküm itibariyle makamların en genelidir. Bu özellikten kazanılan şey ise özel bir bağıntıdır. Bu, başkasına değil, sadece Allah'a muhtaçlıktır. (FÜTÛHÂT, II:263)

- Allah şöyle buyurur: Ey insanlar siz Allah'a muhtaçsınız, O ise zengindir (35:15). Yani isimleriyle zengindir. Nitekim bizler de, O'nun isimlerine muhtacız. Bu nedenle ayette, bütün ilahi isimleri[6] toplayan isim gelmiştir (Allah). Muhtaçlık kapsamında, genişliği ve hükmünün genelliği nedeniyle, bir izdiham olmaz. Fakirlik terk edilen bir niteliktir, halbuki hiç kimse ondan yoksun kalamaz. O her fakirde hakikatinin verdiği hükme göre bulunur. Fakirlik arifin ulaştığı nimetlerin en lezzetlisidir,[7] çünkü fakirlik, arifi Hakk'ın huzuruna sokar ve Hak kendisini kabul eder. Bu makama, fakirliğin kardeşi de yakındır ki, o da zillettir. Ebû Yezid el-Bestamî şöyle der: "Hak bana şöyle demiştir: 'Bana ait olmayan şeylerle bana yaklaş: zillet ve muhtaçlık." Bunlar mümkünlere ait iki özelliktir. Vacibu'l-Vücûd'un [Zorunlu Varlık] bu iki nitelikten bir payı yoktur. "Ey insanlar siz Allah'a muhtaçsınız" (35:15) ayetinde Allah, başkasına muhtaç olunmasını kıskandığı için, muhtaç olunan her şeyin ismiyle bizim için isimlendirilmiştir. Buna göre fakir her şeye muhtaç, hiçbir şeyin muhtaç olmadığı kimsedir. İşte bu, tam kuldur. Böyle bir kulun varlık halindeki durumu, yokluk şeyliğindeki [ayn-ı sâbite mertebesi] hali gibidir. (FÜTÛHÂT, II:263)

- Her göreceli mevcut, farkında olmasa bile, muhtaçtır. Onu bilse bile, fakirlik diye isimlendirilen şeyin bu olduğunu bilemez. Fakirlik, özden kaynaklanan zorunlu bir niteliktir. (FÜTÛHÂT, II:264)

- Arş'ın rabbi bana dedi ki: Ey Gavs! Benim katımda fakir hiçbir şeyi olmayan değildir. Fakir her varlıkta kendisine ait bir şey bulunan kimsedir. Bir şeye "ol" dediğinde, o şey oluverir. Ey Gavs! Sevdiklerine ve dostlarına de ki: Benimle sohbet etmek isteyen, fakirliği,[8] ardından fakirliğin fakirliğini, sonra da fakirliğin fakirliğinden de fakirliği tercih etmelidir. Bu yüzden fakirlikleri tamamlandığında, onlar benden[9] başka olmazlar. (GAVSİYYE, 79)

NOTLAR:

[1] Fakr için bkz. *Letâifu'l-A'lâm*, s. 143; Muhasibi, *Kitâbu'l-Mesail*, s. 51; Kuşeyri, *Risâle*, s. 122; Serrac, *el-Lûma*, s. 74; *Hakikatü'l-Yakîn*, s. 8.

[2] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[3] İbnü'l-Arabî'de yaratma her nefeste yenilenir. Her yaratmada bir tercih edenin bulunması gerekir.

[4] Bkz. **Adem**, **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[5] Bkz. **İlahî İsim**.

[6] Bkz. **Toplayan İsim**.

[7] Burada sülûktaki fakr'dan söz etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin söz arasında nazariyeden nazariyeye nasıl geçtiğini ve okuyucusunu uyarmadığını hatırlamalıyız.

[8] İbnü'l-Arabî'de fakr konusunda bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 105; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 170, 262, 264.

[9] Bkz. **Nâfile ve Farz İbadetlerin Ulaştırdığı Makamlar**.

Fark *bkz.* **Cem'**[1]

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî'de fark için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, 114; c. II, 133, c. IV, s. 54; *Tercümânü'l-Eşvak*, s. 59; *Istılahat*, s. 287.

Farzlarla Sevilmek—Nafile İbadetlerle Sevilmek Kurb-ı ferâiz [farz ibadetler nedeniyle kulun Hakk'a yaklaşması], kurb-ı nevâfil [nafile ibadetlerle kulun Hakk'a yaklaşması]. Aynı konu, mecbur kul ve serbest kul terimlerinde de ele alınacaktır.

Fena *bkz.* **Bekâ**

Feraset Feraset insanın ferasete konu olan şeyde istidlal edebileceği birtakım emareler görmesini mümkün kılar. Feraset üç kısımdır: Hükmî feraset, iman feraseti, ilahi feraset.

Allah'ın nuru ile görmektir anlamında:

- Allah şöyle buyurur: "Bunda anlayışlı kimseler (mütevessimin) için ayetler vardır." Kastedilen, feraset sahipleridir. Hz. Peygamber de şöyle buyurur: "Müminin ferasetinden korkunuz, çünkü O Allah'ın nuruyla bakar."[1] (BULGA, 31)

Hükmî feraset, mizaçtaki doğal belirtiler anlamında:

- Kul feraset ile nitelendiğinde, ferasetine konu olan şeyde kendileriyle istidlal [akıl yürütme] edebileceği belirtiler bulunur. Söz konusu belirtilerin bir kısmı mizaca ait doğal belirtilerdir. İşte bu hükmî ferasettir. (FÜTÛHÂT, II:235)

İman feraseti, ilahi nur anlamında:

- Önce iman feraseti bilinmelidir ve biz de onunla başlıyoruz. İman feraseti, basiret gözü için Allah'ın mümine verdiği ilahi bir nurdur. Böylece basiret baş gözünün nuru gibi olur. Ferasete konu olan şeydeki belirti ise görülür şeylerin göze görülmesini sağlayan güneş gibidir. (FÜTÛHÂT, II:235)

İlahi feraset, ilahi nur anlamında:

- Ferasete konu olan şeydeki belirtilerden bir kısmı ise ruhani-nefsi ve imanidir. Bu, ilahi feraset, müminin basiretindeki ilahi nurdur; kendisine açıldığında ferasetine konu olan şeyde gerçekleşen şeyi onun vasıtasıyla bilir.[2] (FÜTÛHÂT, II:235)

NOTLAR:

[1] Müminin firasetinden korkunuz, bkz. Hadis Dizini, no. 36.

[2] Firaset hakkında bkz. *Ravzu'r-Reyyahin*, s. 169; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, c. II, 1241; Kuşeyri, *Risâle*, s. 105.

Ferdiyet *Fa, ra* ve *dal* "birlik" anlamına gelen tek köktür. "Tek" anlamındaki fert de buradan gelir. *Zabiyyetün farid* ["Sürüden ayrı ceylan"] demektir. *Efradü'n-nucum* "gökyüzündeki yıldızlar" demektir. (MUCEM)

Fert, Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamıyla geçer:

> Zekeriyya'yı da zikret. Hani Rabbine 'Rabbim beni tek başıma (*ferd*) bırakma, sen varislerin en hayırlısısın' diye yalvarmıştı.[1] (21:89)
>
> De ki: Size sadece bir tek öğüt vereceğim. Allah için ikişer, üçer ve teker teker[2] (*furada*) kalkarsınız. (34:46)

İbnü'l-Arabî'ye göre fert, kendisine özgü bir nitelik sayesinde isimlendirmeyi hak etmiştir. Acaba kelime hangi şeyden ayrılmıştır? Onu ayrı kılan özellik nedir? Fert,

birliğe benzemekle çiftten ayrılmıştır. Fert, sayılar içinde ayrı bir mertebe olması ve ikiye birlik mertebesini veren bir olması itibariyle bire benzer; ikinin var olmasından sonra bulunması yönüyle de birlikten ayrılır.

- Ferdiyet insaf sahibi tarafından ancak fert diye isimlendirilenin ayrıştığı şeyde bulunmayan bir özellik sayesinde ondan ayrıştığı başka bir şeyi düşünmekle anlaşılabilir. Çünkü aynı özellik onda da bulunsaydı, ayrışması geçerli olmazdı. Şu halde kendisinden ayrıştığı şeyin akledilir olması gereklidir. Söz konusu şey ise, çiftir. Ferdin ayrıştığı şey, birliğe benzemektir. Fertlerin ilki de üçtür. Buna göre Bir sayısı, fert değildir. (FÜTÛHÂT, III:499)

- Fert, her sayıda üç ve daha fazlasından ortaya çıkar ve bölünmesi mümkün değildir.[3] Fert mertebelerde Bir gibi ayrışır. Fertlerin ilki üçtür. Bu nedenle insanın sırrının fertliği onun birliğinden farklıdır. Çünkü onun fertliği, ikinin ortaya çıkmasıyla sabit olur. Söz konusu iki, bedenin tesviye edilmesi ve külli ruhun ona yönelmesidir. Böylece cüzi nefs ortaya çıkmıştır ki, insani latife denen şey odur. Böylece tikel nefs fert olmuştur. (ELİF, 6-7)

- Bütün neticeler, fertten ortaya çıkarlar: Mantıkçılarda iki öncül, üç şeyden oluşur. Birincisi iki önermede de tekrarlanır. Böylece dört ortaya çıkar ki, bunlar gerçekte üçtür. Bu üçe ferdiyeti veren o bir olmasaydı hiçbir netice sahih olmazdı. Aynı şekilde, aralarında cinsel ilişki olmasaydı, erkek ve dişi de bir ürün meydana getiremezlerdi. Bu da ferdiyettir. (KİTABÜ'L-MİM, 3-4)

- Fert, ikinin bulunmasından sonra gerçekleştiği için, ahadiyet [mutlak birlik] kadar güçlü olamamıştır. (ELİF, 9)

İbnü'l-Arabî ferdiyeti akledilir ve duyulur âlemdeki her türlü neticenin kaynağı ve esası sayar. Bu anlamda da, ferdiyet ve teslis arasında bir eşanlamlılık görür. *Bkz.* **Teslis**.

- Üç, fertlerin ilkidir. Böylece yaratma, Bir'den değil, Fert'ten ortaya çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:89)

- Yaratma mutlak birlikten değil, ferdiyetten meydana gelmiştir. Çünkü Hakk'ın birliği ikinciyi kabul etmez. Böylece âlemin ilahi ilimdeki zuhuru üç akledilir[4] hakikatten ortaya çıkmıştır. Bu da, asıl böyle olduğu için, âlemin[5] parçalarının birbirlerinden meydana gelişine nüfuz etmiştir. (FÜTÛHÂT, I:171)

- Hakikatler neticenin ancak ferdiyetten çıktığını ve üç sayısının da fertlerin ilki olduğu bilgisini verince, Allah âlemin yaratılışını nefsinden, iradesinden ve sözünden meydana getirmiştir. Hakikat birdir ve bağıntılar farklıdır. Böylece Allah "Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz 'ol' olur ve o da olu verir" (16:40) buyurur. O halde

teslis netice çıkarmada dikkate alınmıştır ve âlem bir neticedir. (NAKŞ, 6)

- İnsan-ı kâmil ferdiyette ilktir. Allah şöyle buyurur: "İnsanı bir çamur özünden yaratmıştır" (23:12). Bu ilk mertebedir. "Ardından sağlam bir mekânda bir nutfe içine koyduk" (23:13). Bu da ikincidir. "Sonra nutfeyi sperm haline getirdik" (23:14). Bu da ferdiyet[6] mertebesidir ve hepsini içerir. (FÜTÛHÂT, II:641)

NOTLAR:

[1] Bkz. Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 38. İbnü'l-Arabî fert ve vahidi ayırt etmiştir, bkz. *Kitabu'l-Elif*, s. 9.

[2] Kadı Beyzâvî'nin *mesna ve sülase* [ikişer ve üçer] deyimini yorumlayışı için bkz. Bkz. Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 142.

[3] İlk tek sayı üçtür, ardından beş, yedi, dokuz, onbir vs. gelir. Böylece teklik sayılarda ortaya çıkar ve ferdiyet, sayılarda ortaya çıkan ahadiyete benzer. Bir, sayı değildir, fakat sayılarda zuhur eder.

[4] Zât, irade ve söz. İbnü'l-Arabî bu üçlüyü "Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz 'ol'dur ve o da olur" (16:40) ayetinden çıkartmıştır.

[5] Her ilk, İbnü'l-Arabî'ye göre, sirayet edicidir. Teslis ilk sonuç çıkartan şey olduğu için, her türlü sonuç çıkartmaya sirayet etmiştir.

[6] İbnü'l-Arabî'de 'fert' için bkz. *Istılahat*, s. 289; *Kitabu'l-Elif*, s. 9; *Risale ile'r-Razi*, s. 12; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 168; c. II, s. 69; c. III, s. 172, 326, 462; c. IV, s. 32; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115.

Fetih ["Açmak" anlamındaki *feth* kelimesinin kök harfleri olan] *fe*, *te* ve *ha* tek köktür ve "kapalının zıddı" [açık] demektir. *Fetahtü el-bab*, "kapıyı açtım" demektir. *Feth* ve *fetaha*, "hüküm" demektir. Allah el-Fatih'tir, yani hüküm verendir. Feth, yardım ve zafere ulaştırmaktır. *İstaftahtü*, "yardım edildim" demektir. *Fevatihu'l-Kuran*, surelerin başlangıçlarıdır. (MUCEM)

Kapamanın zıddı [açmak] anlamında:

> Göklerin kapıları onlara açılmaz. (7:40)

Hüküm ve hüküm veren [*fettah*] anlamında:

> De ki: Rabbimiz hepimizi bir araya toplayacak, sonra da aramızda hak ile hüküm verecek. O Yegâne hüküm veren, her şeyi bilendir. (34:26)

Göndermek anlamında:

> Allah insanlara bir rahmet feth ederse [gönderirse], onu engelleyecek yoktur. (35:2)

Açıklamak anlamında:

> Rabbinizin huzurunda aleyhinize delil olarak kullansınlar diye mi tutup Allah'ın açıkladığı (*fetehe*) hakikati onlara söylüyorsunuz. (2:76)

Yardım –başka bir görüşe göre– hüküm ve yardım dilemek [*istiftah*] anlamında:

Biz sana açık bir fetih [yardım] verdik. (48:1)

Fetih istiyorsanız, işte size fetih. (8:19)

Fetih Günü [Kıyamet Günü] anlamında:

De ki: Fetih Günü inkâr edenlere imanları fayda vermez. (32:29)

Mefatih [anahtarlar] anlamında: *Mefatih* ya *mefteh*'in çoğuludur, bu durumda mefatih "hazineler" demektir veya *miftah* [anahtar] kelimesinin çoğuludur, bu durumda "anahtarlar" demektir:

Gaybın mefatihi [hazineleri/anahtarları] O'nun katındadır. Onları sadece kendisi bilir. (6:59)

İbnü'l-Arabî *fethe* iki şekilde bakar: 1) Kendisinden önceki hiçbir sûfinin ufkunun ulaşamadığı irfani bakış. Gerçi İbnü'l-Arabî bu bahisteki ifadelerinde önceki sûfilerden yararlanmıştır; örneğin halavet fethi, ibare fethi, mükaşefe fethi vs. Bu fetih, insana aittir, bilgiyle ilgilidir ve irfani bir fetihtir. 2) İbnü'l-Arabî'nin ikinci bakışı, varlık tecellisini hatırlatan yaratıcı yönüne bakışıdır.[1] Bu, özel bir bakıştır ve İbnü'l-Arabî'nin feyiz ve tecelliler görüşüne güçlü bir şekilde bağlıdır. Dolayısıyla bu bahisteki ifadeleri özel bir terim üslubunu taşır. *Mefatih-i üvel* [ilk anahtarlar], *mefatih-i sevâni* [ikincil anahtarlar], *mefatih-i esbab* [sebep anahtarları]. Bu anlamda fetih, Tanrı'ya ait yaratıcı bir fetihtir ve hiç bir yaratılmışın onda payı yoktur. Söz konusu fetih, yaratma ve meydana getirme fethidir. **Yaratıcı Fetih**: İbnü'l-Arabî esasını açan-anahtar-açmak ve 'açılan'ın (fatih-miftah-feth ve meftuh) teşkil ettiği bir benzetme kalıbı kullanır. Bu, İbnü'l-Arabî'nin tecelliler görüşünün biçimlendirdiği şekliyle, yaratma eylemi için verilmiş bir örnektir. Burada benzetmenin simgesel önemi ortaya çıksın diye benzetme formundaki her öğenin karşılığını tespit edeceğiz: Fatih [Açan]=Her zaman Allah. Miftah [anahtar]=Açılan şeyin değişmesiyle birlikte değişir. Bir anahtar, tahsis edildiği şeyi açabilir (*mefatih-i üvel* [ilk anahtarlar], *mefatih-i sevâni* [ikincil anahtarlar], *mefatih-i esbab* [sebep anahtarları] vs). Feth [açmak]=İlahi hareket. Açış esnasında anahtarın hareketi. Bu, yaratma eylemiyle, yaratılışın eşyaya ilişme halidir. Bu nedenle de sadece Allah'a tahsis edilmiştir: "Onları sadece Allah bilir" (6:59). Meftuh [açılan]=Gayb. Fakat kapı veya örtüden ibaret gayb, açma eylemiyle amaçlanmış şey değildir, aksine maksat o kapının ardında bulunan, başka bir ifadeyle örtünün gizlediğidir. Buna göre feth, görünmeyeni ortaya çıkartmaya gayret eder, bununla birlikte anahtar, kapıya ilişir.

- Mümkünler gaybın karanlığında bulunurlar, onların varlık halleri bilinmez. Mümkünlerden her birisinin bir anahtarı vardır ki, onu sadece Allah bilebilir. Şu halde Allah'tan başka hiçbir mevcut yoktur, o her şeyin yaratıcısı, yani icat edenidir.

(FÜTÛHÂT, III:279)

- Anahtarlar saklanan şeylerin yüceliğiyle yücelir, onlara bağlı olarak değersizleşirler. (MİFTAH, 78)

- Gaybı Allah bilir. Bütün bunlar (nur, karanlık) gaybın anahtarlarıdır, fakat anahtar olduklarını sadece Allah bilir. Allah şöyle buyurur: "Gaybın anahtarları O'nun katındadır, onları sadece kendisi bilir" (6:59). Bu anahtarlar bizim aramızda mevcut olsalar bile onların gaybın anahtarları olduklarını bilemeyiz. Bildirilmesiyle anahtar olduklarını öğrendiğimizde ise, onlar vasıtasıyla kendisini açıncaya kadar gaybı bilemeyiz. Bu durum, bir evin anahtarını bulup da, bu anahtarla açacağı evi bilmeyen kimsenin haline benzer. (FÜTÛHÂT, II:648)

- Bilinmeyenlerden bir kısmı, bir veya daha fazla anahtara sahiptir. İlk anahtara varıncaya kadar, her anahtar başka bir anahtar için gaybdir. (MİFTAH, 79)

- Tanrı âlemi ilahi bir hareketten yaratmıştır. Bu, açış esnasındaki açma (feth) hareketidir. (FÜTÛHÂT, III:279)

- Anahtarlar açma esnasında anahtar diye isimlendirilirler. Açış hali, yaratma eyleminin eşyaya ilişmesi, başka bir ifadeyle, kudretin konusuna ilişme halidir. Allah'tan başkasının bu konuda bilgisi yoktur. Dolayısıyla bu açışta ne tecelli, ne de keşif gerçekleşir. Çünkü kudret ve fiil bilhassa Allah'a özgüdür. (FUSÛS, 134)

- [Yaratma eyleminde] *Anahtar*, *açma* ve bu açmanın perdesi olduğu şeyin açılması esnasında ortaya çıkan *açılan* vardır. (FÜTÛHÂT, III:542)

- Gayb gaybdeki değildir. Anahtarlar gaybı açarlar ve böylece gaybdeki [bilinmeyen] gayb perdesinin ardından ortaya çıkar. Şu halde gayb, bir kapı ve örtü gibi, perdedir, yoksa kapı evin kendisi olmadığı gibi, örtü de örtülen değildir. Anahtarın ilişti̇ği şey ise ardında bulunan değil, kapıdır. (MİFTAH, 78)

Şimdi de İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu tarzıyla anahtar türlerine geçiyoruz. İlk anahtarlar (*mefatih-i üvel*)[2], ikincil anahtarlar (*mefatih-i sevâni*): Bunlar dışta yaratılış gaybının anahtarlarıdır.[3] Mutlak Varlık taayyün ederken salt basitlikten gerçek çokluğa doğru derecelenir. Bu, gerçekte mevcudun değil, varlık mantığının gerektirdiği bir dereceleniştir. Böylece feyz-i akdes, ardından feyz-i mukaddes gerçekleşir. Feyz-i akdes Mutlak Zât'ın varlıkların akledilir suretlerinde, başka bir ifadeyle kabiliyetlerde veya a'yân-ı sâbitede kendisi için tecelli etmesidir (*Bkz.* **Feyz**, **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**). Bu feyiz, gerçekte, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, başka bir anlatımla açış yani, fetihtir. Söz konusu açış, ilk feyiz ve ilk tecelli olması yönünden ilk fetih, buna bağlı olarak anahtarları da ilk anahtarlardır. Bunları sadece Tanrı bilebilir, çünkü

onlar, herhangi bir yaratılmışın nasibinin olmadığı yerdeki Tanrı'nın birliğidir. Onlar zât isimleridir. Feyz-i mukaddes ise, Tanrı'nın çokluğun suretlerindeki tecellisi, başka bir ifadeyle 'ilk açış'ın neticesi olan a'yân-ı sâbitenin akledilir oluşlarının ardından duyulur âlemde ortaya çıkmalarıdır. Bu feyiz, gaybın açılmasıdır. Bunun anahtarları da, ikinci açılış olmaları yönünden, *mefatih-i sevâni*, yani ikincil anahtarlardır. Bu anahtarlar, varlığı akledilir mertebeden dışarı çıkartan ilahi isimlerdir ve bu isimler varlıkta tesir sahibidirler.[4] Bu nedenle İbnü'l-Arabî onları dışta yaratma gaybının anahtarları diye isimlendirmiştir.[5]

- Sayılan isimlerden daha fazla olan fakat mutluluk vermeleri yönünden onların altında bulunan güzel isimler, âlemde etkin isimlerdir. Onlar, sadece Allah'ın bildiği ilk anahtarlardır. (FÜTÛHÂT, I:99)

- Hamd Allah'a mahsustur. O ilk isimlerin mahsus olduğu ezelde konuşan; anahtarlar vasıtasıyla kalplerin kilitlerini açandır. Böylece varlıklar zuhur etmiş ve tohumlar açılmıştır. (MİFTAH, 76)

- (Uzeyr Peygamber) Yokluktaki sabitliklerinde eşya hakkındaki kaderi, sadece keşif ile idrak edilebilecek kaderi sormuş, bu bilgi ona verilmemiştir. Çünkü kader bilgisi, ilahi bilgiye özgüdür, Allah'tan başkasının onu bilmesi imkânsızdır. Çünkü onlar, ilk anahtarlardır, yani sadece Allah'ın bilebildiği gaybın anahtarlarıdır. (FUSÛS, 133)

- İlk anahtarları sadece Allah bilebilir, ikincil anahtarlar[6] ise bizce bilinir. Bunlar O'nun isimleridir ve onlar vasıtasıyla mümkünlerin gayblerini açar. Böylece onlar mümkünlerin zâtlarında daha önce yok iken zuhur etmişlerdir. (MİFTAH, 93)

- Allah'ın Nefes-i Rahmani'den yarattığı ilk şey, Akıl'dır. Söz konusu Nefes, âlemin suretlerinin açıldığı Amâ'dır. Bu Akıl, Kalem'dir, onun ardından Nefs yaratılmıştır ki, o da Levha'dır. (FÜTÛHÂT, II:395)

Bilgi Fethi: Geçen ifadelerde İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmanın birtakım açılmalar veya tecelliler silsilesi olduğunu özetledik. İnsan silsilenin sonuncusu[7] olduğuna göre, burada silsilenin, İbnü'l-Arabî'de yaratma açılışından bilgisel bir açılışa[8] döndüğünü görmekteyiz. Burada gayb anahtara, anahtar gaybe dönüşür. Şu halde, Haktan insana inen her fetih yaratma; sayesinde insanın Hakk'a yükseldiği her fetih ise bilgi fethidir.

- Bu ikincil anahtarlardan inen şeyler, derece derece inerler. Bunlar, son sebebe varıncaya kadar, sebep anahtarları vb. şeylerdir ve dışta yaratma gaybının anahtarları diye isimlendirilirler. Sonra iş varlıktan sonra terse döner. Çünkü son varlık insan-

dır: O halde insan, terse dönendir ve böylece gaybı anahtar, anahtarı ise gayba döndürür. İnsan, son sebebi anahtar olarak alır ve onun vasıtasıyla sebebinin gaybı açılır, son sebebe ulaşır. İşte bu, muhakkiklere göre, irfani varlık gaybının anahtarları, muhakkiklere göre ise varlık-bilgi anahtarları diye isimlendirilir. (MİFTAH, 93)

İrfan gaybının anahtarları, [mümkünlerin ilahi ilimdeki hakikatleri anlamında] kabiliyetlerin istidatlarıdır.

◆ Gayb anahtarlarına gelince, onlar ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinirler. Bilinseler bile, gaybın anahtarları oldukları bilinemez. Buna dikkat ediniz! Tanrı'nın bildirmesi, bizlere kabiliyetlerin istidatlarının gaybın anahtarları olduklarını öğretmiştir. Çünkü ancak mutlak ve genel hibe ve cömertlik feyzi vardır. Orada gerçekte ne gayb ve ne de şehadet vardır, bunun yerine sadece sonsuz sayıdaki bilinenler vardır. Buna göre anahtar, öğrenmen için istidadın ve ilmi kabul etmen; açmak (feth) ise öğretmek; açılan ise yanında durduğun kapıdır. İstidat kazanılmış değildir, aksine o ilahi bir vergidir, bu nedenle de onu sadece Allah bilebilir. Ayrıca bilinir ki: Gayb anahtarları vardır, fakat hangi gayb anahtarının hangi gayba özgü olduğu bilinemez. Allah tarafından istidat meydana geldiğinde, anahtar da gerçekleşmiş olur ve öğretme gerçekleşinceye kadar açılma sürer. Bu yüzden öğretme, açılmanın ta kendisidir. (FÜTÛHÂT, III:542)

İbnü'l-Arabî'nin istidadı açılmanın gerçekleşmesi için bir anahtar kabul ettiğini gördüğümüz gibi, şimdi de fetih ile fütûh arasındaki farkı açıklayışını görelim.

◆ Farklı türlerine göre bir fetih geldiğinde, bu kulun adil bir tartıyı ortaya koyması gerekir. Buna göre kul, kendi hali ile fetih arasında bir ölçüt kurar. Fetih hale uygun ise, o halinin neticesidir. Bu durumda, başka bir ölçüt ortaya koyar. O da, fethin miktarına ve halinin gücüne bakmaktır. Bunlar denk ise fetih, hiç kuşkusuz bir sonuçtur. Kul bu durumda Hakk'ın o fetihte kendisini tuzağa düşürmesinden sakınmalıdır. Çünkü bu, mahallinin dışında bir neticedir. Fetih edebi ve yükselmeyi sağlayan türde ise, bu aldatma değildir, aksine O Allah'ın kuluna fethini artırmak için inayetidir. Fethin miktarı ile halin gücü arasına ölçüt yerleştirip, fethin halden fazla olduğunu gördüğünde, halin miktarını düşer ve arda kalan, fütuhtur. (FÜTÛHÂT, II:505)

İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği fetih ve fütûh türlerine gelince, bunların araştırılması, bizi esas konumuzdan uzaklaştırıp teorinin bilinmez yönlerine dalmamıza yol açar. Burada, kaynaklarını da ortaya koyarak, bu türleri sadece zikretmekle yetineceğiz. Fütûh Türleri: 1) Zahirdeki ibare fütûhu. 2) Bâtındaki halavet fütûhu. 3) Hakk'ı mükaşefe fütûhu. Mükaşefe Hakk'ın eşyada bilinme sebebidir. Hak eşyada ancak onların zuhuruyla ve hükümlerinin ortadan kalkmasıyla bilinebilir. Fetih Türleri: 1)

Çarpma fethi, sûfilerce istenilen bir fetih değildir. 2) Bir çarpma olmaksızın kendiliğinden gelen fetih. Fetih ve fütûh türleri hakkında[9] bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 505, 508, 556; c. III, s. 153; c. IV, s. 220.

NOTLAR:

[1] Bkz. **Tecelli**.

[2] *İlk Anahtarlar* için bkz. Kayseri, *Risale fi-İlmi'l-Hakâik*, s. 4; Cîlî, *Şerh-i Müşkilati'l-el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, s. 5-6; *Letaifu'l-A'lâm*, s. 186.

[3] *İkincil anahtarlar* için bkz. Cîlî, *Şerh-i Müşkilati'l-el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, s. 5.

[4] Bkz. **Feyz**.

[5] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Miftahu'l-Gayb*, s. 93.

[6] *Gayb anahtarları* hakkında bkz. el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, c. III, s. 321; *İşaratu'l-Kuran*, s. 56; Kâşânî, *Letaifu'l-A'lâm*, s. 181.

[7] Bütün âlemin yaratılışı Âdem'in veya insan türünün yaratılmasından öncedir. Bunun çeşitli anlamları vardır; söz gelişi, insanın iki surete sahip olabilmesi.

[8] *Gayb anahtarları* deyimini İbnü'l-Arabî yaratma ve bilgiyle ilgili anahtarları için kullanır. Çünkü her iki durumda da gayb, Yaratan'a göre değil –çünkü Hak için gayb olamaz– yaratılmış için vardır.

[9] Bkz. Kâşânî, *Letaifu'l-A'lâm*, s. 141.

Fetret Hazinesi İşlerin kesildiği zannı veren şeyler.

- Cömertlik hazinelerinden birisi de fetret hazinesidir. Bu hazine (yaratma, yardım vs) işlerin kesilmesi vehmi verir, halbuki kesilmiş değillerdir. Allah ebedi olduğu için bunların kesilmeleri mümkün değildir. Bu yüzden Allah daima âlemi muhafaza eder; şayet kesilmiş olsaydı, âlem de yok olurdu. (FÜTÛHÂT, III:405)

Feyz *Fa, ya* ve *dat* tek köktür ve bir şeyin kolaylıkla akması demektir. Ardından bu köke kıyas yapılmıştır. Bunlardan birisi, "suyun akması" anlamındaki *fade el-mau*'dur. Başka bir kullanım ise insanlar Arafat'tan ayrıldıklarında söylenen *efade en-nasu min-Arafat* ifadesidir. İnsanların Arafat'tan ayrılışları, âdeta bir sel akıntısına benzer. (MUCEM)

Bir şeyin kolaylıkla akması anlamında:

> Peygambere indirileni dinledikleri zaman onun hak olduğuna aşinalıklarından gözlerinin yaşlarla dolup boşaldığını (*tefidu*) görürsün. (5:83)

İnsanların Arafat'tan inmeleri anlamında:

> İnsanların akın ettiği (*efadu*) yerden siz de dönün ve Allah'tan bağışlanma dileyin. (2:199)

İnsanların bir sözde toplanmaları, bir işe yönelmeleri anlamında:

> Hangi durumda bulunsanız, Kuran'dan her ne okusanız ve her ne iş yapsanız, siz ona dalıp coşarken (*tüfidu*) biz sizin üzerinize şahidiz. (10:61)

Kuran-ı Kerim'in feyz'i Hakk'a izafe etmediği gibi, yaratma eylemine bağlamadığını da zikretmek gerekir.

İbnü'l-Arabî varlığın birliği fikrinden ayrılmaksızın yaratma eylemini ve Tanrı'nın yanında yaratılmışların varlığını yorumlamaya çalışır. Bu bağlamda, görülen ikiliğe rağmen, varlığın birliğini korumaya çalışan birtakım terimler geliştirmiştir: hak-halk, aynalar-görüntüler, tecelligâhlar-feyizler vs. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde yaratma, yoktan var etme değildir, aksine o sayısız varlıkların suretlerindeki ilahi tecelli ve zuhurdur. Tanrı varlıkları yaratır, İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, onların suretlerinde tecelli eder. Bu ilahi feyiz,[1] gerçekte değil, varlık sisteminin mantığında iki aşamalıdır: feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes.[2] Feyz-i akdes varoluşun mantığında feyz-i mukaddesten öncedir, bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre feyiz sürekli ve daimidir. *Feyz-i Akdes*: Amâ[3] mertebesidir. Bu, her açıdan bir olan Zât'ın varlıklarını kendisinde bil kuvve tasavvur ettiği mümkünlerin suretlerinde kendisi nedeniyle tecelli etmesidir. Feyz-i akdes, Mutlak Varlık'ın taayyünlerinin ilk derecesidir. Fakat bu suretler akledilirdir ve duyulur varlıklar âleminde varlıkları yoktur; onlar, Varlığın soyut kabiliyetleridir. Mümkünlere ait bu akledilir hakikatler veya akledilir suretler, İbnü'l-Arabî'nin varlıkların[4] a'yân-ı sâbitesi[5] [sabit hakikatler] dediği şeylerdir. İbnü'l-Arabî bazen feyz-i akdese *sârî* [yayılan] kelimesini de ekler ve *feyz-i akdes es-sârî* der. Bunun nedeni, söz konusu feyzin mukaddese göre ilk olmasıdır, ilk olan her şey yayılır.[6] *Feyz-i Mukaddes*: Daha önce varlık tecellisinden[7] söz ederken bundan da bahsetmiştik. Feyz-i mukaddes, Bir'in çokluk suretlerinde tecellisi, başka bir ifadeyle a'yân-ı sâbitenin akledilir âlemden duyulur âleme çıkması veya bil kuvve olanın bilfiil olanların suretlerinde zuhuru; dışta var olanların ezeli sabitlik hallerindeki durumlarına göre zuhurlarıdır.[8] Feyz-i akdes'in Tanrı'nın varlıkların akledilir suretlerinde kendisi için tecellisi olduğunu söylediğimiz gibi, feyz-i mukaddesin de Tanrı'nın varlıkların suretlerindeki tecellisi olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden feyz-i mukaddes, Mutlak Varlığın tabiatındaki ikinci taayyün derecesidir. *Sürekli Feyiz*: Yaratma eylemi, feyz-i mukaddes ile bir sona varmaz, çünkü böyle bir şey söz konusu olsaydı, yaratılmış olan, Yaratan'dan müstağnilikle nitelenmiş olurdu. O halde feyz-i mukaddes yaratılmışları duyulur âlemde var eder, fakat bu yaratılmışların temel özellikleri yok olmaktır. Onlar, yoklukta sabit oldukları için, hemen yok olurlar.[9] O halde, bu yaratılmışları her anda var edecek sürekli yaratma ve daimi feyiz gerekir; çünkü onlar her anda yok olurlar.[10] Sürekli feyiz Tanrı'nın duyulur âlemin suretle-

rindeki sürekli tecellisidir, başka bir ifadeyle feyz-i mukaddesin sürekliliği ve devamıdır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî bazı kimselerin zannettikleri gibi, yaratma eylemini etkinlikten soyutlamaz,[11] aksine yaratma biricik sürekli eylemdir, dolayısıyla Allah sürekli yaratandır.

- İlahi hükmün özelliği şudur: Hak bir mahalli düzenlediğinde, o yer ilahi bir ruh kabul eder, bu kabul oraya üflemek diye ifade edilmiştir. Halbuki o, sürekli ve daimi tecelli feyzini kabul ettiği için, düzenlenmiş suretin istidadının gerçekleşmesinden ibarettir. Geriye feyzi kabul eden kalmıştır, kabul eden ise onun feyz-i mukaddesinden meydana gelmiştir.[12] (FUSÛS, 49)

- Feyz-i akdes vasıtasıyla hakikatleri[13] ortaya çıkartanı, feyz-i mukaddes vasıtasıyla da, var olanları yaratanı[14] tenzih ederim. (MİRAT, 1)

- Hak sürekli verir, daima feyiz veren[15] mahal ise sürekli kabul eder. (FÜTÛHÂT, I:57)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî *feyiz* [akış] terimiyle yaratma görüşünü ifade ederken, Yeni Platoncu felsefenin dilini ve anlatım üslubunu kullanmış olsa da, kendi feyiz görüşü Yeni Platoncu felsefenin görüşünden farklıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre feyizler tek hakikatin farklı suretlerdeki tecellilerinden ibarettir, halbuki Plotinus'ta varlıkların silsilesi söz konusudur: her birisi kendisinden önceki varlıktan meydana gelmiş, sonucun sebebine bağlı olduğu gibi, ona bağlanmıştır. Platonik feyizler, tek bir esasa dayansalar bile, ne o Bir ve ne de Bir'in mazharlarıdır. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 9-10, 151.

[2] Feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes, gayb tecellisi ve şehadet tecellisi ile eşanlamlıdır. Buna göre Hakk'ın gayb âlemindeki tecellisi, kendi zâtı için kendi zâtında mümkünlerin hakikatlerinin akledilir suretlerindeki tecellisidir; şehadetteki tecellisi ise dış âlemde mümkünlerin zâtlarında tecellisinden ibarettir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah'ın iki tecellisi vardır: gayb tecellisi ve şehadet tecellisi. Buna göre gayb tecellisinden kalbin üzerinde bulunduğu istidat verilir. Kalp için bu istidat gerçekleştiğinde, şehadet âleminde şehadet tecellisi gerçekleşir. Böylece onu görür ve tecelligâhın suretiyle zuhur eder" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 120). Metnin açıklaması için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 145; ayrıca bkz. **Gayb Tecellisi–Şehadet Tecellisi**.

[3] Bkz. **Ama'**.

[4] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[5] Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 8-9.

[6] Bkz. **Evvel–Âhir**.

[7] Bkz. **Şeyde Tecelli**.

[8] Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 9.

[9] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[10] Bkz. **Yeniden Yaratma**.

[11] Araştırmacılar İbnü'l-Arabî'de yaratma eylemine Tek Varlık zaviyesinden bakmışlardır. Yaratılmışların gerçek bir varlığı yoktur, şu halde Yaratan'ın gerçek anlamda bir yaratma eylemi yoktur, buna bağlı olarak da yaratma anlamını yitirir. Bkz. Afîfî'nin değerlendirmesi için, *Tâlikat*, c. II, s. 7-8. Buna karşın İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma eylemi, yaratılmışların Hakk'a muhtaçlık özelliğiyle nitelenmeleriyle bütün anlamını kazanır. Yaratılmışlar müstakil varlıklara sahip olsalardı, bu durumda Yaratan'dan müstağni,

buna bağlı olarak da yaratma eylemi, özünde bu sürekliliği barındırmayan geçmiş zamanda olmuş bitmiş bir hadise değildir.

[12] Metnin yorumu için bkz. Afîfî, *Tâlîkat*, c. II, s. 8-10.

[13] Yani a'yân-ı sâbite.

[14] A'yân-ı sâbiteye yönelik *Kün* [Ol] (16:40) emrine telmih. Bu emir üzerine onlar dış âlemde var olmuşlardır.

[15] İbnü'l-Arabî'de *feyz* için bkz. *İttihadu'l-Kevnî*, s. 145; *Kitabu'l-Hak*, s. 29; *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 1; *Kitabu'l-Mesail*, s. 11; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 62; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 27, 101, 179, 197, 244, 245, 337; *Divan*, s. 38.

Feyz Veren *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

Fıtrat Her doğan çocuğun üzerinde doğduğu fıtrat [yaratılış] rablığı ikrardır. Bu, rablığına tanık tutup evet dediklerinde, Tanrı'nın insanlardan aldığı ilk sözdür.

- Fıtrat Hakk'ın yaratıklarını üzerinde yarattığı tevhit bilgisidir.[1] Hak onları bellerinden alıp tanık tutmuş "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" diye sormuş, onlar da "Evet sen bizim Rabbimizsin" demişlerdir. Böylece onlar, her şeyden önce, rablığa tanıklık etmişlerdir. (FÜTÛHÂT, BS, 437)

- Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Her doğan fıtrat üzerinde doğar."[2] Bu, Hakk'ın kendisi için aldığı Misak'tır. (FÜTÛHÂT, IV:57)

- Kul, özü itibariyle kulluğunda temizdir, çünkü fıtrat üzerinde yaratılmıştır. Fıtrat, Rabbe kulluğu ikrar etmektir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 583)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî ve Cüneyd-i Bağdadi'nin risalelerindeki tevhit anlayışında Misak'ın önemi karşılaştırılabilir. Çünkü Cüneyd, tevhit görüşünü misak fikrine ve insanın oradaki durumuna dayandırır.

[2] Bkz. Hadis Dizini, no. 37.

Fıtrî Hayat Fıtrî hayat insan, hayvan, bitki ve cansız gibi varlığın bütün parçalarına yayılmış hayattır. *Bkz.* **Hayat**.

- Su ilmin simgesidir. Çünkü eşyanın varlığı suya bağlıdır ve ondan meydana gelmiş, fıtrî hayat ile nitelenmiş olarak ortaya çıkmıştır. (TECRÎD, vr. 5)

Furkan *bkz.* **Kuran**

Fütûh *bkz.* **Fetih**

Fütüvvet *Fetâ*, "genç" demektir. *Fetâ* ve *fetiyye*, "genç" ve "gençlik" demektir. (LİSAN)

Fetâ, Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamıyla geçer:

> Dediler ki: Onlardan bahseden bir genç (*fetâ*) işittik, ona İbrahim derler. (20:60)

İslam fütüvveti ve teşkilatı konusuyla oryantalistler ilgilenmişler ve bir yandan Hıristiyan şövalyeliğiyle ilişkisi (Von Hammer'in yaptığı gibi) veya fütüvvete özgü genel nitelikler açısından bu teşkilatla ilgili çeşitli makale ve eserler yazmışlardır. Ardından bu teşkilatın Abbasi halifeleri döneminde aristokrat fütüvvet şeklinde gelişimi; Müslüman orta sınıflar içinde sanat ve meslek sahiplerinin ellerindeki gelişimi (Von Hammer'in ve Torneck'in yaptıkları gibi) veya bazen dikkatten yoksun kalan genel ifadelerle fütüvvetin tasavvufla ilişkisi (Horten'in yaptığı gibi) veya fütüvvet ve Melâmilik arasındaki ilişki (Hartman'ın yaptığı gibi) gibi meseleler hakkında kitaplar ve eserler yazmışlardır.[1] Ebu'l-Âlâ Afîfî'nin *el-Melâmiyye ve's-Sûfiyye ve Ehlü'l-Fütüvvet* isimli eseri, günümüze kadar konuyla ilgili en iyi kitap olarak kalmıştır.[2] İbnü'l-Arabî bu tarz fütüvvet teşkilatıyla ilgilenmemiştir; bunun yerine topluluğun özelliklerini (cömertlik, mertlik, cesaret vs) almış, fütüvvet makamı diye isimlendirdiği özel bir makamın nitelikleri yapmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre fütüvvet, belirli bir guruba veya tasavvuf ve dindeki belirli bir bakış açısına delâlet etmez: fütüvvet, kuvvet ve güç makamıdır.

- Huylar üç türdür: Geçişken huy, geçişken olmayan huy ve ortak huy. Geçişken huy, iki kısma ayrılır: cömertlik ve fütüvvet gibi bir yarar sağlayan; affetmek, hoşgörü ve cezalandırmaya gücü ve kudreti yettiği halde tahammül gibi bir zararı uzaklaştırmakla geçişken olan. (FÜTÛHÂT, ÜS, 91)

- Fetâ [yiğit] hasmı olmayan kimsedir, çünkü o borcunu öder, alacağını bırakır, dolayısıyla hiçbir hasmı yoktur. Fetâ, bütün olarak, kendisinden anlamsız bir hareketin çıkmadığı kimsedir. (FÜTÛHÂT, DS, 46)

- Fütüvvet kuvvet makamıdır. (FÜTÛHÂT, DS, 36)

- Fütüvvet, içinde zayıflık bulunmayan bir şeydir. Çünkü fütüvvet, yaşlılık ile çocukluk arasındaki bir haldir. Bu, insan ömrünün kırk yaşına ulaşmış olduğu dönemdir. Allah bu makam hakkında şöyle buyurur: "Allah sizi güçsüzlükten yaratıp, güçsüzlükten sonra kuvvet verendir" (30:54). İşte bu fütüvvet halidir ve bu halde insan feta diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, DS, 38)

- Kudreti olmayan kimsenin müsamahası olamayacağı gibi, gücü olmayanın da fütüvveti[3] yoktur. (FÜTÛHÂT, DS, 61)

NOTLAR:

[1] Bkz. Afîfî, *Melâmiyye ve's-Sûfiyye*, s. 12 [Türkçesi için bkz. *Islam Düşüncesi Üzerinde Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, Iz Yayıncılık, 2000. Bu çeviri Afîfî'nin diğer makalelerin çevirisini de içermektedir].

[2] Afîfî'nin Melâmileri ve fütüvvet ehlini ayırt edişi için bkz. *a.g.y.*, s. 27.

[3] İbnü'l-Arabî'de fütüvvet için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 41, DS, s. 35.

Gavs *Gayn, vav* ve *se* tek köktür ve *iase*'den gelir. *İase* "sıkıntıda yardım etmek" demektir. (MUCEM)

Gavs, Kuran'da fiil olarak ve sözlük anlamıyla yer alır:

> Rabbinizden yardım dilediğinizde (*testeğisun*), size karşılık vermiştir. (8:9)

İbnü'l-Arabî'deki anlamı için *bkz.* **Kutup**.

Gayb *Gayn, ya* ve *ba*, tek köktür ve "bir şeyin gözlerden gizlenmesi" demektir. Ardından gayb türetilmiştir. Gayb, sadece Allah'ın bildiğidir. (MUCEM)

Gayb Kuran-ı Kerim'de kapalı bir şekilde yer almıştır, terimsel bir görünüm taşımış olsa bile, kullanımının yaygınlığını ilham eden bağlamı, kelimeyi birtakım bağıntı ve tamlamalarla sınırlar. Böylece terime özgü herhangi bir tanıma ulaşılamaz. Gayb herhangi bir terimsel yoğunluğu olmaksızın ortaya çıkmış ve bu geniş anlamlılık hicri birinci asırlardaki sûfilerin metinlerinde açıktır. Gayble ilgili zikredilecek bütün noktaları şöyle bir cümleyle özetleyebiliriz: Gayb mekan[1] ve zamansal[2] gizliliktir.[3]

Olacak olan anlamında:[4]

> Göklerin ve yerin gaybı Allah'a aittir. (16:77)

Saatin gaybı, bu anlamdaki gaybe en iyi örnek olarak gözükür:

> Sana saatin (Kıyamet) ne zaman geleceğini sorarlar, onun ilmi Rabbimin katındadır. (7:187)

Zuhur ve görünmenin zıddında bâtınlık ve örtme anlamında:

> İşte bu gaybın haberlerindendir, sana onları vahyederiz.[5] (12:102)
>
> Sadece zikre tabi olan ve görmediği (gayb) halde Rahman'dan korkan kimse öğüt alır.[6] (36:11)
>
> Gaybın ve şehadetin bilenidir. O azîz ve hakîmdir. (64:18)

Kuran-ı Kerim anlamında:

Gaybe iman ederler ve namazı kılarlar. (2:3)

Tefsirci Mukatil b. Süleyman bu ayetteki gayb kelimesini Kuran-ı Kerim[7] diye yorumlar. Bu durumda ayetin anlamı, Kuran-ı Kerim'e iman edenler olur. Belki de, Mukatil'i gaybı Kuran-ı Kerim diye yorumlamaya yönelten şey, "İşte bu gaybın haberlerindendir, sana onları vahyederiz" (12:102) anlamındaki ayetti. Bu bağlamda belirtmeliyiz ki, Kuran-ı Kerim Tanrı için gayb lafzını kullanmamış ve dolayısıyla Allah Gayb'tır anlamında bir ayet bulamıyoruz, aksine gayb Allah'a aittir ve O gaybı bilendir.

İbnü'l-Arabî'nin yaratıcılığı gaybe yönelik klasik-genel bakışın açmazlarında sendelemekten kurtulamamıştır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin üretmeyip düşüncesinden yeni bir biçim giydirdiği terimlerin çoğunda söz konusudur. Çünkü İbnü'l-Arabî terim hakkında kendisine özgü bir içerik benimsemiş olsa bile, yaygın kullanım ve genel[8] anlayışlardan kurtulamaz. Bu nedenle gaybe işaretlerinden onun Kuran-ı Kerim'i ve olacak şeyi kastettiğini hissediyoruz.[9]

- Hz. Peygamber en yüce feyz-i akdesten[10] alır ve bütün âleme[11] ulaştırır. Çünkü o gaybın sırlarını bildiren peygamberdir. (TEZKİRE, 54)

- Allah Âdem'i yaratmış, başına iki göz, iki kulak yerleştirmiştir ki, onlarla eşyanın görünen tarafını görür ve işitir. Göğsüne de bir et parçası koymuştur, o et parçasının da gaybe nüfuz eden iki iç gözü ve iki kulağı vardır. Allah o et parçasını kalp ve fuad diye isimlendirmiştir. Söz konusu iki göz, fuadın üzerinde bulunur ve görmek fuada aittir; çünkü Allah, "Fuad gördüğünü yalanlamamıştır" (53:11) buyurur. (TEZKİRE, 64)

- Hz. Ömer'in ifadeleri Rabbinin[12] ifadeleriyle çokça örtüşünce, Hz. Peygamber "Ömer sezgi sahibidir" demiş ve âdeta ince bir perdenin[13] ardından gaybe bakarcasına şöyle demiştir: "Önceki ümmetlerde konuşturulan ve sezgi sahipleri vardı, onlar peygamber değillerdi. Benim ümmetimde öyle birisi varsa, o Ömer'dir."[14] (TEZKİRE, 112)

İbnü'l-Arabî gayb ve gaybde bulunanı ayırt eder ve onları örtü ve örtünen veya kapı ve ev gibi sayar. Ev kapı olmadığı gibi, gayb de gaybde bulunan şey değildir. Buna göre gayb belirli ve ayrı bir mahiyettir. Gayb, bir nitelik veya birbirinden farklı, zıt ve ayrı mahiyetler arasında müşterek nitelikler topluluğudur. Gayb, türdeş olmayan mahiyetleri içeren bir âlemin niteliğidir; söz konusu mahiyetlerin görünmez olmaları ve yaratıklardan gizlenmiş olmaları, yaratıklara göre, onları gayb yapar. Bu bağlamda şöyle bir örnek verebiliriz: Şehadet âlemi birbirine zıt birey ve mahiyetleri toplar: insan, hayvan, bitki vs. Bütün bu varlıkları, bizlere görünür olmaları özelliği

birleştirir, bu nedenle de şehadet âlemine nispet edilmişlerdir. Aynı şey gayb âleminde söz konusudur. Bir şeyde toplandıklarında o şeyi gayb yapan özellikler şunlardır: Âlemdeki herhangi bir şeyin âlemden gizlenmesini sağlayan ve duyunun idrakinin mümkün olmadığı her şey. Fakat her şey, Hakk'a nispetle görülür. Bu yüzden gayb, gaybde bulunan için zâti bir nitelik değildir, gerçekte o şeyi yaratıklardan gizleyen bir bağıntıdır.

- Gayb, kapı ve örtü gibi, bir perdedir. Kapı evin kendisi olmadığı gibi, örtü de örtüleninin kendisi değildir. (MİFTAH, 79)

- Allah âlemi yarattığında, onun için dış ve iç de yaratmış, âlemin bir kısmını gayb, bir kısmını şehadet yapmıştır. Âlem içinde âlemden gizli kalan şey, gaybdir. Âlemin âlemde gördüğü kısım ise şehadettir. Hepsi de Allah için şehadet ve görünendir. Allah kalbi gayb âleminden,[15] yüzü ise şehadet âleminden yapmıştır. (FÜTÛHÂT, III:303)

- "Allah gaybleri en iyi bilendir" (11:78). Bu yüzden sadece Allah gaybı idrak edebilir. Gayb huzurun [bulunmak, bilinç] zıddıdır. "Allah sizi gaybe ulaştıracak değildir" (3:179). Çünkü bu idrake yaratılmışın gücü yetmez. Allah yaratığını kendisine gayb olan şeye ulaştırdığında, o gaybı söz konusu yaratık için meydana getirmiş demektir ki, artık gayb değildir. (TEZKİRE, 43)

- Âlem ikidir, üçüncüsü yoktur: birincisi duyunun idrak ettiği âlem, o, şehadet diye ifade edilen âlemdir. İkincisi duyunun idrak edemediği âlemdir, o da gayb diye ifade edilen âlemdir. Bir şey bir vakit gizli, başka bir vakitte duyuya görünür hale gelmişse, o gayb diye isimlendirilmez. Gayb akılla bilinebilen, fakat duyunun asla idrak edemediği şeydir. Akıl ise gaybı ya kesin delil veya doğru haber sayesinde bilebilir.[16] (FÜTÛHÂT, III:78)

- Gayb idrak edildiğinde artık gayb değildir. (FÜTÛHÂT, II:218)

Önceki anlamla ilgili metinlerden İbnü'l-Arabî'nin gaybe gaybde olanın üzerindeki bir örtü diye baktığını düşünebiliriz, fakat onu gaybde olanın sırrı saydığını görmekte gecikmeyiz. İbnü'l-Arabî gaybde olanı gayb üzerinde bir örtü sayarak, başka bir ifadeyle kendi gaybının üzerine bir perde yaparak, adeta ilk formu değiştirir. Bu bağlamda *Fusûsu'l-Hikem*'in ondokuzuncu fassında genel anlamıyla gayb âlemini araştırır ve ona hayatın sırrı olması yönünden su ile işaret eder. Eyyüb Kelimesi, Kuran-ı Kerim'de zikredilişinde su ismi geçtiği için, gayb hikmetine tahsis edilmiştir.[17] İbnü'l-Arabî şöyle der: "(Başlık) Eyyüb Kelimesindeki Gaybî Hikmet: Hayat suya sirayet etmiştir, bu yüzden su unsurların aslıdır."[18] İbnü'l-Arabî gayb lafzını şehadetin zıddı karşılığında bâtın anlamında kullanır, Böylece gaybı şehadetin aynı yapar.

- Ulûhiyet insanda gaybdir. İnsanın görünen yönü insan, görünmeyen yönü ilahtır. (CELALE, 5)

- Allah âlemi var oluşta iki kısma ayırmıştır: Gayb ve şehadet, zahir ve bâtın, ilk ve son. Bâtını, sonu ve gaybı ise tek tarz yapmıştır. (FÜTÛHÂT, III:405)

Belki de İbnü'l-Arabî'nin gayb ve şehadet hakkındaki en veciz ifadeleri, ermişe, müşahede sahibine, arife ve sevene verdiği şu tanımlardır. Bunlar, söz konusu kimselere zahir ve bâtın karşısındaki konumlarına göre verdiği tanımlardır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin dil ve düşünce zenginliğini, derinliğini ve yaratıcılığını gösterir.

- Ermiş gaybı şehadetiyle birleşip, tek şey haline gelen kimsedir. Müşahede sahibi, gözüyle gaybını ve şehadetini görendir. Arif, şehadetini ve gaybını bilip her birisine hakkını verendir. Aşık kendisinden perdeli olanı seven kimsedir ki, perdelenen onun gaybıdır. Kâmil gaybde şehadeti, şehadette gaybı müşahede eden kimsedir. Sâlik, şehadetinden gaybına sefer eden kimsedir. Keşif sahibi, latiflikte şehadeti ve gaybı eşit olan kimsedir. Tasarruf eden, gaybı şehadetine baskın gelen kimsedir. Fani, kendisinde gaybı şehadetine egemen olmuş kimsedir. Birleyen, ne şehadeti ve ne de gaybı olan kimsedir. Perdeli, şehadetiyle gaybden geri kalan kimsedir.[19] Gayb Hak, şehadet ise halktır. Gayb senin hüviyetin, şehadet ise benliğindir. Gayb bâtının, şehadet ise zahirindir. Gayb emir âlemi, şehadet yaratma âlemidir. Mânâ ise birdir. (HÜKÜM, 11-12)

İbnü'l-Arabî gaybı ikiye ayırır: mutlak gayb veya "en mukaddes gayb" anlamındaki gayb-ı akdes. Bu, asla idrak edilemez ve sadece Hakk'ın hüviyetidir. İkinci gayb ise içinde bulunanın görünür ve zuhur âlemine çıkabildiği mümkün-izafi gaybdir. Bu ikinci gayb, İbnü'l-Arabî'ye göre sübût âlemidir.

- Gayb ikiye ayrılır: Hiçbir zaman bilinmeyen gayb; bu, Hakk'ın hüviyetidir ve asla bilinemeyen nispetidir. Diğer kısım ise göreceli gaybdir. Bir kimseye görülür olan, başka birisine göre gayb olabilir. Varlıkta hiç kimsenin görmediği gayb yoktur. Varlıktakilerin en latifi, mevcudun herkesten gaip olan kendi nefsini idrak etmesidir. Bu yüzden her gayb, kendisini görmeyen kimse için gayb iken, başkası tarafından görülür. (FÜTÛHÂT, IV:128)

Hakk'ın hüviyeti[20] anlamında Mutlak Gayb

- Allah, Mutlak Gaybdir. (CELALE, 3)

- Ruhlar teneffüs ettiklerinde, hoş bir koku verirler. Çünkü onlar zât mertebesinden feyz-i akdes'ten verirler. (FÜTÛHÂT, II:392)

Sübût Âlemi[21] anlamında Mümkün Gayb

- Dışta bulunmayan hükmü ve eseri zuhur etmiş her şey, gerçekte gayb diye ifade edilen şeydir. Çünkü dışta gözükmeyen gaybdir. (FÜTÛHÂT, III:397)

- Gayb şehadet âlemi için bir zarftır. Şehadet âlemi, ister yaratılmış ister yaratılmamış veya yaratılmış da gaybe gönderilmiş olsun, Allah'tan başka bütün var olanlardır. Her şey Allah için görülendir, bu nedenle "Allah, görüneni bilir" dedik. Hak âlemi gaybden peyderpey çıkartmaya devam eder. Allah onları (cisimleri ve arazları) gaybden kendi şehadetlerine çıkartır. Bu yüzden Allah gaybı ve şehadeti bilendir. (FÜTÛHÂT, III:10:11)

- Mümkünün kendisinden çıktığı gayb makamı (imkân veya sübût âlemi) imkân gaybıdır. (FÜTÛHÂT, III:78)

- Mâdumlar [olmayanlar] gayb iken, (şehadet âleminde zuhur etmeleriyle) görünür hale gelmişlerdir. (MİFTAH, 81)

- Gayb[22] perdesinden, başka bir ifadeyle ilimden[23] harice ilk çıkan nur, peygamberimiz Muhammed'in[24] (a.s.) nurudur. Yani mânâlar âleminde bâtın olan nurani zâtıdır. (TEZKİRE, 51)

NOTLAR:

[1] Insana göre kapalı, Allah'a göre ise her şey görülendir.

[2] Duyunun idrak edemediği her şey.

[3] Kuran-ı Kerim'de gayb, gelecek veya geçmiş anlamı da kazanır.

[4] Mukatil b. Süleyman'ın Kuran-ı Kerim'deki gaybı yorumlayışı.

[5] Bu ayet, vahyin izhar ettiği gaybin şehadet haline geldiği, buna karşın vahyin içermediği şeyler ise gayb kalmaya devam ettiğini gösterir. Bkz. Mohamed Gaudefroy-Demombynes, s. 305.

[6] Tehanevi'nin gayb taksimi için bkz. *Keşşaf*, c. V, s. 109.

[7] Bkz. *Exegese coranique*, s. 39.

[8] Hallac'ı klasik anlamıyla sûfilerden sayamıyoruz, o gerçek anlamda Mutlak'ın kapılarını sûfilerin önüne açan kimsedir. Ona göre gayb hakkında bkz. Sülemi, *Hakaiku't-Tefsir*, s. 41, 84.

[9] Bkz. *Exegese coranique*, s. 39.

[10] Bkz. **Feyz**.

[11] Bkz. **İnsan-ı Kâmil** ve **Talfe**.

[12] İbnü'l-Arabî Hz. Ömer'in bir şey söylediği veya bir görüş belirttiği bazı durumlarda vahyin kendisini onayladığını belirtir. Bu bağlamda ise üç ayet zikreder (Enfal, 67, Ahzab, 53, Bakara, 125). Bkz. *Tezkiretü'l-Havas*, s. 112.

[13] İbnü'l-Arabî burada gayb ve setr'i ayırt eder ve gaybi mesturun [örtülü olan] zıddı sayar.

[14] Bkz. Hadis Dizini, no. 35.

[15] Bu cümleden anlaşılır ki, gayb fertlerinde gerçekleşen bir mahiyet değil, birbirinden farklı fertler arasında müşterek bir niteliktir. Bu bağlamda kalp, söz gelişi, gayble örtüşmez, fakat niteliği onu gayb âleminden yapar.

[16] Burada, İbnü'l-Arabî'ye göre gayb, duyunun idrak edemediği; buna bağlı olarak da duyulur âlemde var olmayan şeylerdir. Böylece de önceki tasavvufun gayb anlayışından ayrılmıştır. Fakat, acaba bu gaybin gerçekleşmesi ve duyudan başka bir vasıtasıyla idrak edilmesi mümkün müdür? Evet! Akıl onu delil ve-

ya haber vasıtasıyla idrak edebilir. Şöyle bir örnek verebiliriz: Yeniden dirilişe, cennete, Cehenneme ve hallerine inanmak, gaybe inanmaktır, akıl da doğru haber vasıtasıyla onu idrak eder.

[17] (41-42) ayetlere telmih.

[18] Bkz. **En Büyük Unsur**.

[19] Mutlak gayb kastedilmektedir.

[20] Bkz. **Sübût**.

[21] Bu anlamda gayb için bkz. *Letaifu'l-A'lâm*, s. 147.

[22] İbnü'l-Arabî'de gayb için bkz. *İnsan-ı Kûlî*, s. 4; *Miftahu'l-Gayb*, s. 82; *Celâle*, s. 3; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 12, 78, 79, 279, 350, 470, 488.

[23] Gayb ilahi ilme göre sübût anlamına da gelir. Bkz. **Sübût**.

[24] Bkz. **Muhammedî Hakîkat**.

Gayb Hazinesi Gayb hazinesi (*hizanetü'l-gayb*) ilahi emirlerin tecelligâhı olması yönünden insan-ı kâmildir. O kendi iradesi olmaksızın Hakk'ın dilediğini cezalandırır, dilediğini ödüllendirir.

- Hak insana şöyle der: "Sen benim aynamsın, sen benim evimsin, sen benim meskenimsin ve gayb hazinemsin." (MEŞAHİD, vr. 50-51)

Gayb Tecellisi—Şehadet Tecellisi (Feyz-i Akdes–Feyz-i Mukaddes bkz. *Fusûs*, s. 120-21). Afîfî'nin açıklamalarıyla birlikte bkz. *Talikat*, s. 145, 46.

Gaybet İbnü'l-Arabî gaybet terimini önceki sûfilerden kendisine ulaşmış içerikle kullanır. Gaybet, duyu karşılaştığı işlerle ilgilendiği için, kalbin yaratıkların hallerinin işleyiş bilgisinden habersiz kalmasıdır. Sonra, güçlü bir vârid[1] sayesinde, kendisini ve başkasını hissetmekten de habersiz kalır.

- Onlardan (rical) bazısı, kendilerindeki darlığı Rahman'ın hayal âlemini göstermesiyle açtığı kimselerdir. Bu durum sürekli onlara eşlik eder. Bu halde (gaybet) bulunduğu sürece böyle bir kişi, görünürü hissetmekten gaip olduğu için, teklifle muhatap değildir. (FÜTÛHÂT, DS, 318)

- Zikrettiklerimiz haller ve makamlar diye isimlendirilir. Makam, tövbe gibi, derinleşmenin gerektiği ve ayrılmanın geçerli olmadığı her niteliktir. Hal ise sekr [sarhoşluk], mahv, gaybet ve rıza gibi, belirli bir vakitte bulunulan veya varlıkları belirli bir şarta bağlı şeylerdir. Şarta bağlı hal, şart ortadan kalktığında ortadan kalkar. Bu gibi hallere örnek olarak bela karşısında sabretmeyi veya nimet karşısında şükretmeyi verebiliriz. (FÜTÛHÂT, BS, 96)

Gaybet, başka bir terimle diyalektik ilişkisinde, belirli bir dereceye kadar şekillenen terimlerden birisidir. Bu diğer terim nedir? O huzurdur. Gaybet ve huzur, fena ve

bekâ gibi, birbirlerini tamamlayan iki anlamdır. Gaybet tam olduğunda huzur da tam olur; insan yaratıklardan gaip olduğunda, Hak ile hazır olur.[2]

◆ Ben bazen gaybet[3] hallerimde bulunurum, bu halde zâtımı çok yaygın bir nurda müşahede ederim. En büyük tecelli, yüce Arş ile birlikte, ben hareketten soyutlanmış ve kendimden ayrılmış iken, zâtıma dua eder. (FÜTÛHÂT, DS, 114)

NOTLAR:

[1] Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 38.

[2] Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 181.

[3] İbnü'l-Arabî'de gaybet ve huzur için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 272, 274; DS, s. 47, 112, 297, 318.

Gaybın Gaybı İbnü'l-Arabî'nin yaratıcılığı gaybın gaybı (*gaybu'l-gayb*) ifadesini birinci lafızla kullanmada gizlenir. Buna göre lafzın iki anlamı vardır, bunlar bazen çelişki derecesine varırlar. İbnü'l-Arabî gayb ve şehadet âlemlerinin birbirlerinin zıddı sayar ve herhangi birisinden gizlenmesi yönünden her birisini diğeri için gayb yapar (*bkz.* **Gayb**). Gayb âlemi şehadetin gaybıdır, o halde, şehadet âlemi de gaybın gaybıdır.

◆ Şehadet âlemi gaybın gaybıdır. (CELALE, 4)

İbnü'l-Arabî terimdeki birinci gaybı sır anlamında alır. Buna göre gaybın gaybı şehadet âleminin zıddı bir anlama gelir: bâtınlığın bâtını.

◆ Şöyle der: Bu en büyük unsur[1] gaybın gaybında saklanır. (İNSAN, 4)

NOTLAR:

[1] Bkz. **En Büyük Unsur**.

Gece Gece ve gündüz, İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla kullandığı (gece-gündüz, gayb-şehadet, bâtınlık-zuhur, cisim-ruh) ve her çeşit hakikat ve olgunun iki yönü yaptığı çift terimlerden birisidir. Beden ve ruh anlamında gece ve gündüz (*leyl ve nehar*):

◆ Bu yaratılışın gecesi, doğal cismi; gündüzü ise ona üflenen ruhtur. (FÜTÛHÂT, IV:344)

◆ Musa bana keşf, açıklama ve gece ile gündüzü değiştirmenin bilgisini vermiştir. Bu bilgi bende meydana gelince, gece gitmiş ve bütün günde gündüz kalmıştır. Artık güneş benim için ne doğar ne de batar. Bu keşif, Allah tarafından ahirette bedbahlıkta payım olmayacağı hakkındaki bir bildirmesiydi. (FÜTÛHÂT, IV:77)

Duyu-akıl, suret-ruh, gayb-şehadet anlamında gece ve gündüz:

◆ Nuh akıl ve ruhâniyetleri –bunlar görünmezdir– yönünden kavmini "gece vakti"

(71:5); suret ve duyularının dışı yönünden ise "gündüz vakti" (71:5) davet etmiştir. Nuh davetinde bu ikisini birleştirmemiştir. Halbuki Muhammed (a.s.) kavmini gece ve gündüz davet etmemiştir, hatta gündüz içinde gecede ve gece içinde gündüzde davet etmiştir. (FUSÛS, 70)

- Gece bakan kişiye kendisini verir. Gece idrak eder, idraki ise sağlamaz. Çünkü o görünmezlik ve karanlıktır. Görünmezlik ve karanlık algılar, algıyı sağlamaz. (FÜTÛHÂT, II:379)

- Bu pek değerli bir kitaptır. Ben onu eksikliğimden yetkinliğime, doğuşumdan batışıma, gündüzümden gecelerime doğru yazdım. (İTTİHAD, 140)

Gece batış demektir, bu durumda, şu şekli alır: ya gecenin batışıyla zıddı ortaya çıkar (bilhassa kavram ve düşüncelerde gerçekleşir: adaletin gecesi=zulüm); veya gecenin batışı, karanlığa bakmaksızın, bilinmezlik anlamını korur. Birinci yorum:

- Ardından aralarında (birinci asır ve ikinci asır) kesinti dönemleri gelmiş, hadiseler gerçekleşmiş, hevesler azmış, kan dökülmüş, şehirlerde kargaşalar çıkmış, bozgunculuk çoğalmış, zulümler artmış, adalet gündüzü gecesine dönerek, zulüm ile yer değiştirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:328)

İkinci yorum:

- Aydınlık bir nur, gecenin karanlığından nefret eder, hatta o nefretin kendisidir, bununla birlikte gece, gece olarak kalır. Gecenin varlığının şartı, karanlığın var olması değildir. Gecenin anlamı, mahalli güneşin ışığından başka bir ışık veya karanlık kaplamış olsa da olmasa da, doğuş vaktine kadar güneşin batmış olmasıdır. Böylece gecenin mahiyeti üzerinde bir karışıklık ortaya çıkmıştır. Allah "Dindiği vakit geceye yemin olsun" (93:2) buyurur. Gecenin mahiyeti karanlık olsaydı, Allah onu "dindiği vakit" diye nitelemezdi. Kuşkusuz bir karanlık olmaksızın, gece olabilir. (FÜTÛHÂT, IV:390)

İbnü'l-Arabî'de iki ifade sıkça geçer: insanın gecesi ve bu gecenin son üçte biri veya kalan üçte birlik kısmı veya gecenin son üçte birlik bölümü: Bu gecenin mahiyeti nedir? İbnü'l-Arabî'ye göre insanın yapısı bütünüyle gecedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî onu üçe taksim etmiştir: birinci üçte birlik bölüm, topraktan olan heykel, yani ceset; ikincisi, hayvani ruh, yani nefstir; son üçte birlik bölüm ise üflenen ruh, yani ruhtur.

- İnsanın yapısının tamamı gecedir.[1] Bu yapının son üçte birinde en büyük ödülü vermek için ilahi tecelli gelir. Son üçte birlik bölüm, ona üflenmiş ruhtan ibarettir; üflenmiş ruh, sebat, derinlik ve kalan üçte bir üzerinde üstünlük sahibidir. Birinci

üçte bir, topraktan gelen bedenidir; ikinci üçte bir, hayvani ruh; üçüncü üçte bir sayesinde ise "insan" olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:344)

- İnsan gecesinin[2] son üçte birinde Hak iner ve tövbekâr, dua eden ve bağışlanmak dileyen kullarına ihsanlarını dağıtır. (FÜTÛHÂT, IV:347)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de gece hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 660; c. IV, s. 61; *Tacu'r-Resail*, s. 48; *Kimya-i Saadet*, s. 3.

[2] Bkz. Hadis Dizini, no. 42.

Genel Hazine Genel hazine gaybdir. Çünkü bütün varlık ondan zuhur etmiştir. Burada gayb âlemde zuhur eden hakikatlerin hazinesi demektir.

- Gayb bütün varlığın kendisiyle zuhur ettiği genel ve parlak nurdur ve dışta gözükmez. Gayb genel hazinedir. (FÜTÛHÂT, III:397)

Genel Nübüvvet—Özel Nübüvvet Genel nübüvvet, özel nübüvvetin mukâbilinde (kesilen şeriat nübüvveti, nebi ve resullerin nübüvveti), şeriat getirmeyen ve kesilmeyen nübüvvettir (veli ve vârislerin nübüvveti).

- Genel nübüvvetin şeriat getirmesi söz konusu değildir. Özel nübüvvet ise şeriat getiren nübüvvettir. Bu yüzden bu nübüvvetin kapısı, kapalıdır. (FÜTÛHÂT, III:513)
- Velayet, genel nübüvvettir: şeriat getiren nübüvvet ise özel nübüvvettir. (FÜTÛHÂT, II:24)
- Tanrı kulları için teşriin [yasa koyma] bulunmadığı nübüvveti baki kılmış, sadece içtihatta teşrii bırakmıştır. (FUSÛS, 135)

Bu iki terimin, genel nübüvvet ve özel nübüvvetin açıklaması için *bkz.* **Nübüvvet.**

Genel Rablık (Rubûbiyet-i Ekvan [varlıkların rablığı], Rubûbiyet-i Esbab [sebeplerin rablığı]) Genel rablık (*rubûbiyet-i âmme*), ihtiyaç duyulan varlık ve sebeplerde kendini gösterir. Bunlar, perde teriminin bütün olumlu özellikleriyle beslenerek Hakk'ı perdelerler; söz konusu özellikler, perdelemek ve ulaştırmaktır.

- Yaratılmış her şeyde, kendisinden âlemde bir fayda ve zarar ortaya çıktığı için, bir rablık iddiası bulunur. Âlemdeki her bir şey, fayda ve zarar vericidir. Bu kadarı, genel rablıktan kendisinde bulunan kısımdır ve onun sayesinde yaratıkların zilleti kendisine yönelir. Nitekim insan, kendisine fayda vereceğini bildiği için, sevmediği ilacı içmeye muhtaç kalır. Bu durumda, farkında olmadan ona kulluk etmiştir.

Çünkü âlemde bulunan her şeyde bir zarar ve fayda vardır ve bu ilahi özelliğiyle de, faydayı elde etmeye ve zararı gidermeye gereksinim duydukları için, kendisine muhtaç olanların nefislerini celbeder. Bu durum, farkında olmasalar bile, yaratıkları eşyaya kulluğa yöneltir. Allah yaratıklarına tevdi ettiği özelliği bildiği için, "Dikkat ediniz, halis din Allah'a aittir" (39:3) buyurur. O din, varlıkların rablığının etkisinden arındırılmış dindir. Çünkü Allah onlara ilgi gösterdiğinde, kendilerini sözünü ettiğimiz "sebeplerin rablığı"ndan kurtarmıştır. (FÜTÛHÂT, II:221)

◆ Allah eşyayı yarattığında, sebepleri koymuş ve onları kendisi için âdeta perde yapmıştır. Bu yüzden eşya, kendilerini perde diye bilen herkesi Hakk'a erdirirken, onları rab edinen herkesi de kendisinden uzaklaştırır. (FÜTÛHÂT, III:416)

Genel Velayetin Sonu (*Hatmü'l-velayeti'l-kübra* [büyük velayet'in sonu],[1] *hatmü'l-velayet ale'l-ıtlak* [genel anlamda velayetin sonu],[2] *hatmü'l-âmm* [genel son].[3]) İbnü'l-Arabî velayeti ikiye ayırır: Genel velayet (*velayet-i amme*); bu nebi ve resûllerin velayetidir.[4] İkincisi ise *velayet-i hassa*, yani özel velayet. Bu da velilere özgüdür. İbnü'l-Arabî her velayet için bir hatem [son] kabul etmiştir. Bu son belirli[5] bir[6] kişidir ve son olmanın bütün niteliklerine haizdir. Söz konusu özellikler son ve sınır[7] olmak yönünden bitirdiği türün bütün fertlerine ait özelliklerdir. Öte yandan Hatem bütün velilerin bâtınî bilgilerini aldıkları bir kandildir.[8] Genel velayet'in sonu bir peygamberdir [resûl], Allah onu kendi katına yükseltmiş, âhir zamanda veli olarak inecek ve Muhammed'in (a.s.) şeriatıyla hükmedecektir. Onun yeryüzünde ortaya çıkmasıyla da bütün peygamber ve nebilerin velayetleri bitecektir. Bu nedenle ondan sonra hiçbir veli gelmeyecektir. O Efrad'dandır ve Muhammed ümmetinin en faziletlisidir. Söz konusu Hatem İsa'dır (a.s.).[9] *Özel velayetin sonu:* Son veli Efrad'dan Muhammed'in kalbi'[10] üzerindeki bir Araptır. O Muhammedî velilerin bilgilerini kendinde toplamış, Muhammedî veliler için bir miras olarak meydana gelen velayeti bitirmiştir. Ondan sonra Muhammed kalbi üzerinde bir veli gelmez. Özel velayetin sonu, genel velayetin sonundan farklıdır. Genel son peygamberdir. Özel velayetin sonu İbnü'l-Arabî'dir (kendisi bunu zaman zaman belirtirken, talebeleri vurgularlar).[11]

◆ Dikkat buyrun! Velilerin hatmi bir resûldur
Âlemlerde onun bir dengi yoktur
O Ruh'tur, Ruh'un ve Meryem Ana'nın oğludur
Bu öyle bir makamdır ki, ona yol yoktur

Allah onu [İsa (a.s.)] katına yükseltmiş, sonra âhir zamanda velilerin sonuncusu olarak onu indirecek, o da Muhammed şeriatıyla Muhammed ümmeti içinde hüküm

verecektir. Bu durumda sona eren, peygamber ve resûllerin velayetidir. Muhammedî velayetin Hatem'i ise, velilerin velayetini sona erdirir. Böylece, velinin velayeti ile peygamberin velayeti arasındaki mertebeler ayırt edilir.[12] (FÜTÛHÂT, IV:195)

- İsa (a.s.) hatemü'l-evliya [velilerin sonuncusu] olur. O bu Muhammed ümmetinin en faziletlisidir. Hakim Tirmizî *Hatmü'l-Evliya*'da ona dikkat çekmiş, İsa'nın (a.s.) Ebû Bekir ve diğer sahabeden üstünlüğüne tanıklık etmiştir.[13] Çünkü İsa ümmet-i Muhammed ve İslamiyet içinde bir veli olsa bile gerçekte peygamber ve resûldür. Hz. Muhammed'e indirilmiş şeriata özgü Muhammedî velayetin de özel bir Hatem'i [son] vardır. O bir peygamber olan İsa'dan mertebe olarak düşüktür. O Hatem bizim devrimizde doğmuştur ve ben onu gördüm. Ondan sonraki her peygamber kendisine döner. (FÜTÛHÂT, I:185)

- Efrad'a [Tekler] gelince: sayıları çoktur. İki Hatem de onlardan, yani Efrad'dandır.[14] İki Hatem Kutup[15] değillerdir, kutuplar içinde Muhammed kalbi üzerinde olan kimse yoktur. Efrad'a gelince: onların bir kısmı Muhammed'in kalbi üzerindedir. İşte Hatem de onlardandır. Burada kastedilen özel velayetin sonuncusudur. (FÜTÛHÂT, IV:77)

- Hatem iki kişidir:[16] birincisiyle Allah velayeti bitirirken, ikincisiyle Muhammedî velayeti bitirir. Muhammedî velayeti bitirmek Araplardan bir adamın işidir. O [hüküm getirmeyen peygamberlik anlamındaki] mutlak nübüvveti bitirir.[17] Allah Hz. Muhammed (a.s.) ile şeriat getiren nübüvvetleri sona erdirdiği gibi, Muhammedî Hatem ile de diğer peygamberlerden kalanı değil, Hz. Muhammed'den miras alınan velayeti bitirir. Çünkü velilerden bir kısmı Hz. İbrahim'e, bir kısmı Hz. İsa'ya veya Hz. Musa'ya vâris olurlar. Söz konusu veliler Muhammedî velayeti bitiren veliden sonra da var olurlar. Halbuki ondan sonra Muhammed'in kalbi üzerinde bir veli gelmez. İşte Muhammedî velayetin Hatem'i ifadesinin anlamı budur. Kendisinden sonra hiçbir velinin gelmeyeceği genel velayeti bitiren [*hatmü'l-velayeti'l-âmme*] ise Hz. İsa'dır. (FÜTÛHÂT, II:49)

- Ben hatemü'l-velayeyim [veliliğin sonuncusu, mührü] hiç kuşkusuz
  Mesih ile birlikte, Haşimî'nin (Hz. Muhammed) vârisleri için
  Aynı zamanda soylu Ebû Bekir'im
  Beden ve ruh sahibi herkes için mücâhede ederim. (FÜTÛHÂT, I:244)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 507.

[2] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 49.

[3] Bkz. *a.g.y.*, c. III, s. 400.

[4] Her peygamber veya elçinin peygamberliği tebliği tamamlanınca sona ererken, velayeti böyle değildir. Her nebi velidir, ancak her veli nebi değildir.

[5] İbnü'l-Arabî'nin kelimelere dair özel bir yorumunun olduğunu belirtmiştik. Kelime, ona göre, bir yandan isim olarak, öte yandan sıfat olarak anlam kazanır. Hatta, genellikle de kendisini elde eden herkese verilen bir sıfata dönüşür. Bkz. **Levh-i Mahfûz**. Halbuki hatmü'l-evliya bir nitelik değil, belirli bir şahıstır.

[6] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Sayıları belli olan Allah adamlarından birisi de, Hatem'dir. Hatem, âlemde tek kişidir ve Allah onunla Muhammedî velayeti mühürler. Muhammedî veliler içinde ondan daha büyüğü olmaz" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 9).

[7] Bkz. **Hatem**.

[8] Hatem fikri İbnü'l-Arabî'deki temel düşüncelerden birisidir, tasavvufî bilgi hakkındaki nazariyesini inşa etmek için Hatem'deki belirli özellikler üzerinde odaklaşır. İbnü'l-Arabî peygamberler içinde Muhammed (a.s.) ile veliler içinde Hatem arasında tam bir paralellik kurar: nûr-ı Muhammedî'nin ezeliliğine inandığı gibi, hatmü'l-velayetin ezeliliğini de vurguladığını ve Hatmü'n-nübüvvet'in hak ettiği kazanımları onun şahsına da verdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Hatem olmak, tam anlamıyla Hz. Muhammed'in kalbi üzerinde olmak demektir (bkz. **Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak**). Aradaki benzerliği göstermek için şöyle bir karşılaştırma yapabiliriz:

Hatmü'n-nübüvvet	**Hatmü'l-velayet**
Nur-ı Muhammedî'nin ezeliliği	Hatmü'l-velayetin ezeliliği
Cevâmiu'l-kelim verilmiştir	Bütün velilerin bilgilerini içerir
Her türlü bilginin kaynağı	Velilerin bâtını ilimlerini aldıkları kandil

İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Peygamber Âdem henüz toprak ve su arasındayken ben peygamberdim demiştir. Halbuki bütün peygamberler ancak peygamber olarak gönderildiklerinde peygamber olmuşlardır. Hatmü'l-Evliya da Âdem toprak ve su arasındayken veliydi..." (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 64). Diğer konulardaki metinler için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 442; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 151; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 62.

[9] Michel Hayek İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde Mesih'in hatmü'l-evliya oluşunu incelemiştir, bkz. *Le christ de L'Islam*, ed. Du seuil, s. 260-264

[10] Bkz. **Muhammedî Kademin Vârisi**.

[11] Bkz. Davud Kayserî, *Şerh-i Taiyye*, s. 33.

[12] İbn Teymiyye Hakim Tirmizî ve İbnü'l-Arabî'deki hatmü'l-velâye fikrini eleştirmiş ve onun Ebû Bekir'den daha üstün olmayacağından hareket etmiştir. Halbuki, hatmü'l-velâyenin âhir zamanda zuhur edecek bir veli değil, veli olarak inecek bir peygamber (Hz. İsa) olacağının farkında değildir. Hz. İsa risâleti yönünden Ebû Bekir'den daha üstündür. İbn Teymiye'nin eleştirisi için bkz. *Kitabu't-Tirmizî, Hatmü'l-evliya*, s. 506.

[13] Bkz. **Efrad**.

[14] Bkz. **Efrad**.

[15] Bkz. **Kutup**.

[16] İbnü'l-Arabî'de Hatem konusu için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 7-8, 150; c. II, s. 50; c. III, s. 328, 400, 507, 514; c. IV, s. 27, 75, 76, 116; *İşaratü'l-Kuran*, s. 53; *Tecelliyat*, s. 8; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 11; *Anka-i Muğrib*, s. 18.

[17] Mutlak nübüvvet, velayet demektir.

Gerçek İlah *bkz.* **Allah**

Gerçek Varlık Vücûd-ı Mutlak [mutlak varlık], Vücûd-ı Sırf [sırf varlık].

Gerçekleşmiş Hayal *bkz.* **Hayal**

Gıda *bkz.* **Rızık**

Gıdaların Gıdası (İlk Gıda (*gıdau'l-evvel*) Gıdaların gıdası, hayat ve beslenmenin önce kendisiyle başlaması yönünden Mutlak Zât'tır. Mutlak Zât, ilahi isimlerden öncedir (yaratılmışın varlığının beslenmesi) ve aynı zamanda yaratmadan da öncedir (isimlerin gıdası). Zât, en yüksek makam ve bütün gıdaların en ulvîsidir.

- En yüksek gıda, düşük âlemde, sürekli gıda ve yaşam olarak âlemin katmanlarında yükselmeyi sürdürür. Böylece ilk gıdaya ulaşır. İlk gıda, gıdaların gıdası, o da, Mutlak Zât'tır. (MEVAKİ, 121)

Gizli Emir—Açık Emir *bkz.* **Tekvinî Emir—Teklifî Emir**

Gizli Hazine Gizli hazine (*kenz-i hafi*) bâtınlıktır. O Tanrı'nın her türlü bağıntı ve tamlamadan soyutlanmış ezeli ve kadim zâtıdır ve "Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim, halkı yarattım ki, onunla bilineyim"[1] anlamındaki kutsi hadisinden terimleştirilmiştir. Âlemin ortaya çıkışından sonra da bu gizlilik sürmekte midir? Doğrusu evet. Tanrı zâtı açısından bilinmez, O'nun zâtı sürekli gizli hazinedir. Fakat Tanrı varlıkta tecelli eden nitelik ve isimleri açısından bilinir.

- Tanrı'nın hazine[2] olmasının anlamı bâtınlığı demektir. Bu, isimlerin bir isimlendirilene delâlet edişte birleşmeleridir ki, isimlendirilen hüküm, bağıntı ve tamlamalardan soyutlanmış zâttır. (BULGA, 98)

NOTLAR:

[1] Bkz. Hadis Dizini, no. 34.

[2] Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 61, 91; *Miratu'l-Arifin*, s. 1.

Gizliler (Ahfiya) *bkz.* **Efrad**

Gölge Güneşin bulunup da ayrıldığı her yer *zıl* ve *fey* [gölge] ismini alır. *Zıl*'ın çoğulu *ezlal*, *zilal* ve *zulul*'dur. *Zilal*, "bulut ve benzeri gölgelendiren şeyler"dir. *Zıl*, gerçekte ışınları olmaksızın, güneşin aydınlığıdır. Hava bulutlu olduğunda *ezalle yevmina haza* denilir. Araplar şöyle derler: "Taştan daha gölgeli, ağaçtan daha ısıtıcı bir şey yoktur." Hangi şey daha geniş ve daha derin olursa o şeyin gölgesinin karanlığı daha çoktur. Al-

lah şöyle buyurur: "Göklerde ve yerde bulunan her şey dileyerek veya zorla Allah'a secde ederler. Gölgeleri ise akşam ve sabah secde eder." Yani, onların gölgeleri de secde eder. Tefsir'de şöyle denilmiştir: "Kâfir Allah'tan başkasına secde eder, gölgesi ise Allah'a secde eder." Bir görüşe göre "gölgeleri", "şahısları" demektir ki, bu genel yoruma aykırıdır. Başka bir ayette ise şöyle denilmiştir: "Ne de gölge ile sıcaklık denktir" (35:21). Tefsir bilgini Saleb şöyle der: "Bir görüşe göre burada gölge, Cennet; ateş ise Cehennem demektir. 'Üzerinize bulutu gölge yaptık' (2:57) ayetine gelince: Bir görüşe göre, mukaddes arza çıktıklarında kendilerini gölgelendirmek için bulutu onlara amade kalmış demektir. Ayrıca onlara bıldırcın ve helva indirmiştir. Seni gölgelendiren her şey, senin gölgendir. Ayette 'Rabbini görmez misin ki: Gölgeyi nasıl uzatmaktadır?' (25:45) denilmiştir. Her şeyin gölgesi, onun karanlık mekândaki şahsıdır." (LİSAN)

İbnü'l-Arabî bir şeyin suretini, ışığı ve gölge veya gölgelerini mecaz olarak alır ve bu üç unsur ile şunları yorumlar: 1) Yaratma ve çoğalma. 2) Hak ve yaratıklar arasındaki ilişki. 3) Fiilin birliği. Gölge, İbnü'l-Arabî'de, kendine özgü bir anlama sahip değildir. Gölge, İbnü'l-Arabî'nin mazharlarda çoğalan tek varlığa dair düşüncesini anlaşılır kılmak için benzetme olarak kullandığı bir kelimedir. Bu benzetme biçimi, İbnü'l-Arabî'nin teorisiyle biçimlenme gücüne sahiptir ve bu nedenle de bütünüyle ona uygundur. Böylece İbnü'l-Arabî onu bir yandan tümellere uyarlarken, bir yandan da tikellere uygulamıştır. Şimdi, İbnü'l-Arabî'nin bu benzetmede ne derece başarılı olduğuna bakalım! Varlık birdir ve İbnü'l-Arabî'nin mazharlar veya tecelligâhlar veya gölgeler diye ifade ettiği suretlerde çoğalır. Gölge, ışığın karşısında bir şeyin şeklidir. Bu nedenle gölge, suret tarzında olsa bile, aslına nispet edilmesi uzak bir nispettir. Bu, şahıs ile gölgesi arasındaki ilişkiye benzer. Gölge, varlık mertebesinde düşük derecede bulunur ve daima düşük mertebeye işaret eder. Mesela bir insanın bedeni hakikatinin gölgesidir.

- Şahısların gölgesi, onların şekilleri, şekiller ise benzerleridir. Gölgeler sahiplerinin secde etmesiyle secde ederler. Şayet şahısların karşısında bulunan ışık olmasaydı, gölgeler ortaya çıkmazdı. (FÜTÛHÂT, IV:435)

- Şahıs bir olsa dahi, tek sureti veya gölgesi olacağı iddia edilemez. Karşısındaki ışıkların adedince, şahıs adına gölgeler; karşısındaki aynalar adedince de suretler ortaya çıkar. Halbuki şahıs kendi zâtı açısından bir, suretlerde tecellisi veya ışıklardaki gölgeleri yönünden ise çoktur. Söz konusu gölgeler çoğalır, yoksa şahıs çoğalmaz; suretler ise kendisinden başka bir şey değillerdir. (TERACİM, 31)

Alt mertebedeki üst mertebedekinin gölgesidir:

- Tabiat iki güç ile nitelenmiş ve şeriat diliyle Levh-i Mahfûz [Korunmuş Levha] diye isimlendirilmiş Küllî Nefs'in gölgesidir. Nefsin gölgesinden uzamayıp, kendisinde kalan kısım, sayesinde aydınlık ve aydınlatma derecesinde Akla inmesini sağlayan kısımdır. Nefsin gölgesinden uzayan kısım ise tabiat diye isimlendirilir; uzama, Küllî Heyula'nın zâtında gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, III:296)

- Senin cismin hakikatinin gölgesidir, şu halde o gölgesiz gölgedir ve hakikati ateşten korumaz. Hatta cisim, hakikati cehalet ateşine sevkeden ve onda cehalet ateşini tutuşturan şeydir. (FÜTÛHÂT, III:32)

İbnü'l-Arabî Hak ve halk arasındaki ilişkiyi suret ve asıl arasındaki ilişki gibi düşünür. Suret, gerçekte varlığı olmayan bir şeydir, varlığını aslın varlığı sayesinde kazanır. Suret, asıldan başka bir şey olsa bile, belirli bir şekilde asla ulaştıran ve ona delâlet eden şeydir.

- Gündüz gecenin gölgesi sayılmıştır, çünkü gece asıldır, aynı şekilde cisim de asıldır. Çünkü düzenlendikten sonra, aydınlanmayla beraber gündüz geceden çıkar. Gündüz ilahi nefhayı hissettiğinde, ona koşmuş, Böylece kendisinden soyutlanan şey ortaya çıkmıştır. (EYYAM, 9)

- Gölgeler, ışık olmadığı için, bir varlığa sahip değillerdir. "Sonra gölgeyi kolaylıkla kendimize çekeriz" (25:46). Onu kendisine çekmiştir, çünkü o Hakk'ın gölgesidir. Her şey ondan zuhur etmiş ve yine ona dönecektir. Bu yüzden çıkan odur, ondan başkası değildir. İdrak ettiğimiz her şey, mümkünlerin zâtlarında Hakk'ın varlığıdır. Sûretlerin değişmesiyle 'gölge' ismi ondan gitmez. 'Gölge' olmasının birliği yönünden de o Hak'tır, çünkü Hak bir ve tektir. (FUSÛS, 103)

- Gölge, ışık karşısında bulunduğunda şahıstan ortaya çıkar. Bu yüzden gölgesinden müstağni kalacak şekilde ışığa bakmayasın; ışığı unutturacak şekilde de gölgene bakmayasın. (KAVAİD, 15)

- Allah gölgeleri rahat etmen için uzatmamıştır, Hakk'ın bilgisine ulaşmanda bir merdiven olsun diye uzatmıştır. Sen, o gölgesin ve Hak seni kendisine çekecektir. (ŞAHİD, 3)

Gölgeler fiilin mutlak birliğinde etkin değillerdir: İbnü'l-Arabî varlıktaki bütün fiilleri birleştirir ve onları sadece Hakk'a nispet eder. Hak her fiildeki faildir. Kuşkusuz âlemdeki bütün fiillerin asıla tabi olduğunu ifadede gölgeden daha yetkin bir benzetme yoktur. Gölgede görülen hareket gerçekte asla aittir, Böylece âlemdeki bütün fiillere, önce fiili nefyedip, ardından ispat eden "Attığında sen atmadın, fakat Allah atmıştır" ayeti mutabık olur. Böylece ayet fiili önce yok saymış, ardından da ispat etmiş ve bütün fiilleri Allah'a nispet etmiştir.

◆ Senin gölgen suretine göre, sen de suretine göresin. Bu yüzden sen de bir gölgesin. Hareket ettirmenin sana değil, Hakk'a ait olduğuna apaçık delil vardır. Hareket ettirmek, gölgeye[1] değil, sana aittir. (TERACİM, 30)

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî'de zıl [gölge] hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 299, 303; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 47, 106, 304; *Meşahidu Esrari'l-Kudsiyye*, s. 25.

Güçlü Hükümdarın Halifesi

◆ Ey bakanın baktığı! Ey zuhuruyla el-Melik ve el-Kadir'in cezalandırdığı! Ey Allah dostu! Ey güçlü hükümdarın halifesi! (BULGA, 64)

İfadeden burada hitap edilenin Mehdi olduğu anlaşılır. Mehdi zuhur edecek ve zuhuruyla da haksızlık ile dolmuş yeryüzü adaletle dolacaktır.

◆ Mehdi'nin güçlü hükümdarın halifesi olması şöyle açıklanabilir: Mehdi ve kılıç iki kardeştir. (FÜTÛHÂT, III:329)

Bkz. **Mehdi**.

Gün Sûfilere göre zaman hale bağlıdır. Bu nedenle saat ve saniyelerle değil, halin değişmesi veya sabitliğiyle ölçülür. Buna göre zaman, ilahi tecellilerden etkilenişiyle derunun hareketiyle hareket eder. Gün tasavvuftaki zaman mefhumuna bağlıdır. Böylece gün, vakte veya hale bağlı bir birlik oluşturarak, ona göre kısalır ve uzar. Bu hal, bazen kısalır ve nefesi bile aşmayabilir. Bu en kısa gündür. Bazen ise uzar ve zamansal ömrü dünyanın ömrü kadar olur. Bu, dünyanın günüdür. Bazen ise hâkim olan hale göre çok uzun olur.
Halin birliği anlamında gün:

◆ Bize göre gün yirmi dört saattir. Gün hakkında Allah "her gün bir işte olduğunu" bildirip de "işlerde" demeyince, onun saatlerinin tek bir hüküm altında bulunduğunu öğrendik. Buna göre sahih günümüz, bütün saatleri eşit olan şeydir. Buna göre saatleri farklılaşırsa, tek bir gün değildir. (EYYAM, 10)

◆ Gecesi ve gündüzü olmayan bir gün idi. (FÜTÛHÂT, III:377)

◆ Ebû Yezid el-Ekber şöyle demiş: Bana göre züht bir makam değildir. Ben üç gün zahit idim. Birinci günde dünyaya karşı zahit oldum, ikinci gün ahirete, üçüncü gün ise Allah'tan başka her şeye karşı zahit oldum. (FÜTÛHÂT, II:78)

Günler kısa ve uzundur:

- Allah'ın insandan kalbi seçmesine gelince, kalp Allah'ı sığdıran şeydir. Çünkü Allah her gün bir iştedir. Gün ise, birim zamanda, teneffüs edenin nefesi kadardır. Bu nedenle de başkalaştığı için kalp diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:171)

- İşler Allah'ın her gün kendilerinde, hatta içlerinde bulunduğu şeylerdir. Her gün, günlerin en küçüğü olan her nefes demektir. (FÜTÛHÂT, II:520)

- Deccal'in günlerinden bir gün bir sene gibi, bir gün bir ay gibi, bir gün bir hafta gibi, diğer günleri ise bilinen günlerimiz gibidir. (FÜTÛHÂT, III:548)

- Kıyamet Günü:[1] Süresi insanların kabirlerinden çıkıp Cennet ve Cehennemdeki yerlerinde konaklamalarına kadar sürer. (FÜTÛHÂT, II:77)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de *yevm* hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 109 (Rabbin günleri, miraç sahibi günler, Allah'ın günleri), 121 (miraç sahibi günler, Rabbin günü), 140 (gün); c. II, 82 (dünya günleri, Rabbin günü), 441 (Rab isminin günü, miraç sahibi günler); c. III, 434 (iş günleri), 438 (zaman ve gün), 548 (küçük zaman, küçük gün); c. IV, s. 11 (ebed günü), 134 (nefesler günü), 262 (ahiret günü), 374 (gün); *Kitabu'ş-Şe'n*, s. 6 (cismani gün, ruhani gün), 9 (günün zahiri ve bâtını vardır), 18 (benzer gün, Rabbin günü, Ay günü, Zuhal günü).

Gündüz *bkz.* **Gece**

Güvenilir Şehir Güvenilir şehir (*beledü'l-emin*) Kuran[1] kaynaklı bir terimdir ve İbnü'l-Arabî'ye göre onunla kastedilen insan-ı kâmildir.

- Güvenilir şehir (*beledü'l-emin*) su ve topraktan düzenlenmiş, en güzel yaratılış ile en düşüğünü kendinde toplamış yaratıktır. (İTTİHAD, 141)

NOTLAR:

[1] "İncire ve zeytine yemin olsun ki" (95:1) ayetine telmih.

Güvercin Güvercin (*verka*), dört kuştan[1] birisidir. Güvercin, Kartal'ın (ilk mertebe) karşıtı olarak, ikinci varlık mertebesine işaret eder. Bu, İlk Akıl'ın karşıtı Küllî Nefs; Yüce Kalem'in karşıtı Korunmuş Levha; Âdem'in karşıtı Havva mertebesidir.
Varlık mertebelerinin ikincisi anlamında:

- Güvercin Küllî Nefs, o da Korunmuş Levha'dır. (ISTILAHAT, 293)

- Güvercin Tabiat ve Akıl arasında Nefs'tir. (FÜTÛHÂT, II:130)

- Ben ikinci Güvercin'im
  Meskenim mânâlar arzı

Bana nida eder: Ey ikinci!
Ben ikinci değilim
Benim varlığımda biter
Varlıktaki her bir şey. (DİVAN, 37)

İkinci varlık mertebesinin ilkinden zuhuru anlamında:

- Allah beni (Güvercin) yaratmak ve güzellik tacıyla taçlandırmak ve Sidre-i Müntehа'ya yerleştirmek istediğinde, cezalandırmasından emin olan Kartalını çağırdı. O kapısının önünde kendinden geçmişti ve nidaya itaat ederek şöyle dedi: "Duyacağım gibi nida ettin." Allah şöyle dedi: "Sen, bana yakın bir mahalde olsan bile, yabancı bir yerdesin, çünkü ben seninle hemcins değilim, bu nedenle nefsinin vahşet halinde olması gerekir. Sende göz aydınlığı vardır, artık sen onu harice çıkar ve böylece de onun komşuluğuyla ünsiyet et! Benimle ünsiyet imkânsızın imkânsızıdır." Bunun üzerine Kartal şöyle demiştir: "Benim özelliğim acizlik iken, nasıl olur da benden bir şey zuhur edebilir?" Allah şöyle karşılık vermiştir: "Sen paralel dur, bu esnada paralel iken onun harici varlığını izhar edersin." İşte bu ikinci nizamdır. Böylece ben zuhur ettim, Hak bana nida etti, ben de hemen karşılık verdim. (İTTİHAD, 144)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Dört Kuş**. Ayrıca bkz. *Risaletu'l-İttihadi'l-Kevnî*, s. 142, 46. Burada İbnü'l-Arabî Anka, Güvercin, Kartal ve Karga'dan söz eder.

Hacis *Ha, cim* ve *sin*, tek köktür. "Bir şey nefiste gerçekleşti" anlamında *hecese eş-şeyu fi'n-nefs* denilir. (MUCEM)

Hacis nefisteki düşünce demektir; bazen ilk düşünce için kullanılır. İlk düşünce, amele göre, niyetten öncedir.

- Hacisi sûfiler ilk düşünceyi ifade için kullanırlar. İlk düşünce, rabbani düşüncedir[1] ve asla yanılmaz. Sehl et-Tüsteri onu ilk sebep ve düşüncenin çarpması anlamında *nakru'l-hatır*[2] diye isimlendirmiştir. Nefiste gerçekleştiğinde irade, üçüncü tekrarında himmet; dördüncü tekrarında azim; kalbe yönelişi esnasında –bir eylem düşüncesi ise– kasıt ve –fiille eşzamanlı ise– niyet diye isimlendirirler. (ISTILAHAT, 284)

- Sûfiler, gerek kendi fiillerine ve gerek kendileriyle bulunan insanların fiillerine bakarken, tarikata yönelmelerini sağlayan ve kendisine nispet edildikleri niyetleri titizce araştırırlar. Onlar, hacisin, himmetin, azmin, iradenin ve kastın mahiyetini bilirler. Bütün bunlar, niyetten önceki hallerdir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 276)

[1] Cürcani *Tarifat*'ta (s. 101) şöyle der: "Hatır: Kalbe gelen hitap veya vârid. Bunda kulun gayreti söz konusu değildir. Hitap olan hatır dört kısımdır: rabbani hatır. Bu asla yanılmaz ve ilk hatırdır. Gücüyle, egemen olmasıyla ve uzaklaştırılamayışıyla bilinir. İkincisi meleki hatırdır. Bu, iyi davranışlara sevk eden düşüncedir ve ilham diye isimlendirilir. Nefsani hatır: Nefsin payının bulunduğu düşünce ve 'hacis' diye isimlendirilir. Şeytani hatır: Hakk'a itaatsizliğe davet eden hatır."

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Pirimiz Sehl b. Abdullah bu meseleyi araştırmıştı. O *nakru'l-hatır* konusuna dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: 'Niyet işte bu hacistir.' Bu ilk düşünce, himmetlerin, azmin, iradenin ve yönelişin ilk sebebidir. Bu nedenle de ona itimat edilir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 276).

Hak *Ha* ve *kaf*, tek köktür. Bir şeyi sağlamlaştırmak ve o şeyin sağlıklı oluşu anlamına gelir. Hak bâtılın zıddıdır. Bu kökten çıkmış bütün kelimeler uygun bir ilişki ve bağıntı nedeniyle bu anlama döndürülür. Bir şey zorunlu oldu anlamında *hakka eş-şeyyü* denilir. Herkes hak iddia ettiğinde insanlar borçta hak iddia etti anlamında *ihtakka en-nas fi'd-deyn* denilir. *Muhtak* öldüren demektir. *Hakka* kıyamet demektir; çünkü o her şeyi yok eder. Yeminde "gerçekten bunu yapmayacağım" anlamında *hakkan la-efalu zalike* denilir. Bir şey hakkında kesin bilgi öğrendim ve onu tahkik ettim anlamında *hakkaktü el-emre veahkaktühü* denilir. (MUCEM)

Hak Allah'tır.[1] Bunun kanıtı "Allah'ın Hak, onların taptıklarının ise bâtıl olmasıdır." (22:62)

Hak peygamberlerin getirdiği şeriat veya hüküm demektir. Bu şeriat veya hüküm insanlara kendisiyle ve birbirleriyle ilişkilerinde canlı bir yöntem sunar [bâtılın zıddına].

> Seni müjdeci ve korkutucu olarak hak ile gönderdik. (2:119)
>
> Hakk'ı bâtılla karıştırmayınız.[2] (2:42)

Doğruluk ve gereklilik anlamında:

> Sabret, Allah'ın vaadi haktır [gerçek], sana inanmayanlar seni hafife almasın. (30:60)

Adalet anlamında:

> Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık, insanlar arasında hak ile hüküm ver. (38:26)

Nasip, pay anlamında:

> Onların mallarında dilenci ve mahrumun hakkı vardır. (70:24)

Bir şeyi tam, gerektiği gibi yapmak anlamında.

> Allah yolunda gerektiği gibi cihat ediniz [*hakka cihadihi*]. (78:22)

Kıyamet [*hakka*] anlamında:

> Hakka nedir? Sen onun ne olduğunu nereden bileceksin? (69:1-3)

İbnü'l-Arabî'de[3] Hak her türlü özellik ve ilişkiden soyut zâtı açısından değil, âlemin ilahı oluşu açısından Allah'tır.[4]

- Hak bütün eşyanın suretlerinde tecelli eder. Çünkü eşya Hak ile zuhur etmiştir. Bu nedenle arif bilir ki: Gördüğü her şey Haktır.[5] (FÜTÛHÂT, IV:184)

Hak eşyanın formlarında tecelli ve yaratıkların zâtlarında müşahede edilirken Allah'tır. Hak bâtılın zıddına (yokluk=kötülük) varlık ve iyiliktir.

- Allah âlemi kötülükten ibaret yokluktan[6] sırf iyilik olsun diye çıkartmıştır. Hakk'ın bundan muradı ise, sadece varlıktır. Çünkü dünya diyarının bir yüzü mevcut olması itibariyle Hakk'a bakar; içindeki şeylerin yok olması ve kendisinden ayrılması itibariyle diğer yüzü Hakk'ın dışındaki şeye bakar. (FÜTÛHÂT, III:377)

- Kesinlikle bâtıl yoktur. Varlık bütünüyle Haktır. Bâtıl yokluğu gösterir. (MEVAKİ, 79)

- Bâtıl yokluktur, onun varlıkta bir gerçekliği yoktur. Varlığı olsaydı, o da hak [gerçek] olurdu. (FÜTÛHÂT, IV:402)

Varlık hakikati özünde tek iki veçhesi itibariyle ise çift yönlüdür. Söz konusu iki veçhe Hak ve halk, Rab-kul, bir-çok, kadim-hâdis gibi İbnü'l-Arabî'nin sıkça tekrarladığı çift terimlerle anlatılan veçheleridir. Burada Hak hakikatin bütün kadimlik özelliklerini kendinde toplayan veçhesiyken, halk hakikatin diğer veçhesidir ve sonradan olmuşluk özelliklerini kendinde toplar. Fakat İbnü'l-Arabî bu ikilik sınırında durmaz, oradan birliğe geçer ve hakikatin hak yönünü halk yönüne egemen kılar. Halk gerçekte Hakk'ın bir mazharı, belirlenimi[7] ve tecelligâhıdır. O halde Hak varlığın aslı ve hakikatidir.[8]

- Hak âlemi yönlendirir, âlem de Hakk'ı. Hakk'ın şöyle söylediğini görmez misin: "Bana dua ettiğinde dua edenin duasını kabul ederim" (2:186). Duaya karşılık vermek yönlendirilme değil midir? (FÜTÛHÂT, III:545)

- Bütün oluş beden ve ruhtur, varlığın yapısı bu ikisiyle ayakta durur. Hak karşısında âlem ruh karşısındaki beden gibidir. (FÜTÛHÂT, III:315)

- Tanrı'nın hüviyeti kulun işitmesi, görmesi ve bütün kuvvetleridir.[9] Kul ise kendi kuvvetleriyle vardır. O halde kul Hak sayesinde vardır. Kulun dışı yaratılmışlığının sureti, içi ve hakikati ise Hakk'ın hüviyetidir. (FÜTÛHÂT, IV:140)

Âlem çok olsa bile tek bir hakikate döner:

- Varlıktaki her şey hak
  Görülen her şey halktır. (FÜTÛHÂT, III:306)

- Hak yaratılmış her şeyde zuhur eder ve gözükür.[10] O halde Hak her anlayışta bilinen ve her anlayıştan gizli kalandır. Bunun biricik istisnası 'Âlem Hakk'ın sureti ve hüviyetidir' diyen kimsenin anlayışıdır: Şu halde Hak Zahir'dir. Aynı zamanda Hak zuhur eden her şeyin ruhudur, bu durumda Hak Bâtın'dır. (FUSÛS, 68)

Hak adalet ve insaf anlamına gelir. Bunlar ise, insan-ı kâmilin özelliğidir.

- İnsan-ı kâmil her hak sahibine hakkını[11] verir; Allah da her şeye yaratılışını vermiştir (20:50). Hakk'a özgü olan iş yaratma [halk], insan-ı kâmil'in âlemden ayrıldığı yönü ise[12] hak'tır [insanın hakikatinde kevnî ve ilahi hakikatleri birlikte içermesine gönderme yapmaktadır. Halbuki âlemdeki her şey sadece bir grup hakikati içerir]. Bu sayede insan-ı kâmil var olan her şeyin neyi hak ettiğini bilir ve ona hakkını verir. İşte bu özellik insaf diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, III:398)

Hak, doğasının karşılığında insanın takip edeceği bir yöntem olarak farz kılınmış şeriat[13] anlamındadır.

- Hak [şeriat] dünyaya, tabiat ise ahirete aittir. Çünkü tabiat her şeyi mubah sayar, hak ise yasaklar. (FÜTÛHÂT, IV:124)

Hak mutlak doğru demektir:

- Gıybet, hak [mutlak doğru] değildir, ama doğrudur. Gıybet, kovuculuk vb. şeyler doğrudur, ama hak değillerdir; çünkü hak zorunlu olandır. Doğru [sıdk] ise, olduğu hal üzere bildirilen şeydir. Bu bazen gerekli olabilir ve bu durumda hak olur; bazen ise gerekli olmaz, bu durumda hak[14] değil, ama doğrudur. (FÜTÛHÂT, III:468)

Hak duyularca[15] algılanan varlıktır.

- Hz. Yusuf şöyle der: "İşte bu benim daha önce gördüğüm rüyadır, rabbim onu hak yapmıştır" (12:100). Başka bir ifadeyle Tanrı daha önce hayal suretindeyken rüyamı duyulur düzlemde izhar etmiştir. Rüyanın hak olmasının anlamı, duyulur yani hissedilir olmasıdır. (FUSÛS, 101)

İbnü'l-Arabî hak terimiyle bazen *el-hak el-mahlûk bihi*'yi kasteder.

- Hak onu [İlk Akıl] Kuran'da Hak, Kalem, Ruh diye isimlendirmiştir; hadiste ise Akıl diye isimlendirilmiştir. (INSAN, vr. 4)

Bkz. **Yaratmaya Vasıta Olan Hak**.

NOTLAR:

[1] Kuran'da hak kelimesinin kullanımı için bkz. *Mûcem-i Müfehres li-el-Fazi'l-Kuran*, "Hak" maddesi; Tirmizî, *Tahsilü Nezairi'l-Kuran*, s. 153. (Hak=Allah=Kuran-ı Kerim=islam=risâlet=Muhammed (a.s.))

[2] Ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 24.

[3] Sûfilerde hak kelimesi hakkında bkz. Ibn Haldun, *Şifa-i Sail*, s. 39, 43, 62; Sülemî, *Tabakat*, s. 106, 167, 177.

[4] Plotinus'un felsefesindeki Bir ile eşanlamlıdır. Bkz. **İlahi İsim**.

[5] İbnü'l-Arabî'de Hakk'ın Allah olduğunu ispatlayacak metinler zikretmeye gerek yoktur, çünkü bütün sayfalar bunu ispatlar. Bkz. **Vahdet-i Vücûd**.

[6] İbnü'l-Arabî'nin iyilik kötülük varlık yokluk görüşünü yokluk kelimesini açıklarken belirtmiştik.

[7] Bkz. **Tecellîgâh**, **Zahir-Bâtın**.

[8] İbnü'l-Arabî ve Plotinus'ta Hak için bkz. Afîfî, *Min-eyne isteka İbnü'l-Arabî tasavvufu*, s. 23 [*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, iz Yayıncılık].

[9] Bkz. **Farzlarla Sevilmek—Nafile İbadetlerle Sevilmek**.

[10] Bu nedenle İbnü'l-Arabî Hakk'ın tanımlanamayacağını belirtmiştir. Çünkü Hakk'ın tanımı, âlemdeki bütün suretlerin tanımıdır (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 68).

[11] Bkz. Afîfî'nin yorumu için, *Tâlikat*, s. 334.

[12] Bkz. **Halk**.

[13] Tirmizî *Hakk'ullah* terimini Hakk'ın şeriatı anlamında kullanmıştır. Bkz. *Hatmü'l-Evliya*, s. 117.

[14] İbnü'l-Arabî hak ve doğruluk arasındaki ayrımı her zaman sürdürmez. bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 562.

[15] Hak, İbnü'l-Arabî'de, yokluk ve kötülüğün karşısında varlık ve hayır demektir. Burada ise, farklı mertebelerdeki varlığı değil, özel anlamda duyulur varlığı hak diye isimlendirmiştir. Bütün anlamlarıyla İbnü'l-Arabî'de hak kelimesi için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 4; c. IV, s. 63, 150, 190, 247; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 24, 28, 30, 33, 34; *Kitabu'ş-Şahid*, s. 2; *Mevakiu'n-Nücûm*, s. 20; *Kitabu'l-Kütub*, s. 24; *Ruhu'l-Kuds*, s. 33.

Hak ile Oturan ["Oturan" anlamındaki *celîs* kelimesinin kök harfleri olan] *cim*, *lam* ve *sin* tek kelime ve köktür, "bir şeydeki yükseklik" demektir. *Celese er-racülü cülüsen*, "uyku veya yataktan kalkmak" demektir. (MUCEM)

Bu kök Kuran'da tek bir yerde meclis şeklinde mekân ismi olarak geçer ve oturulan yer demektir:

> "Meclislerde yer açın" denildiğinde, yer açın. (57:11)

Zikir zikredeni kuşatmak için dil düzeyini aştığında öznesini zikredilenle huzur haline ulaştırır. Başka bir ifadeyle Hakk'ı zikreden, zikredilen isim yönünden Hakk'ın mertebesine ulaşır. O [zâkir] Hakk'ın mertebesine ulaştığında ise zikir süresince Hak ile oturur. Bu durumda o Hak ile oturan'dır.[1]

- Zikir ehli Hak ile oturanlardır. Zikrettikleri ölçüde Hak da kendileriyle oturur. Zikri sayesinde zikrettiği hakkında bilgisi artmayan kimse, diliyle zikretmiş olsa bile gerçek zâkir değildir. Çünkü zâkir [zikreden] zikri her yönünü kaplayan kimsedir, öyle bir insan Hak ile oturandır.[2] (FÜTÛHÂT, III:457)

- Zâkirler kendisini zikrettikleri isim bakımından Hak ile otururlar. (FÜTÛHÂT, III:474)
- Allah'ı zikredenler ile beraber oturan Allah'tır. Siz zâkirler! Hak ile oturanlarsınız. (FÜTÛHÂT, IV:334)
- Hz. Peygamber her anında Allah'ı zikrederdi ve Allah kendisini zikredenle beraber oturur. Şu halde Hak sürekli Hak ile beraber oturur. (FÜTÛHÂT, IV:184)

O halde zâkir Allah ile oturan kimsedir ve Kuran-ı Kerim "Beni zikrediniz ki ben de sizi zikredeyim" (2:152) buyurup Hakk'ın kendisini zikredeni zikredeceğini vurguladığı gibi, aynı zamanda Hak kendisini zikredenle oturur.

- Hak yönünden elimizde bulunan tek şey zikirdir. Hak şöyle der: "Ben beni zikredenle birlikteyim." (FÜTÛHÂT, IV:441)

NOTLAR:

[1] Hadis insanın Kuran-ı Kerim'le ve Rabbiyle başbaşa kalmasına işaret eder. Bkz. Hadis Dizini, no. 19.

[2] *Celisullah* Sülemî'nin *Tabakat*'ında İbrahim b. Edhem ile ilgili bir olay bağlamında geçer, fakat orada, bu bir terim değildir. bkz., s. 32.

Hakikat İbnü'l-Arabî hakikat[1] terimiyle filozofların mahiyet, zât terimiyle kastettikleri şeyi kasteder. Hakikatler başkalaşmaz, değişmez, kendi aralarında bir üstünlük söz konusu değildir. Onlar ayrışmanın ilkesi ve kaynağıdır.

- Hak a'yân-ı sâbitenin hakikat [mahiyet] ve hallerine göre çeşitlenir ve suretten sûrete girer. (FUSÛS, 81)
- Şit Peygamber, hakikati ve mertebesi yönünden bütün bu meseleleri bilmekteydi. (FUSÛS, 66)
- Hakikatler değişmez ve başkalaşmaz. (FÜTÛHÂT, IV:422)
- Âlemin hakikatleri arasında bir üstünlük olmadığı için zâtı ve hakikatleri yönünden şu bundan daha üstündür denilemez. Âlemdeki her hakikat kendisini koruyan ilahi bir hakikat ile irtibatlıdır. (TERACİM, 3-4)
- Hak, Hak; insan insan ve âlem âlemdir. Zâtların ayrışmasını sağlayan bir hakikat olmasaydı "bir şey başka bir şeye denktir" diyemezdik, bunun yerine "o şeyin aynıdır" derdik. (FÜTÛHÂT, III:343)

İbnü'l-Arabî'nin varlığa[2] bakışını aşağıdaki noktalarla açıklayabiliriz: 1) Âlemdeki bağımsız her tikel özellik (bölünmeyen parça) harf diye isimlendirilebildiği gibi aynı zamanda bir hakikattir.[3] 2) Çeşitli tikel hakikatler bir araya gelip özel bir şekilde birleştiklerinde yeni bir anlam meydana gelir, İbnü'l-Arabî bunu hakikat veya kelime

diye isimlendirir.[4] Söz gelişi çeşitli ayrı ve tikel hakikatlerden meydana gelmiş insan hakikati gibi.[5] 3) Önceki paragrafta tikel hakikatlerden oluştuğu belirtilen hakikatler iki asla irca edilerek yeni bir esasa göre sınıflanmıştır. Bu iki asıl gerçekte büyük tek hakikatin[6] iki yönüdür: Hak-halk, Kadim-hâdis.

- Varlıktaki her şey hakikattir ve senden ona, ondan sana bir bağ vardır. Söz konusu bağların sayısı hakikatlerin sayısı kadardır. (İNŞA, 4)

- İlahi isimler diye ifade edilmiş bu bağ ve tamlamaları kabul eden bir hakikat vardır. Gerçek ortaya çıkan sonsuz sayıdaki her bir ismin diğer isimlerden ayrışmasını sağlayan tek hakikati olduğu bilgisini verir. Bir ismin diğerlerinden ayrışmasını sağlayan belirtilen hakikat diğer isimlerle ortak bir şey değil, ismin kendisidir. (FUSÛS, 65)

Filozofların anladığı ve dile getirdiği tarzda hakikat İbnü'l-Arabî'de ne anlama gelir? Hakikat İbnü'l-Arabî'nin birlikte gördüğü varlık olgusudur. Hakikate ulaşmak o varlık birliğini müşahede etmektir. O halde hakikat, varlığın birliğinin bilgisidir.

- Hakikat içindeki zıtlık, benzerlik ve tezatla varlığın kendiliğindeki durumdur. Şeriat[7] hakikatin ta kendisidir.[8] Şayet hakikat ulûhiyetin birliği hükmünü verirse, ondaki nispetleri ifade etmiş demektir. Bu durumda o Bir'in birliğini değil, göreceli çokluğun birliğini ispat etmiştir. Çünkü Bir'in birliği (*bkz.* **Bir'in Birliği**) kendi kendine zuhur etmiştir; çokluğun birliği ise ulaşılamazdır ve hiçbir akıl sahibi onu algılayamaz. Şu halde çokluğun birliğinden ibaret olan hakikati öğrenmek mümkün değildir. Hakikat[9] Hakk'ın sıfatlarının kulun[10] sıfatının ardından gözükmesidir. (FÜTÛHÂT, II:563)

NOTLAR:

[1] Bkz. Hallac'ın kendilerinden hakikate baktığı yönler: hakikat ilmi, hakikatin hakikati, hakikatin hakkı. *Tavasin*, s. 194.

[2] İbnü'l-Arabî'nin varlık coğrafyası Yunanlı aslına uzaktan benzer, fakat o, Yunan aslını kendine özgü bir şekilde kullanır.

[3] Bkz. **Harf**.

[4] Bkz. **Harf**, **Kelime**.

[5] Bkz. İbnü'l-Arabî'de hakikatlerin bileşimi. Bu durum Âdem'in meleklere isimleri öğretip hakikatleri birleştirmesinden ortaya çıkmaktadır (*Nûshatu'l-Hak*, s. 28).

[6] Bkz **Vahdet-i Vücûd**.

[7] Sûfiler hakikat'ten söz ederken, fakihlerin kendilerine yönelttikleri bir eleştiriden korkuya kapılırlar: Sûfiler, şeriat ehli değil, hakikat ehlidir. Cüneyd şöyle der: "Kişi, hakkında bin dürüst insan zındıktır demedikçe, hakikat mertebesine ulaşamaz." Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin sürekli hakikat kelimesinin ardından şeriat kelimesini getirdiğini görmekteyiz. Böylece okuyucu, metnin hakikat ve şeriatla ilgili olduğunu zanneder. Halbuki metin gerçekte İbnü'l-Arabî'de hakikat ile ilgilidir. Onun şeriatla eşanlamlı olması, sadece dikkat çekilen korkudan kaynaklanır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'de hakikatin şeriatla eşanlamlı olmadığını da zannetmemek gerekir.

[8] Sûfiler, tarikat, hakikat ve şeriatı ayırt ederler, İbnü'l-Arabî şöyle der: "Mağripliler hakikat ehlidir, tarikat ehli değillerdir, denilir. Şunlar tarikat ehlidir, hakikat ehli değillerdir denilir. Sadece bu ifade bile bozgunculuk olarak yeter. Çünkü tarikata ulaşmadan hiçbir hakikat elde edilemez." Ebû Süleyman ed-Dârânî şöyle der: "Bazı insanlar esasları –ki esaslar tarikattır– ihmal ettikleri için hakikatten mahrum kalmışlardır (*Ruhu'l-Kuds*, s. 21); *Risâle-i Gavsiyye*, s. 78.

[9] İbnü'l-Arabî'de hakikat için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 73; *Risâle-i la-Yeulu Aleyh*, s. 2; *Kitabu'ş-Şahid*, s. 2; *Kitabu'l-Kutub*, s. 1; *Kitâb-ı Teracim*, s. 8

[10] Bkz. **Vahdet-i Vücûd**.

Hakikat Arzı (*Esrahu uyuni'l-arifin* [ariflerin gözlerinin baktığı yer], *arzu'l-mahlûk min-tîneti bakıyyeti Âdem* [Âdem'in toprağının kalıntısından yaratılmış yer]) İbnü'l-Arabî hakikat arzı (*arzu'l-hakikat*)[1] hakkında özel bir kitap yazdığı gibi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de ona müstakil bir bölüm ayırmıştır (sekizinci bölüm). Oradan hakikat yerinin mahiyetini, içerdiği gariplikleri açıklayan uzun bir metin aktarıyoruz.

◆ Allah yaratılmış ilk insan bedeni olan Âdem'i yaratıp onu beşerî bedenlerin varlığının aslı yapmıştır. Âdem'in toprağının kalanı da Allah'ın kendisinden bir hurma yarattığı bir fazlalıktır. Bu hurma[2] Âdem'in kız kardeşi, bizim halamızdır.[3] Allah hurmayı yarattıktan sonra kalan çamur bir simsime [susam] kadardı, ardından kalıntıda geniş bir arz yaratmıştır. Arş, Kürsi göklerin, yerlerin ve toprak altının, cennetlerin ve cehennemin içerdiği her şey eğer orada bulunsaydı bir nokta kadar olurlardı. Bu arzda miktarı hesaplanamayacak gariplikler ve bilinmezlikler vardır. Allah'ın büyüklüğü o arz içinde ortaya çıkmıştır. Hakk'ın kudretini müşahede edene Allah'ın büyüklüğü orada görünmüştür. Aklın imkânsız olduğunu iddia ettiği pek çok şey o arzda mevcuttur. Orası ariflerin gözlerinin baktığı yerdir. Arifler oraya bedenleriyle değil, ruhlarıyla girerler. Oraya girerken beden heykellerini bu dünyada bırakırlar ve onlardan soyutlanırlar. Bu arz içine giren herkese bütün dilleri anlama özelliği kazandırır. Ben de o arza girdim: kırmızı-yumuşak altından yapılmış bir yerdi. Oradaki ağaçların hepsi altındır. O arzın içindeki başka bir arza daha girdim, orası görünüşte beyaz gümüşten, ağaçları, nehirleri ve hoş meyveleri olan bir yerdi. Hepsi gümüştü. Bir arza daha girdim ki, beyaz kafurdandı. Bu büyük arzın içindeki mekânlar olan bu arzlar o kadar büyüktü ki, gök onların içine konsaydı bir nokta kadar kalırdı. Hakikat arzının sâkinleri orada üreme olmaksızın bitkiler gibi yerden biterler. Onların karada ve denizde yürüyüşleri, gözün ve görenin idrak edemeyeceği kadar hızlıdır. Bu arzda su gibi akan topraktan bir derya gördüm; büyük ve küçük taşların, mıknatısın demiri çektiği gibi, birbirlerini çektiklerini gördüm. Bu taşlar birbirleriyle uyumlu idiler. Taşlardan bir gemi yapıldığında, o yer sâkinleri taşları toprak deryasına atarlar ve onlara binerler, diledikleri yerlere giderlerdi. Hakikat arzının şehirleri sayılamayacak kadar çoktur. Orayı yöneten hüküm-

> darların sayısı onsekizdir. Hakikat arzının ahalisi Allah'ı en iyi bilen insanlardır. Aklın bizce imkânsız saydığı bir şeyi orada gerçekleşmiş gördük. Böylece öğrendik ki: Akıllar eksiktir ve Allah iki zıddı bir araya getirme gücüne sahiptir: Beden iki ayrı mekânda bulunabilir, yer kendi başına bulunabilir ve hareket edebilir. Melek ve cin gibi ruhânîlerin bulunduğu her ceset, uykuda insanın nefsini gördüğü her suret bu arzın cesetlerindendir. (FÜTÛHÂT, I:126)

Metinden şu sonuçları çıkartabiliriz: 1) Söz konusu arz Âdem'in (a.s.) toprağının kalıntısından yaratılmıştır ve bu özelliği onu bütün yaratılmışlardan farklı yapar; çünkü hakikat arzı Allah'ın âlemin bütün hakikatlerini toplayan Âdem'in bedenine ihsan ettiği özellikleri kazanmıştır.[4] Bilindiği gibi Âdem'in bedeni Tanrı'nın iki eliyle[5] yoğurduğu çamurdan yaratılmıştır. Bu özelliğiyle hakikat arzı İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin anlatmada pek mâhir oldukları bütün sırları, kapalılıkları ve bilinmezlikleri taşımıştır.[6] 2) Bu arz aklın gerçekleşmesini imkânsız saydığı şeyler de dahil olmak üzere, bütün zıtları kendinde toplar. Hakikat arzı bir yandan simsime [susam] kadar hafif, öte yandan Arş, Kürsi, gökler ve yerlerin içerdiği her şey orada bir nokta kadardır. Oraya giren kişi bir cismin iki mekânda bulunması gibi akılca imkânsız sayılan pek çok şeyin gerçekleşmiş olduğunu görür. Zıtları birleştirme özelliği ve Allah'ın büyüklüğü o arzda ortaya çıkmıştır. 'Hakk'ın kudretini müşahede edene O'nun büyüklüğü orada görünmüştür' cümlesinde de belirtildiği gibi, orası Allah'ın kudretinin[7] ve yüceliğinin görünümlerinden birisidir. 3) Kısaca, hakikat arzı içine ruhumuzla girdiğimiz hayal âlemi, başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin[8] anladığı şekliyle hayal âlemidir. Bu durum 'arifler oraya bedenleriyle değil ruhlarıyla girerler' ifadesinden anlaşılır. Orası duyulur bir yer değil, ariflerin gözlerinin yöneldiği alandır. Şu halde hakikat arzı, hayal âlemidir. Bu arzın hayal âlemiyle irtibatı İbnü'l-Arabî'nin şu ifadelerinden ortaya çıkar:

- Hayal âlemine dair görüşlerimizi anlatmak için bu açıklamalarımız yeterlidir. Daha önce Âdem'in (a.s.) toprağının kalıntısından yaratılmış arzı tanımlamıştık. O arzı bilmek bu meselenin bir yönüdür. (FÜTÛHÂT, II:313)

- Bütün âlem suretlere yerleştirilmiş örnekler gibidir. Buna göre varlık mertebesi, hayal mertebesidir, ardından gördüğün suretler duyulur ve tahayyül edilen suretlere ayrılır, aslında hepsi tahayyül edilen şeylerdir. Burada belirttiğimiz hususu anlayan kişi Âdem'in toprağının kalıntısından yaratılmış âlemi, bunun yanı sıra bütün âlemin hatta var olan her şeyin o arzın imar edicileri olduklarını da öğrenir. (FÜTÛHÂT, III:525)

- Akılcı ve [peygambere ve vahye uyan anlamındaki] tâbi, üçüncü göğün kapısını

> çaldıklarında kapı kendilerine açılır ve oraya yükselirler. Tâbi Yusuf (a.s.) ile, akılcı ise Zühre gezegeniyle karşılaşır. Zühre, yanında konuğu olduğu halde Yusuf'a gelir. Yusuf'un konuğu daha önce belirttiğimiz gibi tâbidir. Yusuf hayal ve temessül ile ilgili Hakk'ın kendisine tahsis ettiği bilgileri ona öğretir.... Allah Âdem'in kalıntısından yaratmış olduğu arzı [yer] kendi önüne getirir." (FÜTÛHÂT. II, 275)

Bu değerlendirmelerin ardından hakikat arzını şöyle tanımlayabiliriz: Hakikat arzı simsime büyüklüğünde bir yerdir ve bütün âlemleri içine sığdırır, Âdem'in toprağının kalıntısından yaratılmıştır. Akılca imkânsız görülen her şey orada mümkündür, çünkü orası kudret sıfatının mazharıdır. Hakikat arzı hayal âlemindendir, arifler oraya ruhlarıyla girerler.

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî *Anka-i Muğrib*'te şöyle der: "Hz. Peygamber, Hatmü'l-Velâye ile Âdem'in kendisinden yaratıldığı yerde bir araya gelmiştir. Söz konusu yerde duymaya bile güç yetirilemeyecek garip ve acayip şeyler vardı. Ben o yeri ve garipliklerini *el-İ'lam bima halekellahu'-acaibe fi'l-ardı'l-leti hulikat min bakiyyeti tıneti Âdem* diye isimlendirdiğim bir kitapta zikrettim." Kitap hakkında bkz. Osman Yahya, *Hist. Et class.* Tı 309 R. G 281 a.

[2] Henri Corbin'e göre hurma semavi arzın simgesidir (bkz. *Terre celeste*, s. 213). Başka bir yerde ise, hurmanın önemine işaret eder ve altında Meryem'in İsa'yı doğurduğu hurma ile *Âdem'in kızkardeşi olan hurmayı* karşılaştırır. Bkz. *a.g.y.*, s. 214.

[3] Bir hadise telmih: "Halanız hurmaya saygı gösteriniz, çünkü o, babanız Âdem'in toprağının kalıntısından yaratılmıştır. Allah'a altında Meryem'in İsa'yı doğurduğu hurmadan daha sevimli gelen bir ağaç yoktur." Bkz. Hadis Dizini.

[4] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, s. 9 vd. İbnü'l-Arabî insan türü ile mülk âlemi arasında tam bir benzerlik ortaya koyar.

[5] İbnü'l-Arabî *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de şöyle der: "Bir rivayette şöyle bildirilmiştir: Allah Adn Cennetini eliyle yaratmış, Tevrat'ı eliyle yazmıştır, Tûba ağacını eliyle dikmiştir. Âdem'i –insan– eliyle yaratmış, ardından insanı onurlandırmak için İblis'e şöyle hitap etmiştir: İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?" (38:75). Bkz. Hadis Dizini, no. 7.

[6] Henri Corbin, *Terre Celeste et corps de Resurrection* adıyla bir kitap yazmıştır. Bu kitap eski İran'ın *semavi arz* düşüncesinin köklerine dayanır. Söz konusu düşünceler Sühreverdî [öl. 587) ve Abdulkâsım İbrahimi'ye kadar (öl. 1314) sürmüştür. Ayrıca kitapta bazı önemli Arapça metinlerin çevirileri de yer almıştır (İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sinden *hakikat arzı* bahsi, *Terre Celeste*, s. 213-223; Davud el-Kayserî'nin *Fusûsu'l-Hikem* şerhinin misal âleminden söz eden altıncı bölümü, s. 227-231; Abdülkerim el-Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil*'inden hayal ile ilgili bölümü (237-246).

[7] Abdülkerim el-Cîlî ilahi sıfatların insan-ı kâmildeki tecellilerinden eserinin ondördüncü bölümünde söz eder. Kudret sıfatına geldiğinde ise, onu açıklamaya girişir ve kudretin tecellilerinden birisinin *hayal âlemi* ve Âdem'in toprağının kalıntısından yaratılmış *simsime arzı* olduğunu belirtir. Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, c. 41.

[8] Bkz. **Hayal**. Abdülkerim el-Cîlî şöyle der: "Hayal, asla zeval bulmayan ve gece ve gündüzün uğramadığı bir sırdır. Allah onu Âdem'in toprağının kalıntısından yaratmıştır (*İnsan-ı Kâmil*, c. II, s. 27).

Hakikatlerin Hakikati (Eşanlamlı terimler için bkz. insan-ı kâmilin eşanlamlıları.) Hakikatlerin hakikati (*hakikatü'l-hakaik*)[1] Hakk'ın ve âlemin akledilir mahiyetlerini toplayan akledilir bir hakikattir. Başka bir ifadeyle o, ilahi ve kevnî iki mertebenin mahiyetlerinin bileşimidir. Hakikatlerin hakikati, bu yönüyle âlemin aslıdır.[2]

- Üçüncü şeye gelince [hakikatlerin hakikati]: O ne varlık ne yokluk[3] ne kıdem ne de hâdislik [sonradan olmuş] özelliğiyle nitelenir.[4] Bütün ve parça ile de nitelenmez; artma ve eksilme kabul etmez. O âlemin aslıdır; Cevher-i ferd'in, Hayat Feleğinin ve el-Hak el-mahlûk bihi'nin [yaratma vasıtası olan Hak] aslıdır. Bu üçüncü şeyden âlem ortaya çıkmıştır. İşte bu şey âlemin zihinde akledilen tümel hakikatlerinin toplamıdır. O kadimde kadim, yaratılmışta hâdis ortaya çıkar. O âlemdir dersen, doğru söylemiş olursun; kadim Hak'tır dersen, doğru söylemiş olursun. Hakikatlerin hakikati, tümeldir ve geneldir; hâdislik ve kıdem özelliklerini kendinde toplar. O varlıkların çoğalmasıyla çoğalır, onların bölünmesiyle bölünmez, [ilahi ilimde] bilinenlerin bölünmesiyle bölünür. O ne vardır, ne yoktur; ne âlemdir, ne âlem değildir. Bu üçüncü şey –ki ondan söz etmekteyiz– hiç kimse tarafından tam olarak ifade edilemez, fakat bir çeşit örnekleme ve benzetme yoluyla ona işaret edebiliriz: Hakikatlerin Hakikati'nin âlemle ilişkisi, ağacın masayla veya minberle veya sandalyeyle veya sandıkla; gümüşün gümüşten yapılmış kap ve araçlarla ilişkisine benzer. Bu benzetmeyi dikkate al, fakat ağaçta kendisinden yapılmış parçayla bir eksiklik meydana geldiği gibi onda bir eksiklik olabileceğini zannetme. Ağaç ahşaptaki belirli bir formdur, biz ise birleştirici ve akledilir bir hakikate bakmaktayız. Bu üçüncü şey, hakikatlerin hakikati veya heyula veya ilk madde veya cinslerin cinsi diye isimlendirilebilir. Bunun içerdiği hakikatler ise ilk hakikatler veya yüksek cinsler diye isimlendirilir. (İNŞA, 16-19)

- Akılda bulunan hakikatü'l-hakaik [hakikatler hakikati] sonradan var olanda hâdis, kadimde ise kıdem özelliğine sahiptir. O Hak ve halkı birleştirmiştir. Sen âlim isen, o da âlimdir, fakat ilmin sana nispet edilmesi zaman içinde gerçekleşmiştir, o ise kadîmdir. Dolayısıyla ilmin ona nispeti kadîmdir. İlim özünde bir olmakla birlikte niteliği olduğu kimsenin özelliğiyle nitelenmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:311)

- Hak ve halkı birleştiren hakikatü'l-hakaikten[5] akılcı kimseler söz etmemişler, sadece Allah ehli söz etmiştir. Şu var ki Mutezile ona yakın bir şeye dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: Allah söyleyici olmak özelliğiyle söyleyen, kadirlik özelliğiyle kadirdir. Mutezile'nin bunu ileri sürmesinin sebebi Hakk'ın zâtı üzerinde ek niteliklerin varlığından Hakk'ı tenzih istekleridir. Böylece bu soyutlamayı yapmışlar ve gerçeğe yaklaşmışlardır.[6] (FÜTÛHÂT, c. II, 433)

[1] Hakikatü'l-hakaik: Sûfîler bununla birliğin içini kastederler. Bu, daha önce de belirttiğimiz gibi, Zât-ı Akdes'in mertebelerinin ilki olan birinci taayyündür. Bunun nedeni, bu mertebenin tümelliği ve her taayyün ve itibarın aslı; ilahi ve kevnî her hakikatin bâtını; bütün bunların kendisinden meydana geldiği bir asıl olmasıdır. Hakikatü'l-Hakaik, birinci, en büyük, bütün berzahları içeren asıl olan en önceki berzahın kendisidir. Bir yoruma göre Hakikatü'l-Hakaik, birliği ve isim ve sıfatları ihata ve içermesi itibariyle vahdeti ile nitelenmiş Zât'ın dikkate alınmasıdır. Aynı zamanda mertebetü'l-cem ve'l-vücûd, hazretü'-cem ve'l-vücûd diye de isimlendirilir (*Letaifü'l-A'lâm*, s. 82). Ayrıca bkz. Tehanevî, *Keşşaf*, c. II, 334; Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar*, s. 55.

[2] Ama mertebesinin hakikatü'l-hakaik olduğu anlaşılmaktadır.

[3] Yani o akli bir hakikattir. Akli varlık ise, ne varlık ne de yoklukla nitelenebilir.

[4] Hâdislik veya kıdem özelliğiyle nitelenmez.

[5] İbnü'l-Arabî'de Hakikatü'l-Hakaik için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 49; *İnşaü'd-Devair*, s. 36; *Tedbirat*, s. 120; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 119

[6] Bkz. **Sıfat**.

Hakikatlerin Toplandığı Yer (En tam birleşim yeri [*mecmau'l-etemm*]) Hakikatlerin toplandığı yer, İbnü'l-Arabî'nin iki mertebenin, ilahi ve oluş mertebelerinin hakikatlerini kendinde toplayan hakikate, başka bir ifadeyle Muhammed'e (a.s.) işaret için kullandığı bir terimdir.[1]

- Muhammed (a.s.) iki aynanın [Hak ve halk] birleşim yeridir. Çünkü o hakikatlerin birleştiği yerdir. (BULGA, 124)
- Hz. Peygamber hakikatlerin birleştiği en yetkin yer[2] ve en kâmil surettir.[3] (FÜTÛHÂT, IV:61)

NOTLAR:

[1] Bkz. Hakikatlerin hakikati.

[2] Niteliklerde pekiştirme kalıbı her zaman Hz. Peygamber'e özgüdür.

[3] Bkz. **En Yetkin Bernamec**.

Hakikatü'l-Yakîn *bkz.* **Yakîn**

Hakka'l-Yakîn *bkz.* **Yakîn**

Hakk'ın Aynası (*Mir'atü'l-kadîm* [Kadim'in aynası]) Hakk'ın aynası (*mir'atü'l-Hak*), halk, yani âlem, özellikle de insan-ı kâmil ve Kutup'tur.

Hakk'ın Elçisi *Sin*, *fe* ve *ra* inkişaf ve ortaya çıkmak anlamına gelen tek köktür. Sefer de buradan gelir. Bu ismi almasının nedeni, seferde insanların mekanlarından inkişaf etmeleri, yani ayrılmalarıdır. *Sefertü el-beyte*, "evi süpürdüm" demektir. Düşen a-

ğaç yaprakları da sefir diye isimlendirilmiştir, çünkü onu rüzgar sefer ettirir. *Sifr*, "yazmak", *sefere* ise "katipler" demektir. (MUCEM)

Zikredilen sözlük anlamıyla:

> Kim hasta veya seferde ise tutamadığı kadar sonra tutsun. (2:184)

Kitap anlamında (*esfar*):

> Kendilerine kitap verilip de, onu taşımayanların durumu, ciltlerce kitap taşıyan eşeklere benzer. (62:5)

Kâtip anlamında:

> Katiplerin (*sefere*) ellerinde, şerefli yazıcıların. (80:15)

Müfessir Kadı Beyzâvî *sefere* kelimesini açıklarken şöyle der: Ketebe [kâtipler] vahiyden veya levhadan kitapları çoğaltan melek veya peygamberlerdir. Süfera: Onlar vahyi Allah resulleri veya ümmeti arasında yazarlar (*Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 296).

Hakk'ın yaratıklarına gönderdiği sefiri [elçi], en özel anlamda Cebrail'dir; çünkü o vahyi ulaştırır ve onlara Tanrı'nın muradını bildirir. Genel anlamda ise bütün melekler Hakk'ın sefirleridir, onlar âlemin maslahatlarını yeryüzüne getirirler.

- Allah yeryüzünü imar edecek halifeler yaratmak istediğinde, onlar ile kendi arasında bir sefir görevlendirmiştir, işte o sefir, Ruhu'l-emin'dir [Cebrail]. Ayrıca onlar için bir kitap yazmış, sefirler [melekler] onları insanlara getirmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:26)
- Risalet "Sefere'nin ellerinde, şerefli yazıcıların ellerindedir" (80:15). Ayette geçen Sefere elçi meleklerdir. (FÜTÛHÂT, II:259)

Hakk'ın Gelinleri (*Danainü'l-Hak* [Hakk'ın sakındıkları], *ümena* [eminler]) [Gelinler anlamındaki *arais* kelimesinin kök harfleri olan] *ayn*, *ra* ve *sin* sahih bir köktür ve türevleri kendisine döner. Lazım olmak demektir. Dilci Halil şöyle demiştir: "Bir şey ona lazım olduğunda *arese bihi* denilir. Bu kökten gelen kelimelerin birisi de, *ırs*'tır, "hanım" ve "dişi aslan" demektir." (MUCEM)

İbnü'l-Arabî' bir grup veliye *araisü'l-Hak*, Hakk'ın gelinleri der. Acaba İbnü'l-Arabî'yi onları *arais* diye isimlendirmeye sevk eden sebep nedir? Velilerin bir kısmı velilikleri belli kimselerdir ki, sıradan ve seçkin insanlar kendilerini tanır; bir kısmı ise Hakk'ın gizlediği velilerdir. Onların makamlarını hiçbir yaratık bilemez. İşte bu gizli

veliler, Hakk'ın kıskançlık nedeniyle başkalarına tanıtmaktan sakındığı kimselerdir. Onlar, Hakk'ın sakındıkları ve *arais*'idir.

- Hakk'ın kıskanmasına gelince, bu, diğer kullarından gizlediğinde Hakk'ın velilerini sakınması demektir. Böylece Hak o velilerine gizliliği sevdirir, mertebelerin bilgisine onları muvaffak kılar. Böylece onlar efendilerinin özelliğiyle vasıflanırlar ve efendilerinin katında alışkanlık perdelerinin ardında bulunurlar. İşte onlar, Hakk'ın gelinleri ve sakındıklarıdır. (FÜTÛHÂT, II:501)

- Şeyh tarikatte kendisine uygun müritleri, uygun olmayanlardan koku vasıtasıyla ayırt eder. Ayrıca o araisü'l-Hak olan müritlerin nefislerinin nitelendiği özellikleri de bilir. (FÜTÛHÂT, II:365)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de *Araisu'l-Hak* için bkz. *Mevakiu'n-Nücum*, s. 42; *Divan*, s. 48, 49.

Hakk'ın Gerçek Şahitleri Hakk'ın gerçek şahitleri (*şüheda-i Hak bi-hak*), ilahi haber hakkında doğru bir şekilde tanıklık edenlerdir. Buna göre ifadedeki birinci 'hak' doğruluk, ikincisi ise Hakk'ın bildirmesini, yani Hak tarafından bildirilmeyi ifade eder.

- Onlar âlem için iman[1] ederek tanıklık ederler, çünkü Allah kendilerine burada bir âlem olduğunu bildirmiştir. Böylece onlar âleme inanırlar ve onu görmezler. Nitekim âlem de Hakk'a iman eder ve fakat Hakk'ı görmez. Bu yüzden bu kimseler, Hakk'ın gerçek şahitleridir. Onlar ulaştıkları makamlarda doğruluk durağında bulunurlar. Şayet onlara 'şahit ve şahitlik edilen sözünüz bir ayrımdır,' denilse, buna karşı şöyle cevap verirler: Sen zâtınla kendin hakkında tanıklık etmez misin? O halde sen kendinden başkasın. Onların bütün bu konulardaki ifadeleri, Hak ile beraber bir müşahede, imanın ve edebin gereği olarak burada bir âlemin bulunduğuna inanmadır. İşte bu kimseler, gerçek anlamda müminler, dürüst âlimlerdir. (FÜTÛHÂT, IV:74)

NOTLAR:

[1] 'Iman ederek tanıklık ederler.' Yani, ilahi haber vasıtasıyla iman onlarda tanıklıktıkta görmenin yerini alır. Başka bir ifadeyle imana bağlı tanıklık, habere bağlı tanıklık demektir.

Hakk'ın Hakkı İbnü'l-Arabî burada hak terimini ulaşılmak istenilen varlığın layık olduğu ve hak ettiği şey anlamında kullanır. Bu hal o şey için zâtî bir özelliktir.

- Hakk'ın hakkı[1] onun rablığı, halkın [yaratılmışlar] hakkı ise Hakk'a kulluktur. O halde biz O'nun özellikleriyle nitelensek bile kullarız; bizim özelliklerimizle nite-

lense bile O da Rabbimizdir.[2] (F, 3:356)

Bu metinden İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki açıkça gözüken ayrımcı bakışı ortaya çıkar: Bu yüzden o, hiçbir zaman mazhar ile aslı, başka bir anlatımla hakikatin iki veçhesi olan Rab ve kul arasındaki ayrımı vurgulamadan geri durmaz. Söz konusu iki veçhe mazharlarda birbirlerine karışır.

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî "Şeyin Şeyi" başlıklı bir şiirinde şöyle der:

Hak için Hak, insan için insan vardır
Varlıkta; Kuran için de Kuran
Müşahededе gözler için görmek vardır
Münacatta da kulak için kulak vardır
Bize fark halinde birleştirici gözle bak
Ona sarıl; Kuran da furkandır (*El-Mebadi ve'l-Gayat*, s. 171).

[2] İkinci müşahede anında Hak halka baskın gelir ve varlık birliğinde onu siler. Bkz. **Vahdet-i Vücûd**.

Hakk'ın Hazineleri (*Hazain-i küllî şey* [her şeyin hazinesi]) Âlemin hakikatlerinin saklandığı ilmi.

- Âlemin hakikatleri katındaki hazinesinde saklanmıştır. Hakk'ın hazineleri O'nun ilmi; sakladığı ise bizleriz. (FÜTÛHÂT, IV:108)

Bkz. **Her Şeyin Hazinesi** *[Hazain-i küllî şey]*.

Hakk'ın İstivası/Rahman'ın İstivası

- İlahi istiva, insan arşı üzerinde gerçekleşir ve Rahman'ın istivasından farklıdır. Çünkü ilahi istiva, dairenin noktasındadır. Bu "beni yerim ve göğüm sığdıramadı, mümin kulumun kalbi sığdırdı" ifadesidir.[1] Rahman'ın istivası ise dairenin çevresidir. Bu da "Rahman Arş üzerinde istiva etti" ifadesinde dile gelmiştir. Rahman'ın istivasında Arş, insandaki istivada Hak mesabesindedir. İlahi istivada kalp ise Rahman istivasında Hak mesabesindedir. (CELAL, 11-12)

İlahi istivada istivanın dairenin orta noktasında, Rahman'ın istivasında ise Hak daireyi kapsar –daire Arş'tır. Birincide kalp Hakk'ı sığdırır, halbuki ikincide Hak Arş'ı kuşatır ve onda istiva eder. Bu yüzden Hak, ilahi istivada Rahman'ın istiva edişindeki Arş; kalp ise Hak mesabesindedir. O halde İlahi istiva, Hakk'ın insan kalbine tecellisi ve kalbin Hakk'ı sığdırmasıdır.[2] Hak kulun kalbine tecelli eder, kulun kalbi ise Hak her nereye dönerse onunla döner. Kalbin özelliği olan bu dönme, kendisine Hakk'ı sığdırma imkânı verir. O halde, bu insan kalbinden başka Hakk'ın tecellileri-

nin gelişini sığdırabilecek hiçbir yaratık yoktur. Rahmani istiva, Hakk'ın Arş'ı istila etmesi ve onda sabit olmasıdır. Kuşkusuz ki İbnü'l-Arabî Rahmani istivayı Arş'a tahsis etmiştir; çünkü Arş mevcutlar, Rahman ise mevcutlara varlık verendir. [3] O halde Rahman, varlık ile yardım ettiği mevcutlar üzerinde istiva eder.

NOTLAR:

[1] Bkz. Hadis Dizini, no. 30.

[2] Bkz. **Kalp**.

[3] Bkz. **Rahman/Rahîm**.

Hakk'ın Kabri ["Kabir" anlamındaki *medfen* kelimesinin kök harfleri olan] *dal, fe* ve *nun* tek anlama gelir ve bir şeyi gizlemek ve örtmek demektir. Ölünün gömülmesi anlamında *defnü'l-meyyit* denilir. "Bu gizli kuyudur" anlamında *hazihi bi'run defnun* denilir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî ölüm ve defin kelimelerini, hükmü olmayan, başka bir ifadeyle canlılığını yitirmiş bedenin varlığı için bir benzetme olarak kullanır. İnsanın kalbi Hakk'a dair bilginin mahallidir. Kalp, bütün yaratılanlar içinde Hakk'ı sığdıran yegâne uzuvdur. Fakat Hakk'ı sığdıran kalp, bundan habersiz insanın bedeninde hareketsiz bulunur, herhangi bir pozitif etkinliği yoktur. Bu kimsede Hak âdeta bulunmuyor gibidir; dolayısıyla gafilin kalbi Hakk'ın defnedildiği yer demektir.

- Ariflerin kalpleri:[1] Hakk'ın kabridir. Çünkü onların kalpleri, Hakk'a dair bilginin mahallidir. Sonra onlar, bu bilgiye gereği gibi hürmet etmezler ve onun sınırlarının hududunda durmazlar. Bu yüzden Hak bu durumda onlarda kabrindeki ölü gibidir: Hakk'ın o kalpte herhangi bir hükmü yoktur. Aynı şekilde, tabiatın hükmü de şeriatın aksine ortaya çıktığında aynı durum söz konusudur. Çünkü bu durumda şeriat o kimsede ölü gibidir. Hz. Peygamber'i bir keresinde rüyamda İşbiliyye Camiinde ölü halde görmüştüm. Bunun üzerine bu mekânı araştırdım, oranın zorla alınmış bir yer olduğunu öğrendim. İşte bu mekânın gasp edilmesi, şeriatın orada ölmesinin ta kendisidir. Bu yüzden ölmenin ve defnin Hakk'a nispet edilmesi, gafillerin kalplerinde bulunması itibariyledir. Çünkü Hakikatü'l-Hakaik bu kalplerde âdeta yok gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:302)

NOTLAR:

[1] Metinde gafiller anlamında *gâfilin* geçer; ancak doğrusunun arifler olduğu anlaşılmaktadır.

Hakk'ın Kulun Vekili Olması *bkz.* **Vekillik**

Hakk'ın Özeti Hakta gizli bulunan bütün hakikatler âlemde ortaya çıkmıştır, bu nedenle âlem ilahi mertebenin hakikatlerini özetlemesi ve kendinde toplaması yönünden Hakk'ın özetidir.

◆ Âlem Hakk'ın özetidir. (FÜTÛHÂT, III:315)

Hakk'ın Sureti/Hakk'ın Zahir Sureti *bkz.* **Suret**

Hakk'ın Şe'ni *Şın, hemze* ve *nun*, tek köktür ve "dilek" ve "talep" anlamına gelir. "Bu benim talebim değildir" anlamında *Ma haze min şe'ni* ifadesi buradan gelir. (MUCEM)

Şe'n kelimesi Kuran-ı Kerim'de dört yerde geçer. Bunların üçünde şe'n insana izafe edilmişken, bir yerde ilahi mertebeye izafe edilmiştir. Kelimenin insana izafe edilişinde, hal[1] anlamından başka bir anlam taşımaz. Şe'n, insanı bütünüyle kuşatan iştir. Buna göre insana ait şe'n, şimdiki anda insanı meşgul eden şeydir:

> Herhangi bir durumda (şe'n) bulunsanız. (10:61)
>
> Herkesin o gün kendisini meşgul eden bir işi (şe'n) vardır. (80:37)
>
> Birtakım işleri (şe'n) için senden izin isterlerse, dilediklerine izin ver. (24:62)

Şe'n'i Hakk'a izafe eden ayet ise herkesin farklı yorumlar ileri sürdüğü bir ayettir:[2]

> Göklerde ve yerde olan herkes ondan ister. O her gün bir iştedir. (55:29)

İbnü'l-Arabî şe'nden söz ederken okuyucuya hissettirmeden onun formuna geçer ve okuyucuyu şe'nin mahiyeti konusunda şaşkınlığa düşürür. İbnü'l-Arabî bazı metinlerinde şe'ni ilahi isim diye yorumlarken, bazı metinlerde ise ilahi şe'nlerin mümkünler olduğuna işaret eder. a) İlahi şe'n sürekli tecellidir: 1) İlahi şe'n, varlıkta sürekli gerçekleşen ilahi tecellidir. Hakk'ın şe'ni, her nefeste varlıkların suretlerinde tecelli[3] etmektir. 2) Bu tecellinin odak noktası, ilahi isimlerdir,[4] çünkü Hak varlıkta isimleri yönünden tecelli eder. Bu nedenle İbnü'l-Arabî ilahi şe'ni ilahi isim ile ifade etmiştir. İlahi şe'nin sureti, ilahi tecellinin veya ismin suretidir. Böylece suret, mümkün olur. Çünkü mümkün Hakk'ın isimleri vasıtasıyla tecelli ettiği suret veya mahaldir.[5] Böylece ilahi şe'nler, İbnü'l-Arabî'nin çift terimlerle yaratıcı bir üslupla dile getirdiği, biricik hakikatin iki yönünden birisidir (halk yönü): zât ve isimleri, zât ve tecellileri, zât ve şe'nleri, Hak ve halk. b) Mümkünün işi (şe'n), başkalaşmak ve değişmektir. Çünkü mümkün iki nefesten fazla bir anda tek hal üzere kalamaz. Müm-

künün şe'ninin sureti, Mümkünün halidir.

- Tecelli sayesinde a'yân-ı sâbitenin [ilahi ilimde sabit hakikatler] hali sabitlikten varlığa doğru farklılaşır ve varlıklar halden hale geçer. Hakk'ın şe'ni, tecelli; var olanlarınki ise, bir halden başka bir hale intikal etmek suretiyle değişmektir. "Her gün o bir şe'ndedir" (55:29). Bu, mümkün hakikatlerde isimlerle gerçekleşen ilahi hallerdir; söz konusu halleri belirleyen ise kevne ait değişimlerdir. Böylece tek hakikat, âlemin farklı varlıklarında tecelli etmiştir. (FÜTÛHÂT, II:304)

- Hakk'ın şe'nleri, yolcuların halleridir. Hak, o halleri yolcular için her anda yeniden yaratır. Bu yüzden âlem için tek bir halde ve şe'nde istikrar söz konusu değildir. Âlem sürekli şe'nlerdedir. Çünkü her hakikatin bir hali vardır: Hakk'ın şe'nleri, bizim ise hallerimiz vardır. (FÜTÛHÂT, IV:267)

- Allah kendisi hakkında şöyle demiştir: "O her gün bir iştedir (şe'n)" (55:29). Hak, varlığını sürdürecek şeyi onda yaratmakla, âlemin her bir parçasında bir şe'ndedir. Bu şe'nler, mahal mesabesindeki yaratıkların halleridir. Allah, onlarda şe'nleri sürekli yaratır. Haller, Allah'tan varlıklara ilişen arazlardır. Allah arazları onlarda yaratır, bu şe'n diye ifade edilir. Şe'n dünya ve ahirette ondadır. Bu, ilahi konuların kendisine döndüğü hallerin aslıdır. (FÜTÛHÂT, II:384-385)

- Hak, ayetlerini göstermek için kulunu isimlerinde yürütmüştür. Böylece Hakk'ın her ilahi isimle isimlendiği öğrenilir. Bu isimlerle Hak kullarına gözükür ve kul onlar sayesinde hallerinde farklılaşır. Hakta isimler bulunur, bizde ise değişmeler. Değişmeler, Hakk'ın bulunduğu şe'nlerin kendileridir. (FÜTÛHÂT, III:344)

- Âlemin başkalaşması, ayetlerin kendisidir. Bu ayetler Hakk'ın bulunduğu şe'nlerden başka bir şey değildir. Kuşkusuz ki, bu ayetlerin bir kısmı diğerlerinden üstün olmuştur. Çünkü Hak bu suret sayesinde isimlerinde zuhur etmiştir. Böylece bazı şe'nlerin diğerlerine üstünlüğünü öğrendik. (FÜTÛHÂT, III:450)

Geçen ifadelerden şu tespitlere ulaşabiliriz. İlahî şe'n, âlemin suretlerinde başkalaşma ilkesi ve mümkünlerin hallerinin raci olduğu asıldır. Nitekim İbnü'l-Arabî "bu, ilahi konuların kendisine döndüğü hallerin aslıdır" ifadesiyle buna işaret etmişti. Fakat bu ilkenin mahiyeti nedir? Bilindiği gibi, İbnü'l-Arabî varlık hakikatini ilk aşamada iki yöne (Hak ve halk) irca eder, ikinci aşamada ise, bu iki yönden birisini ortadan kaldırır; daha doğru bir ifadeyle, onu varlığı olmayan fakat hükmü bulunan bir bağıntı sayıp birinciye ekler.[6] İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımının ilahi şe'n konusunda da sürdüğünü görmekteyiz. İlahi şe'n, tek varlık hakikatinin ikinci yönüdür ve kendisi yok, hükmü mevcut bir nispettir. O halde şe'nin doğası hayalidir, çünkü hayal, bir şeyin hakikatini değiştirmez, aksine onu görenler için farklı suretlerde or-

taya çıkartır.[7]

◆ Hayal hükmü ahirette insana ve Hakk'a eşlik eder. Bu durum, her ikisinden Hakk'ın bulunduğu 'şe'n' ile ifade edilmiştir. "O her gün bir iştedir." Bu hal ezeli ve süreklidir. Şe'nin hayal diye isimlendirilmesinin nedeni, bildiğimiz gibi, onun şeye değil, bakana bağlı olmasıdır. Buna göre şey, kendiliğinde sabittir, hakikatinde bir değişme olmaz. Çünkü hakikatler değişmez ve bakana türlü suretlerde gözükürler. Sübût tek biçimde kalmayı kabul etmez, türden türe girmek onun gerçek özelliğidir. Böylece deriz ki: Falan kişi bir halden başka bir hale, bir biçimden başka bir biçime geçmiştir. İş böyle olmasaydı, hali değiştiğinde onu tanıyamazdık. (FÜTÛHÂT, III:470)

NOTLAR:

[1] Hal kelimesi Kuran-ı Kerim'de geçmez. Bununla birlikte insan söz konusu olduğunda *şe'n* kelimesine *hal* denir.

[2] Ayetin yorumu için bkz. Kadı Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, c. II, s. 241. Beyzâvî ve Nesefî, ayetin yorumunda hadise dayanmışlardır, ancak sûfîler ilahi şe'n terimiyle daha derinden ilgilenmişlerdir. Bkz. Tehanevî, *Keşşaf*, c. III, s. 767.

[3] Abdülkerim Cîlî de "şe'n" teriminde İbnü'l-Arabî'yi takip etmiştir, bkz. *İnsan-ı Kâmil*, s. 63.

[4] Bkz. **Tecelli, İlahi İsim**.

[5] İlâhi şe'n, varlığını koruduğu için mümkünü ve onun hallerini de içerir.

[6] Bkz. **Sıfat**.

[7] Bkz. **Hayal**.

Hakk'ın Tecellisinin Aynası İnsan, ilahi mertebenin mazharı ve tecelligâhı olması bakımından, *mir'atü tecelli'l-Hak bi'l-âlem*, yani Hakk'ın âleme tecellisinin aynasıdır.

◆ İnsan, meyvesi olması yönünden, bütün âlemdir; ondan farklı oluşu yönünden de sırrıdır. Çünkü insan isim ve sıfatlarının zuhur etmesiyle Hakk'ın âleme tecellisinin aynasıdır. Bütün isimlerle gerçekleşen tam ve yetkin tecelli, ancak Âdem'in, yani insan türünün zuhuruyla gerçekleşebilir. (BULGA, 12)

Hakk'ın Tercümanı *Terceme kelâmehu* "başka bir dille onu yorumladı" demektir. *Tercüman* veya *türceman*, "dili başka bir dil ile yorumlayan" demektir. Tercüman, "tek dille bildiren" anlamına da gelebilir (MEVÂRİD, 75). Tercüman, dili yorumlayan demektir. (EL-MUHİT)

Kelime Kuran'da yer almaz, fakat sözlük anlamıyla hadiste zikredilmiştir: "Rab her birinizle Rabbi arada bir tercüman olmaksızın konuşacaktır." (*Mucemu'l-Müfehres*, c. VI, s. 56)

◆ Dil, gönlün tercümanı,[1] gönül ise Rahman'ı barındırır. Sen bütün yaratıklarına Hakk'ın tercümanısın. (FÜTÛHÂT, IV:363)

Herhangi bir insan değil, o halde, halife insan[2] Hakk'ın tercümanıdır. İbnü'l-Arabî tercüman kelimesini zikrettiğimiz her iki sözlük anlamıyla da kullanmıştır: İnsan Hakk'ın hitabını mânâ ve işaret dilinden halkın diline, başka bir ifadeyle lafız ve harflerin diline tercüme eder. O Hakk'ın hitabını halka ulaştırır, çünkü insan ilahi surete göre yaratılmış ve ilahi isimlerin kemâlleriyle âlemde ortaya çıkmış yegâne varlıktır.[3]

◆ Tercüman vasıta demektir: Musa'ya (a.s.) şöyle denilmiştir: "Ayakkabılarını çıkart" (20:12). Yani öyle bir yere ulaştın ki, orada Hak seninle vasıta ve tercüman olmaksızın konuşacaktır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 180)

NOTLAR:

[1] Gazâlî'de tercüman terimi için bkz. Ferid Cebr, *Mûcem-i Gazâlî*, s. 45.

[2] Bkz. **Halife**; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IS, s. 520.

[3] Bkz. **Suret**.

Hakk'ın Teşrifatçısı Hakk'ın teşrifatçısı (*hacibü'l-Hak*) İbnü'l-Arabî'nin Hak ile insan arasındaki vasıtaların tarzını ifade etmede yararlandığı benzetme kalıplarından birisidir. Bu benzerlik söz konusu vasıtaların hükümdar ile toplumun bireyleri arasındaki vasıtalara benzerliği yönünden yapılmıştır. İbnü'l-Arabî Hakk'ın mertebesini kapısında bekçi ve teşrifatçılar bulunan hükümdarlığa benzetir. Hakk'ın da hükümdarın olduğu gibi görevlileri vardır, Hak onlar vasıtasıyla yaratıklarında hükümlerini uygular. Nitekim hükümdar da hükümlerini görevlileri vasıtasıyla tebâsına icra eder. O halde naib veya bekçi veya görevli kelimesi, neticede tek anlama götürür ki, o da insan-ı kâmil veya Hakk'a ermiş ve erdiren şeyhtir. İnsan-ı kâmil, bekçi olması itibariyle, ilahi mertebenin kapısını bekler, teşrifatçı olması itibariyle müridi o kapıdan içeri sokar, vekil olması itibariyle Rabbinin emriyle tasarruf eder.[1]

◆ Hakk'a hürmet, şeyhe hürmettedir; şeyhe saygısızlık Hakk'a saygısızlıktır. Şeyhler Hakk'ın teşrifatçıları, müritlerin kalplerinde hallerin koruyucularıdır. (FÜTÛHÂT, II:366)

◆ İnsan-ı kâmil Hakk'ın hacibi [teşrifatçı] ve âlemindeki halifesi, insanlar arasında O'nun vekilidir. (NÜSHA, vr. 29)

◆ Ceres [zil], kapalı bir ifade, hares ise kapalı bir kapıdır. Onun kapalılığını ayrıntılı

> hale getiren ve kilidini açan kişi pek garip bir şeyi öğrenmiş, perdeye[2] ve teşrifatçılara[3] hürmet etmiş olur. Kapalılık [icmâl] hikmet, hares ise korumadır. Onlar sıkıntı ortadan kalktığı için en büyük nimete ererler. (FÜTÛHÂT, IV:334)

Burada şuna işaret etmemiz uygun olacaktır: Hakk'ın mertebesi ile sâlik-mürit arasındaki bu vasıtalar Hakk'ı kendi mertebesinde yaratıklarından ayrı ve uzak bırakmaz. Hak varlık tecelligâhlarında[4] yaratıklarına şah damarlarından[5] bile daha yakın, bulunduğu mertebede bilinmek, tanınmak ve yaklaşılmaktan münezzehtir.

NOTLAR:

[1] Bkz. **Vekillik**.

[2] Perdenin değeri ulaştırıcı olmasıdır. bkz. **Hicap**.

[3] Huccab'a saygı göster, çünkü onlar müridi Hakk'ın mertebesine sokarlar.

[4] (50:16) ayete telmih.

[5] Bkz. **Vücûd**.

Hakk'ın Vechi/Hakk'ın Eşyadaki Vechi İbnü'l-Arabî'ye göre mümkün veya yaratılmış kendi başına varlığını sürdüremez, bu nedenle Tanrı onu var ettiğinde, kendisi yönünden mümkün yoklukta kalmaya devam eder. Tanrı sürekli yaratır, yaratılmışlar ise daima yoklukta bulunurlar. Bu yüzden Hak, [mümkünün varlığının dayandığı] el-Kayyum'dur, eşya onun sayesinde varlığını sürdürür. Çünkü onlar kendi kendilerine varlıklarını sürdüremezler. Hakk'ın eşyanın varlığını sürdürmesine Hakk'ın vechi veya Hakk'ın eşyadaki vechi diye işaret edilmiştir.

- Bu zikre sarılan, Hakk'ın her şeydeki vechinin bilgisini öğrenir. O gördüğü her şeyde Hakk'ın vechini görür. (FÜTÛHÂT, IV:170)
- Hakk'ın her şeyde bir vechi vardır (LAYEULU, 15)
- Hakk'ın ibadet edilen her şeyde bir vechi[1] vardır ki, bilenler onu bilir, bilmeyenler bilmez. (FUSÛS, 72)
- Hakk'ın vechinin âlemdeki herhangi bir şeyden uzak kalması imkânsızdır. (FÜTÛHÂT, II:299)

NOTLAR:

[1] Hakk'ın tapınılan her şeydeki görünümü. Bu, "Rabbin sadece kendisine ibadet etmenize hükmetmiştir" (17:23) ayetine telmih. Bkz. **İnanılan İlah**.

Hakk'ın Vekili *bkz.* **Vekillik**

Hakk'ın Vesikası Hakk'ın vesikaları, kulları üzerindeki haklarını ve onlara karşı

kendi üzerine yazmış olduğu görevlerini açıklayan ilahi kitaplardır.

- İlahi kitaplar, Tanrı'nın kullarına karşı vesikalarıdır. Bu kitaplar, Hakk'ın kulları üzerindeki haklarını ve onlara karşı –bir ihsan ve lûtuf olarak– kendisine yazdığı görevlerini niteleyen ve ortaya koyan kitaplardır. Böylece Allah da kullarıyla birlikte âhit altına girmiştir ve şöyle buyurur: "Sizin ahdinize karşı verdiğim ahdimi yerine getiriniz" (2:40). (FÜTÛHÂT, II:406)

- Hak ile aramızdaki vesika, ona ait olup bize ait olmayan, ona ait olmayıp da bize ait şeyleri belirleyen bir vesikadır. (FÜTÛHÂT, IV:382)

Hakk'ın Yaratması (*Halk-ı Hak*) **İnsan**. *Ayrıca bkz.* **Halk**

Hakk'ın Zâtını Müşahede Edenler Hakk'ın zâtını müşahede edenler, Hakk'ın eşyadaki yüzü kendilerine tecelli edip gözlerinin kendisinden ayrı kalmadığı kimselerdir.

- Onlara Hakk'ın eşyada bulunan yüzü tecelli edince, artık gözlerini ondan ayırmazlar. Gözlerini ondan ayırmaları mümkün de değildir; çünkü O zâtıyla kendisine bakan her şeyi sınırlar. Bu konuda Kuran-ı Kerim'de "gözlerini ayırma" (18:28) şeklinde yasaklama gelmiştir;[1] çünkü onlar, yüzün aynısı değillerdir, bilakis onu müşahede edenlerdir. (FÜTÛHÂT, IV:170)

NOTLAR:

[1] (18:28) ayete telmih.

Hak'ta Fani Olmak [Fani olmak, "silinmek" anlamındaki *heleke*'nin kök harfleri] *he, lam* ve *kaf* "kırılmak" ve "düşmek" anlamına gelir. Düşmek anlamındaki helak da bundan gelir. Ölü için *heleke* denir. "Kendisini tehlikelere attı" anlamında *ihteleket* denilir. *Müstehlik*, "mühim" demektir. (MUCEM)

Kuran'da heleke ölüm ve yok oluş anlamındaki zikredilen sözlük anlamıyla yer alır. Helak, Allah'ın dışındaki her şey için kullanılan bir fiildir:

> Açık bir kitabı olmadan hiçbir beldeyi helak etmeyiz. (15:4)
>
> Allah'tan başka ilah yoktur, O'nun vechinden başka her şey helak olacaktır.[1] (28:88)

Kuran-ı Kerim helak kelimesini cezalandırma bağlamında genel bir nitelikle kullanmıştır, bu helak sahibine hak ettiği bir sebeple ulaşır. İstihlak ise Kuran'da yer almaz:

> Zalim bir güruhtan başka kim helak olur ki? (6:47)

İbnü'l-Arabî bazı tarzlarında fena ile eşanlamlı olan "Allah'ta kendini yitirmek" anlamındaki *heyman fillah* için Hakta istihlak terimini kullanır. Hak'ta *müstehlek* olan, ona tutulmuştur: artık başkasına yönelme gücü yoktur.

- Ebû Yezid el-Bestamî'ye Hakk'a naiplik elbisesi giydirildiğinde, Hak kendisine şöyle demiş: "Benim sıfatımla yaratıklarıma çık! Kim seni görürse, beni görmüştür." Rabbinin emrine itaatten başka elinden bir şey gelmemiş ve Rabbinden nefsine doğru bir adım atmış ve aniden bayılmış. Bunun üzerine nida duyulmuş: "Sevgilimi bana gönderin, artık o bensizliğe tahammül edemez." Çünkü Bâyezid Hak'ta fani [kendini yitirmiş] idi. (FÜTÛHÂT, ÜS, 36)

- Erenler mertebe mertebedir. Bir kısmı Zât'a ait bir isme ermiştir; bu özellikteki ermişin hali *istihlak*tir [kendini kaybetmek, fena]. Bu kısma örnek Allah'ın celâlinde kendisini yitirmiş melekleri ve *melaike-i kerrubiyyun*'u verebiliriz. Onlar, Hak'tan başkasını tanımazlar ve başkası da onları bilmez. (FÜTÛHÂT, DS, 125)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de 97. cevapta bu ayeti yorumlar. Soru şudur: "O'nun vechi müstesna her şey helak olacaktır" (28:88) ayetinden müminlerin nasibi nedir? İbnü'l-Arabî şöyle cevap verir: "Şeylik ve vech: Yok oluş, şey ismini alan her şeye ulaşır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 99).

Hal *Ha*, *vav* ve *lam* tek köktür, anlamı ise "dönmek, dönüşmek" demektir. *Havl* "dönmek, dönüşmek" demektir (MUCEM). *Ha* ve *lam* pek çok alt anlamı ve meselesi olan bir köktür. Hepsinin aslı bir şeyin açılması ve hiçbir şeyin onun dışında kalmamasıdır. Bir şey genişletildiğinde "onu genişlettim" anlamında *haleltü eş-şeye* denir. Kelimenin başka bir anlamı ise "inmek" anlamındaki *nezele*'dir. (MUCEM)

Bir şeyin özelliği veya durumu veya niteliği anlamında hal Kuran'da yer almaz. Kuran'da men etti anlamındaki *hale-yehulu* yer alır.

> Dalga aralarına engel [yehulu] oldu ve o boğulanlardan oldu. (11:43)

Hal ve ardından gelen makam hakkında –bunlar neredeyse birbirinden ayrılmayan iki terimdir– İbnü'l-Arabî'den önceki İslam tasavvufunda çok tartışmalar yapılmıştır.[1] İbnü'l-Arabî öncesinde ileri sürülmüş bütün görüşleri tekrarlamaya gerek görmüyoruz, çünkü o devraldığı mirasla asrının bütün kültürünü içermiş, bu birikime kendi özgün düşüncesiyle bir yenilik eklemiştir.[2] İbnü'l-Arabî genellikle önceki

sûfilerin görüşlerini aktarır ve bu görüşlerle okuyucuyu gerçek görüşü hakkında şaşkınlığa düşürtecek şekilde kendi görüşlerini destekler. Aslında, İbnü'l-Arabî hal teriminin kökeninde de aynı yöntemi takip etmiştir. Bu bağlamda genellikle benimsediği iki teoriye dayanarak hal hakkında iki kaynak ileri sürdüğünü görmekteyiz. Birinci kök hal teriminin aslının *halle* [yerleşmek] olmasıdır. Bunu hallerin peş peşe gelen benzerler olduğunu dikkate almadan, hallerin sürekliliği fikrini benimseyenler ileri sürmüştür. İkinci kök ise dönmek, dönüşmek anlamında *hale-yehulu*dur. Bunu ise makam sabit iken, hallerin kayboluşunu düşünenler ileri sürmüştür.

- Sabitlikte[3] komşuluk (ayn-ı sâbitenin ve hallerin komşuluğu) varlığa yerleşmektir. Sabitlikte[4] onun yanına, var oluşta ise ona yerleşmektir. (FÜTÛHÂT, IV:81)

- Allah *hal*i yarattığında, onu yarattığı kimseden başka yerleşebileceği bir yeri olmamıştır. Böylece hal var olduğu anda o kimseye yerleşir. Bu nedenle bazı kimseler onu hulûl [yerleşme] saymışlardır: Hulûl bir mahalle yerleşmek ve konaklamak demektir. (FÜTÛHÂT, II:385)

Hal çaba ve gayret olmaksızın kalbe gelen şeydir. Bir şeyin hal olabilmesi, yok olması ve saflaşıncaya kadar benzerinin ardından gelmesi şartına bağlıdır. Bazen benzeri kendisini takip etmez. Bu noktada hallerin sürekliliği konusunda sûfiler arasında görüş ayrılığı çıkmıştır. Hallerin art arda geldiğini görüp benzer olmadıklarını iddia eden kimse, halin sürekliliğini ve onun hulûl kelimesinden türediğini ileri sürer. Bu görüşü kabul etmeyen ise halin süreksizliğini ileri sürmüş, kayboldu anlamındaki *hale-yehulu*dan türediğini kabul etmiştir. Böyle düşünenlerin görüşü şu mısrada dile getirilmiştir:

- Yok olmasaydı hal denilmezdi
  Hal denen her şey yok olucudur

Başka bir mısrada şöyle denilmiştir:

- Hal kulda niteliklerin değişmesidir
  Nitelik sağlamlaşıp direnç kazandığında artık makamdır. (FÜTÛHÂT, II:132)

- Hal yok olan şey demektir. Bütün varlık haldir, herhangi bir işte kalıcılık yoktur. (FÜTÛHÂT, IV:370)

- Allah'a giden yol dört şubedir: âmiller, çağrılar, ahlak ve hakikatler. Bütün bunlar[5] haller ve makamlar diye isimlendirilir. Makam tövbe gibi[6] kendisinde derinleşmenin şart, ayrılmanın geçerli olmadığı şeylerdir. Hal ise sekr [sarhoşluk], mahv [silinme], gaybet [kendinden geçme], rıza [hoşnutluk] gibi belirli vakitlerde olan şeydir. Bazen halin var olması herhangi bir şarta bağlıdır. Bu durumda şart ortadan

kalktığı için kendisi de yok olur. Bu kısma örnek olarak belayla birlikte sabrı verebiliriz.[7] (FÜTÛHÂT, I:33:34)

İbnü'l-Arabî *hal*in kökeni konusunda önceki sûfilerin görüşünü benimsediği gibi, içeriğinde de onların görüşlerini benimser. Ona göre hal sabit olanın (makam) zıddına değişen, kazanılanın[8] (makam) zıddına verilen, demektir.

- Hal bir çaba ve uğraşı olmaksızın kalbe gelen şeydir, böylece sahibinin özellikleri hal nedeniyle değişir. Halin sürekli olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı vardır. Haller kulun elde ettiği şeyler değil, kendisine verilenlerdir. Hal ilahi bir özelliktir. Allah kendisi hakkında şöyle buyurmuştur: "O her gün bir iştedir [şe'n]" (55:29). Hakk'ın kendilerinde bulunduğu bu şe'nler yaratıkların halleridir. Onlar kendilerinde bulundukları için o hallerin mahalleridir. Haller varlıklara Allah tarafından gelen birtakım arazlardır. Allah bu arazları onlarda yaratmış ve onu şe'n kelimesiyle ifade etmiştir. İşte bu ilahi konularda kendisine baş vurulan hallerin aslıdır.[9] (FÜTÛHÂT, II:384-85)

Ardından İbnü'l-Arabî köken meselesini zamansal bir değerlendirmeye taşır, belki de bu değerlendirmede ister fiil ve isterse de isim yönünden olsun dilbilgisine dayanır: Hal şimdiki zaman, sürekli ve devamlı olan şeydir.

- Dirilerde hal [şimdiki zaman] daima gözlenir
  Geçmiş ve gelecek ise ölülerle beraberdir. (FÜTÛHÂT, III:356)

- Hal süreklidir. Görmüyor musun ki: Hak kelâmında bize olmuş birtakım şeylerden haber verir, onları geçmiş zaman ile ifade eder; gelecek birtakım olayları ise gelecek zaman kipiyle bildirir; hali hazırda olanları ise şimdiki zaman ile [hal] bildirir.[10] Hal: "Her gün o bir şe'ndedir." (FÜTÛHÂT, III:546:47)

- Hal sürekli vardır. O hükmü sürekli ve gerekli olandır. Halin dışındakiler ise yokluktur[11] ve varlıkta payları yoktur. (FÜTÛHÂT, IV:362)

Hal kulun yaratmada Hakk'ın özelliğiyle gözükmesi ve eserlerin onun himmetinden var olmasıdır. Bu bağlamda hal ahlaklanma olsa bile İbnü'l-Arabî'de değişmek, eksiklik, yok olmak gibi özelliklerle korunur. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin hali sebat ve yetkinlik özelliğindeki ilmin karşısına yerleştirdiğini görmekteyiz. Buna göre ilim makamı, onunla tasarruf haldir. Hal ve makam arasında diyalektik bir ilişkinin ortaya çıktığını da görmekteyiz. Sâlik makamda derinleştiği ölçüde halde eksilir; halde derinleştiği kadar makamda eksilir.[12]

- Hal kulun Hakk'ın özelliğiyle nitelenmesi ve sonuçların onun himmetinden [irade] meydana gelmesidir. Bu durum Allah'a benzemektir ve isimlerle ahlaklanmak teri-

miyle ifade edilmiştir. İşte bu devrimizde sûfilerin hal derken anlatmak istedikleri şeydir. Biz de bu görüşü kabul etmekteyiz, fakat etkisini kabul etmiyoruz, bunun yerine kulun halde temkin [sebat, direnç] üzere bulunduğunu söylüyoruz. Şöyle ki: onun gözükmesini isterse, kendisiyle nitelenir, fakat Hakk'a karşı edep onu böyle davranmaktan alı koyar. Söylediğimiz meseleyi bilmeyen şöyle der: Veli hal sahibidir. Veli himmeti vasıtasıyla âlemde iş yapar, bir şey yaratır ve o tahakküm edebilen kimsedir. (FÜTÛHÂT, II:385)

- Allah ilmi sadece sevdiğine, hali sevdiğine ve sevmediğine verir. Çünkü ilim sabit, hal gidicidir. (FÜTÛHÂT, IV:151)

- Hikmetli kişiye hakîm denir; hal sahibi ise kendi halinin otoritesi altında hükme konu olandır. "De ki: Rabbim! Benim ilmimi artır" (20:114). (KİTABU'L-YA, 14)

- Makam sahibi hüküm vermek isterse, bu inişin makamına tesir edeceğini bilmezse hale iner. Çünkü hüküm vermek, hallere aittir. Kişi gerçek bir şeyhten bu makam sahibinin [ilim ve marifet makamı] bütün makamların sahibi olduğunu işittiğinde, onun hali değil ilmi artar. Çünkü kâmil kişi, makamda yükseldiğinde hali eksilir. Müşahede Hak'tan başka'yı görmekten alıkoyduğu gibi, makam[13] da halleri giderir.[14] (FÜTÛHÂT, II:319)

Haller var olmayan şeylerdir. Onların gerçeklikleri yok, hükümleri vardır. Haller zâtlar ile aslı arasında ayrımın kaynağıdır.

- Haller akledilir mânâların hükümleri veya bağıntılardır. Bunlar bilgi, kudret, beyaz, siyah ve hamaset gibi şeylerdir. (FÜTÛHÂT, III:399)

- Üç şeyin gerçek varlığı yoktur,
  Selb [olumsuzlama], hal ve zaman.

  Bunların gerçekliği yoktur; söz konusu şeyler, akıl ve dilin kabul ettiği hüküm sahibi olan şeylerdir.[15] (TECELLİYAT, 46)

- Hakikatler bir halden diğerine geçmez, haller onlara hükümler giydirir ve onlar da bu hükümleri giyerler. Böylece bilgisiz insan hakikatin intikal ettiğini zanneder. Şayet haller olmasaydı varlıklar farklılaşmazdı. Çünkü ortada tek bir ayn [hakikat] vardır, o özü gereği Vacibü'l-Vücûd'dan [Zorunlu Varlık] farklılaşmıştır. Bu *aynın* sabit olması zorunludur.[16] Bu *ayna* göre hükümler Hak için ilahi isimler gibidir. Böylece bu *ayn* için Varlık ile kemâl meydana gelmiştir. Söz konusu varlık a'yân-ı sâbite üzerinde başkalaşan hallerden birisidir. Şöyle ki: Hak halden hale geçer, haller ise Hak için yenilenmez. Âlemin hakikati [*ayn*] ise böyle değildir, o hallerin değişmesine konu olur. Böylece âlemin hakikatinde hallerin hükümleri zuhur eder. Hakikatlerini izhar etmek üzere halden hale değişmek Hakk'a aittir. (FÜTÛHÂT, III:314)

İbnü'l-Arabî seleflerinden haller ve makamlarla ilgili konularda ayrılır. Çünkü belirli bir çerçevede sınırlamakla ilgili müteaddit gayretlerine rağmen menziller ona göre sayıca belirlenemez. Bunun sebebi şudur: İbnü'l-Arabî'ye göre hal ve makamlar hakikatler etrafında döner, daha açık bir ifadeyle kelimenin içerdiği bütün kısım ve boyutlarıyla[17] her hakikatin bir bilgi meydana getiren hal ve makamı vardır. İbnü'l-Arabî burada bir keşfi veya müşahedeyi veya belirli, ayrı ve özel bir hakikati görmeyi ifade için hal ve makamı eşanlamlı kullanmıştır. Bu müşahede veya bu görme, bir bilgi ortaya çıkartır.[18]

◆ Bazı insanlara ulaşmak istedikleri şeyden bir ışık parıldar ve o da bu ışık sayesinde halin gereğini ve soruşturmasını tamamlamış olur. Böylece gördüğü ışık vasıtasıyla o makamın gereğini yerine getirdiğine dair bir zan veya kesinlik ile hüküm verir. Ben bu özellikteki bazı insanları gördüm. Söz gelişi Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'ye Berzah ilminde bu durumdayken böyle bir hal arız olmuştur. Bu esnada bir parıltı kendisine temas etmiş, böylece insanların bulundukları hali tam olarak öğrenmiş, bunu görmek için hiç beklememiştir. (FÜTÛHÂT, II:395)

Bu metinden anlaşıldığına göre, Berzah'ın müşahedesi sahibi için hal ve makam; müşahedenin ürünü=berzah ilmi, o da, halin kesin neticesidir.[19]Hal yaratılanı Yaratan'a bağlayan varlık rabıtası veya bağıdır; bu, dilsel ve söylem düzeyindeki terkibin karşılığında etkin ve doğal-organik bir bileşimdir.

◆ Her yaratığın Allah ile bir hali vardır.[20] (TECELLİYAT, 12)

İbnü'l-Arabî hali belirli-etkin, doğal bir terkip diye ortaya koyar. Bu, sözün aksine, bâtın olandır. Söz gelişi Allah'a dua etmek veya ondan bir şey istemek veya bir cevap veya insandan çıkan bir fiil ya hal ile veya söz ile gerçekleşir. Tasarruf bile ya hal ile veya söz –emir demektir– ile gerçekleşir.

◆ Dua iki türlüdür: nutk [konuşma] ve dil ile yapılan dua; hal diliyle yapılan dua. (FÜTÛHÂT, IV:256)

◆ Tasarruf ya hal ile veya emirle [söz] gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, IV:64)

NOTLAR:

[1] İslam düşüncesinde hal ve makamlarla ilgili bkz. Kuşeyri, *Risâle*, s. 32; Serrac, *el-Luma*, s. 65; Sühreverdî, *Avarif*, s. 469.

[2] Necmeddin Kübra'nın hal ve makamlar görüşü için bkz. *Fevaihu'l-Cemâl*, s. 41

[3] Bkz. **Sübût**.

[4] Ayn-ı sâbiteye sübût âleminde eşlik eden haller, harici-varlık âleminde de kendisine yerleşir.

[5] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 33.

[6] İnsan makamdan ayrılmaz. Bu İbnü'l-Arabî'deki önemli fikirlerden birisidir.

[7] Aynı metin Bedr el-Habeşi'nin *el-İnbah ala-tarîkillah* (İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden derlenmiştir) geçer, s. 55.

[8] Bkz. **Makam**.

[9] İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemde zuhur eden her şey, ilahi bir isme, sıfata veya na'te ve asla dayanır. Halin dayandığı asıl ise, şe'ndir.

[10] Burada kaine [olan] kelimesi varlık ve süreklilik anlamı taşır.

[11] Burada adem [yokluk] olumsuzluk anlamında kullanılmıştır, yoksa sübût âlemindeki yokluk değil.

[12] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 457.

[13] İbnü'l-Arabî şöyle der: Makam, ulûhiyette derin izi olan her şeydir; bu özelliğe sahip olmayan bir şey makam değil, gelip geçen bir haldir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 184).

[14] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 478.

[15] Bkz. *Keşfü'l-Gayat*, s. 448.

[16] Bkz. **Sübût** ve **İmkân Yokluğu**.

[17] *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bölümlerine kısa bir göz atış, İbnü'l-Arabî'nin hal ve makam görüşünü yeterli ölçüde verir.

[18] İbnü'l-Arabî işaret ettiğimiz hususu *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 33-34'te açıklar. Allah'a giden yol dört şeye dayanır: saikler, çağrılar, huylar ve hakikatler. Bütün bu zikrettiklerimiz İbnü'l-Arabî'nin hal ve makamlar dediği şeylerdir.

[19] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bilgi meydana getirmeyen hale itibar olunmaz" (*Risâle-i la yeulu aleyh*, s. 3).

[20] Bkz. *el-Meşrık*, s. 12.

Halife/Hilafet *H-l*, *lam* ve *fe* üç köktür: birincisi "bir şeyin başka bir şeyin ardından gelip onun yerini alması"dır. İkinci kök ön tarafın zıddı "arka" anlamına gelir. Üçüncü kök ise "başkalaşmak" ve "çelişmek" demektir. Birincisi *halef*'tir. Halef, sonradan gelen demektir. Araplar *halef-i sıdk* veya *halef-i su* derler, "dürüst halef" ve "kötü halef" demektir. Bu iki nitelik kullanılmazsa iyi için *halef*, kötü için *half* derler. Allah şöyle buyurmuştur: "Sonra bunların arkasından bozuk bir güruh geldi [*half*]" (19:59). Hilafet ikincinin birinciden sonra gelip, onun yerini alması nedeniyle hilafet diye isimlendirilmiştir. (MUCEM)

H-L-F kökü Kuran'da zikredilen üç sözlük anlamıyla da geçer:

Art, arka:

> Bâtıl ona ne önünden ne de ardından [*half*] gelebilir. (41:42)

Ardışıklık:

> Göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesinde [*ihtilaf*] akıl sahipleri için ayetler vardır. (3:190)

Çelişki:

> Allah'tan başkasının katından gelseydi, onda pek çok 'ihtilaf' bulurlardı. (4:82)

Yeryüzünde hükümranlık ve tasarruf mertebesi (bu mertebe asalet yoluyla Hakk'a, vekalet yoluyla ise kula aittir.). Bu mertebe, özelde peygamberlere, genelde ise insanlara aittir:

> Sonra onların ardından sizi yeryüzüne 'halifeler' yaptık ki, bakalım nasıl ameller işleyeceksiniz. (10:14)
>
> Hani Rabbin meleklere 'Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım' demişti.' (2:30)

İbnü'l-Arabî'ye göre hilafet, faillerinin şahıslarından ayrı bir tür vekilliktir. Başka birisinin vekili olarak tasarruf eden herkes, kendisine tasarruf yetkisi verdiği konularda halifedir. Böylece halifelik fiillerinin artışıyla halifelerin sayısı da artar. Birincisi, halife Allah'tır.

- Hz. Peygamber yolculuktaki bir duasında rabbine şöyle hitap etmiştir: "Sen yolda arkadaş, evde halifesin." Allah'ın evde halife olmasının nedeni, hane halkının Peygamberden yoksun kalmalarıdır. Böylece Allah, her şeyin yerini almıştır; başka bir ifadeyle, hüviyetiyle onların içinde o şeyin yerini almıştır. (FÜTÛHÂT, IV:138)

- Halife (insan) halife olduğunda, ona halifelik izni verenin malında ve bütün hallerinde halifedir. Kul rabbini vekil edindiğinde bu halifelik, koşulsuz halifeliktir. Rabbin kulu halife yapması, zâtının ve yaratılışının gereğine göre, sınırlı halifeliktir. (FÜTÛHÂT, III:299)

İkincisi, halifeler insan türünün bireyleridir. Onlar, ya Hakk'ın halifesi (peygamberler) veya peygamberlerin halifeleri veya birbirlerinin halifeleridir (veliler).

- Halifelik "Sizi halife yaptığı (tasarrufunu size bıraktığı) şeylerden harcayın" ayetinde belirtildiği gibi bütün insan türüne girmiştir. İnsan türü, gücü ölçüsünde, Hak tarafından halife yapılmıştır. Bunun en basiti nefsine halife yapılan; en yetkini ise, bütün âleme halife atanandır. (BULGA, 23)

- Allah'ın yeryüzüde halifeleri vardır, onlar peygamberlerdir. Günümüzde halifelik Allah'a değil peygambere halife olmaktır. Çünkü günümüzdeki halifeler, peygamberin kendileri için belirlediği hükümlerle hüküm verirler ve onların dışına çıkmazlar.[2] (FUSÛS, 162)

İbnü'l-Arabî Allah'ın halifesi olmaya büyük bir önem atfetmiş, bu bağlamda söz konusu halifeliğin kazanılma şartlarını izah ettiğini, mahiyetini ve halife yapılan şahısta nasıl ortaya çıktığını açıkladığını görmekteyiz. Allah âlemi yarattıktan sonra meleklerine şöyle der: "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (2:30). Bu halifelik, ancak iki suret üzerinde yaratılmışın hak ettiği bir rütbedir: ilahi ve kevnî suret. Başka bir ifadeyle Hakk'a ve âleme ait hakikatleri kendi zâtında toplayan kimse bu rütbeyi hak

edebilir ki, o da, insan-ı kâmildir.[3]

- Halifelik âlemdeki başka bir varlığa değil, sadece Âdem'e verilmiştir;[4] çünkü Âdem, Hakk'ın sureti üzerinde yaratılmıştır. (FÜTÛHÂT, I:263)
- Halife hak ediş yoluyla ilahi isimleri elde eden olabilir.[5] Başka bir ifadeyle, ilahi isimleri kabul edecek özel bir yaratılışa sahip kimse halife olabilir. Çünkü herkesin yaratılışı onları kabul edemez. (FÜTÛHÂT, II:441)
- Allan insanın yaratılışını kemâle erdirmek istediğinde, onu iki elinin arasına almış, âlemin bütün hakikatlerini kendisine vermiş, bütün isimlerde onun adına tecelli etmiştir. Böylece insanın yaratılışı, ilahi ve kevnî suretlere sahip olmuştur. İnsan el-Câmî, yani 'Allah' isminin mazharı olunca, zâtıyla iki mertebeye [ilahi ve kevnî] benzer olmuştur. Böylece, halifeliği ve âlemi idare etmesi genelleşmiştir.[6] (FÜTÛHÂT, II:468)
- Hayvan-insan insan-ı kâmilin halifesidir. O, âlemin hakikatlerini kendinde topladığı görünen suretten ibarettir. İnsan-ı kâmil ise, âlemin hakikatlerinin toplanmışlığına, bir de halife olmasını sağlayan Hakk'ın hakikatlerini eklemiştir. (FÜTÛHÂT, III:437)

Allah'ın halifesi olmak, İbnü'l-Arabî'nin sözlüğünde, insan-ı kâmil'in âlemde [zikredilen iki şarta sahip kimse] ilahi isim ve sıfatlarla zuhur etmesidir. Bu, kulun nafile ibadetlerle Hakk'a yaklaşmasının sonucudur; bu makamda Hak kulun işitmesi, görmesi ve bütün melekeleri haline gelir.

- Halife, halife olduğu işte kendisini halife atayanın suretiyle ortaya çıkmalıdır; aksi halde onun halifesi değildir. Onu halife atayan, kendisine emir ve yasaklama yetkisi vermiş, onu halife diye isimlendirmiştir. (FÜTÛHÂT, I:263)
- İnsan Allah'ın âlemdeki maksadı, gerçek anlamda halifesi, ve ilahi isimlerin zuhur mahallidir. O, âlemin bütün hakikatlerini kendinde toplayandır. (FÜTÛHÂT, I:125)
- İnsan Allah'ın kulu, âleme göre ise Rab'dır. Bu nedenle Allah Âdem'i halife yapmış, oğulları da halife olmuştur. (NF, 2)
- İnsan kendisini halife ve naip yapanın onun görmesi, işitmesi vs haline gelmediği sürece halife olamaz. Bu özelliğe sahip olmadığı sürece insan ne halifedir ne de naip. (FÜTÛHÂT, III:280)
- Ebû Yezid el-Bestamî'ye Hakk'a vekillik elbisesi giydirildiğinde, Hak ona şöyle der: "Benim özelliklerimle yaratıkların önüne çık ki, seni gören beni görmüş olsun." (FÜTÛHÂT, I:167)

Allah'ın halifesi olmanın insanda tezahür eden altı şekli vardır, bunlar, farklı görü-

nümlerle, hilafetin içeriğidir: velayet, nübüvvet, risalet, imamet, emir ve mülktür[7] [yönetme].

- İnsanlığın anlamı, Allah'ın halifesi olmaktır. Allah'ın halifesi olmak[8] velayet, nübüvvet, risalet, imamet, emir ve mülkü içeren kuşatıcı bir mertebedir. İnsanın kemâli, bütün bu mertebelerin kemâle ermesine bağlıdır; bu kemâl, Âdem'den son doğana kadar insanda bilkuvve bulunur. (BULGA, 54)

Bu tarzlardan her birisine, halifeyle ilişkisi ve farklılığını açıklamak için, kısaca değineceğiz. a) Velayet: Allah'ın halifesi olmak, risalette, risaletin kesilmesinden sona ise, velayette ortaya çıkar.[9] Halife, velilerden birisidir ve kutupluk[10] ve hilafet mertebesiyle onlardan ayrılmıştır.

- Hakk'ın halifesi, Kutup'tur. Kutup, peygambere varislik görevini yerine getirir.[11] (BULGA, 60)

- Hz. Peygamber vefat etmiş ve ardından kimin halife olacağını karara bağlamamış ve tespit etmemiştir. Bunun nedeni, Hz. Peygamber'in ümmeti içinde Allah'tan halifeliği alacak kimselerin bulunduğunu bilmesidir; Böylece o kimse, Allah'ın halifesi olur, bununla birlikte meşru hükme de uyar. (FUSÛS, 163)

Halife ile veli arasındaki fark şudur: Halife, halife atandığı işte tasarruf sahibidir. Bu durum, kendisini yaratıklara yönelmek zorunda bırakır.

- İçinde rablık kokusu görülen her özellik velayet değil, hilafet ile ilgilidir. Veli yardım eder, yardım edilmez; halife yardım eder ve yardıma mazhar olur. Zaman, muhaliften yoksun kalmaz: Veli müsamaha göstermez, müsamaha[12] ederse veli değildir; halife ise bir vakit Allah'a, başka bir vakitte ise âleme aittir. Bir vakit Allah'ın katını tercih ederken, başka bir vakit âlemi tercih eder. Böylece, velinin tepki göstermesine neden olan fiilleri karşılığında, âlemdekiler için bağışlanma diler. Halife üzerinde haller değişir, halbuki veli için böyle bir şey söz konusu değildir. Veli asla itham edilmez, halife ise, üzerinde halinin değişmesi nedeniyle ithama maruz kalabilir. (FÜTÛHÂT, IV:60)

b) Nübüvvet [peygamberlik]: İbnü'l-Arabî'ye göre nübüvvet ikiye ayrılır: teşrii [hüküm koyan] nübüvvet ve genel nübüvvet. Birincisi indirilmiş şeriata bağlı olması yönünden risalete yakındır; ikincisi ise velayettir; çünkü o, hüküm koymanın sona ermesiyle sona ermez. Hilafet=nübüvvet. O halde hilafet genel nübüvvettir. Hilafet=risalet. O halde hilafet teşrii nübüvvet demektir. Her ikisi de hilafete denk olduğuna bakarak, genel nübüvvetin teşrii nübüvvet olduğu sonucunu çıkartmamak gerekir. Doğrusu, İbnü'l-Arabî'nin hilafete iki şekilde baktığına dikkat çekmektir: ge-

nel hilafet (genel nübüvvet) ve teşrii hilafet [teşrii nübüvvet].[13] c) Risalet: Allah katından gelen hilafet, bir yandan risalettir ve risaletin sona ermesiyle geriye Allah katından olan halifelik kalır. Öte yandan halifelik, risaletin pasif içeriğinden uğrunda kılıçla cihadı gerektiren dinamik içeriğe taşmıştır. Hilafet, varlığında gerekliliğinin kesinliğini taşıyan dinamik ve etkin risalettir.

- Allah'ın resulleri –ki onlar Allah'ın halifeleridir– insanların mahal olarak en temizleridir. Onlar, korunmuş [mâsum] kimselerdir.[14] (FÜTÛHÂT, IV:279)
- Resuller Allah'ın yeryüzündeki halifeleridir. (TERACİM, 19)
- Ilahi ikrâmlar halife görevinde olduğu sürece Allah katından halifelerine iner. Halife ölünceye kadar resuldur; vefat ettiğinde –Allah'ın bildirmesiyle– dilediğini yerine halife atar veya işi istişâreye bırakır; ta ki, Allah kendi katından bir peygamber gönderip insanların arasında başka bir halife görevlendirinceye kadar. Son halife söz konusu olduğunda ise durum farklıdır.[15] O zaman Allah son halifenin vekillerini görevlendirir. Böylece onlar Allah katından halifenin halifesi olurlar. Onlar, Allah'ın halifesi peygamberlerle aynı mesabede değillerdir. (FÜTÛHÂT, IV:27)
- "Rabbim bana hüküm vermiştir" (26:21) ayetinde hilafet, "Beni elçilerden yapmıştır" (26:21) ayetinde ise risalet kastedilir. Her resul halife değildir. Halife kılıç, yetki ve velayet sahibiyken, resul böyle değildir. Onun görevi sadece getirdiği vahyi tebliğ etmektir. Şayet vahyi uğrunda savaşır ve tebliğini kılıçla himaye ederse, o halife-resuldur. Buna göre her nebi resul olmadığı gibi, her resul de halife değildir. Başka bir ifadeyle her resule hükümranlık ve yöneticilik hakkı verilmemiştir. (FUSÛS, 207)

d) İmamet: Halife, herkesin önüne geçtiği ve yerini aldığı kimsenin bütün özellikleriyle zuhur etmesi gerektiği için, imamdır. Halifelik, imamlıktan farklıdır; çünkü halife olmak, asil bulunmadığı anlamına gelir. Halifelik, asalet yoluyla başkasına ait bir şeyin ödünç alınmasıdır. İmam ise, hak ediş ve asalet yoluyla imam olabilir.[16]

- Çekişmenin iki nedeni vardır: birincisi imamet anlamındaki halifelik, diğeri surete göre yaratılmış olmaktır. Halifenin yerini aldığı kimsenin bütün niteliklerine sahip olması, dolayısıyla âlemin talep ettiği bütün ilahi isim ve sıfatları taşıması gerekir. Âlemdeki her vekil bütün isimlerle zuhur edebilir. (FÜTÛHÂT, IV:3)
- Allah kendi nefsini yaratıklarının katına indirmiş, en yetkin tecelligâhını imam-halife yapmış, sonra şöyle demiş: "Hepiniz çobansınız, güttüklerinizden sorumlusunuz." Böylece imamlık bütün yaratıkları içermiş, her imam, Allah'ın kendisine âlemde tasarruf yetkisi verdiği ölçüde tasarruf etmiştir. (FÜTÛHÂT, III:476)
- Halife, peygamber ve bizden yetki sahibi olanlardır. (FÜTÛHÂT, IV:122)

- "Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (2:30). Allah insanı halife yapmış, imamlık özelliğiyle zikretmemiştir. Çünkü halife, bu isim nedeniyle kendisini halife atayanın üzerinde olmasını talep eder. Böylece [hâkim değil] mahkûm ve ezilen olduğunu öğrenir. Dolayısıyla Allah insanı uyarı bulunan bir isimle anmıştır; çünkü insanın yaratılıştan gelen özelliği unutmak, yanılmak ve gaflettir. Böylece halife ismi, insana kendisini halife yapanı hatırlatır. Şayet onu imam yapsaydı, imam olması nedeniyle kendisini imam atayandan habersiz kalabilirdi. Çünkü imamlıkta halifelikteki kadar hatırlatma gücü yoktur. Aynı şekilde, Allah kâmil bir grup hakkında "Sizi yeryüzünde halifeler yaptı" (35:39) demiştir. Bu hitap onların kulaklarına yer etmiş, onlar da âlemde hilafet hükmüne göre tasarruf etmişlerdir. (FÜTÛHÂT, III:410)

e) Emir: Halifelik, hilafetin alanında kendisini halife yapanın özellikleriyle zuhur etmeyi gerektirir. O halde halife, halifesi olduğu işte tasarruf yetkisi almıştır ve böylece 'emir' sadece kendisine ait olmuştur.

- İnsana hükmetme gücü verildiğinde –ki bu halife olmak demektir– ya Abdülkadir Geylani gibi, dilerse hükümran olur ve bu özellikle ortaya çıkar; dilerse, teslim olur ve tasarrufu Rabbi uğruna terk eder. (FÜTÛHÂT, II:308)

f) Mülk: Hilafet, görünür ve görünmez mülkü içeren bir mertebedir. Hakk'ın halifesi, yani hilafeti Allah'tan alan kimse, yaratıklar içinde halifelik özelliğiyle çıkmaya güç yetiremezse, görünür halifenin şahsıyla perdelenir ve hüküm ve tasarrufta ona yardım eder.

- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Benden sonra halifelik otuz sene sürer, ondan sonra ise sultanlığa[17] dönüşür." Çünkü Hakk'ın halifesi[18] –ki o, Peygamberin varisi Kutup'tur– halifeliğini ortaya koyamazsa, görünürde halife olan sultan[19] vasıtasıyla perdelenir. Âlemin bekâsının sürmesi için bu sultana da halife ismi[20] verilir. Kutup olan gerçek halife ise, ona bakar, onu ayakta tutar, hükümdarın istidat ve yeteneğine göre ona yardım eder. (BULGA, 60)

- Bazı kutuplar, hükümranlığı açık ve makamı yönünden de bâtınî halifeliği üstlendiği gibi görünür halifeliği de üstlenmiş kimselerdir. Bunlara örnek olarak Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi verebiliriz. Bir kısmı ise, bâtını halife olmakla birlikte, görünürde bir hükme sahip değildir; bunlara örnek olarak Ahmed b. Harun er-Reşid, Ebû Yezid el-Bestamî'yi verebiliriz. Kutupların büyük kısmının zahirde hükmü yoktur. (FÜTÛHÂT, II:6)

İbnü'l-Arabî halife kelimesini farklı ve zıt amaçlarla kullanır. Üstelik bu zıtlığa işaret etmediği gibi maksadını da açıklamaz. Bununla birlikte, aşağıdaki noktalara dikkat çekebiliriz: Halife belirsiz kullanıldığında, herhangi bir şey üzerine halife atanmış

insan kastedilir. Bu noktada hilafet, halifenin Hakk'ın ve âlemin hakikatleriyle zuhur etmesi hakkına göre genişler ve daralır. Bu anlamda her insan halifedir.[21]

- Kul Hakk'ın veya kendisi gibi başka bir kulun halifesi ise, yerini aldığı kimsenin ona hilafet mertebesinin gerektirdiği özellikleri giydirmesi şarttır. Hilafet büyük veya küçük hilafettir. Büyük hilafet –ki ondan büyüğü yoktur– âlemdeki büyük imamlıktır; küçük hilafet ise, insanın kendisine halife olmasıdır. Bu ikisinin arasında ise, üsttekine göre küçük, alttakine göre ise büyük sayılabilecek hilafetler bulunur. (FÜTÛHÂT, III:408)

İkinci olarak, belirli [marife] halife, iki anlama götürür: Halife; insan-ı kâmil, Kutup, Vaktin Sahibi olabilir. Bu durumda halifenin sayısı, zamanın değişmesiyle artar[22] veya o, bütün zamanlarda Vaktin Sahibi'nin veya Kutb'un suretiyle zuhur eden tek halifedir.

- Melekler Âdem'in yeryüzünde daha önceki bir insanın değil, Allah'ın halifesi olduğunu anlamışlardır. Âdem'den sonra ise kâmil insanlar kâmillerden halifeliği alırlar. Böylece halifelik, en büyük ve kemâli müşahede edilmiş Hz. Muhammed'e (a.s.) ulaşır. Hz. Muhammed en yüce halife ve en büyük imam olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:400)

- İlahi suret ile zuhur eden insan-ı kâmil'e Allah bu kemâli, ancak Allah'ın yerini alsın diye vermiştir. Bu nedenle de onu halife diye isimlendirmiştir.[23] Ardından gelen benzerleri ise, onun halifeleridir. Dolayısıyla sadece ilki, Hakk'ın halifesidir. Cisimler âleminde ondan ortaya çıkan benzerleri ise, bu halifenin halifeleri; ilk halifeye ait olması geçerli her işte onun vekilidir. (FÜTÛHÂT, III:280)

NOTLAR:

[1] Ayetin yorumu için bkz Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 20.

[2] İbnü'l-Arabî felsefesini etkinleştirmek için her kelimeden yararlanır. Söz gelişi, hilafeti Allah'a halife ve peygamberlikten sonra peygambere halife olmak diye ayırır. Bu ayrım nübüvvet karşısındaki tavrını hatırlatır. Nübüvvet, teşrii nübüvvet –Allah'a halife olmak gibi– ve genel nübüvvet diye ikiye ayrılır; bu, teşrii nübüvvetin sona ermesinden sonra kalacak nübüvvettir ve peygambere halife olmak gibidir.

[3] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsan iki kısma ayrılır: kemâle uygun kısım ve kemâl kabul etmeyen kısım (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 307).

[4] İbnü'l-Arabî'nin Âdem'in günah işledikten sonra yeryüzüne inişine dair özel bir yorumu vardır: Allah Âdem'e kovularak değil, bana halife olarak yeryüzüne in dedi. Bu iniş, bir mekân inişidir, yoksa tenzil-i rütbe değildir. Bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 141.

[5] İbnü'l-Arabî mertebe kazanımını ve özü gereği kazanımı ayırır: Söz gelişi, bilgi Allah için zâtından kaynaklanan bir şeydir, insan için ise mertebe olarak vardır. Mertebenin özelliği, ayrılma ve soyutlanmaya imkân vermesidir. İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri için bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 135.

[6] Hak insanın yapısına bir yandan bütün hakikatleri toplarken, öte yandan bütün isimleriyle ona tecelli etmiştir. Böylece o, Hakk'a ve halka ait iki sureti kendinde birleştirmiş, iki yöne de bakabilme gücü olan bir berzah olmuştur.

[7] İbnü'l-Arabî okurlarının yaptıkları büyük bir hata, bu altı tarzdan her birisinin halifenin mahiyeti olduğunu zannetmeleridir. Böylece hilafetin imamet veya nübüvvet olduğunu iddia ederler. Bu nedenle hilafetin insanda ortaya çıkmasının herhangi bir tarzla sınırlı olmadığına dikkat çekiyoruz.

[8] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsanın mertebelerinin en üstünü Allah'a halife olmak; bunun en üstünü ise, risalet; risaletin en üstünü, büyük peygamberlerin mertebesidir. Onlar, kılıçla gönderilmişlerdir. Büyük peygamberlerin en üstünü ve daveti en kapsamlı olanı ise, Muhammedî risalettir" (*Bulgatu'l-Gavvas*, s. 49).

[9] Bkz. **Velî/Velayet**.

[10] Bkz. **Kutup**.

[11] Kutup genel nübüvvetin varisidir, teşrii nübüvvetin değil.

[12] Bu durum, velinin düşük ahlaklı, gönlü affa yanaşmayan birisi olduğu anlamına gelmez. Veli, kendi adına merhameti ve hoşgörülüdür, fakat Hak söz konusu olduğunda katı ve tavizsizdir.

[13] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 222.

[14] Bkz. **İsmet**.

[15] Hatemü'l-hulefa, burada, resul-nebilerin sonuncusudur.

[16] Bkz. **İmâmet/İmam**.

[17] Bkz. Hadis Dizini, no. 22.

[18] Yani bâtın alâmet, alâmet sahibi.

[19] İlk halifeler zamanında zahir halife aynı zamanda bâtın halife yani Kutup'tu. Fakat bu devrin bitişinin ardından bâtın halife, zahir halife olarak zuhur etmemiş, böylece halifelik bâtın ve zahir halifelik diye iki kısma ayrılmıştır. Birincisi velayet, diğeri ise, siyaset mertebesidir. Bâtın halife, zahir halifeyi tasarruf ve hükümde kendisine yardım ettiği bir perde edinmiştir. Bkz. **İmam**.

[20] Halife ismi asaletle halifeye, yani Kutb'a aittir. Çünkü Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım (2:30) ayetiyle ona işaret edilmiştir. Fakat zahiri hükümdarla perdelendiğinde ona da halife denilir.

[21] Bkz. hayvan-insanın karşısında halife-insan.

[22] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**, **Kutup**.

[23] Bkz. İbnü'l-Arabî'de halife, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 36; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 2, 68, 207; c. III, s. 89, 143, 164, 382, 399, 469; c. IV, s. 26-45; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 13, 161, 162; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 65; *Tecelliyat*, s. 30.

Halîl Halîl arkadaş veya en sağlam ve nezih dost demektir. (EL-MUHİT)

Kuran-ı Kerim *hulleti* sadece İbrahim peygamberin şahsına tahsis etmiş ve onu 'halîl' diye isimlendirmiştir:

> Allah İbrahim'i 'halîl'[1] edinmiştir. (4:125)

İbnü'l-Arabî'de Halîl için *bkz.* **İbrahim**.

NOTLAR:

[1] Ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 103.

Halis Kul Halis kul, nefsini Allah'tan başka herhangi bir şeye kulluk etmekten kurtarmış kimsedir. Böylece O kulluğunda ihlas sahibi olur.

◆ Kul Allah'tan başka birisine ibadet etmezse, sadece Allah'a kul olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:64)

Halk *Ha, lam* ve *kaf*, iki köktür: Birincisi "bir şeyi takdir etmek, şekillendirmek"; ikincisi ise "bir şeyi düzlemek" demektir. Birinci anlama örnek olarak, Arapların "deriyi tulum için takdir ettim" anlamında *halaktü'l-edime li's-sika* deyişleri verilebilir. Ahlak anlamındaki *hulk* da buradan gelir. Hulk, seciye demektir, çünkü sahibi ona göre yaratılmıştır. Söz gelişi falan kişi şöyle yaratılmıştır denilir. Bunun anlamı onda bu özelliğin takdir edilmesidir. "Çokça uyduran adam" anlamında *raculün muhtelik* de bu kökten gelir. Burada geçen halk, "uydurmak" demektir. Bu, yalanın uydurulması, oluşturulması ve nefiste planlanmasıdır. Allah şöyle buyurmuştur: "Onlar bir iftira uydururlar (*tahlikune ifken*)" (29:17). Kelimenin ikinci anlamı ise *sahra-i halka*, "düzeltilmiş kaya" demektir. *İhlevleka es-sehabu*, "bulut yayıldı, istiva etti" demektir. (MUCEM)

Halk, esasta Tanrı'ya ait bir fiildir ve ulûhiyetle ilişkilidir. Bazen fiil insana[1] izafe edilir ve Hak, üstünlük ifade eden kalıpla kendisini yaratanların en güzeli diye niteler:

De ki: Allah'tan başka dua ettiklerinizi gördünüz mü? Onların yeryüzünde neyi yarattıklarını bana gösteriniz? (46:4)

Allah'tan başka taptıklarınız birleşseler bir sivri sineği bile yaratamazlar. (22:73)

Yaratan yaratamayan gibi midir, düşünmüyor musunuz? (16:17)

Sonra onu yeni bir yaratılışla yaratırız, Allah yaratanların en güzelidir. (23:14)

Yaratma Allah'ın dışındaki her şeye nüfuz etmiş bir eylemdir. Allah Yaratan; kendisinin dışındakiler ise, yaratmasına konu olan şeylerdir (halk ismi bu nedenle yaratılmışa verilir):

Onun nasıl bir çocuğu olabilir, bir eşi yoktur ve her şeyi yaratmıştır. (6:101)

O gece ve gündüzü, güneşi ve ayı yaratandır. (21:23)

Hanginizin daha güzel amel yaptığını denemek için ölümü ve hayatı yaratan Allah'tır. (67:2).

Kuran'da yaratmayla aynı anlamda tesviye, tasvir ve takdir gibi fiiller yer almıştır. Bütün bu fiiller, Yaratan ve yaratılan ikiliğini hissettirir:

Her şeyi yarattı ve takdir etti. (25:2)

Gökleri ve yeri hak ile yarattı, ve sizi en güzel surette tasvir etti. (64:3)

En yüce Rabbinin ismini tespih et! O yaratmış ve tesviye etmiştir. (87:2)

O Allah, Bari'dir, Musavvirdir [tasvir eden], en güzel isimler onundur. (59:24)

Kuran'da halk emrin karşılığında yer almıştır. Başka bir ifadeyle, Allah doğrudan yaratabileceği gibi, yaratmayı *kün* [ol] lafzıyla da emredebilir. Böylece yaratma, iki yönüyle mümkün olur.

Dikkat ediniz: Yaratma ve emir O'na aittir, âlemlerin rabbi ne yücedir. (7:54)

Bu bağlamda Kuran'ın yaratmanın gerçek bir yokluktan mı olduğunu aydınlatacak bir ışık sunmadığını da zikretmek gerekir.

Mürsiyeli düşünüre göre yaratmanın en bariz özelliklerini aşağıdaki noktalarda özetleyebiliriz: a) Halk [yaratma], yokluktan değildir. Yaratma, ilmî varlıktan dış varlığa doğrudur. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde Allah Yaratan'dır demek, Allah'ın a'yân-ı sâbiteyi dış-duyulur varlığa çıkarttığı veya izhar ettiği anlamına gelir. Bunu sadece Allah yapabilir, hiçbir yaratılmışın iradesi ayn-ı sâbiteyi izhar edemez. b) Halk belirli bir zamanda gerçekleşmiş değildir, aksine o, her nefeste devam eden sürekli bir eylemdir. Hak sürekli ve ebedi Yaratan; âlem ise sürekli ve ebedi yok olandır. c) Halk fiili, Yaratan ve yaratılan ikiliğini çağrıştırmaz. Bu noktada İbnü'l-Arabî halk fiilinin yerine birtakım benzetmeler ve ibareler koyar ve onlarda tek hakikatin iki veçhesi arasındaki ilişkiyi izaha çalışır. Bu bağlamda, "bazen ışık ve gölge, bazen suret ve aynalar, bazen mazharlar ve zahir [zuhur eden] gibi ifadelere başvurduğunu görmekteyiz; bütün bunlar, histe görülen ve var olduğu zannedilen[2] bu ikiliği imanın, müşahedenin ve keşfin birliğinde eritmek içindir. Buna göre yaratma veya halk, Hakk'ın âlemin suretlerinde tecellisidir. Bu yüzden Hak, her mazharda zuhur edendir. d) İbnü'l-Arabî halk [yaratma] lafzına dört açıdan bakar: 1) Halk [yaratma]=icat yaratması. Bu, ilahi iradenin ortaya çıkartmak istediği şeye ilişmesidir. 2) Halk=takdir yaratması. Bu, mümkünün varlığını ortaya çıkartmak için vaktin belirlenmesidir. 3) Halk=yaratma fiili. 4) Halk=isim. Başka bir ifadeyle halk yaratılmış olan anlamında yaratılanın ismidir ve hakikatin iki veçhesinden birisidir: Hak ve halk. Halk fiil, tesir, mutlak müstağnilik [Hak] gibi özelliklerin mukâbilinde, edilgenlik, teessür, muhtaçlık, malul olmak gibi bütün nitelikleri temsil eder. Ayrıca, insanın dışında yaratılmış her şeyin bir tek boyutu vardır ki, o da halk, yani yaratılmışlık yönüdür. Halbuki insan, iki boyut ile bütün yaratıklardan ayrılır: Hak ve halk boyutları.

◆ "Allah yaratanların en güzelidir" (23:14). Burada Allah, yaratanların var olduğunu ve kendisinin ise en güzel yaratan olduğunu belirtmiştir. Çünkü Allah yarattığı şeyi görerek yaratır, bir şey yaratan kul ise, tasavvurundan hareketle bir şey yaratabilir; bir benzerini veya aynısını meydana getirmek istediği var olan bir hakikati tasavvur eder. Hakk'ın yaratması ise, böyle değildir, Hak, bir şeyi kendiliğinde ve hakikatin-

de hangi hal üzere ise, ona göre yaratır ve var eder. Bu yüzden Allah ona sadece 'i-cat' diye isimlendirilen bir ilişmeyle 'varlık elbisesi'ni giydirir. Hakk'ın 'keşif' yoluyla dilediği mümkün hakikatlere vakıf kıldığı kimse, onları yaratmaya güç yetiremez. Başka bir ifadeyle, mümkünün[3] ayn-ı sâbitesinin giydiği varlık elbisesi elinde değildir. Söylemek istediğim şey, bunu doğrudan yapamayacağıdır, fakat onun 'himmeti' vardır.[4] Himmet, Hak'tan o şeyin var olmasını istemektir, yoksa onun yaratılmasını istemek değildir. Çünkü o kişi bilir ki, böyle bir şey kendisi için imkânsızdır. İnsanın himmeti, ayn-ı sâbitenin var olmasına ilişirse, Hak da 'yaratma' sözüne yönelir.[5] (FÜTÛHÂT, IV:86)

- Hakk'ın dışında dalaletten başka ne vardır ki? Hakk'ın dışında sadece halk [yaratılmış] vardır. Dalalet, hayret demektir, halk vasıtasıyla dalalet ortaya çıkmıştır. Halkın halk diye isimlendirilmesinin nedeni, yaratılmış olduğu şeydir. Buna göre halk yenidir ve uydurma [ihtilak] yeni teriminde bulunur. İnsan bir açıdan ona bakar ve "Hak'tır" der; bir açıdan bakar ve "halktır" der. Halbuki o, gerçekte ne Hak'tır ve ne de Hak'tan başka bir şeydir. Ona Hak veya Halk ismini vermek, âdeta bir uydurmadır. Böylece bu hüküm ona galip gelmiş ve Halk diye isimlendirilmiştir. Hak ise, Hak ismiyle yegâne kalmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:279)

- Kul uzuv ve kuvvetlerinden başka bir şey değildir. Bu yüzden o, var sanılan halkta müşahede edilen Hak'tır. Buna göre halk makul, Hak ise müminlere ve keşif ve vücûd ehline göre hissedilen ve müşahede edilendir. Bu iki sınıfın dışındakilerde ise, Hak makul, halk görülendir. (FUSÛS, 108)

- Varlıktaki her şey Hak'tır
  Görülen her şey halktır. (FÜTÛHÂT, III:306)

- Halk bazen icat, bazen de takdir anlamında olabilir,[6] bazen de fiil anlamında, bazen ise 'yaratılmış' anlamındaki 'mahlûk' anlamında olabilir. (FÜTÛHÂT, I:171)

- Halk[7] mahlûk anlamında kullanılabilir, örnek olarak "İşte bu Allah'ın halkıdır" (31:11) ayetini verebiliriz. Bazen fiil anlamında kullanılabilir, örnek olarak "Göklerin ve yerin halkını gördünüz mü?" (18:51) ayetini verebiliriz. (FÜTÛHÂT, IV:289)

- İnsanın dışındaki her şey, halktır. Halbuki insan hem Hak, hem de halktır. (FÜTÛHÂT, II:396)

- İnsanın insanlığı Rabbinde gizlenmiş ve eşya kendisinden meydana gelmiştir. Bir şey, ancak Allah'tan meydana gelebilir. Rablığı onun insanlığında gizlenmiş, eşyadan lezzet almış, nimetlenmiş ve yemiştir. Bu yüzden o, Hak ve halktır. (FÜTÛHÂT, II:441)

Varlık yokluğun zıddına [bâtıl] bütünüyle haktır [gerçek]. Bu nedenle de var olan

her şey, 'hak'tır. Hak olma özelliği her şeyi kuşattıktan sonra İbnü'l-Arabî Yaratan ve yaratılmış arasında bir ayrım yapmak için, hakk-ı Hâlık'ın [Rab-kadim-müessir] karşıtı olarak hakk-ı halktan [kul, sonradan var olmuş-müteessir] söz eder.

- Allah kendisini 'Hak' diye isimlendirmiş, kevn [oluş] ile nitelemiştir. Yaratan Allah'ın isimleri yaratılmış mazharları üzerine yayılmıştır. Böylece var olanlar ve varlıkları takdir edilmiş şeyler, 'hak' diye isimlendirilmiştir. O halde ölüm [mevt], 'halkın hakkı, öldürmek ise Yaratan'ın hakkıdır; hayat halkın hakkıdır, hayat vermek ise, Yaratan'ın hakkıdır; kabre girmek halkın hakkıdır, kabre koymak ise Yaratan'ın hakkıdır. (BULGA, vr. 103-104)

Halkın hakkı, tek hakikatin iki vechesini [hak ve halk] birleştiren 'berzah'tır. O, iki mertebenin, ilahi ve kevnî mertebenin bir özeti olması yönünden insandır.[8]

- Bu ameli-leylî [insanın imkân, yani yokluğa bakan karanlığına dikkat çekilmekte] suret bu iki değerli uç arasında meydana geldiğinde (insan sureti meydana getirir veya Hak o surette ruhu açar) iki ucu birleştiren bir ara mertebe haline gelmiştir. Böylece o kul-efendi, Hak-halk olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:61)

- Âdem'in yapısının, yani görünür suretinin hikmetini öğrendin; Âdem'in ruhunun yapısını, yani görünmez suretinin hikmetini de öğrendin. Âdem, Hak ve halktır. (FUSÛS, 56)

- İnsan Hak ve halktır. (BULGA, vr. 125)

NOTLAR:

[1] Genellikle inkar ve reddetmek için.

[2] İbnü'l-Arabî'ye göre âlem vehim ürünüdür.

[3] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite.**

[4] **Himmet.**

[5] İnsan mümkün hakikatleri ilahi ilimdeki sübût hallerinde keşf yoluyla müşahede edebilir. Onların duyulur âlemde zuhur etmelerine iradesi ilişebilir. Fakat onları izhar etmesi mümkün değildir. Fakat Allah insanın iradesi vesilesiyle onları izhar eder.

[6] Yaratma ve takdir icadı için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 210.

[7] İbnü'l-Arabî'de yaratma için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, 242 vd.; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 404; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 63, 90, 94, 108; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 88, 136; *Risale-i Ruhu'l-Kuds*, s. 128.

[8] Bkz. Hak ve âlemin sureti, Hakk'ın ve âlemin nüshası, Hak ve âlemin özeti.

Halkın Aynası (*Mir'atü'l-hâdis* [yaratılmışın aynası], *mir'atü'l-âlem* [âlemin aynası]) *mir'atü'l-Halk* [Halk'ın aynası], Hak'tır.

Halkın Hakkı *bkz.* **Hakk'ın Hakkı**

Halkta Hak Varl.k iki veçheli bir hakikattir: Hak ve halk [âlem]. Bunlar birbirine geçmiştir ve nasıl Hak ancak halkta müşahede edilirse, halk da Hakk'a dayanabilir.

- Halk Hak vasıtasıyla müşahede edilmeseydi o olmazdı
  Hak halk vasıtasıyla müşahede edilmeseydi, sen olmazdın
  Ol diyen kimse müşahede ettiğindir
  Ortada sadece Ol sözü ile olan vardır. (FÜTÛHÂT, III:362)

- İnsan halktaki Haktır, insanın halk yönü varlığının dayandığı Hakk'ı örtmüştür. (FÜTÛHÂT, III:502)

Halvet *bkz.* **Tahalli/Halvet**

Harf *Ha, ra* ve *fe* üç köktür: "Bir şeyin sınırı ve ucu", "dönmek" ve "bir şeyi takdir etmek." *Hadde* gelince: Her şeyin harfi söz gelişi kılıcın harfi o şeyin sınırı ve ucudur. İkinci kök ise sözü tahrif etmek gibi bir şeyden sapmaktır. (MUCEM)

Harf Kuran'da zikredilen iki anlamıyla da geçmiştir: birincisi had ve uç, ikincisi ise sapmak.

> İnsanlardan kimi de Allah'a kıyıdan kıyıya (*ala harfin*)[1] ibadet eder. Kendisine bir hayır dokunursa, mutmain olur. (22:11)
>
> Onlardan bir zümre vardı ki, Allah'ın kelâmını dinlerlerdi de akılları aldıktan sonra onu bile bile tahrif ederlerdi. (2:75)

Harf, Hakk'ın söylenmiş kelâmının parçalarıdır.[2]

- Harf, Hakk'ın kendisiyle sana hitap ettiği ibârelerdir. (FÜTÛHÂT, II:130)

Harf herhangi bir âlemdeki tikel hakikattir. Söz konusu hakikat sübût âleminde "görünmez harf," dış varlık âleminde ise "haricî harf" diye isimlendirilir.[3] Bu hakikatlerin birleşimiyle kelimeler ortaya çıkar: Buna göre insan söz gelişi zâtında çeşitli hakikatleri toplaması yönünden bir kelimedir.

- [Âlemin hakikatleri] insanda tikellikleri yönünden harfler, bileşik bulunmaları yönünden ise kelimeler diye isimlendirilirler. Aynı şekilde varlıkların zâtları da tek başlarına harf, birleşmeleri yönünden kelimelerdir. (FÜTÛHÂT, II:392)

- Varlık bir harftir, anlamı sensin
  Benim âlemdeki yegâne emelim O'dur
  Harf bir anlam, harfin anlamı ise onun sâkinidir

Onun anlamından başka hakikat müşahede etmezsin
İlâh azîzdir, hiç kimse onu ihata edemez
Bundan sonra ise biz onu sığdırdık. (FÜTÛHÂT, II:320)

İbnü'l-Arabî'nin harflerle ilgili bütün görüşlerini zikretme imkânımız yoktur, çünkü o harfleri genişçe ele almış, her harfin âlemdeki[4] özelliklerini ve etkinliğini açıkladığı gibi, bazı harflerin özel bileşimlerinden meydana gelen etkilere sayfalarca yer ayırmıştır.[5]

NOTLAR:

[1] Ayetin yorumu için bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 42.

[2] İbnü'l-Arabî'nin harf görüşüne ışık tutacak İbnü'l-Arabî şarihlerinin yorumları için bkz. Davud el-Kayserî, *Risâle Fi-İlmi'l-Hakaik*, s. 3; Nablûsî, *Bakiyyetullah Hayrun Ba'del-Fenâ*, s. 107; Nablûsî, *Verdu'l-Vürud*, s. 7)

[3] Sadreddin Konevî şöyle der: "Her hakikat, Hakk'ın ilminde diğer hakikatlerden temeyyüzü [farklılaşma] ve sabitliği açısından gaybî-harf olur; nitekim altı terkibin sırrından söz ederken buna işaret etmiştim. Hakikatlerin bir kısmı tâbi, bir kısmı ise metbûdur [uyulan]. Tabî hakikatler, metbû hakikatlerin halleri, sıfatları ve levazımıdır. Bundan dolayı metbû hakikatler, hallerinin onlara izâfesi ve tâbi olması itibarıyla, Vücûddan mücerret iken taakkul edildiklerinde gaybî kelime olurlar. Metbu mahiyet, varlığından sonraki levazımından soyutlanmış halde Vücûd ile vasıflanması:ittisaf itibârıyla taakkul edildiğinde de vücûdî harf olur. Metbu mahiyet, Vücûd ile vasıflandığında tâbi levazımının kendisine eklenmesiyle taakkul edildiğinde, vücûdî kelime olur" (Sadreddin Konevî, *Icazü'l-Beyan*, s. 85)

[4] İbnü'l-Arabî'nin harfe bakışı kendine özgü rengi olan özel bir bakıştır ki onu *ilmu'l-cifr* [cifir ilmi] diye isimlendirmekteyiz. Bu bakış, genel anlamda tasavvufi metinlerde yaygındır. Bkz. Massignon, *la passion*, c. 3 105; *Resail-i Ihvan-ı Safa*, c. III, s. 141; Ebû'l-Vefa Taftazani, *İbn Sebin ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s. 433.

[5] Bkz. İbnü'l-Arabî'de harf için, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 191; c. II, s. 122; c. III, s. 319; c. IV, s. 367.

Harfleri Ayakta Tutan *bkz.* **Elif**

Harflerin Aslı *bkz.* **Elif**

Hatem *Hı, te* ve *mim* tek köktür. "Bir şeyin sonuna ulaşmak" demektir. "İşi bitirdim" anlamında *hatemtü el-amele* denilir. Kuran-ı Kerim okuyan sureyi hatmeder, yani bitirir. Hatem ayrıca, bir şey üzerindeki mühürdür. Çünkü iş sonuna ulaştığında mühürlenir. Hatem [yüzük] kelimesi de ondan türetilmiştir. Yüzük mühür basmak için kullanılır. Hatim de denilir. Hz. Peygamber *hatemü'l-enbiya*, yani peygamberlerin mühürdür [sonuncusu]. (MUCEM)

Kâfirlerin melekeleri üzerinde fiil işlerken Allah'a nispet edilmiş olarak yer alır. Bu durumda fiil gizlemek, mühürlemek, habersiz kılmak, katılaştırmak ve belirti gibi anlamlar taşır:

> Allah onların kalplerini mühürlemiştir [*hateme*], kulaklarına ve gözlerine perde çekmiştir. Onlar için şiddetli azap vardır. (2:7)

Son anlamında hatem:

> Muhammed herhangi birinizin babası değildir, o Allah'ın peygamberi ve nebilerin sonuncusudur [hatem]. (33:40)
>
> Onun bitişi [*hitam*] misktir. İşte yarışacaklar bunda yarışsınlar (83:26).

Bir şeyin hatmi sınırı ve sonudur. Hatem bir şeyin sınırıdır, çünkü o sona erdirdiği türde dağılmış bütün zıt özellikleri toplar, dolayısıyla onun yetkinliği bitirdiklerinden birisini dışarıda bırakmaz. Burada *hatm* mefhumuna giren zamansal unsurlar söz konusu değildir. Bazen hatem türün ilki ve ortancası olabilir. Hatemin bir şeyin sonu olması ortaya çıktığı özellikle kendisinden sonra zuhur edecek başka birisinin olmayışı demektir. Söz gelişi, Muhammed (a.s.) peygamberlerin sonuncusudur [hatem], kendisinden sonra asla peygamber gelemez.

- Hatem zamana bağlı değildir. O müşahede makamına ulaşmakla Hatem'dir. (ANKA, 71)
- Hatem sınır ve son olmak demektir. Dolayısıyla Hatem'den sonra hiç kimse onun özelliğiyle ortaya çıkamaz. (BULGA, vr. 53)

Hatem koruyucudur. İbnü'l-Arabî hazinesini mühürleyip izni olmaksızın hiç kimsenin açmaya cesaret edemediği bir hükümdar ile âlemi (hazinenin yerine) insan ile (hükümdarın mührünün karşılığında) koruyan Hak arasında bir benzerlik koymuştur. İnsan âlemden ayrıldığında iş ahirete intikal eder.

- Âlem karşısında insan, yüzük karşısında yüzüğün mührü gibidir. O, hükümdarın hazinesini mühürlediği alâmet ve nakşın bulunduğu mahaldir. Bu nedenle Hak onu halife diye isimlendirmiştir; çünkü mühür hazineleri koruduğu gibi, onun vasıtasıyla âlemi korur. Hükümdarın mührü bulunduğu sürece, onun izni olmadan hiç kimse hazineyi açamaz. Aynı şekilde Allah insanı mülkünü korumak için halifesi yapmıştır, bu nedenle insan-ı kâmil âlemde bulunduğu sürece âlem korunmuş olur. Görmez misin ki, insan-ı kâmil ayrılıp dünyanın koruması bittiğinde, Hakk'ın onda koruyacağı şey kalmaz. Böylece yeryüzündeki her şey birbirine karışır, iş ahirete intikal eder. Ardından insan-ı kâmil, ahiret üzerinde de ebedi bir mühür haline gelir. (FUSÛS, 50)
- Mühür olmaksızın bir ev korunabilseydi
  Hırsız gelir, durumu sana bildirirdi

Artık, ey dost, iyice bak ve araştır!
Uzaktan vilayet evinin korusuna. (DİVAN, 32)

Hâtır *Ha, ta* ve *ra* iki köktür: Birincisi "değer ve mertebe" anlamına gelir. İkincisi ise, "zorlanma ve hareket" demektir. Birinci anlam Arapların bir şeyin benzeri için söyledikleri hâtır ifadesidir. Bir şeyin önemini dile getirmek için *li-fülanin hatarun* "falancanın bende değeri vardır" derler. İkincisi ise Arapların *hatere el-bairü bi zenbihi* "deve kuyruğuyla hareket ettirildi" deyişleridir. Aynı zamanda *hatere bi-bali keza,* "aklıma bir şey geldi" denilir. Böyle söylenmesinin nedeni, kalbe o şeyin bir anda gelip gitmesidir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî'nin hâtır' [düşünce] ve çoğulu havâtır hakkındaki ifadelerinin büyük kısmı tasavvufun klasik tanımını hatırlatır. Çünkü satır ve kelimelerin arasında İbnü'l-Arabî'nin kendine özgü bakış açısını ve damgasını kestiremiyoruz.[2]

- [Yaratıklara] inen her ilahi emir, ilahi bir isimdir; bu isim, Akıl, Nefs, Arş, Kürsi[3] mertebelerinden geçer. Bu yüzden o, insana ulaşma sürecinde uğradığı bütün şeylerin suretlerinin toplamıdır. O, küreleri yarar, tabiatı kabul ettiği ölçüde bütün kürelere tesir eder, yeryüzüne ulaşır.[4] Burada yaratıkların kalplerine tecelli eder ve onların istidatlarına göre kendilerini değiştirir. Kalplerin söz konusu tecelliyi kabulleri türlü türlüdür. İşte bunlar insanların kalplerinde buldukları hâtıralardır. Böylece onlarla işitirler, onlar vasıtasıyla arzu duyarlar ve hareket ederler; hareket itaat olabileceği gibi, günah veya mubah bir hareket de olabilir. Bu yüzden maden, bitki, hayvan, insan, göksel veya yeryüzüne ait melek gibi âlemdeki her şeyin hareketleri, yeryüzüne inen bu ilahi emirden kaynaklanan bu tecelliden ortaya çıkar.[5] Bunun neticesinde insanlar nefislerinde kaynağını bilemedikleri birtakım hâtıralar bulurlar, işte onların asılları bu tecellidir. Bu tecelliden ulvî ve süflî tesirler ortaya çıkar. Tecelli yaratıklarda emrini yerine getirip dönmek istediğinde, her varlık türünün elçileri kendisine gelir. Elçiler ilahi emrin gönderildiği kimselerin suretleriyle ona gözükürler ve söz konusu suretleri ilahi emre çirkin veya güzel olarak giydirirler. İlahi emir de geldiği yönden yükselişine başlar ve Rabbinin önünde her suretle zuhur eden 'ilahi bir isim' olarak durur. Hak, bu suretlerden dilediğini kabul eder ve dilediğini kendisine uygun suretlerle sahibine iade eder. (FÜTÛHÂT, III:30)

İbnü'l-Arabî'nin metnini şöyle özetleyebiliriz: Hâtır yaratıklara inerken içlerinden geçtiği varlıkların özellikleriyle nitelenmiş ilahi emir demektir; söz konusu ilahi emir, yaratıklardaki fiil ve hareketin kaynağıdır. Hâtırı sâlike gelen diğer vâridat türlerinden ayırt eden özelliği şudur: Hâtır, sabit olmayan bir hitaptır.

- Hâtır kalbe gelen gizli hitaptır. Bu hitap rabbanî olabileceği gibi, böyle olmayabilir de, fakat kalbe yerleşmez. Kalbe yerleşen nefsin konuşmasıdır [iç konuşma]. (FÜTÛHÂT, II:132)

- Hâtıralar, tecelliler değiller ilahi hitaplardır, bu nedenle Allah onları Amâ'da –ki o Nefes-i Rahmânî'dir– meydana gelen suretler olarak yaratmıştır. Onları görüp zikrettiğimiz bilgiyle Allah'ın kendisini rızıklandırmadığı kimse –sureti görünce– hâtıraların ilahi tecelli olduğunu zanneder. İşte bu onların hâtır diye isimlendirilmelerinin nedenidir. Onlar dil tarafından telaffuz edildikten sonra harfin suretinin varlıkta kalmadığı gibi sabit kalmazlar. Harfin suretinin telaffuz edildiği zamanın dışında bir kalıcılığı yoktur, telaffuz edildikten sonra ise yok olur ve işitenin kulağında onun suretinin benzeri kalır. İşiten ise hâtırın kaldığını zanneder. Nitekim Zünnûn el-Mısrî "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" ayeti hakkında böyle bir zanna kapılmış, "âdeta hitap şimdi bile kulağımdadır" demiş. Halbuki kulağında kalan, orada işittiği kelâm değil, anlama gücünün kelâmın suretinden aldığı benzerdir. Bu sayede hitap nefste sabitleşir. (FÜTÛHÂT, II:565-66)

NOTLAR:

[1] Bkz. Hâtır hakkında Serrac, *el-Luma*, s. 418; Ebû Talib el-Mekkî, *Kutu'l-Kulub*, s. 231; Kuşeyri, *Risâle*, s. 43.

[2] İbnü'l-Arabî'nin hâtır terimini tanım ve tasnifi yönünden kendisinden önceki sûfileri takip ettiği metinler için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 282 vd; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 77, 564; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 61, 97; c. IV, s. 102; *Vesail-i Sail*, s. 22.

[3] İlahi emir yeryüzüne inerken farklı âlemlerden geçer ve uğradığı âlemlerde onların özellikleriyle boyanır. Söz gelişi emir, Kalem veya İlk Akıl'a; sonra Levha'ya veya Küllî Nefse, sonra Arş'a uğrar. Bu mertebelerin her birisinin özelliğiyle boyanır ve ilahi , sonra akli, sonra nefsi, sonra Arşî bir emir haline gelir.

[4] İlahi emir Haktan yaratıklara uğradığı bütün âlemleri yararak ulaşır. Bu bağlamda o, Akıl, Nefs, Arş, Kürsi'ye vs. uğrar. Yedi kat göğü yarar geçer. Yedinci kat semaya –yakın sema– geldiğinde ise, oradan yeryüzüne iner. Bu seferin müddeti ise üç senedir: Bu nedenle, yeryüzüne ulaşmadan önce bu emri keşfeden kimse, gerçekleşecek hadiselerden haber verebilir. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 30-31.

[5] İbnü'l-Arabî'nin ilahi emri iki kısma ayırdığını hatırlayalım: tekvinî-ilahi emir, teklifi-ilahi emir. Bu ayrıma göre İbnü'l-Arabî günahın aslında ilahi bir emre dayanışını açıklar. Bkz. **İlahi Emir**.

Havf *bkz.* **Tarik**

Havva *bkz.* **Dişi**

Haya *bkz.* **Tarik**

Hayal (Orta âlem [*âlem-i evsat*], en büyük berzah [*berzah-ı a'zam*], orta mertebe [*hazret-i vusta*], hayal mertebesi [*hazret-i hayal*]) *hı, ya* ve *lam* renklenmedeki hareket

anlamına gelir. Hayal de bu kökten gelir. Hayal, görüntü demektir. Bunun aslı, insanın uykuda gördüğü şeydir; çünkü uykuda görülen şey renkten renge girer ve belirsizleşir. *Hayl* [at] bilinen bir isimdir, mağrur oluşu nedeniyle böyle isimlendirilmiştir; çünkü mağrur yürüyüşlü hareketinde renkten renge girer. Yağmur yağdırmak için gök hazır olduğunda *tehayyelet es-sema* "yağmur yağacak" denilir.

Hayal Kuran'da geçmez, sadece gerçek ve kesinliğin yerine yanılsama ve karıştırma anlamında fiil kalıbında yer almıştır:

> Bir de baktı ki, onların ipleri ve sopaları kendisine koşuyorlarmış gibi geldi [*yuhayyilü ileyhi*]. (20:66)

Hayal İbnü'l-Arabî'de bereketli, verimli, hükmünü bütün âlemlere yayan, bütün hakikatlere sokulan, soyut mânâlar âlemi ile duyulur âlem arasında orta ve ara bir âlem meydana getiren bir sel gibi akar. Hayal, vakıada herhangi bir kıymeti olmayan geçici ve değişken bir tahayyül olmadığı gibi, bilim adamlarının ileri sürdükleri gibi, yaratıcı bir şey de değildir. Hayal, gerçek ve olgusal boyuta sahip bir takat ve güçtür; bu güç daima duyuda gerçekleşmeye çalışır ve kendine özgü kıstasları ve orta âleme ait hakikatleri olan bir âleme dayanır. İşte İbnü'l-Arabî'nin bazı metinleri, burada hayalin otoritesinin boyutunu ve özüyle ilgili niteliklerini açıklar.

- Hayal ilmi; berzah[1] ilmi, ayrıca ruhaniliğin[2] ortaya çıktığı cisimler âleminin ilmidir. O, Cennet Çarşısının[3] ilmi, kıyâmette farklı suretlerde[4] gerçekleşecek ilahi tecellinin ilmi, mânâların zuhur ilmidir. Söz konusu mânâlar, ölümün koç suretinde[5] olması gibi, kendi kendilerine somutlaşmış olarak ayakta duramazlar. Ayrıca o, insanların uykuda[6] gördükleri rüyanın ilmi, insanların ölümden sonra ve dirilişten[7] önce bulunacakları yerin ilmidir. O, suretlerin ilmidir; ayna[8] gibi parlatılmış cisimlerde görülen suretler onda ortaya çıkar. İlahi isimleri veya tecelliyi ve onun genelliğini bu esastan [hayal] daha iyi bilecek bir şey yoktur. Çünkü hayal, bağlama vasıtasıdır: Duyular ona yükselir, mânâlar ona iner. Hayal sürekli kendi yerinde iken her şeyin ürünü onda toplanır. Hayal, mânâya taşıyıp mânâyı dilediği surette cesetlendirdiği iksirin[9] sahibidir. Hayal tam tasarruf sahibi olarak görülür. Mânâları cisimlere kaynaştırmak hayalin işidir. (FÜTÛHÂT, II:309)

- Allah menzili hayalden daha büyük ve hükmü ondan daha yaygın bir şey yaratmamıştır. Hayalin hükmü mevcut-mâdum [olmayan] ve imkânsızlara vb. sirayet eder. İlahî kudret yarattığı şeylerde hayalden daha büyük bir şey var etmemiştir. İlahi kudret de ondan zuhur etmiştir. Hayal, kıyâmette ve inançlarda Hakk'ın tecel-

ligâhıdır. (FÜTÛHÂT, III:508)

- Duyulur, akledilir, suret ve mânâlarda her durumda ve her şekilde hükmüm sahibinin hayal olduğu sabittir. Hayalin özelliği, her durumda değişmektir ve bütün suretlerde gözükür. Allah'tan başka değişme kabul etmeyen gerçek bir varlık yoktur.[10] Gerçek varlıkta ise Allah'tan başkası yoktur. Allah'ın dışındakiler ise hayali varlıkta bulunurlar. Hakk'ın zâtının dışındaki her şey değişken bir hayal, yok olucu bir gölgedir. Hakk'ın, yani Allah'ın zâtının dışında hiçbir varlık, tek bir hal üzerinde kalmaz. Her şey, sürekli bir suretten başka bir surete geçer. İşte hayal da bu demektir. Ama, bütün âlemin cevheridir. Âlem ancak hayalde zuhur etmiştir. Şu halde âlem, kendisi hakkında hayal edendir. Buna göre âlem âlemdir, fakat o, o değildir. Bu görüşümüzü, "Attığında sen atmadın, Allah attı" (8:17) ayeti destekler. Böylece Allah ispat edilmiş bir şeyi, yani kendin attığın zannını yok saymıştır. (FÜTÛHÂT, II:313)

- Hayalin özü, somut ve suret olmayan şeyleri somutlaştırmak ve tasvir etmektir. Buna göre hayal, makul ve duyulur arasındaki bir histir. (FÜTÛHÂT, III:377)

- Hayal benzeri olmayan genel mutlaklığı birleştirmiştir, çünkü hayalin zorunlu, mümkün ve imkânsızda tasarrufu vardır. Bu, Hakk'ın bu kuvvet vasıtasıyla bilinenlerde tasarrufudur. Hayalin mutlak ve özel sınırlaması da vardır. Şu halde hayal, herhangi bir işi ancak histen aldığı duyulur bir surette tasavvur edebilir. (FÜTÛHÂT, III:470)

İbnü'l-Arabî hayali dört kısma ayırır: mutlak hayal, gerçekleşmiş hayal, ayrık hayal ve bitişik hayal.

- Mutlak hayal, kuşatıcı ve toplayıcı mertebedir. (FÜTÛHÂT, II:310)

O farklı türlerine göre bütün var olanların suretlerinde şekillenmeyi kabul eder. Mutlak hayal, Amâ'dır (var olanların suretlerinde şekillenmeyi kabul etmesi yönünden). Gerçekleşmiş hayal, mutlak hayal veya varlıkların suretlerini kabul ettikten sonra bizzat Amâ'dır. Ayrık hayal, kendine özgü bir mertebesi olan hayaldir. Histe zuhur eder ve tahayyül eden ve görenin şahsından ayrı idrak edilir; örnek olarak Cebrail'in, sahabeden Dihyetü'l-Kelbi'nin suretinde peygambere gözükmesini verebiliriz. Bitişik hayal insandaki tahayyül gücüdür. Bu kuvvetin sahibiyle birlikte varlığını sürdürecek suretleri yaratma gücü yoktur.

- Hayal, var olanların en genişi ve mevcutların en yetkinidir. O, ruhanilerin suretlerini kabul eder. Bunun anlamı, başkalaşma ve dönüşmeyle çeşitli suretlerde şekillenmektir. (FÜTÛHÂT, II:311)

- Mutlak hayalin hakikati, Amâ'dır. Amâ, Hakk'ın bulunduğu ilk mertebedir. Allah bu Amâ'da âlemin bütün suretlerini açar. Şu var ki Amâ, *hayal-i muhakkak*tır. Görmez misin ki: O, bütün var olanların suretlerini kabul eder ve var olmayan şeyi de biçimlendirir. Bunu yapabilmesinin nedeni genişliğidir. Şu halde gerçekleşmiş hayal, Amâ'dır. (FÜTÛHÂT, II:310)

- Âlemin suretleri, suret olmaları itibariyle, tahayyül edilen şeylerdir. Ortaya çıktıkları Ama ise, hayal'dir. (FÜTÛHÂT, II:311)

- Hayalin iki durumu vardır: birincisi bitişme halidir. İttisal insanın veya bazı canlıların varlığına bitişmektir. Diğeri ise, ayrıklık halidir. Bu, hayalden bağımsız olarak duyuca idrak edilen şeydir. Buna örnek olarak Dihye suretinde Cebrail'i veya görünmez âlemden cin veya melek gibi şeylerin görülmesini verebiliriz. (FÜTÛHÂT, III:442)

- İnsanın tahayyül kuvveti muttasıl [bitişik] hayaldir. Muttasıl ve munfasıl [ayrık] hayal arasındaki fark şudur: Bitişik hayal sahibinin varlığına bağlıdır, munfasıl hayal ise sürekli mânâ ve cisimlere konu olan ayrı bir mertebedir ve Böylece onları kendi özelliğiyle somutlaştırır. Ayrık hayalden bitişik hayal meydana gelir. Bitişik hayal iki kısımdır: bir kısmı tahayyülden meydana gelir, diğeri ise uyuyan insanın hali gibi tahayyülden meydana gelmez. (FÜTÛHÂT, II:311)

İbnü'l-Arabî varlığı iki kısma ayırır: gerçek ve hayal. Gerçek varlık Allah, hayali varlık ise Allah'ın dışındaki her şeydir. Bu tespit, bizi İbnü'l-Arabî'de iki yönlü gözüken tek hakikate yönlendirir: Hak ve halk. Hakk'a ait yön, gerçek varlığın, halk yönü ise, hayali ve mevhum varlığın sahibidir. Âlem hayaldir. Fakat burada söz konusu olan, yüzeysel ve geçişken anlamda değil, olumlu, nesnel âlemde görülen bir etkinlik sahibi olarak hayalin içerdiği bütün güçleriyle hayaldir. Kuşkusuz ki İbnü'l-Arabî âlemi bu şekilde sınıflarken bir hadise dayanır: "İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanacaklardır." Uykuda görülen her şeyin bir hayal olduğu bellidir. O halde âlem hayal, yaratılmışlar ise uykuda, yani uyku mertebelerindedir. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de âlemin hayal olduğunu ortaya koyan bir bölüm yazmıştır.[11]

- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar." Uyku halinde görülen her şey rüya, gelen her şey hayal âlemi denilen şeydir.[12] Bu nedenle de tabir edilir. Ardından Yusuf şöyle der: "İşte bu rüyamın tevilidir, Rabbim onu hak kılmıştır" (12:100). Yani Hak rüyamı hayal suretinin ardından duyuda da izhar etmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İnsanlar uykudadır." Yusuf'un "Rabbim onu gerçek kıldı" demesi, rüyasında rüya görüp ardından uyandığını görenin haline benzemektedir. O kişi uykunun sürdüğünün farkında değildir ve uyandığında "Şöyle rüya gördüm, ardından uyandığımı gördüm ve rüyamı tevil et-

tim" vb diyecektir. Hz. Muhammed (a.s.) ile Hz. Yusuf arasında ne büyük idrak farkı vardır, görünüz! (FUSÛS, 99)

◆ Süretlerin farklılaşmasıyla âlem gölge adını yitirmeyeceği gibi, âlem veya Hakk'ın dışındakiler ismi de ortadan kalkmayacaktır. Bu yüzden âlem vehim ürünüdür, gerçek varlığı yoktur; işte hayal bu demektir. Yani gerçekte öyle olmadığı halde kendi başına ayakta duran ve Hak'tan bağımsız bir şey varmış gibi gelir. Kendin ve hakkında 'ben değilim' dediğin her şey hayaldir. O halde bütün varlık[13] hayal içinde hayaldir. Gerçek Varlık sadece isimleri açısından değil, zâtı ve hakikati açısından Allah'tır.[14] Oluştaki her şey mutlak birliği gösterirken, hayaldeki her şey çokluğu gösterir. (FUSÛS, 103-104)

NOTLAR:

[1] Hayal berzah özelliğine sahiptir, çünkü o, soyut anlamlar ile duyulur şeyler âlemi arasında orta mertebedir.

[2] Cebrail'in peygambere yakışıklı bir Arap suretinde gözükmesi gibi. Ruhun bu tarz bedenlenmesi, ancak hayal âleminden gerçekleşir.

[3] Bkz. **Cennet Çarşısı**.

[4] Hakk'ın kıyamet günü inançlardaki suretlere göre tecellileri vardır, böylece bazı kimselerce kabul edilir, bazen de inkar edilir. Hakk'ın sureti olmadığına göre, bu tasavvur hayal âlemindendir.

[5] Kıyamet Günü, Yahya (a.s.) ölümü bir koç suretinde kurban eder, bkz. *Exegese coranique*, s. 106.

[6] Rüyaların soyut anlamlar ile duyulur gerçeklik arasında bir varlıkları olabilir.

[7] Berzah bir anlamıyla dünya ve ahiret arasındaki âleme işaret eder. Bu orta hakikat de, hayal âlemine mensuptur.

[8] Şahısların aynalardaki varlığı duyulur ve akledilir şeylerin arasında orta bir varlığa sahiptir. Bu da hayal âlemindendir.

[9] İbnü'l-Arabî'ye göre hayal, bedenlenme iksiri'dir. Yani, ulûhiyet gibi en ulvi mânâ da dahil olmak üzere, istisnasız her mânâ hayal âleminde bedenlenir. Hiçbir benzeri olmayan Hak dahayal âleminde inanılan suretlerde tasavvur edilir, bkz. **İnanılan İlah**.

[10] Bkz. **Hayal**.

[11] Daha önce aktardığımız bir metinde İbnü'l-Arabî Allah'ın dışındaki her şeye hayali bir varlık nispet etmektedir.

[12] İbnü'l-Arabî'de hayal için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99, 106, 159; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c II, s. 113; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 47, 234, 455, 470, 473; c. IV, s. 19; Abdülkerim el-Yafi, *Dirasatün Fenniyyetün Fi'l-Edebi'l-Arabi*, s. 372 vd.

[13] İbnü'l-Arabî'nin âlemin vehim ve hayal olduğu ifadesiyle İbn Sebin'in vehim'e bakışı karşılaştırılabilir. İbn Sebin kitabının her bölümüne Sadece Allah diye başlar. Ona göre Allah varlık, vehim ise, yok olucu mertebelerdir. Bkz. Ebu'l-Vefa, *İbn Sebin ve Felsefetuhu*, s. 198.

[14] Bkz. **İlahi İsim**.

Hayal Hazinesi Hayal hazinesi rüyalara yardım ulaştıran hayal âlemidir.

◆ Yusuf "On bir yıldızı, güneşi ve ayı bana secde ederken gördüm" dedi (12:4). Gördüğü hakkında dinleyenlerin bir bilgisi olmadığı için, Yusuf'un idraki kendi hayal

hazinesindeydi. Rüyasını anlattığında ise Yakub onu anlamıştır. (FUSÛS, 100)

Hayali Varlık Göreli varlık, sınırlı varlık, mümkün varlık, kazanılmış varlık, ödünç alınmış varlık.

Hayat [Hayat kelimesinin kök harfleri olan] *ha*, *ya* ve *vav* iki köktür: birincisi ölümün zıddı, diğeri ise arsızlığın zıddı utanmaktır. Birinci anlamda kelime hayat ve *hayevan*'dır [canlılık]. Yağmur *hay* [canlı] diye isimlendirilir. Bunun nedeni yeryüzünün canlılığının ona bağlı olmasıdır. (MUCEM)

Kuran hayatı ölümün karşıtı olarak kullanır. Ölüm ve hayat, ölümsüz el-Hay'ın [Allah] karşıtı olan insanda veya eşyada gerçekleşir.

> O Allah, hanginizin daha iyi amel işlediğini denemek için ölüm ve hayatı yaratmıştır. (67:2)
>
> Biz ölü bir beldeyi onunla suladık ve yeryüzü ölümünün ardından o suyla hayat buldu. (35:9)
>
> Ölümsüz olan el-Hay'a tevekkül et ve onun hamdini tespih et. (25:58)

Bazen Kuran, insanları aldatan dünya hayatını da zikreder ve insanların ona bağlanmalarını ve ahiret hayatına tercih etmelerini yadırgar. Bu dünya hayatı sadece bir eğlence ve oyundur (29:64).

[1]Var olan şey, canlı (insan, hayvan ve bitki gibi) denilsin veya denilmesin (cemad, donuklar)[2] İbnü'l-Arabî'ye göre diridir. Canlılık bütün varlıklara yayılmıştır (hepsi de bir ilahi isme dayanırlar: el-Hay. İbnü'l-Arabî'nin her şeyde hayat bulunduğunu teyit için kullandığı kıyas şudur: Birinci öncül: Her şey Allah'ı tespih eder[3] İkinci öncül: Tespih eden her şey canlıdır. Bu iki öncülden çıkan netice: Her şey canlıdır. Bu netice mümin veya keşif sahibi tarafından kabul edilebilir. Birincisi zikredilen ayete inanarak, ikincisi ise müşahede vasıtasıyla kabul eder. Keşif sahibi, önce cansız [donuk] ve diğer bütün yaratıkların Hakk'ı tespih ettiğini, dolayısıyla hepsinin canlı olduğunu müşahede eder. İbnü'l-Arabî'nin metinlerine dönelim.

- Her şey ya hay-nâtık [hayat sahibi düşünen] veya hayvan-ı nâtıktır [düşünen canlı]. Cemad [donuk] veya bitki veya ölü[4] diye isimlendirilen her şey böyledir. Çünkü gerek kendi kendine ayakta duran ve gerekse varlığı başkasına bağlı her şey, Allah'ın övgüsünü tespih eder. Tespih etmek dirilik özelliğiyle nitelenmiş kimseye ait olabilir. (FÜTÛHÂT, III:490-1)

- Her şey canlıdır. Çünkü her şey Allah'ın övgüsünü tespih eder, fakat onların tespihlerini Hakk'ın bildirmesiyle anlayabiliriz. Sadece canlı tespih edebilir. O halde her

şey canlıdır. (FUSÛS, 170)

- Allah bazı kullarının gözlerini var olan her şeye yayılmış bu hayatı ve idraki görmekten mahrum bırakmıştır. Canlılığı ortaya çıkmış şey diri, canlı diye isimlendirilirken, canlılığı gizli kalıp her göze gözükmeyen ise bitki ve cemad [donuk] diye isimlendirilmiştir. Böylece perdeli kimselerde iş ikiye ayrılmışken, keşif ehlinde ayrılmamıştır. Keşif sahibi bu bağlamda şöyle der: 'İşittik ve gördük.' Mümin ise şöyle der: 'Inandık ve onayladık.' Allah şöyle buyurmuştur: "Her şey Rabbinin övgüsünü tespih eder" (13:13). Her şey canlı ve düşünendir. (FÜTÛHÂT, III:258)

- Allah bizim gözlerimizi cemad [donuk] ve bitki diye isimlendirilen şeylerin canlılığını görmekten alıkoymuştur. Bununla birlikte onların canlı olduklarına inanırız. Çünkü onlar da Allah'ı tespih eder ve tespih eden her şey canlı ve nâtıktır [düşünen]. (FÜTÛHÂT, IV:177)

Varlıklara yayılmış canlılık sıradan insanların gözlerinden gizlenmiştir. Çünkü onlar canlı olmanın şartını duyu saymışlardır. Onlara göre duyu gücüne sahip olan canlıdır. İbnü'l-Arabî ise canlılığın şartını bilgi saymış, bu nedenle canlılığı bütün varlıklara verebilmiştir. Çünkü var olan her şey Hakk'ı tespih eder, dolayısıyla biz nasıl tespih ettiğini[5] bilmesek bile her şey kendi tespihini bilir.

- Allah hayvanı –bitki ve cemadın [donuk] zıddına– acıyı ve lezzeti kabul edecek mizaçta yaratmıştır. Bitki ve cemad keşif ehline göre canlılık özelliğine sahip olsalar bile, lezzet ve acıyı kabul etmeyen bir mizaçta yaratılmışlardır. (FÜTÛHÂT, III:264)

- Canlılığın şartı duyu değildir, çünkü hissetmek ve duyular o şeyin canlılığının üzerinde ilave akledilir bir durumdur. Canlılığın şartı bilgidir; halbuki bazen hissedebilir, bazen hissetmez. (FÜTÛHÂT, III:324)

Canlı olmanın şartı belirttiğimiz üzere hissetmek olmadığı gibi, İbnü'l-Arabî'ye göre canlılık ruhtan da farklıdır; her canlı ruh değildir.

- Ruh kuşkusuz canlıdır, her canlı ruh değildir. (FÜTÛHÂT, III:364)

- Hayvanın dışındakilerde bir şeyin ruhu onun hayatıdır, başka bir şey değildir. Böylece dağ [Hak kendisine tecelli edip de parçalandığında] dağ adını yitirmemiş, Musa ise bayılmakla Musa ismini kaybetmediği gibi, insan ismini de yitirmemiştir. Nitekim Musa ayılmış, fakat dağ, kendisini ayakta tutabilecek bir ruhu olmadığı için, parçalandıktan sonra 'dağ' olarak geri dönmemiştir. Çünkü ruhların eşyadaki hükümleri, hayatın onlardaki hükmüyle bir değildir. Bu yüzden hayat, her şeyde bulunur; ruhlar ise valilere benzer. Vali, bazen azledilir, bazen valilik yapar, bazen valilikten habersiz kaldığı halde valiliği kalır. Valilik bu hayvan bedeni idare ettiği sü-

rece, ölüm onu azleder. Uyku ise, valilik özelliği kendisinde kalmak üzere, ondan habersiz kalışıdır. (FÜTÛHÂT, II:540)

İbnü'l-Arabî bütün var olanları diri sayacak tarzda, hayatı[6] genelleştirmişken, başka bir açıdan onu "hayatını Allah'a bağlamak" mertebesine ulaşan kimselere tahsis eder. Bu mertebeye ulaşan, emaneti,[7] başka bir ifadeyle âlemde Allah'ın halifesi olma görevini üstlenmiş insan-ı kâmildir.[8] Böylece o, her hak sahibine hakkını[9] verir.

- İş emanettir, Allah da insandan alınmadan ve o emanete hiyanet edilmezden önce onu ehline vermiştir. Böylece sen de kalbinin hoşnutluğuyla onu ver, Rabbinin hoşnutluğunu kazan! İşte bunlar, ölü olsalar bile, dirilerdir.

- Hakk'ın bir kavmi var ki, varlığı onların aynıdır
  Onlar, yaşasalar da ölseler de, diridirler
  O kavme ne uyku ve ne de dalgınlık ulaşır
  Ölseler bile korumak onlara ağır gelmez
  Allah onları kerim kılmış, Allah onları şereflendirmiştir
  Öldüklerinde Allah onları kendisiyle canlandırır
  Ben onları keşif yoluyla gördüm, dirilmişlerdi:
  Ölüp kabre girmelerinden sonra. (FÜTÛHÂT, IV:395)

İbnü'l-Arabî hayatı nimet anlamında da kullanmıştır. Bu bağlamda dünya hayatı nimet hayatıdır.

- Dünya hayatı[10] onun nimetinden başka bir şey değildir. Dünya nimetinden bir şeyi kaçırmış kimseye nimet tam verilmemiştir. (FÜTÛHÂT, IV:121)

NOTLAR:

[1] Hakikatler kısmının içermiş olduğu on menzilden birisi. Nitekim daha önce bunu belirtmiştik. Sûfiler hayat ile, sâlikin muayene makamının üzerindeki makama ulaşmasını kastederler; muayene makamı ise, müşahede, müşahede ise mükâşefe makamından daha üstündür. Nitekim ilgili bölümlerde bunlar açıklanmıştır (*Letaifü'l-A'lâm*,); Ayrıca bkz. Tirmizî, *Kitabu'l-Fark*, s. 94; P. Nviya, *Exegese coranique*, s. 155.

[2] Donukların canlılığıyla ilgili bu teorinin köklerini İbn Kasî'de bulmaktayız. Bkz. Afîfî, *Ebü'l-Kasım b. Kasi*, s. 79 [*İslam Düşüncesi Üzerinde Makaleler*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık].

[3] Burada İbnü'l-Arabî "Her şey Allah'ın hamdini tespih eder" (17:44) ayetine gönderme yapar.

[4] Bkz. İmam Ahmed, *Kitâb-ı Nutkı'l-Meſhum Min-Ehli's-Samti'l-Malum*.

[5] Bkz. (17:44).

[6] İbnü'l-Arabî'de hayat için bkz. *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 84; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 365; *Fusûsu'l-Hikem* (terimler dizini).

[7] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[8] Bkz. **Emanet**.

[9] Bkz. **Hak**.

[10] İbnü'l-Arabî "dünya hayatı Hakk'a yakınlığa işaret eder" der, bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 189.

Hayat Arşı (*Arşu'l-meşiyet* [meşiyet Arş'ı], *müsteve'z-zât* [zât'ın istivagahı], *Arşu'l-hüviyet* [Hüviyet Arş'ı]) Hayat Arş'ı, İbnü'l-Arabî'nin "O'nun Arş'ı su üzerindeydi" (11:7) ayetinde işaret edilen Arş'a gönderme yapmak için kullandığı bir terimdir. O hüviyet Arş'ıdır, çünkü hüviyete [*Arşuhu*: onun Arş'ı] izafe edilerek zikredilmiştir; bunun yanı sıra o hayat Arş'ıdır, çünkü suda bulunur. Su ise "Biz her şeyi sudan canlı yaptık" (21:30) ayetinin de gösterdiği gibi, hayatın kaynağıdır.

- Hayat Arşı, hüviyet Arş'ıdır. O meşiyet Arş'ıdır ve Zât'ın istivagâhıdır. Allah şöyle buyurur: "Onun Arş'ı suyun üzerindeydi" (11:7). Böylece Allah ayette Arş'ı hüviyete izafe etmiş ve suyun üzerinde olduğunu bildirmiştir. Bu nedenle biz onun hayat Arş'ı olduğunu belirttik. Allah şöyle buyurur: "Her şeyi sudan yarattık" (21:30). Arş hakkında ise "O'nun Arş'ı su üzerindeydi" demiştir. Bunun anlamı sizi denemek için sizde hayatı izhar etti, demektir. (UKLE, 52)

- "Onun Arş'ı su üzerindeydi." Burada "üzerinde" içinde demektir. Başka bir ifadeyle Arş su içindeydi. Nitekim insanda su içindeydi, yani sudan meydana gelmiştir. Çünkü su bütün varlıkların kaynağıdır. Su, ilahi hayat Arş'ıdır. (FÜTÛHÂT, III:65)

- Bu cismi kabul eden ilk şekil, dairesel küllî şekildir. Böylece o felek olmuştur. Allah onu Arş diye isimlendirmiş, Rahman ismiyle üzerinde istiva etmiştir. Bu istiva, sadece kendisinin bildiği, tarzı ve niteliği kendisine yaraşan bir tarzdadır. Arş, terkip âleminin ilkidir ve istiva onun üzerinde gerçekleşmiştir. O Hayat Arş'ıdır ve altıncı Arş'tır. O nispî Arştır ve ancak nispî varlığı olabilir. Bu nedenle onu Arş'ta saymadık. Bu derya, Hakk'ı ve halkı ayırır ve O izzet perdesidir.[1] (İNSAN-I KÜLLİ, 6)

NOTLAR:

[1] Aynı metin için bkz. *Uhletu'l-Müstevfiz*, s. 57.

Hayat Nehri İbnü'l-Arabî'nin Cebrail'in peygamberlere gelişini betimlemek için kullandığı simgesel ifadelerden birisidir. Cebrail sadece peygamberlerin kalbine iner, veliler de bilgilerini peygamberin kandilinden alırlar. Bu nedenle velilerin kalplerine inen meleklerin –kendisinden olsalar bile– varlık mertebesinde Cebrail'den aşağıda bulunmaları gerekir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî bunu betimler ve şöyle düşünür: Allah Cebrail'i her gün hayat nehrine bir kez daldırır, nehirden çıktığında ise kuş gibi kanat çırpar. Böylece, nehir suyunun damlaları müminin kalbine inen melekleri meydana getirerek dökülürler.

- Velilerin kalplerine inen melekleri Allah her gün hayat nehrinde Cebrail'in silkinişinden dökülen damlalardan yaratır. Allah Cebrail'in her gün hayat nehrine bir kez dalmasını takdir etmiştir. (FÜTÛHÂT, II:443)

◆ Onlar Allah'ın kendilerini hayat nehrinin damlalarından yarattığı meleklerdir. Cebrail her gün hayat nehrine bir kez dalar,[1] nehirden çıktığında ise kuş gibi silkelenir. Cebrail'den bu silkinişte yetmiş bin damla dökülür, Allah rahimde insanı bir sudan yarattığı gibi, her damladan bir melek yaratır. Böylece bu yetmiş bin damladan Beyt-i Mamur'a [imar edilmiş ev] giren yetmiş bin melekle birlikte yetmiş bin melek daha yaratır. (FÜTÛHÂT, III:29)

NOTLAR:

[1] "Hayat nehri" için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 171 (Hayat suyunun damlaları), 453 (Hayat suyunun damlaları); c. III, s. 32 (hayat nehri), 341.

Hayır *Hı, ya* ve *ra* "yönelmek" ve "meyletmek" demektir. Ardından başka anlam kazanmıştır. Hayır, kötülük anlamındaki şerrin zıddıdır; çünkü her birisi diğerine döner ve o da sahibine döner. *Hiyere*, "hayırlılar" demektir. İstihâre, hayırlı olan işi istemektir. Sonra kelâm anlam değiştirmiş ve "faziletli adam" veya "faziletli kadın" anlamında *racülun hayyiretün, imraetün hayyiretün* denilmiştir. (MUCEM)

Tirmizî Kuran'da hayır[1] diye isimlendirilen beş şey bulunduğunu belirtir: 1) Mal anlamında kullanılır: Mal hayırdır, çünkü her şeye tercih edilir. Dolayısıyla tercihe şayan olan maldır, bu nedenle de hayır diye isimlendirilmiştir

> İnfak ettiğiniz her hayır sizin içindir. (2:272)

2) İman ve İslam: Bunlar ahiret için tercih edilmeleri nedeniyle hayır diye isimlendirilmiştir. 3) Vefa ve önderlik: Hayır vefa ve imamlık haline gelmiştir, çünkü Allah imamı seçmiştir. 4) İmkân ve zenginlik. Hayır, kendisini dünya için seçen kimse hakkında 'imkân' ve 'genişlik' anlamına gelmiştir. 5) Sevinç: Hayır, bütün eşyaya karşı tercih edildiği için sevinç olmuştur (*Tahsilü Nezairi'l-Kuran*, s. 78). Kuran'da hayır kelimesi zikredilen anlamlarda geçtiği gibi, aynı zamanda şerrin [kötülük] karşıtı 'daha iyi' anlamında üstünlük bildiren tafdil kalıbıyla da zikredilir; şer ise daha kötü anlamında ism-i tafdil kalıbıdır:

> [Şeytan] Ben ondan daha hayırlıyım, dedi. Beni ateşten onu ise topraktan yarattın. (38:76)
>
> Rabbinin rahmeti ise, onların topladıklarından daha hayırlıdır. (43:32)
>
> Allah'ın kendilerine verdikleriyle cimrilik yapanlar, sakladıklarının kendileri için daha hayırlı olduğunu zannetmesinler. Aksine topladıkları onlar için daha kötüdür. (3:180)

Kuran'da hayır, şeriat veya akla göre makbul ve güzel sayılan her şeyi altında toplayarak, kötü ve çirkinin karşıtı olarak zikredilir.

> Kime hikmet verilmişse, ona çok hayır verilmiştir. (2:269)
>
> Hayır senin elindedir, sen muhakkak ki her şeye kadirsin. (3:26)

O gün her nefis yaptığı hayırları hazır bulacaktır. (3:30)

Bütün görünümleri birleştiren bir sistemde kötülüğün ortaya çıkıp gelişmesi ve hayrın yanında bulunması hatta onunla uzlaşması bir düşünce sorunudur.[2] Aslında İbnü'l-Arabî kötülüğün ortaya çıkışını ve mutlak hayırdan, yani Allah'tan meydana gelişini nasıl yorumlar? Acaba Hakk'ın[3] kötülükte de tecelli ettiğini mi düşünür? Her fiildeki gerçek fâil Allah ise, Allah kötülük ve şerri nasıl yapar? O halde birlik[4] ve tecelliler sisteminde kötülüğün varlığı büyük bir problemdir. Şimdi, Şeyh-i Ekber'in yaratıcılığı bu sorundan nasıl kurtulmaktadır, buna bakalım! Varlık bütünüyle hayırdır, Allah da mutlak ve saf hayırdır. Bunun anlamı, onun sırf varlık olmasıdır. Kötülüğün ise, bir varlığı yoktur ve o yokluktur. Bir şey hakkında verilmiş kötü yargısı, esasta aşağıdaki hususlarla ilgili göreceli[5] bir hükümdür. 1) Şeriat: Özü gereği bir fiil için hayır [iyi] veya kötü denilmez, dolayısıyla fiil ve eylemlere kötülük yargısını veren şeriattır. Söz gelişi bir adam eşiyle cinsel ilişkiye girer, buna hayır denilir. Başka bir kadınla aynı fiili işler, bu durumda 'zina yaptı' veya fiile 'kötü' denilir. 2) Ahlaki yapı veya gelenekler. 3) İnsan doğasına uygunsuzluk. Çünkü insan kendisine uygun gelmeyen her şeyi, mesela hastalık gibi, 'kötü' diye sınıflar. 4) Akıl: Akıl, sonuçlarıyla birlikte bazı şeyler hakkında kötü yargısını verir. O halde hayrın varlık olduğu ortaya çıkmıştır; şer ise, yokluktur; onu şeriat, akıl, doğa, toplum ve adetler meydana getirir. Böylece İbnü'l-Arabî kötülükten kurtulur ve sırf hayır olan varlık tasavvurunda kötülüğe yer bırakmaz.[6]

- Âlem Allah'tan olması gerektiği gibi zuhur etmiştir. Esasta hiçbir kötülük söz konusu değildir. Kötülükler neye istinat edeceklerdi ki? Âlem Allah'ın elindedir. Sırf hayır ise mutlak varlıktır. Şu var ki, mümküne yokluğun bir bakışı olduğu için, bu bakış ölçüsünde kendisine belirli bir kötülük nispet edilmiştir.[7] Çünkü mümkünün zorunluluğun kaynağı kendisi değildir. İşte mümküne kötülük iliştiğinde, kaynağı burasıdır. Kötülük mümkünde sürekli değildir ve sabit olmaz. Çünkü mümkün mutlak iyiliği ve varlığı elinde bulunur. (FÜTÛHÂT, III:315)

- Hz. Peygamber bir duasında Allah'a şöyle hitap etmiştir: "Hayır bütünüyle senin elindedir, kötülük sana ulaşamaz." Çünkü kötülük hayrın zıddıdır; hayırdan sadece hayır doğabilir. Kötülük hayrın yoksunluğudur. Hayır, bütünüyle varlık, şer bütünüyle yokluktur. Çünkü kötülük aslında gerçekliği olmayan bir şeyin ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden kötülük bir yargıdır, yargılar ise bağıntılardır. (FÜTÛHÂT, III:373)

- Allah yokluktan –ki kötülük demektir– âlemi sırf iyilik ve hayır için çıkartmıştır. Hayır ile kastedilen sadece varlıktır. (FÜTÛHÂT, III:377)

- Hayrın mahiyetini öğrenmek istersen, bilmelisin ki: Hayır bütün güzel huyları kendinde toplamaktır. Bunlar âdet ve şeriata göre iyi sayılan fiillerdir. (FÜTÛHÂT, IV:58)

- Hayır[8] ile kulun maksatlarına uygun, tabiatına ve mizacına yatkın şeyleri kastetmekteyim; kötülük ile ise, insanın maksadına uygun düşmeyen, tabiat ve mizacına yatkın olmayan şeyleri kast etmekteyim. (FUSÛS, 118)

İbnü'l-Arabî'nin tutumunda ilk bakışta göze çarpan ahlaki ciddiyet açıktır. Çünkü, Mürsiyeli bilgede ahlak hakkında sıradan bir teori veya sıradan insanların takip ettikleri ahlaki ölçütler bulamayız. İbnü'l-Arabî'nin yaratıcılığı, her şeyde özgün olmasını dilemiştir. Fakat daha teknik ve derin bir bakışla, sıradan insanların "her fiil hayır olduğuna göre dilediğimi yaparım" iddiasıyla, onun ahlak görüşünün neticelerinden bir yarar elde edemeyeceğini görürüz. Asla! İbnü'l-Arabî'nin ahlakı, sıradan insanların alışkanlıklarından uzak olsa bile, kuşkusuz ki, sürekli Hak ile huzur halinde olan seçkinler ve müşahede ehli tarafından takip edilir. Onlar, ellerinde gerçekleşen fiilleri sürekle kontrol ederler, kesin bir inançla kendilerinin sadece bir tecelligâh olduklarını görürler. Şu halde İbnü'l-Arabî'nin ahlakı, Allah ile sürekli beraber olan ariflerin ve müşahede sahiplerinin kalplerine tecelli ettiği tarzda seçkinliğin zirvesindeki bir ahlaktır.

NOTLAR:

[1] Tirmizî'nin hayır tanımı için bkz. *Tahsilü Nezair*, s. 78. Paul Nwyia'nın değerlendirmesi için bkz. *Exegese coranique*, s. 128; Ayrıca bkz. Tirmizî, *Nevadirü'l-Usul*, s. 89 vd.

[2] Kötülük probleminin felsefi yönü için bkz. Etiene Borne, *Le probleme du mal col SUP et sturtout*, bölüm 4.

[3] İbnü'l-Arabî Allah'ı Plotinus gibi Sırf Hayır diye isimlendirir.

[4] Burada İbnü'l-Arabî'nin hayır ve şer görüşünü birlik filozoflarından İbn Sebin ile karşılaştırmak yerindedir. Ona göre hayır ve şer arasında varlık yönünden fark yoktur. Çünkü varlık tek hükümlüdür, o da sırf hayırdır. Farkı meydana getiren vehimdir. Bkz. Ebu'l-Vefa, *İbn Sebin ve Felsefetuhu*, s. 193, 386 vd; Attar'ın görüşü için bkz. *Mantıku't-Tayr*, s. 185.

[5] İyilik ve kötülük, ister akıl isterse şeriat tarafından idrak edilsin, Ehl-i Sünnet mezhebine göre, fiillerdeki gerçek niteliklere raci olmayan göreceli şeylerdir. Bir amel bir şeye veya zamana göre kötü olabilirken, başka bir zaman veya şeye göre de iyi olabilir. Mutezile ise, göreceliliği kabul etmemiştir. İbnü'l-Arabî ise, hayır ve şerri yorumlarken Ehl-i Sünnetin görüşünü esas almış, fakat bu göreceliliği sadece kötülük için düşünmüştür. Kelâm ekollerinin konuyla ilgili görüşleri için bkz. *Nihayetü'l-İkdam*, s. 98; Muhammed Yusuf Musa, *Felsefetü'l-Ahlak fi'l-Islam*, s. 44.

[6] İbnü'l-Arabî'nin tavrı, müspet oluşun her türlü hayrın kaynağı, selbi oluşun ise her türlü kötülüğün kaynağı olduğunu düşünen Spinoza'nın tavrına benzer. Bkz. Afîfî, *The Mystical Philosaphy*, s. 157; *La morale de Spinoza*, Sylvain col. SUP. s. 61-74

[7] Kötülük yaratılmışlara nispet edilir, çünkü onların bir yönleri yokluğa bakmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin kötülüğü yaratılmışlara irca eden ifadelerini bu esasa göre yorumlamak gerekir.

[8] İbnü'l-Arabî'de hayır ve kötülük için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 157, 303; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 389; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 18.

Hayret *Ha, ya* ve *ra* tek köktür ve "bir şeyde tereddüt etmek, kuşkuya kapılmak" demektir. Hayret de buradan gelir. Bir işte hayret edilir. Dolu her şey için *mütehayyir* denilir. (MUCEM)

Bir ayette hayret kelimesi hayran şeklinde yer almıştır.[1]

Şeytanların heves verip, yeryüzünde şaşkın [hayran] bıraktığı kimse. (6:71)

Müfessir Kadı Beyzâvî bu ayetteki "hayran" [şaşkın] kelimesini yoldan çıkmak diye yorumlar: (Hayran) yoldan sapmış ve hayrette kalmış kişi (Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, I:141).

Hayretin tanımını vermeden önce *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den bir metin aktarmak istiyoruz.[2] Bu metin sayesinde hayretin doğuşu ve hangi varlık düzleminde ortaya çıktığını anlayacağız. Hayretin ortaya çıktığı ve onun mertebesini açıklayan düzlemden de hayreti tanımlamaya bir giriş yapabileceğiz.

- Hayret eden ermiştir
  Hidayete eren ise ayrılmıştır.

  "Allah sizi ve amellerinizi yaratmıştır" (37:96), "Attığında sen atmadın, Allah attı" (8:17), veya "Onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürmüştür" ayetleri hayret konusuyla ilgilidir. Öldürmek ancak yaratılmışa ait bir eylem olarak görülür. Ayet ise duyuda zorunlu bilgiyle gerçekleşen bir olayı reddeder. Hz. Peygamber bu ayetlerin kapsamında şöyle buyurmuştur: "Ben senin övgünü hakkıyla yerine getiremem, sen kendini nasıl övdüysen öylesin."[3] İşte bu kavuşma halidir. Ebû Bekir es-Sıddîk ise bu bağlamda şöyle der: "İdrakin yetersizliğini idrak idraktir." Böylece o da hayrete düşmüş ve dolayısıyla ermiştir. O halde Tanrı'da hayrete ulaşmak, O'na ulaşmanın ta kendisidir. En büyük hayret, tek hakikatte suretlerin farklılaşması nedeniyle tecelli ehlinde gerçekleşir.

- Allah'ı bilenler dört sınıftır: Birinci kısım Allah'a dair ilimlerinin kaynağı düşünce olan alimlerdir; ikinci sınıf Allah'a dair ilimlerinin tecelli yoluyla gerçekleştiği kısımdır; üçüncü sınıf Allah'a dair ilimlerinin müşahede ile düşünce arasında gerçekleştiği kimselerdir; dördüncü sınıf ise Allah'ın her türlü –nasıl olursa olsun– inanç suretine konu olabileceğini bilenlerdir. Bu son sınıf iki kısma ayrılır: Birincisi Hakk'ın mümkünlerin suretlerinde tecelli edenin aynı olduğunu kabul edenler; i-

> kinci kısım ise mümkünlerin hükümlerinin Vücûd-ı Hak'ta [Gerçek Varlık] zuhur eden suretler olduğunu kabul edenlerdir. Hepsi de gerçeği dile getirmişlerdir. Bu noktada bu bilginin sahiplerinde bir hayret ortaya çıkar. Söz konusu hayret gerçekte doğru yolu bulmanın ta kendisidir. Şu halde hayret ile kalan kimse, şaşırır; hayretin varlığı ile kalan ise doğru yolu bulmuş ve ermiştir. (FÜTÛHÂT, IV:42-43)

Bu ifadeden hayretin tezahür ettiği yüksek mertebe ortaya çıkar. Söz konusu mertebe vahdet-i vücûdu [varlık birliği] kabul eden dördüncü sınıfın ulaştıkları son mertebedir. Bu sınıf iki kısma ayrılır: Birincisi Hakk'ın mümkünlerin suretlerinde tecelli ettiğini kabul edenler, ikincisi ise suretlerin Gerçek Varlık'ta zuhur ettiklerini kabul edenlerdir: her iki kısım da doğruyu dile getirir. O halde hayret nihai hakikatin zıtları kendinde birleştirmesinden kaynaklanır. Bu durum büyük ölçüde 'Rabbini nasıl bildin?' diye sorulduğunda Ebû Said el-Harraz'ın verdiği "İki zıddı birleştirmesiyle bildim"[4] cevabına benzer. Zıtların bir araya gelmesi bir hayrete yol açar. Fakat söz konusu hayret, Harraz'ın ifadesinde bildim deyişi gibi, bilginin ta kendisi olan bir hayrettir. O halde burada dile getirilen hayret marifetten kaynaklanan bir hayrettir (Çünkü o hayretin kendisiyle değil, varlığıyla bulunma durumudur). Hayretin konumunu tespitten sonra İbnü'l-Arabî'deki tanımını yapabiliriz: Hayret tecellilerinin sürekliliğine bakmak ve her tecellide[5] kendisini tanımakla birlikte Allah'ı bilmenin dalgalarında[6] boğulmaktır. İşte bu, akılcı ve dini düşüncenin veya Allah'ı bilme yolundaki her sülûkun vardığı son noktadır.[7] Bu tanımdan hayret ile ilim arasındaki farkı da görebilmekteyiz. Buna göre bilen bilgisini kuşattığı gibi, hayret de sahibini kuşatır. O halde hayrete düşen ilim deryasında boğulan kimsedir. Fakat bu boğulma,[8] insanı ilahi tecellilerin art arda gelişini idrakten habersiz yapmaz.

- "Pek çok kişiyi saptırmışlardır" (Nuh'un kavmi bilginlerden[9] pek çok kimseyi saptırmıştır). Yani Bir'i bağıntı ve yönlere sahip olmakla zikretmede onları hayrete düşürmüşlerdir. "Zalimlerin ise ancak dalaletleri artar." İşte bu Muhammedî hayret'tir.[10] Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Benim sendeki hayretimi artır." Şaşıran kimse merkezin etrafında döner ve hareketi döngüseldir, dolayısıyla bu hareketi süreklidir. Ne bir şeyden olması anlamında *min* [-den] onun için gereklidir ve ne de bir sona varıp bir şeyde neticelenmek anlamında *ilâ* [-e] edatı onun hakkında kullanılabilir. En tam varlık onundur, hikmet ve hakikatleri toplamak özelliği [*cevâmi-u'l-kelim ve'l-hikem*] ona verilmiştir. "Günahları yüzünden suda boğuldular" (71:25). Bunlar Nuh kavmini sürükleyen davranışlarıdır. Böylece onlar Allah'ı bilme deryasında boğulmuşlardır. İşte bu hayrettir."[11] (FUSÛS, 72-73)

- Hz. Peygamber'in Rabbine hitap ederken "Sendeki hayretimi artır"[12] dediği rivayet edilmiştir. Bunun sebebi Hz. Peygamber'in suretlerin farklılaşması nedeniyle tecelli

ehli için hayret makamının üstünlüğünü bilmesidir. (FÜTÛHÂT, III:490)

◆ Allah'ın yaratanı olduğunu bildiğini iddia edip de
Hayret etmeyenin hali bilgisizliğine delildir

O halde hayret ehli delilleri inceleyip (akıl ve vahiy delili) onları tam araştırmanın kendilerini Allah hakkında şaşkınlık ve acizliğe ulaştırdığı kimselerdir. Peygamber veya Ebû Bekir es-Sıddık'tan şöyle aktarılmıştır: "Allah'ım! Sendeki hayretimi artır." Hak kendisine dair ilmini artırdığında, bu ilim Hz. Peygamber'in daha fazla hayrete düşmesine yol açmaktaydı. (FÜTÛHÂT, I:270-71)

◆ Tecelliler hükümlerinin farklılaşmasıyla art arda gelir (Ehlullah'tan birisine). O şahıs hayrete düşer, fakat bu hayrette bir lezzet vardır. Böylece onların [Ehlullah'ın] hayreti tecellilerin farklılaşmasıyla delilleri inceleyen tartışmacıların [akılcılar] hayretinden daha güçlüdür. Hz. Peygamber'in "Sendeki hayretimi artır" ifadesi tecellilerin sürekliliğini istemekten ibarettir. Hayret eden, kuşkusuz [Tanrı'ya] ermiştir. (FÜTÛHÂT, I:272)

◆ Şeriatın getirdiği bilgiyi tevil etseydik onu akla havale etmiş olurduk. Bu durumda akıllarımıza tapmış ve Tanrı'nın varlığını varlığımıza dayandırmış olurduk. Allah kıyas yoluyla idrak edilemez. Böylece ilahımızı tenzihimiz bizi hayrete ulaştırır. Çünkü bütün yollar karmaşık hale gelmiş, hayret ise şer'î ve aklî düşüncenin vardığı bir merkeze dönüşmüştür. Başka bir ifadeyle akıl hayrete ulaştırdığı gibi, tecelli de hayrete ulaştırır. O halde ortada sadece şaşıran vardır, hüküm sahibi de sadece hayrettir. (FÜTÛHÂT, IV:197-98)

◆ Hakk'ı bilmek hayret olduğu gibi halkı [âlem] bilmek de hayrettir. Seçkinler hiçbir zaman ilim elde etmeye çalışmamışlardır. Onlar ilahi fetih [açılma] sayesinde ulaştıklarını müşahede etmişlerdir. Bu da onların hayrete inançlarını ve onun hükmüne teslimiyetlerini artırmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:270)

◆ "O'nun benzeri gibisi yoktur, o işiten ve görendir." Bu apaçık bir iyiliktir. Ben ona "Sen" derim. O da bana "Sen" der. Ben ona "Ben" derim. O da bana "Hayır, ben" der. Bunun üzerine ona "Nedir bu durum?" derim. Bunun üzerine der ki: "Gördüğün gibi." Ben de derim ki: "Hayretten başka bir şey görmüyorum. Ne benden bir şey meydana geliyor, ne sen beni erdiriyorsun." O da der ki: "Seni erdirdim." Ben de derim ki: "Elimde bir şey yok ki!" O da şöyle karşılık verir: "İşte, erdirildiğinin alâmeti budur, sen de ona itimat et." (FÜTÛHÂT, IV:123)

Bu son ifadeden hayretin sâliklerin vardığı son mertebe oluşunun niteliği ortaya çıkar. Buna göre elde edilecek nihai şey ermek, fakat hayrete ermektir. İşte bu İbnü'l-Arabî'nin hidayeti hayret diye tanımlamasının anlamıdır:

◆ Hidayet insanın hayrete[13] ulaşmasıdır, Böylece şunu görür: İşin sonu hayret imiş. Hayret hareket ve tedirginlik demektir. Hareket hayattır. O halde ne sâkinlik, ne ölüm, ne varlık ve ne yokluk söz konusudur. (FUSÛS, 199:200)

NOTLAR:

[1] Hayran kelimesinin hadiste geçmesi hakkında bkz. *Sünen-i Tirmizî*, c. VII, s. 127.

[2] Bkz. **Dalal**. Ayrıca Osman Yahya'nın İbnü'l-Arabî'deki hayret türleri hakkındaki değerlendirmesi için bkz. *Mecelletü'l-Maşrık*, s. 733. Söz konusu türler, cehalet hayreti ve marifet hayretidir.

[3] Bkz. Hadis Dizini, no. 20.

[4] Bkz. Hakîm Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 144.

[5] İlk bakışta hayretten anlaşılan şey, kendisinden bir dalaletin ortaya çıktığı kavramdır. Fakat İbnü'l-Arabî hayreti ilmin olmayışı değil, ilmin çokluğu anlamında tanımlamıştır. Buna göre ilmi artan kimse, hayrete düşer. Bu nedenle hayret şöyle tanımlanmıştır: Hayret bilgi deryalarında boğulmaktır.

[6] İbnü'l-Arabî bir kitabında hayrete müstakil bir bahis ayırır: *Meşhedu'l-Hayret bi-Tulu-i Necmi'l-Âdem*. Burada Niffarî'nin etkisini açıkça gözlemlemekteyiz. Bkz. *Meşahidu'l-Esrar*, s. 60.

[7] Hayreti daha iyi anlatmak için mecaz yoluyla bir örnek verebiliriz: Yüksekçe bir yerden aşağıya baktığımızda başımız döner. İşte hayret de ilahi tecellileri bütün genişliklerine rağmen araştırmaya çalışmadan doğan bir baş dönmesidir. Tecellinin genişliği bilgidir, fakat o, yaratıkları baş dönmesine yani hayrete sevk eder. Böylece, Allah'ı bilen veya Hakk'ın yüzünü her tecelliden tanıyan kimsenin nihayette ulaştığı şey, bu baş dönmesi, yani hayret olur.

[8] Gark (boğulma) hakkında bkz. Paul Nviya'nın Lübnan Ansiklopedisi'ne yazdığı *istiğrak* maddesi.

[9] Bkz. Câmî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 127.

[10] Afîfî'nin hayret ve Muhammed kelimelerini belirgin bir şekilde ayırt etmediğini, bunun yerine iki lafızdan oluşmuş bileşik tek kelime saydığını görmekteyiz (bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 41). Doğrusu, Kayserî, Câmî, Nablûsî gibi *Fusûsu'l-Hikem* yorumcularının görüşlerini incelediklen sonra onların bu iki kelimeyi ayırdıklarını gördük. Bkz. Câmî, *Şerh*, c. I, s. 129. Nablûsî'nin değerlendirmesi için bkz. *Şerh*, c. I, s. 117; Kayserî'nin ifadesi için bkz. Kayserî, *Matla*, s. 96.

[11] Câmî'nin bu metni yorumlayışı için bkz. *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, s. 129.

[12] Hadis Dizini, no. 21.

[13] Sûfiler marifet hayretinin artmasını istemişlerdir. Hallac da Arafat'ta vakfe ederken Allah hakkındaki hayretinin artmasını istemiştir. Bkz. Massignon, *Passion*, s. 266-67; İbnü'l-Farız'ın ifadesi için bkz. *Divan*, s. 142; Feridüddin Attar da *Mantıku't-Tayr*'da özel bir bölüm hayrete tahsis etmiştir. Abdullah Ensârî ise, hayreti sâliklerin menzilleri arasında zikretmemiştir.

Hayvan/Hayvaniyet İbnü'l-Arabî hayvan ve hayvaniyet mertebesi [hayvanlık, mutlak edilgenlik mertebesi] terimiyle bilinen şehvet özelliğini kastetmez; kelimenin türetildiği kaynak olan hayat özelliğine gönderme yapar.[1] İbnü'l-Arabî hayvanlık mertebesinin ve onun şartı olan ilmin insan mertebesinden daha üstün olduğunu açıklar.[2] Bu düşünce İbnü'l-Arabî'nin hayvanlar anlamındaki *behaim* kelimesinin 'ilimlerinin insana müphem kalması' gibi bir anlamdan geldiğine dair görüşüyle uyumludur.[3]

◆ İdris mutlak bir hayvan olur. Böylece insan ve cinlerin dışındaki her şey kendisine

açılır. Bu durumda kendi hayvaniyetiyle tahakkuk etmiş olduğunu öğrenir. Bunun iki belirtisi vardır: Birincisi bu keşiftir. Böylece İdris, kabrinde azap göreni veya nimetleneni[4] görür. Ölüyü diri, susanı konuşan,[5] ayaktakini yürüyen[6] olarak görür. İkincisi ise susmak anlamındaki *hares*tir. Öyle ki, gördüğü şeyi anlatmaya kalksa, bunu beceremez. İşte bu durumda kişi hayvaniyet [mutlak edilgenlik][7] mertebesine ulaşır. (FUSÛS, 186)

- Bu makamın [Kutup] sahibinin nikahı, Cennet ehlinin nikahı gibi salt şehvet amaçlıdır ve salt şehevi amaç taşıyan hayvanların nikahının yerini alır. Kuşkusuz insanlar bu değerden habersiz kalmışlar ve onu hayvani bir şehvet saymışlar, nefislerini ondan uzak tutmuşlar, yine de onu en değerli isimle isimlendirmişlerdir. Bu değerli isim onların hayvani, yani hayvanın özelliklerinden birisi deyişleridir. Hayattan [hayvan kelimesi hayat kelimesinden türemiştir] daha değerli bir şey olabilir mi? Bu yüzden insanların onlar hakkında çirkin diye inandıkları şey övgünün kendisidir. (FÜTÛHÂT, II:574)

- Hayvanlara gelince: Bizim onlardan bazı pirlerimiz vardır. İtimat ettiğim şeyhlerden birisi atlardır, çünkü atın ibadeti pek gariptir. Ayrıca şahin, köpek, kaplan, karınca vb hayvanlar da vardır. Onların ibadetlerini kendi yaptıkları gibi beceremedim. Bütün yapabildiğim belirli bir vakitte o ibadeti yerine getirebilmemdir. Halbuki onlar sürekli bu ibadeti yerine getirirler. Bununla birlikte onlar her an benim onların efendisi olduğuma da inanırlar, beni kınarlar ve eleştirirler. (RUH, 147)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî bazen *hayvaniyet* terimini kullanır ve onunla eksiklik anlamındaki klasik yorumuyla kullanır. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 125.

[2] Bkz. **Hayat**.

[3] Bkz. **Behîme**, **Hayvan/Hayvaniyet**.

[4] Bkz. **Behîme**, **Hayvan/Hayvaniyet**.

[5] Ölü her şeye sirayet eden hayat sayesinde diri görülür, nitekim bunu İbnü'l-Arabî'de hayat bahsinde belirtmiştik. Ayrıca sâkin de konuşandır. Çünkü her şey, Allah'ın hamdini tespih etmektedir. O halde sessiz bir şey yoktur, her şey konuşmaktadır.

[6] (27:88) ayete telmih.

[7] Bkz. Afîfî'nin hayvaniyet yorumu. *Tâlikat*, s. 274; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 192.

Hayvan-İnsan Sadece âlemin hakikatlerini içeren beşer cinsinin her bireyi. Böylece o insan-ı kâmilin tersine sadece âlemin bir sureti olmuştur. İnsan-ı kâmil ise, âlemin hakikatlerinin toplamına Hakk'ın hakikatlerini de eklemiş ve iki surete sahip olmuştur (âlemin sureti ve Hakk'ın sureti).[1] Hayvan-insan hayvanlardan birisidir ve insan-ı kâmil karşısındaki yeri de bir maymunun kendi karşısındaki konumu gibidir.

- Hayvan-insan insan-ı kâmilin halifesidir. O âlemin hakikatlerinin kendisinde toplandığı görünür surettir. İnsan-ı kâmil ise âlemin hakikatlerine Hakk'ın hakikatlerini de ekleyen kimsedir. Böylece o halife olabilir. (FÜTÛHÂT, III:437)

- İnsan-ı kâmil hükümde hayvan-insandan farklıdır, çünkü hayvan-insan hayvanın rızkını yer; insan-ı kâmil ise hem onu yer hem de fazlasıyla rızıklanır. İnsan-ı kâmilin hayvan-insanın asla ulaşamayacağı Hak kaynaklı bir rızkı[2] vardır. O da kendisiyle gıdalandığı ve hayvan-insan için söz konusu olmayan düşünce kaynaklı ilimler, keşif ve sahih zevke dayanan ilimleridir. (FÜTÛHÂT, III:357)

- Varlıklar arasında ortaya çıkmış en yetkin varlık, bütün bilgi sahiplerine göre insandır; çünkü insan-ı kâmil ilahi surete benzer yaratılmıştır, hayvan insan ise böyle değildir. (FÜTÛHÂT, I:163)

- İnsanlık ve halifelik sayesinde insan tam olarak Tanrı'nın suretine benzemiştir. Her insan halife değildir. Çünkü hayvan-insan bize göre halife değildir. Halifelik de sadece erkeklere özgü değildir. O halde biz kadın ve erkek kâmillerden söz etmekteyiz. (UKLE, 46)

- İnsanın dışı halk [yaratılmış], içi Hak'tır. İşte bu istenilen insan-ı kâmildir. Onun dışındakiler ise hayvan-insandır. İnsân-ı kâmil karşısında hayvan insan, hayvan-insan karşısındaki maymun gibidir. (FÜTÛHÂT, III:296)

- Hayvan-insan bir haşeredir. Kemâle erdiğinde ise halifedir. Hayvan-insan ile halife olan insan-ı kâmili ayırt etmemizin nedeni "Ey insan! Seni kerim Rabbine karşı kışkırtan nedir? O seni yaratmış, tesviye etmiş, ölçü ve itidal vermiştir"[3] ayetidir. Burada söz konusu olan insanın tabiî ve unsurlardan oluşmuş yaratılışının yetkinliğidir. Ardından şöyle der: "Dilediği bir surette seni terkip etmiştir." Hak dilerse seni yetkin bir biçimde var eder, Böylece seni âlemde halifesi yapar; veya hayvan suretinde meydana getirir ve bu durumda da insan denilenlere ait olabilecek zâtının kurucu özelliğiyle birlikte bir hayvan olursun. (FÜTÛHÂT, III:297)

İbnü'l-Arabî insanın bir nüsha veya suret olması görüşünde, Arap düşüncesine İhvan-ı safa kanalıyla girmiş kadim felsefelerden yararlanmış, fakat yararlandığı kaynağı iki noktada aşmıştır: 1) Beşer türünün bütün bireyleri sırf insan oldukları için insanlık mertebesinden pay almada, başka bir ifadeyle insanın varlığında barındırdığı hakikatleri taşımada denk değillerdir. İbnü'l-Arabî insanları ayırt eder: Bu bağlamda halife insan ve hayvan-insan vardır. Bu ayrım önceki felsefelerde bulunmayan bir şeydir; onlara göre her insan insanlık mertebesine ait niteliklerden yararlanır. 2) Suret ve nüsha terimlerinden söz eden felsefelere göre insan küçük varlığında büyük âlemin hakikatlerini toplamıştır. O halde insan âlemin nüshası veya âlemin sureti

veya küçük âlemdir. İbnü'l-Arabî bu mertebeye ulaşmış insanın hakikatine ilahi hakikatlerin toplamını da ekler. Böylece insan iki nüsha olur: âlemin nüshası, Hakk'ın nüshası. Bu ekleme insanı Hak ile âlem arasındaki orta bir noktaya yerleştirir. Bu durum insanın nüsha ve suretten söz eden önceki felsefelerden edinebildiği bir şey değildir.[4]

NOTLAR:

[1] İnsan-ı kâmil iki şeyin suretidir: Hakk'ın ve âlemin sureti. Bkz. **Nüsha**, **Suret**, **İnsan-ı Kâmil**.

[2] Bkz. **Rızık**.

[3] Bkz. (82:6, 7, 8).

[4] Bkz. **Berzah**, **Muhtasar**, **İnsan-ı Kâmil**. Ayrıca bkz. *Voc. Tech. Et critique de la philisophie*, "microcosmos macrocosme" maddesi. İbnü'l-Arabî'de hayvan-insan ve halife-insan hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 355, 372, 409; c. IV, s. 56, 112, 364, 398.

Hazret *Ha, dat* ve *ra* "bir şeyi getirmek", "bir şeyin gelmesi ve görülmesi" demektir. Kökü tek olsa bile bundan uzak başka anlamlara da gelmiştir. *Hazretü'r-racül*, "adamın yok olması" demektir. (MUCEM)

Hakk'a ve oluşa mensup her hakikat[1] bütün âlemlerdeki mazharlarıyla birlikte bir hazret teşkil eder ve söz konusu hakikatin hazreti denilir. Söz gelişi kudret ilahi bir hakikattir. Her âlemdeki kudret ilahi kudretin mazharı ve tecellisi olması bakımından bütün âlemlerdeki mazharları ona döner. İşte bütün mazharları ve tecelligâhları ile birlikte başka ilahi hakikatlerden ayrışması yönünden ilahi kudret bir hazret teşkil eder: kudret hazreti.

- Allah şöyle buyurmuştur: "En güzel isimler O'na aittir" (7:180). Bunlar ilahi hazretlerden başka bir şey değillerdir. O halde Allah'ın güzel isimler diye dile getirdiği ilahi hazretleri, hazret diye zikredelim ve bunların sayısını yüz ile sınırlayalım.[2] Onlardan birisi de ilahi hazrettir. O hazret Allah ismidir. İlahi hazret bütün hazretleri kendinde toplar. (FÜTÛHÂT, IV:196)

- İlahi hazretler, sayıca neredeyse sınırsızdır, çünkü onlar nispetlerdir. Her ilahi isim, bir hazrettir, Hakk'ın isimlerinin ise bir kısmını biliriz, bir kısmını bilmeyiz. Muhtaç olunan her şey, ilahi isimlerden birisidir.[3] (FÜTÛHÂT, IV:318)

- Âlemi güzelliği nedeniyle seven, kuşkusuz Allah'ı sevmiştir. Hakk'ın âlemin dışında bir tecelligâhı yoktur. Burada bana peygamberlik mertebesinden tahsis edilmiş ilahi-nebevi bir sır vardır. Bununla birlikte ben peygamber değilim, sadece vârisim. (FÜTÛHÂT, IV:269)

Hazret hakkında zikrettiğimiz birinci tanımdan sayılarının sınırsız olduğu sonucu çıkar, çünkü hakikatler sınırsızdır. Fakat İbnü'l-Arabî ilahi isimleri bazı ana isimlere döndürdüğü gibi, ilahi mertebeleri de hepsini içeren ana mertebelere döndürür.

- Kitabın Anası'nda [bütün mertebeleri içeren, kitabın anası] ümmü'l-cem mertebesi bulunur: Hak beni o mertebeye [hazret] sokmuştur, oraya girince hem onu ve hem de zahiri ve bâtınını gördüm. Hak kendisine ayırdığı bu kuşatıcı hazretten gökte, yerde, gök ve yer arasında ve yerin altında sayısını sadece kendisinin bilebileceği hazretler meydana getirmiştir. (FÜTÛHÂT, II:582)

- Onun (Samed isminin tecellisinin) dört bin hazreti vardır. (MEVAKİ, 159)

- Her makam ya ilahidir veya Rahmanidir veya Rabbanidir.[4] Bu üç hazretin dışında başka bir şey olamaz. Bunlar bütün mertebeleri içerir ve varlık onların üzerinde döner, kitaplar onların vasıtasıyla iner, miraçlar onlara yükselir. Bu üç mertebeye egemen olan üç ilahi isim vardir: Allah, Rab ve Rahman. (FÜTÛHÂT, II:176)

Hazret özel bir şekilde bir araya gelmiş, kendine özgü nitelikleri ve açık bir sureti olan yeni, birleşik bir hakikat meydana getiren hakikatler toplamıdır. Söz gelişi hayal, belirli bir şekilde bir araya gelmiş ve meydana getirdikleri şeye açık ve nesnel özellikler kazandırmış tikel hakikatlerin toplamından oluşmuş bileşik bir hakikattir. İşte bu meydana gelen yeni hakikat, hayal hazreti diye isimlendirilir. İbnü'l-Arabî birlik oluşturmuş hakikatler toplamına da hazret der.

- İnsan hazreti[5] de ilahi hazret gibi, hatta onun aynısı olarak üç mertebedir: mülk, melekût ve ceberût.[6] Bu mertebelerden her birisi üçe ayrılır, Böylece hepsi dokuz olur. Bu yüzden Hakk'a ait dokuz hakikatten âleme ait dokuz hakikate birtakım sırlar ulaştığı gibi âlemin dokuz hakikatinden de Hakk'ın dokuz hakikatine birtakım sırlar yönelir. (FÜTÛHÂT, I:54)

- İbrahim oğluna şöyle der: "Ben rüyamda kendimi seni boğazlar görmekteyim" (37:102). Uyku hayal hazretidir, bu nedenle İbrahim rüyasını tâbir etmemiştir. Halbuki hayal hazretindeki tecelli, sayesinde Hakk'ın o suret ile neyi kast ettiğini açıklayan başka bir ilme muhtaçtır. Tâbir gördüğü suretten başka bir şeye geçmek demektir. Hayal mertebesi, tâbiri gerektirir.[7] (FUSÛS, 85-86)

Hak ve halk arasındaki her bağıntı bir hazret[8] meydana getirir; bunun anlamı kulun o hazrette söz konusu bağıntı yönünden Hak ile beraber[9] olması demektir.

- Allah kullarına belirli hazretlerinin var olduğunu bildirmiştir; bu bildirmenin nedeni kullarının o hazretlere girmelerini ve onları öğrenmelerini dilemiş olmasıdır. Allah kullarını söz konusu hazretlere muhtaç yapmıştır. Bu hazretlerden birisi mü-

şahede hazretidir. Müşahede hazreti tek bir hazret hepsini içerse de farklı mertebelere sahiptir. Bir diğeri ise karşılıklı konuşma hazreti, bir diğeri işitme [sema], bir diğeri öğretme hazretidir. (FÜTÛHÂT, II:601)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Hakikat**.

[2] Her ilahi ismin bir mertebesi vardır. Mertebe, ilahi isim ve âlemlerdeki tecellilerinden oluşur. Bunlardan birkaçını örnek olarak zikredebiliriz: Hazretu'r-rabbiyyet, hazretu'r-rahmut, hazretü'l-mülk, hazretü't-takdis, hazretü's-selâm, hazretü'l-eman, hazretü'ş-şehadet, hazretü'l-izzet vs (bunların sayısı yüz tanedir) bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 198-226.

[3] Burada ilahi hazretlerin ilahi isimler olduklarını, fakat önceki metinde olduğu gibi, yüz sayısıyla sınırlı olmadıklarını görmekteyiz. bkz. **İlahî İsim**.

[4] Bkz. **Makam**.

[5] Hakikat-i insaniyye bir birlik oluşturan hakikatlerden meydana gelmiştir. Söz konusu birlik hazrettir.

[6] Bkz. **Büyük Âlem-Küçük Alem**.

[7] Böylece İbnü'l-Arabî hayale bir mertebe tahsis eder. Çünkü o, kendine özgü nitelikleri olan bir âlemdir. İbnü'l-Arabî'de hayal hakkında bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 85, 86, 99, 100, 123; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 198, 361, 364, 365, 509.

[8] İbnü'l-Arabî'de hazret terimi için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 37, 136, 234, 345, 364, 370; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 306, 407; *Risâle-i la-Yeulu Aleyh*, s. 3; *Isra ila Makami'l-Isra*, s. 53; *İnşaü'd-Devair*, s .31; *Menzilu'l-Kutub*, s. 4; *Mevakiu'n-Nücûm*, s. 20, 152 vd.; *Istılahat*, s. 297; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 29.

[9] Nablûsî'nin hazret yorumu için bkz. *Salatü'l-Kübra*, s. 6

Heba *He, ba* ve *illet* harfi "toz" ve "tozun inceliği" anlamına gelir. Heba, "toprağın tozu" demektir. Güneş ışığında görülen dağılmış şey, hebadır. (MUCEM)

Heba sözlük anlamıyla iki yerde geçer:

> Varmışız, onların yaptığı her işi etrafa saçılmış zerrelere (*hebaen mensura*) çevirmişizdir. (25:26)

Heba içinde Allah'ın âlemin suretlerini yarattığı sonradan var olmuş maddedir. Heba, âlemin cisimlerinin suretlerini kabul etmiş karanlık cevher, filozofların (suretin mukâbilinde) madde diye isimlendirdikleri şeydir. Heba, belirsiz mânâları kabul edici bir cevher olan maddiliğinde mevcut ve belirlenmiş Küllî Cisim'den farklıdır. Heba, âlemdeki cisimlerin suretlerinin maddesidir.

- Allah'ın âlemin cisimlerinin suretlerini kendisinde açtığı Heba, Yeşil Zümrüdün etkisine konu olmuştur. (FÜTÛHÂT, II:130)

- Buharın benzediği yaratılmış en yüce şey, Allah'ın âlemin suretlerini içinde yarattığı

Heba'dır. (FÜTÛHÂT, c. I,78)

- Âlemdeki yalnızlığın kaynağı, âlemin doldurduğu *hala*dır [boşluk]. Onu ilk dolduran Heba'dır. Heba, *hala*yı kendi varlığıyla doldurmuş karanlık cevherdir. Ardından Hak en-Nur ismiyle ona tecelli etmiş, bu cevher onunla boyanmış, karanlık–ki karanlık yokluktur– kaybolmuştur. Böylece Heba, varlık ile nitelenmiş, boyandığı nurla kendisini izhar etmiştir. (FÜTÛHÂT, II:150)

Heba, suretlerde şekillenir, fakat kendisi değişmez.

- Şekli kabul eden cisim, Heba'dır. Çünkü Heba, şekiller alır, her şekil kendisinde zuhur eder. Şekilde Heba'dan bir parça bulunmadığı gibi şeklin aynısı da değildir. (FÜTÛHÂT, II:433)

- Heba'ya en çok benzeye, kendisinde açılmış suretlerinden olsalar bile, su ve havadır (FÜTÛHÂT, I:5)

- Heba, her sureti kabul etse de, heba olma özelliği değişmez. Bu suretler, Heba cevherindeki mânâlardır. (FÜTÛHÂT, IV:19)

Heba, Heyula'dır, fakat Küllî Cisim değildir.

- Heba'da –ki filozoflar madde derler– zâtlarının Küllî Cisim'de ortaya çıkışından önce keşif sahibinin –Heba'yı müşahede ettiğinde– gördüğü âlemin suretlerinin ilmi vardır. (FÜTÛHÂT, III:107)

- Tabiat ve Heba, tek bir ana-babadan olma kardeş ve kız kardeştir. Tabiat Heba'yı nikahlamış, aralarında Küllî Cisim meydana gelmiştir. Küllî Cisim, zuhur eden ilk cisimdir. Böylece Tabiat baba olmuştur, çünkü tesir ona aittir; Heba ise anne[1] olmuştur. (FÜTÛHÂT, c. I,140)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de Heba için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 118, 121; c. II, s. 433; c. III, s. 420, 444; *Uhle*, s. 56, 59.

Hecîr *Heciretuhu, hicretuhu*, "alışkanlığı, durumu ve âdeti" demektir. *Tehzib*, insanın sözünü, gidişatını ve durumunu düzeltmesidir. Cevheri: Hecir, fesîk kalıbındadır, "alışkanlık ve gidişat" demektir. (LİSAN)

Hecîr sadece dille değil, iç ve kalp diliyle çokça yapılması gereken zikirdir.

- Hecir, kulun yerine getirmesi gereken herhangi bir zikirdir. Her zikrin kendine özgü bir neticesi vardır. (FÜTÛHÂT, IV:88)

- Hecîr, sürekli ve çokça zikir yapmaktır. (FÜTÛHÂT, IV:91)

- Hecîr'in insana yegâne faydası, sahibine 'fetih' vermesidir. Fetih nasip olmamış hecir sahibi gördüğünde, bil ki, o dış dilinin iç diline uygun hareket etmediği zikrin sahibidir. Bu kimse, hecîr ehli derken kast ettiğimiz kimse değildir. (FÜTÛHÂT, IV:127)

Her Nefeste Yaratma (*Halk Mea'l-enfas*) Yeniden yaratma.

Her Şey *bkz.* **Âlemin Toplamı**

Her Şeyden Önce Gelen Rahmet Her şeyden önce gelen rahmet (rahmet-i sabıka), dilsel köklerini "Rahmetim gazabımı[1] geçmiştir" anlamındaki kutsi bir hadiste bulur. İbnü'l-Arabî bu rahmeti yaratıklar içinde insanla sınırlar. Bu sınırlamayı ise bu rahmet ile her şeyi kuşatan imtinan rahmeti[2] [iyilik, ihsan] arasında bir ayrıma giderek gerçekleştirir.

- Allah'ın rahmeti, ancak insan türünde gazabını geçmiştir. Diğer yaratıklar ise rahmetin gazabı geçmesi yönünden değil, her şeyi kuşatması yönünden rahmete konu olurlar. Bu yüzden sadece insanda her şeyi kuşatan rahmet ve gazabı geçmiş rahmet bulunur. Böylece rahmet iki açıdan insanı talep eder: İnsanın dışındaki yaratıklar için ise rahmetin böyle bir hükmü yoktur. (FÜTÛHÂT, II:565)

NOTLAR:

[1] Bkz. Hadis Dizini, no. 25.

[2] Bkz. **İhsan Rahmeti**.

Her Şey ile Sülûk Eden *bkz.* **Sâlik**

Her Şeyin Hazinesi (Hakk'ın hazineleri [*hazainü'l-Hak*]) Her şeyin hazinesi (*hazain-i külli şey*) varlık veya bilgi düzeyinde veya herhangi bir düzeydeki her türlü yardım ve bağışın kaynağı demektir. Çünkü terimde geçen her kelimesi sınırlama ve daraltma, şey ise umumilik ve genellik ifade eder.

- Allah her şeyin hazinesinin kendi katında bulunduğuna kullarının dikkatlerini çekmiştir.[1] Hazineler sınırlanmayı, sınırlanma ise daraltmayı gerektirir. Ardından da hazineleri ancak belirli bir ölçüye göre indireceğini açıklamıştır (15:21). (FÜTÛHÂT, III:365)

Arapçada kelimenin çoğulu olarak hazain yerine hizane-i küllî şey deyimini kullanmamıştır. Bu, bir açıdan kelimeyi çoğul zikreden Kuran-ı Kerim'ın lafzıyla uyum-

luyken, öte yandan hakikatlerin farklılığını ve imkân hallerinde birbirlerinden ayrılış ve kopuşlarını pekiştirir (*Bkz.* **Her Şeyin Hazinesi**)

NOTLAR:

[1] (15:21) ayete telmih.

Her Şeyin Ruhu Her şeyin ruhu (*ruhu'l-kül*) teriminin açıklamasına ve tikel ruhlarla ilişkisine derinlemesine girmeyeceğiz. Zâten İbnü'l-Arabî öncesinde İslam felsefesi bu konuyla derinden ilgilenmiştir. İbnü'l-Arabî'nin felsefi sisteminde her şeyin ruhu (*ruhu'l-kül*) Nefes-i Rahmânî ile eşanlamlıdır:

> ◆ Tesviye edilmiş, mutedil-unsûrî tabiattan olan cisimlere üflenmiş tikel ruhlar, Hakk'a izafe edilmiş Kül Ruh'tan meydana gelirler. Bu nedenle Allah ruhları cisimlerden önce yarattığını bildirmiş, başka bir ifadeyle ruhları takdir etmiş ve belirlemiştir. Her cisim ve suretin kendisini idare eden ve bu Ruhu'l-Kül'de mevcut bir ruhu vardır. İşte söz konusu Ruh, Nefes-i Rahmânî'dir. (FÜTÛHÂT, III:456)

Bkz. **Nefes-i Rahmânî**.[1]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de *ruhu'l-kül* deyimi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 12, 346, 461, 516; c. II, s. 394; *Tecelliyat*, s. 25; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 49.

Heva *bkz.* **Hub**

Heybet ve Üns *He, ya* ve *ba* "yüceltme" ve "korku" anlamına gelen bir mastardır. *Habehu, yehabuhu ve heybet* "bir şeyi korkutmak" anlamına gelir. *Raculun heyyub*, "korku veren kimse"dir. *Teheyyeytü eş-şeye* "onu korkuttum" demektir. (MUCEM)

Heybet ve üns, sâlikin korku ve ümit (birinci aşama) ve daralma ve açılmadan (ikinci aşama) sonra ulaştığı seyr-i sülûk makamlarından iki çift kavramdır.[1] Heybet, kalbin ilahi mertebenin cemâlinin celâl tecellisinden bulduğu şeydir. Üns ise varlığı ve imkânları üns terimini incelerken ele aldığımız bir tartışma konusudur. Üns, kalbin cemâl tecellisinden kaynaklanan halidir. Heybet ve üns, dünya ve ahirette insana eşlik eden iki haldir, çünkü ilahi tecelli, dünya ve ahirette, süreklidir. Heybet, kalbin halidir.

> ◆ Heybet Tanrı'nın cemâlinin celâl tecellisinin yol açtığı kalbin halidir. Bir insanın "Heybet ilahi mertebenin zâtî niteliğidir" dediğini işittiğinde, bunun doğru bir dü-

şünce olmadığını bilmelisin. Heybet, cemâlin celâlinin tecellisinde, ilahi mertebenin tesiridir. Heybet, tecelliye mazhar olanın kalbinde bulduğu bir azamettir. Heybet, fazlalaştığında kulun halini ve özelliğini siler, hakikatini ise silemez. (FÜTÛHÂT, II:540)

- Heybetin azamet, azametin ise azamet verenin haline dönük olduğunu öğrenmişsen, onun kalbin hali olduğunu öğrenmişsindir demektir. Bu hal, varlığa ait bir haldir. (FÜTÛHÂT, II:540)

- Celâl, kalplere heybet ve tazim duygusunu veren ilahi bir niteliktir. (FÜTÛHÂT, II:541)

Üns kalbin halidir:

- Sûfilere göre üns, Hak tarafından kuluna dönük olarak 'genişleme'nin gerçekleşmesini sağlayan şeydir. Bu genişleme hali, bazen bir perdeden, bazen ise keşiften olabilir. Üns, kalbin cemâl tecellisinden kaynaklanan bir halidir. Dolayısıyla üns, sûfilerin çoğunluğuna göre, cemâl tecellisinden kaynaklanır. Bu durum, sûfilerin bu bahiste yaptıkları çeşitli sürçmelerden birisidir. (FÜTÛHÂT, II:540)

Heybet meclisinin sahibinin özelliği onun huzurudur:

- Heybet ağırbaşlılığı meydana getirdiği için (heybet sahibinin bezenmesi gereken özellikler olarak) herhangi bir şeye yönelmemesi, sırrın müşahede edilenle ilgilenmesi gerekir. Bunun yanı sıra kalbin düşüncelerden, aklın fikirlerden, dış uzuvların hareketlerden korunması; güzel ile çirkini ayırt etmemek, kulaklarının güzele çevrilmesi, gözleri yere doğrultmak, iç gözün kararmamış olması, himmetin toplanması ve insanın tevazu sahibi olması gerekir. Bast hali heybet sahibine şımarıklık vermemelidir. Tanrı, belirli bir yönden kendisiyle konuştuğu gibi, belirli bir yön ile sınırlı olarak onunla oturmuşsa, kulağının sınırlı yöne doğru çevrilmesi gerekir. Şayet kişi kendisine sınırsızlığı veren başka bir hakikat nedeniyle kulağını serbest bırakırsa, kuşkusuz ki edebe aykırı davranmıştır. Böyle bir insan, heybet meclisinde olmadığı gibi, heybet veya fena [beşeri özellikleri silinmiş] sahibi de değildir. Fakat o huzur ve bilinç sahibidir.[2] (FÜTÛHÂT, II, 105)

Heybet ve üns, dünya ve ahirette süreklidir:

- Tasavvufi makamların bir kısmı, insanın hem dünyada ve hem de ahirette nitelenmesi gereken makamlardır; örnek olarak müşahede, celâl, cemâl, üns, heybet ve bast gibi makamları verebiliriz. (FÜTÛHÂT, BS, 98)

NOTLAR:

[1] Kuşeyri *Risale*'de şöyle der (s. 213 (çeviride s. 187): "Heybet ve üns kabz ve havftan üstün bir haldir. Kabz da havftan üstün bir mertebe, bast da recanın üstünde bir derecedir. Heybet kabzdan daha yüksek, üns ise basttan daha yetkindir. Heybet ve üns üstün haller olsalar bile, hakikat ehli onları eksik sayar. Çün-

kü onlar kulun değişmesi anlamını taşırlar. Temkin ehli, halleri değişmekten korunmuş kimselerdir. Onlar, Hakk'ın varlığında silinmişlerdir. Artık ne heybetleri ne ünsleri, ne ilimleri ne de hisleri vardır."

[2] İbnü'l-Arabî burada Kuşeyri'den farklı düşünür, Kuşeyri şöyle der: "Heybetin hakkı gaybettir. Her heybet sahibi gaiptir. Heybet sahipleri gaybet halindeki farklılıklarına göre farklı derecelerde bulunurlar. Ünsün hakkı, gerçek anlamda ayıklıktır. Her üns sahibi ayıktır. Onlar da, 'şurb' halindeki farklılıklarına göre ayıklıkta farklı derecelerde bulunurlar" (*Risale*, s. 213).

Heyula Cevheri Hebâ.

◆ Büyük dairenin ortasındaki daire Heyula cevheri, o da Hebâ'dır. (FÜTÛHÂT, III:420)

Hızır [Terimin kök harfleri olan] *hı*, *dat* ve *ra* tek köktür ve kendisine başka anlamlar yüklenmiştir. *Hadra* [yeşil] bilinen bir renktir. *Hadra* göktür, nitekim yere de *gubra* denilir. Beyazın zıddı olan bütün renkler siyah sınıfında yer alır, böylece *ahdar* ve *hudr* [yeşil] diye isimlendirilir. Bir grup, renkleri siyah olduğu için böyle isimlendirilmiştir. Ben beni tanıyanların en yeşiliyim. Ben saf Arabım demek istenilmiştir, çünkü Araplar esmerdir. (MUCEM)

H-D-R kökü iki anlamda yer almıştır: Yeşil renk. Bu anlamda kelime kuruluk ve ölümün karşıtı olan hayatı ifade için kullanılmıştır.

> İnce ve kalın ipeklerden 'yeşil' elbiseler [*siyaben hudrin*] giyecekler. (18:31)
>
> Rüyamda yedi zayıf ineğin yemekte olduğu yedi semiz inek ve yedi yeşil (*hudr*) başakla yedi kuru başak görüyorum. (12:43)

[Aynı kökten gelen] Hızır insan ismidir. Kuran-ı Kerim isim vermeden kullarımızdan birisi diye ona işaret etmiştir. O Allah'ın ledünni ilmi öğrettiği kulu temsil eder; Musa Peygamber'den de söz konusu ledünni ilimleri öğrenmede kendisine uymasını istemiştir:

> Musa kullarımızdan bir genç buldu. Ona biz katımızdan bir rahmet vermiştik ve kendi katımızdan ona bir ilim öğretmiştik. Musa ona şöyle der: 'Sana öğretilen ilimden bana da öğretmen şartıyla sana tâbi olabilir miyim? (18:65-66)

Ardından gelen ayetler (Kehf suresi 65-82) Hızır ve Musa arasındaki hadiseyi anlatır.

Hızır İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin temel bir niteliği olan zıt kavram çiftlerinde simgesel bir anlam taşır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî Hızır'ı İlyas'ın karşıtı sayar, birincisi ile bast, ikincisi ile ise kabz hali ifade edilir. İbnü'l-Arabî'nin karşıt iki isim saymasına yol açan Hızır ve İlyas arasındaki ilişkiye ışık tutabilsek bile, Hızır ve bast

[açılma] ile İlyas ve kabz arasındaki ilişki hakkında güç bela bir tahmin yapabiliriz. Hızır ve İlyas'ı İbnü'l-Arabî'ye göre tek özellik birleştirir: hayat. Çünkü İlyas'ı –ki o İdris'tir– Allah yüksek bir mertebeye yükseltmiştir. O halihazırda canlıdır. Hızır da bu sürekli hayattan nasiplenir. Öte yandan sahibü'z-zaman [zamanın sahibi] veya Kutup, sonucunu nefislerinde kabz veya bast hali olarak buldukları, birtakım tecellilerle sâliklere veya müminlere yardım eder (bu iki sonuç iki ismin gereğidir: Celâl ve Cemâl). Kutup bu yardımı iki yoldan ulaştırır: İlyas ve Hızır. Birincisi kabz, ikincisi bast haliyle ilgilidir. Hızır ve bast, İlyas ve kabz arasında ilişkinin sebebini İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde bulamıyoruz. Bu durum bizi birtakım tahminlere sevk eder. Bu tahminlerde peygamber biyografilerinin ve kitaplarının betimledikleri üzere, söz konusu ilişkinin tohumlarının İlyas'ın ve Hızır'ın psikolojik tabiatlarında bulmaktayız veya bu basit ilişkinin kaynağı, yazarken ya da söylerken iki ismin, yani Hızır ve İlyas isimlerinin nefse verdiği ilhamlardır.

- Gavs nedir? Zamanın Tek'i ve sahibidir. Kutup bazen verdiklerini İlyas vasıtasıyla verir. Dersen ki: İlyas nedir? Deriz ki: Kabz'dan ibarettir. Bazen Kutup verdiklerini Hızır eliyle verir. Dersen ki: Hızır nedir? Deriz ki: Hızır basttan ibarettir. (FÜTÛHÂT, II:131)

İdris, İbnü'l-Arabî'nin veli olmaları yönünden veliler ile peygamberlere ayırdığı bâtın ilmin simgesidir. Bâtın ilmi veya hakikat ilmi, başka bir ifadeyle nübüvvet ilminin [zahir ilmi] tersine velayet ilmidir. Bu bağlamda velayet ve nübüvvet ilmine – deyim yerindeyse– iki şahsa, yani veli ve nebiye ait iki ayrı ilim olarak bakmak gerekmez. Bunlar bir tek şahsın iki ilmidir: peygamber. Bu iki ilim iki açıdan, bir yandan peygamber, öte yandan veli olması yönünden peygambere aittir.

Hicab *Ha*, *cim* ve *ba* tek köktür ve "men etmek", "engellemek" demektir. (MUCEM)

Hicab engel ve mani şeklindeki sözlük anlamını Kuran'da korur. Bu bağlamda lafzî-maddi engel anlamında:

> Onlardan bir meta talep ettiğinizde, bir perdenin ardından isteyiniz. (33:53)
>
> Bizim ile senin aranda bir engel vardır, sen de yap, biz de yapacağız. (41:5)

Mecazi anlamda:

> Allah bir perde [hicab] ardından olmaksızın hiç kimse ile konuşmamıştır. (42:51)
>
> Hayır! Onlar o gün Rablerinden perdeli [hicab] olacaklardır. (83:15)

Hicab[1] İbnü'l-Arabî'nin etkin-olumlu tavrıyla ele alınıncaya kadar sûfilerin çekindikleri ve gözlerinden ırak tuttukları olumsuzlukla[2] dolu bir terim olagelmiştir. İbnü'l-Arabî ile birlikte perde, perdelenene ulaştıran bir kapı ve yol haline gelmiştir. Bu yüzden perdelenmişe ancak perdeden ulaşılabilir. O halde perde engelleyen değil kavuşturan bir ayırıcıdır.[3] Fakat nedir bu perde? Neye perdedir? Doğal olarak İbnü'l-Arabî ve diğer sûfiler sadece ilahi zâta ulaşmaya çalışırlar, dolayısıyla gayeleri Hak'tır. Böylece onların ilahi zâtı doğrudan görmelerinin yolunda duran her şey perdedir. O halde hicab ayıran ve Hakk'a ulaştıran her şeydir. Bu tanım bütün varlık düzlemlerinde her çeşit oluşu ve yaratığı içerir. O halde perde Varlığın veçhelerinden birisi haline gelen [varlığın iki yönü: Hak-halk] halktır [âlem, masiva].[4] İbnü'l-Arabî'de hicab taayyünün ta kendisidir.

- Sen (mümkün) kendinden Hakk'ı tanırsın, başkasından O'nu tanıyamazsın. Çünkü sen en yakın hicabsın [perde]. Bir örtü ve perde olmanla da Hakk'ı sınırlarsın. Şu halde senin Hakk'ı bu mertebede bilmen O'nu bilmekten aciz kalışının aynısıdır. Şöyle de denilebilir: O'nu bilmeyişinin [cehalet] aynısıdır. Burada cehalet ile Hakk'a dair bilginin olmayışını kast etmekteyiz. İnsanın dışındakiler ise insana nispetle daha uzak perdedir. (FÜTÛHÂT, II:597)

- Bir devirde Gavs ve Kutup diye isimlendirilen tek kişi vardır. Kutup Hakk'ın kendisiyle bütün yaratıklarından ayrı kaldığı kimsedir. Söz konusu kul bütün zamanlarda Allah'ın aynıdır, kendi döneminde Hak ondan başkasına bakmaz. O en üstün perdedir (*hicab-ı a'lâ*). (FÜTÛHÂT, II:555)

Birinci metinde mümkünün hakikati[5] en yakın perdedir, başka bir ifadeyle Allah'ın bilgisine ulaştıran en kestirme yoldur. Verdiğimiz bu anlam İbnü'l-Arabî'nin cümlesindeki sebeplilik bağıntısından ortaya çıkar: Sen, kendinden Hakk'ı tanırsın, başkasından O'nu tanıyamazsın. Çünkü sen en yakın perdesin. Bilmenin sebebi perde ise, bu durumda perde bilgiye ulaştıran bir yola dönüşür. İbnü'l-Arabî'nin ikinci metnine gelince: Burada perde en üst noktaya çıkar. En üst nokta bir mekân değil, mertebe bildirir. Şu halde en üstün perde Gavs ve Kutup'tur.[6] İbnü'l-Arabî Kutb'a perde diyorsa, sadece bu bile terimin mertebesini göstermek için yeterlidir. Çünkü Kutup kendi dönemindeki en üst rütbeli insan-ı kâmildir ve ancak yüksek diye nitelenebilir. O halde İbnü'l-Arabî'de hicab, yani perde terimi mahrumiyet, engel, kesmek, uzaklık, eksiklik gibi eski anlamlarını sürdürmez. Zikredilen iki metin 'hicab'ın bilgiye ulaştıran bir yol ve delil oluşunun yanı sıra, Zât'ın bir taayyünü[7] oluşunu da açıklar. Çünkü mümkünün hakikati ve Kutup gerçekte Zât'ın taayyünlerindendir. Ayrıca İbnü'l-Arabî hicabın [perde] bizzat talep edilen bir şeye nasıl dönüştüğünü

şöyle açıklar:

> ◆ Hicab [perde] rahmet; delil ise perdeleri yakmaktır.[8] Perde ceza; kesin kanıt ise perdeyle kapının ardındakine ulaşmak değil, dereke [kat, mertebe][9] mensuplarına gelen şeydir.[10] Kapı ardında bulunan ulaşılamaz ise, katında konaklamak ve yerleşmek mümkün değilse böyledir. Bu durumda kapı istenilen olur. (FÜTÛHÂT, IV:342)

Bu şekilde perde İbnü'l-Arabî'de, yani her türlü terim çiftlerinin sonuçta yetkin birlik oluşturmak için birleştiği bir düşünce sisteminde insanı gayesine ulaştırmaktan engelleyen bir şey değildir; bu birleşmeyle perde maksat, kapı talep edilen haline gelir. Çünkü perde delil ve yol demektir. Fakat burada önemli bir yön ortaya çıkar: Perdeler sâlikin aşıp, ardında perdenin bulunmadığı makama ulaştığı bir yön veya sayıyla sınırlı değillerdir. Çünkü perdeli perdeden ayrılmaz ki, daha yakın veya yüksek bir perdeye ulaşabilsin.[11] Hak yaratılmışa perde olmaksızın asla tecelli etmez, insan ile Hak arasındaki son perde insanın kendi varlığıdır.

> ◆ Hak kendisini karanlık –onlar doğal cisimlerdir– ve nurani –onlar latif nûrlardır– perdelerle nitelemiştir. Âlem ise yoğunluk ve latiflik arasında bulunur ve o bizzat kendisine perdedir. Şu halde âlem Hakk'ı, Hakk'ın kendisini idrak ettiği gibi idrak edemez. Dolayısıyla kendisine muhtaç olmakla, Yaratan'ından ayrı olduğunu bilmekle birlikte, asla ortadan kalkmayan bir perde içindedir.[12] (FUSÛS, 54)

NOTLAR:

[1] Tehanevî'nin sûfilerde hicabı yorumlayışı için bkz. *Keşşaf*, c. II, s. 276.

[2] Ferid Cebr, *Mûcem-i Gazâlî*'de, Gazâlî'nin *hicab* ve çoğulu *hucub* terimlerini ele almıştır. *A.g.y.*, s. 58. Gazâlî'nin bu konudaki bir metni için bkz. *Kitâb-ı Mirac-ı Sâlikin*, s. 101; ayrıca bkz. *Mişkatü'l-Envar*, s. 42. Ruzbihan Bakli ise, hicab görüşünde İbnü'l-Arabî'ye yaklaşır. Bkz. *Histoire de la philosophie Ency. De la peiade*, c. 3, 1100.

[3] Perde'ye dair bu pozitif bakış, bazı İmamiyye fırkalarıyla birlikte ortaya çıkmış (Nusayriyye'ye göre perde, bir şeyi ortaya çıkarmak demektir), Hallac da ismin perdesi görüşünde onlardan yararlanmıştır. Massignon, *La passion*, c. 3 183. Nifferî ise, sûfilerin perde görüşlerindeki donukluktan, hatta pozitiflikten görme hakkındaki derin bir analize varmıştır. Söz konusu görmenin tanımı, keşif ve perdedir. Şöyle der: "Cehalet görmenin perdesi; bilgi, görmenin perdesidir. Ben zuhur edenim, perde yoktur; ben bâtınım, keşif yok. Bana denildi ki: Perdeyi bilen kimse, keşfi de öğrenmiş demektir" (*Mevâkıf*, s. 29).

[4] Abdurrahman Câmi *Tercüme-i Levaih* isimli kitabında (s. 12) şöyle der: "Hakikat birliğinin yüzündeki en büyük perde, taayyün ve sınırlanmalardır."

[5] Hicaba dair bu pozitif bakış, nefsin konumundaki bir çelişkiyi de giderir: Nefs, "Nefsini bilen Rabbini bilir" hadisine göre, Allah'ın bilinmesinde bir yol iken, öte yandan Allah'ı bilmenin önündeki perdedir. Çünkü nefs doğrudan ve nesnel olarak idraki engeller.

[6] Bkz. **Kutup**.

[7] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[8] "Allah'ın yetmiş nurani perdesi vardır..." hadisine telmih.

[9] "Münafıklar Cehennemin en alt tabakasındadırlar" (4:145) ayetine telmih.

[10] İbnü'l-Arabî'de her mevcut Hakk'a perde olmaktan, içinden Hakk'ın mertebesine girilen bir kapıya dönüşür. Çünkü her mevcut Hakk'ın bir tecellisi ve taayyünüdür. Böylece de, perde olsa bile, Hakk'a ulaştırma imkânını kendinde taşır. Bkz. *Risâle-i Tenkihu'l-Hücum*, s. 30.

[11] Perdeler tek mertebede değillerdir; ulvî perdeler olduğu gibi, sûflî perdeler de vardır. Sûflî perdeler, nefs, tabiat ve şehvet perdeleridir. Ulvî perdeler ise, taayyünler, bilgi ve sevgi gibi şeylerdir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 308; *Risâle-i Gavsiyye*, s. 79.

[12] Metinin yorumu için bkz. Nablûsî, *Şerh-i Cevâhiri'n-Nusus fi-Halli'l-Fusus*, s. 44.

Hidayet Dalaleti Övülmüş Hayret. *Ayrıca bkz.* **Hayret**

Hidayet Yolu *bkz.* **Sırat-ı Müstakîm**

Himmet *Hemme bi'ş-şeyi, yehummu hemmen*; "bir şeye niyet etmek, istemek ve onu yapmaya azmetmek"tir. Saleb'e "O onu arzulamış (*hemmet bihi*), şayet Rabbinin kesin delilini görmemiş olsaydı, o da onu arzulayacaktı" (12:24) ayetinin anlamı sorulmuş ve şöyle cevap vermiştir: Züleyha ısrarlı bir şekilde günaha niyetlenmiş (*hemmet*), Yusuf da günaha niyetlenmiş (*hemme*), fakat ısrar etmemiş ve onu işlememiştir. İki himmet arasında fark vardır. Bu ayet hakkında Ebû Ubeyde de şöyle demiştir: "Burada öncelemek ve ötelemek vardır. Şöyle ki: Züleyha ona niyetlenmiş, Rabbinin kesin delilini görmemiş olsaydı, Yusuf da ona niyetlenecekti." "Ulaşamadıkları şeylere niyetlendiler (*hemme*)" (9:74) ayeti hakkında ise şöyle denilmiştir: Bir grup Efendimiz Hz. Muhammed'e bir seferde tuzak kurmak istemiş, Allah ise onları isim isim kendisine bildirmiştir. *Hem*, insanın nefsinde niyetlendiği şeydir. *Ehemmeni haze'l-emr*, 'bu iş beni düşündürdü' demektir. *Himmet* ve *hemmet*, yapmaya niyetlenilen şeydir. Himmeti büyük veya himmeti düşük veya uzak himmetli dersin. (LİSAN)

Hem isim olarak Kuran'da geçmez, *hemme* [niyet etti], *hemmet* (kadın) ve *hemmu* (çoğul) gibi, fiil kalıplarında yer alır.

Himmet, insanda etkin eylem ve yapabilme gücüdür, bu gücün iki kaynağı vardır: birincisi yaratılış, ikincisi ise eğitim ve kazanımdır. İbnü'l-Arabî öncesinde himmetin kaynaklarına dikkat çeken kimse görmedik, o ise hem istidada ve hem de terbiyeye hakkını vermiştir. Himmetin yaratılıştaki varlığı, bir imkândır, bu nedenle himmetin kulda yetkinleşmesi, ilgileri zaviyesinden ve sevginin etkisi sayesinde imkânlarının açılmasıdır.

Kuvvet olarak himmet:

- Lut Peygamber'in "Şayet benim size karşı kuvvetim olsaydı" (11:80) ifadesinde geçen kuvvet, etkin himmet demektir. (FÜTÛHÂT, IV:53)

Hareket ettirme gücü olarak: İbnü'l-Arabî harflerin harekelerinden söz ederken doğrusal hareketten bahseder. Doğrusal hareketle, himmeti özellikle Hak yönüne[1] tahrik eden her harf kastedilmiştir. Yatay hareket ise himmeti âleme ve onun sırlarına doğru tahrik eden her harftir (FÜTÛHÂT, BS, 683). Himmetin iki kaynağı vardır:

- Himmetin kuldaki varlığı, iki türlüdür ve iki mertebesi vardır: kulun yaratılışında ve doğasında bulunan himmet ve yokken kul adına gerçekleşen himmet. İnsan himmeti nefsinde bulduğunda, onu dilediği şeylere yöneltir, örnek olarak beşikte İsa'nın konuşması ve Meryem'in himmetini verebiliriz. Bütün bu durumlarda himmet, bize göre sebeplerdir: Allah onlar sebebiyle değil, onlar vesilesiyle şeyleri yaratır.[2] (MEVAKİ, 84)

Gayret himmeti yetkinleştirir. Gayret ve İnsan:

- Kuşkusuz Hz. Peygamber himmetlerin tesirinde yükselişe "Kesin inanmayı öğrenin, çünkü ben de sizinle birlikte[3] öğrenmekteyim" ifadesiyle işaret etmiştir. Hz. İsa'nın su üzerinde yürüdüğü söylendiğinde şöyle demiştir: "Şayet inancının kesinliği artsaydı, havada da yürürdü."[4] (BULGA, 80)

Gayret ve Aşk:

- *Elif* ve *lam* bir araya geldiğinde her birisine bir meyil eşlik etmiştir. Meyil, istek ve amaç demektir ve ancak istekli bir hareketten kaynaklanır. Böylece *lam* bu bağlamda *elif*ten daha güçlü olmuştur. Çünkü onun sevgisi daha çoktur. Bu yüzden onun himmeti, varlık itibariyle yetkin, fiil olarak daha tamdır. *Elif*, sevgisi az olandır, bu nedenle himmeti *lam*a daha az ilişir ve böylece de onun gereksinimlerini karşılayamaz. Bütün bunları (*elif* ve *lam*ın birbirlerine meyletmesi), sevgi ortaya çıkartır. Sevgide dürüstlük, sevilene yönelişi sağlar, doğru yöneliş ise sevilenin sevene kavuşmasını sağlar. (FÜTÛHÂT, BS, 618)

Burada himmetin aslında insandaki ilişebilen bir güç (herhangi bir şeye yönelmemiş genel bir güç) olduğu ortaya çıkar. Bu gücün ilişebilirlik özelliğinden ise terbiye ve gayretin ondaki işlevi ve de imkânlarının açılmasını sağlayan yönlendirebilirlik imkânı ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinden himmetin yöneldiği şeyleri belirleyen bir kavram ortaya çıkar ki, bu kavram insan iradesidir. İnsan, zikredilen metinlerde, himmeti yönlendiren ve onu kontrol eden bir varlıktır. Şu halde irade, himmeti konularına yönlendirmektir. Bu bağlamda iradenin mürit kelimesiyle ilişkisi, buna bağlı olarak da himmet sayesinde fiil makamına ulaşmada sülûkun işlevi de

bellidir. Geçen ifadelerden himmetin konularının önemi ortaya çıkmıştır. Çünkü bunlar öncelikle himmetin farklılaşması, ikincisi himmetlerin yükselmesi, üçüncüsü birbiri ardınca bu konuların ortadan kalkması, dördüncü olarak da himmetler üzerinde hüküm sahibi olmada esastır. Himmet bir güçtür, bu nedenle sahibinin iradesine bağlı olarak ilgi alanlarının farklılaşmasıyla farklılaşır. Buna göre himmet sahibi himmetini dünyaya bağlarsa, mülkler edinir; ibadete bağlarsa, makamlar elde eder; Allah'a bağlarsa, bütün ilgileri düşer ve hepsi bir himmet haline gelir. Aynı şey – etkin olduğunda– himmetin gücü için geçerlidir. Bununla birlikte, lafzın tanımlarıyla sınırlı kalmamak gerekir; aksi halde "himmet bir güçtür" ifadesinden onun sahibinde etkisi olmayan olumsuz niteleme olduğu zannedilebilir. Çünkü insanın yaratılışına yerleştirilmiş olması yönünden himmet, güçlü olduğunda insanda etkindir. Güçlü himmet –yaratılıştaki– sahibini zorlu işlere yönelmeye ve yükselmeye sevk eder. Nitekim irade de sahibinde etkin olur. Şu halde, yaratılıştaki iki kaynak arasında bir etkileşimin bulunması gerekir. Birinci kaynak, insanın himmetinin kapasitesinde, ikincisi irade ve sülûkta ortaya çıkar.

- Himmetlerin farklılaşması, arzulanan şeylerin farklılaşmasına bağlıdır, çünkü himmetler arzulanan şeylere bağlıdır. Arzulanan şeyler olmasaydı, himmet kesilirdi; himmetler olmasaydı, ameller geçersiz hale gelirdi. (BULGA, 15)

- Muaviye şöyle demiştir: "Hedeflerinizi yüksek işlere yöneltiniz. Çünkü işler yüksektir. Ben bile, ehli olmadığım halde, hilafete niyetlendim [himmet etim]." (BULGA, 29)

Himmetler konuları itibariyle düşük değil yüksek iseler, kendileri de yükselir; şayet geçici değil de kararlı olurlarsa, mutluluk sağlarlar. Himmet ilişir, yani sevgiden doğan bir hareketle bir güç olarak konusuna yönelir; söz konusu hareketi sayesinde de ulviye yönelmesi bakımından kendisi de yükselir. Himmetin yönelişinde, kendisinin, dolayısıyla sahibinin de yükselmesini sağlayan bir hareket vardır. Bu yüzden himmet sahibini taşır. O yükselir, sahibi de yükselir. Şu halde, himmet ve erme iradesi arasında diyalektik bir ilişki vardır.[5]

Himmetler ile Yükselmek:

- Onun himmeti zirvelerin yamaçlarına yükselmişti. (KUTUB, 19)

- Bu makamları nasıl aşamaz ki? Bu makama ulaşmışa kerametler nasıl tahsis edilmez ki? Bu şahsın himmeti senin burağındır [binek]. Burak sağlam bir eve uğradığında, onu yarıp geçer. (KUTUB, 3)

İbnü'l-Arabî *Tercümanu'l-Eşvak*'ta, taşıyan her şeyi himmet diye ifade eder, çünkü himmet kulu taşır ve yönlendirir.

- Himmetler, binekler diye ifade edilmiştir. (TERCÜMAN, 68)
- *Nefsimin hemmi*: Burada himmetler kastedilir, çünkü onlar kalbin derinliğinden meydana gelirler. (TERCÜMAN, 69)
- Ays diye ifade edilmiş himmetleri onları nereye götürmüş ve nerede eğitmiştir. (TERCÜMAN, 71)

Himmetlerin yükselmesi, himmetin yöneldiği bilgilerin artışındaki doğrudan sebeptir. Her bilgi, yükseliş ve sülûk aşamalarının herhangi birisinde, himmete temas eder.

- Sûfiler himmeti "kalbi kuruntudan arındırmak" anlamında kullandıkları gibi, müridin ilk doğruluğu (irade himmeti) karşılığında da kullanırlar. Himmet kelimesinin çoğulu *himem*'i ise ilhamın duruluğu için kullanmışlardır (hakikat himmeti). Böylece, "himmet üç mertebedir" demişlerdir: ikaz himmeti, irade himmeti ve hakikat himmeti. (FÜTÛHÂT, II:526)

Şimdi de, sûfilere göre himmetin üç sınıfı hakkındaki metinlerini aktaracağız. İkaz himmeti:

- İkaz himmeti kuruntulara karşı kalbin uyanık hale gelmesidir; söz konusu kuruntular imkânsız olabileceği gibi, mümkün şeyler de olabilir. Himmet, kalbi kuruntulardan arındırır. O, kalbi kuruntunun mahiyetine baktırır. Bu inceleme kuruntudan vazgeçmesini sağlarsa vazgeçer; ısrar etmesi gereğini verirse, azim gösterir. (FÜTÛHÂT, II:526)

İrade himmeti:

- İrade himmeti, müridin ilk doğruluk halidir. Buna göre irade himmeti [niyeti toplamak anlamındaki] *cem-i himmet* halinden ibarettir. Böylece müridin başka bir gayesi kalmaz. Çünkü nefs, bir noktada odaklaştığında âlemin cisimleri ve hallerinde tesir eder, hiçbir şey kendisine karşı gelemez. (FÜTÛHÂT, II:526)
- Himmetini Rabbi üzerinde toplayan kişi rahmete mazhar olur. Çünkü Rabbi, günahları bağışlayan ve rahmeti de her şeyi kuşatan yegâne kimsedir. (FÜTÛHÂT, II:526)

Hakikat himmeti:

- Hakikat himmeti, ilhamın duruluğuyla birlikte, cem-i himmet halinden ibarettir ve Allah ehli büyük şeyhlerin himmetleridir. Onlar, himmetlerini Allah üzerinde toplayıp, çokluktan kaçarak ve çokluğu birleştirmek veya tevhidi talep ederek, konusunun birliği nedeniyle onları birleştirenlerdir. (FÜTÛHÂT, II:527)

Himmet yüksekliğinin doğal bir sonucu olarak ilgiler ortadan kalkar, hatta himmet

için Hakk'ın dışında herhangi bir konu kalmaz; himmetler tek himmete dönüşürler. İşte bu aşamada tezahür eden aşk dilinden idrak ettiğimiz şey budur. Söz konusu aşama, himmetin sürdüğü son aşamadır ve fenadan önceki ikiliği vurgular. Bu aşamada birlik makamında bulundukları için, fiil ve tesir himmet sayesinde ortaya çıkar. Himmet insandaki bâtınî bir güç olarak, ancak konularıyla gerçekleşebilir, dolayısıyla ortaya çıkışı, "taalluk" düzleminde mümkündür. Ahmet Ziyaüddin Gümüşhanevi'den aktardığımız metin bunu pekiştirir: Himmetin tarikata yeni katılan kimselerdeki görünümü, velayet derecesine ulaşmış kimselerdeki görünümünden, bu da hakikatlere ulaşmış kimselerdeki görünümünden farklıdır. Bu farklılığın kaynağı ise gördüğümüz gibi, konunun farklılaşmasıdır. Himmetin, bir güç olması itibariyle bir fiili vardır ve her insanda mevcuttur. Himmetin fiili her eylemde açıktır. Sûfiler, bir güç olarak himmetten yararlanıp, onun eylemini dış düzlemden (yani himmetin insan vasıtasıyla ve onun açısından duyulur şeylere tesir etmesi) iç düzleme (insan ancak sebepler vasıtasıyla yapılabilecek şeyleri himmet sayesinde yapar) taşımaktan fazla bir yapmamışlardır. Bu aktarmayı gerçekleştirdiklerinde, himmet sûfilere göre fiilin sahip olduğu bütün bilgi ve varlık boyutlarıyla tesir ve eylem aracı olarak ortaya çıkmıştır. Böylece himmet, keramet ve harikulade boyutunu kazanmıştır.

Himmetin fiili:

- İnsanın bedeniyle veya görünür bir sebep vasıtasıyla ulaşabildiği her şeye peygamber veya veli himmetiyle ulaşır. Sadece bu kadar değil, insanın takatini aşan şeylere de himmet gücüyle ulaşılır. (MEVAKİ, 83)

Himmetin tesiri:

- Sultana de ki: Bu bir himmettir, meyve veren ağaca tesir etmiştir. Peki, mazlum bir toplumun himmetleri zalimlerin kökünü kurutmada ne kadar etkin olur! (BULGA, 69)

- (Fakirlerin annesi Şems) dedi ki:
  –Ebu'l-Hasen b. Kaytun'un yarın gelmesini temenni ettim, ona yazınız.
  Bunun üzerine Ebû Muhammed (Şeyh Abdullah el-Mervezi) şöyle dedi:
  –Mektup yazmak herkesin kârı!
  Yaşlı kadın kendisine dedi ki:
  –Peki sen ne yaparsın?
  Şöyle yanıt vermiş:
  –Himmetimle onu yönlendiririm.
  Bunun üzerine dedi ki: Allah'ın izniyle yarın bize ulaşması için zaman fikrini harekete geçirmiştir (himmetin uzaktan insan düncesine etkisi). (KUDS, 101)

Himmet sayesinde fiil=cem' makamı:

- Himmet sahibi, muhakkiklere göre mutlaka fiil sahibidir. Bu, sûfilerin payı ve makamıdır. (FÜTÛHÂT, BS, 619)

- İnsan, vehim gücüyle ancak hayal gücünde var olabilen şeyleri yaratır. Bu, yaygın durumdur. Arif ise himmet gücüyle, dışta varlığı olan şeyi yaratır.[6] Fakat himmeti yarattığı şeyi korumaya devam eder.[7] (FUSÛS, 88)

- Himmet toplanmışken etkin olabilir; söz konusu toplanmışlık, sahibine himmetin yöneldiğinden başkasına yönelme imkânı vermez. (FUSÛS, 129)

Himmet ile fiil=Harf ile fiil:

- Bu fiil akılda canlanan harf vasıtasıyla gerçekleşir. Bu harf, konu hakkında bilgisi olmayan bazı kimselerce himmet, doğruluk diye ifade edilmiştir. Halbuki doğrusu böyle değildir. Himmet akla getirilen harf için bir ruh olsa bile, akla getirilen şeklin aynısı değildir. Bu mertebe, lafızlı ve rakamsal bütün harfleri içerir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 174)

- Muhakkiklerden *kün* [ol] kelimesinin hakikatini bilen, kuşkusuz İsevi ilmi öğrenmiştir. Himmeti vasıtasıyla var olanlardan bir şey yaratan, bu ilme sahip değildir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 48)

- Bu kişi aklında canlandırabilmek için, harflerin özelliklerini de bilir; böylece tesirlerini görür. Harf vasıtasıyla bir şey yapmak, himmet vasıtasıyla yapmak gibidir. (FÜTÛHÂT, I:191)

O halde harf vasıtasıyla fiil, harfi telaffuz edenin himmetini gerektirmez. Himmetin hak ettiği doğruluk vb isimler buradan gelir. Çünkü fiilin nedeni onlardır. Bu noktada himmet, sûfilerde bir bilgi aracı olarak ortaya çıkar:

- Halvete sarıl! Himmeti Rahman Allah'a bağla ki, öğren. (FÜTÛHÂT, BS, 622)

- Dediğimizi anlayamaz
  Himmet sahibi olandan başkası. (FUSÛS, 122)

- Halvette Allah ile beraberken ve onun sayesinde –ihsanları yüce ve lûtfu büyük olsun– yeryüzündeki bütün kelam bilginlerinin habersiz olduğu bilgiler açılır. Aynı hale sahip olmayan akıl ve delil sahipleri, o bilgilerden habersizdir. Çünkü onlar düşüncenin ötesindedirler. (FÜTÛHÂT, BS, 65)

- Veli sıradan insanların uyanık ve uykuda algıladığı şeyleri algılamada peygamberle ortaktır. Yolumuzun mensupları, bu makamı veliler için var saymışlardır ve bunu belirtmişlerdir. Sözü edilen şey, himmet vasıtasıyla fiil ve Allah'ın dışında yaratılmış bir öğretmen olmaksızın öğrenmektir. (FÜTÛHÂT, I:150)

- Bu bilginin (Abdal'ın makamları hakkındaki bilgi) nereden öğrenildiğinin bilinmesi keşfe bağlıdır. Sen de halvet, zikir ve himmet vasıtasıyla onu araştır. (FÜTÛHÂT, BS, 643)

Himmet ile fiil=harikulade:

- Kerametler derken, himmet gücünden ortaya çıkan şeyleri kastetmekteyim. (FÜTÛHÂT, ÜS, 383)

- Bu menzilin kutbu, himmetinin dışında harikulade işlerin üzerinde gözüktüğü her velidir. Bu veliler, himmetleri vasıtasıyla harikulade olayların çıktığı kimselere göre peygamberliğe daha yakın olurlar. (FÜTÛHÂT, ÜS, 383)

Geçen tanım ve metinlerden himmetin sûfinin yararlandığı bir tesir ve fiil vasıtası olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre sûfi mevcuttur, diler ve yapar. Bu, Allah'a gidişinde talep ettiği gayeyle, başka bir ifadeyle egosunu yok etmek ve seçimi bırakmak amacıyla çelişir. Bundan şu sonuç çıkar: Himmet vasıtasıyla fiil ve bilgi diyalektik bir ilişki içindedir; birisi eksildiğinde diğeri artar. Bu iş, himmetle işlenen fiilin gücünün kemâline ve marifetin tesiriyle fiilde iradenin terkine ulaşıncaya kadar sürer.

- Birisi şöyle sorabilir: "Onu (Lut peygamberi) etkin himmetten alı koyan neydi? Etkin himmet peygamberlerin takipçisi sâlıklerde bulunduğuna göre, onlar buna sahip olmada daha öncelikli değiller midir?" Deriz ki: "Haklısın, fakat başka bir bilgide eksiğin var: Marifet himmete tasarruf imkânı bırakmaz. İnsanın marifeti arttığında, himmet vasıtasıyla tasarrufu eksilir." (FUSÛS, 127)

- Bizler tasarrufu zariflik olsun diye terk etmedik. Lut başkasını tercih yoluyla tasarrufu terk etmiştir; biz ise marifetin yetkinliği nedeniyle terk etmişizdir. Çünkü marifet, irade ederek tasarrufu gerekli kılmaz. Arif âlemde himmet ile tasarruf ederse, bunun nedeni, kendi iradesi değil, ilahi bir emir ve zorlamadır. (FUSÛS, 129)

Himmet harekete geçiren bir güç olarak uygulanışında işlevinin önüne çıkan engellerle karşılaşır. Bütün bu engeller, himmetin gücünde bulunan zayıflıklarda sınırlıdır, zayıflıkların kaynağı ise acizliği hissetmektir. Buna göre himmet sahibi acizlik hissettiğinde, himmeti zayıflar.

- Himmetin hastalığına yol açan sebeplerden korunmak gerekir. Bu sebeplerin en önemlisi, tarikata yeni katılmış insanların, sona ulaşmış insanların hallerine bakması ve onların halleriyle kendilerini değerlendirmeleridir. Bunun sonucunda ise işleri zorlaşır ve bu yoldan uzaklaşırlar. Böylece himmetleri zayıflar. (BULGA, 46)

Himmet hakkındaki incelememizin sonunda himmetin her grupta çeşitli isimlerle mevcut olduğuna dikkat çekmek gerekir. Bu isimlerin kaynağı ise himmetin fiildeki

özelliğidir. Kelamcılarda himmet ihlas, sûfilerde huzur, ariflerde ise himmettir. İbnü'l-Arabî ise onu ilahi inayet diye isimlendirmeyi tercih eder. Belki de bu isimlendirmenin kaynağı, himmetin imkânlarının ilahi bir inayet olarak, yaratılışın aslında bulunmasıdır.

- Bir insanın amin demesi, gerçek gayb mertebesinde meleklerin amin demesine muvafık gelebilir. Fakihlerin geneli insanın amin demesiyle meleklerinin amin deyişleri arasındaki uyumu ihlas, sûfiler huzur, muhakkikler ise himmet diye isimlendirir. Biz ve bizim gibiler ise inayet diye isimlendiririz. (FÜTÛHÂT, BS, 494)

- İnsan vasıtasıyla varlığa özgü bu ilahi tesirlerin –farklı mertebelerine göre– kaynakları nefs kuvvetleridir. Sûfiler onları himmet, bazı kimseler ise doğruluk diye isimlendirir. Bu bağlamda falan himmetini bir işe yöneltti ve o şey gerçekleşti veya falanca bir işte doğru hareket etti ve bu iş onun adına oldu denilir. (MEVAKİ, 83)

- O şahısların doğrulukta derin izleri vardır. Onlar himmet[8] vasıtasıyla öldürürler. Himmet doğruluk demektir. (FÜTÛHÂT, III:392)

NOTLAR:

[1] İnsanı kelime sayan bir düşüncede, harfler insan hakkında söylenen şeylerin kendileriyle örtüştüğü simgelere dönüşür. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin harfler hakkındaki metinlerini insan hakkında söylenmiş ifadeler kabul edebiliriz. Bu bağlamda "himmetini harekete getiren harf" görmekteyiz veya insan söz konusu olduğunda, "insan himmetini harekete geçirir." Himmeti ve onunla ilgili terimleri incelerken bizim ele alacağımız veya bizzat kendisini ortaya atan soru şudur: Himmet mi insanı hareket ettirir. Yoksa insan mı himmetini hareket geçirir? Bu sorunun cevabı terim hakkındaki açıklamayla ortaya çıkacaktır.

[2] Himmetin fiili vardır. Bunu ileride inceleyeceğiz.

[3] Bkz. Hadis Dizini, no. 44.

[4] Bkz. Hadis Dizini, no. 45.

[5] Gümüşhanevi himmetin bidayet ve nihayet makamları arasında nasıl yükseldiğini betimler. Burada, himmet ile irade arasındaki diyalektik ilişkiyi anlamaya yardımcı olacak bir cümlesini aktaracağız, şöyle der: "Himmet: İnsanın her şeyiyle Hakk'a yönelmesi demektir" (yedi satır eksik). Bkz. *Camiu'l-Usul*, s. 307.

[6] Himmet dışarıda var olan şeyleri yaratabilir. Bu onu harikuladelerin üçüncü türü olan sihirden ayırt eden özelliktir. Bkz. **Keramet**.

[7] Metnin yorumu için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 78.

[8] Himmet hakkında bkz. Tûsî, *el-Lûma*, s. 425; Gazâlî, *Eyyuhe'l-Veled*, s. 42; Gazâlî, *Medhalu's-Sülûk*, s. 425; Gazâlî, *Sırru'l-Âlemeyn*, s. 42; Necmeddin Kübra, *Fevaihu'l-Cemâl*, s. 13; İbn Farız, *Divan*, s. 171.

Himmetlerin Yardımcısı Himmetlerin yardımcısı (*mümiddu'l-himem*), insan-ı kâmilin işlevsel isimlerinden birisidir. Ayrıca *bkz.* **İnsan-ı Kâmil**. Ayrıca bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47, 65, 66; *Anka-i Muğrib*, s. 51; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 66; *İnşaü'd-Devair*, s. 19.

Hizane *Hı, ze* ve *nun* tek köktür ve "bir şeyi korumak" demektir. "Parayı sakladım" anlamında *hazintü ed-dirheme* denilir. "Sırrı sakladım" anlamında *hazintü es-sırre* denilir. (MUCEM)

H-Z-N kökü Kuran'da belirtilen sözlük anlamıyla geçer:

> Gökten bir su indirdik de sizi onunla suladık. Onu saklayan [*hazin*] siz değilsiniz. (15:22)

Çoğul olarak hazine anlamında:

> [Yusuf] dedi ki: 'Beni ülke hazineleri [*hazain*] üzerine memur et. (12:55)

Hizane çoğul olarak Hakk'ın zenginliğine işaret etmek üzere Allah'a izâfe edilerek zikredilir:

> Ben size Allah'ın hazineleri yanımdadır demiyorum. (11:31)

Bir şeyin hizanesi o şeyin meydana geldiği aslı demektir:

> Her şeyin hazinesi [*aslı*] bizim katımızdadır.[1] (15:21)

İbnü'l-Arabî hizane kelimesini sahiplik ve mülkiyet anlamında kullanır. İnsanın sahip olduğu kıymetli mal ve mücevher onun mülkünde saklanmıştır; gerçekte sahip ise Allah'tır. Yaratıkların sahip oldukları her şey, Allah'ın hazinesidir.

> ◆ Hakk'ın katında bulunan hazineler iki kısımdır: bir kısmı saklanan mevcut hazinelerdir. Bu kısma örnek olarak herhangi bir insanın elindeki cariye veya köleyi verebiliriz. Bu örnekte insan söz konusu şeylerin sahibi, onlar da saklanan şeylerdir; her ikisi de Allah katında bulunur. Çünkü bütün eşya Allah'ın mülküdür. Söz gelişi Ahmet, Mehmet'in elindeki şeyde Allah'a muhtaç olur. Allah da Mehmet'in kalbine elindeki malı Ahmet'e vermesini ilham eder; o da malı verir. İşte bu gibi bir şey, Allah'ın katındaki hazinelerdendir. Bütün âlem bu anlamda bir kısmı diğer bir kısmının hazinesi, aynı zamanda saklanan şeyin kendisidir. Âlem saklanan şeyin hazinesi, saklanan şeyin bir hazineden diğerine geçtiği yerdir. Muhtaçlık bir hazineden başka bir hazineyedir. Her şey Allah'ın mülkünde ve katındadır. (FÜTÛHÂT, IV:295)

İbnü'l-Arabî pozitif teorisinden içeriksiz bir anlama sahip (saklama yeri) hazineye, onun sakinliğini ve donukluğunu ilginç bir dinamizme çeviren bir anlam yüklemiştir. Bu, herhangi bir düşünürün nadiren yararlanabildiği, belki sadece İbnü'l-Arabî'ye özgü bir yetenektir. Çünkü bir düşünürün âdeti, analizi kolaylaşabilsin diye dinamik olguları donuklaştırmakken, İbnü'l-Arabî durgun her şeyi hareketlendirir. İbnü'l-Arabî'de deyim yerindeyse vasıtasıyla durgun her şeyin canlandığı bir yaşam ocağı vardır.[2] Bu bağlamda hizane içinde eşyanın saklandığı bir mahal olmak yerine

eşyanın sudur ettiği imkân, varlık ve ilim elde ettiği bir asıl haline gelir. Âlemdeki her şey veya her hakikat zâtına bırakılmış hakikat ve kuvvetler için bir koruyucu [hizane] haline gelmiştir.

- Eşyanın hazineleri –saklandıkları yerlerdir– kendi imkânlarıdır. (FÜTÛHÂT, III:193)
- Hakk'ın hazineleri onun ilmi, sakladıkları ise bizleriz. (FÜTÛHÂT, IV:108)
- Her şeyin hazineleri O'nun katındadır. Bir şey sakladığıyla birlikte hazine olabilir. Eşya Allah katında sabitlik hallerinde saklanmıştır. Allah onları yaratmak istediğinde, bu hazinelerden onları indirir ve ol diye emreder. Böylece onlar varlık kisvesi giyerler ve dışta varlıkları ortaya çıkar. (FÜTÛHÂT, IV:293)
- İnsanda toplanmış hakikatler âlemde dağınık halde bulunur. Hak âlemin her yanından onları çağırır ve onlar da toplanır. Bunların bir araya gelmesinden ise insan meydana gelir. Böylece insan onların koruyucusu [hizane] olur. Âlemin yüzü insanın bu koruyuculuğuna çevrilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:390)
- İnsan lûtfun ta kendisi olduğuna göre sen bir hazinesin. Âlem ilahi lûtufların hazinesidir, dolayısıyla Hakk'ın lûtufları bizde saklanmıştır. Hak bizim için bir mekân değildir, biz O'nun için bir mekânız. Bu yüzden bizim varlıklarımız O'nun zuhur etmesi için mekândır. (FÜTÛHÂT, II:74)
- "De ki: İster Allah deyin, ister Rahman, hangisiyle dua ederseniz edin en güzel isimler O'na aittir" (17:110). Biz sadece tek ilaha dua ederiz. Farklı isim, hakikat ve anlamlar O'na aittir. Bu isimler daima kendisine aittir ve onlar ilahi hazinelerdir. Eşyanın saklandığı bu imkânlar da o isimlerde gizlidir. (FÜTÛHÂT, III:193)
- Toplantılarda veya eserlerimde söz ettiğimiz her şey Kuran ve onun hazinelerinin mertebesindendir [hazret]. Bana onu anlamanın ve ondan yardım almanın anahtarı verilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:334)

İbnü'l-Arabî'ye göre var olan her şeyin kendisinde bırakılmış kuvvetler için bir koruyucu hale geldiğini ortaya koyan metinlere gelince, bu konuda İbnü'l-Arabî'nin *hazainü'l-hüccet*, yani 'delil hazineleri'nden söz ettiği tek bir metnini aktarmakla yetineceğiz. Bunun yanı sıra konuyla ilgili baş vurulması uygun kaynaklara yönlendireceğiz. Bu noktada hizane tamlamalarının zenginliğinden işaret ettiğimiz şeyin boyutları ortaya çıkar.[3]

- Delil hazineleri gizli söz anlamındaki kelâm ile ilgilidir. Örnek olarak Kuran-ı Kerim'i verebiliriz. Kuran-ı Kerim bir kelâm delilidir. "De ki: O surenin bir benzerini getiriniz" (2:23). Kuran delil hazinelerinden gelmiştir. (HATM, 323)

[1] Ayetin yorumu için bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 268; Hakk'ın hazineleri gerçekte onun kudretine konu olan şeylerdir. Bir görüşe göre, yeryüzündeki hazineleri Allah'ı bilenlerin kalpleridir (*Letaifü'l-İşarat*, c. III, s. 266).

[2] İbnü'l-Arabî'nin âlemi hareketli, dinamik ve canlı bir âlemdir, donuk şeyler ve hayvanlar da dahil olmak üzere, ondaki her şey hareket eder, yürür.

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâb-ı Teracim*, 26; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 252; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 252; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 360, 434; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV:s. 108, 166, 295; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 50; *Meşahidu'l-Esrar*, s. 51.

Hub *Ha* ve *ba* üç köktür: birincisi "sebat ve lüzum", ikincisi "tohum ve çekirdek", üçüncüsü ise "kısalığın niteliği"dir. Lüzûma gelince: "sevmek" ve "muhabbet" demektir, *ehabbehu iza lezimehu* "lazım olduğunda onu sevdi" anlamından türetilmiştir (MUCEM). İnsanlar sevgi ve muhabbeti çok değişik şekillerde anlatmışlar ve onun dildeki kaynağından söz etmişlerdir. Bu bağlamda bazı insanlar "hub [sevgi] saf dostluğun ismidir" demişlerdir; çünkü Araplar beyaz ve parlak dişlere *hebebü'l-esnan* 'temiz dişler' derler. Başka bir görüşe göre, *hub*, "suyun taşması" anlamındaki *hibabü'l-ma* deyiminden türetilmiştir. Başka bir görüşe göre ise *habbe* [tohum] kelimesinin çoğulu *hab*'dan türetilmiştir. Kalbin *habbe*'si kendisine dayandığı şeydir, böylece *hub*, mahallinin ismiyle isimlendirilmiştir (Kuşeyri, *Risâle*, s. 144).[1]

Kuran insanın Tanrı'yı özel bir anlamda sevebileceğini ve bu sevginin nedeninin sadece ulûhiyet mertebesi olduğunu belirtir. Kuran ulûhiyetin dışında insanları Tanrı'yı sevmeye davet edebilecek başka bir sebebe işaret etmemiştir.

> İnsanlardan bazıları Allah'tan başka dostlar edinirler ve onları Allah'ı sever gibi severler. (2:165)

Allah'ın insanı sevmesine gelince: a) İnsanın bu sevgiyi hak etmesini sağlayan bir sebebe işaret etmeksizin zikredilir. b) İnsan bir özelliğiyle bu sevgiyi hak etmiştir. c) Peygambere uyduğu için bu sevgiyi hak etmiştir. Birinci duruma şu ayetleri örnek verebiliriz:

> Allah bir kavim getirir. O onları, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı pek alçak gönüllüdürler. (5:54)

İnsanın Tanrı tarafından sevilmesini sağlayan özellikleri sekizdir:[2]

> İhsanda bulununuz, Allah ihsan sahiplerini sever. (2:195)
>
> Allah çok tövbe edenleri sever. (2:222)
>
> Allah temizlenenleri sever. (2:222)
>
> Takva sahiplerini sever. (3:76, 9:4, 9:7)
>
> Sabredenleri sever. (3:146)

Tevekkül edenleri sever. (3:159)

Adil olanları sever. (5:42, 49:9)

Temizlenenleri sever. (9:108)

Saf halinde kendi yolunda cihat edenleri sever. (61:4)

İnsanın Peygambere uyarak Tanrı'nın sevgisini hak etmesine ise şu ayeti örnek verebiliriz:

De ki: Allah'ı seviyorsanız, bana uyun; Allah da sizi sevsin. (3:30)

Hub [sevgi] iradenin özel[3] bir tarzıdır ve bulunmayan bir şeye yönelebilir. Seven bu ilişmeyle sevilenin özelliğine intikal eder.[4] Sevgi bütün hal ve makamlara sirayet eder; çünkü esasta sevgi vardır.

- Sevgi iradenin özel bir yönelişidir[5] ve ancak o esnada bulunmayan bir şeye ilişebilir. Çünkü sevilen gerçekte yoktur. Kuran'da ne güzel söylenmiştir: "O onları sever, onlar da O'nu sever" (5:54). Burada sevgi üçüncü şahıs zamiriyle ve fiil de gelecek zaman kipiyle gelmiştir. O halde sevginin konusu ancak üçüncü şahıs ve bulunmayan bir şey olabilir. Görünmeyen her şey göreceli olarak yoktur. (FÜTÛHÂT, II:327)

- Gerçek aşık sevdiğinin özelliğine intikal edendir,[6] sevdiğini kendi mertebesine indiren değildir.[7] (FÜTÛHÂT, II:596)

- Allah âlemi sevgiden[8] meydana getirmiştir. O halde sevgi bütün hallere ve makamlara, dolayısıyla bütün işlere eşlik eder.[9] (FÜTÛHÂT, IV:104)

Birleştirme eğilimiyle düşüncesini süsleyen İbnü'l-Arabî'nin burada da heva, hub, vüd, aşk[10] gibi terimleri tek tabiatlı bir duyguda birleştirdiğini görmekteyiz. Bunlar özellikleri itibariyle farklılaşır, bu nedenle isimleri değişir.

- Hevanın[11] iki tarz olduğu söylenmiştir: Birincisi onun kalbe düşmesidir. Bu hevanın kalpte bilinmezlikten görünürde ortaya çıkmasıdır. Yıldız düştü [kaydı] anlamında *Heve en-Necmü* denilir. Kelimenin fiili heva-yehvi [sevdi-sever] şeklindedir. Bundan isim ise hevâ ve *heve'l-hevâ*'dır [hevanın hevası]. Bu isim düşmek anlamındaki hevâdan türetilmiş geçmiş zaman fiilidir. İkinci hevâ ise şeriat hükmüyle birlikte var olduğunda söz konusu olabilir. Bu hüküm Allah'ın Davud (a.s.) Peygambere yönelik "İnsanlar arasında doğrulukla hüküm ver ve hevâna uyma" (38:26) ayetinde dile getirilmiştir. Ayette kastedilen arzuna uyma demektir. Burada hevâ insanın arzusu anlamındadır.[12] Hub[13] [sevgi] hevanın başka şeylerden kopup sadece Allah'a yönelmesidir. Bu yüzden hevâ Hak uğruna olduğunda ve başka ortak katılmadığında, arınmışlığı ve duruluğu nedeniyle hub diye isimlendirilir.[14] Aynı şekilde yaratıklardaki sevgi de Hakk'ın mertebesine ilişip başka ortaklarla ilişkisinden kurtul-

duğunda hub diye isimlendirilir. Nitekim Allah "İman edenler ise en çok Allah'ı severler [*hub*]" (2:165) buyurmuştur. Aşk sevgide aşırılık, başka bir ifadeyle aşırı sevgi demektir. Buna göre sevgi [*hub*] insanı bütünüyle kuşatıp, sahibini sevdiğinden başka her şeye karşı kör yaptığında ve bu hakikat bedeninin bütün parçalarına, kuvvetlerine ve ruhuna işlediğinde kanın damar ve ette akması gibi aktığında bütün eklemlerini titrettiğinde, varlığıyla birleştiğinde, beden ve ruh olarak bütün parçalarını sardığında ve artık o kişide başka bir şeyi sığdıracak bir nokta kalmadığında, işte bu durumda sevgi aşk diye isimlendirilir.[15] Vüd[16] sevginin [*hub*] veya arzunun veya aşkın herhangi bir özelliğinin sürekliliği demektir. Sevgi türlerinden birisine sahip olan kişi o halde direnç gösterip hiçbir hali değişmediği ve sevgisinin hükmünü gidermediğinde, bu tür sevgi *vüd* diye isimlendirilir. "Rahman onlar için bir *vüd* kılacaktır" (19:96). Yani onlar adına Allah katında sevgide sebat ve direnç yaratacaktır. Sevginin pek çok hali vardır; örnek olarak şevk, *garam* [tutku], *heyam* [kendinden geçme], *kelf* [düşkünlük], bekâ [ağlamak], hüzün, *kebed* [yorgunluk], *zebul* [bitkinlik], *inkisar* [kırıklık] vb[17] durumları verebiliriz. (FÜTÛHÂT, II:335, 337)

- Hub [sevgi] ilahi bir makamdır: Hak kendisini onunla nitelemiş ve Vedûd diye isimlendirmiştir. Bu makamın dört adı vardır: *hub*; *vüd*, *aşaka* kelimesinden türetilmiş aşk ve hevâ. (FÜTÛHÂT, II:323)

Böylece muhabbetin veya hakikatinin tek bir duygu olduğu ortaya çıkar; bu duygu tavırdan tavra geçer ve yükselir. Yükseldiği her merhalede bir isim alır: hub, heva, aşk, vüd, garam, heyam vb. İbnü'l-Arabî sevgiyi insanın varlığının içerdiği bütün aşamalarda sevdiğine varmaya çalıştığı beşeri bir ifade olarak da incelemiştir. Bu bağlamda ilahi sevgi,[18] ruhani sevgi, tabiî sevgi ve maddi sevgiden söz edilebilir. İbnü'l-Arabî çağdaş terimleriyle hümanist felsefeler düzlemine varmamıştır, ancak yine de başlangıç noktasını saptamada onlara katılır: insan. Bu yüzden insan onun düşüncelerinin merkezi ve odağıdır. Bununla birlikte onun zihnî dünyasında çağdaş felsefelerdeki formundan farklıdır.

- İlahi sevgi Allah'ın bizi sevmesidir. Bizim Allah'ı sevmemize de bazen ilahi ismi verilmiştir. Ruhani sevgi kişinin sevdiğini hoşnut edecek işlere koştuğu sevgidir; sevdiği karşısında artık hiçbir kişisel gayesi veya iradesi kalmaz, o özel olarak kendisinden beklenilen haldedir. Tabiî sevgi ise, sevilen bundan memnun olsun veya olmasın, sayesinde bütün gayelere ulaşmanın beklendiği sevgidir. (FÜTÛHÂT, II:327)

- Tabiî sevgi iki türlüdür: tabiî ve unsuri [maddi].[19] (FÜTÛHÂT, II:334)

Araştırmacılar sûfilerin manzum veya nesir yazılmış duygusal eserlerindeki sevgilerinin konusu karşısında genellikle tereddüde düşerler: Acaba sûfilerin sözünü ettikleri

şey, ima ve simgelerin [Hind, Esma] ardındaki gerçekten de ilahi sevgi midir? Bu simgelerin onların sevgilerindeki payı nedir?[20] İbnü'l-Arabî bu belirsiz konuda oldukça zengin bir malzemedir. Onun divanı *Tercümanü'l-Eşvak*, bizzat kendisinin şerh etmesine yol açacak derecede soyut ifadelerden daha fazlasını içerir. Söz konusu şerhte İbnü'l-Arabî eserindeki duyusal öğeleri ilahi mertebeyle bağlantılandırmaya özen göstermiştir. Bu divan ve şerhine bakmak ilahi mertebe ile onun simgeleri arasındaki ayrımın boyutunu öğrenmek için yeterlidir ve bu bakış İbnü'l-Arabî'nin keskin zekâsını belirli bir çerçeveye yerleştirir. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu divanından kadının payını nesnel olarak bütünüyle dışlayamayız. Böyle bir davranış bizi İbnü'l-Arabî'nin ilahi sevgi konusundaki teorisinde bir kısır döngüye düşürür.[21] Ona göre gerçek varlık birdir ve o da Hak'tır. Bu âlemde görülen bütün yaratıklar simge, tecelligâhlar ve tam perdelerdir. O halde İbnü'l-Arabî bir remizler ve simgeler âleminde yaşar. Bu yüzden her neye özlem duysa, o gerçekte bir simge ve Hakk'a perdedir. Hak ise simge perdesi ardından gerçek sevilendir. Bu simgeler aralarında farklılaşır, çünkü gösterdikleri şeye, yani Hakk'a delâlet güçleri farklı farklıdır. İşte kadın bu noktada ortaya çıkar, çünkü kadın bütün simgeler arasında sâliki Hakk'ı en yetkin tarzda müşahedeye sevk edebilen yegâne simgedir. Aynı şekilde kadın İbnü'l-Arabî'nin kendisini yücelttiği ve ona ibadet ettiği Mutlak Güzelliğin [Cemâl-i Mutlak] yansıdığı tecelligâhlardan birisi olarak görünür. O halde kadın doğrudan şehvet mahalli değil, aksine o bu kapsayıcı güzelliğin bir simgesi, deyim yerindeyse Hakk'a ulaştıran bir yoldur.[22] Bu yüzden kadına sevginin ve duyguların yönlendirilmesi gerçekte kadın vasıtasıyla kendisine işaret edilen Hakk'a yöneliktir. O halde sınırlı-duyulur güzellik mutlak güzellik üzerinde açık bir kapıdır; simgeyle sınırlanmayan kimse onu dile getirir.

- O (Allah) seven herkese sevilen her şeyde görünür. Bütün âlem seven ve sevilendir.[23] Âlemde Allah'tan başkasına ibadet edilmediği gibi, bütün sevgiler de Allah'a döner. Aynı şekilde hiç kimse Yaratan'ından başkasını sevmemiştir, fakat Allah Zeynep veya Suad'ın sevgisiyle ondan perdelenmiştir. Âlemdeki bütün sevilenler, farkında olmadıkları halde, sözleriyle şairleri yok etmişlerdir. Arifler ise hangi gazeli ve şiiri duysalar, suret perdelerinin ardından onda Hakk'ı görürler. Bunun nedeni başkasının sevilmesine karşı ilahi kıskançlıktır. Bu yüzden her halükârda sevginin konusu ancak Allah'tır. (FÜTÛHÂT, II:326)

- Erkek Hakk'ı kadında müşahede ettiğinde onun müşahedesi edilgendedir. Kadının kendisinden ortaya çıkması yönünden Hakk'ı kendi nefsinde müşahede ettiğinde onu fâilde [etkin] müşahede eder. Kendisinden meydana gelmiş olan şeyin suretini aklına getirmeden onu nefsinden müşahede ettiğinde, müşahedesi, vasıtasız Hak'tan

edilgende gerçekleşir. Bu bakımdan erkeğin Hakk'ı müşahedesi, kadında tam ve yetkindir. Zira Hakk'ı etken ve edilgen olduğu yönden müşahede eder. Kendi nefsinde Hakk'ı müşahedesi ise sadece edilgen olması yönüyledir. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hak kendilerinde daha yetkin müşahede edildiği için, kadınları sevmiştir.[24] Allah zâtıyla âlemlerden müstağni olduğu için, maddelerden soyut olarak müşahede edilemez. Allah'ın bu açıdan müşahedesi imkânsız ve müşahedesi de ancak bir maddede olabileceği için Hakk'ın kadınlarda müşahedesi en yetkin ve tam müşahede olmuştur. (FUSÛS, 217)

NOTLAR:

[1] Sûfiler, mahiyet ve ayrıntılarına dalmadan önce, hub kelimesinin dilsel kökeni hakkında görüş belirtmişlerdir. Bkz. Lisanüddin b. El-Hatib, *Ravzatu't-Tarif*, s. 334.

[2] Taşıdıkları nitelik sayesinde Allah'ın sevgisini kazanan bu insanların karşısında Kuran-ı Kerim'de taşıdıkları özellikle Allah'ın sevmediği kulları yer alır. Söz gelişi, aşırı gidenler veya emanete hiyanet edenler gibi.

[3] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İşler, tanımlanan ve tanımlanamayan işler diye iki kısımdır: Sevgi, uzmanlarına göre, tanımlanmayan işlerden birisidir. Sadece yaşayan onu bilebilir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 325).

[4] Sevgiden söz etmek, ancak Hakk'a duyduğu derin sevgiyle tasavvuf düşüncesini renklendiren aşık, zahit ve âbid kadından söz edildiğinde tat verir: Rabia. Tasavvufi hayat H. I. asır ila II. asrın yarısına kadar Hasan el-Basri'nin yaşadığı zühtte temessül etmişti. Bu zühdün esasını Cehennem ateşinden korkmak ve Cennet mükafatına arzu teşkil etmekteydi. İşte bu dönemde, tasavvufi hayatın ufkunda zahit ve âşık kadın doğmuştur: onun zühdü dünya ve ahireti kapsamaktaydı, sevgisi Cehennem korkusuna baskın gelmekteydi. Bu durumda sadece Hakk'ın ezeli güzelliğini temaşa kalmıştı. Rabia, tereddüt etmeksizin, sevgi ve aşk terimlerini ilk kullanan kişiydi. Çünkü kendisinden önce Malik b. Dinar, Abdulvahid b. Zeyd gibi sûfiler bu terimleri kullanmada tereddüt ederken, Rabia'dan sonra Marûf el-Kerhi, Cüneyd vb. gibi sûfiler terimi açıkça kullanmışlardır. Tasavvuf tarihinde sevgi hakkında bkz. Muhammed Hilmi, *İbnü'l-Fariz ve Hubbu'l-İlahi*, s. 139; Muhammed Mustafa Hilmi, *Hayatu'r-Ruhiyye fi'l-İslam [İslam'da Manevi Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, Iz Yayıncılık], s. 76; Taha Abdülbaki, *Rabiatü'l-Adeviyye ve'l-Hayatü'r-Ruhiyye fi'l-İslam*, s. 132; Ebû Talib el-Mekkî, *Kutu'l-Kûlûb*, c. II, s. 99; Serrac, *el-Lûma*, s. 86; *Kuşeyri, Risâle*, s. 143; Ebû'l-Âlâ Afîfî, *es-Sevretu'r-Ruhiyye fi'l-Islam*, s. 220.

[5] İbnü'l-Hatib irade ve sevgiyi irtibatlandırır. Bkz. *Ravzatu't-Tarif*, s. 338

[6] Acaba sevenin sevdiğinin özelliklerine intikal etmesi, yani yaratıkların Yaratan'ın özelliklerini kazanması fakihlerin teklifin düşmesi dedikleri hale sevk eder mi? Doğrusu, aşk bütün varlığını kuşattığında bile İbnü'l-Arabî'nin ayık olduğunu ve her mertebeye hakkını verdiğini görmekteyiz. O, sekr sahipleri gibi mertebeleri birbirine karıştırmaz. Bkz. sevgi, dostluk ve teklifin düşmesi hakkında, Jean Chevalier, *le soufisme* s. 244.; Fritjof Shuon, *Comprendre L'Islam*, s. 138.

[7] Cüneyd'e "Muhabbet nedir?" diye soruldu, "Sevilenin özelliklerinin sevenin özelliklerinin yerini almasıdır" diye cevap verdi. Serrac, *El-Lûma*, s. 88.

[8] "Bilinmez hazineydim, bilinmek istedim, âlemi yarattım" hadisine telmih. O halde sevgi âlemin varlığının sebebidir.

[9] Varlığın aslında bulunan sevgi her şeye sirayet etmiştir. Bu, İbnü'l-Arabî'deki temel fikirlerden birisidir; çünkü her ilk, kendisinden sonraya nûfuz eder.

[10] Bkz. İbnü'l-Hatib, *Ravzatü't-Tarif*, s. 340 vd.

[11] Ebü'l-Âlâ Afîfî şöyle der: "Heva İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın bir ismidir [*İslam'da Mânevî Hayat*, s. 227] Halbuki İbnü'l-Arabî Hakk'ın *hub* [sevgi] ve *vüdden* ismi olduğunu (El-Muhib ve el-Vedûd) kabul ederken *hevâdan* ismi olabileceğini reddeder. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 322. İbnü'l-Arabî'de hevâ konusu için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 259; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 14; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 288.

[12] Bu anlamda hevâ için bkz. Hücviri, *Keşfü'l-Mahcûb*, c. II, s. 427.

[13] İbnü'l-Arabî'de sevgi hakkında bkz. *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 41; *Risâle-i Gavsiyye*, s. 79; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 18; *Risâletü'l-Irşad*, s. 159; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 449.

[14] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 259, 414.

[15] Bkz. *Tacü'r-Resail*, s. 26.

[16] Vüd hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 259; c. II, s. 322; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 14.

[17] Bu hallerin ayrıntısı için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 339.

[18] Ruzbihan el-Baklî'nin (H. 522-606) sevgiye bakışı kendisinden önceki sûfilerin bakışından farklıdır. O, ilahi sevgi ile beşeri sevgiyi ayırt etmez. *Histoire de la philosophie Ency. De la peiade*, c. 3, s. 1099; ayrıca bkz. *Dirasatü Fenniyye fi'l-Edebi'l-Arabi*, s. 306.

[19] İbnü'l-Arabî bütün bu kısımlardan söze bırakmayacak ölçüde genişçe bahsetmiştir. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 320-41.

[20] Platonik aşk genellikle tasavvufi şiirlerde ve ilahi sevgilerinde ortaya çıkar. Bkz. Jean Chevalier, *le soufisme et la Tradition islamique*, s. 242; Henri Corbin, *Hist. De la Philo.* s. 278.

[21] Kadının yaratma ve zuhurdaki önemi için bkz. **Dişi, Ana, Levh-i Mahfûz**.

[22] İbnü'l-Arabî'nin kadın görüşünün sürrealist şairlerin görüşleriyle karşılaştırmak mümkündür, bkz. Michel Carrouges: *Andre Breton et les donnees fondamentales du surrealisme col. Idees*, s. 284-92.

[23] "Allah, suret perdesi ardından, tapınılan her şeyde ibadet edilendir" *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 353.

[24] "Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi," hadisine telmih. İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'in son fassı Muhammed fassını bu hadise dayandırır.

Hullet *bkz.* **Dostluk**

Huzur Huzur kulun kalbine gelen şeye dair özel bir dikkat demektir; Böylece kul o şey ile hazır [onun bilincinde] olur.[1] Bu esnada dikkatin yöneldiği şeyin[2] dışındaki her şeyden habersiz kalmak gerekir [gaybet].[3] (Huzur, gaybet halinin zıddıdır.)

- Hak dünya hayatındaki geçici şeylerin kendilerini bu halde olmaktan (bütün inanç suretlerinin bir heyulası olmak. *Bkz.* **İnanılan İlah**) alı koymaması için arîflerin kalplerini uyarmıştır. Çünkü insan hangi nefesinde öleceğini bilmez. Bu yüzden insan bir gaflet halinde ölebilir; bu durumda huzur[4] halinde ölen kimseyle denk değildir. (MEVAKİ, 18)

- Evladım! İşitmek ancak huzur, yani kalbin bilinciyle mümkün olabilir.[5] (MEVAKİ, 72)

- Huzur,[6] halktan habersiz kaldığında [gaybet] kalbin Hak ile hazır olmasıdır [Hakk'ın farkında olması, *huzur bi'l-Hak*]. (İSTİLÂHAT, 288)

Görüldüğü gibi huzur kalpte gerçekleşen ve etkisi uzuvlarda gözüken bir dikkatten

ibarettir ve yaratıklarda[7] farklı mertebelerde ortaya çıkar: Bu bağlamda huzur tam olabileceği gibi, eksik veya kapsamlı veya dar olarak ortaya çıkabilir.

- Hiç kimse Allah'ı farkında olmadan zikretmemiştir.[8] Dolayısıyla ya her şeyden yüz çevirmekle tam huzur vardır veya o esnada başka şeylerle ilginin sürmesiyle huzur vardır. (FÜTÛHÂT, IV:36)

- Meryem gördüğü şeyden [Cebrail] kendisini koruması için bütün gücüyle [cem-i himmet] Allah'a sığınmıştır. Böylece Meryem için Allah'a dair tam huzur[9] meydana gelmiştir. (FUSÛS, 139)

NOTLAR:

[1] Bu belirli şey sûfilere göre daima Hakk'tır: Huzur, Hak ile beraber olmaktır, başkasıyla huzur gaybet halidir. Hak sûfilerin sözlerinde her şeyin odağıdır.

[2] Bkz. *Kuşeyri, Risâle*, s. 37.

[3] Gaybet ve huzur arasındaki ters ilişkiye dikkat çekiyoruz. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Gaybet halindeki herkes, aslında huzur sahibi; her huzur sahibi ise gaybet halindedir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 544).

[4] Düşünmek bir şeyi zikretmek ve hakkında düşünmek demektir. Bir şeyi zikretmek ise, o şeyle beraber olmanın ilk mertebesi, hatta onunla beraber olmanın biricik yoludur.

[5] Kalp insandaki temel noktadır. Vecdler uzuvlara kalpten yayılır ve ortaya çıkar. Söz gelişi kulak ancak kalb huzur halinde ise Hak ile huzur makamına ulaşır. Kalp gafil ise, hiçbir uzuv huzur haline ulaşamaz.

[6] Bkz. *Kitabu'l-İrşad*, s. 149.

[7] İbnü'l-Arabî huzuru üçe ayırır: avamın huzuru, seçkinlerin huzuru ve seçkinlerin seçkinlerinin huzuru. Bkz. *Ecvibe*, s. 8.

[8] Bkz. **Zikir**.

[9] Tam huzur halinin ancak niyetin toplanmasından ortaya çıkabileceği anlaşılmaktadır. Bunun anlamı, insanın bütün güçlerini birleştirmesi ve kendisiyle olmak istenilen kimseye yöneltilmeleri demektir. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 376.

Hüccet Hazineleri Hüccet hazineleri, âlemdeki hüccete yardım eden ilahi kaynaktır. Kuran-ı Kerim, söz gelişi, hüccet hazinesinden gelmiştir, bu nedenle de söyleyişte hüccet [delil] olarak tecelli etmiştir.

- Hüccet hazineleri gizli söz anlamındaki kelâm ile ilgilidir. Örnek olarak Kuran-ı Kerim'i verebiliriz. Kuran-ı Kerim bir söz delilidir. "De ki: O surenin bir benzerini getiriniz" (2:23). Kuran-ı Kerim hüccet hazinelerinden gelmiştir. (HATM, 323)

Hücum *He, cim* ve *mim* tek köktür ve "bir şeyin ansızın gelmesi" demektir. Ardından bu anlamdan başka kelimeler türetilmiştir. *Hecmetü'ş-şita*, "kışın çok soğuk olması"dır. Bu, kelimenin ilk anlamından gelir; çünkü kışın soğuğu, ansızın gelir. *Hecmetü's-sayf* ise "yaz sıcağının çok olması"dır. (LİSAN)

Hücum kulun gayreti olmaksızın bulunulan hale dair bir ikazla kalbe gelen şeydir.[1] *Bevadih* ise kalbe gaybden ansızın gelen şeydir; bu da, ya neşelenmeye veya üzüntüye yol açar.

◆ Bevadih ve hücum, gaybden gelen şeylerdir. Bunlar kalbe gelirler ve sahibinde farklı haller meydana getirirler. Sûfiler bu hale vârid derler. Kulun bu vâridleri elde etmede bir katkısı yoktur; bununla birlikte onlar, istidatla kalbe gelirler. Buna göre, kendi zorlaması olmaksızın bir vârid kulun kalbine gelir (hücum), vakti kaçırmış olmasının üzüntüsünü ona verir; böylece halin hükmünden habersiz kimseyi ikaz etmiştir. O kişi vaktinin gereği olan edebi yerine getirmemiştir ve Hak inayetiyle onu ikaz etmek istemiştir. Böylece Hak bu vâridi vaktini kaçırdığını açıklayan bir elçi olarak göndermiştir. İşte bu, hücumun faydasıdır: kulun kaçırdığı vakti hatırlatmak. Bevadihe gelince: O da ilahi kaynaklı bir geliştir ve gayb mertebesinden kalplere vaktin hükmüyle gelir. Bevadih hüviyet mertebesinden olduğu için, geliş zamanı bilinememiştir. Bevadih geldiğinde, ansızın ve habersizce gelir. Bunun ardından getirdiği şeyi kula verir ve ayrılır. Bevadih, bir kez geldiğinde, yanılmaz ve getirdikleri her türlü bilgide tam isabetlidir. (FÜTÛHÂT, II:557)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî *bevadih* ve *hücum* terimlerinde yeni bir tanım vermemiştir. Onun özgünlüğü kulun hücum halindeki durumunu analizinde ortaya çıkar. Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 251; İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 557

Hüda *He*, *dal* ve *ya* iki köktür: Birincisi "irşad etmek için öne geçmek", ikincisi "ihsan"dır. Birinci anlam "ona yolu gösterdim" anlamındaki *hedeytühü et-tarîke hidayeten* ifadesidir. Yani, "onu doğru yola ilettim". Böyle bir şey için öne geçen herkes, hidayet edicidir. *Hüda*, dalâletin zıddıdır. (MUCEM)

Hüda Kuran'da zikredilen sözlük anlamıyla çeşitli kalıplarda geçmiştir.

Fiil:

Hidayet bulan kendisi için hidayet bulmuştur, saptıtan ise kendi aleyhine saptırmıştır. (17:15)

İsim:

İşte bu Kitap, içinde hiçbir kuşkunun bulunmadığı kitaptır ve takva sahipleri için hüdadır.

Fail:

Allah'ın saptırdığı kimse için artık hiçbir hâdi [hidayet veren] yoktur. (7:186)

Mefûl:

Allah'ın hidayet verdiği kimse, hidayet bulmuştur (*mühteda*). (7:178)

Hidayet kulun hayret mertebesine ulaşmasıdır.

- Hüda, insanın hayret mertebesine ulaşmasıdır. Bu mertebeye ulaştığında, işin hayret olduğunu öğrenir. Hayret telaşlanma ve hareket demektir; hareket ise hayattır. (FUSÛS, 199)

- Herkes işin üzerinde bulunduğu hali dile getirmiş, hayret ortaya çıkmıştır. Hayret, sahipleri için hidayetin ta kendisidir. Bu yüzden hayret ile birlikte kalan kimse, şaşırır; hayretin varlığıyla birlikte kalan kimse ise hidayete ulaşmıştır ve ermiştir. (FÜTÛHÂT, IV:43)

- Hayret eden herkes ermiştir
  Hidayete eren ayrılmıştır
  Bu nedenle fetâ (fütüvvet ehli) demiştir ki:
  Kim ki hidayete erdi, gafil kaldı. (FÜTÛHÂT, IV:42)

Hüküm ve Ayrım Arşı Hüküm ve ayrım arşı (*arşu'l-fasl ve'l-kaza*) Kıyamet Günü Tanrı'nın hüküm vermek ve ayırt etmek için tecelli edeceği arş veya mazhardır.

- Bunlardan bazıları da, mahşerin sureti, mahşerin içerdiği zâtlar, mertebeler; hüküm ve ayrım arşı ve arşı meleklerin taşımasıdır. (FÜTÛHÂT, II:425)

- Hüküm vermek ve ayırmak için Hak arşta tecelli eder. Melekler de orada bu arşın önünde yedi saf olurlar. İnsanlar ve cinler, Arş ile meleklerin safları önünde bulunurlar. Köprü ise bir daireyi ikiye ayıran çizgi gibi konulmuştur. (FÜTÛHÂT, III:421)

Hükümdarlık Tacı Tac bilinen bir şeydir ve çoğulu *etvac* [taclar] ve *tîcan*'dır. Türetilmiş fiili ise *tetvîc*'tir. Araplar sarıkları *tac* diye isimlendirmişlerdir. Bir hadiste "Sarıklar Arabın tacıdır" denilmiştir. (LİSANÜ'L-ARAB)

- Tacü'l-mülk hükümdarlık belirtisi, sultanın mektubunun taçlandırılması [*tetvic*] ise sultanın ondaki yazısıdır. Varlık yazılmış bir kitaptır. Onu kendisine yakın olanlar bilir, yakın olmayanlar ise inkâr eder. Bu kitabın taçlandırılması bütün hakikatleri kendinde toplayan kimseyle olabilir. O halde öncelikle Rabbini gösteren bir delil olan insan-ı kâmil hükümdarlık tacıdır (*tacü'l-mülk*). Bu nedenle o bütün isimlerin bilgisine ve *cevâmiü'l-kelim*'e [bütün hakikatleri kendinde toplayan] tahsis edilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:104)

Hür *Ha* ve *ra* iki köktür: Birincisi köleliğin zıddı, 'ayıp ve eksiklikten uzak olan' demektir. O hürdür (hürriyet veya hururiyyet) denilir. İkincisi soğuğun zıddıdır. *Haza yevmün harr* 'bu gün sıcak bir gündür' denilir. (MUCEM)

Kelimenin kökü Kuran'da zikredilen her iki anlamda da geçmiştir.

Köleliğin zıddı:

> Bir mümini yanlışlıkla öldüren mümin bir köleyi azat [tahrir, hür bırakmak] etmelidir. (4:92)
>
> Öldürmede üzerinize kısas yazılmıştır: hür karşılığında hür, köle karşılığında köle. (2:178)

Sıcaklık:

> De ki: Cehennem ateşi daha sıcaktır [*har*], keşke anlasalardı. (9:81)

İbnü'l-Arabî hürriyeti âleme kul olmanın karşıtı olarak ele alır; çünkü özelde İbnü'l-Arabî genelde bütün sûfiler için âleme kulluktan kurtulmak veya azatlık olabilir; hatta gerekli bir şeydir. Hürriyet Hakk'a kulluğun karşıtı olarak ele alınırsa, ondan azatlık asla mümkün değildir. Bu yüzden insan Hakk'a kulluktan asla ayrılamaz; hatta ancak Hakk'a tam kullukta hürriyete erebilir. Başka bir ifadeyle kâmil kul hür kişidir.

- Sûfilere göre hür, Allah'tan başka hiçbir varlığın sahip olamadığı kimsedir. Hür, Allah'tan başkalarından hür olandır. Başka bir ifadeyle hürriyet, Allah'a gerçek kulluktur. (FÜTÛHÂT, IV:227)
- Mümkün kendi hakikatiyle olduğunda hürdür ve onda kulluk bulunmaz; yetenekleriyle baş başa kaldığında ise muhtaç bir köledir. (FÜTÛHÂT, IV:227)
- Gönlünde âlemlerin ölmemiş olduğu kimse perdelidir; insan bu mertebeye ulaşmışsa hürdür. Kulluk bunun da üzerindedir. (ŞUCÛN, 35)

Hüve *He, vav*: Aslı *h* harfidir, *vav* harfi ona eklenmiştir. Bazı Araplar bunu *hüvve*, bazıları ise *hüv* şeklinde okumuşlardır. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim *hüve* kelimesini Allah için kullanır:

> Göklerin, yerin ve ikisinin içinde bulunanların mülkü Allah'ındır. O (Allah) her şeye kadirdir. (5:120)
>
> O (Allah) göklerde de yerde de Allah'tır ve sizin gizlediklerinizi ve açıkladıklarınızı bilir. (6:3)

Hüve ilahi Zât'ın[1] bilinmezliği yönünden dikkate alınmasıdır. Çünkü Hüve [o: üçüncü tekil şahıs zamir] bulunmayana işaret eder. Buna göre Hüve, asla görülmeyen Zât'ın delilidir ve O isimler mertebesidir.

Gayb anlamında hüve:

- "İhsan Allah'ı görürcesine ibadet etmendir." Buradan hüve bilinir. Eğer dersen ki: Hüve'nin mahiyeti nedir? Deriz ki: Müşahede edilemeyen gaybdir. O ne zuhur eden ne de mazhar olandır. (FÜTÛHÂT, II:128)
- Nurlar görünenler, Hak ise nurdur. Bu nedenle müşahede edilir ve görülür. Sırlar gaybdir, bu nedenle Hüve onlara aittir. Şu halde Hüve zuhur etmez. Hak da, Hüve oluşu yönünden müşahede edilemez. Hakk'ın hüviyeti, onun hakikatidir. (FÜTÛHÂT, IV:443)

Başta Allah ismi olmak üzere, isimler mertebesi anlamında hüve:

- Ne Zât O'dur (Allah), ne de O (Allah) Zât'tan başka bir şeydir. (FUSÛS, 55)
- Allah Hüve'dir (O), Hüve de Allah'tır. Çünkü Hüve, varlıkla ilgili hakikattir. (MAKSAD, 153)
- Hüviyet bilinir, görülmez. Hüviyet, Hüve isminin verildiği mertebedir. (FÜTÛHÂT, II:579)

İlahi Zât'ın delili anlamında hüve:

- Müsamere, gece sohbeti demektir. Gece ise gayb ve Zât'tır, Zât âlemden gizlidir ve onun delili de Hüve'dir. (TERCÜMAN, 66)

NOTLAR:

[1] Hüve zamirini İbnü'l-Arabî genellikle Allah'a izafe eder, bu nedenle de belirlidir. Bazen ise 'insanın ama' mertebesi' anlamında insana izafe edebilir. Bkz. *Kitabu'l-Ya*, s. 12.

İbadet İbnü'l-Arabî ibadeti varlık hakikatinin iki yönü arasında karşılıklı bir eylem sayar. Varlık hakikatinin iki yönü, Hak ve halktır. Bu durum, bazı İbnü'l-Arabî yorumcularının tepkisine yol açmış ve bilhassa Ebu'l-Ala Afîfî'yi memnuniyetsizliğini göstermeye ve Hak için ibadet kelimesini kullanmanın nahoş bir şey olduğunu açıklamaya sevk etmiştir.[1] Oysa ilk bakışta Hak için böyle bir kelimenin kullanılmasını mubah kılan bir ayet bulunmadığı ve Hakk'ın kelimenin genel anlamından uzaklığı nedeniyle, okuyucu bu lafız karşısında tereddütte kalır. Hak halka ibadet eder mi?

- O bana hamd eder, ben de O'na
  O bana ibadet eder, ben de O'na. (FUSÛS, 83)

Halkın ibadeti, özünden kaynaklanan bir şeydir ve yaratılmamıştır. Çünkü bu ibadet, mümkünlerin muhtaç oluşlarından ibarettir; başka bir ifadeyle mümkünlerin sübût hallerinde yokluklarına karşı var olmalarını tercih edene muhtaçlıklarıdır. Bunun yanı sıra dış varlıkta da kazandıkları varlığın sürmesi için varlıklarını yokluklarına tercih ediciye muhtaç olmalarıdır. Şu halde yaratılanlar, daimi ve ezeli bir muhtaçlıktadırlar. Bu muhtaçlığın farkına varmaları ise onları kendisine muhtaç oldukları kimseyi tanımaya, buna bağlı olarak da ona ibadete sevk etmiştir. Bu ibadet, yaratılıştan kaynaklanan zâtî bir kazanımdır. Hakk'ın ibadeti ise herhangi bir şekilde halkın ibadetine benzemez. Bunu açıklayabilmek için şöyle bir örnek verebiliriz: Salat [namaz kılmak, dua etmek] fiilini hem yaratılmışa ve hem de Hakk'a izafe ederiz ve 'Allah salat eder' ve 'insan salat eder' deriz. Fakat bu iki durumda salat, özünde ve ayrıntılarında birbirinden farklıdır. İşte Hakk'ın ve halkın ibadeti de özünde ve ayrıntılarında farklıdır. Gerçekte vahdet-i vücûdu [varlığın birliği] benimseyen bir sistemde Hakk'ın ibadet etmesi garipsenecek bir iş değildir. Çünkü böyle bir sistemde ibadet, ilahi bir ismin başka bir ilahi isme ibadetinde ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle bâtın zahire ibadet eder; bu ibadet, bâtının zahire dönüşmesi ve onu ortaya çıkartması yönündendir.

- İbadet insan için özünden kaynaklanan bir haldir ve kendisi yaratılmamış olduğu için ona yaratılmış bir ecir verilmesi sahih değildir. Allah'ın dışındaki bütün zâtlar, yaratılmış, mevcut ve sonradan olma, onlardaki ibadet ise yaratılmış değildir. Çünkü bu zâtlar, yani âlemdeki varlıklar yokluk hallerinde olduğu gibi, varlık hallerinde de bu ibadete sahiptirler. Bu ibadet sayesinde mümkün zât, Allah'ın yaratmayla ilgili emrini kabul edebilmiştir. Bu yüzden yokluk halinde mümkün için söz konusu olan ibadet hükmü, ibadetin varlık halinde de sürmesine hükmetmiştir. Çünkü mümkünün varlık halinde belirli bir şekilde efendilik iddiasına sahip olması gerekir. (FÜTÛHÂT, II:539)

- İbadet, zâtî olması yönünden, mümkünün varlığını yokluğu tercih edene (Hak) muhtaçlığıdır. (FÜTÛHÂT, IV:197)

- İbadet amel sahih olsa bile müşahedesiz sahih değildir. O halde amel ibadet değildir. Çünkü ibadet yaratıklarda özleriyle ilgili bir şeydir. (FÜTÛHÂT, IV:118)

- Allah suret perdesinin ardından ibadet edilen her şeydeki mabuddur. (FÜTÛHÂT, II:353)

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 65.

İblis [İblis'in kök harfleri olan] *ba*, *lam* ve *sin* tek köktür, bunun dışındakilere itimat edilmez. Kelimenin aslı *yeis*'tir. 'Umutsuz oldu' anlamında *eblese* kelimesi kullanılır. İblis ismi de bundan türetilmiştir ve Allah'ın rahmetinden ümit kesmiş kimse demektir. (MUCEM)

İblis meleklerden birisiydi.[1] Rabbinin emrine karşı çıkmış böylece ilk isyankâr, dolayısıyla da kâfirlerden olmuştur. İblis insanın düşmanıdır. O günah ve inkârı kendisine güzel göstermekle insanı yanıltmak ve yanlış yönlendirmekten bıkmaz:

> Meleklere Âdem'e secde edin dediğimizde, hepsi secde etmişler, İblis ise secde etmemiş ve karşı çıkmıştır. (2:34)
>
> Sadece İblis secde etmemiştir, direnmiş, büyüklenmiş ve nankörlerden olmuştur. (38:74)
>
> Ey Âdem oğulları! Şeytan, babanızı Cennetten çıkardığı gibi sizleri de kandırmasın. (7:27)

İblis'e yer veren her felsefede onun kötülüğün kaynağı haline geldiğini ve mükelleflerin fiillerini ve hallerini, iyiliğin kaynağı ile bölüştüğünü görmekteyiz. Şu var ki İblis İbnü'l-Arabî'de kötülüğün kaynağı haline gelmez; bunun yerine insanı yanıltma mertebesinde kalır.[2] İblis'in bu noktayı aşamayışının sebebi İbnü'l-Arabî'nin iyilik ve kötülük düşüncesine döner. İbnü'l-Arabî kendisinden önce Mutezile mezhebi gibi fiil hakkında hüküm vermediği gibi aynı zamanda ona göre varlık iyilik, kötülük ise yokluktur.[3] İblis'in kötülüğün kaynağı olmayışıyla İbnü'l-Arabî fiilde birliği sağlamaya çalışır. Gerçek fâil Allah'tır ve onun gerçek kulları üzerinde İblis'in otoritesi[4] yoktur. Dolayısıyla İblis veya Şeytan aslında sadece Allah'ın saptırdığını saptırabilir.[5] İbnü'l-Arabî'de İblis'i sözlük anlamıyla tanımlamak mümkündür. Şeytan ve İblis İbnü'l-Arabî'nin tam anlamıyla eşanlamda kullandığı iki kelimedir. Buna göre Şeytan Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmış, İblis de Allah'ın rahmetinden kovduğu kimsedir. İblis cinlerden ilk isyankârdır, ilk cin değildir.

- Cinlerden isyan edenler şeytan olmuş, yani Allah'ın rahmetinden uzaklaştırılmıştır. İlk kez şeytan diye isimlendirilen cin Hâris'ti. Böylece Allah onu şaşırtmış (*eblese*), yani onu rahmetinden kovmuş, rahmetini ondan esirgemiştir. Bütün şeytanlar ilk şeytandan ortaya çıkmışlardır. İnsanların pek çoğu Hâris'in ilk cin ve insanlara göre Âdem gibi olduğunu iddia ederler. Halbuki gerçek bizce öyle değildir. Hâris cinlerden birisidir. İblis, cinlerden ilk isyankâr olandır. (FÜTÛHÂT, IS. 444)

- Onlara ne oluyor ki? Biliyorlar ki
  Ben secde edenlerin secde ettikleri kişinin oğluyum

Babamıza karşı çıktıktan sonra itiraf etiler
Cahil olduklarını.
Direnen kimse ise İblis oldu
Üstünlük iddiası onu inkârcılardan yaptı. (FÜTÛHÂT, BS, 351)

Yaratıklara yönelik ilahi teklif iki kısımdır: emir ve yasak. Teklif ufkunda söz emir ile başladığı için Hak İblis'e "Âdem'e secde" et diye emretmiştir. Bu emirde mümkünün aslı olan yokluktan çıkışı söz konusudur.[6] Bunun ardından yasak ile teklif ikilenmiş, Âdem ve Havva'ya şu ağaca yaklaşmayınız demiştir. Bu yasaklamada da onların aslına uygunluk söz konusudur. Bu yüzden Allah onlara âdeta 'kendi aslınızdan uzaklaşmayınız' demiştir. Emir yasağa göre nefse daha ağır gelir. İlahi teklif muhatabından iki kısımda isyanla karşılaşmıştır: Âdem Hakk'ın yasağına karşı çıktığı gibi, İblis de emrine karşı çıkmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî İblis'i Âdem'in karşısına yerleştirir: Birincisi emre muhatap olmuş ve emre isyan etmiş; ikincisi yasağa muhatap olmuş ve yasağa karşı çıkmıştır. Fakat Âdem hatasını itiraf etmişken, İblis'in iddiası nedeniyle taşkınlığı artmış ve Cehennemi hak etmiştir. Bununla birlikte o bedbahtlardan olsa bile esasta müşriklerden değildir. İblis iddia ve taşkınlığında şirk koşmuş, taşkınlık mertebesinin sahibi olmuştur.

◆ Allah İblis'e Âdem'e secde et demiş, böylece emre muhatap olmuştur. Âdem ve Havva'ya bu ağaca yaklaşmayınız demiş, onlar hakkında ise yasak ortaya çıkmıştır. Teklif emir ve yasak olmak üzere iki kısma ayrılır: Bu tabiî âlemde ortaya çıkmış ilk emir ve ilk yasaktır ve bu nedenle de karşı çıkılması söz konusu olduğunda cezalandırma gerçekleşmiş, ceza ihmal edilmemiştir. Nitekim Allah yapma emri şeklindeki yasağı Âdem'e tahsis etmiştir; mümkünün hakikati 'yapmamak'tır. Allah Âdem'e âdeta şöyle der: 'Aslından ayrılma.' Emir ise böyle değildir. Çünkü emir var olan bir şeyi içerir, o da yapmaktır. Allah İblis'e adeta şöyle der: 'Aslından çık.' Emir yasaktan nefse daha ağır gelir; çünkü o bir anlamda asıldan çıkmaktır. İblis ceza, azap ve günahları kazanmak için insanları saptırmak gayesiyle indirilmiştir. Çünkü onun günahı bahtsızlığın ebediliğini gerektirmemiştir, çünkü o şirke düşmemiştir. İblis Allah'ın kendisini üzerinde yarattığı özellik nedeniyle gururlanmış, Allah da onu bahtsız diye yazmıştır. Bahtsızlık diyarı şirk ehline özgüdür, Allah da şirke düşsün diye onu yeryüzüne indirmiştir. Bu yüzden onun saptırmasıyla insanlar şirke düşüp İblis kendilerinden yüz çevirdiğinde bu yüz çevirme ona bir fayda vermeyecektir. Çünkü insana "inkâr et" diyen İblis'tir. Böylece kendisi muvahhid [birleyen] olsa bile âlemde şirk suçu işlemiş herkesin günahı onun boynuna yüklenir. Dolayısıyla İblis Allah'a ilk ortak koşan,[7] şirke ilk düşen kimsedir. O âlemdekilerin en mutsuzudur. (FÜTÛHÂT, ÜS, 402:407)

Geçen ifadelerden İbnü'l-Arabî'nin İblis karşısındaki tavrı açıkça ortaya çıkar. O kötülüğün kaynağı değildir, aksine Allah onu sorumlu olması için yaratmış ve var etmiş, ilahi emre isyan etmesi nedeniyle de diğer melek ve cinlerden ayrılmış; kendisi gibi yaratılmış ve yine kendisi gibi emre isyan etmiş Âdem ile kendisini kıyaslamayı uygun görmüştür. İbnü'l-Arabî iki şahıs gibi ele aldığı Âdem ve İblis'ten onların öykülerindeki genel kötülük konusunu açıklamaya geçer.[8] İblis isyankâr, iddialı, isyanında sebatkâr yaratılmışın simgesidir. Onun günahı bir idi, fakat bu günah şirke ve inkâra, dolayısıyla da ebedi bahtsızlığa düşmesine yol açmıştır. Âdem ise isyankâr, tövbekâr, günahını itiraf eden ve bağışlanan, böylece de yeryüzüne halife olarak atanan yaratığın simgesidir. Âdem beşer cinsinin simgesi olduğu gibi İblis şeytan türünün simgesidir. İnsana vesvese veren İblis veya Şeytan'dır. Vesvesenin insana dışarıdan veya kendi içinden geldiğini söylemeye gerek yok. Dış kaynaklı vesvese insandan ayrı olan İblis ve Şeytan'dan kaynaklanır. Nitekim bunu önceki tanımlarımızda belirtmiştik. İnsanın içinden gelen vesvese ise hadislerin ve Kuran'ın işaret ettiği gibi kötü davranışı süsleyen nefisten kaynaklanır, o da şeytandır.

◆ Allah kendisini azarlama niyetiyle İblis'ten şöyle bilgi vermiştir: "İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Kibirlendin mi, yoksa büyüklerden mi oldun" (38:75). Burada İblis ile kastedilen ameli süsleyen nefstir; bunun delili ise şu ayettir: "Aksine nefisleriniz size onu güzel göstermiştir."[9] Bu nefs Hz. Peygamber'in herkesin bir şeytanı var mıdır diye sorulduğunda "Evet" diye cevapladığı şeytandır. Hz. Peygamber'e "Senin de bir şeytanın var mıdır" diye sorduklarında ise "Benim de vardır, fakat Allah bana ona karşı yardım etmiş ve o da Müslüman olmuştur"[10] demiştir. (ŞUCUN, 21-22)

NOTLAR:

[1] "Meleklere Âdem'e secde" edin diye emrettiğimizde, hepsi secde etmiş, İblis secde etmemiştir. Şu halde İblis meleklerden birisiydi, aksi halde onlara yönelik emir kendisini de içermezdi (Bu konuda bkz. Kâdî Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 21)

[2] Bkz. Harraz'ın İblis hakkındaki ifadesi, *et-Tarîk İlellah*, s. 29. Söz konusu kitap İbnü'l-Arabî öncesinde İblis hakkında söylenenleri içerir.

[3] Bkz. **Hayır**.

[4] (15:42) ayete telmih.

[5] (13:23) ve (6:39) ayetlere telmih.

[6] Bkz. **Adem**.

[7] İbnü'l-Arabî esasta Allah'ı birleyenken, İblis'in nasıl müşrik olduğunu açıklar: İblis insanları Allah'a ortak koşmaya teşvik ettiği için, izhar etmek istediği şeyin bir örneğinin kendi nefsinde de bulunması gerekir. Başka bir ifadeyle ortak tasavvuruna sahip olması gerekir (bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 364).

[8] Bkz. İbnü'l-Arabî'nin, arifin hatası ve günahkâr insanın hatası hakkındaki ayrımı için bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 366.

[9] (12:18), (12:83) ayetleri.
[10] Bkz. Hadis Dizini, no. 17.

İbrahim İbrahim eski bir isimdir ve Arapça değildir.[1] Araplar kelimeyi çeşitli şekillerde okumuşlardır; en meşhurları *İbrahim, İbraham, İbrahum, İbrehem*'dir. İbrahim Süryanice[2] bir isimdir ve 'şefkatli baba' demektir. Başka bir görüşe göre İbrahim 'güçlü bakış' anlamındaki *berheme*'den türetilmiştir[3] (Suyûtî, *el-İtkan fi-ulûmi'l-Kuran*, c. II, s. 138).

İbrahim, olgunlaşma aşamaları boyunca beşer fikrinin salt gerçeğe ulaşma çabasını temsil eder. Bu bağlamda onu önce duyulur şeylerde, ardından süreklilik niteliğinden hareketle soyutlamayla Yaratan'ını bulmaya çalışırken görmekteyiz. Bazı kelâm bilginleri Yaratan'ın varlığını kanıtlamada Hz. İbrahim'in geçici şeyler ilah olamaz tarzındaki akıl yürütmesine baş vururlar:

> Üzerini gece kaplayınca bir yıldız gördü 'Buymuş Rabbim' dedi. Batıverince de 'Ben böyle batanları sevmem,' dedi. (6:76-79)

Kuran İbrahim'in ulaştığı derecelere işaret etmiştir:[4] İbrahim sıddîk, nebi, resûl, imam ve Tanrı'nın halîlidir[5] [dost].

> Kitap'ta İbrahim'i de zikret, o sıddîk ve nebiydi. (41:19)
>
> Biz Nuh ve İbrahim'i peygamber olarak gönderdik, onların zürriyetlerine nübüvvet yerleştirdik. (26:57)

Kuran-ı Kerim Davud peygamberin Allah'ın halifesi olduğunu belirttiği gibi, İbrahim'in de imamlığından söz etmiştir:

> Ben seni insanlara imam yapacağım. (2:124)

İbrahim'in lakabına gelince, büyük peygamberlerden her birisi kendine özgü bir özellikle nitelenir ve bir lakap taşır. Bu bağlamda Âdem (a.s.) Safiyullah [Allah'ın seçtiği], Nuh Neciyyullah [Allah'ın kurtardığı], Musa Kelimullah [Allah'ın konuştuğu], İsa Kelimetullah'tır [Allah'ın kelimesi ve ruhu]. İbrahim peygamber ise Allah tarafından dost seçilmiştir.[6]

> Allah, İbrahim'i dost edinmiştir. (4:135)

İbrahim İslam'ın kendisine bağlandığı bir, hatta iki nesep sebebiyle Kuran'daki peygamberlerden ayrılır: birincisi kan bağı, diğeri manevi bağdır. İslamı İbrahim'e bağlayan kan bağı onun Hz. Peygamber'in dedesi olmasından kaynaklanır. Manevi bağ[7] ise Kuran'da dile getirilmiştir:

> İbrahim ne Yahudi, ne de Hıristiyan idi, o Hanif[8] bir Müslümandı ve müşriklerden değildi. (3:67)
>
> Babanız İbrahim'in dini, o sizi ilk kez Müslümanlar diye isimlendirmiştir. (22:78)

İbrahim bir yandan ilahi hakikatlerin toplandığı, öte yandan Tanrı'nın en yetkin tecelligâhı ve mazharı olan insan-ı kâmilin simgesidir.[9] İbnü'l-Arabî bu mertebeyi açıklarken halîl[10] kelimesine dayanır. Tanrı İbrahim'in suretine nüfuz etmişken (*tahallul*) İbrahim de ilahi Zât'ın bütün niteliklerini kazanmıştır. Burada tahallul [İbrahim Peygamber'in lakabı olan dost anlamındaki *hullet* veya *hıllet* kökünden türetilmiş ve nüfuz etmek anlamındaki *mezit* mastar] eylemi karşılıklıdır. Gerçekleştiğinin kanıtı ise Tanrı ve yaratılmışların birbirlerinin özellikleriyle nitelenmeleridir. Gerçekte tahallul eden ve edilen zahir ve bâtından [dış ve iç] başkası değildir.[11]

◆ Halil halil diye isimlendirilmiştir, bunun nedeni ilahi Zât'ın bütün niteliklerini kendinde toplamış ve onlarla nitelenmiş olmasıdır. Şair[12] şöyle der:

Ruhun bedene sirayet ettiği gibi sen de bana tahallul [sirayet] ettin
Bu sirayet nedeniyle Halil 'halil' diye isimlendirilmiştir.

Renk de renkli şeye sirayet eder. Başka bir görüşe göre İbrahim'e halil denmesinin sebebi Tanrı'nın İbrahim'in varlığına tahallul [nüfûz] etmesidir. Tanrı yaratılmışların, yaratılmış da Tanrı'nın özellikleriyle gözükür. Bir şeye sirayet eden, o şeyle perdelenmiştir. Burada ism-i mefûl zuhur eden, fâil ise örtülmüş ve gizli olandır. (FUSÛS, 70)

Hak ve yaratılmışlar arasında zuhurdaki bu karşılıklılık, kurb-ı nevâfil [gönüllü ibadetlerle gerçekleşen yakınlık] ve kurb-ı ferâiz [farz ibadetlerle gerçekleşen yakınlık] makamlarına götürür: Hak halka [âlem, yaratıklar] nüfuz ettiğinde kurb-ı nevâfil, halk Hakk'a nüfuz ettiğinde kurb-ı ferâiz[13] ortaya çıkar.

◆ Zuhur eden Hak ise halk Hak'ta gizlenmiş demektir. Bu durumda halk Hakk'ın bütün isimleri olur. Gözüken halk ise, Hak halkta gizlenmiştir. Bu durumda Hak halkın gözü, eli, ayağı ve bütün kuvvet ve melekeleri haline gelir. (FUSÛS, s. 81)

Âşık, sevgilisinin özelliklerini kuşanır[14] ve kaynağı sevgi olan bir ilişki[15] gerçekleşir. Bu ilişkinin mahiyeti seven ile sevilen arasındaki yer değiştirmedir: seven ve sevilen Hak ve halktır. İbnü'l-Arabî Hak ile halk arasındaki ilişkiyi anlatırken hulûl [bir varlığın diğerine yerleşmesi] izlenimini veren her türlü terimi kullanır ve maddi çağrışımlarına rağmen simgesel gönderme ve imalardan yararlanır: tahallul [sirayet], tağziye [beslemek] gibi.[16] Tağziye dışın içe, için dışa nüfuz etmesini betimler. Dış içe nüfuz ettiğinde onu hükümler ile,[17] iç dışa nüfuz ettiğinde onu varlık[18] vasıtasıyla besler. Burada İbnü'l-Arabî'nin benzetmesinin maddi yönünü benimseyip nüfuz eden-edilen ve beslenen-beslenilen gibi bir ikilik bulunduğunu düşünmek gerekmez.

Onlar İbnü'l-Arabî'nin gerçeğin iki yönü –Hak ve halk [yaratılmış, âlem]– arasındaki belirli bir ilişkinin tarzını göstermeye çalıştığı benzetme kalıplarıdır.

◆ Artık sen hükümlerle O'nun gıdası
O ise varlık vermekle senin gıdandır
Bunun için Hak beni var etmiş
Ben de O'nu bilirim ve icat ederim

Halil halil adını almasını sağlayan mertebenin sahibidir, bu nedenle ziyafet vermeyi[19] sünnet ve alışkanlık edinmiştir. İbn Meserre el-Cebelî de onu rızık dağıtma işinde büyük melek Mikâil'e ortak saymıştır. Gıda beslenenin bütün parçalarına yayılır, halbuki gerçekte parça yoktur. Hal böyleyken, Hakk'ın zâtının zuhur ettiği ve isimler denilen ilahi makamlarla İbrahim'in nitelenmesi şarttır. (FUSÛS, s. 84)

İbrahim Müslümanların ikinci babasıdır.[20]

NOTLAR:

[1] "Kelime Arapça değildir," demek, İslamiyet öncesi Arapların konuştukları dillerden birisi değildir, demektir. İbrahim Samî-Arapça bir isimdir ve "merhametli" demektir.

[2] Firuzâbâdî el-*Kamus*'ta başka bir okunuş daha zikreder: *Ibrahum*. Belki de o eski Arapçadaki bir okuyuştur.

[3] İbrahim kelimesinin kökeni hakkında görüş ayrılıkları vardır, bazı bilginler onu Süryaniceye (Suyutî) veya Arapçanın dışındaki bir dile (*Lisanü'l-Arab*) bağlarlar. İngilizce sözlükler Arapça saymışlardır. Doğrusu, daha önce de belirttiğimiz gibi Sami-Arapça kökenli olduğudur.

[4] Bu kemâl mertebelerinin bir kısmı geneldir, örneğin peygamberlik gibi; bir kısmı özeldir, imamlık ve dostluk gibi. Bkz. **İmâmet/İmam**, **Dostluk**.

[5] Dini ve tarihi bir şahsiyet olarak İbrahim hakkında bkz. *İslam Ansiklopedisi* (Arapça baskı), "İbrahim" maddesi; Salebi, *Kısasu'l-Enbiya*, s. 43, 47, 59, 60; Kisaî, *Kısasu'l-Enbiya*, s. 128, 145, 153; Taberi, *Tarih*, c. I, s. 220, 225; İbnü'l-Esir, *Tarih*, c. I, s. 67, 98. Söz konusu kaynaklar dini ve tarihi boyutlarıyla İbrahim'in portresini genellikle Kuran-ı Kerim'den çıkartmışlar ve böylece İbrahim (a.s.) hanif, Müslüman ve Müslümanların babası olarak gözükür. Yabancı ve Hıristiyan kaynaklardaki İbrahim imajıyla karşılaştırmak için bkz. *Enc. Americana, International*, ed. 1972, "Abraham" maddesi; *Enc. Britannica*, 1972, "Abraham" maddesi; *Enc. Universales, Abraham* maddesi; *Vocabulaire de theologie Biblique*, 1974 "Abraham" maddesi.

[6] Hasan el-Levasanî, *Tevarihü'l-Enbiya*, Beyrut, 1964, s. 65.

[7] Hasan el-Levasanî, *Tevarihü'l-Enbiya*, s. 65.

[8] Adı geçen kaynak *haniflik*'in İbrahim'in dini olduğunu belirtir. Haniflik Allah'ın İbrahim'e ve ümmetine uymaları için emrettiği on adettir. Bkz. *a.g.y.*, s. 66.

[9] İbrahim kendi devrindeki insan-ı kâmil olması yönünden en yetkin tecelligâhtır. İnsân-ı kâmil hilafet mertebelerinde yükselir. İnsanın kâmil olması halifeliğinin de kâmil olmasını gerektirmez. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsanlığın anlamı Allah'a halife olmaktır; Allah'a halife olmak velayet, peygamberlik, elçilik, imamlık, emirlik ve yönetmeyi içeren genel bir kavramdır. Allah İbrahim'de velayet, nübüvvet, risâlet özelliklerini birleştirmiş, imamlığını ortaya koymuştur" (*Bulgatu'l-Gavvas*, s. 54). Bkz. **Halife/Hilafet**.

[10] Ebû'l-Âlâ Afîfî şerhinde (*Tâlikat A'lâ Fusûsu'l-Hikem: Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli) şöyle der: "Halîl *sadakat* anlamındaki *hullet* yerine, *tahallul* ve *sirayet etmek* alındığında –

müellifin yaptığı gibi– İbrahim'in niçin insan-ı kâmilin en üstün örneği sayıldığını anlarız. Afîfî, *A.g.y.*, s. 57. Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî *hullet* kelimesinden *tahallul* kelimesine geçmiş değildir. Hullet ve *tahallul* aynı köktendir; dil bunu desteklediği gibi Kuran-ı Kerim tefsirleri de –söz gelişi Kâdî Beyzâvî (*Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 103)– bunu destekler. İbnü'l-Arabî'nin *hullet* ve *tahallul* kelimeleri hakkındaki tavrı *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'deki bir cümlesinden ortaya çıkar: Allah'ın isimleri onu gösteren deliller değil, onun aynıdırlar. Bu isimlerle ahlaklanan kâmil kişi, onlara *tahallul* etmiş, dolayısıyla *halîl* olmuştur. Hz. Muhammed de (a.s.) ümmetinin duası sayesinde *hullet* [dostluk] ve *vesîle* makamına ulaşmıştır (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 404). Bkz. **Dostluk**.

[11] İbrahim insan suretinde Hakk'ın suretini simgeler. Bununla birlikte İbrahim bu özellikte tek değildir; çünkü Hak bütün suretlere *tahallul* [nüfuz, sirayet] eder ve her bir mümkünde zuhur eder. Şu var ki yetkin tarzda zuhuru, tecellisi ve *tahallul*u İbrahim peygamberde gerçekleşmiştir. Bkz. **Zahir–Bâtın**.

[12] Söz konusu şair Beşşar'dır. Saleb şöyle der: "Halîl sevgisi kalbe nüfuz edip [*tahallul*], başkasına hiçbir boşluk bırakmadığı için bu ismi almıştır" (Maverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din*, Matbaa-i Saadet, 1921, s. 21)

[13] Bkz. **Farzlarla Sevilmek–Nafile İbadetlerle Sevilmek**.

[14] *Hullet* ve *tahallul* sevgisinde ifrata kaçmış aşığın özelliğidir. Bu nedenle büyük şeyhimiz *Fusûsu'l-Hikem*'de İbrahim fassını *Fassu hikmeti müheyyeme* [kendinden geçmiş] *fi-kelimeti İbrahimiyye* diye isimlendirmiştir. Ayrıca bkz. Corbin, *L'imagination creatice*, s. 231.

[15] S. Kierkakard *Crainte et tremblement* [*Korku ve Titreme*] isimli eserinde bazı anlarda Allah ile hükümsüzlük arasında bir ilişki meydana geldiğini düşünür. Bu esnada ahlak ilkeleri ortadan kalkar. Bu düşünce ışığında İbrahim ve oğlunu kurban etmesinden söz eder. İbnü'l-Arabî ise düşüncesinde *hayal* ve hayalin imgeleri ve tabir edilmesi gerekli görüntülerinden yararlanır. Şöyle der: "Uyku hayal mertebesidir, İbrahim ise rüyasını tâbir etmemiştir. Halbuki hayal mertebesindeki tecelli, başka bir ilme muhtaçtır, bu sayede Hakk'ın rüyadaki suretle neyi kast ettiği anlaşılır" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 85).

[16] Bkz. Besleme ve sevgi ve *hullet* terimleriyle ilişkisi için Corbin, *L'imagination creatice*, s. 99.

[17] Mümkünün hakikati, *melûh* olmakla Hakk'ı ilah yapan şeydir.

[18] Mümkünün varlığı Hakk'a dayanır. Gerçek varlık sadece Allah'ındır. Bkz. **Yeniden Yaratma**, **Vücûd**.

[19] Konukluk. İbrahim'in âdet edindiği on alışkanlık için bkz. Hasan el-Levasanî, *Tevarihu'l-Enbiya*, s. 65.

[20] Bkz. **İkinci Baba**.

İdris İdris'in Nuh peygamberden önce yaşadığı söylenmiştir. Tarihçi İbn İshak şöyle der: "İdris, peygamberlik verilmiş ilk Âdem oğludur. O, Uhnuh b. Yürad b. Mehlayil b. Enuş b. Teynan b. Şit b. Âdem'dir." İdris Süryanice bir isimdir. Bir görüşe göre İdris, sahifeleri çokça okuduğu için, 'tedris etmek' anlamındaki *diraset* kelimesinden türetilmiş Arapça bir kelimedir. İbn Hayyan'ın *Sahih*'inde ise, İdris şeriat getirmiş bir peygamberdir ve Kalemle ilk yazan kişidir (Suyuti, *El-İtkan fi-ulumi'l-Kuran*, c. II, s. 138).

İdris Kuran'da bir sıddîk ve peygamberdir, Allah kendisini yüksek[1] bir dereceye çıkartmıştır. O, salih insanlardan ve sabredenlerden birisidir.

> Kitap'ta İdris'i de zikret: O sıddîk ve nebi idi, onu yüksek bir mertebeye yükselttik. (19:56-57)
>
> İsmail, İdris, Zülkifl; hepsi de sabredenlerdendi. Onları rahmetimize dahil ettik; onlar salihler-

dendi. (21:85-86)

Kıftî, Yakubî, İbn Ebi Useybia gibi Müslüman yazarlar, Kuran'da adı geçen İdris'in Mısır ve Yunanlılara göre hikmet ilahı Hermes;[2] aynı zamanda Yahudi Uhnuh[3] peygamber olduğu görüşündedirler. Kuşkusuz ki, bu karmaşık düşünceye eski Mısır ve Yunanlılardaki hikmet ilahı Hermes'in bir yandan Harran paganlarının elinde, öte yandan Yahudi ve Müslümanların elinde geçirmiş olduğu tarihi gelişmeler yol açmıştır.[4] Böylece İdris peygamberin şahsiyeti, İbnü'l-Arabî devrine Mısır, Yunan, Yahudi ve Arap düşüncesindeki yolculuğunda kazandığı anlayışlarla harmanlaşmış bir halde ulaşmıştır.

İbnü'l-Arabî bir peygambere iki tam fas ayırmıştır ki, bu peygamber İdris veya İlyas peygamberdir. İdris kelimesindeki kuddûsî hikmet. İlyas kelimesindeki inâsiyye' hikmeti (yirmi ikinci fas) İdris'e tahsis edilmiş bu biriciklik, İbnü'l-Arabî'ye göre, İdris'in iki yaratılışla bütün peygamberlerden ayrılışıyla ilgilidir. Birincisinde İdris, Nuh'tan önce peygamberdir, ardından üstün bir mertebeye yükseltilmiş, ardından Allah kendisini ikinci yaratılışında 'resul' olarak yaratmıştır ve günümüze kadar hayatını sürdürmektedir.[5]

- Bu İlyas-İdris peygamberin hikmetini öğrenmek isteyen bilmelidir ki: Allah onu iki kez yaratmıştır.[6] İdris, Nuh'tan önce peygamberdi, sonra onu yükseltmiş, ardından da peygamber olarak indirmiştir. (FUSÛS, 186)

Aşağıdaki iki kavramı takip ederek, İbnü'l-Arabî'nin İdris peygamber karşısındaki iki tavrını ayırt edebiliriz: Birinci durumda, İbnü'l-Arabî mekân ve zamanın belirlediği bir şahıs olarak İdris'e bakar. İdris ve İlyas, yeryüzünde iki kez yaratılmış ve ortaya çıkmış tek şahıstır. Birinci yaratılış, cismani yaratılıştır ki, bu yaratılışta İdris Nuh'tan önce peygamberdir. Allah onu yüksek bir mertebeye yükseltmiştir. Bunun ardından Allah, onu ruhani yaratılışında İlyas'ın şahsı olarak yeniden yaratmıştır ve o daima canlıdır. İdris'in İbnü'l-Arabî'nin felsefi sistemindeki yeri İslam düşüncesinde İsa'nın yeri gibidir. Nitekim İsa da peygamberdir; ardından Allah kendisini göğe yükseltmiş, âhir zamanda ise (İbnü'l-Arabî'de genel veliliği bitirenin şahsında) tekrar geri dönecektir. Şu var ki, İsa'nın iki yaratılışı söz konusu değildir ve o kesinlikle ölmemiştir. Halbuki İdris peygamberin ölmediğini teyit etmek mümkün değildir; belki de o ölmüş ve Allah onu başka bir şekilde yaratmıştır.

- Mekân yüksekliği, "Onu yüce bir mekâna yükselttik" ayetidir. En yüksek mekân, felekler âleminin ruhunun etrafında döndüğü mekândır ki, o, Güneş feleğidir. İdris peygamberin ruhaniliğinin makamı ondadır. (FUSÛS, 75)

- İlyas, Nuh'tan önce peygamberdi. Allah kendisini yüksek bir mekâna yükseltmiştir;

artık o, feleklerin kalbine yerleşmiştir; burası güneş feleğidir.[7] (FÜTÛHÂT, I:181)

- Cebrail Hz. Peygamber'i dördüncü kat göğe yükseltmiştir. Kapıyı açmak istemiş ve kendisine kapı açılmış, İdris peygamberin cismiyle karşılaşmıştır; çünkü İdris peygamber halen yaşar.[8] Üstelik Allah kendisini yükseltmiştir. İdris peygamberin bulunduğu semâ, göklerin kalbi ve kutbudur.[9] (FÜTÛHÂT, III:341)

İkinci tavırda İbnü'l-Arabî İdris peygambere bir simge olarak bakar. Bu da iki kısma ayrılır: Birinci kısımda, bedenle bütün ilişkilerinden soyutlanması esnasında veya Allah'a dair bilginin[10] kemâline ulaşması esnasında sırf akılın simgesidir. O, velilere yardım eden ruhani kutuptur. İbnü'l-Arabî'nin atmosferine yabancı bir düşünür, insanın Hakk'ı bilmede varmaya çalıştığı zirvenin bütün bedeni ilişkilerden soyutlanmış, sırf akıl olduğunu zanneder. Bu görüş, öncelikli bir sûfi, ikinci olarak da bir filozof için mantıklı ve doğaldır. Tasavvuf, bedenle ilişkilerden arınmayı gerekli görür. Felsefe ise, aklın bedenin ve nefsin kirlerinden arınması gerektiğini düşünür. Fakat İbnü'l-Arabî böyle düşünmez, aksine o farklı bir değerlendirme ortaya koyar. Buna göre sırf akıl, Hakk'a dair bilgisinde tek yöne ulaşabilir; halbuki Hakk'ın iki yönü vardır. Söz gelişi akıl sadece teşbih veya tenzihi benimser. Bu yüzden akıl, tenzih eder, Hak ise sadece münezzeh değildir; bunun yerine o hem münezzeh ve hem de teşbih edilebilirdir. Hak tenzihte teşbih ve teşbihte tenzih edilendir.[11] İdris, büyük ölçüde Nuh peygambere benzer. Kuşkusuz Şeyh-i Ekber, Nuh'u subbûhî hikmete tahsis etmiştir; İdris'i ise kuddusi hikmete tahsis etmiştir. Tespih ve takdisin Nuh ve İdris'in davetinde tezahür eden aklın bir etkinliği olduğunu açıklamaya gerek yok. İbnü'l-Arabî Nuh ve İdris peygamberin karşısına Muhammed'i (a.s.) yerleştirmiştir. Muhammed (a.s.) Hakk'a dair iki bilgiyi birleştirmiştir. Nuh ve İdris ayırmak anlamındaki furkan, tenzih ve akla tahsis edilmişlerken, Muhammed (a.s.) birleştirmek anlamındaki Kuran'a, teşbihteki tenzihe, tenzihteki teşbihe, akıl ve vehme tahsis edilmiştir.[12]

- İdris Ba'lebekke köyüne gönderilmiştir. Ba'l, bir put adıdır, bek ise, o köyün sultanıdır. Ba'l diye isimlendirilen bu put, hükümdara aitti. İlyas –ki o İdris'tir– 'hacet' anlamına gelen *lübane*den türetilmiş Lübnan diye isimlendirilen dağın parçalanması, ateşten bir at olarak temsil olundu. Onun bütün ayetleri, ateştendi. Kendisini gördüğünde, üzerine bindi ve kendisinden şehvet düştü. Böylece şehvetsiz akıl oldu[13] ve nefsani gayelerin yöneldiği herhangi bir gayesi kalmadı. Hakk'ı tenzih etmiş ve böylece Allah'a dair bilginin yarısına sahip olmuş. Çünkü akıl soyutladığında Allah'a dair bilgi teşbih değil, tenzihe dayanır. Allah kendisine tecelli ederek tam marifet verdiğinde ise bilgisi yetkinleşmiş, bir yerde tenzih etmiş, bir yerde ise teşbih etmiştir. Bu tam marifet, Allah katından indirilmiş şeriatların getirdiği şeriatların

bilgisidir. Bütün vehimler bu bilgiyle hüküm verir.[14] (FUSÛS, 181)

İbnü'l-Arabî İdris peygamberin tenzihiyle Muhammed'in (a.s.) tenzihini karşılaştırır: Buna göre İdris'in tenzihi salt akılcı bir tenzihtir, dolayısıyla o, Allah'a dair bilginin yarısıdır. Muhammed ise, toplamak anlamındaki Kuran'a tahsis edilmiştir. O, 'fark' anlamındaki furkanı da içerir ve "Onun benzeri gibisi yoktur" ayeti iki durumu bir şeyde birleştirir [teşbih-tenzih].[15] İdris mânen velilere yardım eden ruhani Kutb'u temsil eder.[16]

- Yedi kişi vardır ki onlara Ebdal denir. Allah onların vasıtasıyla yedi bölgeyi korur ve her Bedel'in bir bölgesi vardır. Yedi göklerin ruhanilikleri onlara bakar. Ebdal'dan her birisinin bu göklerde bulunan peygamberlerin ruhaniyetinden gelen bir gücü vardır. Bu peygamberler İbrahim Halil, onu takip eden Musa, sonra Harun, ardından İdris, ardından Yusuf, ardından İsa, ardından İdris'tir. Pazar günü olan her ilmi faaliyet, İdris'in (a.s.) maddesinden gerçekleşir. Bu bölgeye mahsus Abdallardan özel şahıs için meydana gelen ilimler, ruhanilerin sırlarının ilmidir. (FÜTÛHÂT, IS, 376-77)

- Dördüncü sema, âlemin ve göklerin kalbidir. Allah oraya beşeri ruhların kutbunu yerleştirmiştir ki, o İdris peygamberdir. (FÜTÛHÂT, II:445)

Hızır bast[17] halinin simgesiyse, İkinci kısım –ki o İdris'tir– kabz halinin simgesidir.

- Sorarsan: Gavs nedir? Cevap veririz: Zamanın[18] sahibi ve yegânesidir. Bazen onun verdiği İlyas'ın eliyle gerçekleşir (Çünkü İlyas ruhani Kutup'tur) Dersen ki: İlyas nedir? Deriz ki: Kabzdan ibarettir. Bazen onun verdiği, Hızır'ın eliyle gerçekleşir. Dersen ki: Hızır nedir? Deriz ki: Bast halinden ibarettir. (FÜTÛHÂT, II:131)

- İlyas vasıtasıyla kabz[19] verilir. (ISTILÂHAT, 293)

Gerçi İbnü'l-Arabî'de kabz ve İlyas arasındaki ilişkinin niteliğini açıklayıp, bunu dile getiren bir metin bulamıyoruz, bu nedenle Seyit Şerif Cürcani'nin tanımını zikretmekle yetineceğiz:

- İlyas, kabzı ifade eder, çünkü o İdris'tir. İdris ruhani âleme yükseltildiği için, mizaç kuvvetleri gaybde silinmiş ve onda kabz olmuştur. Bu nedenle kabz İdris ile ifade edilmiştir. (Tarifat, 36)

NOTLAR:

[1] Yüksek mekân hakkında bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 18.

[2] Hermes Greklerde Utarid'in adıydı. O daha sonra Mısırlılarca Ay tanrısı *Thot* diye isimlendirilmiştir. Hikmet ve feleğiyle meşhur olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 44-45; *Dairetü'l-Mearif Universalis*, "Hermes" maddesi; *Dict. De la mythologie grecque et Romaine. Larousse*, "Hermes" maddesi.

[3] Tarihçilerimiz İdris'in Uhnuh olduğunda hemfikirdir. bkz. Levâsânî, *Tevarihu'l-Enbiya*, s. 21; Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 18; Mesudi, *Murucu'z-Zeheb*, c. I, s. 73; İbnü'l-esir, *el-Kâmil*, c. I, s. 44

[4] Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 44-45

[5] Bkz. Abdurrahman Câmî'nin İdris hakkındaki ifadesi için Abdurrahman Câmî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 266.

[6] İdris iki kez haşr edilecektir: birincisi, nübüvvet ve risalet sancağıyla nebi ve resuller içinde; ikincisi ise Hz. Muhammed'in sancağı altında veliler içinde veli olarak, bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 175.

[7] İbnü'l-Arabî Hermes'e işaret etmemiştir, fakat Afîfî onun Hermetik kaynaklardan yararlandığını vurgular. bkz. *Tâlikat*, s. 258

[8] Salebi'nin *Kısasu'l-Enbiya*'sında İdris'in sonsuza dek yaşayışıyla ilgili anlattığı hikaye için bkz. s. 51.

[9] Göklerin kalbi, gökler yedi tane olduğuna göre, dördüncü kat göktür.

[10] İbnü'l-Arabî'deki İdris simgesi, burada, Greklerdeki Hermes'e benzer.

[11] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, üçüncü ve dördüncü fas.

[12] Bkz. **Kuran**.

[13] Buradaki benzetmenin simgeselliği, İdris'in olay hakkında vardığı neticesiyle ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz ki, İdris şehvetsiz akıl haline gelmiştir. O halde neticeden baktığımızda: Hadise, insanın aklı ile bedeni arasındaki ilişkiyi ve kontrol altında tutabilmek için nefse tatbik edilen mücâhedeleri izah etmektedir. Bu bağlamda Lübnan dağı insan bedeninin simgesi; ateşten yaratılmış at, Eflatun'un kendisini nitelediği gibi, insanın hayvani nefsidir. Ateşten meydana gelmiş aletler ise, bedenin şehvet ve arzularıdır. Ata binmek ise, şehevi nefsin nefs-i nâtıkanın [akıl] nefse egemen olmasını engellenmesinin önüne geçmektir. Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 258.

[14] Bkz. **Vehim**.

[15] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 70.

[16] İdris velilere yardım eder, bu nedenle İbnü'l-Arabî yükseklik ve yücelik makamı derken ona işaret edebilir. Bkz. Dr. Zeki Necib, *Tarîkatu'r-Remz inde İbnü'l-Arabî Kitâb-ı Tezkari*, s. 78.

[17] İlyas hakkında bkz. *Letaifü'l-Âlâm*, s. 32

[18] Bkz. **Vaktin Sahibi**.

[19] Bkz. **Kabz**.

İhlas *bkz.* **Sıdk**

İhsan Rahmeti (Rahmet-i vasia[1] [geniş rahmet], rahmet-i şâmile[2] [kapsayıcı rahmet], rahmetü'l-umum[3] [genel rahmet], rahmet-i mutlaka[4] [mutlak rahmet], rahmet-i âmme [umumi rahmet]) *bkz.* **Minnet**.

NOTLAR:

[1] Geniş-rahmet "Rahmetim her şeyi kaplamıştır" (7:156) ayetinden türetilmiştir. Bu rahmet, ameline bakmaksızın herkes kendisine nail olduğu için, gerçekte ihsan rahmetidir. Bkz. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 496.

[2] Kapsayıcı rahmet, her şeyi içerdiği için, ihsan rahmetidir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 70.

[3] Genel veya umumi rahmete rahmetler arasında bir yer ayırmak mümkündür, çünkü o özel rahmete karşılık gelir, fakat başka bir açıdan ihsan rametine dahildir. Çünkü ulaştığı şeyde bir şarta bağlı olmayan her genel şey, ihsandan kaynaklanır. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 377.

[4] Mutlak rahmet, her şeye şâmildir; rahmete konu olan şeyde bulunması gerekli bir nitelikle sınırlanmaz. O halde mutlak rahmet ihsan rahmetidir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 676.

İhtiyar *Hı, ya* ve *ra*, "yönelmek ve meyletmek" demektir, ardından başka anlamlar yüklenmiştir (MUCEM). Kelimenin kök anlamı "yönelmek" ve "meyletmek" olunca, ihtiyar fikri insan düşüncesinde meyil ve tercihin eşanlamlısı olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre ihtiyar, iki olabilir şeyi farz eder ve bunlardan birisi diğerine tercih edilir, o da gerçekleşir.

İhtiyar Kuran'da seçmek ve hürriyet anlamında yer almıştır:

> Ben seni seçtim [*ihtartüke*] vahyedileni dinle. (20:13)
>
> Rabbin dilediğini yaratır ve seçer [*yehtaru*], onların ise seçme hakları[1] [*hiyere*] yoktur. (28:68)

İbnü'l-Arabî Tanrı'nın ihtiyarını[2] reddetmekle kendisinden önceki tasavvufi ve felsefi çizginin dışına çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi çizginin dışına çıkmasını şöyle açıklayabiliriz: İhtiyar hürriyet ile irtibatlıdır. Sûfi, kelâm bilginlerinin ve filozofların aksine, Tanrı'nın özgürlüğünü kabul eder. Bu özgürlük tümel ve tikel bütün yaratıkları kuşatır. Bununla birlikte Tanrı'nın özgürlüğü adaletiyle çelişmez.[3] İbnü'l-Arabî'nin felsefi çizgiden çıkmasını şöyle açıklayabiliriz: Seçim, düşünce yapısında mümkün kavramını ispat eder. Mümkün İbnü'l-Arabî'ye gelinceye kadar, İslam düşüncesindeki bir kavram olarak sürekli var olmuştur. İbnü'l-Arabî ise ihtiyarı reddetmiş ve onu kendisine göre 'zorunlu' hale gelen mümküne bağlamıştır. İhtiyar iki şey veya iki fiil arasında bir tercih yapmayı gerektirir, dolayısıyla tercih, zâta döner. Böyle bir şey, Tanrı hakkında düşünülemez: O halde ihtiyar, İbnü'l-Arabî'ye göre iki olabilir arasında bir seçim değil, Allah'ın bizzat iradesidir. Şeyh-i Ekber, meşiyet ve iradeyi ayırt eder. Buna göre meşiyet, zuhur edeni ve zuhur etmeyip de Hakk'ın gayb mertebesine ayırdığıyla beraber, bütün varlıktır; halbuki irade, zuhur etmekle gaybın bir kısmını tahsis eden ilahi nispettir.[4] Burada, irade düzleminde, ihtiyarın ihtiyar olmadığı ortaya çıkar, o, zuhur etmekle gaybı kısmen belirleyen iradedir. O halde ilahi meşiyet, bütün varlığı kapsaması itibariyle, mutlak birliktir, başka bir ifadeyle meşiyette ihtiyar bulunmaz. İhtiyar, iradeyle birleşmek için zuhur düzleminde ortaya çıkar, çünkü her ikisinin konuları birdir. İbnü'l-Arabî bir seçiş olarak

Tanrı'nın ihtiyarını da reddeder, çünkü o, zâta dönmeyi ve meşiyetin birliğinde bir bölünmeyi gerektirir. İbnü'l-Arabî ilahi ihtiyarı belirleme özelliğindeki iradeye bağlar.[5] İşte İbnü'l-Arabî'de ihtiyarı böyle anlamak gerekir. İhtiyarı aşağıdaki gibi tanımlamak mümkündür: İhtiyar, ilahi zâtın üzerinde bulundukları hale göre mümkünlere ilişmesidir.

- Hakikat, ihtiyarı reddeder ve iradeyi kabul eder. Gerçi "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer [ihtiyar]" (28:68) ayetinde kelime geçmiştir. Ancak Allah ihtiyar sahibi anlamında 'muhtar' değil, irade eden anlamında 'mürit'tir. Varlıkta asla mümkün bir şey yoktur. Varlık, varlığı zorunlu ve imkânsızda sınırlıdır. Bu yüzden imkân ve ihtiyara delâlet eden ve hakikatlerin reddettiği tarzda zikrettiğim her şey, yaygın anlatım ve ifade tarzı nedeniyle zikredilmiştir.[6] (İNŞA, 10-11)

- İradeden kaynaklanan hükmü[7] kabul etmekteyim, ihtiyarı kabul etmiyorum. Çünkü 'ihtiyar'ı dile getiren hitaplar, sebep ve illetinden soyut, mümküne göre gelmiştir. (FÜTÛHÂT, 85, 98)

- Meşiyet ihtiyarı gerektirseydi, Hakk'ın kendisine dönmesini mümkün görmüş olurduk, halbuki Hak olasılıklar için bir mahal değildir. Çünkü olabilirlik, tercih ve tercih edenin varlığını gerektirir. O halde, Allah'ın meşiyetinde ihtiyarın bulunması imkânsızdır, çünkü O'nun hakkında olabilirlik imkânsızdır, Allah için bir şeyi bırakıp diğerini tercih etmeyi gerektirecek bir neden söz konusu olamaz. Bu yüzden Allah sırf kendisinden dolayı bir şeyi tercih eder. O halde meşiyet, tek bir şeye ilişir ve onda ihtiyar söz konusu değildir. Bu nedenle mümkün işin gerçeğini asla anlayamaz. (FÜTÛHÂT, III:375)

- Hakk'ın sadece meşiyeti vardır
  Tek bir hakikattir, onu iki yapacak ortağı yoktur
  İhtiyar, imkânsızdır, farazîdir
  Geldiğinde ise, onun hikmeti –bildiğin– imkândır
  İmkân ortadan kalktığında ihtiyar da ortadan kalkar
  Geride tek bir hakikat kalır. (FÜTÛHÂT, III:356)

- Allah'ın seçen olduğunu bilmeye gelince: İhtiyarı meşiyetin mutlak birliği reddeder. İhtiyar Hakk'a nispet edilecekse, bu, mümkünün durumuna göre yapılmış bir nispettir, yoksa Hakk'ın durumuna göre değil. (FÜTÛHÂT, ÜS, 57)

Geçen ifadelerden İbnü'l-Arabî'yi ihtiyar lafzını Allah'a vermemeye yönelten sebep anlaşılmıştır. Bu durum Abdülkerim el-Cîlî'nin eleştirisinde vardığı kanaatle çelişir.[8] İbnü'l-Arabî ilahi mertebeye ihtiyarı nispet etmekten sakınırken –çünkü ihtiyar meşiyetin mutlak birliğiyle çelişir– ihtiyarı insana bıraktığını görmekteyiz. Fakat hangi

ihtiyarı? İnsan seçiminde mecburdur.

◆ Her müellif, kendi seçiminin [ihtiyar] altındadır. Bununla birlikte insan, seçiminde mecburdur. Biz ise, eserlerimizde böyle değiliz. (FÜTÛHÂT, BS, 265)

Alıntılanan metinde İbnü'l-Arabî'nin ihtiyar, meşiyet ve irade arasındaki ayrımından söz konusu tanımımızı çıkarttık.

◆ Zât'ın bulundukları hale göre mümkünlere ilişmesi ihtiyar; ilmin mümkünün varlığından önce gelmesi yönünden zâtın onlara ilişmesi, meşiyet; mümkün için söz konusu iki ihtimalden birisini belirlemek üzere kendisine ilişmesi irade diye isimlendirilir.[9] (FÜTÛHÂT, I:44)

NOTLAR:

[1] Bu ayette Hakk'ın dilemesi hürriyete benzer bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Yani Allah dilediğini seçer ve yaratır. Beyzâvî, bu ayeti Hakk'ın iradesine bir engel ve mani yoktur diye yorumlar. Burada ihtiyar, yapma hürriyetidir. Bkz. *Envar*, c. II, s. 102. Tirmizî ise ihtiyar ve hayır terimlerini irtibatlandırır. Hayır Allah'ın iradesinin kendisinde gerçekleştiği şeydir. Bkz. Tirmizî, *Tahsilü Nezair*, s. 78.

[2] Burada iradeyi insan iradesi düzleminde değil, ilahi irade düzleminde ele almaktayız.

[3] Kelâmcılarda insan iradesi hakkında bkz. Macid Fahri, *Dirasat fi'l-Fikri'l-Arabi*, s. 77-79.

[4] (Vücûd, imkân, malum) *Voir Massignon passion* ed. Gallimand, c. 3 82-83.

[5] Bkz. **Meşiyet**.

[6] İbnü'l-Arabî'de ihtiyarla ilgili olarak geçen bütün metinleri böyle anlamak gerekir, bkz. İhtiyar hakkındaki ifadesi için, *Divan*, s. 37.

[7] Yani gayb mertebesinden zuhurda iradenin rolü.

[8] Abdülkerim el-Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin ihtiyar görüşünü eleştirir, bkz. *İnsan-ı Kâmil*, s. 49.

[9] İhtiyar, meşiyet ve iradenin bu tanımlarını tam olarak İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz. *Kitabu'l-Mesail*, s. 34.

İki Deniz *bkz.* **Bahr**

İki Denizin Kesiştiği Yer İki denizin kesiştiği yer (*mecmau'l-bahreyn*) İbnü'l-Arabî'nin hayal âleminde ortaya çıkan ortada bulunma özelliğini anlatmak için kullandığı bir terimdir. Hayal âleminin ara âlem olmasının nedeni mânâlar deryası ve duyulur şeyler deryasını birleştirmesidir. Böylece birincisini somutlaştırır, ikincisini ise inceltir.

◆ Berzah mertebelerin en cömertidir. O, iki denizin birleştiği yerdir: mânâlar ve duyulur şeyler denizi. Mânâ duyulur, duyulur mânâ olmaz. Mecmau'l-bahreyn [iki denizin kesiştiği yer] diye ifade ettiğimiz hayal mertebesi mânâları somutlaştırırken, duyulur olanı inceltir. (FÜTÛHÂT, III:361)

İki İmam Sûfilerin müstakil bir devletleri vardır. Bu devlet dışta egemenliği altında

yaşadıkları siyasi rejim gibi düzenlenmiştir. Bu devlette Gavs veya Kutup diye isimlendirilen bir halife,[1] onun da iki veziri vardır. İşte iki imam o vezirlerdir.

- Onların bir kısmı imamlardır. Bunların sayısı hiçbir zaman ikiyi geçmez ve üçüncüleri yoktur. Birincisi Abdürrab, diğeri Abdülmeliktir. Kutup ise Abdullah'tır. Her kulun kendine özgü ve onunla dua ettiği bir ilahi ismi vardır.[2] Bütün Kutuplar Allah'ın kulu, tüm zamanlardaki imamlar er-Rab ve el-Melik isimlerinin kullarıdır. Bu iki imam Kutup öldüğünde onun yerine bakar ve iki vezir gibidirler. Birisi melekût [emir âlemi, ruhânî âlem], diğeri mülk [görünen âlem] âlemini gözetmekle görevlidir. (FÜTÛHÂT, II:6)

- Kutbun vezirleri iki imamdır. Kutup onları iki zamanda iki imam yapmıştır.[3] (FÜTÛHÂT, I:4)

İbnü'l-Arabî Kutup ve iki imamı[4] betimler: Tahtta oturan bir halife, sağında bir imam[5] –el-Melik'in kulu olan ruhani imam– solunda en kâmil imam[6] ve Rabbin kulu bulunur. Kutbun ölmesiyle sır ikinci imama geçer.[7]

NOTLAR:

[1] Bkz. **Kutup**.

[2] Yani bu ilahi isim, adamın bulunduğu mertebenin ismidir.

[3] Melekût ve mülk âlemi.

[4] Cürcânî'nin iki imam tanımı için bkz. *Tarifat*, s. 36; Tehanevî, *Keşşaf*, no. 685, ayrıca "Kutup" maddesi.

[5] Bkz. *Risâle-i Menzil-i Kutub*, s. 12, 13.

[6] Bkz. *Risâle-i Menzil-i Kutub*, s. 8-12.

[7] İbnü'l-Arabî Kutup ve iki imam hakkında müstakil bir risâle yazmıştır. Orada Kutbun mertebesi ve iki imamın yeri ve sırlarını genişçe ele alır.

İkinci Baba İkinci baba sonucun çıkmasını sağlayan ikinci öncüldür. Ürün veya sonuç iki asıl veya öncülden meydana gelebilir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle bir şey iki şeyden, bir sonuç iki öncülden meydana gelebilir (FÜTÛHÂT, I:50). İlk öncül, birinci baba,[1] sonraki öncül, ikinci babadır (İbnü'l-Arabî bazen ona ana der, birinci öncül ise baba ismini korur). Öncülün ismi ve içeriği de sonuç veya ürüne göre değişir. Hatta aynı öncül bir sonucun birinci babası ve başkasına göre de ikinci babası olabilir. Söz gelişi Âdem bedenlerin birinci babası, daha sonra belirteceğimiz gibi, aynı zamanda ikinci babadır. İbnü'l-Arabî'nin ikinci baba deyimiyle aşağıdaki anlamları kast etmiş olabileceğini söyleyebiliriz: İkinci baba külli nefs –veya İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi– Havva'dır.[2] Âlem iki öncülün birleşmesinden meydana gelen bir neticedir. Bu iki öncül ilk akıl ve külli nefstir. İlk akıl ise İbnü'l-Arabî'de birinci baba ismini korur. Külli nefs [Havva] ise: a) Edilgen olması yönünden ana; akıl ona etki eden ve eyle-

mini uygulayandır. b) İkinci öncül veya âlemin ortaya çıkmasına etki eden ikinci asıl olması yönünden ikinci babadır.[3] Akıl, ilk asıldır.

- Küllî nefs, Yüce Kalem'in yazı mahallidir. Altındaki her şey üreme âlemindendir ve Akıl onun babası, Nefs anasıdır. (FÜTÛHÂT, II, 429)
- İkinci baba külli nefstir. (FÜTÛHÂT, I,141)
- Ondan ana diye isimlendirdiği ikinci baba meydana gelmiştir. Bu durumda birinci baba ikinciden daha üstün olmuştur, çünkü onun aslıdır. (FÜTÛHÂT, I,136)

İkinci baba Tabiattır. 1) Âlemin ulvi babaları, dörttür: İlk Akıl, Külli Nefs, Tabiat ve Hebâ. İlk Akıl, daima birinci babadır. Külli nefs, Yüce Kalem'in etkisine açık olması nedeniyle ana diye yorumlanabilirken, ardından konumunu Tabiata bırakır. Tabiat, Hebâ'da müessir ve etkindir. Böylece tabiat ikinci baba, başka bir ifadeyle ilk Akıldan sonra ikinci müessir ve fâildir. O halde bu dört baba âlemin ayrı ayrı asılları değillerdir, iç içe geçmiş ve birbirlerinden meydana gelmişlerdir. Başka bir ifadeyle onların âlemin babaları olmaları kendi aralarında ana olmalarına engel değildir.

a. Baba=Etkin, müessir ise	b. Baba=asıl ise
İlk Akıl-Birinci Baba	İlk Akıl-Birinci Baba
Küllî nefs-İkinci Baba	Küllî nefs-İkinci Baba
Tabiat-Üçüncü Baba	Tabiat-Üçüncü Baba
Hebâ-Ana	Hebâ-Dördüncü Baba

- Mümkünlerden ikinci babanın [külli nefs] mahiyetini ve onun Yüce Kalem karşısında ikinci ana olduğunu öğrendin. Küllî Nefs ikiz doğuran ilk ana idi. Önce Tabiatı meydana getirmiş, ardından Hebâ doğmuştur. Tabiat Hebâyı nikahlamış, küllî cismin sureti doğmuştur. Küllî cisim, zuhur eden ilk cisimdir. Böylece, bir ürünü olduğu için, Tabiat baba, Hebâ ana olmuştur. Çünkü ürün onda ortaya çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, I:140)

Geçen ifadelerden anlaşıldığı gibi, Tabiat Hebâya tesir etmesi ve İlk Akıldan sonra gelmesi yönünden babadır. Tabiat, âlemin varlığı için ikinci öncül veya ikinci asıl olması yönünden ikinci baba kabul edilir; bununla birlikte Hakk'ın fiiline konu olması yönünden içeriğinde analık özelliği de bulunur. *Bkz.* **Âlemin Yüce-Büyük Anası**.

- Bu âlemde sadece Tabiat vardır, çünkü o edilgenlik mahallidir. Hak karşısında tabiat, erkek karşısında kadın gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:150)

◆ Bireysel nefslerin babaları[4] yönünden asılları [İlk Akıl veya Küllî Ruh] temizdir. O Baba, sadece bedenle zuhur ettiği için, tabiat ikinci baba olmuştur. (FÜTÛHÂT, II:272)

İkinci Baba Âdem'dir: *bkz.* **Babalarımız**. İkinci Baba İbrahim'dir:[5] İbnü'l-Arabî babalarımız (*Abâûna*) derken dört kişiye işaret eder. Başka bir yerde ise İbnü'l-Arabî nesebimizi –kastedilen Müslümanlardır– iki babayla sınırlamıştır. Böylece bir Müslümanın iki babası[6] vardır: O öncelikle en yakın baba olan –onun ilk babasıdır– Muhammed'e (a.s.), ardından uzak babasına nispet edilir –İbrahim peygamber. İbrahim'in Müslümanların babası olmasının nedeni, Kuran'ın bunu ifade etmiş olmasıdır.

◆ İkinci baba bizi Müslümanlar diye isimlendirendir.[7] (FÜTÛHÂT, I:5)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Birinci Baba**.
[2] Bkz. **Dişi**.
[3] Bkz. **Ulvî Baba**. Çünkü *ulvî babalar* dörttür, ikincisi Külli Nefstir.
[4] Metinde *ebiha* [dişi için onun babası] şeklindedir. Bkz. **Birinci Baba**.
[5] Bkz. **İbrahim**.
[6] İbnü'l-Arabî burada babaya dini-ruhsal bir kök olarak bakar.
[7] "Babanız İbrahim'in dini" (22:78) ayetine telmih.

İkinci Fark İkinci Fark Tanrı'nın birliğiyle kendi benliği silindikten sonra kulun Rabbinden ayrı olduğunun bilincine vardığı haldir. Bu hal, çokluğu birlikte, birliği çoklukta müşahede etmektir.[1]

◆ İçinde kulun rabbinden ayrıştığı makam, istenilen ikinci fark makamıdır. Bu makam, muhakkikler ve Allah'ı bilenlere göre, (kulun kendisini Hak ile aynı saydığı) cem' makamından üstündür. Çünkü cem', gerçekte (Hak ile kul arasında) ayrılığa izin verir. Ayrılığa izin, çokluğa izin demektir ki, gerçekte çokluk yoktur.[2] (TERCÜMAN, 3)

İkincil Anahtarlar *bkz.* **Fetih**

İlahi Ahit (Misak) İlahi ahit, Rableri olduğuna dair insanları kendilerine karşı tanık tuttuğunda, Allah'ın Âdem oğullarından aldığı sözdür.

◆ Ardından yumuşak ve narin bir özellikle dua gelir. Bu duada Allah'ın Âdem oğullarından aldığı ilahi ahdin genelliği bulunur. (FÜTÛHÂT, III:473)

Saf ahit, Allah'ın Âdem oğullarından aldığı ahittir. Bu ahdi bellerinden zürriyetlerini çıkartıp kendilerini kendilerine tanık tuttuğu zaman almıştır.[3] Sonra her Âdemoğlu

fıtrat üzerinde doğmuştur. Bu durum, Hz. Peygamberin "Her doğan fıtrat üzerinde doğar" hadisinde dile getirilmiştir. Fıtrat, Hakk'a mahsus saf âhittir. *Bkz.* **Misak/Zerre Âlemindeki Misak**

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî sûfiler arasında sıklıkla kullanılan terimlere genellikle pek ilgi göstermemiştir. Kendi felsefesinden yeni bir biçim kazandırdığı terimler bunun dışındadır.

[2] İkinci fark için bkz. *Letaifu'l-A'lâm*, s. 142. Ayrıca bkz. Kâşânî, *Istılahat-ı Sûfiyye*, s. 86.

[3] "Ben sizin Rabbiniz değil miyim" ayetine telmih.

İlahi Ana Sülûkta şeyhin önemi İbnü'l-Arabî[1] öncesinde bile bir tartışma konusu değildi. Sûfi muhitlerde şeyh müridin manevi babası sayılır. İnsan ruh ve bedenden meydana geldiği için iki nesebi vardır: birincisi topraktan yaratılmış bir ana ve babaya bedensel nesebi [fiziki doğum], ikincisi ise ruhsal baba ve anadır [manevi doğum].[2] Fakat İbnü'l-Arabî öncesinde ruhsal nesep sadece babayla sınırlıydı ve bu dönemde ruhsal ana veya bu ibareye yakın bir terim bulamıyoruz. Çünkü tasavvuf önderlerinden bir şeyhin eli altında terbiye gördüğünü okuduğumuz herkesin şeyhi erkekti. İbnü'l-Arabî ilahi anayı (*ümm-i ilâhiyye*) ruhsal babaya yakın anlamda veya 'topraktan yaratılmış ana-babanın karşıtı olarak ilk kez kullanan kimsedir.[3] Daha doğrusu İbnü'l-Arabî terimi terbiyesinden yararlandığı bir kadından almıştır.

> ◆ Ben İşbiliyyeli Allah âşığı ve arife bir kadına hizmet ettim. Adı Fatıma b. El-Müsni el-Kurtubî idi. O bana şöyle derdi: "Ben senin ilahi annenim [*ümm-i ilâhiyye*], topraktan olan annenin nuruyum." (FÜTÛHÂT, c. II, 347)

NOTLAR:

[1] Bu konuda bkz. İbn Haldun, *Şifaü's-Sail*, s. 61 vd; İbn İbad en-Rendi, *er-Resail-i Suğra*, s. 130 vd.

[2] Sühreverdî *Avarifü'l-Mearif*'te şöyle der: "Mürit, tabiî doğumda çocuğun babasının bir parçası olduğu gibi, şeyhin bir parçası haline gelir" s. 85. İki doğum tarzıyla ilgili bkz. Sühreverdî, *a.g.y.*, s. 84-88. Sadreddin Konevî ikinci doğuma *Risâle-i Teveccüh*'te işaret etmiştir.

[3] Anadaki bu nispetteki denkliği çocuktaki denklik takip eder. Bu bağlamda din ve tîn [toprak] çocuğu vardır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Tîn [toprak] çocuğu ile din çocuğu arasında fark vardır (*Kitâb-ı Terâcîm*, s. 35).

İlahi Emir[1] Kelimenin beş kök anlamı vardır: İş, yasağın zıddı, bereket ve gelişme, öğretmen ve şaşırmak.[2] (MUCEM)

Zikredilen sözlük anlamların ikisiyle Kuran'da yer alır:[3]

> Hüküm verilmiştir, işler ona dönecektir. (2:210)

Onlara iyiliği emreder ve kötülükten sakındırır. (7:157)

Dar anlamda günah genel anlamda kötülük problemi insan düşüncesinin temel sorunu olagelmiş, düşünürler gerek ahlaki ve gerekse din alanında çelişkilere düşmeden bu sorunun açmazlarından çıkmaya çalışmışlardır. Kelâm bilginleri bu açmazdan kurtulmaya çalışıp günahı düşünce yapılarında ilahi irade, meşiyet, adalet ve insanın hürriyeti bağlamında ele aldıkları gibi[4] İbnü'l-Arabî de aynı sorunları çözmeye çalışmıştır. Fakat o kelâmcıları ve filozofları iki açıdan aşmıştır: birincisi zaman zaman kullandığı şairane yönelimi, ikincisi ise beşeri-tasavvufi tecrübesine cesaretle uyması. İlahi emre karşı ilk günah Âdem'e secde[5] etmekle ilgili ilahi emre İblis'in karşı çıkmasıydı. Bu durum sûfilerin, özellikle de İblis ve Âdem hikâyesine yüksek bir ilgi gösterenlerin önüne geniş bir alan açmıştır. Onlar bazen simgesel, bazen işaret diliyle, nadiren de açık konuşmuşlardır. Hatta bu bağlamda açık konuşmaları işaret ve simgesel dilden daha kapalı olmuştur. Hallac el-Mansur İblis ile tartışmış ve bu tartışmada açıklığı seçmiştir. Böylece Hallac İblis'in fütüvvetini [mertlik, yiğitlik] kabul cüretini göstermiştir.[6] İbnü'l-Arabî tasavvufi tecrübesinde Hallac'tan geri kalmaz; bununla birlikte ibarelerinde aşırı gitmemiş, işaret ve imayla yetinmiş, genel teorik düzleminde mevzudan söz etmiş, öyküye değinmeden ilkelerden konuşmuştur. Günah özünde ilahi irade karşısına ilahi emrin konmasıyla dört soruna yol açmıştır: a) İlahi emre isyan edilebilir mi? b) Bir fiilin ilahi iradenin dışına çıkması mümkün müdür? c) Allah'ın istemediği bir fiili emretmesi düşünülebilir mi? d) Allah günah ve kötülüğü dilemiş midir? İbnü'l-Arabî bu sorulara cevap vermeye çalışır. Bunu yaparken de ilahi emri ikiye ayırır: Birincisi mutlaka gerçekleşmesi gereken doğrudan ilahi emir, diğeri ise dolaylı ilahi emir. Bu ikinci şık gerçekleşebileceği gibi gerçekleşmeyebilir de. İbnü'l-Arabî birinciyi tekvinî emir, ikinciyi teklifî emir diye isimlendirmiştir. *Bkz.* **Tekvinî Emir—Teklifî Emir**

NOTLAR:

[1] Tehânevî emir lafzı ve emir kipini dil ve tasavvuf yönünden genişçe açıklamıştır. Bkz. *Keşşaf*, c. I, s. 68.

[2] Bu beş esasın ayrıntısı için bkz. *a.g.y.*, c. I, s. 137.

[3] Bkz. *Mûcem-i Müfehres*, "Emir" maddesi.

[4] Bkz. Eşarî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, s. 100-102; Gazâlî, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s.105; Abdurrahman Bedevi, *Mezahibü'l-İslamiyyîn*, s. 563; Fahreddin Razi, *el-Muhassal*, s. 140 vd. Bu bölüm çok önemlidir; çünkü yazar burada filozof ve kelâmcıların tavrını açık bir şekilde nitelemektedir; Ferid Cebr, *Mûcem-i Gazâlî*, s. 4-7.

[5] "Rabbin meleklere Âdem'e secde edin dediğinde" (2:34) ayetine telmih.

[6] Hallac hakkında bkz. *Kitabu't-Tavâsin*, ed. Massignon, Paris 1913 s. 145 vd. Emir ve irade görüşü için, *a.g.y.*, s. 41-55. Hallac Firavun ve İblis ile münazara ederken İblis kendisine şöyle der: Âdem'e secde et-

seydim, fütüvvet makamından düşerdim. Hallac sözünü şöyle tamamlamış: "İblis ve Firavun benim refikim ve pirimdir," s. 91. Hallac, İblis'in günahı hakkındaki düşüncesi bağlamında, emir ile emrin zamanda icrası arasında ayrıma gider ve icrayı anlama ve bilgiye bağlar. Buna karşın Niffarî'nin tersine bilgiyi ayırıcı sayıp reddettiğini görmekteyiz. Çünkü ilahi emir bilgi olmaksızın icrayı gerektirir. Şayet bilgi varsa, bu durumda insan emre değil, emri bilmesine itaat etmiş demektir. Yani insan bu durumda Allah'ın emrine değil, kendi bilgisine itaat etmiştir. Niffarî'nin tavrı için bkz. *Kitabu'l-Mevâkıf*, s. 28.

İlahi Emrin Hizmetkârı [Hizmetkâr anlamındaki *hadim*'in kök harfleri olan] *hı*, *dal* ve *mim* tek köktür. "Bir şeyi bir şey ile çevrelemek, kuşatmak" demektir. Hizmet ve bundan türetilmiş *hadim* [hizmetkâr] de bu kökten gelir; çünkü hadim hizmet ettiği kimsenin etrafını kuşatır. (MUCEM)

İlahi emrin hizmetkârı (*hadimü'l-emri'l-ilahi*) bileşik bir terimdir ve aşağıdaki şekilde unsurlarına ayrıştırılıp açıklanabilir: Hizmetkar: belirtilen sözlük anlam. İlahi emir: teklifî emir.[1] O halde ilahi emrin hizmetkârları itaatkâr ve asileriyle bütün yaratıklara ulaştırmak için teklifle ilgili ilahi emre hizmet eden kimselerdir. Onlar, özel anlamda peygamberler ve vârisleridir. İbnü'l-Arabî ilahi emrin hizmetkârı terimini ilahi iradenin hizmetkârı teriminin karşıtı olarak kullanır. Peygamberler ilahi iradenin değil, ilahi emrin hizmetkârlarıdır. Çünkü iradenin hizmetkârının özelliklerinden birisi teklif emrini Allah'ın itaatkâr olmasını dilediği kimselere ulaştırmasıdır. Böylece de onun risâleti bütün insanları içermez. Üstelik Allah'ın yaratıkları hakkındaki iradesi de gerçekleştikten sonra bilinebilir.

- Resul ve vârisleri için genel anlamda ilahi emrin hizmetkârları denilir. Gerçekten de resul ve vâris iradeye dayanan ilahi emrin hadimidir, iradenin hadimi değillerdir. Resûl mükellefin mutluluğunu istediği için kendisine onu getirmiştir. Eğer peygamber ilahi iradeye hizmet etseydi, nasihat etmezdi; halbuki o irade ile nasihat etmiştir. Resul ve vâris, nefisler için uhrevi doktorlar gibidir. O emrettiğinde Allah'ın emrine boyun eğer. Allah'ın emrine bakar ve iradesine bakar. Böylece Allah'ın iradesine aykırı bir şeyi emrettiğini görür; Allah'ın irade ettiği şey ise gerçekleşir.[2] Emir de böyledir. Allah emri dilemiştir ve o da gerçekleşmiştir. Resûl bir tebliğcidir. Allah'ın basiretini açtığı kimseden başka, hiç kimse irade edilen şeyin gerçekleşmesinden önce iradenin hükmünü bilemez. Allah'ın gözünü açtığı kimse ise, ilahi ilimde sabit oldukları tarzda mümkünlerin hakikatlerini idrak etmiştir.[3] (FUSÛS, 98)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Tekvinî Emir—Teklifî Emir**.

[2] Bkz. **Tekvinî Emir—Teklifî Emir**.

[3] Paragrafın yorumu için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 103.

İlahi Gelinler Sözlük anlamı için *bkz.* **Hakk'ın Gelinleri**

A'ras-ı ilâhiyye, ilahi tecelliler ve kulun kalbine tenezzül ettiklerinde hakikat ve mânâları getiren vâridattır. Söz konusu tecelliler ve vâridat, *taris* kelimesinden gelen a'ras diye isimlendirilmişlerdir. Bunun anlamı, yolcunun bilinen bir menzilde konaklamasıdır. İlahi diye isimlendirilmiştir, çünkü onları gönderen ve bir menzilde konaklatan Allah'tır.

- A'ras-ı ilâhiyyeye[1] gelince: A'ras, ta'ris kelimesinden türetilmiştir. Ta'ris, yolcunun yolculuk esnasında belirli bir menzilde konaklamasıdır. Yolculuk manevi olabileceği gibi maddi de olabilir. Maddi yolculuk, malumdur. Manevi yolculuk ise kalbe sürekli ve peş peşe zuhur eden şeylerdir. Tecelliler bir kalbe ulaştıklarında, onda konaklarlar. Böylece kalp tecelliler için bir konak haline gelir. Tecelliler, getirdikleri hakikati vermek için kalpte konaklamışlardır. Bunlar Allah'a nispet edilmişlerdir, çünkü onları yolculuğa çıkartan ve söz konusu kalbe izhar edip, kalbi de onların konakladıkları menzil yapan Allah'tır. (FÜTÛHÂT, III:541)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de *a'ras-ı ilahiyye* hakkında bkz. *Mevakiu'n-Nücum*, s. 45; *Tacu'r-Resail*, s. 48; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 515, 516; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 32

İlahi Hazineler (*Hazainü'l-imkânat*) İbnü'l-Arabî'de hazainü'l-eşya teriminde imkânların eşyanın hazineleri olduğunu görmekteyiz. O aşama aşama yükselir ve imkân hazinelerinin ilahi isimler oldukları fikrine varır.

- En güzel isimler O'na aittir (17:110). Biz farklı isim, hakikat ve anlamların ait olduğu bir ilaha dua ederiz. Bu isimler daima kendisine aittir ve onlar ilahi hazinelerdir. Eşyanın saklandığı bu imkânlar da o isimlerde gizlidir. (FÜTÛHÂT, III:193)

İlahi Hazret Her ilahi isim varlıktaki tecellileriyle birlikte ilahi bir hazrettir. İlahi Hazret ise, insan hazretinin karşıtı olarak (ilahi hazretin mazharları ve tecellileri) sıfat ve fiilleriyle birlikte ilahi Zât'tır.

- Âdem ilahi hazretin özelliklerini kendinde toplayan bir nüshadır. İlahi hazret zât, sıfat ve fiillerdir. (FUSÛS, 199)

- İlahi Hazret zât, sıfat ve fiillerden oluşur. (FÜTÛHÂT, II:173)

İlahi Hitap *Hı, ta* ve *ba* iki köktür: birincisi iki şahıs arasındaki konuşmadır. *Hatabehu* 'ona söyledi' denilir. *Hutbe* de buradan gelir. Evlilikte evlenme iradesi *hitbe* diye isimlendirilir. Diğer kök ise iki "rengin farklılığı" demektir. (MUCEM)

Tanrı Kuran'da[1] yaratıklarından uzak bir şekilde semasında bulunuyor değildir, bilakis yüceliğine ve münezzehliğine rağmen Tanrı ile yaratıkları arasında ince köprüler vardır. Allah'ın görülmesi konusunda görüş ayrılıkları söz konusu ise de, Kuran Allah'ın yaratıklarıyla konuştuğunu ve onlara hitap ettiğini açıkça dile getirir.[2]

> Allah bir vahiy veya perde ardından olmaksızın hiç kimse ile konuşmamıştır.[3] (42:51)
>
> Allah Musa ile konuşmuştur. (4:164)

Halka dönük ilahi hitap[4] tektir, muhatabın ve hitabın gerçekleştiği âlemin değişmesiyle kendisine verilen isimler değişir. Bu yüzden ilahi hitap tektir, muhatabın [halk] şartlarına göre çoğalır: söz [*kavl*], kelâm,[5] *muhâdese* [karşılıklı konuşma], *müsâmere* [sohbet], *fehvâniyye* [şifahilik]. a) Muhatabın özelliği: Tanrı'nın hitabını işiten, mâdum [mevcut olmayan] bir şey ise *kavl*, mevcut bir şey ise kelâm diye isimlendirilir.

> ◆ Kelâm ve kavl [söz], Allah'a ait iki özelliktir. Kavl'i var olmayan işitir. "Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz [*kavl*] ol'dur ve o da hemen olur" (16:40) ayetinde belirtilen şey budur. Kelâmı ise mevcut işitir. Bu da "Allah Musa ile konuşmuştur [kelâm]" (4:164) ayetinde dile getirilir. Bu yüzden *kavl*in yok olanda [mâdum] bir eseri vardır, o da var olmaktır; kelâmın da mevcutta bir eseri vardır, o da bilgidir.[6] (FÜTÛHÂT, II:400)

b) Hitabın ve muhatabın bulunduğu âlem de hitabın adını değiştirir: Tanrı hitabını dilediği bazı yaratıklarına kendi seçtiği mutlak âleminden ulaştırır, dolayısıyla âlemlerinin çoğalmasıyla hitabın isimleri de çoğalır. Bunlardan üç isme işaret edeceğiz: 1) Fehvaniyye: *Fahe er-racülü* [adam konuştu] deyişinden türetilmiştir. Terim İbnü'l-Arabî'ye özgüdür[7] ve iki tarzda geçer: isim ve sıfat. Birinci tarzıyla Tanrı'nın misal âlemindeki[8] şifahi hitabına[9] işaret eder. Hakk'ın yaratıklarını yaratmadan önce kendilerine hitap ettiği *kün* [ol] sözü *fehvani kavil* veya *fehvani kelime*dir. İkinci tarzda ise hitap edildiği âlemden, yani misal âleminden türetilişine yakın bir anlam taşır. Bu durumda fehvanî, misalî[10] [misal mertebesine ait] kelimesinin eşanlamlısı olur. İbnü'l-Arabî *Tercümanü'l-Eşvak*'ta fem [ağız] kelimesini açıklarken şöyle der:

> ◆ Fem yolundan[11] yani fehvanîlik, dil ve lisan yolundan. Bu nedenle İsa'nın makamı

kün'ün [ol] hükmünü verir. (TERCÜMAN, 23)

- Fehvanîlik Hakk'ın misal âlemindeki şifahi hitabıdır. (FÜTÛHÂT, II:128)
- Rahmet varlıktan yayılmış, zâtlar fehvanî [şifahi] kelime vasıtasıyla ortaya çıkmışlardır; söz konusu kelime mertebe kelimesi, o da *kün* [ol] sözüdür. (TECELLİYAT, 13)
- Hak geceleyin konuşarak bana geldiğinde
  Şifahi konuşuyordu; tevazu onu görmem için izhar etmişti. (DİVAN, 32)

2) Muhadese: Muhadese Musa'ya ağaçtan nida etme örneğinde olduğu gibi, Hakk'ın ariflere mülk âleminden hitap etmesidir. Muhadese müşahedenin feridir. 3) Müsamere: Müsamere Tanrı'nın ariflere gayb ve sırlar âleminden hitabıdır, Ruhu'l-Emin onu kalplerine indirmiştir. Müsamere muhadesenin özel bir türüdür.

- Müsamere Hakk'ın ariflere gayb ve sırlar âleminden hitap etmesidir; Ruhu'l-emin [Cebrail] onu senin kalbine indirmiştir. Müsamere, muhadesenin özel bir türüdür. "Muhadesenin mahiyeti nedir?"[12] diye sorarsan şöyle cevap veririz: "Muhadese Musa'ya ağaçtan nida etme örneğinde olduğu gibi Hakk'ın ariflere mülk âleminden hitap etmesidir. Muhadese müşahedenin[13] feridir." (FÜTÛHÂT, II:132)

Muhatabın şartlarına göre hitap çoğaldığı gibi, ulaştığı yolların artışıyla da çoğalır: peygambere vahiy[14] –perde ardından hitap.

- Kulağa ulaşması esnasında ilahi hitabı bilmeye gelince: Bu Allah'ın şu üç tarz dışında kimseyle doğrudan konuşması mümkün değildir: vahiy veya perde ardından veya bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyetmesiyle (42:51). Vahiy Allah'ın konuşma tarzında peygamberlerin kalplerine ulaştırdığı şeydir. Ayetteki "veya perde ardından" ifadesi Allah'ın kalbe değil, kulağa aktardığı ilahi hitaptır. Böylece neye aktarılmışsa, o [kulak] hitabı idrak eder. Ayetteki "veya elçi göndermesi" ise meleğin veya insan türünden bir peygamberin bize getirdiği şeylerdir. Biz Allah'ın kelâmını aktardığımızda, artık o Allah'ın kelâmı değildir. (FÜTÛHÂT, III:332)

Büyük pirimizin düşünce dünyasına egemen olan varlık birliği görüşü onu varlıktaki bütün görünümleri bir ilahi özellik veya isimde birleştirmeye sevk eder. Aynı zamanda, kim söylerse söylesin, âlemde sesin bütün tezahürleri ilahi bir hitap veya kelâmdır. Başka bir ifadeyle Hak, konuşanların dillerinde dile gelendir.

- İlahi haberler iki kısımdır: birinci kısım, Allah katından gelen ve sayfalar, Tevrat, İncil, Kuran veya Zebur diye isimlendirilen şeylerdir. Kısaca Allah'tan bir meleğin veya peygamberin bildirdiği her şey birinci kısma girer. Diğer kısım ise, âlemde söyleyen kim olursa olsun her türlü haberdir. Bütün mevcutların dillerinde söylenen ilahi hitap, bunu bilenler az[15] bile olsa, gerçekte ilahi hitaptır. (FÜTÛHÂT, IV:204)

[1] Hitap kelimesi Kuran-ı Kerim kaynaklı değildir; fakat İbnü'l-Arabî'de kendi başına değil de türleriyle bulunduğu için, burada da aynı yöntemi takip ettik ve çeşitli şekilleriyle Kuran-ı Kerim'de geçişini ele aldık.

[2] İbn Kayyim el-Cevzi *Medaricü's-Sâlikin*'de özel ve genel hidayet türlerini zikretmiştir, bkz. s. 37, 52.

[3] Bu ayet Allah'ın insanlarla konuşabileceğini ve bu konuşmanın tarzlarını ortaya koyar.

[4] Hitap terimi altında birtakım ilişkili terimleri daha topladık; çünkü hitap, gerçekte kendisinin benzerleri olan bazı terimleri içeren bir çizgidir [müsamere, muhadese, kelam, kavl gibi). Bu anlamda hitap canlılık gibi bir üst kavramdır: Aslan canlıdır, insan canlıdır vs. deriz. Aynı şekilde kelam hitaptır, müsamere hitaptır deriz.

[5] İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın sözel kelamı hakkındaki görüşü için bkz. **Sıfat, Kelime**. Ayrıca bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 400; c. IV, s. 90.

[6] İbnü'l-Arabî *kelamın* yara anlamındaki *kelm*den türediğini belirtir. Bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 431.

[7] Osman Yahya bu terimin İbnü'l-Arabî'ye özgü olduğunu vurgular. Bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 19.

[8] *Fehvanîyye* Hakk'ın hitabını doğrudan işitmek demektir. Nitekim İbnü'l-Arabî Hakk'ın suretinin doğrudan görüleceğine de işaret eder, bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 19.

[9] Cîlî'nin fehvaniyye görüşü için bkz. Cîlî, *Hakikatü'l-Yakîn*, s. 8.

[10] İbnü'l-Arabî'de fehvanîyye hakkında bkz. *Istılahat*, 297; *Tecelliyat*, s. 2 vd.; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 23, 49; *İnsan-ı Küllî*, s. 2; *Ukletü'l-Müstevfiz*, s. 43.

[11] Nablûsî'nin tanımı için bkz. *Şerh-i Salati'l-Kübra*, s. 20.

[12] Muhadese için bkz. *Istılahat*, 291; *Risâle-i la Yeulu Aleyh*, s. 10; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 353.

[13] Ilahi hitap, söyleyenlerin dillerinde yaygındır, nitekim hitabın üçüncü anlamından bu anlaşılmaktadır. Bu nedenle onu duymayı şuhûd diye isimlendirmiştir.

[14] Bkz. **Vahiy**.

[15] Bkz. **Sıfat**.

İlahi İradenin Hizmetkarı *bkz.* İlahî Emrin Hizmetkârı (*hadimü'l-emri'l-ilahi*)

İlahi İsim İlahi isim[1] terimini İbnü'l-Arabî'de ancak özel bir konum açısından anlayabiliriz ki, bu konum müsemmayla ilişkisidir. O halde isim ve müsemma, ilahi ismi tanımlayabileceğimiz yegâne kapımızdır. Fakat birliğe bağlanmış bir sistemde ismin müsemmayla[2] ilişkisinin mahiyeti ne olabilir? İsim, müsemmayı gösteren delil, ona giden yol, aynı zamanda müsemmanın kendisidir. İşte belirttiğimiz hususu açıklayan metinler:

- Her ismin iki delâleti[3] vardır: İsmin konumu ne kadar da gariptir! Tanımda verdiği sonuç da ne kadar gariptir. Hak dua edene karşılık verir ve O'na ancak isimleriyle dua edilir. (FÜTÛHÂT, IV:393)
- İsim müsemmaya doğru bir merdivendir. (FÜTÛHÂT, IS, 237)
- İsim zât yönünden müsemmadır [isimlendirilen].[4] (FUSÛS, 79)

- İsim müsemmadır.[5] (FÜTÛHÂT, II:216)
- İsim, müsemma ve isimlendirme arasındaki farklılık, lafız farklılığıdır. (FÜTÛHÂT, BS, 205)

İsim-müsemma [isimlendirilen] ilişkisiyle ilgili bu özetten sonra, İbnü'l-Arabî'nin müsemma hakkındaki tavrına bağlı olarak, ismi müsemmadan ayırmadan şu tanımları çıkartabiliriz: İsim, sabitin (zât) karşısında değişken ve başkalaşan; birliğin (zât) karşısında çokluğun esası; hakikat (zât)[6] karşısında bağıntı ve nispetlerdir: İbnü'l-Arabî'nin iki metnini aktaracağız, bu metinlerde âlemler, hazretler ve mertebelerin değişmesiyle bir olan zâtın isminin farklılaşması ortaya çıkar. Müsemma birdir, isimleri farklılaşır: duyulur şeyler, tahayyül edilenler, zikredilenler, ezberlenenler, düşünülenler, makuller, sırlar. Bazen İbnü'l-Arabî birlik hakkındaki teorisini matematiksel bir yolla açıklamaktan hoşlanır: bir ve sayı. Hakikat zât itibariyle bir, isimleri itibariyle çoktur.

- Duyu mertebesine gelince, o duyulur şeyleri toplar. Hayal, onların emiridir ve onun topladığının sahibi ise duyudur. Duyular, farklı türlerine göre, hissedilirleri alır ve onları sahiplerine verir. Hayal onları hayal hazinesine yükseltir. Orada yükseltildikleri mertebenin cinsinden bir isim kazanırlar ve duyulurların ismi kendilerinden silinir, tahayyül edilenlerin ismi verilir. Hayal zikir sultanı altında harac sahibi olur ve onları korur. Burada tahayyül edilenlerin ismi zikredilenler ve ezberlenenlere dönüşür. Böylece kendilerinin intikal etmesiyle isimleri de yenilenir. Halbuki onlar kendiliklerinde birdir. (TEDBİRAT, 187-89)
- Sayı 'bir' olarak görülür, fakat mertebelerde dolaşır. Bu dolaşmayla sayıların varlıkları ortaya çıkar. Mertebeleri farklılaştıkça da isimleri değişir. Herhangi bir mertebede o mertebenin gerektirdiği isim ile isimlendirilir. (EL-FENA, 2-3)
- Çokluk isimlerdedir ve onlar nispetler, nispetler ise yok olan[7] şeylerdir. Tek hakikat vardır ki, o da Zât'tır. (FUSÛS, 76)
- Çokluğu dikkate alan, âlem ve ilahi isimleri dikkate alır; birliği esas alan ise zâtı açısından Hak ile beraberdir. Allah'ın bizi talep eden ilahi isimler açısından birliği, çokluğun birliğidir; bizden ve isimlerinden müstağni olan zâtı yönünden Allah'ın birliği ise hakikatin birliğidir. (FUSÛS, 101)

İsim, zâtın[8] tecelli edip, makul ve ayrı bir ilahi hakikat haline geldiği varlık mertebesidir.[9]

- İsim varlığın bilinmezliğinden meydana gelen her tecelli ve farklılaşmadır.[10] Bu yüzden isim, müsemması üzerinde bir alâmettir;[11] müsemma ona göre bilinir. Fark-

lı ve zuhur etmiş müsemmaya delâlet eden lafız ise ismin ismidir.[12] 'Allah' ismi, herhangi küllî bir işte taayyünü itibariyle Hak'tan ayrıdır ve zuhur etmiştir. 'Allah' ismiyle isimlendirmede düşünülen şey, mertebeyle birlikte varlık; 'Rahman' ile isimlendirmede düşünülen ise genel anlamda yayılışı açısından varlıktır. (GAYAT, 419)

- Âlemdeki her mevcudun gücü insanda bulunur, böylece bütün mertebeler insana aittir. Bu nedenle sadece insan surete tahsis edilmiş,[13] böylece o ilahi ve kevnî hakikatleri kendisinde toplamıştır. (FÜTÛHÂT, II:396)

- İlahi isimler derken nispetlerin hakikatlerini kastetmekteyim. (FUSÛS, 153)

- İsimler, makul hakikatler üzerindeki bağıntı ve isimlerdir, zât onlarla artmaz. Çünkü bir şey ancak hariçte var olan şeylerle artabilir; hüküm, tamlama ve nispetlerle artmaz. (FÜTÛHÂT, IV:294)

İlahi ismin üçüncü anlamı ise mazhar ile ilgilidir. Bütün varlık, ilahi isimlerin mazhar ve tecelligâhıdır;[14] bu nedenle mecazi olarak âleme ilahi isimleri verebiliriz.[15] Buna göre bütün âlem, Allah'ın kendisine vermiş olduğu isimlerdir. İbnü'l-Arabî daha ileri giderek, her ismin hatta 'kul' isminin bile ilahi isimlerden olduğunu düşünür. Bu isimler, âleme ancak 'ahlaklanmak' yoluyla verilebilir.

- Hak, sayısız esmâ-i hüsnâsı [en güzel isimler] açısından onların a'yânını bütün emri kapsayan câmî bir varlıkta görmek istemiştir... Emr, âlem aynasının cilalanmasını iktiza etmiştir. Âdem, bu aynanın cilası ve bu suretin ruhu olmuştur. Böylece ilahi surette bulunan bütün isimler, bu insani surette toplanmıştır.[16] (FUSÛS, 48-50)

- Hakk'a isimleriyle hamd edilir ve övülür. İsimlerinin neye delâlet ettikleri ise ancak bizimle anlaşılır. (FÜTÛHÂT, IV:314)

- Var olan bir kulun mahallinde ilahi bir isimden başka bir ilahi isme teklif ve hitap gerçekleşmiştir. (FÜTÛHÂT, III:403)

- Bütün âlem Hakk'ın güzel isimleridir. (FÜTÛHÂT, III:405)

- Hak bana şöyle demiştir: Sen olmasaydın, makamlar zuhur etmez ve menziller tertip edilmezdi. Bu yüzden sen benim isimlerim ve zâtımın delilisin. Seni gören, mutlaka beni görmüştür. (MEŞAHİD, 50)

- Sevenin özelliği, isimleriyle Hakk'a sefer edici olmasıdır: Hak sevene âlemin ve kendisinin en güzel isimlerinde tecelli etmiştir. Böylece bu kişi, Hakk'ın âlemin isimlerinde tecelli edişinde tecellinin Hak'tan bir iniş olduğunu tahayyül etmiştir. Hakk'ın güzel isimleriyle ahlaklandığında ise Allah ehlinin yolunun âdeti olan ahlaklanmak kendisine egemen olur. Bu kişi, âlemin isimlerinin Allah için değil, kendisi için yaratılmış olduğunu ve Hakk'ın bu isimlerdeki menzilinin kulun Hakk'ın

esma-i hüsnasındaki durumu gibi olduğunu zanneder. Bunun üzerine şöyle der: Allah'ın huzuruna ancak kendi isimlerimle (âlemin isimleri) girerim. Yaratıklarının huzuruna çıktığımda ise ahlaklanmış olarak Allah'ın güzel isimleriyle çıkarım. Kul, Allah'ın huzuruna kendisinin zannettiği isimlerle –ki bu isimler âlemin isimleridir– girdiğinde, peygamberlerin isra ve miraçlarında ufuklarda ve nefislerde görmüş oldukları ayetleri görür.[17] Böylece görür ki, hepsi Allah'a aittir ve kulun[18] ismi yoktur, hatta kul ismi bile kendisine ait değildir ve diğer güzel isimler gibi onunla sadece isimlenmiştir. Böylece öğrenir ki, Hakk'a gitmek, huzuruna girmek, katında hazır olmak, ancak O'nun isimleriyle gerçekleşebilir ve âlemin isimleri de onun isimleridir.[19] İşte bu değerli bir tecelligâhtır.[20] Bu, peygamber ve resullerin dışında kimse için özel anlamda gerçekleştiğini görmediğim başka bir yoldur. Bu müşahede şu bilgiyi verir: Âleme ait her ismin aslı gerçekte Allah'a ait, mânâ olarak değil sadece lafız olarak kula aittir, kul bu isimle sadece ahlaklanır. (FÜTÛHÂT, II:350)

İlahi isim, varlıkta[21] tesir sahibi ve âlemin muhtaç olduğu her şeydir.

- Kul her ilahi ismin eserinin zuhur ettiği mahaldir. Kul bir ilahi ismin altında olmak zorundadır. Kul, o isme ve hakikatinin verdiği şeye bağlıdır. (FÜTÛHÂT, IV:98)
- Allah'ın güzel isimleri vardır. Bu isimlerin ise, yaratıklarında eserleri ve tahakkümü vardır. İlahi isimler, Allah'tan mümkünlerin yaratılışına yönelmişlerdir.[22] (FÜTÛHÂT, I:268)
- Her vakitte kulun üzerinde hüküm sahibi[23] olan, herhangi bir ilahi isimdir.[24] (ISTILAHAT, 293)
- İlahi isimler, âlemin muhtaç olduğu her şeydir. Âlem kendisi gibi bir şeye muhtaç olabileceği gibi, muhtaç olduğu şey Tanrı'dan bir şey de olabilir.[25] (FUSÛS, 105)
- Muhtaç olunan her şey, Allah'ın ismidir; çünkü ancak O'na muhtaç olunabilir. Bu yüzden Hak, varlıkta tesir sahibi ve âlemdeki herhangi bir şeyin ismi olan her şeyle isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:196)

NOTLAR:

[1] İlahi isimler Kuran-ı Kerim'de geçen güzel isimlerdir ve İbnü'l-Arabî onları aynı anlamda kullanır. Bkz. **İsim**.

[2] İsim ve ondan çıkan konular, tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, kelam ve felsefe arasında görüş ayrılıklarına yol açan bir sorundur. Bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, c. I, s. 431. Ayrıca bkz. Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. I, s. 49; Fahreddin Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, c. VIII, s. 377; Nesefi, *Tefsir*, c. I, s. 3-5. Fıkıh bilginlerinin konuyla ilişkileri açısından bkz. Ali Sami en-Neşşar, *Neşetu'l-fikri'l-İslami*, c. I, s. 257; Ayrıca kelam hakkında da bkz. Ali Sami en-Neşşar, *Neşetu'l-Fikri'l-İslami*, c. I, s. 442 vd; Kadı Abdülcabbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 697; Massignon, *Passion*, 706; Fahreddin Razi, *Levamiu'l-Beyyinat fi'l-Esma ve's-Sıfat*, Birinci Bölüm, s. 3 vd; Anawati, *Etudes de philosophie musulman*, Lib. J. Vrin, Paris, s. 365.

[3] Bu konuda bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 254.

[4] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İsimler artsa bile, isimlenen tektir. Anlam ise bir değildir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 22).

[5] Sadreddin Konevî ismi 'ismin ismi' ve 'hakîki isim' diye ikiye ayırır (*Letaifu'l-Âlâm*, s. 22).

[6] Bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, s. 26.

[7] İbnü'l-Arabî'de isimler zât ve âlem arasındaki makul nispetlerdir. Nispet, kendiliğinde, kadim veya hadis hükmü almaz, çünkü nispet gerçekte yoktur.

[8] Geniş bilgi için bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, 9; Cîlî, *Esfar*, s. 44.

[9] Bu farklı ilahi hakikat, ilahi isim ve mazharlarının rabbidir, bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, s. 24.

[10] Sadreddin Konevî şöyle der: "Varlıkta zuhur edip, farklı imtiyaz ve zuhur türlerine göre Gayb'dan ayrılan her şey, isimdir" (*Fatiha Tefsiri*, s. 93). "Hakikatte tahkik isim, mümkünün ilimde sabit hakikatini ortaya çıkartan tecellidir; fakat bu durum, Gayb-ı mutlaktan çıkan tecellinin mazharı ve tecelligâhı olan bu "ayn"ın mertebesinde taayyünü yönündendir. O halde mazhar olan mümkün hakikat, kendisiyle ve kendi mertebesinde taayyün eden tecellinin ismidir" (*Fatiha Tefsiri*, s. 69).

[11] Burada isim müsseması üzerinde bir alâmettir, yani isimden müsemmaya gidilebilir.

[12] Bkz. **İsmin İsmi**.

[13] Bkz. **Suret**.

[14] Geniş bilgi için bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, s. 11, 12.

[15] Bu konuda bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 79. Afîfî bu bölümün şerhinde şöyle der: "Varlıkların a'yânı, ilahi isimlerin olduğu gibi bir olan Zât'ın suretleri olarak kabul edilirse, onların daha önce işaret ettiğimiz anlamda, yani zâtın varlığını ikrar etmek istediğimizde zât olduklarını söyleyebiliriz. Fakat 'O' zamirini, Zâtın müsemmâsı –Allah– olarak anladığımızda da varlıkların suretleri 'O'dur diyebiliriz. Yani, bu suretler Hakk'ın varlığının mazhar ve tecelligâhları olmaları anlamında, 'O'dur, yoksa Hıristiyanların Mesih hakkında iddia ettikleri gibi her bir tecelligâh mutlak Zât değildir. Aynı zamanda, her hangi bir tecelligâh, Zât'tan başkadır demenin de bir anlamı yoktur; çünkü 'başka' mevcut değildir" (*Tâlikat*, s. 55). Ayrıca bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 641; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 249; *Kitabu'l-Vesail*, s. 31; Sadreddin Konevî, *Icazü'l-Beyân* (*Fatiha Tefsiri*), s. 195. Şöyle der: "Hak, âlemin fertlerinden her birisini, kendisi gibi özel bir şeyin delili ve alâmeti yapmıştır. Bu yüzden her bir fert, taayyün etmiş varlığı açısından 'isim' diye isimlendirilen ulûhiyet nispetlerinden herhangi birisinin alametidir. Delil olan bu şey, o ismin mazharıdır. Ayn-ı sâbitesi açısından ise o fert, kendisi gibi bir ayn-ı sâbitenin delilidir; taayyün etmiş bir varlık ile muttasıf olmuş ayn-ı sâbite olması açısından ise kendisi gibi varlık ile nitelenmiş a'yândan herhangi birisinin alametidir." Bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, s. 17.

[16] "Bu varlık, bu isimlerin mazhar ve tecelligâhlarından ibaret değil midir? Hatta İbnü'l-Arabî'nin söylediği gibi, âlem, Allah'ın kendi nefsine vermiş olduğu isimlerden başka bir şey midir?" Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 6.

[17] Bkz. **İsra-Urûc**.

[18] Bkz. **Abd**.

[19] Aynı konu bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 13. Burada İbnü'l-Arabî bütün isimlerin, hatta âlemin isimlerinin bile gerçekte ilahi isimler olduğunu belirtir. Kulun nitelikleri de gerçekte Allah'a aittir. Kul edep gereği onlarla nitelenmeyi kabul etmiştir.

[20] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II. s. 350.

[21] Bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, s. 14.

[22] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 328; *Anka-i Muğrib*, s. 33.

[23] Bkz. Davud el-Kayseri, *Matlau'l-Hususi'l-Kelim*, s. 10, 27.

[24] Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *El-Esfar*, s. 40.

[25] "İlahi isimler, *esmâ-i hüsnâ* diye bilinen isimlerin toplamıyla sınırlı değildir; çünkü bunlar, sadece isimlerin esaslarıdır. İlahi isimler, aynı zamanda, âlemin kendi benzeri ya da Hakk'ın kendisi açısından muhtaç olduğu bütün isimleri de kapsamaktadır. Yani ilahi isimler, başka şeylerde illetlik eseri olarak meydana gelen bütün eşyanın isimlerini kapsar" (Afîfî, *Tâlikat*, s. 117).

İlahi İsimlere Varislik İlahi isimlerin vârisi, Tanrı'nın herhangi bir isminin özelliğiyle nitelenmiş insandır. Buna göre, söz gelişi, fiil daima Hakk'a aittir, insandan fiil ortaya çıktığında, isme vâris olduğu için, kendisinden ortaya çıkmıştır.

> ◆ İlimden tevarüs edilen en iyi şey, ilahi isimlerden tevarüs edilendir. Dersen ki: İlahi isimlere nasıl vâris olunur, vârislik ölümden sonra nasıl mümkündür? Deriz ki: İşte böyle söylüyorum. Ben bu tür ilimle Hakk'ın senden ortaya çıkan ve senin yaptığın şeyleri kendiliğinden yapabileceğini kastetmekteyim. (FÜTÛHÂT, III:324)

İlahi İsimlerin Anaları İsimlerin anaları iki lafızdan oluşur: Ana ve isim. Birincisi yani ana, İbnü'l-Arabî'de terimin daha önce söz ettiğimiz ikinci anlamını taşır. İkinci anlam çocukta[1] ortaya çıkan her şeye hâkim ve onları içeren demekti. İkinci lafız yani isim, üçle sınırlayabileceğimiz çeşitli anlamlara gelir, bu da isimlerin alt kısımlarının incelenmesiyle ortaya çıkar. İsmin üç anlamı şunlardır: Birincisi ilahi isim ile ismin mazharının[2] kastedilmesidir.

> ◆ Allah'ın isimleri sonsuzdur, çünkü onlar, kendilerinden meydana gelen şeylerin isimleridir. Onlardan meydana gelen şeyler ise sonsuzdur. Bununla birlikte bütün isimler sınırlı asıllara döndürülebilirler: Bu sınırlı asıllar ana isimler ve isimlerin mertebeleridir. (FUSÛS, 65)

Afîfî, metni şöyle yorumlar: "Sayıları sınırsız ilahi isimler de sayıları belirli genel asıllara döndürülebilirler. Bu asıllar, isimlerin analarıdır ve esma-i hüsna ve hazerat-ı esma diye bilinirler. Buna göre Rahman'ın mertebesi ilahi rahmetin zuhur ettiği tecelligâhların toplamıdır. Bununla birlikte rahmet halleri sınırsızdır; çünkü rahmete konu olan varlıklar sayıca sınırsızdır" (Afifi, *Talikat*, s. 26). Bu metinden şu sonuçları çıkartabiliriz: İlahi isimler=İlahi isimlerin mazharları. Ana=Âlemdeki her şey üzerinde hüküm sahibi ve onları kendinde birleştiren. Esma-i hüsna [güzel isimler]= Genel olarak mazharları veya tecellileri toplayan asıllar. O halde isimlerin anaları, esma-i hüsna veya hazerat-ı esmadır [isimlerin mertebeleri]. İlahi isimler ile kastedilen âlemi yaratmaya[3] yönelmiş esma-i hüsnadır. Ümmehatü'l-esma teriminin anlaşılması için aşağıdaki karşılaştırmaları yapıyoruz: İlahi İsimler= âlemi yaratmaya yönelmiş esma-i hüsna [güzel isimler]. Ana=Toplayan ve hüküm sahibi. O halde üm-

mehatü'l-esma âlemi yaratmaya yönelmiş bütün isimleri içeren yedi isimdir.

- Biz âlemin yaratılması için gerekli isimleri kastettik. Bu isimler âlemin varlığı için bilmemiz gereken isimlerdir.[4] Onlar isimlerin rableri, diğer isimler ise onların koruyucuları gibidir. Bu isimlerin bir kısmı da diğerleri için koruyucu gibidir. İsimlerin anaları şunlardır:[5] el-Hay [Diri], el-Âlîm [Bilen], el-Mürid [Dileyen], el-Kadir [Güç yetiren], el-Kail [Söyleyen], el-Cevad [Cömert] ve el-Muksıt [Adaletli]. (FÜTÛHÂT, I:100)

- İlahi isim müsemmasını [isimlendirilen, zât] gösterir. Burada İbnü'l-Arabî'nin bu isimleri üçle sınırladığını görmekteyiz: Allah, Rab ve Rahman. Bu isimler [Allah, Rab ve Rahman] isimlerin analarıdır. Kuran-ı Kerim incelendiğinde, bu üç ismin yani Allah, Rab ve Rahman isimlerinin ona döndükleri görülür. (FÜTÛHÂT, II:437)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Ana**.

[2] Bkz. **İlahi İsim**.

[3] Bkz. **İlahi İsim**.

[4] Âleme bakmaksızın, isimlerin imamları dört isimdir: el-Hay, el-Mütekellim, es-Semi, el-Basir (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 100).

[5] Bu yedi ana-isim, İbnü'l-Arabî'nin Allah Âdem'i kendi suretine göre yaratmış, onu yedi isimle isimlendirmiştir (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 412) ifadesinde geçen isimlerdir.

İlahi İzin *Elif, zel* ve *nun* anlamca "yakın",[1] lafızca uzak iki köktür. Birisi *üzün* [kulak], diğeri "bilmek" demektir. Kalıptaki bütün kelimeler bu iki kökten türemiştir. Bilmek anlamındaki köke gelince: Araplar "bu işi bildim" anlamında *ezentü bi-haze'l-emr* derler. Masdarı *izn* veya *îzan*'dır. (MUCEM)

İzin Kuran'da ilahi emir veya gerçek fâil Allah'a dikkat çeken Hakk'ın müsaadesi anlamında yer alır.

Onlar Allah'ın izni[2] olmadan hiç kimseye zarar vermezler. (2:102)

Allah'ın izniyle[3] körleri iyileştiririm, ölüyü diriltirim. (3:49)

Bir hurma ağacı kestiniz ya da kökleri üzerinde dikili bıraktıysanız, hepsi Allah'ın izniyledir.[4] (59:5)

Bilgi ve bildirme anlamında:

Eğer böyle yapmazsanız, Allah ve O'nun elçisi tarafından bir ezan [savaş ilanı] olacağını bilin.[5] (2:279)

İnsanlara haccı ilan et (*ezzin*).[6] (22:27)

Şayet yüz çevirirlerse, size düpedüz açıkladım (*azentü*).[7] (21:109)

İlahi izin düzenlenmiş bir mahalli koruyan ilahi güç veya etkin nitelik veya müessire tesir imkânı vermek demektir. Şöyle ki: Sebep kendi başına iş yapamaz, Allah ona fiil gücü verir ve bu imkân vermeye ilahi izin denilir. İlahi izin sebep ve onun işleviyle irtibatlıdır. Sebep ve illet sonuç ve malûlun ortaya çıkması için yeterli değillerdir; Allah fiili onların vesilesiyle yaratır. Gören kimse ise sebebin kendi başına fiilini icra ettiğini zanneder, halbuki ondaki gerçek fâil Allah'tır.[8] Gören kişi sonucun sebepten çıkışındaki ardışıklığı dikkate alır ve neticenin sebebe ait olduğunu zanneder. Halbuki sebep ile sonuç arasındaki bu ardışıklık gerçekte ilahi izin denilen şeydir.

- Âlem kendi başına tesir edemez. Hak âlemdeki her şey için etki ve etkilenmede bir mertebe belirlemiştir. Her mertebe sahibini güç sahibi yapmış, onları farklı mertebe ve makamlara yerleştirmiştir. Allah bu yerleştirmeyi izin deyimiyle ifade ettiği gibi, bunun olmayışını da izin kelimesiyle ifade etmiştir. O halde izin müessirin tesir yapabilmesini sağlamak demektir, büsbütün serbest ve özgür bırakmak değildir. Serbest bırakmak anlamında olsaydı, Allah "Onlar Allah'ın izni olmadan kimseye zarar verici değillerdir" (2:102) demezdi. Bütün yaratılmışların eylemleri Allah'ın iznine bağlıdır. Allah'ın izni onlara imkân vermesi ve onları tesir mertebesine yerleştirmesi demektir. Bununla birlikte Allah'tan başka fâil yoktur ve varlıkların etkileri Hakk'ın kendilerini tesir mertebesine yerleştirmesi ve bunun sürmesi yönünden gerçekleşir. (BULGA, 81)

İlâhi izin istidat vasıtasıyla sonuçta ortaya çıkan ilahi emir demektir. O kaderin oluşumunda ilahi meşiyetin ikizidir. İbnü'l-Arabî ilahi izin terimini emrin eşanlamlısı olarak kullanır ki, ilk anlama benzer. Çünkü emir müessirin tesirine konu olan şeyde etkin olmasını sağlayan Hakk'ın imkân vermesidir. İbnü'l-Arabî "Bir hurma ağacı kestiniz ya da kökleri üzerinde dikili bıraktıysanız, hepsi Allah'ın izniyledir" (59:5) ayetinin yorumunda şöyle der:

- İzin ilahi emir demektir. Hz. Peygamber bazı ağaçların bırakılmasını emretmiş, onlar da kalmış, bazı ağaçların ise budanmasını emretmiş, onlar da insanlar nedeniyle değil, Allah'ın izniyle budanmışlardır. Allah'ın ağaçlara dair budama fiilinde gözüken izni istidata benzer. Ağaç budanabilir ve budayan insanın fiiline konu olur. Allah'ın izni ile ise, ağaç için "Benim iznimle bir kuş olur" ayetinin ifade ettiği anlamı ifade eder. (FÜTÛHÂT, II:142)

- Kuş bu üflemeye [İsa'nın üflemesi] ve üflenilen havaya sirayet etmiş, Allah'ın izni sayesinde canlanır. İlahi izin olmasaydı hiçbir surette canlılık bulunmazdı. (FÜTÛHÂT, ÜS, 44)

İbnü'l-Arabî kaderi de iki yönlü görür: meşiyet ve izin. Kader Allah'ın dilediği [meşiyet] ve izin verdiği [izn], Böylece de meydana gelen şeydir.

◆ Hz. Peygamber (a.s.) önceki ümmetler gibi kaderi unutmak nedeniyle yok olmamaları konusunda ümmetini uyarmıştır. Kader meşiyet[9] ve izin demektir. Çünkü nefisler sebeplere sıkıca bağlanırlar ve aşina olurlar. (BULGA, 85)

NOTLAR:

[1] *Üzün* [kulak] ile *izn* arasındaki benzerliği açıklamak için Arapçaya başvurmak gerekir. Duyu organı anlamındaki *üzün*, bilgi anlamındaki *izn* kelimesinden türetilmiştir. Psikolojik araştırmalar bu sağlam ilişkiyi ortaya koyar: İşitme duyusunun bilginin algılanışında büyük önemi vardır.

[2] Bkz. Beyzâvî, 2:97 ve 2:102 ayetlerinin tefsiri. Burada *izn* ilahi emir diye tanımlanır (*Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 32).

[3] Beyzâvî, Ali İmran suresi 49. ayet hakkında şöyle der: "Kuş Allah'ın emriyle canlanır. Böylece Allah İsa'nın kuşa hayat vermesinin kendisinden değil, Allah'tan olduğuna dikkat çekmiştir. Allah, İsa hakkındaki ilahlık yanılgısını ortadan kaldırmak için –çünkü diriltmek insanın yapabileceği bir iş değildir– Allah'ın izni kelimesini vurgulamıştır" (Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 67).

[4] Bkz. Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 255.

[5] Bkz. Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 60.

[6] Izin=ilim. Namaz vakitlerinde ezan, bildirmek anlamına gelir.

[7] *'Azentukum=a'lemtukum* [bildirdim].

[8] Bkz. **Eser, Müessir, Müesser-Fih**.

[9] İbnü'l-Arabî kaderi şöyle tanımlar: "Kader, bir ekleme olmaksızın, bulundukları hal üzere eşyanın vaktini belirlemektir" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 131). Tanım meşiyet ve izne işaret eder. Çünkü meşiyet eşyanın hakikatlerinde bulundukları hal; izin ise belirlemektir. Bkz. **Meşiyet**.

İlahi Kul Tanrı'nın dışındaki her şey, Hakk'ın kuludur. Kullar ilahi surette farklı derecelerde bulunurlar ve söz konusu surete bütün yönlerden sadece halife-insan haiz olabilir.[1] Halife-insan, ilahi kuldur ve üzerinde yaratılmış olduğu suret nedeniyle ilahi özelliğini kazanmıştır.

◆ İlahi kul, bütün yönlerden suret üzerinde yaratılmıştır. (FÜTÛHÂT, II:224)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Halife**, **Hayvan-İnsan**.

İlahi Makam İlahi makam ulûhiyet yönünden Tanrı'ya ait her türlü isim veya makamdır. *Bkz.* **Rahman'ın Makamı/Rabban'ın Makamı**

◆ Sevgi ilahi bir makamdır, çünkü Tanrı kendisini onunla nitelemiş ve Vedûd diye isimlendirilmiştir. Allah'ın Tevrat'ta Musa'ya vahyettiği şeylerden birisi şudur: 'Ey Âdemoğlu! Kuşkusuz ben seni, sana olan hakkım için severim; sen de üzerindeki

hakkım nedeniyle beni sev.' Gerek Hak ve gerekse yaratılmışlar hakkında sevmek Kuran-ı Kerim ve Sünnette yer almıştır. (FÜTÛHÂT, II:322)

İlahi Mazharların Tecelligâhı Bütün âlem Hakk'ın mazhar ve tecelligâhıdır, fakat en kâmil ve yetkin mazhar âlemde dağılmış ilahi mazharları kendinde birleştirmesi yönünden insan-ı kâmil veya sahibü'l-vakt'tir [vaktin sahibi]. *Bkz.* **Vaktin Sahibi**, **Kutup**.

- Kutup Hakk'ın aynası, nezih niteliklerinin tecelligâhı, ilahi mazharların tecelli ettiği yer [*mecla*] ve vaktin sahibidir. (FÜTÛHÂT, II:573)

İlahi Söz *bkz.* **İlahi Hitap**

İlahi Yöneliş İlahi yöneliş Tanrı'nın dileyen oluşu yönünden yaratıkları var etmeye yönelmesidir. O, İbnü'l-Arabî'de bir sonuç çıkartmada dikkate alınmış teslisin bir esasıdır (Hakta zât, kudret, irade kaynaklı teveccüh, *bkz.* **Teslis**).

Yaratmaya dönük ilahi yöneliş olarak:

- Allah şöyle der: "Hepsi bir felekte yüzerler" (21:33). Her hareket, ilahi bir yöneliştir. Yani dileyen olması yönünden Tanrı'nın özel bir ilişmesidir. Maksatların değişmesiyle yönelişler de değişir. (FÜTÛHÂT, I:266)
- Yönelişler olmasaydı, varlıklar ortaya çıkmazdı. (FÜTÛHÂT, IV:388)
- Tanrı kendi başına ve kendisi için kalsaydı, âlem olmazdı. Âleme yöneldiğinde ise, âlemin varlığı ortaya çıkmıştır. Böylece âlem, bağıntıları farklı bu yönelişten var olmuştur. (FÜTÛHÂT, I:165)
- İtidal, yaratma menzili değil, mevcut için varlığı koruma menzilidir. Çünkü yaratma, sapma ve meyilden meydana gelebilir. Söz konusu meyil ve sapma, Allah hakkında iradeye bağlı yöneliş (teveccüh) diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, III:93)

Teveccüh; teslisin bir öğesi olarak:

- Eşya üç göreceli şey vasıtasıyla zuhur etmiştir; bunlar her türlü sonuç çıkartmanın esasıdır. Söz konusu üç şey, zât olmak, kadir olmak ve teveccühtür. Bunlar sayesinde varlıklar zuhur etmiştir. (MİM VE'L-VAV, 4)
- Zât, kadir oluş ve yaratmaya yöneliş olmaksızın herhangi bir şeyi meydana getirir miydi? Tanrı'nın bir şeye yönelmesi, onun kadir olmasından farklıdır. İşte bu, teslisin hükmüdür. (ELİF, 12)
- "Bir şeyi var etmek istediğimizde ona sözümüz "ol" olur ve o da olur" (16:40). Ayette

geçen "istediğimizde" ifadesi, yaratmaya dönük ilahi yöneliştir. (FÜTÛHÂT, I:188)

- Kendisinin ve her şeyin yaratılışını ilahi yönelişte[1] *kün* sözüne ait görmeyen kimseye güvenilmez. (LAYEULU, 20)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de teveccüh için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. s. 265 (hareketlerdeki farklılık, teveccüh farklılıklarından doğar); c. III, s. 11 (Teveccüh nikâhtır), 171 (ilahi üflemenin teveccühü); *Kitabu'l-Celâle*, s. 8 (teveccühün yaratması).

İlk Akıl *Ayn*, *kaf* ve *lam* tek köktür ve bu kökten gelen kelimelerin çoğu, "bir şeyde hapsetmek" veya yakın anlamlara delâlet eder. Akıl da buradan gelir. Akıl, kötü fiil ve sözden engelleyen demektir. Dilci Halil şöyle der: "Akl, cehaletin zıddıdır. Daha önce bilmediği bir şeyi öğrendiğinde veya yaptığı bir işten uzaklaştırıldığında, *akele, ya'kilu, aklen* 'bildi, bilir ve bilmek' denilir." Akl, "diyet" demektir. Diyetini ödediğinde, *akaltü el-katile*, "ölünün diyetini ödedim" denilir. Diyetin akıl diye isimlendirilmesinin nedeni, diyetlerde alınan develerin toplanması ve ölenin karşılığında diyet olarak verilmesidir. Diyet, bu nedenle, verilen altın ve dirhem bile olsa, akl diye isimlendirilmiştir. Başka bir görüşe göre ise, kan dökülmesini engellediği için *akl* diye isimlendirilmiştir. İnsan için söylenen kavminin 'akilesi' ifadesine gelince: Akile, kavmin en şereflisi ve hayırlısıdır. Efendi de böyle isimlendirilir. Efendi, kavminin akilesidir. Her şeyin akilesi, en şereflisidir. (MUCEM)

Akl Kuran-ı Kerim'de fiil kipinde geçer (aklederseniz anlamında *ta'kilun*, *yakilun*, *yakilu* gibi). Kelime isim olarak geçmemiştir. Akıl, belirli bir tecrübeye dayanan (işitmek, görmek) anlayışa, taşkınlıktan uzak durmaya ve doğru yola girmeye sevk eden idrake işaret eder:

> Onlar Allah'ın kelamını işitirler, aklettikten sonra onu tahrif ederler. (2:75)
>
> Allah sizin için ayetlerini açıklar, belki de akledersiniz. (2:242)
>
> Biz onu Arapça Kuran yaptık ki, akledesiniz. (43:3)
>
> Sağırdırlar, kördürler, artık onlar düşünmezler (*yakilun*). (2:171)

Kuran aklı kalbin bir niteliği yapmıştır, bunu şöyle kalıplaştırabiliriz: Akletme fiilinin yeri kalptir:

> Onlar yeryüzünde dolaşmazlar mı ki kendisiyle akledecekleri kalpleri olsun. (22:46)

İbnü'l-Arabî'nin beşeri bir güç olarak akla karşı tutumunu görebilmek için meseleyi İlk Akıl'ı araştırmakla özetleyeceğiz. İbnü'l-Arabî filozof ve düşünürlerin aksine, tasavvuf ve sûfilerin yolunda giderek, aklı sınırlı bir alanın esiri sayar. Akıl, duyulur-

görünür çerçeveyi aşamaz ve dolayısıyla ulvi büyük hakikatlerin önünde aciz kalır. İbnü'l-Arabî dilsel açıdan aklın kökenini devenin bağlandığı ip anlamındaki *ikal* kelimesine bağlarlar, böylece akla özgü sınırlama özelliğini ifade eder.

- Akıl Allah'ın yarattığı en aciz şeydir, dikkat ediniz
  Çünkü o fikir kapısının ardına atılmıştır
  Akıllar kayıtlardır, onlara güvenirsen şayet
  Hüsrana uğrarsın; anla, bu sözümde bir ima vardır. (FÜTÛHÂT, IV:112)

- Akıl faziletleri talep eder; çünkü o insanın gereksiz şeylerle ilgilenmekten alı koyar. (FÜTÛHÂT, III:333)

İbnü'l-Arabî varlıkta zuhur etmiş ilk yaratılmışa on isim verir:[1] Akl-ı Evvel [İlk Akıl], Kalem-i A'lâ [Yüce Kalem], el-Hak el-Mahlûk Bihi [Yaratmada vasıta olan Hak], Adl [Adalet], İmam-ı Mûbin [Apaçık İmam], Muhammedî Hakikat, Beyaz İnci, Muhammed'in Nuru vs.[2] İsimlerdeki bu çokluk, büyük şeyhimizin düşüncesinin bariz özelliklerinden birisidir. İbnü'l-Arabî'deki felsefi yapı, kendisi gerçekte çoğalmadığı halde, farklı bakış açılarından isimleri çoğalan bir hakikate dayanır. Fakat isimlerdeki bu çokluk, esası tam ve yetkin bir eşanlamlılığın oluşturduğu bir laf ebeliği değildir. O hakikate bakış farkından ve bu bakış açılarının diğer hakikatlerle ilişkisinden kaynaklanmış bir çokluktur. Varlık hakikati, tek olsa bile, bağıntı, tamlama ve yönlerden ibarettir: Buna göre ilk yaratılmış, akıl ismini almasını sağlayan yönden farklı bir açıdan Kalem'dir vs. İlk Akıl isminin ilk yaratılmış hakikate verilmiş olmasının nedeni, Hak'tan akleden güçlü ruhların ilkinin kendisi olmasıdır. Böylece, bu tecelli sayesinde Kıyamet Günü'ne kadar var olacakların bilgisi kendisine nakşedilmiş olur. Böylece, akıl ismini kazanabilmek için, yücelik özelliği ayrışır. Bu isimlendirmenin kaynağı bir hadis-i şeriftir: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır."[3]

- Sınırlanmış ve muhtaç zuhur etmiş ilk mevcut, İlk Akıl diye isimlendirilir. Ayrıca O Küllî Ruh, Kalem, Adl, Arş, el-Hak el-Mahlûk Bihi, Muhammedî Hakikat, Ruhu'l-Ervah, İmamü'l-Mûbin ve Her Şey diye isimlendirilir. Bu ilk yaratılmış şeyin kendisindeki yönler nedeniyle pek çok ismi vardır. (MESAİL, 9)

- Yüce Kalem, kalem olması yönünden üç yüz altmış dişe sahiptir; akıl oluşu yönünden de üç yüz altmış yüze sahiptir. (İNŞA, 55)

- Allah'ın yönetici akıllar âleminden yarattığı ilk şey niteliksiz bir cevherdir. Onun makamı, Yaratan'ına, Mucid'ine ve Bârî'sine muhtaçlık, O'nun karşısında zillettir. Onun pek çok bağıntısı, tamlaması ve yönleri vardır; bunların çoğalmasıyla ise o kendiliğinde çoğalmaz. Bu akıl, iki tür feyiz verir: zâtî ve iradi feyiz.[4] Özü gereği Yaratan'ına muhtaçtır. Hak Kuran-ı Kerim'de onu Hak, Kalem, Ruh diye isimlen-

dirmiştir; Sünnette ise Akıl vb isimlerle isimlendirilmiştir. (İNŞA, 51-52)[5]

- Nefes-i Rahmanî'yi kabul eden ilk suret, Ama'nın suretidir (bkz. **Ama'**). Ardından Ama'nın cevheri ruhların suretlerini kabul eder. Onlar güçlü ruhlardır. Bu ruhlar, içinde ve vasıtasıyla zuhur ettikleri cevherden başkasını tanımamışlardır. Söz konusu cevher onların aslıdır. Böylece ruhlar, kendilerinden geçmişlerdir. Ardından bu ruhsal suretlerden birisinde özel ve ilmî-tecelliyle, kendilerinden geçmiş ruhların bilmedikleri, kıyamete kadar var olacakların bilgisi nakşedilmiştir. Bu Akıl, Hakk'ın âlemi Ama'da yarattığını öğrenmiş, Ama' cevherinde insan-ı kâmilin suretini görmüştür. Hak için insan-ı kâmil, bir insan için insanın gölgesi gibidir. Akıl, insanın sahip olduğu bu dereceden kendisinin yoksun olduğunu görmüştür. Çünkü insan-ı kâmildeki kemâl bilfiil iken, İlk Akıl'da bilkuvvedir. (FÜTÛHÂT, III:430)

İkinci metinden yeni bir gerçek ortaya çıkar. İstidlal [akıl yürütme][6] yoluyla insan-ı kâmille eşanlamlı olduğunu kabul etsek bile, İlk Akıl onun mertebesine[7] ulaşamamaktadır. İnsan-ı kâmil Suret'in, yani Tanrı'nın suretinin sahibidir. Halbuki İlk Akıl Suret'in parçasıdır.[8]

- Allah insan-ı kâmili yarattığında ona İlk Akıl mertebesini vermiş, Akıl'ın bilmediği ilahi surete ait hakikati ona öğretmiştir; söz konusu hakikat, aklın Hak katından sahip olduğu özel yönüdür. Bu sayede bütün yaratıklara üstün gelmiş, âlemin yaratılmasındaki maksat olmuştur. Var olan her suret, ancak insan-ı kâmil vasıtasıyla zuhur eder. İlk Akıl da büyüklüğüne rağmen bu suretin bir kısmıdır. (FÜTÛHÂT, II:642)

İlk Akıl, Nefs ve Levh'in karşıtı olarak, etkinlik (Nefs ve Levh edilgenlik mertebesidir), dişiliğin karşıtı olarak erillik mertebesidir.[9]

- Fail'in mertebesi nerede, edilgenin mertebesi nerede! Allah âlemin zuhuru için İlk Akıl ile Küllî Nefs'i evlendirdiğinde, Küllî Nefs'ten ilk doğan şey Külli Tabiat olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:99)

- Çocukların doğması için Allah Akıl ve Nefsi nikahlamıştır. (FÜTÛHÂT, III:231)

- Bilgiyi özü gereği değil öğrenmeyle kabul eden ilk öğrenci İlk Akıl'dır. Böylece o öğrettiği şeyleri Allah'tan akletmiş; Allah da öğrettiği şeyleri kendisinden yarattığı Levh-i Mahfûz'a yazmasını emretmiştir. Âlemdeki ilk üstat İlk Akıl'dır. Yaratılmış bir üstattan ilk öğrenen ise Levh-i Mahfûz'dur [Korunmuş Levha]. Levh-i Mahfûzun akılcılara göre ismi Küllî Nefs'tir. Küllî Nefs, Akıl'dan meydana gelmiş ilk edilgen mevcuttur. O akıl karşısında, Âdem karşısında Havva gibidir. Havva ondan yaratılmış ve onunla evlendirilmiş, böylece iki tane olmuşlardır. (FÜTÛHÂT, III:399)

Ayrıca bkz. **Yüce Kalem, Muhammedî Hakikat.**

NOTLAR:

[1] Hicri ilk asırlardaki tasavvuf metinleri genellikle 'tasavvufi tecrübe' alanında gelişmiş ve vecdlerin gölgesi altında neşvü nema bulmuştu. Buna bağlı olarak da, ortaya çıkan terminolojide psikolojik görüntüler ve boyutlar veya müşahede ve keşfin ürünleri yoğunlukla yer almıştır. O halde bu dönemde, teorik tasavvufun doğumuyla tasavvuf eserlerini dolduran varlık ve oluşla ilgili terimler bulamıyoruz. 'Vecdlerin tasavvufu' kalbe gelen şeye bir isim koyarken, nazari tasavvuf bir terimler ve isimlendirmeler seline yol açmıştır. Böylece, tek bir şeye on küsur isim vermiştir. Söz gelişi Ibn Sebin, bir tek mertebeye lafızda farklı içerikte aynı pek çok isim verir. Bkz. *Bedu'l-Arif*, s. 33.

[2] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**, eşanlamlı terimler.

[3] "Allah'ın ilk yarattığı şey Kalem'dir" bkz. Hadis Dizini.

[4] İlk Akıl İbnü'l-Arabî tarafından bir hadise dayandırılmış olsa bile, Yeni Platoncu felsefenin ondaki etkisi inkâr edilemez (bkz. Afîfî, *Min-Eyne İsteka İbnü'l-Arabî Fesefetuhu*, s. 24). İbnü'l-Arabî'nin ifadesi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 95.

[5] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Peygamber bildirmiştir: "Allah'ın yarattığı ilk şey, beyaz bir incidi idi." Bu inci, Hz. Peygamber'in 'Allah'ın yarattığı ilk şey' diye bildirdiği, İlk Akıldır. Bu akıl, Câbir'in Hz. Peygamber'den aktardığı hadiste belirtilen, ilk yaratılmış nurdur" (*Bulgatu'l-Gavvas*, s. 8).

[6] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**, eşanlamlı terimler.

[7] İbnü'l-Arabî âlemi, yani mümkünleri üç şekilde düzenlemiştir: zuhur esasına göre, var oluş mekânına göre ve değer esasına göre. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 443.

[8] Bkz. **Suret**.

[9] Bkz. **Dişi, Levh-i Mahfûz**.

İlk Anahtarlar *bkz.* **Fetih (Yaratıcı Fethi)**

İlk Hakikatler Eşanlamlısı ulvi cinsler. İlk hakikatler *hakikatü'l-hakaik*'in [hakikatler hakikati] içerdiği hakikatler veya nitelikler veya isimlerdir.

◆ İstersen onu hakikatü'l-hakaik veya Heyula veya ilk madde veya cinslerin cinsi diye isimlendirebilirsin. Bu üçüncü şeyin (hakikatü'l-hakaik] içerdiği şeyler ise ilk hakikatler veya ulvi cinsler diye isimlendirilir. (İNŞA, 19)

İlk Öğretmen İlk öğretmen, insan-ı kâmildir. *Bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

İlk—Son *bkz.* **Evvel—Âhir**

İlk Yardımcı İlk yardımcı (*mümidd-i evvel*), insan-ı kâmildir. *Bkz.* **İnsan-ı Kâmil**

İmâmet/İmam İmam, "uyulan ve işlerde öne geçen kimse" demektir. Peygamber ümmetin imamı, halife halkının imamı, Kuran-ı Kerim Müslümanların imamıdır. (MUCEM)

İmam ister şahıs ister kitap olsun, öne geçmiş ve uyulan kimse anlamında kullanılır.

> Ben seni insanlara imam yapacağım dedi. (2:124)
>
> Onu onlardan bir şahit okur, öncesinde de Musa'nın kitabı imam ve rahmet[1] olarak bulunur. (11:17)

İbnü'l-Arabî'nin pek çok teriminde olduğu gibi imam ve imamet terimlerini de teorik düzlemde incelemek güçtür. Bunun sebebi imametin siyaset ortamında gelişmiş ve ortaya çıkmış bir kavram olmasıdır. İmamet sorunu İslam tarihinde fırka ve mezheplerin ortaya çıkışının ilk sebebi olmuştur. Başka bir ifadeyle imamet Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların görüş ayrılığına düştükleri ilk konudur.[2] İlk Müslümanların imamet ile hilafeti aynı anlamda kullandıkları söylenebilir; çünkü imam saydıkları şahsa halife olarak da beyat etmekteydiler. Dolayısıyla imam halifedir. Genel olarak Ehl-i Sünnet mezhebinde halife imamdır. Fakat Hulefâ-i Râşidîn'in ardından ayrılıklar çoğalmış, bütün mezhepleri hoşnut etmek imkânsız hale gelmiştir. Bu bağlamda bir grup, Müslümanların imamı olduğuna inandığı kendi imamını halife yapmayı başaramadığında, ya inancını gizleyerek [takiye] veya devlet başkanına karşı isyan ve başkaldırı için bir gerekçe haline getirerek onun imam olduğu inancını sürdürmüştür.[3] Böylece imamet sahibinin, yani imamın siyasi ve dini etkinliğine işaret eden bir olgu halinde kendisini bütün kelâm kitaplarına kabul ettirmiştir.[4] İmâmet konusu Şia ile Ehl-i Sünnet arasında da bir tartışmaya yol açmıştır. Ehl-i Sünnet, daha önce de belirttiğimiz gibi, yönetimi elinde tutan halifeyi genel anlamda imam saymıştır. Bu nedenle Ehl-i Sünnetin imamet teorisinde Şii düşüncede kazandığı boyutları göremeyiz.[5] İbnü'l-Arabî, doğumundan günümüze kadar İslamı meşgul etmiş bir sorun karşısında tutumunu belirlemek zorunda kalmıştı. İmamın şahsını veya yönetilenleri tanımlamadan imâmeti [imamlık] en geniş ve salt anlamda, başka bir ifadeyle öne geçmek,[6] yönetmek ve tasarruf etmek anlamında ele almıştır. İmam veya imamet İbnü'l-Arabî'de belirli bir şahıs değil, bir mertebe ve işlevdir.[7] İbnü'l-Arabî meseleyi böyle ortaya koymakla, konuyu derinliğine ele almaktan uzak durur.

- "Hepiniz çobansınız, yönettiklerinizden mesulsünüz."[8] İmamet bütün yaratıkları içermiş, her birisi için bir imamet mertebesi gerçekleşmiş, Allah'ın verdiği tasarruf gücü ölçüsünde tasarruf etmiştir. (FÜTÛHÂT, III:476)
- Her insan [ilahi] surete benzer yaratılmıştır.[9] Bu nedenle imamet bütün insanların

hakkıdır ve imam olmada hepsi aynı hakka sahiptir. Yönetilen ise genişler veya daralır. İmam her an yönettiklerinin hallerini gözetler. Böyle hareket eden kişi Allah'ın kendisini üzerlerine imam yaptığı ve önlerine geçirdiği kimselerin değerini bilen imamdır. İmam kendi işine ve keyfine dalıp yönetimindekilerin meseleleriyle ilgilenmezse, kendini imamlıktan azletmiş, imamlık mertebesi onu dışlamış, Allah katında mesul kalmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:5-6)

- İmamet sahibini uyulan ve sözü dinlenen kimse haline getiren bir mertebedir. İmam iki tane olduğu gibi hükmü de iki kısma ayrılır. İki imam, nâtık [konuşan] ve gizli imamdır. İki hüküm ise doğru sözlü ve geçerli kitap olan imam gibi doğruluğun emanet edildiği imamdır. Her ümmette kendi cinsinden bir korkutucu vardır. Öne geçirilen ve görüşüne uyulan bir imam bulunmalıdır. Başka birisi onunla çekişirse, yok olur. "Allah'tan başka ilah olsaydı, yer ve gök fesada uğrardı." Ayette bozulma ortaklığa bağlanmıştır. Namazın imamı namazın esas ve şartlarını yerine getirmek göreviyle imamdır. (ANKA, 60-61)

- İnsanın bünyesinde ümmetler bulunduğu gibi imamlar da vardır. Düşünce gücüne nispet edilen ruh bir imam, akla nispet edilen ruh bir imam,[10] duyular imamdır. Bu imamlardan her birisinin bir imamı vardır. En büyük imam kalptir. (ANKA, 62)

İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden imamın şahsını gösteren simgesel anlamından soyutlanıp yönettiklerine nispet edilmekle yetinilmiş bir kavram haline geldiğini söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle imam yönettiği kimselerle ilişkisiyle bilinebilen bir isme dönüşmüştür.[11] İbnü'l-Arabî imamet hakkındaki kapsamlı bakışını sürdürmez, bunun yerine o gerçek imamet görüşünü gizleyerek teoriyi okuyucularına bırakır. Fakat İbnü'l-Arabî'de imamet ve imam konusunu anlayabilmek için kelâmî bir inceleme değil, her zamanki gibi tasavvufi bir perspektif gerekir: İmamet başka bir ifadeyle velayetin ta kendisidir. Velayet İbnü'l-Arabî'de peygamberlik gibi kendine özgü terimleri ve ifade kalıpları olan başlı başına bir âlemdir. İbnü'l-Arabî aynı zamanda iki imamın varlığını dile getirir: Birincisi zahir imamdır; siyasi yönetici olan halife (Ehl-i Sünnet ile aynı düşüncededir). İkinci imam ise bâtın imamdır; gerçek halife.[12] Fakat bu iki imam arasında bir çatışma söz konusu değildir; birincisi[13] ikinciye yardım eder. İkinci halife İbnü'l-Arabî'nin Kutup, Gavs ve Sahibu'l-Vakt dediği kimsedir. Velayetin bir sonu [*hatm*] olduğu gibi, imamet de en büyük imam ile biter. En büyük imam Mehdi, İbnü'l-Arabî'nin adlandırmasıyla İmam Mehdi'dir. İbnü'l-Arabî velayet ile imameti neredeyse eşanlamda kullanır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî en yüce imamın Allah olduğuna dikkat çektiği gibi Allah'ın el-Veli olduğuna da dikkat çeker. Bu İbnü'l-Arabî'nin her şey gerçekte Allah'tır düşüncesiyle uyumludur.

◆ İmam velidir; yadırgama!
Ben kendimdeki şeyi bilmekteyim.

İmâmet mertebesinin sahibi Abdülvali ve Abdülveli diye çağrılır. Abdülvali işleri yöneten kimsedir; işini başkasına havale ettiğinde ne validir, ne de emir. Vali ve imam yönetmek için görevlendirilen kimsedir. Vali (işi takip eden, sürdüren, kesintisiz) diye isimlendirilmesinin sebebi sorumluğundaki bir işi ihmal etmeksizin yönetmesidir. (FÜTÛHÂT, IV:305)

◆ Beyat belirlenmiş şarta göre yapılır. Bazen bir şahsa beyat edilir;[14] imamlık alâmeti ise başkasında bulunur.[15] Bu durumda beyat mâkul özelliklere göre gerçekleşir. Bu beyatleşmede[16] gerçek halife kutsiyet âleminden elini eksik halifeye uzatır. Böylece görülmediği halde beyatleşme onun eli üzerinde gerçekleşir.[17] (ANKA, 62)

◆ Allah şerefli Hatem'i zikretmiştir; o uyulan en büyük imam, velilik sancağının taşıyıcısı, sonuncusu, cemaatin imamı ve hâkimidir. Çünkü peygamberin ailesinden gelen Mehdi İmam, uyulan bir imam, emri dinlenen kimsedir. (ANKA, 72)

◆ En büyük imam uyulan, otoriter, işlerin onda bittiği, ümmetin bütün meselelerinin havale edildiği kimsedir. Büyük imam kendi alâmetiyle ortaya çıktığında hiçbir imam ona karşı çıkamaz. Bütün imamlar o büyük imamın emrinde olduğu gibi en büyük imam da kudretli ve güçlü imamın emri altındadır. Bu yüzden o doğrudan Hak'tan alandır, hakkaniyetle verendir. Ona karşı çıkmayınız ve yardım ediniz (ANKA, 61)

◆ Gerçek vali [yöneten] Allah'tır. (FÜTÛHÂT, IV:305)

◆ Allah en büyük imam ve uyulacak en yüce kimse olduğu için "Sana beyat edenler gerçekte Allah'a beyat etmişlerdir" buyurmuştur. (ANKA, 63)

NOTLAR:

[1] Bkz. Ayetin yorumu için Kuşeyri, *Letaifü'l-İşarat*, c. III, s. 129.

[2] Eşarî şöyle der: "Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların arasında ortaya çıkan ilk görüş ayrılığı imamet konusundaydı" (Eşarî, *Makalat*, s. 39). Eşarî'nin dikkat çektiği bu görüş ayrılığı Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleşmiş ve üç grubun ortaya çıkmasına yol açmıştır: Sakife'de toplanan Medineli Ensar, Ebû Bekir'e biat eden Muhacirler ve Ali b. Ebi Talib öncülüğünde Fatma'nın evinde toplanan Haşimoğulları (*Mesail-i İmamet*, s. 15). Massignon Eşarî'nin bu fikrini doğru bulmaz, ona göre ilk görüş ayrılığı, Hz. Osman'ın vefatından (H. 36, M. 656) sonra İmam'ın şahsı üzerinde gerçekleştiğini ileri sürer.

[3] Cemel Savaşı, Muaviye ve Ali'nin Sıffin'da savaşması, Hakem Olayı, Kerbela ve Hüseyin'in şehit edilmesi için bkz. *Mesaili'l-İmamet*, s. 15 vd; Eşarî, *Makalat*, s. 54 vd.

[4] İmamet konusunda geniş bir inceleme bizi konumuzun dışına çıkartır. Ancak bilinen kelâm imamlarının imamet konusundaki görüşlerinin özet bir tanıtımı için bkz. Massignon, *Passion d'al Hallac*, s. 725-30; Gazâlî, *el-İktisat*, s. 197; Jean During, *Islam*, s. 333 vd; Corbin, *En Islam Iranien*, c. 3, s. 267.

[5] *İmam* Şii mahfillerinde daima tartışma konusu olagelmiş, bu bağlamda onlar, İsmailiyye, Oniki İmam, Karamatîlik vb çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Ehl-i Sünnet ise, genellikle yaşayan halifeyi imam saymıştır. Acaba sûfiler de tam olarak Ehl-i Sünnet ile aynı çizgide mi olmuşlardır? Şunu belirtmeliyiz ki: Sûfiler, Ehl-i Sünnet gibi, şartları haiz olmadığında veya günah işlediğinde halifeye isyan etmek veya ona karşı gelmeyi doğru bulmamışlar, ancak bu durum onların toplumsal hayattan uzaklaşmalarına ve uzlete yönelmelerine yol açmıştır. Başka bir ifadeyle sûfilerin bir halifeden hoşnut olmayışları *takiyye* yaparak başka imama inanmalarını sağlamamış, bunun yerine imamın iki işlevini ayırt etmişlerdir: dini ve siyasi işlev. Yani ilk halifeler döneminde olduğu gibi, dini ve siyasi önderi tek kişi saymamışlardır. Bunun yerine halife, siyasi lider haline gelmiş, veli veya Kutup ise, dinî-uyulan imam haline gelmiştir.

[6] İbnü'l-Arabî imam kelimesinin *emame* [ön] kelimesinden türetilmesi hakkında şöyle der: İnsan-ı kâmil, alâmet olmadan ve alâmet verilmeden imamlığı elde edemez. Hak bu durumda onun *önü* haline gelir. Her yönü *ön* haline gelmedikçe de Hakk'a benzeyemez. Şayet her yönü ön haline gelmişse, o imam'dır (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 385).

[7] İmamet İbnü'l-Arabî'de hilafete benzer. Aradaki fark için bkz. **Halife/Hilafet**. Ayrıca, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 162; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 410.

[8] Bkz. Hadis Dizini, no: 10

[9] Hakk'ın sureti sayesinde insan imam olabilmiştir. Bkz. **Suret**.

[10] İbnü'l-Arabî *Anka-i Muğrib*'te (s. 6) şöyle der: "Aklımı bana imam yap, ondan içimde ve dışımdaki edebi öğreneyim. Dünyamı ve ahiretimi düzeltmem için ona biat edeyim."

[11] İbn Hazm şöyle der: "Fakih veya namaz kıldıran kimselere imam denilebilir mi? Evet, denilebilir, fakat mutlak anlamda değil. Mutlak anlamda imam, sadece İslam ümmetinin işlerini yöneten kimseye denilebilir" (*El-Fasl*, c. IV, s. 90). Burada İbn Hazm'ın görüşünü aktarmamızın nedeni, İbnü'l-Arabî'nin mezhepte ona nispet edilmesidir. İbnü'l-Arabî *Divan*'ında (s. 47) şöyle der:

Beni İbn Hazm'a nispet etmişler. Oysa ben
'İbn Hazm dedi ki' diyenlerden değilim
Ne İbn Hazm ne de bir başkası. Benim sözlerim
'Kitap böyle dedi'dir; benim bildiğim budur

[12] Dr. Şeybi'nin İbnü'l-Arabî'de *zahir* ve *bâtın imam* değerlendirmesi için bkz. *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, s. 378; Ayrıca bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 3.

[13] İbnü'l-Arabî imam olmanın şartları olarak şunları zikreder: "Erkek olmak, yetişkin olmak, akıl, bilgi, hür, takva sahibi olmak, cesaret, yeterlilik, Kureyşli olmak, duyuların sağlam ve yerinde olması" (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, BS, 229).

[14] Zahiri-siyasi imamet.

[15] Batını imamın alâmetleri.

[16] Bâtın imam zahir imama yardım eder ve daha önce de belirtildiği gibi onun eksikliklerini giderir.

[17] Bu metinde İbnü'l-Arabî'nin Sünni tavrı açıkça görülür: Bâtınî imam, kendi başına ve zahir imamdan bağımsız tasarruf ve hükmetme yetkisine sahip değildir; aksine zahir imama yardım eder ve onu destekler. Bu nedenle Ehl-i Sünnet, hükümdar ve yöneticiye isyanı kabul etmez; çünkü o, bâtın imamdan da destek gören zahir imamdır.

İmam-ı Azam İmam-ı azam [en büyük önder], bütün önderlerin önderi olması itibariyle Hz. Muhammed'dir (a.s.). Bütün peygamberler kendisine tâbi ve bağlıdır. O devrin peygamberinin ancak nâibi ve vekili olduğu hakikat değil midir?

◆ Hz. Peygamber'in "Musa yaşasaydı, bana uymaktan başka bir şey yapmazdı" deyişine bakınız![1] O kendisine uyulacağını belirtmiş, kendisine ise peygamberlere değil dine ve peygamberlerin hidayetine uymak emredilmiştir.[2] Çünkü en yüce imam bulunduğunda vekilinin hükmü kalmaz; bulunmadığında ise naibleri onun sünnetiyle hüküm verir. O [imam-ı azam] görünürken ve görünmezken hükümran olandır. (FÜTÛHÂT, IS, 452)

İbnü'l-Arabî bu metinde bütün peygamberlerin sadece Hz. Muhammed'e tâbi olabileceklerini, Hz. Muhammed'in ise bir peygambere uymak zorunda değil, sadece Allah'ın rehberliği anlamındaki peygamberlerin getirdikleri rehberliğe, başka bir ifadeyle dine uymak zorunda olduğuna dikkat çeker.

NOTLAR:

[1] Bkz. Hadis Dizini, no. 11.

[2] "Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir" (6:90) ayetine telmih.

İmam-ı Mübîn İmam-ı mübîn [apaçık imam, önder] Kuran'da iki yerde geçer:

Her şeyi imam-ı mübînde saydık. (36:12)

Onlar imam-ı mübîndedir. (15:79)

Birinci ayetteki imam-ı mübîn tefsir kitaplarının görüş birliğiyle Levh-i Mahfûz'dur [Korunmuş Levha],[1] ikinci ayetteki imam-ı mübîn ile açık yol[2] kastedilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin imam-ı mübîn hakkındaki ifadeleri bazı güçlükler arz eder. O imam-ı mübîn'in Levh-i Mahfûz [Korunmuş Levha] olduğu konusunda tefsirlerle hemfikirdir; bununla birlikte bazen onun İlk Akıl veya Yüce Kalem olduğunu açıkça dile getirir. Acaba İbnü'l-Arabî çelişkiye mi düşmektedir? Asla! Fakat bu noktada bir zât veya mertebe ismi sayıldığında terimin İbnü'l-Arabî'de çeşitli anlamlar kazanabildiğine dikkat çekmeliyiz. Bu durum İbnü'l-Arabî'de terimleri araştırmacının elinden kayıp giden bir şey haline getirir. İmam-ı mübîne bir birey ismi diye baktığımızda o Kitap, yani Kuran-ı Kerim[3] ve Levh-i Mahfûzdur.[4]

◆ Allah şöyle buyurmuştur: "Onların ellerindekini ihata etmiş ve her şeyi sayı olarak saymıştır" (72:28). Kitapta ise "Küçük büyük her ne varsa onları saymıştır" demiştir (18:49). Burası divan sahibi kâtibin makamıdır ve o ilahi mertebenin kâtibidir. Bu katip imam-ı mübîndir. Allah şöyle buyurmuştur: "Her şeyi imam-ı mübînde saydık" (36:12). İmamın imamı ise Kitaptır. O da, silmeyi ve bırakmayı içeren Levh-i Mahfûzdur. Bu yüzden her şey ondadır. (FÜTÛHÂT, IV:83)

Bir mertebe ismi olarak baktığımızda imam-ı mübîn sayma mertebesidir. Buna göre bir grup özellik veya hakikati sayan her *ma* [nedir] ve *min* [-den] edatı saydığı şey için imam-ı mübîndir. Bu açıdan Yüce Kalem veya İlk Akıl veya insan-ı kâmil imam-ı mübîn olur. Çünkü söz konusu üç ifadeyle işaret edilen zât açılımlarını oluş âleminde[5] gördüğümüz bütün hakikatleri sayar.

- Yüce Kalem anlamındaki İlk Akıl'ın yaratılması: Allah'ın ilk yarattığı şey basit bir cevherdi. Allah onu Kuran'da hak, kalem ve ruh[6] diye isimlendirmiş, hadiste ise akıl[7] diye isimlendirilmiştir. O yazı ve telif âleminin ilk varlığıdır. Bu yüzden o akıldır, kalemdir, ruhtur, Arş'tır; sayması yönünden de imam-ı mübîndir [apaçık imam]. (İNSAN, vr. 48)

- Menzillerin menzili Arş'tan toprağa kadar dünyada ortaya çıkan bütün menzilleri kendinde toplayan menzildir. O imam-ı mübîn diye isimlendirilir; çünkü onda Allah'ın âlemi yaratmasından dünya hayatının bitip ahiret hayatına varıncaya kadar var olacak şeyler bulunur. (FÜTÛHÂT, ÜS, 121)

Aşağıdaki metinlerde imam-ı mübînden insan-ı kâmili çağrıştırdığını sonucunu çıkartabileceğimiz şekilde değinilir.

- İmam-ı mübîn sağı olmayan doğrudur. O ilmin içerdiği ve nitelik ve niceliğin şekillendiği tecelligâhtır. O cevherlerin cevheridir, mekânı yüksektir. O bilinen ve bilinmeyen, ayrıntılı ve özet her şeyi sayandır. Her suretin onda hakikati, onun her surette oluşu vardır. Yardım eder ve kendisinden yardım istenir. Ondan ortaya çıktık, emir ve yasağı ondan aldık. (FÜTÛHÂT, IV:327)

Abdülkerim el-Cîlî *Mûşkilatü'l-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de[8] bu paragrafı doyurucu bir şekilde açıklar. Ona göre burada kastedilen insan-ı kâmildir.[9]

NOTLAR:

[1] Ayetin yorumu için bkz. Kuşeyri, *Letaifü'l-İşarat*, c. V, s. 213; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 149

[2] Ayetin yorumu için bkz. Kuşeyri, *Letaifü'l-İşarat*, c. III, s. 278; Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 271.

[3] Bkz. **Kitap**, **Kuran**. İbnü'l-Arabî'nin imam-ı mübîn'in kitap olduğu konusundaki delilleri: Küçük büyük her şey imam-ı mübîndedir (10:61), Her şey imam-ı mübîndedir (11:6) Yaş ve kuru her şey imam-ı mübîndedir (6:59).

[4] Bkz. **Levh-i Mahfûz**.

[5] "İmam-ı mübîn Her şeyi imam-ı mübînde saydık" (36:12) ayetinde işaret edilen sayma yeridir.

[6] "Gökleri ve yeri hak ile yarattı" (6:73) "Kalemle öğretti" (96:4) ayetlerine telmih.

[7] "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır" hadisine telmih. Bkz. Hadis Dizini, no. 12.

[8] Bkz. Cîlî, *Müşkilatü'l-Fütühâti'l-Mekkiyye*, s. 9-11. Cîlî açıklamalarına şöyle başlar: "İmam-ı mübînin sırrı: O, [İbnü'l-Arabî'nin] *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin birinci babında söz ettiği Ruh'tur. O Hatem'in hakikatidir."

[9] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

İman *Hemze, mim* ve *nun* iki yakın köktür: Birincisi hainliğin zıddı olan *emânet* –"kalbin dinginliği" demektir– diğeri ise "tasdîk" demektir. "Sen bizi doğrulayacak [mümin] değilsin" (12:17). 'Bizi tasdîk edecek değilsin,' demektir. (MUCEM)

İman kalbin gaybı [görünmeyen, bilinmeyen] tasdik etmesidir. Tasdik Kuran'ın imanı inançsızlığın karşısına koyması yönünden imanın eşanlamlısıdır.

İmanı inançsızlık ile değiştiren kimse kuşkusuz ki en kötü yola sapmıştır. (2:108)

İmanın kalbin tasdiki demek olduğunun kanıtı, Kuran'ın imanın mahallini kalp yapıp dilin doğrulaması anlamındaki İslama bitiştirmesidir.[1]

İstemediği halde ve kalbi imanla dolu olan kimse müstesna. (16:106)

Müslüman olduk deyiniz, iman henüz kalplerinize yerleşmemiştir. (49:14)

Tanımda zikredilen gayb kelimesi imanın esaslarından, başka bir ifadeyle imanın konusundan ortaya çıkar. İmanın konusu Allah, melekleri, peygamberleri, kitapları, ahiret günü ve kaderdir.[2]

Allah'a ve ahiret gününe îman ediyorsanız, onu Allah'a ve peygamberine havale ediniz. (4:59)

Sana ve senden öncekilere indirilene îman edenler. (2:4)

İbnü'l-Arabî'de[3] imanın iki anlamı vardır. Birincisi iman genel anlamda tasdik [doğrulama] eylemidir ve zıddı inkârdır. Burada iman İslam terimiyle irtibatlı değildir. İman mevzusundan ayrı genel anlamda tasdik eyleminden ibarettir. Buna göre tasdik eden herkes konusu sapkınlık olsa bile iman etmiştir. Bu noktada İbnü'l-Arabî Kuran'ın yöntemini takip eder.

- İmana gelince, o genel[4] bir iştir; zıddı inkâr da böyledir. Çünkü Allah Hakk'a[5] iman edeni mümin, bâtıla[6] iman edeni de mümin; Allah'ı[7] inkâr edeni kâfir ve tağutu[8] inkâr edeni de kâfir diye isimlendirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:337)

İbnü'l-Arabî başka bir ifadesinde imanın genel anlamda tasdik demek olduğunu ve kulun her tür iman fiilinde mümin diye isimlendirildiğini belirtir. Fakat insanın Allah'a iman etmesi ona hanif, yani yönelen ismini kazandırır.

- Bu nedenle onlara hünefa-lillah[9] [bütünüyle Allah'a adanmış dine göre yaşayanlar], yani halis din sayesinde Hakk'ın katına yönelmiş kimseler denilmiştir. Hak o dini farz kılmış ve bâtıla yönelmiş mükellefleri ondan mahrum bırakmıştır. Allah onları kitabında müminler diye isimlendirmiş ve bir grup hakkında şöyle buyurmuştur: "Onlar bâtıla iman etmiş ve Allah'ı inkâr etmişlerdir." Böylece inkâr edenlere de iman elbisesini giydirmiştir. O halde iman sadece mutlu kimselere özgü olmadığı

gibi inançsızlık da bedbahtlara özgü değildir. Dolayısıyla aralarında ortaklık gerçekleşmiş, ayrımları ise karinelere bağlıdır. (FÜTÛHÂT, IV:57)

İman Allah'ın bir nurudur[10] ve özelliği de O'nun katından gelen her şeyi kabul edici olmaktır. Bu nur kulun kalbinde bulunur ve onu 'güven'e ulaştırır.[11] Şu halde iman, müşahededen önce ve sonra tasdik ve tasdike istidatlı olmaktır.[12]

- İman Hakk'ın katından ve er-Rahim, el-Hâdî, el-Mümin isimlerinden arzu ve tabiatın karanlığını gidermek için ortaya çıkmış bir nurdur. Söz konusu nur, Hak'tan gelen hüküm ve din vb şeyleri kabul eder, sahibinin Rahman'ın gazabından emin olmasını sağlar. Bu özel hüküm ve nitelikle de 'iman' ve 'tasdik' diye isimlendirilmiştir. Gerçekte iman, akla veya işitmeye veya keşfe dayanan bir delil veya burhanın desteği olmaksızın din ve şeriatla ilgili ilk değerlendirmedir. İmanın nur olduğunun[13] delili, Hz. Peygamber'in bunu belirtmiş olmasıdır; kalbe[14] geldiğinin delili ise, Allah'ın "Onlar Allah'ın kalplerine iman yazdığı kimselerdir" (58:22) ayetidir. (TAHRİR, 2-3)

Başka bir metninde iman belirli bir nassa inanmak değil, imanı kabül gücü olarak ortaya çıkar, bu da İbnü'l-Arabî'nin temel düşüncelerinden birisidir. Çünkü insanın hayal ve düşünce gibi kuvvetleri kendilerine ulaşan bir sureti kabul edecek güce dönüşürler. Bu yüzden insanın kuvvetlerinden her birisinin bilgisinin yetkinliği[15] bildiklerinden arınıp istidata[16] dönüşmesiyle gerçekleşir.

- Allah'a, peygamberlerine, özet veya ayrıntılı olarak getirdiklerine iman ettik. Bunların bir kısmı özet, bir kısmı ayrıntılı olduğu gibi, bir kısmı bize ulaşmış, bir kısmı ulaşmamış[17] ve bizde sabit olmamıştır. Biz peygamberin getirdiği her şeye iman edenleriz. Ben imanı ana-babamı taklit ederek aldım ve imanıma göre amel ettim, ta ki, Allah benim gözümü, kalp gözümü ve hayalimi açtı. Artık hakikat benim için görülür; taklit sayesinde tahayyül edilen hüküm de mevcut hale gelmiştir. Şimdi, söylediğim ve yaptığım şeyi, kendi inancım, müşahedem ve görmem nedeniyle değil, Hz. Peygamber'in sözüne dayanarak söylemeye ve yapmaya devam ediyorum. Artık iman ve müşahede arasında bir yol tuttum ki[18] böyle bir şeyin gerçekleşmesi çok zordur. Çünkü büyüklerin ayakları işte bu noktada kayar. Başka bir anlatımla, müşahede imanın alanına giren bir şeyde gerçekleşip imana göre değil de müşahedeye göre amel edilip ikisi birleştirilmediğinde, ayakların kayması söz konusudur. Kâmil ise, müşahede zevkiyle beraber, imana göre amel eden kimsedir. O imandan ayrılmaz ve müşahedenin onda etkisi yoktur. (FÜTÛHÂT, III:323)

İbnü'l-Arabî imanı şahsiyete kazandırdığı psikolojik denge açısından yorumlar, hatta ona göre iman bu dengenin ta kendisidir. Bu denge aslında gerçeğe ermenin sonucudur.[19] Fakat İbnü'l-Arabî imanı olumsuz bir eylem ve müminin imandaki eylemini

de onun yapıcısı değil kabul edicisi saymakla çağdaş psikolojiden ayrılır. İbnü'l-Arabî'ye göre iman Allah'tan gelen bir nur, sevdiklerine ve lûtfuna ulaşanlara bir hediyesidir.

- İman kalbin istikrara kavuşmasından ve nefsin dinginliğinden ibarettir. Kul Rabbini arayıp bazen puta, bazen güneşe, bazen aya, bazen de ateşe yönelir. Bu durumda kul şaşırmıştır[20] ve bir karara varamamıştır. Allah onun iyi niyetini bildiğinde kalbine hidayet nurunu yayar ve kalp istikrara kavuşur, nefs tatmin olur. (TEZKİRE, 78)

- İman güneşe benzer. O perde olmaksızın kalp gözlerine vurur. Bu durum sûfilerin ıstılahında keşf sabahının doğması diye isimlendirilir ve o aynu'l-yakîn [görme kesinliği] makamıdır. İman güneşi ile kalp gözü arasına gaflet ve arzu perdeleri girdiğinde aydınlanma eksilir. Perdeler ve arzular kalktığında aydınlık artar ve kalbe yerleşir, nefs dinginleşir, uzuvlar ibadete[21] yatkınlaşır. Nur[22] Allah'ın ihsanına erenlere[23] ve sevdiklerine, dostlarına ve velilerine bir hediyesidir. (TEZKİRE, 79)

- Mümin[24] Rabbini arayışta tereddüt ve gezinmeden kurtulmuş ve dinginliğe ermiş kimse demektir. (TEZKİRE, 82)

NOTLAR:

[1] İmanın ihsan ve İslam arasında zikredildiği bir hadis bu meseleyi açıklar: "İslam, dilin tasdiki, iman kalbin görünmeyeni tasdiki, ihsan ise, görerek tasdik etmektir" Bkz. Hadis Dizini, no. 14.

[2] Cebrail'in sorusuna karşılık Hz. Peygamber'in "İman Allah'a, meleklerine, kitaplarına vs. iman etmendir" anlamındaki hadise telmih. Hadis ve kısa açıklaması için bkz. Hafız Deylemi, *Şuabü'l-İman*, s. 8 vd.

[3] İbnü'l-Arabî'de imandan söz ederken, kendisinden sonra İslam âlemini meşgul etmiş bir meseleye de temas etmek gerekir, bu, Firavun'un imanı meselesidir. İbnü'l-Arabî öncesinde Firavun'un kâfir olduğuna dair neredeyse bir görüş birliği vardı; çünkü Firavun, ölüm anında inanmıştı ve ümitsizlik anındaki imanın bir değeri yoktur (Gerçi Hallac, İblis ve Firavun'u fütüvvet ehlinden sayar, bkz. *Tavasin*, s. 172). Fakat İbnü'l-Arabî Firavun'a başka açıdan bakar, ona göre Firavun o esnada iman etmedi, daha önce inanmış ve imanını ölüm anında izhar etmişti. Şöyle der: "Firavun Musa'nın doğru söylediğini anlamış ve inancını içinde gizlemiş, boğulurken ümitsizliği gördüğünde izhar etmişti" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 421). Ayrıca bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 217, c. III, s. 697; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 201. Abdurrahman Câmî'nin izahları için bkz. *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 313. İbnü'l-Arabî'den sonra pek cok Müslüman düşünürü meşgul eden konuyla ilgili bkz. Gümülcinî; *Risâle Fi-İman-ı Firavun;* Celâleddin ed-Devvani, *Kitab fi-İman-ı Firavun*; İmam Şarani, *el-Ecvibütü'l-Mardiyye An-eimmeti'l-Fukaha ve's-Sûfiyye*, varak, s. 140; Emir Abdülkadir, *el-Mevakıf*, c. I, s. 54; Ali b. Sultan Muhammed el-Kadiri; *Firru'l-Avn min-Muddai İman-i Firavn.* Firavun'un imanı ve İbnü'l-Arabî'nin görüşü için bkz. İbn Hacer el-Heytemi, *ez-Zevacir an-İktirafi'l-Kebair*, s. 27 (yazara göre Firavun'un imanı geçersizdir).

[4] İbnü'l-Arabî kendisini özel bir tasdik sayarak imanı İslama bağlar. Şöyle der: "İman tasdik demektir; bu da söz, davranış ve niyet olarak tasdik etmektir. Sünnete uygun olan şey artar eksilir, güçlenir, zayıflar. Âlim güçlü, cahil ise, zayıftır. Gücün nedeni bilgi, zayıflığın nedeni ise cehalettir. İman menzillerindeki ilk mertebe, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine ve dirilişe inanarak, dilin Allah'tan başka ilah yoktur demesidir. Ardından organların amel etmesi gelir. Bu da namaz kılmak, zekat vermek, yüküm-

lûlûkleri yerine getirmektir. Niyet ise, ameli sadece Allah adına yapmaktır (İbnü'l-Arabî, *Tezkiretü'l-Havas*, s. 51).

[5] Allah'a iman etmek bütün ayetlerde egemen olarak yer aldığı için bizzat bir ayete işaret etmiyoruz.

[6] "Bâtıla mı iman etmekteler?" (29:67) ayetine telmih.

[7] Kâfirin Kuran-ı Kerim'de isimlendirilmesinde bu baskındır.

[8] "Kim ki tağutu inkâr ederse..." (2:256) ayetine telmih.

[9] "Allah için hanifler olarak..." (22:31) ayetine telmih.

[10] Arif ve mümin farkı ve mümin Allah'ın nuruyla bakarken, arifin Allah ile bakması hakkında bkz. Tûsî, *el-Lüma*, s. 63.

[11] Burada iman derken sadece Allah'a inanmak kastedilmektedir.

[12] İbnü'l-Arabî'de imanın üç derecesi için bkz. *Kitâb-ı Tahriri'l-Beyan fi-Tahriri Şuabi'l-İman*, s. 8. Bu derecelerin üçüncüsünden sâlik ihsan mertebesine ulaşır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ise imanı beşe taksim eder: taklit imanı, bilgi imanı, görme imanı, hak imanı, hakikat imanı. Hakim Tirmizî'nin *Tahsil-ü Nezairi'l-Kuran-ı Kerim* isimli eserine göre, îmanın Kuran-ı Kerim'deki eşanlamlıları: tasdik, tevhit. Bkz. *a.g.y.*, s. 124; *Exegese Coranique*, s. 151.

[13] Bkz. **Mümin**.

[14] İbnü'l-Arabî'ye göre imanın yeri, İslamın yeri olan *sadr*ın karşısında kalptir. Bu ayrım Kuran-ı Kerim kaynaklıdır; çünkü Kuran-ı Kerim, imanı kalbe, İslamı ise *sadr*a bağlar. Sehl et-Tûsterî'de *Tefsir*'inde şöyle der: "İmanın yeri kalp; İslamın yeri *sadr*'dır." *Tefsir-i Kuran-ı Kerim*, s. 24. Aynı yaklaşımı Hakîm Tirmizî'nin *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuadi ve'l-Lübbi* isimli eserinde görmekteyiz, s. 41.

[15] Bkz. **Kemâl**.

[16] Bu durum aşağıdaki mısralardan ortaya çıkar:

Kalbim her sureti kabul edici hale gelmiştir
Aşıkların sığınağı, Ruhbanların manastırı.

Burada İbnü'l-Arabî kalbin kemâl mertebesine ulaşmasına dikkat çekmektedir. Çünkü kalbin kemâli, işaret ettiğimiz istidat haline ulaşmasıyla gerçekleşir. Bu kemâle ulaştığında ise, her sureti kabul edici hale gelir. Şiirin yorumu için bkz. **Din**.

[17] Bu cümle, İbnü'l-Arabî'de imanın *tasdîk istidadı* anlamına geldiğini gösterir. Bilkuvve tasdik, bilfiil tasdikten daha fazla bir şeydir. Buna göre iman, Hakk'ın katından gelen her şeyi kabul eden bu nurdur.

[18] Sâlikler İslam, iman ve ihsan arasındaki farka göre derecelenirler; bu noktada da bir hadise dayanırlar: "Onlar, İslamı birinci mertebe saymışlardır, bu mertebeden imana yükselinir. Müşahede ve keşif gerçekleştiğinde ise ihsan mertebesine yükselinir." Fakat burada ince bir ayrım vardır: Sâlik, üst mertebeye ulaştığında alt mertebeyi bırakmaz. Başka bir ifadeyle söz gelişi müşahede imanı ortadan kaldırmaz, iman ondan önce olduğu gibi, sonra da var olacaktır. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin *imanı ve İslamı birleştirdim* ifadesinden ortaya çıkar. Bu metin bağlamında hadisteki İslam, iman ve ihsan ayrımının İbnü'l-Arabî'de de bulunduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İslam amel, iman tasdik, ihsan ise, görmek veya görmek gibidir. Bu özellikleri birleştiren, Hakk'ın kendisine her surette tecelli ettiği kimsedir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 73). İbnü'l-Arabî toplamak anlamındaki *cemea* fiilini kullandığına göre, bir üst mertebeye yükselmekle sâlikin önceki mertebeyi terk etmeyeceğiyle ilgili görüşümüz doğrulanmaktadır. Aksi halde üst mertebeye ulaşan anlamında vesale ifadesini kullanırdı. Bkz. Hadis Dizini.

[19] Burada mümin, talebinde tereddütlü olmayan kişi anlamında, Hakk'a eren kişi makamındadır.

[20] Bkz. **Hayret**.

[21] Bkz. **Ubûdiyet-Ubûdet**.

[22] İbnü'l-Arabî bilgi ve Kuran-ı Kerim ile kendisini karşılaştırmak için, imanın nurani tabiatını esas almıştır. Bkz. *Tezkiretü'l-Havas*, s. 80.

[23] Bkz. **Minnet**.

[24] Bkz. bilhassa iman ve ihsan hakkında: Gazâlî, *İhya-ı Ulumiddin*, c. I, s. 116; Abdülgani en-Nablûsî, *el-Hadikatü'n-Nediyye Şerh-i Tarîkati'l-Muhammediye*, s. 190. Burada iman ve islam, sözlük anlamları farklı olsa bile, dini açıdan aynı oldukları belirtilir; Kuşeyri, *Letaifü'l-İşarat*, s. 12; Ebû Talib el-Mekkî, *İlmu'l-Kulub*, s. 53. Yazar, eserinde zahiri ve bâtın iman ve İslam mesabesinde sayar; *Kutu'l-Kulub*, c. II, s. 123; Sehl b. Abdullah et-Tüsteri, *Tefsiri'l-Kurani'l-Azim*, s. 283; Hakim Tirmizî, *Tahsilü Nezairi'l-Kuran*, s. 122.

İman Nuru *bkz.* **Nur**

İmar Edilmiş Ev İbnü'l-Arabî'nin imar edilmiş ev (*Beytu'l-Ma'mur*)[1] terimine bakışında neredeyse bir yenilik göremiyoruz. O bu noktada Beytü'l-Mamur'u zahir ve bâtın [iç ve dış] olarak yorumlayan Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'ye dayanır: zahirde Beytü'l-Mamur meleklerin imar ettiği yedinci kat semadaki uzak bir bina; bâtında ise müminin kalbidir. Hak o kalbi sadece kalbin tahammül edebileceği tecellileriyle sürekli imar eder.[2]

- Allah yedinci kat gökte bir bina yapmıştır, o Beytu'l-Mamur'dur [imar edilmiş ev]. (FÜTÛHÂT, III:438)

- Allah aynı şeyi varlıklar içinde yaptığı gibi, her iş cinsinden birisini seçmiş, ilahi isimlerinden Allah ismini seçmiş; insanlardan peygamberlerini, evlerden ise Beytu'l-Mamur'u seçmiştir. Beytü'l-Mamur'u seçmesinin nedeni, o evin meleklerin imar ettiği ev olmasıdır. O melekler her gün Cebrail'den dökülen damlalardan meydana gelen hayat suyu[3] damlalarından yaratılırlar. Cebrail Beytü'l-Mamur'u imar eden bu meleklerin yaratılması için her gün hayat nehrine bir dalar. Onlar yetmiş bin melektir ve bir kez çıktıklarında artık tekrar oraya dönmezler. (FÜTÛHÂT, II:169)

- Beytü'l-Mamur'u gördüm [İbnü'l-Arabî], meğerse o, benim kalbimmiş. Allah kendisini sığdıran bu kalbe giren meleklerle her gün yetmiş bin nur ve karanlık perdesine tecelli etmekteydi. Hak bu perdelerde kulunun kalbine tecelli etmiştir; perdeler olmadan tecelli etseydi, yüzünün parlaklığı kuldaki halk yönünü yakardı. (FÜTÛHÂT, III:350)

- İmar Edilmiş Ev, Hakk'ı sığdıran kalp; Hak ise o kalbi imar edendir. (FÜTÛHÂT, III:526)

NOTLAR:

[1] Beytü'l-Ma'mur Kuran-ı Kerim kaynaklı bir deyimdir (52:4). Yerinin altıncı kat gökte, bir görüşe göre yedinci kat gökte olduğu söylenmiştir. Melekler kesintisiz şekilde orayı imar ederler. O, gökte, etrafında insanların sürekli tavaf ettikleri yeryüzündeki Kâbe gibidir. Bkz. *Muhadaratü'l-Ebrar*, c. I, s. 400. Kuşey-

rî'ye göre ise, dördüncü kat semâdadır; Beyzâvî'nin görüşü için bkz. *Envar*, c. II, s. 232; Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 138.

[2] İbnü'l-Arabî'de Beytü'l-Ma'mur için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 328.

[3] Hayat Nehri, bir hadiste kaynağını bulduğumuz ifadedir. Hz. Peygamber Cennetin girişlerinden birisinde böyle bir nehir bulunduğunu ve adının Hayat Nehri olduğunu belirtmiştir. Bkz. *Sahih Müslim*, c. I, *Kitabü'l-İman*, s. 302.

İmkân Gaybı Eşanlamlı terim, göreceli gayb. *Bkz.* **Gayb**

İmkân Hazineleri *bkz.* **İlahî Hazineler**

İmkân Yokluğu Eşanlamlı terimler: *adem fi'l-kıdem* [kıdemdeki[1] yokluk], *ademü'l-mümkün* [mümkünün yokluğu], sübût, sübûtî yokluk. İbnü'l-Arabî mâdumun bir şey, zât ve hakikat olduğu, bazı özellik ve nitelikler taşıdığı görüşünde Mutezile'yle hemfikirdir. İbnü'l-Arabî'ye göre mâdum, sabit ve yok bir hakikattir: Allah'ın kadim ilmindeki varlığında sabittir ve yoktur; başka bir ifadeyle zaman ve mekânda var olma özelliğine sahip değildir.[2]

- Mevcutların yokluk ile nitelendikleri esnada sabit zâtları vardır; yokluk, imkânsız için değil, var olması mümkün için söz konusudur. (FÜTÛHÂT, II:608)
- Mümkünler yokluk hallerinde varlığı kabul için hazırlanmışlardır. (FÜTÛHÂT, III:452)
- Mümkün yokluk halinde varlığını yokluğa tercih edene muhtaçtır.[3] (FÜTÛHÂT, II:264)

NOTLAR:

[1] 'Kıdemde yokluk' a'yân-ı sâbitenin yokluğu, yani Allah'ın kadim ilminde sabit olmasıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Vatanı kadimlikte yokluk olanın gurbeti varlıktır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 370).

[2] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[3] Bkz. Sübût anlamında yokluk için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 132, 150; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 128.

İmtihan Nehri İmtihan Nehri, bela ve denenmeye maruz kalmaktır. Âdeta nimet ve belayla denenmek, insanlıkta akan bir fitnedir.

- Bize ilimden az bir pay verilmiştir. İmtihan[1] Nehri iki yön arasında akar: uzak ve yakın. İmtihan ve sınanma mutlaka gerçekleşir. Nitekim susayan da suyla denenmiştir. Allah her şeyi sudan canlı yapmıştır.[2] (FÜTÛHÂT, IV:351)
- Dedi ki: Yeryüzündeki her şeyi süs yaptık
  Onları denemek için; kendi adına bak ki, neye çalışmaktasın
  Bu, imtihanın varlığıdır; ve yiğit ol

İnsana ya zarar gelir veya fayda eşlik eder
Halbuki herkes denenmekte ve sınanmakta
Aklen Allah korkusuna sarıl, arzuna ise karşı çık. (ŞUCUN, 16)

NOTLAR:

[1] Terim hakkında ayrıca bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 395 (dünya=imtihan yeri), 453.
[2] (21:30) ayete telmih.

İnanca Bağlı Hak Eşanlamlı terimler: *el-Hak el-mutekad fi'l-kalb* [kalpte inanılan hak], *el-Hak el-mahlûk fi'l-kalb* [kalpte yaratılmış Hak]. Bkz. *el-İlahu'l-mahlûk* [yaratılmış ilah].

İnanılan İlah İbnü'l-Arabî bu terimle[1] eşanlamlı *ilah-ı mahlûk* [yaratılmış ilah], *ilah-ı mecul* [yaratılmış ilah], *el-Hakku'l-itikadî* [inanca bağlı Hak], *el-Hakku'l-mutekad fi'l-kalb* [kalpte inanılmış ilah], *el-Hakku'l-mahlûk* veya *el-Hakku'l-mahlûk fi'l-mutekad* [inançta yaratılmış ilah] terimlerini kullanır. İnanılan Tanrı (*ilah-ı mutekad*) kulun akıl veya taklit gücünün yaratıp kalbine sığdırdığı Allah suretidir. O Allah için bir nitelik suretidir; her insan bilgisi ve gücü ölçüsünde onu kalbinde[2] barındırır. İnanılan Tanrı düşüncesi yeni bir kavram değildir; o gerçekte bir soyutlama ve isimlendirme işlevinden ibarettir. İbnü'l-Arabî her insanın Rabbine dair bir fikrinin olması gerektiğini düşünür; her insan bu fikir sayesinde Allah'a yönelir ve onda Rabbini arar. İbnü'l-Arabî'ye göre, inanılan Tanrı'nın sayısı inanç sahiplerinin sayısıyla artar. Çünkü Allah'ın kulların sayısıyla gerçekte çoğalması mümkün değildir. Allah'a dair kulda bulunan şey sadece bir surettir. İşte insan taptığı ilahının suretini yarattığında bu ilah, başka bir ifadeyle suret, ilah-ı mutekad [inanılan ilah] diye isimlendirilir. Allah hiçbir yaratığın ulaşamayacağı ve idrak edemeyeceği salt gerçektir. Dolayısıyla o bilinmezdir.[3] Kulun O'na dair bilebildiği şey, yaratılmış bir surettir. Bu yüzden kul gerçekte kendisinden başkasına ibadet etmemiştir; çünkü suret kulun kendi ürünüdür. O halde herkes putperesttir.[4] İbnü'l-Arabî'nin görüşünü pek çok kitabında tekrarladığı şu hadis destekler: "Hak Kıyamet Günü insanlara onların bilmedikleri surette tecelli eder ve 'Ben sizin Rabbinizim' der. İnsanlar 'Senden Allah'a sığınırız' derler. Allah inançlarına göre tecelli ettiğinde ise insanlar secdeye kapanırlar."[5] Fakat İbnü'l-Arabî yaratılmışı kendi varlığının çevresinde dönüp, oradan iman eylemiyle Yaratan'a çıkamadığı bu neticenin önünde bırakmaz. Böyle bir şey yapsaydı, insan hakkında ebedi yalnızlık hükmü vermiş olurdu. İbnü'l-Arabî'nin dehasıyla Hak ve halk arasındaki uzaklığın zirvesindeyken bu darboğazdan çıktığını görmekteyiz ki, bu da vahdet-i vücûd [varlık birliği] öğretisinin bir yönüdür. Çünkü inanılan ilah da

bir yaratıktır, başka bir ifadeyle Allah'ın rahmetine konu olan, yani yaratmış olduğu ilahi tecellilerinden birisidir. O halde kul farkında olsa da olmasa da, tapınılan her varlık veya ibadet edilen her suret Hakk'ın bir tecelligâhıdır. Hiçbir şey bu dairenin dışına çıkmaz. Başka bir ifadeyle sadece zât ve onun tecellileri vardır. Bir ağaca veya yıldıza veya puta tapan, gerçekte herhangi bir tecelligâhında Allah'a ibadet etmiştir. İbnü'l-Arabî "Rabbiniz kendisinden başkasına ibadet etmeyin diye hükmetmiştir" (17:23) ayetini böyle yorumlar. Fakat İbnü'l-Arabî ulûhiyetin bir tecelligâhı veya bir suretiyle yetinip Allah'a onda tapmakla yetinenlerden değildir. Bunun yerine o, elini taşın altına koyarak, özel tecrübesi ve sâliklerin baş vurdukları murakabe yönteminden hareket ederek hulûlu reddeder. Bu bağlamda yaratılmış ilahın kullarının – akılcılar– en büyük hataları şudur: Akıl sınırlar ve belirler, farklı kalıplara giremez, başka bir ifadeyle Hakk'ın tecellileriyle birlikte halden hale geçemez. Halbuki kalp halden hale geçebilir.[6] Böylece İbnü'l-Arabî önceki bütün mutasavvıflardan farklı düşünür: Önceki sûfilere göre Hak kulun kalbine onun istidat ve gücü ölçüsünde tecelli eder. İbnü'l-Arabî'ye göre ise kalp Hakk'ın tecellileriyle birlikte halden hale geçer.[7] O halde atılması gereken ilk adım kalbi aklın[8] yerine koymak ve kemâl mertebesine, başka bir ifadeyle mutlak alıcılık mertebesine onunla ulaşmaktır.

◆ Kuşkusuz kalbim, her sureti kabul etmiştir.
Ceylanların sığınağı, ruhbanın manastırı. (TERCÜMAN, 43)

Kalp kemâl mertebesine ulaştığında belirli bir inançla sınırlanmaz, bunun yerine bütün inançlar için bir heyula [biçimlenmemiş madde] haline gelir.[9] Aşağıda İbnü'l-Arabî'nin *ilah-ı mutekad* [inanılan ilah] görüşünü açıklayan ifadelerini zikredeceğiz:

◆ Allah hakkında fikir yürüten kişi düşüncesiyle nefsinde inandığı şeyi yaratmış, düşüncesiyle yarattığı ilaha tapmıştır. Ona 'ol' demiş, o da olmuştur. Bu nedenle insanlara peygamberin bildirdiği ve Kitabın anlattığı Allah'a inanmalarını emrettik. O ilaha ibadet ettiğinde yaratılmamış ilaha, yani seni yaratana ibadet etmiş olursun. Çünkü Allah'ı bilmek ancak [Peygamberi] taklit ederek gerçekleşebilir. (FÜTÛHÂT, IV:143)

◆ Herkes kendi düşüncesinin ulaştırdığı sonucu kabul etmiş, herkese göre ilah falan nitelikteki kimse olmuştur. İnsan böyle bir ilahın kendisinin yarattığı bir şey olduğunun farkında bile değildir. O halde herkes kendi nefsinde ve inancında yarattığı şeye tapmıştır. Bu bağlamda yaratılmamış bir ilaha tapan görülmemiştir. İnsan ibadet ettiği ve hakkında hüküm verdiği ilahı kendi nefsinde yaratır. Allah ise hüküm verendir. (FÜTÛHÂT, IV:279)

◆ Yaratıkların inandıkları ilaha tapıkları bir olgudur. O halde sadece yaratılmış bir

şeye ibadet edilir. Bunun delili Allah'ın Kıyamet Günü suretten surete girmesidir.[10] Kıyamet Günü[11] alâmet ortaya çıkmasaydı, hiç kimse kendi alâmetini tanımayacaktı. O gün Allah hem tanınır ve hem de inkâr edilir: Her inanç sahibi kendisine aykırı olanın karşıtı iken, inancıyla uyuşanla uyuşur. Şu halde herkes putperesttir. (FÜTÛHÂT, IV:386)

- Kulun kendi düşüncesiyle veya taklit ederek kalbinde yarattığı Hak inanılan ilahtır [ilah-ı mutekad]. (FUSÛS, 225)

- Hak ile kulu arasındaki perde kalkar ve kul Hakk'ı inandığı tarzda görür. Bu durumda Hak inandığı şeyin ta kendisidir. O halde kalp ve göz Hakk'a dair inanılmış bir sureti görebilir. İnanılan Hak, sureti[12] kalbi kaplayan ve kendisine tecelli edip kulun tanıyacağı Hak'tır. O halde göz inanılan Hakk'ı görebilir.[13] (FUSÛS, 121)

Bu son iki ifade kulun müşahedesinde Hakk'ı değil, inanılan Hakk'ı, daha özel anlamda ise inandığı Hakk'ı müşahede edebileceğini anlatır. Şu halde sûfilerin Hakk'ın görülmesiyle ilgili ifadeleri inandıkları şeyin suretini görmelerinden ibarettir.

- Her şahsın Rabbi hakkında bir inancı olmalıdır; bu inanç vasıtasıyla Hakk'a döner ve Hakk'ı onda arar. Hak bu inançta tecelli ettiğinde kul onu kabul eder, başka bir surette tecelli ettiğinde ise inkâr eder ve O'ndan uzaklaşır. O halde herkes nefsinde yarattığı ilaha tapar. İnançlardaki ilah yaratılmış ilahtır. Dolayısıyla herkes kendi nefsini ve onda yarattığı şeyi görmüştür.[14] O halde ey insan! Belirli bir inançla sınırlı kalıp diğerlerini inkâr etmeyesin! Böyle bir şey yaparsan pek çok iyiliği yitirirsin. Bütün itikat biçimlerinin bir heyulası haline gel. Çünkü Allah belirli bir inancın sınırlayamayacağı kadar büyük ve yücedir. (FUSÛS, 113)

- Musa Harun'dan işi daha iyi biliyordu. Çünkü o Allah'ın sadece kendisine ibadet edileceğine[15] hükmettiğini ve verdiği bir hükmün mutlaka gerçekleşeceğini bildiği için buzağıya tapanların neye taptıklarını bilmekteydi. Çünkü arif Hakk'ı her şeyde, hatta her şeyin aynı gören kimsedir.[16] (FUSÛS, 192)

Son metinde İbnü'l-Arabî bilginin iman ve inançsızlık arasındaki ince ayrım olduğunu açıklar. Buna göre buzağıya tapanların buzağıya tapmaları inançsızlıktır; çünkü onlar neye taptıklarının farkında değillerdi. Arif ise Hakk'ı her şeyde, hatta buzağıda[17] bile gören kimsedir.

- İlah-ı mutekad tanımlanabilendir. O kulun kalbinin sığdırdığı ilahtır. İlah-ı mutlakı ise hiçbir şey sığdıramaz. Çünkü o hem eşyanın ve hem de insanın aynıdır. Bir şey için o kendisini sığdırdı veya sığdıramadı denilemez. (FUSÛS, 226)

[1] İbnü'l-Arabî burada öğretisinin çeşitli yönlerini sunan bir düşünür olarak değil, bir eleştirmen, yani Hakk'ı inançlarında sınırlayan devrinin insanlarını eleştiren birisi olarak gözükmektedir. Dolayısıyla ifadelerini olduğu gibi benimsemek gerekmez. Nitekim 'Herkes puta tapar' ifadesinde de o bir eleştirmen olarak gözükür.

[2] "Beni arzım ve semam sığdıramadı, mümin kulumun kalbi sığdırdı" hadisine telmih.

[3] Bkz. **Allah**.

[4] Yani, kendi yarattığı bir ilaha tapar. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Allah'ı bilmeyi [Peygamberi] taklit yönteminde sınırlar.

[5] Bkz. Hadis Dizini, no. 8; Henri Corbin, *L'imagination*, s. 224.

[6] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 124

[7] Bkz. Henri Corbin, *L'imagination*, s. 146

[8] Bkz. **Kalp**. Ayrıca bkz. Abdülazîz Seyyid, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî min-Şi'rihi*, s. 242.

[9] Bkz. **Din**.

[10] İlâh-ı mutekad terimi Hakk'ın çeşitli suretlere gireceğini kanıtlar. Bu İbnü'l-Arabî'deki önemli görüşlerden birisidir. Bkz. **Suret**.

[11] Hakk'ın kıyamette çeşitli suretlerde tecelli edeceğiyle ilgili hadise telmih. Bu hadisle İbnü'l-Arabî ilâh-ı mutekad fikrini destekler.

[12] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 340, bilhassa kalpte inanılan Hak.

[13] Bkz. Paragrafın yorumu için, Afîfî, *a.g.y.*, c. II, s. 146.

[14] Bkz. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 178, açıklaması için, s. 249; Bu nedenle Hak beni yaratmıştır cümlesinin açıklaması için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 66, 340; Henri Corbin, *L'imagination*, s. 145.

[15] "Rabbin kendisinden başkasına ibadet etmemesine hükmetti" (17:23) ayetine telmih.

[16] Bkz. Metnin açıklaması için *Tâlikat*, s. 285.

[17] Bu İbnü'l-Arabî'deki önemli düşüncelerden birisidir ve fiille ilgili hal ve makamlarla ilgili tavrında ortaya çıkar. Gerçek fâil, istesek de direnşek de, Allah'tır. Bu nedenle tevekkül ve benzeri makam ve haller anlamını yitirir. Tevekkül edenle etmeyeni ayırt eden şey, tevekkülün kendisi değil, birincinin Hakk'ın gerçek fâil olduğunun bilincinde olmakıır. Şu halde biricik ayırıcı bilgidir.

İnsan *Hemze, nun* ve *se* tek köktür ve "bir şeyin ortaya çıkması"; yabancılığın zıddı olan her şey demektir. İns, cinnin [gizli, görünmeyen] zıddıdır denilmiştir; gözüktükleri için böyle isimlendirilmişlerdir. Bir şeyi gördüğünde *anestü eş-Şeye* "o şeyi gördüm" denilir. (MUCEM) İbnü'l-Arabî'ye göre insana insan denmesinin sebebi kemâl mertebesine yatkınlığıdır (ünsiyet). O halde ünsiyet ve insan arasında bir bağ vardır.

İnsan Allah'ın iki yaratılışından söz ettiği tek varlıktır. Birincisi çamur ve pişirilmiş toprak, diğeri meni. İnsan her iki durumda da en güzel surette (95:4) yaratılmıştır. İnsanın Kuran'daki en bariz özellikleri şunlardır: aceleci, nankör, zalim, cahil, zayıf ve ümitsiz.

> Biz insanı kurumuş balçıktan yarattık. (15:26)
>
> Biz insanı bir tînden yarattık. (23:12)
>
> Biz insanı nutfeden[1] yarattık, onu imtihan etmekteyiz. (76:2)

İnsanı meniden [*alak*] yarattı. (96:2)

İnsan aceleci yaratılmıştır. (70:19)

İnsanın canı çıksın, ne kadar da nankördür! (70:17)

İnsan o emâneti yüklenmiştir, o zalim ve cahildir. (33:72)

İnsan zayıf yaratılmıştır. (4:28)

İnsana katımızdan rahmeti tattırıp, sonra onu geri alsak, hemen ümitsiz olurdu. (11:9)

İnsanlık mertebesi yegânedir,[2] o da insan-ı kâmilde ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî insan-ı kâmili insan diye isimlendirirken, onun dışındakileri özellik veya biçim olarak kendisine benzedikleri için insan diye isimlendirir. Bu bağlamda şekil benzerliğine gelince: Beşer türünün her bir ferdi insanlık mertebesine ulaşsa da ulaşmasa da insan diye isimlendirilir. Fakat isimlendirmenin genellenmesi yerinde değildir; çünkü onun hareket noktası beşer cinsinin bireyleri arasındaki şekilsel benzerliktir. Bu yüzden insan-ı kâmil ve hayvan-insana şekildeki benzerliklerine göre insan denilir.

◆ İnsan-ı kâmil[3] için kâmil dedik, çünkü insan ismi şekilde kendisine benzeyene de verilir. Nitekim Ahmet için Ahmet insandır, Mehmet için de Mehmet insandır denilir; halbuki Ahmet'te ilahi hakikatler zuhur etmiş Mehmet'te etmemiştir. Bu durumda Mehmet gerçekte insan şeklinde hayvandır.[4] (FÜTÛHÂT, II:396)

İbnü'l-Arabî insan adını üç farklı varlık mertebesine verir: insanlık mertebesi veya insan-ı kâmil –âlem veya büyük insan– Kuran-ı Kerim veya küllî insan. Bunları insan kelimesinden ortaya çıkan üç terimde araştıracağımız konulardır: Bu üç kelime insan-ı kâmil, insan-ı kebir [büyük insan] ve insan-ı küllîdir [küllî insan].

◆ Varlıkta üç insan vardır: İlk ve küllî insan, âlem insan ve Âdem insan (FÜTÛHÂT, III:231)

Lafız yönünden insan kelimesini inceledikten sonra anlam ve isimlendirmenin sebebine geçiyoruz.[5] Öncelikle Aristo'nun insanı düşünen canlı diye tanımlamasının eleştirisi ve bunun keşif ehlinin müşahedelerinin Kuran-ı Kerim ve hadisten çıkardıkları sonuçlarla uyumlu olmadığına değinelim.

◆ Hepsi [cansızlar, bitkiler ve canlılar] keşif ehline göre hayvan-ı nâtık [düşünen canlı], hatta hayy-ı nâtıktır [düşünen diri]. Şu var ki bu özel karışım biçimsel yönüyle insan diye isimlendirilmiştir. Böylece yaratıklar arasında üstünlük ortaya çıkmıştır. Allah şöyle buyurmuştur: "Her şey Rabbinin hamdini tespih eder."[6] Ayette şey kelimesi belirsizdir, ancak canlı ve neyi tespih ettiğini bilen tespih edebilir. Bir hadise göre sesinin ulaştığı yerlerdeki kuru yaş her şey müezzinin lehinde tanıklık edecek-

tir. (FÜTÛHÂT, I:147)

Bu metinden nutkun insana özgü bir özellik olmadığı anlaşılır. Her şey, hatta cansızlar bile keşif ehline göre nutk sahibidir. İbnü'l-Arabî bu konuda iki delil sunar: Birincisi ayettir ("Her şey Rabbinin hamdini tespih eder"): Ancak canlı ve akıllı tespih edebilir; ikincisi ise hadistir. Bu hadiste Hz. Peygamber sesinin ulaştığı her yerdeki kuru ve yaş [cansız-canlı] şeylerin müezzinin lehinde tanıklık edeceğini belirtir.[7] Ancak canlı ve akıllı olan tanıklık yapabilir. O halde Aristo'nun insan tanımı keşif ehlinin müşahedesiyle uyumlu değildir.

- Hüve (O-Hak) kendisine ait kemâle göre kendisini görmek istemiştir. Böylece O'nun hakkında [bilinmezlik] hükmü ortadan kalkar. Bunun için a'yân-ı sâbiteye[8] bakmış, sadece insan-ı kâmilin hakikatinin bu *ene*lik [benlik][9] mertebesi olabileceğini görmüştür. Bunun üzerine bu mertebeyi insan-ı kâmilin hakikatine göre takdir etmiş ve onun karşısına yerleştirmiştir. Hakk'ın bu benlik mertebesi insan-ı kâmilin hakikatinden bir tek yönden fazla gelmiştir. Bu tek yön Hakk'ın mertebesinin kaynağının kendisi ve Hakk'ın onu kendisi nedeniyle var etmiş olmasıdır. Böylece iki suret bütün yönlerden örtüşmüştür. Bu hakikat insanın varlığından önce yaratılmış akıl, nefis, Hebâ, cisim, felek, unsur ve türeyenler [donuk şeyler-bitkiler ve canlılar] gibi her şeyden daha değerli olmuştur. Dolayısıyla onların içinde sadece insanın varlığı Hakk'a yetkinlik mertebesini verebilmiş, bu nedenle onu insan diye isimlendirmiştir; çünkü o kemâl mertebesiyle ünsiyet etmiştir. Böylece gördüğüyle şeyle arasında bir ünsiyet meydana gelmiş, onu –umran vezninde– insan diye isimlendirmiştir. (FÜTÛHÂT, II:642, 43)

- İnsanlık Allah'a halife olmak demektir. Allah'ın halifesi olmak ise velilik, peygamberlik, risâlet, imamlık, emirlik ve yönetmeyi içeren genel bir mertebedir. İnsanın yetkinliği bütün bu mertebelerin yetkinliğine bağlıdır. Bu özellik Âdem'den son doğan kişiye kadar bütün insanlarda bilkuvve bulunur. (BULGA, 54)

İbnü'l-Arabî'nin zikredilen iki metnini şöyle özetleyebiliriz: İnsanın hakikati el-Hüve'nin [O, Tanrı] kendisini gördüğü bir aynadır ve bu görme sadece insan vasıtasıyla gerçekleşir. Görmenin olabilirliği insana benzerlik özelliği kazandıran hakikatlerden ortaya çıkar.[10] Dolayısıyla sadece insan kendi varlığında ilahi hakikatleri barındırır. Böylece insan ilahi ve kevnî bütün hakikatleri içermesi nedeniyle kemâl mertebesiyle ünsiyet etmiş bir aynadır.[11] Bu nedenle o hakikat, insan diye isimlendirilmiştir. İnsanlık Allah'a halife olmak mertebesidir. Allah'ın halifesi olan herkes bu mertebeyi ve ismi hak eder. Halife halifesi olduğu kimsenin özellikleriyle gözükür. Bu nedenle beşer türünün her bireyi halife olmadığı gibi insanlık mertebesini hak etmiş bir insan da değildir. O bir hayvan olarak kalır. Böyle bir insan şu halde halife insan değil,

hayvan-insandır.[12]

NOTLAR:

[1] İnsanın doğum öncesinde geçirdiği aşamaların çağdaş bilimle yorumlanması hakkında bkz. Maurice Bucaille, *La Bible le coran et la science*, ed. Seghers Paris, 1976. s. 200 vd.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsanın hakikati tektir, onu Âdem toplar; çünkü o bütün zürriyetinin toplamıdır" (*Bulğatu'l-Gavvas*, s. 30).

[3] İnsan-ı kâmil burada terim anlamıyla alınmamıştır, başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî insan-ı kâmil ile özünde kemâl sahibi olan kimseyi değil, kemâl mertebesine ulaşmış kimseyi kasteder. Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[4] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[5] İbnü'l-Arabî'de insanın içeriğinin gerçekte insanlık ve kemâl mertebesine ulaşmış kimse anlamına geldiğini göreceğiz. Çünkü sadece o, insan ismini hak eden varlıktır.

[6] Bkz. 17:44.

[7] Bkz. Hadis Dizini, no. 15.

[8] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[9] Enanet: Kişinin Ben demesidir (*Istılahat*, s. 294).

[10] Bkz. **Nüsha**.

[11] Bkz. **Muhtasar**.

[12] Bkz. **Hayvan-İnsan**, **İnsan-ı Kâmil**.

İnsan Varlığının Aynası İnsan varlığının aynası (*mir'atü vücûdi'l-insan*), yani insanın veya kulun varlığının aynası, insanın sayesinde veya ona göre Hakk'ı gördüğü aynadır. Tanrı her insanda o insanın yeteneğine göre tecelli ettiği için, aynalar derece derece olmuş, en üstün ayna ise Muhammed'in (a.s.) aynasıdır.

> ◆ Aynalara ve hangisinin daha düzgün ve pürüzsüz olduğuna bak! Kendi varlığının aynasına bak! Senin varlık aynan aynaların en pürüzsüzü olamaz. Çünkü Peygamberlerin aynaları seninkinden daha düzgündür. Peygamberlerin de bir kısmı diğerlerinden üstündür; dolayısıyla onların aynalarının arasında da bir derecelenmenin bulunması gerekir. Aynaların en üstünü, en düzgünü ve pürüzsüzü Muhammed'in (a.s.) aynasıdır. Hak o aynaya olabilecek en mükemmel tarzda tecelli etmiştir. Senin aynana da yansısın diye, Muhammed'in (a.s.) aynasında tecelli eden Hakk'a bakmaya çalış! Şayet senin aynana yansırsa, Hakk'ı Muhammedî surette Muhammed gibi görürsün. (FÜTÛHÂT, IV:433)

İnsan-ı Kâmil Metafizik mahiyeti ve tabiatında veya tasavvufi tecrübeye delâlet edişinde insan-ı kâmil ile eşanlamlı bazı terimler şunlardır: *Hakikatü'l-hakaik* [hakikatlerin hakikati], *el-Hak el-mahlûk bihi*[1] [yaratmada vasıta olan Hak], *felekü'l-hayat*[2] [hayat feleği], *aslu'l-âlem*[3] [Âlemin aslı], *asl-ı cevheri'l-ferd* [cevher-i ferdin aslı], *Heyula*,[4] *madde-i ula*[5] [ilk madde], *cinsü'l-ecnas*[6] [cinslerin cinsi], *Hakikat-i külliyye* [küllî hakikat], *felek-i muhit* [kuşatıcı felek], *adl*[7] [adalet], *küllî şey*[8] [Her şey], *Kitap*[9],

Müfiz[10] [Feyiz veren], *merkez-i daire*[11] [dairenin merkezi], *Akl-ı Evvel*[12] [İlk Akıl], *Kalem-i A'lâ*[13] [Yüce Kalem), *Ukab* [Kartal], *Dürre-i Beyza* [Beyaz İnci], *Arş-ı Mecid*[14] [Yüce Arş], *imam-ı mübîn*[15] [apaçık imam], *Ruh-ı Küllî*[16] [Küllî Ruh], *Ruhu'l-Âlem* [Âlemin Ruhu], *Nûr-ı Muhammed* [Muhammed'in Nuru], *Taayyün-i Evvel* [İlk Taayyün], *Levh-i Mahfûz*[17] [Korunmuş Levha], *Arşullah*[18] [Allah'ın Arş'ı], Halife, *Naib anillah* [Allah'ın Vekili], *Zillullah*[19] [Allah'ın Gölgesi], *Nüsha-i Uzma* [Büyük Nüsha] veya *nüsha-i câmia* [birleştirici nüsha] veya *nüsha-i kâmile*[20] [yetkin nüsha], *kelime-i câmia*[21] [birleştirici hakikat], *beyt-i a'lâ*[22] [yüce ev], *muhtasar-ı şerif*[23] [kıymetli özet], *aynu'l-cem' ve'l-vücûd* [varlık ve birliğin aynı], *mümid-i evvel*[24] [ilk yardım eden], *muallim-i evvel* [ilk öğretmen], *bernamec-i câmi'* [birleştirici program], *miratü'l-Hak ve'l-hakikat* [Hakk'ın ve hakikatin aynası], berzah, *insan-ı ezeli*[25] [ezeli insan]. Geçen ifadelerde insan-ı kâmil ifadesiyle eşanlamlı bazı[26] terimleri zikrettik, bunun amacı okuyucunun İbnü'l-Arabî'de bu düşüncenin derinliğine, terimin içerdiği özellik, hakikat, bağıntı ve mefhumların zirvesine girebilmek için aşinalık kazanmasını sağlamaktı. Bu bağlamda eşanlamlı terimlerin çokluğunun iki temel sebebi vardır: Birincisi İbnü'l-Arabî'deki her terim herhangi bir hakikati gösteren bir kelimedir. Bu hakikat gerçekte tektir, fakat farklı yönlere sahiptir. Muhammedî Hakikat söz gelişi tek bir hakikattir ve çeşitli yönlerinde ve bağlantılarında çoğalır. Böylece her yön kendisine özgü bir nitelik, buna bağlı olarak da başka bir isim kazanır. İşte böylece eşanlamlı terimler çoğalır. Her terimin bu tek hakikatle bir bağlantısı vardır ve onu gösterdiği için de aynı zamanda o hakikattir. Terimlerin çokluğunun ikinci sebebi şudur: H. IV. ve V. asırlarda İslami düşüncenin bariz özelliği olan din ile felsefeyi uzlaştırma temayülü İbnü'l-Arabî'de de geniş ölçüde yer bulmuştur. Dolayısıyla o bütün fikri gelişmeler ve akımları içine alan bir uzlaştırma eğiliminin sahibidir ve felsefi tavrında geçmiş ekollerin birbirleriyle çelişen inançlarını birleştirmiştir. O geniş ufku sayesinde birbirlerinden uzak eski terim ve anlayışları teorisine sığdırabilmiştir. Bu birleştirici eğilim eşanlamlı terimlerin artmasına ve onların İbnü'l-Arabî'nin teorik tavrıyla uyumlu yeni anlamlar kazanmalarına yol açmıştır. *Tedbiratü'l-İlâhiyye*'den İbnü'l-Arabî'nin birbiriyle çelişen terim ve anlayışları birleştirmesinin ve yaklaştırmasının mahiyetini açıklayan bir metni özetleyeceğiz.

- [Başlık] Beden hükümdarı olan halifenin varlığı ve sûfilerin bu konudaki görüşleri ve onu ifade edişleri: Hakikat ehli bu halifeyi çeşitli terimlerle ifade etmiştir ve bu terimlerden her birisinin bir anlamı vardır. Bazıları onu imam-ı mübîn [açık önder] diye ifade etmiş, bazıları Arş, bazıları Miratü'l-Hak [Hakk'ın Aynası] diye ifade etmiştir. Mânâ ehlinin muhakkiklerinden bir kısmı ona ilk madde demişlerdir, bunun nedeni ilk yardım edene bu ismin verilmesidir. Bazıları onu Arş, bazıları İlk

> Öğretmen,[27]bazıları Hakk'ın ve hakikatin aynası diye isimlendirmişlerdir. Ebû'l-Hakem el-Berrecan[28] ise imam-ı mübîn demiştir. O her şey diye ifade edilen Levh-i Mahfûz'dur. Bazı kimseler onu el-Müfiz [Feyiz Veren] diye ifade etmiştir. Şeyhimiz ve dayanağımız Ebû Medyen[29] de bu görüşteydi. Bazı kimseler ise onu dairenin merkezi diye ifade etmişlerdir. (TEDBİRAT, 120, 28)

İbnü'l-Arabî'nin bu bölümde[30] yaşadığı devrin kültürünü kuşattığını; kelime ve terimler vasıtasıyla bu kelimelerin ifade ettikleri, dolayısıyla onun birliğine temas ettikleri hakikate nüfuz ettiğini görmekteyiz. İbnü'l-Arabî[31] İslam tasavvuf ve felsefe düşüncesinde insan-ı kâmil deyimini kullanmış ilk kimsedir.[32] Bu durum lafız yönünden böyledir. İçerik yönüne gelince, İbnü'l-Arabî terimin içeriğinde kendi özgünlüğünü ve bireyselliğini etkilemeyen çeşitli kaynaklardan yararlanmıştır.[33] İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin ayırıcı özelliği insanın yerleştirildiği bu konumdur. Onun kitaplarını inceleyen herkes, insan hakikatinin ayırıcı özellikleri olan ulvi ve yüksek niteliklerin coşkulu akışından gurura kapılır. Fakat birbiriyle bağlantılı ve yetkin bu teoriler insanlık onurunu ayağa kaldırsa bile, hepsi de kabaca ideal bir varlık düzleminde bulunurlar; başka bir ifadeyle insanı olması gerektiği hale göre nitelerler, onu kendi gerçekliğinde olduğu gibi nitelemezler. Bazen İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmilin, insanı olması gerektiği gibi niteleyen bir teori olmadığını şiddetle vurgular; fakat söz konusu teori insan-ı kâmilin yaşadığı bir olgudur. Bu noktada onun görüşüne katılmaktan başka çaremiz yoktur, fakat bu katılma eleştirinin keskinliğinden bir şey eksiltmez, bilakis bizleri aşağıdaki sonuçlara ulaştırır: 1) İnsan-ı kâmil sıradan-beşeri gerçeklikle örtüşmeyen bireysel bir olgudur. 2) İbnü'l-Arabî insanın kendisini ölçü almasının yerine, Allah'ı insan kemâlinin ölçütü yapmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmile dair terimleri art arda sıralanır: Allah'ın gölgesi, Allah'ın Arş'ı, Allah'ın halifesi vb. Bir insan İbnü'l-Arabî'de insan-ı kâmilin içeriğini açıklamayla ilgili sunduğumuz bu sonuçları eleştirebilir. Fakat bu sunuştaki kanıtımız şudur: Felsefi bir anlamda insan-ı kâmili araştırdığımızda, çağdaş felsefi ifadelerle beşeri kavramlara ulaşamadık. Bu nedenle burada insan hakkında değil, Hakk'ın sureti hakkında bir araştırma beklemek gerekir. İnsân-ı kâmil ifadesine dönersek: Terim iki kelimeden oluşmuştur; daha önce insan kelimesini açıklamıştık. Kâmil kelimesine gelince: Bu kelimenin ahlaki bir anlamı yoktur, o iyilik veya kötülük gibi ahlaki tasnifleri dikkate almaksızın bütün özellikleri içermek demektir. Şu halde yetkinliğin buradaki anlamı ahlaki değil, ontolojik, başka bir ifadeyle ilahi ve kevnî özelliklerin insanda bulunması veya bulunabilirliği demektir. O halde insan varoluşunda kâmildir. Kemâlin ikinci görünümü ise nefse ve Allah'a dair yetkin bilgidir. Buna göre insan-ı kâmil keşfinin bir aşamasında Hak ile birliğini idrak eden ve bu idrakten de

kendisine ve Allah'a dair bilginin kemâline ulaşan kimsedir. O halde insan bilgisinde de kâmildir.[34] Böylece kemâlin ahlaki değil, ontolojik ve epistemolojik bir anlamı olduğunu görmekteyiz. Burada her türlü karışıklığı gidermek için insan-ı kâmil ile kastedilen kimsenin Muhammed (a.s.) olduğuna dikkat çekmeliyiz. İbnü'l-Arabî araştırmacıları için bundan daha karmaşık bir terim yoktur. Çünkü bizzat İbnü'l-Arabî insan-ı kâmil terimini bazen Muhammedî Hakikat'ten söz ederken, bazen Âdem'i, bazen Ebû Yezid el-Bestamî gibi insanları anlatmak için kullanır. Şu halde bütün bu isimler içinde insan-ı kâmil kimdir? Acaba insan-ı kâmil içine pek çok tikeli alan bir cins midir, yoksa tek ve ayrı bir hakikatin ismi midir? İnsân-ı kâmil Muhammed (a.s.), başka bir ifadeyle Muhammedî Hakikat'tir. Fakat bu hakikat kemâle ulaşmak isteyen herkesin sürekli etrafında döndüğü bir Kutuptur. Kemâle ermek isteyen herkes sürekli döner, başka bir ifadeyle Muhammedî özelliklerle bezenir ve döner. Dönüşlerde dairenin kadranı küçülür de küçülür, ta ki bütünüyle silinir. Böylece sâlik dairenin merkeziyle, başka bir ifadeyle Muhammedî Hakikat ile bir olduğu mertebeye ulaşır. Bu makama ulaştığında insana o makama ulaşan kimsenin adı, yani insan-ı kâmil adı verilir. Şu halde insan-ı kâmil ifadesi gerçek sahibi Hz. Muhammed için kullanılır. Bununla birlikte o mertebeye ermiş ve fena haline ulaşmış kimselere de verilir. Çünkü onlar da Muhammed'in aynısı haline gelmişlerdir[35] (özellik itibariyle). Dolayısıyla terim esasta insan-ı kâmil olarak yaratılmış sahibine, nitelenme yönüyle de ona ulaşma yolunda çalışan kâmil insanlara verilen bir isimdir.[36] Terimin içeriğine gelince: İbnü'l-Arabî'nin kemâl görüşü hakkındaki açıklamalarımız insan-ı kâmil teriminin içeriğini de belirler. Çünkü her iki kemâlin de bir işlevi vardır: Ontolojik yönden, yani birinci anlamıyla kemâle baktığımızda insan-ı kâmilin ontolojik işlevi şöyle tanımlanır: insan-ı kâmil Hak ve âlem arasındaki ayırıcı ve birleştirici sınırdır.[37] Buna göre o bir yandan iki sureti birleştirir:[38] ilahi isimlerle zuhur eder, böylece Hak olur, imkânın hakikatiyle zuhur eder; böylece halk olur. Öte yandan insan-ı kâmil hakikatin iki yönünü ayırır. Böylece âlemin kendisinden ortaya çıktığı bilinmezliğe tekrar dönmesini engeller. İnsan-ı kâmil, dış ve iç arasındaki sınırdır: dışın içe girmesini engeller.[39] Aynı zamanda insan-ı kâmil âlemin varlık sebebi ve onun koruyucusudur.[40]

- Hak insan-ı kâmili Hak ve âlem arasında bir berzah [engel, vasıta] olarak yerleştirmiştir. Böylece ilahi isimlerle zuhur eder ve Hak olur; imkânın hakikatiyle zuhur eder ve halk olur. (FÜTÛHÂT, II:391)

- İnsan-ı kâmil âlemin hakikatlerini kendinde toplar ve o Hakk'ın suretidir. (FÜTÛHÂT, III:447)

- Allah insan-ı kâmili en güzel kıvamda yaratmış, onu âlemin hakikatlerini ve Kadim'in isimlerini tam olarak içeren yetkin bir nüsha olarak var etmiştir. Allah onu iki tarafı [Hak ve halk] birleştiren bir berzah olarak yaratmıştır. (UKLE, 42)

- Allah'a halifelik insan-ı kâmil için geçerli olabilir. Bu nedenle Allah onun görünür suretini âlemin hakikat ve suretlerinden; görünmeyen suretini ise kendi suretine göre yaratmıştır. Onun hakkında şöyle der: "Ben onun işiten kulağı, gören gözü olurum." "Onun kulağı ve gözü olurum" demedi. Böylece iki sureti ayırt etmiştir. (FUSÛS, 55)

- İnsanda âlemdeki bütün varlıkların gücü bulunur. O bütün mertebeleri birleştirir. Bu nedenle ilahi surete sadece o tahsis edilmiş, ilahi hakikatleri –onlar isimlerdir– ve âlemin hakikatlerini kendinde toplamış, böylece varlıkların en yetkini olmuştur. İnsanın dışındaki her şey halk, o ise hem halk ve hem de Haktır. Şu halde insan-ı kâmil gerçekte el-Hak el-mahlûk bihi [yaratmada vasıta olan Hak], başka bir ifadeyle sayesinde âlemin yaratıldığı kimsedir. (FÜTÛHÂT, II:396)

- Halifelerin kâmili buğday taneleri gibidir. Her buğday tanesi esas buğdayın verdiğini verir; çünkü o tam olarak kendisine benzerdir. Hak karşısında halifenin dışındaki kimseler ise bitkinin yaprakları, dalları, çiçekleri ve kökleri gibidir. (FÜTÛHÂT, III:370)

- İnsan-ı kâmil ilahi mertebedeki bütün isimlerin taşıyıcısıdır. (HİLYE, 9)

- İlahi surete benzer yaratılmış yegâne varlık insan-ı kâmildir. Bu nedenle kâmil diye isimlendirilmiştir ve o âlemin ruhudur. Âlem ise ulvisiyle süflîsiyle ona amade kılınmıştır. Hayvan insan ise insan-ı kâmile amade kılınmış âlemin bir parçasıdır. (FÜTÛHÂT, III:266)

- İnsan, âlem ve Hak arasında bir berzahtır, Hak ve halkı birleştirir. İnsan gölgeyi ve güneşi ayırt eden bir çizgi gibi Hakk'a ve oluşa ait mertebeleri ayırt eden sınırdır. Sınır olmak insanın hakikatidir. (İNŞA, s. 22)

İbnü'l-Arabî'de kemâli epistemolojik anlamda, yani ikinci anlamıyla ele alırsak insan-ı kâmilin epistemolojik işlevi çoğalır. Buna göre insan-ı kâmil peygamberler de dahil olmak üzere bütün ariflerin marifetlerini ve bilginlerin ilimlerini aldıkları bir kandildir. Bu anlamda insan-ı kâmil himmetlere yardım edendir. İnsan-ı kâmil var oluşta Hak ve halk arasında bir berzah olduğu gibi ilim ve marifette[41] de âlem ve Hak arasında bir berzahtır.

- En kadim makamdan dinlerin yolunun birliğiyle Kelim'lerin[42] kalplerine hikmetleri indiren Allah'a hamd ederim. Allah himmetlere yardımcı olan Muhammed'e ve onun ailesine merhamet etsin. (FUSÛS, 47)

◆ İnsan-ı kâmil birleştirici hakikattir. Allah ona öyle bir kuvvet vermiştir ki, onunla tek bakışla iki mertebeye birden bakar. Böylece Hak'tan alır ve halka verir. (FÜTÛHÂT, II:446)

İbnü'l-Arabî'de insan-ı kâmil konusunu doyurucu bir şekilde ortaya koyduğumuzu söyleyemeyiz. Çünkü insan-ı kâmil fikrinin her birisi yerli yerinde araştırılması gereken çeşitli yönleri vardır. Biz böyle bir işe kalkışsaydık sıkıcı bir tekrara düşerdik. Bu nedenle okuyucunun başlangıçta ortaya koyduğumuz insan-ı kâmil ile eşanlamlı terimlere ve haklarındaki açıklamalara başvurmasını salık veririz. Çünkü onların çoğunluğu insan-ı kâmilin kapsamı altına girer.

NOTLAR:

[1] Eşanlamlı terimlerin büyük kısmı bu sözlükte ayrıca ele alınmıştır.

[2] Bkz. **Yaratmada Vasıta Olan Hak**. Ayrıca bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 17; *Ukletu'l-Müstevfiz*, s. 51; Afîfî, *Min-Eyne Isteka İbnü'l-Arabî felsefetuhu's-Sûfiyye [İbnü'l-Arabî Tasavvuf Felsefesini Nasıl Oluşturdu? İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çav. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2000], Mecelle-i Külliyeti'l-Adab, 1933, s. 10.

[3] Bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 17; Ebû'l-Âlâ Afîfî, *Ebû'l-Kasım b. El-Kasi ve kitabuhu Halü'n-Na'leyn [İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli] Mecelle-i Külliyeti'l-Adab, s. 80.

[4] Âlem iki asıldan zuhur etmiştir: mâkul asıl ki o hakikatler hakikatidir; mevcut asıl, o da Hak'tır. Bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 17.

[5] Bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 19.

[6] İlk madde deyimini İbnü'l-Arabî hakikatler hakikatine veya insan-ı kâmile isim olarak vermez, bu, önceki düşüncelerden içselleştirdiği bir deyimdir. Ancak onun yerine daha çok *mümid-i evvel* deyimini kullanır, bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 19; *Tedbiratü'l-İlâhiyye*, s. 122.

[7] Bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 19.

[8] Bkz. **Adl**. Ayrıca bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 60.

[9] İbnü'l-Arabî'nin bu lafızların kaynağını İbn Berracan'a bağlamasıyla ilgili bkz. *et-Tedbirat*, s. 125; *Ukle*, 52.

[10] Bkz. *Tedbirat*, s. 126.

[11] İbnü'l-Arabî'nin bu terimi Ebû Medyen'e dayandırılması hakkında bkz. *Tedbirat*, s. 126.

[12] Bkz. *Tedbirat*, s. 128.

[13] Bkz. *Ukletü'l-Müstevfiz*, s. 52.

[14] Bkz. *a.g.y.*, s. 52.

[15] Bkz. *a.g.y.*, s. 52.

[16] Bkz. *a.g.y.*, s. 52.

[17] Bkz. *a.g.y.*, s. 52.

[18] Bkz. *a.g.y.*, s. 52.

[19] İnsan-ı kâmil Allah'ın Arşı'dır, Rahman'ın Arşı değil. Bkz. *Tedbirat*, s. 123; *Kitabu'l-Celâle*, s. 4; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 10.

[20] Bkz. *Kitabu'l-Celâle*, s. 4

[21] Bkz. **Nüsha**; *Ukle*, s. 42 vd

[22] Bkz. **Kelime**. *Ukle*, s. 94.

[23] Bkz. *Ukletü'l-Müstevfiz*, s. 43.

[24] Bkz. Muhtasar-ı Şerief, *Ukletü'l-Müstevfiz*, s. 94.

[25] İnsan-ı ezeli deyiminde insan ezele nispet edilmiştir, insanda ezel gizlenmiştir; çünkü zâtında açık değildir. Ezel insanın varlığının bir yönüne aittir (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 54)

[26] Burada eşanlamlı terimlerin sadece bir kısmını zikrettik.

[27] Muallim-i Evvel [İlk Öğretmen], Âdem'in melekler karşısındaki konumuna işaret eder, Aristoteles ile ilgisi yoktur.

[28] Endülüs sûfilerinden birisi, Merakeş'te 537 yılında vefat etmiştir.

[29] Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin et-Tilimsanî el-Endülûsî isimli bu meşhur mutasavvıfın mezarı Tilimsan şehrindedir, öl. 594. Geniş bir biyografisi için bkz. *Nefhu't-Tıb*, c. VII, s. 136-44; Nadili, *et-Teşevvuf ila Ricali't-Tasavvuf*, s. 316.

[30] Bkz. *Tedbirat* ilgili bölüm.

[31] İnsan-ı kâmil İbnü'l-Arabî sonrasında da tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer tutmuştur ve insan-ı kâmil tanımları İbnü'l-Arabî etkisinden yoksun değildir. Örnek olarak bkz. Cürcânî, *Tarifat*, s. 39. İnsan-ı kâmil, ilahi ve kevnî âlemlerin bütün özelliklerini kendinde toplayan kimsedir: hakikat-i insaniyeti'l-kemâliyye: ulûhiyet mertebesidir. Bu mertebe, mânâlar hazreti ve ikinci taayyün diye de isimlendirilir. İnsana ait kemâl hakikati olmasının anlamı şu demektir: İnsan-ı kâmilin suretinin bir mânâsı vardır, bu mânânın bir hakikati vardır ve bu hakikat de ikinci taayyün diye isimlendirilen ulûhiyet mertebesidir. Böylece insan-ı kâmil, ikinci taayyünün mazharı olmuştur. En kâmil insan ise, hakikatlerin hakikati diye isimlendirilen ilk taayyünün mazharıdır (Kaşânî, *Letaifü'l-A'lâm* [*Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2004]). Burada yazarın insan-ı kâmil ile insan-ı ekmel arasında bir ayrım yaparak, insan-ı kâmili ikinci taayyünle aynı saydığı görülür. İbnü'l-Arabî ise, insan-ı kâmili birinci taayyün ile eşit sayar. İnsan-ı kâmilin mertebesi, ilahi ve kevnî mertebeleri toplamaktan ibarettir; söz konusu mertebeler içinde küllî-cüzi akıllar, nefisler, tabiat mertebeleri vardır (Davud el-Kayserî, *Matlau'l-Kelim*, s. 4); *el-Ecvibe an-İnsan-ı Kâmil* (yazarı meçhul), s. 215). Ayrıca, tohumları İbnü'l-Arabî'ye ait olan müstakil bir nazariye sahibi olarak görülen Abdülkerim el-Cîlî'nin eserine de başvurulabilir. Çağdaş çalışmalar hakkında bkz. Abdurrahman Bedevi, *Kitâb-ı İnsan-ı Kâmil fi'l-İslam*, s. 79-112 (Massignon'un makalesinin tercüme edildiği bölüm), s. 63-72 (Hans H. Shader'in İbnü'l-Arabî'nin yararlandığı tarihsel kaynakları açıkladığı bölüm); Micheal Hayek, *İnsan-ı Kâmil ve Meyyizetühu'n-Nüşüriyye fi'l-İslam*, Mecelle-i Maşrık, Beyrut, 1958, s. 129-155; Ebû'l-Âlâ Afîfî, *Nazariyyatü'l-İslamiyyin fi'l-Kelime*, *Mecelle-i Külliyeti'l-Adab*, 1944; Nicholson (çev. Ebû'l-Âlâ Afîfî), *Fi't-Tasavvufi'l-İslami ve Tarihuhu*, s. 85-88; Louis Gardet, *Etudes de philosophie et de mystique comparees*, ed. J. Vrin. s. 217-28 (Burada Hıristiyanlıktaki düşüş fikri tasavvuftaki insan-ı kâmil ile mukayese edilir).

[32] Nicholson'a göre insan-ı kâmil terimini kullanan ilk kişi İbnü'l-Arabî'dir. Dr. Kâmil Şeybi ise, İbnü'l-Arabî'nin terimi İhvan-ı Safa'dan aldığını iddia eder. Bkz. Şeybi, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, s. 464; Hans Henry Shader ise, özellikle eski İran kaynaklarının insan-ı kâmil terimini önceleidiğini ileri sürmektedir. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *İnsan-ı Kâmil fi'l-İslam*, s. 34.

[33] Ebû'l-Âlâ Afîfî, *Makalatu'l-İslamiyyin* (yazar Stoacıların İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil görüşüne etkilerini açıklar), s. 59-60; Dr. Muhammed Cemâl Cafer, *Minet'-Türasi's-Sûfi: Sehl b. Abdullah*, c. I, birinci baskı, 1974, *Darü'l-Mearif*, s. 296-310. Dr. Cafer Sûfyan es-Sevrî'nin *Umudu'n-Nur* [nur direkleri] görüşünü benimseyen Tüsteri'de Muhammedî Hakikat görüşünü açıklar. Tüsteri Muhammedî varlığın âlemin varlığından önceliğine işaret eder, ancak, peygamberin ezeliliği fikrinde Hallac kadar açık konuşmaz; P. Nwyia, *Exegeses coranique*, s. 384. İnsan-ı kâmil fikrinin tarihsel kaynakları hakkında bkz. Massignon, *a.g.y.* (Bedevî'nin kitabında), s. 113).

[34] Bkz. Afîfî, *Nazariyyatü'l-Müslimin*, s. 62; Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî iki teoriyi karıştırmakta, daha doğrusu iki teori arasında gidip gelmektedir: İnsanı varlıktaki en yetkin yaratılmış gören felsefi teori; nefs ve

Allah'a dair bilginin kemâline ulaşan tasavvufî teori. Fakat İbnü'l-Arabî Afîfî'nin zannettiği gibi, onları birbirine karıştırmaz, bilakis insan-ı kâmil'in iki işlevini ortaya koyar: ontolojik ve epistemolojik işlev.

[35] Bkz. **Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak**.

[36] İbnü'l-Arabî bazen insan-ı kâmilin surete göre yaratıldığını ve bütün hakikatleri kendinde topladığını belirtir; bazen ise onu, bütün hakikatleri kabul edici diye niteler. Birinci durumda bil fiil insan-ı kâmili, yani Muhammed'i (a.s.); ikinci durumda ise, bil kuvve insan-ı kâmili kast ettiği bellidir: bütün ilahi-kevnî isimleri kabul eden insan-ı kâmilin nefsi (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 267). İnsan âlemin bütün sırlarını kendinde dürmüş ve toplamıştır (*Bulgatu'l-Gavvas*, s. 38).

[37] O hadis-ezeli insan; toplayan ve ayıran kelimedir (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 50).

[38] İnsan iki surete göre yaratılmıştır: Hakk'ın ve âlemin sureti. Bkz. **Suret**.

[39] İnsan-ı kâmilin mertebesi, ez-Zahir isminin bâtınıdır. O, mutlak bâtınlık ve mutlak zahirlik arasındaki bir berzahtır... (*El-Ecvibe*, s. 220).

[40] İnsan-ı kâmilin bu özelliğinden mâsik [direk] terimi açıklanırken söz edilecektir.

[41] Tehanevî *Keşşaf*'ta (c. I, s. 77) şöyle der: Konevî *el-Fükuk*'ta der ki: İnsan-ı kâmil vücûb ve imkân arasında bir berzâh, zât ile kıdem ve hadisler ve hükümlerinden ibaret olan mertebe arasında bir ayna gibidir. İnsan, halk ve Hak arasında vasıtadır. Allah'tan başka her şeyin bekâsının sebebi olan Hakk'ın feyzi ve yardımı, onun ile ve onun mertebesinden ulvi ve süflî bütün âleme ulaşır. Eğer iki yönden de başka olmayan berzâhlığı açısından insan olmasaydı, âlemdeki hiçbir şey, irtibat ve münâsebet olmadığından dolayı ilahi yardımı kabul edemezdi ve bu yardım ona ulaşmazdı.

[42] Bkz. **Kelime**.

İnsanın Gecesi *bkz.* **Gece**

İnsanın Koruyuculuğu Eşanlamlı terim âlemin hakikatlerinin hazinesi anlamında *hizanetü hakaiki'l-âlem*. Âlemde dağılmış bütün hakikatler insanın zâtında toplanır. Bu yüzden insan başka bir açıdan âlemin hakikatlerine yardım eder. O halde âlemin hakikatlerinin koruyucusu insandır.

> ◆ İnsanda toplanmış hakikatler âlemde dağınık halde bulunur. Hak, âlemin her yanından onları çağırır ve onlar da toplanır. Bunların bir araya gelmesinden ise insan meydana gelir. Böylece insan onların koruyucusu olur. Âlem[1] insanın bu koruyuculuğuna çevrilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:390)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu hazinelerin [cömertlik hazineleri] yerinin Kürsi olduğunu kabul ettik, çünkü Kürsi, sözlükte bilgi demektir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 361).

İp İp anlamındaki *habl* kelimesinin kök harfleri olan] *ha*, *ba* ve *lam* tek köktür; "bir şeyin uzaması" demektir. Ardından bu köke başka anlamlar yüklenmiştir. Bu kökten çıkan bütün kelimelerin kaynağı tektir. *Habl* "yular, ip" demektir; çoğulu *hibal*'dir. (MUCEM)

Habl Kuran'da iki anlamda yer alır. Bilinen anlamıyla:

> Onların ipleri ve asaları kendilerine hareket ediyor gözüktü. (20:66)
>
> Onun karısı da odun hamalıdır. Onun boynunda dürülmüş[1] bir ip [*habl*] vardır. (111:5)

Benzetme:

> Hepiniz Allah'ın ipine sarılın[2] ve ayrılığa düşmeyin. (3:103)
>
> Biz ona *hable'l-verid*'den [şah damarı] daha yakınız. (50:16)

İpi İbnü'l-Arabî kavuşturma özelliğiyle tanımlar. Habl kavuşmaktır, çünkü o kavuşturur. Kuran'da Hakk'ın bize *hable'l-verid*'den [şah damarı] daha yakın olduğu ifadesi Hakk'ın kullarına iki yakınlığına işaret eder: birincisi hable'l-verid yakınlığı ve hable'l-verid yakınlığından daha da yakınlık. Hable'l-verid [şah damarı] yakınlığından daha yakın ne olabilir? Başka bir ifadeyle, şahdamarından daha birleştirici kavuşma nedir?

- Allah bize şahdamarından daha yakındır. Allah "Ben size yakınım, dua edene karşılık veririm"[3] buyurmuştur. Başka bir ayette ise kullarını işiten ve onlara yakın olduğunu belirtmiştir.[4] O halde Hak Arş'tan dünya semasına inmesiyle yakındır. Üstelik Hak daha da yakındır; çünkü her nerede olursak olalım bizimle beraberdir. Hak "en yakının yakını" diye isimlendirilmiştir. Hak bize bizden daha yakındır. Çünkü hable'l-verid [şahdamarı] bizimdir. Habl kavuşmak demektir, Hak ise en yakın olandır; çünkü kavuşmak ancak Hakk'ın vasıtasıyla gerçekleşir. Bu nedenle biz, ancak Hak ile işitiriz, görürüz, ayağa kalkarız, otururuz, dileriz ve hüküm veririz. Bu hükümler *habl*'e ait değildir. (FÜTÛHÂT, IV:272)

NOTLAR:

[1] Ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 317.
[2] Yorumu için bkz. c. I, s. 73.
[3] Ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 228.
[4] (2:186) ve (11:61) ayetlerine telmih.

İrade *bkz.* **Meşiyet**

İsâr İbnü'l-Arabî îsâr terimini sözlük anlamının dışına çıkartmadığı gibi önceki sûfilerin[1] terime yükledikleri anlamlara yeni bir şey de katmamıştır. Bununla birlikte onun mahareti benzer ve eşanlamlı terimleri ayırt edişte ortaya çıkar.

- İkram etmek nimetlendirmek amacı taşır. Vehb karşılık beklenmeyen vermedir.

"Biz sizleri Allah rızası için yediriyoruz, karşılığında sizden teşekkür ve ödül beklemiyoruz" (76:9). Kerem, isteyince vermektir. Cûd [cömertlik], istemeden vermektir. Seha, gerektiği kadar vermektir. İsâr verirken –cömertliğin en üstünüdür– veya gelecekte muhtaç olacağın şeyi vermektir. İkinci durumdaki kişi birinci durumda veren kişiden aşağı mertebededir. Her ikramın bir ilahi ismi vardır, îsârın ise yoktur. Allah el-Vehhab, el-Kerim, el-Cevad ve es-Sahi'dir. Ancak onun için el-Müsîr [başkasını tercih eden] denilemez.[2] (FÜTÛHÂT, IV:263)

İbnü'l-Arabî îsâr kelimesini bir terim olarak zenginleştirmiş olmasa bile, ona teorisinde ayrıcalıklı bir yer vermiştir. İsâr dostluğa ulaştırır; çünkü o, Hz. İbrahim ziyafet[3] vermeyi alışkanlık edindiği gibi, büyük cömertliktir.

◆ Cömertlik istenmeden kendiliğinden vermendir; kerem utandığın için değil nefsinin temizliği nedeniyle istendikten sonra vermendir; seha muhtaç olana –başkasına değil– ihtiyacı ölçüsünde vermektir; îsâr muhtaç olduğun şeyi vermendir. İbrahim'e denildiği gibi dostluğun sağlıklı olması ikrâma bağlıdır. Allah Cebrail'i İbrahim'e bir insan suretinde gönderdiğinde Cebrail, "İbrahim! Hem dostlara ve hem de düşmanlara ikrâm ettiğini görüyorum," demiş. İbrahim şu cevabı vermiş: "Cömertliği Rabbim'den öğrendim. Gördüm ki, Rabbim onları da mahrum bırakmıyor, ben nasıl bırakırım?" Bunun üzerine Allah kendisine "İbrahim! Sen benim gerçek dostumsun" demiştir. (MEVAKİ, 97-98)

NOTLAR:

[1] İsar hakkında bkz. Mahmud el-Menufi, *Şerh-i menazil, temkin*, Daru'n-nehda, Kâhire, s. 137; Kuşeyri, *Risâle, cud, seha*, s. 112, ayrıca *seha, kerem, îsâr*; Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 120; İbn Haldun, *Şifaü's-Sail*, s. 44; *Letaifü'l-A'lâm*, 37-39. Bu eser çeşitli îsâr türlerinden söz eder, söz gelişi, *şeriat îsârı, hakikat îsârı, melâmilerin îsârı, takva sahiplerinin îsârı* vb.

[2] Tanrı katında başkasını tercih [îsâr] söz konusu olamaz. Çünkü Hak neye muhtaçtır ki, onu başkasına versin.

[3] Bkz. **Dostluk**.

İsbat *bkz.* **Mahv ve İspat**

İsim *Sin, mim* ve *vav* sözlükte 'yükseklik' anlamına gelen bir köktür. Bir görüşe göre 'isim' kelimesinin aslı *simv*'dir. *Simv*, yükseklikten gelir. İsim, mânâya atıf ve delâlet eder (MUCEM). Bir şeyin ismi alameti demektir. İsim, ayırt etmek için cevher ve araz için söylenmiş lafızdır[1] (Firuzabadi, *Kamus*, c. IV, s. 344). İsim Basralılara göre *sümüv*, Küfelilere göre ise *sime* kökünden türetilmiştir (Fahreddin Razi, *Levamiü'l-beyyinat*, 10).

İsim, Kuran-ı Kerim'de tekil-izafeyle yer almıştır. Allah ismine (5:4, 6:118, 22:28) veya Rab ismine.

Rabbinin ismi üzerine yemin olsun ki... (56:74, 69:52)

Rabbinin ismi... (87:15).

Bazen insana dönen zamire tamlama yapılarak yer alır:

Onun ismi (*ismuhu*) Yahya'dır. (19:7)

Onun ismi Mesih'tir. (3:45)

Onun ismi Ahmed'dir. (61:6)

İsim kelimesi çoğul olarak da (esma [isimler]) Kuran-ı Kerim'de geçer:

Allah'ın güzel isimleri vardır (esma-i hüsna). (7:180, 17:110)

Kuran-ı Kerim'de ilahi isim anlamında ism-i ilahi veya ilahi isimler anlamında esma-i ilahiyye deyiminin geçmediğine işaret etmeliyiz. Bunun yerine Allah'ın ismi anlamında ismullah[2] veya güzel isimler anlamındaki esma-i hüsna deyimleri geçer.

İbnü'l-Arabî[3] İsim terimini açıklarken iki sorun vardır: Bir açıdan İbnü'l-Arabî lafızdan kastedilen türü veya yönü[4] açıklamaz ve onu gizler. Bu durum, onu çelişkiye düşmekle suçlamamıza yol açar. Örneğin İbnü'l-Arabî isim dediğinde bununla ismin hakikati veya ismin aynı veya ismin mertebesi veya ismin lafzı veya mahiyeti gibi isim lafzının konu olabileceği pek çok şeyi kastedebilir.[5] Öte yandan, genel olarak isim özel olarak da ilahi isim, iki kutup teşkil ederler ki, İbnü'l-Arabî girişik bir şekilde, aynı anda bu iki kutbun etrafında döner. Bununla birlikte görünürde bu iki kutup birbirinden uzaktır.[6] Bu bağlamda İbnü'l-Arabî çağrışım denebilecek hızlı bir şekilde, isim ile ilahi isim arasında ayrıma gider veya âdeta isim için genel tanımlar verir ve bu tanımlardan ilahi isme ulaşır. Genel anlamda isim ile ilahi isim arasındaki bu geçişlilik, okuyucuyu ayırt edememekten doğan bir şaşkınlığa düşürür. Burada genel anlamda ismi (mahiyetini-hakikatini) incelemekle yetineceğiz, bununla birlikte daha sonra ilahi isme de müstakil bir bölüm ayıracağız. İsim Nedir? İsim, özündeki mânâya işaret etmeksizin, başkasından ayırt etmek için herhangi bir hakikate verilen addır.[7] Böylece isim, hakikatin özündeki mânâya işaret etmemekle, sıfat ve na'ttan[8] ayrılır.

◆ İsimler Allah için ortaya konulmuştur. İsim isimlendirilendeki bir mânâya delâlet eden anlam taşırsa, o isim değildir. Çünkü isimlerin verilmesinin sebebi, özel olarak, hakikatleri birbirlerinden ayırt etmektir. Nitelikler ise nitelenende bulunan mânâlara verilir ve 'sıfatlar' diye isimlendirilirler. Sözgelişi âlim [bilen], ilim sıfatının bulunduğu kimsenin ismidir. Başka bir ifadeyle ilim bilenin ismi değil, sıfatıdır; adı ise söz gelişi Ali'dir veya Ahmet'tir vs. İşte bu, o şahsın zâtına delâlet eden ismi-

dir. Şayet bir insan Ahmet, Ali diye isimlendirildiği gibi, âlim diye isimlendirilse, bu ismi verenin maksadı, o insanda ilim özelliğinin bulunması değildir. Bu yüzden ismi koyan böyle bir vehimde bulunduğu sürece, gerçekte isimlendiren değil, niteleyendir. Dolayısıyla, isimlendirilende bulunan bir özelliğe delâlet eden her isim, gerçekte bir nitelemedir. Bu durumda kastedilen ise sıfat ve zâtı açısından değil, bu sıfat yönünden varlıktır. İşte bu, isim ve sıfat arasındaki farktır. Sadece Zât'a delâlet ettiklerinde Barî Teâlâ'nın isimlerinde[9] de aynı durum söz konusudur. Na't, isim ve sıfat arasındaki fark şudur: Na'tlar, el-Evvel gibi, izafe açısından Zât'a delâlet eden lafızlardır. İsimler ise mahiyet hakkında bir bilgi veya kendisinde bulunan anlamlar hakkında herhangi bir şey vermeksizin varlığa delâlet ederler; na't ise belirli bir şekilde mahiyete delâlet eder; vasıf ise zâttaki bir mânâya delâlet eder. (EZEL, 13-16)

İsmin[10] iki delâleti vardır: birincisi müsemmaya [isimlendirilen], diğeri kendi hakikatine delâlet. İsmin müsemmaya delâletine ismin müsemmayla ilişkisinden söz ederken temas edeceğiz. İsmin kendi hakikatine delâleti için şunları söyleyebiliriz: Her ismin kendisini diğer isimlerden ayırt eden bir hakikati vardır. el-Muizz ismi el-Müzill isminden farklıdır; el-Âlim ve el-Mürid isimleri diğer isimlerden kendilerine özgü hakikatleriyle ayrılırlar.[11] Bu yüzden ilahi isimler, sayıca çok olsalar bile, aralarında eşanlamlısı[12] yoktur.

- İsmin hakikatini ve başka isimlerden nasıl ayrıldığını öğrenmek istersen, deriz ki: İsmin iki delâleti[13] vardır: isim olduğu şeye delâleti ve başka isimlerden ayrıldığı kendi hakikatine delâleti. (FÜTÛHÂT, I:210)

- İsimlerin iki delâleti vardır: bütün isimlerin kendisinde toplandığı ve bir olan müsemmaya delâletleri;[14] isimlerin anlamca birbirlerinden ayrışmasını sağlayan şeye delâlet. (FÜTÛHÂT, IV:369)

- Her isim,[15] bir yandan zâta, öte yandan ismin hakikatinin talep ettiği mânâya delâlet eder. Zât'a delâleti yönünden bütün isimler birdir. Er-Rab, el-Halık, el-Musavvir gibi sadece kendisine ait mânâya delâlet etmesi[16] yönünden ise diğer isimlerden ayrılır. (FUSÛS, 79)

- el-Muiz [azîz eden] isimlendirileni yönünden el-Müzil'dir [hor eden]; halbuki kendisi ve hakikati yönünden el-Müzil değildir. (FUSÛS, 93)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Letaifü'l-A'lâm*, s. 21.

[2] Bkz. **İlah**, **Allah**.

[3] İbnü'l-Arabî'de isim konusunu ele almazdan önce isim türlerini zikretmek istiyoruz. İsimler beş çeşittir: özel isim, örtüşme yoluyla zâta delâlet eden isim, Allah gibi; tenzihe delâlet eden isim, Ahad gibi; bir sıfatı belirten isim, Âlim gibi; nitelik veren isim, Evvel gibi; fiil anlamı veren isim, Rezzak gibi. Bkz. *el-*

Fütuhâtü'l-Mekkiyye, c. IV, s. 197; başka bir metin için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 57. İbnü'l-Arabî'nin isimler taksimiyle ilgili görşü Fahreddin Razi'nin görüşüne büyük ölçüde benzer. Bkz. Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, s. 319-20. Ayrıca bkz. Fahreddin Razi, *a.g.y.*, c. I, s. 40 vd.

[4] Burada 'nev' derken beş kısım kastedilir.

[5] Sûfilerin bu tarz gizleyişleri garip değildir, bkz. *Letaifu'l-Âlâm*, s. 21.

[6] 'İsmin lafzı' İbnü'l-Arabî'de *ismin ismi*dir.

[7] Abdülkerim Cîlî'nin isim görüşü için bkz. *İnsan-ı Kâmil*, s. 16.

[8] Bu tanım aynı zamanda özel ismin tanımıdır. Bkz. *Kitabu'l-Ezel*, s. 13.

[9] İbnü'l-Arabî'nin isim, sıfat ve na't arasındaki farkı açıkladığı müstakil bir eseri vardır. Bu risale, Afîfî'nin yayımladığı İbnü'l-Arabî'nin Dizin'inde yer almıştır. Bkz. *Mecelletü Külliyeti'l-Adab*, s. 207; ayrıca bkz. Osman Yahya, *Hist. Et class*, c. I, s. 320. Gerçi bu risale mevcut değildir, Osman Yahya'nın âdeti bir kitap bulunmadığında, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de aynı içeriği taşıdığını düşündüğü bölüme işaret etmek şeklindedir. Bu yönteme biz de itimat ediyoruz ve söz konusu kitabın içeriğinin *Kitabu'l-Ezel*'de bulunduğunu zannediyoruz, s. 12.

[10] İbnü'l-Arabî herhangi bir sıfatı Allah'a vermenin edepsizlik olduğu fikrindedir, çünkü Allah, kendisini insanların nitelemelerinden tenzih etmiştir. O halde Allah'a verilen her şey sıfat değil, isimdir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* 1:s. 204. Ayrıca bkz. **Sıfat**.

[11] Burada isim İbnü'l-Arabî'de geçen bütün isimleri –özel isim hariç– karşılar. Aynı zamanda mutlak anlamda ismi ve ilahi ismi de karşılar. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimdeki zamiri, metni kendileriyle açıkladığı misallerden ortaya çıkar.

[12] İbnü'l-Arabî'nin hakikatleri yönünden isimlerin farklılığını açıkladığı bir metin için bkz *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 210.

[13] Gazâlî'ye göre Allah'ın doksan dokuz ismi içinde aynı eşanlamlı bir isim yoktur, bkz. *el-Maksadu'l-Esna*, s. 36

[14] Bkz. Sadreddin Konevî, *İcazu'l-Beyan*, s. 108.

[15] Bütün bu ilahi isimlerle isimlendirilenin aslında tek olduğu bellidir. Buna göre Zât tektir, pek çok ismi vardır. Bu isimler bu zâta delâlet etmeleri yönünden ortaktırlar. Bütün isimler, Zât'a, yani tek isimlendirilene ulaştıran yollardır. Ona ulaştırdıklarına göre, dolayısıyla hepsi de onda toplanırlar. İbnü'l-Arabî'nin bu konuyla ilgili ifadesi için bkz. *Anka-i Muğrib*, s. 33. Öte yandan bu ilahi isimler, kendi hakikatleri nedeniyle birbirlerinden ayrıdırlar. Bu isimlerin ortaklığı, tek zâta delâlet etmeleridir. Şu halde Zât, isimleri birleştirendir, bütün isimler onda birleşirler.

[16] İlâhi isimler, İbnü'l-Arabî'ye göre, çoğul yapılabilir (esma), fakat isimlenen her zaman tektir. Bu isimlerden her birisi, bütün isimlerle isimlendirilen tek Zât'a delâlat ederler. Bu nedenle her bir isim, bütün isimlerle isimlenme gücüne sahiptir; çünkü isimlendirilen gerçekte birdir. Bkz. *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 153; İbn Kasi'nin ifadesi için bkz. *Halu'n-Naleyn*, s. 77 (Afîfî'nin İbn Kasi ve İbnü'l-Arabî'nin *Halu'n-Naleyn* şerhi hakkında bir incelemesi vardır, bkz. *İbn Kasi ve Halü'n-Naleyn İsimli Kitabı*, s. 75).

İsmet *Ayn*, *sad* ve *mim* tek köktür ve "tutmak", "engellemek" ve "eşlik etmek" demektir. Hepsindeki anlam tektir, ismet de buradan gelir. Allah kulunu içine düşeceği kötülükten korur (*ya'simu*). Kul, kötülükten men edildiğinde Allah'a sarılır (*itisam*). (MUCEM)

A-S-M kökü men etmek, tutmak, iltica ve himaye anlamlarına delâlet etmek üzere, zikredilen sözlük anlamıyla geçer:

> Yemin ederim ki: Ben onunla birlikte olmak istedim de o iffetini koruyup (*istesame*) bana yanaşmadı. (12:32)
>
> Nuh 'Bugün Allah'ın emrinden koruyacak (*asım*) yoktur, meğer ki o rahmet ede,' dedi. (11:43)
>
> Hepiniz Allah'ın ipine sarılınız (*itisam*) ve ayrılığa düşmeyiniz. (3:103)
>
> Ben beni sudan koruyacak (*yasimuni*) bir dağa sığınacağım, dedi. (11:43)

Kelamcıların ve İslam filozoflarının görüş ayrılığına düştükleri (günahtan mâsumluk anlamındaki) ismete gelince: Kuran-ı Kerim böyle bir şeyin varlığına işaret etmemiştir; üstelik günahın peygamberler de dahil, bütün yaratıklara eşlik ettiği belirtmiştir: "Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın diye..." (48:2). Günah olmaksızın mağfiretin olamayacağı kesindir, çünkü günah yoksa bağışlamanın anlamı yoktur. Savunusunu yapanların belirttikleri anlamda ismet [korunmuşluk], günaha imkân vermez.

İbnü'l-Arabî' ismete dair klasik bakış sınırında durur ve onun Allah'ın tam muvaffakiyeti olduğunu düşünüp çeşitli anlamlar yükler: 1) Şeytanın müdahalesinden [idrak] mahallin korunması (bu anlamda ismet peygamberlere özgüdür, veliler için ise hıfz söz konusudur). 2) Şeytanın girmesinden suretin korunması (ismet). (Hz. Muhammed'e özgüdür). 3) Kalbin kötü düşüncelerden korunması (velilere özgüdür). 4) Mahallin günahtan korunması (Kuran-ı Kerim bunu Hz. Muhammed için tespit etmiştir).

- Kul Mevlâ'sından bütün hallerinde kendisine eşlik edecek ve böylece hiçbir zaman Hakk'a isyan etmeyeceği tam bir tevfîk istemiştir. Kul için tevfîk belirttiğimiz anlamda kemâle ererse, bu, muhafaza ve ismet diye ifade edilen şeydir. (MEVAKİ,12-13)
- Mâsum, hata etmeyen demektir. (FÜTÛHÂT, III:335)
- Bu durum (nurânî ruhların Şeytan'ın yollarını gözetleyip bilgi ulaştırılan kimseyi himaye için inişleri), söz konusu olan peygamber ise ismet, veli ise hıfz diye isimlendirilmiştir. İsmet ve hıfz arasındaki fark şudur: Peygamber hiçbir zaman Şeytan'ın kalbine vesvese vermesi için mahal olamaz. (MİFTAH, vr. 85)
- Hz. Peygamber'i rüyasında gören, gördüğü suret farklı olmadığı sürece, uyanıkken onu görmüş gibidir. Çünkü şeytan Peygamberin suretine giremez. Peygamberin sureti diri ve ölü iken korunmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:28)
- İnsan kalbini boş düşüncelerden koruyamaz. Allah kimin kalbini kötü düşüncelerden korursa, işte o kişi mâsumdur. (FÜTÛHÂT, IV:35)

- "Allah senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlasın diye..." (48:2). Allah günahkarın müstahak olduğu azap ve cezalandırmadan seni gizleyecektir... "Ve gelecek." Ayrıca seni günahın kendisinden de gizler; böylece günah seni bulup da sende varlık kazanamaz. Allah, müstakbel günahı bağışlamakla, Hz. Peygamber'in masum olduğunu bize bildirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:153)

İbnü'l-Arabî belirtilen ayetten günahın varlığını ve onun bağışlandığını anlamamış, bu ayetin günahın işlenmediğini teyit ettiğini düşünmüştür. Ayetin anlamının kaybolmaması için ise ayeti, her zaman ki gibi, setr [örtmek] ile yorumlamıştır. Muhammed'in (a.s.) geçmiş günahlarını bağışlamasının anlamı, İbnü'l-Arabî'nin sözlüğünde Hakk'ın Muhammed'i (a.s.) günahın kendisinden gizlemesidir. Böylece günah, kendisiyle var olabilmek için onu bulamaz. Geçen ifadelerde korunmuşluğun günahla çeliştiğini tespit ettikten sonra büyük şeyhimizin her ikisini uzlaştırdığını görmekteyiz. Buna göre ismet, mutlaka günahın varlığını ortadan kaldırmaz, aksine günaha yol açan şeyin özelliğinin sürekliliğini ortadan kaldırır. Buna göre masumdan günah meydana gelebilir. Fakat söz konusu olan bağışlanabilir bir günahtır, üstelik bu günah özünde iyiliğe dönüşme tohumlarını taşır. Bunun anlamı her günahın sözü edilen bağışlanmayı özünde içermediğidir, hatta iyiliğe dönüşebilmek için günahın birtakım özelliklere sahip olması gerekir. İbnü'l-Arabî bu günaha *masiyetü'l-hayye* [diri günah] adını verir. Diri günah, gafletten meydana gelmez, ona sahibinin ayıklığı eşlik eder. Bu günahın meydana gelmesi ise günahkarın kıymetini açıklar.

- Ayetin şöyle nida ettiğini duyarsın: "Eğer biz sana sebat vermemiş olsaydık, nerede ise onlara meyledecektin. O takdirde muhakkak ki hayatın da ölümün de katmerli acısını tattırırdık"[2] (17:74-75). "Yeryüzündekilerin çoğuna uyarsan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar"[3] (6:116). Kuran'da buna benzer nice ifade vardır. Mesela: "Allah seni affetti ya! Neden beklemedin de onlara izin verdin"[4] (9:43). "Kuşkusuz Allah peygamberin tövbesini kabul etmiştir" (9:117). Söz konusu olan Peygamber ise, artık kim masum olabilir ki? (BULGA, vr. 65)

- (Gavs) dedi ki: Hangi masumluk senin katında daha üstündür? Cevap verdi Hak: Tövbekarların masumluğu. (GAVSİYYE, vr. 80)

- Günah, kendisini işleyen arifin o esnada Allah ile huzur halinde olması sayesinde, ilahi bir ruh taşıyan diri günah olur ve bu ruh kıyamet gününe kadar o amele mağfiret diler. Allah da, cezasını mükafata çevirdiği gibi, amelin kötülüğünü iyiliğe çevirir. (FÜTÛHÂT, II:652)

- Salih amel değiştiricidir. Allah günahkarın günahlarını iyiliklere çevirir. Öyle ki, günahkar âlemdeki herkesin işlemiş olduğu bütün büyük günahları bu değişmeyi

müşahede ederken kendisinin getirmiş olmasını arzulardı. (FÜTÛHÂT, IV:123)

İbnü'l-Arabî günahın suret ve hakikatini ayırt eder. Mâsumdan günahın sureti zuhur edebilir, fakat gerçekte itaasizliğin onda asla etkisi olamaz. Bunun anlamı şudur: Masum mutlak muhtaçlık makamına ulaşmış kimsedir. Böylece de dıştaki varlığında sübûttaki yokluğundan ayrılmamıştır.[5] Bunun yerine o tesir etmeksizin suretlerin üzerinde başkalaştığı bir mahal olarak kalır. İşte bu kul, kendisinden günah çıksa bile, takdir edildiği ölçüdedir. Kul da günahı gaflet halinde değil, müşahede ve huzur halinde işler.

- Müminde günah, farkında olmadan veya tevil etmesinden meydana gelir. Böyle bir amel müşahede sahibinden meydana gelirse, halk arasında günah adını alsa bile, Allah katında günah diye isimlendirilmez. Onu işleyen de gerçekte günahkâr diye isimlendirilmez. Örnek olarak, bir insanı öldürürken Hızır'ın Hz. Musa'yla olan meselesini verebiliriz. İşte bu, müşahede ehlinin halidir. Onlar, varlıkta takdir edilmiş olanı gerçekleşmeden önce müşahede ederler ve böylece onu basiret üzere yerine getirirler. Dolayısıyla onlar Rablerinden kesin bir delil üzerindedirler. (FÜTÛHÂT, IV:125)

- Hak sorumlu kuluna bakar ve onu ibadet sahibi görür. Kulda amel ibadetine tabidir. Bu kul, amellerden yüz çevirmekle veya onlara yönelmekle nitelenmez. O hiçbir değişme olmaksızın, yokluk halinde bulunduğu hal üzeredir. Allah onu hali üzere bırakır[6] ve gafleti kendisinden perdeler. İşte bu genel korunmuşluktur. Şayet kuldan emre bir muhalafet gerçekleşirse, bu, onda gerçekleşmesi takdir edilmiş olmaları itibariyle, kaza ve kader sayesinde gerçekleştiği gibi, aynı şey itaatlerde söz konusudur. Bu yüzden kuldan meydana gelen herhangi bir şey, Allah'ın o mahalde o fiili yaratmasının ta kendisidir. Onun görünüşü fiilin günahın sureti, gerçekte ise Allah'ın o mahalde yaratmış olduğu şeyin kendisidir. Bu muhalefetin onda bir izi olmadığı gibi, itaatin de yoktur. Söz konusu olan, suretlerin bu mahalde yaratılmasıdır. (FÜTÛHÂT, III:540)

NOTLAR:

[1] Filozof ve kelamcılarda ismet (korunmuşluk) meselesi hakkında bkz. Tehanevi, *Keşşaf*, c. IV, s. 1047.

[2] Ayet (17:74).

[3] Ayet (6:116).

[4] Ayet (9:43).

[5] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[6] Yani burada kul mâdum sabitliğinden ayrılmamıştır. Fakat 'sübût' İbnü'l-Arabî'de bütün var olanlara sirayet eder. Bu kulu diğerlerinden ayıran şey nedir? Sübût halini müşahede etmesi. Bütün kullar muhtaçlıkta ve yokluktan ayrılmayışta ortak iken, bu kul, söz konusu muhtaçlığı ve yokluğu müşahede eder, böylece kaderin akışı altında dinginleşir.

İsm-i A'zam İsm-i a'zam [Tanrı'nın en büyük ismi], genel ve seçkin bütün sûfilerce bilinen bir kelimedir. Bu lafzın anlamları, sûfiler arasındaki kullanım ve yorumlanması nedeniyle çoğalmıştır. Bir tasavvuf şeyhine ism-i a'zam hakkında soru sormak, soranın' aklına gelen ilk şeydir. Hatta bu soru, soruya cevap verenin makamını bilmenin ölçütü olmuştur. İbnü'l-Arabî'de ism-i a'zamı iki şıkka ayırabiliriz: birinci anlam, tasavvufi çevrelerde aktarılan anlama yakınken, ikinci anlam İbnü'l-Arabî'ye özgüdür. Birinci anlamda ism-i a'zam, sayılan isimleri[2] yüze tamamlayan ve özellik vasıtasıyla fiil icra eden ilahi bir isimdir. Bu özelliğiyle[3] de, kendisini telaffuz edenin doğruluğuna[4] bağlı olarak fiil işleyen Allah isminden ayrılır.

- Avam ve seçkinler bilirler ki, ism-i a'zam [en büyük isim] diye isimlendirilmiş genel bir isim vardır. Bu isim, Ayete'l-Kürsi'de ve Ali İmran suresinin başında bulunur. (FÜTÛHÂT, II:200)

- Allah, esma-i hüsna [en güzel isimler] ve lafzen zikredilmemiş ism-i a'zamın sayısınca, her cennette yüz derece yaratmıştır.[5] İsm-i a'zam, sayesinde Hakk'ın âlemden ayrıldığı isimdir. (FÜTÛHÂT, III:435)

- İsm-i a'zam [en büyük isim] ile isimler yüze tamamlanmıştır.[6] (FÜTÛHÂT, IV:158)

- İsm-i a'zam [en büyük isim], Allah[7] ismidir dersen, derim ki: Bilmiyorum. Çünkü O özellik vasıtasıyla fiil işler, Allah isminin fiili ise kulun doğruluğuna bağlıdır. (FÜTÛHÂT, II:120)

İbnü'l-Arabî'ye özgü ikinci anlamıyla ism-i a'zam ise iki kelimeye ayrılan bir lafızdır: isim ve a'zam [en büyük] burada ismin anlamını isimlendirilene delil diye aldığımızda, bu durumda ism-i a'zam, isimlendirilene işaret eden en büyük delil olur. Buna göre: İsim=delil veya isimlendirileni gösteren şey. İsm-i a'zam [en büyük isim]=İsimlendirilene en büyük delil.[8] Âlemdeki her bir ferd isimlendirilenin –ki Haktır– delili, insan ise âlemdeki en kâmil fert olduğuna göre, insan en kâmil delildir. Âlemdeki her fert isimlendirilene delil veya onu gösterir. İnsan. İsimlendirileni gösteren en büyük delil. O halde geçen ifadelerden şu sonuç çıkar: İnsan, ism-i a'zam, yani Allah'ın büyük ismidir.

- (Ey insan!) Hakk'ın isimlerinden birisi, hatta onların en kâmili olduğunu bilmen gerekir. Ahmed b. Seydebun ile Mürsiye'de karşılaştım. Ona birisi ism-i a'zamın hangisi olduğunu sormuş. Elindeki birkaç çakılı üzerine atmış ve "sen Allah'ın en büyük ismisin" demiştir. Çünkü, isimler delâlet etsin diye konulurlar. İnsan ise Allah'a en yetkin delildir. Sen de, Allah için en yetkin delil ve bütün yaratıklar içinde en büyüğüsün. (FÜTÛHÂT, II:641)

Acaba, bütün insanlar Allah'a delâlet etmede eşit midir? 'Bilenlerle bilmeyenler' eşit midir? Asla! Bu nedenle Hz. Peygamber insanlık mertebesine tahsis edilmiştir ve buna bağlı olarak da özel anlamda Allah'a işaret eden en büyük delildir.[9] İnsan, Allah'ın en büyük delilidir ve o Allah için en büyük isimdir. Hz. Peygamber ise özel anlamda ism-i a'zamdır. Sonuç itibariyle Hz. Muhammed peygamber, ism-i a'zamdır.[10]

- Allah, ism-i a'zam,[11] âlem-örtü ve himmetlere[12] yardım eden Muhammed'e en sağlam yol üzere merhamet etsin. Kitap onunla açılmış ve kapanmıştır. (MİRAT, 1)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 120; Hakim Tirmizî, *Kitâb-ı Hatmi'l-Evliya*, s. 305; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 641; Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 30; Necmeddin Kübra, *Fevaihu'l-Cemâl*, s. 65.

[2] Bkz. **Sayılan İsimler**.

[3] İsm-i a'zam özelliği sayesinde etkin olur, yani harflerinin bileşimi esnasında yöneldiği eşya kendisinden etkilenir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki ifadesi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 300. Şöyle der: "Harfler de tabiatlar, hatta bütün eşya gibidir. Her birisinin kendine özgü nitelikleri vardır. Ayrıca birleşmelerinden de bazı özellikler ortaya çıkar." Ayrıca bkz. Eşarî, *Makalatu'l-Islamiyyin*, s. 67; İsm-i a'zamın harflerinin özellikleri için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 122.

[4] Doğruluk ve Allah ismi, ikisinden de eşyanın etkilenmesi yönünden, ortaktır. Bu nedenle doğruluk, bazı ariflerde ism-i a'zamın yerini alır. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 329.

[5] "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır" hadisine telmih, bkz. *Sahih-i Buhari*, c. IV, s. 145.

[6] "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır" hadisine telmih, bkz. *Sahih-i Buhari*, c. IV, s. 145.

[7] İbnü'l-Arabî'nin buradaki görüşünden farklı bir ifadesi için bkz. *Anka-i Muğrib*, s. 35. "Bütün isimler Allah'ın en büyük ismine; Allah'ın en büyük ismi ise Zât'a dayanır."

[8] Bkz. **İlahî İsim**.

[9] Her isim Zât'a delildir; isimlerin Zât'a delâlet edişte en büyüğü, Allah ismidir. Muhammedî Hakikat, Allah isminin mazharıdır. Bkz. Davud el-Kayseri, *Matla-ı Hususi'l-Kelim*, s. 34

[10] Bkz. Cürcani, *Tarifat*, s. 24; Ayrıca bkz. Sadreddin Konevî, *İcazü'l-Beyan*, s. 195; Afîfî, *Tâlikat*, s. 319.

[11] Kayseri'nin benzer ifadesi için bkz. Davud el-Kayseri, *Matla-ı Hususi'l-Kelim*, s. 1

[12] Bkz. **İnsan-ı Kâmil** ve eşanlamlı terimler.

İsmin İsmi İsmin ismi,[1] isme delâlet için konulmuş lafızdır. Burada ismin, isimlendirilenin yerini aldığı anlaşılır. İsim ise sözlüğün tanımladığı şekliyle, isim lafzıdır.[2]

- Bizde yazılı ve telaffuz edilen isimler, o ilahi isimlerin isimleridir. (FÜTÛHÂT, IV:214)

- Elimizdeki bu ilahi isimler, Allah'ın kendisini isimlendirdiği ilahi isimlerin isimleridir. (FÜTÛHÂT, II:56)

- İsmin iki sureti vardır: birisi, bizim kendi nefislerimizden ve harflerimizin terkip ettiği surettir. Bu, suret kendisiyle Hakk'a dua ettiğimiz isimlerdir. Söz konusu isimler, ilahi isimlerin isimleridir. (FÜTÛHÂT, II:396)

[1] Sadreddin Konevî *Fatiha Tefsiri*'nde (*Icazü'l-Beyan*, s. 110) ismi ve ismin ismini şöyle tanımlar: "Akledilen her türlü farklılaşma ve çoğalış isimdir; bu şeyden, söz konusu farklılık cihetinden farklılaşan şeyin hakikati, çoğalmanın bu şey için gerekli olduğu ve farklılaşan bu şeyin, Asl'ın bilinmesinde şart olduğu öğrenilir; bu asıl, çoğalmanın ve farklılaşmanın kaynağıdır. Ayrıca bundan, bu Asl'ın mertebe itibarıyla çoğalma ve farklılaşmadan önce geldiği de öğrenilir. Bunun 'isim' olmasının nedeni, Asıl üzerinde bir 'alamet' olmasıdır. Asıl'ın, kendisini temyiz edecek bir mümeyyiz bir şey ve temeyyüz olmaksızın taayyünü mümkün değildir. Buna göre, taaddüt, yani çoğalma ve temeyyüz, isim ve lafzın lazımı olan iki hükümdür. Asıl'a delâlet eden ayırt edici mânâya, yani mümeyyiz mânâ delâlet eden şey ise ismin ismidir, yani ismü'l-isimdir."

[2] Bu tanım ismin sözlük anlamına yakındır. Bkz. İsim; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 419; c. II, s. 684; *Letaifu'l-A'lâm*, s. 83.

İsra-Urûc İsra; *süra*, *hüda* vezninde, "gece yürüyüşü" demektir (*Kamusu'l-Muhit*, c. IV, s. 341). Urûc; *arece*, *urûcen* ve *ma'recen*, "yükseldi" demektir. *Mirac* ve *mirec*, "merdiven" anlamına gelir. (KAMUS, I:199)

Kuran-ı Kerim'de *arece* kelimesinin kökü, indi anlamındaki *nezele* kelimesinin karşıtı olarak yükseldi ve terakki etti anlamında yer alır:

> Yere gireni ve ondan çıkanı bilir; gökten ineni ve oraya yükseleni (*yarucu*) bilir. Her nerede olursanız o sizinle birliktedir. (57:4)

İsra ise bilinen bir ayetin dışında başka bir yerde geçmez:

> Kulunu gece vakti Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yürüten Allah münezzehtir. (17:1)

Bu ayete pek çok yorum getirilmiştir, yine de isra, sözlükteki gece yürümek anlamının dışına çıkmaz.

Aralarındaki belirli bir farka rağmen, isra ve miraç kelimelerini bir arada zikrettik. Çünkü İslam düşüncesi bunları bir yönden irtibatlı ifade etmiştir. Bu nedenle isra zikredildiği her durumda ardından miraç da zikredilir. Muhammedî isra, aynı zamanda miraçtır. Çünkü Hz. Peygamber gece yürüyüşünde (isra) göğe yükselmiştir. Dar anlamda söylersek isra, deyim yerindeyse, Muhammedî yolculuğun ilk aşaması, miraç ikinci merhalesidir. Hz. Peygamber'in miracının incelenmesini genel anlamda sûfilerin miracından önce ele aldık, çünkü İbnü'l-Arabî'nin peygamberin miracı ile ilgili görüşü, dolaylı olarak, isra ve miraçlarındaki hedefini de belirleyecektir.

- Allah, nerede olursak olalım, bizimle beraberdir, dolayısıyla kulunu kendisini görmesi için bir mekândan başka bir mekâna taşımaz, kendisinden gizli ayetlerini ona gösterir. Allah şöyle buyurur: "Kulunu gece vakti Mescid-i Haram'dan, kendisine ayetlerimizi göstermek[1] için etrafını mübârek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya yürüten

Allah münezzehtir."[2] İsra'yla ilgili kutsi hadiste Allah şöyle der: "Onu sadece ayetleri göstermek için yürüttüm, yoksa kendime yürütmedim. Çünkü beni herhangi bir mekan sığdıramaz, bütün mekanlar bana göre eşittir." Allah kulu Muhammed'e dilediği ayetlerinden bir kısmını göstermek istediğinde, sebepleri ispat etmek ve kendisini takviye için Cebrail'i Burak ismindeki bir binekle Muhammed'e göndermiş, böylece sebeplere dair ilmi zevk yoluyla kendisine göstermiştir. (FÜTÛHÂT, III:340)

- Allah Muhammed'e kendi nefsinde nereden geldiğini bilmediği öyle bir ilim vermiştir ki, o ilim sayesinde daha önce vahiy yoluyla öğrenmediği şeyleri öğrenmiştir.[3] Böylece Hakk'ın katına girmek için izin istemiş, Ebû Bekir'in sesine benzeyen bir ses duymuş, bu ses "Dur Muhammed! Rabbin namaz kılmaktadır" diyordu. Allah bu duruş[4] esnasında kendisine vahyedeceği şeyleri vahyetmiştir. Ardından katına girmesini emretmiş, içeri girdiğinde bildiğinin aynısını görmüştür ve gördüğünün sureti inandığından farklı değildi. Bunun ardından Allah kendisine vahyettiği şeyler arasında elli rekat namazı da farz kılmış, fecir doğmadan önce de yeryüzüne inmiştir. Hz. Peygamber'in otuz üç isrası, bedeniyle gerçekleşmiş tek isrası vardır.[5] Diğerleri ise gördüğü rüyalar tarzında, ruhuyla yaptığı isralardır. (FÜTÛHÂT, III:342)

- Miraçta peygambere ve ümmetine elli vakit namaz farz kılınmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in miracı hüküm getiren bir miraçtır, velinin ise böyle bir miracı olamaz. (FÜTÛHÂT, III:55)

Zikredilen bu üç metinden şu sonuçlar ortaya çıkar: 1) Allah kendisini görmesi için değil, bazı ayetlerini göstermek için Hz. Muhammed'i geceleyin yürütmüştür. 2) İsra zevk yoluyla bir bilgilendirme ve öğretimdir. Burak ise sebepleri ortaya koymak ve peygambere zevk yoluyla sebepleri öğretmek için gönderilmiştir. 3) İsra ve miraç, gerçekte, yakînin iki aşamasıdır: İsra, ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne geçmektir; çünkü ayne'l-yakîn bildiği şeyi görmektir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin önceki cümlesi ifade ettiğimiz hususu pekiştirir: Bildiğinin aynısını görmüştür. Miraç ise ayne'l-yakînden [bilgi kesinliği] hakka'l-yakîne[6] [gerçek kesinlik] geçmektir. Çünkü hakka'l-yakîn, görmeye ve müşahedeye dayanan ilimdir. İbnü'l-Arabî'nin isranın ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne geçmek olduğuna işaret eden cümlesini aşağıdaki şekilde tamamladığını görmekteyiz: Bildiğinin aynısını görmüştür ve gördüğünün sureti inandığından farklı değildi. O halde, miraç hakke'l-yakîne ulaşmaktır; çünkü ulaşılan şeyin tabiatı, bir inanç, başka bir ifadeyle görmenin ardından gerçekleşen bir ilimdir. Bu üç değerlendirmeyi şu şekilde özetleyebiliriz: Hz. Peygamber bildiğini gördü: ilim-görmek=isra. Gördüğü inandığı suretten farklı değildi: görmek-ilim=hak (miraç). 4) Peygamberin miracı hüküm koyan bir miraçtır. Önceki değerlendirmede isra ve miracı ve yakîn mertebelerini karşılaştırdık ve şu sonuca ulaştık: Miraç hakka'l-yakîn

derecesine ulaşmaktır. Fakat her hakkın bir hakikati vardır, o halde hakka'l-yakînin hakikati nedir?[7] Teşrii [hüküm koyma]. Teşrii burada hakikatü'l-yakîn mertebesi olur. Bu durum peygamberin miracının görüntü değil, gerçek ve bedensel bir miraç olduğunun açık kanıtıdır.[8] İşte bu hakikat ile Hz. Peygamber'in miracı bizzat peygamberin diğer isra ve miraçlarından ayrıldığı gibi, aynı zamanda velilerin isra ve miraçlarından da ayrılır. Genel anlamda sûfiler, peygamberin miracından kendi himmetlerini (*bkz.* **Himmet**) tutuşturan bir misal ve örnek edinmişler, ardından öncelikle kadem-i Muhammed üzerinde yürümeye çalışmışlar (*bkz.* **Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak**), miraçla ilgili olarak onu sadece anlamakla yetinmişlerdir. Böylece ulaştıkları en önemli nokta, içerdiği insani boyutları ve fikri tecrübesiyle, Muhammedî şahsiyetin hakikatine derin bir şekilde nüfuz olmuştur.[9] Fakat tasavvufi tecrübenin gelişmesiyle birlikte, sûfilerin makam ve mertebelerinin değişmesine bağlı olarak farklılaşan birtakım isra ve miraçları olmuştur. Bununla birlikte söz konusu isra ve miraçlar, özünde ve türünde Muhammedî miraçtan farklıdır. İbnü'l-Arabî özellikle şiirsellikle dolu düşünce yapısında miraca yer verir. Bu bağlamda onun pek çok miracı vardır ve yazdıklarının büyük kısmını bunlara adamıştır ki, konuyla ilgili metinler eksik değildir.

> ◆ Velilere gelince: Onların [ruh ve duyu arasında anlamındaki] ara mertebede ruhsal israları vardır. Bu isralarda hayal için hissedilir suretlerde cesetlenmiş mânâları müşahede ederler ve onlara bu mânâ suretlerinin içerdiği şeylere dair ilim verilir. Onlar, yeryüzünde ve havada isra ederler. Şu var ki, gökte belirli bir payları yoktur. Hz. Peygamber ise cismiyle isra etmek, gökleri ve felekleri bedeniyle aşmak ve gerçek mesafeleri kat etmek özelliğiyle veliler toplumuna karşı fazlalığı vardır. Bütün bunlar, duyulur şekilde değil, manevi olarak varislerine de aittir. Şimdi, Allah ehlinin isralarından Allah'ın bana müşahede ettirdiklerini zikredelim.[10] Onların israları birbirinden farklıdır ve bedenle yapılan israının aksine, cesetlenmiş mânâlardır. Bu yüzden velilerin miraçları, ruhların miraçları, kalplerin görmeleri ve berzah suretleridir.[11] (FÜTÛHÂT, 342-43)

Geçen metinden sûfinin miracı ile peygamberin miracını ayırt eden aşağıdaki noktalar ortaya çıkar: 1) Sûfi miraç, ruhsal-berzahî miraçtır. Başka bir ifadeyle mânâların hayalin hissedebileceği şekilde suretlerde cesetlendiği orta âlemden gerçekleşir (*Bkz.* **Berzah**, **Hayal**), halbuki Peygamberin miracı böyle değildir (bedenle gerçekleşen duyulur miraçtır). 2) Sûfi miraç, bilgi ve öğretim[12] miracıdır, hatta ilimden müşahedeye, daha üstün bir bilgi veren müşahedeye yükselmektir.[13] Halbuki peygamber miracı taşıdığı ilim ve öğretici özelliğinin yanında, hüküm koyan bir miraçtır. İbnü'l-Arabî geçen iki paragrafta urûcu [yükselmek] mekân yüksekliğine bağlamıştır,

fakat bu paragrafta urûc ile mekân yüksekliğinden, mekânet, başka bir ifadeyle mertebe yüksekliği özelliğine döner. Bu özellik, Hakk'a aittir ve her nerede olursa olsun Hakk'a tabidir. O halde urûc, duyu ve hayalle yükselmeyi gerektirmez, aksine O şöyle bir tanım kazanır: Urûc, inişin karşıtı olarak Hakk'a bakmak, nüzul ise halka bakmaktır.

- Meleklerin bize inmesi urûc diye isimlendirilmiştir. Urûc, yükselmeyi talep etmektir. Çünkü Allah'ın her mevcutta bir tecellisi ve özel vechi [yön] vardır ki, bu tecelli ve vech vasıtasıyla mevcudu korur. Hak genel anlamda yükseklik özelliğine sahip olduğu için, ister süfli ister ulvi şeylerde tecelli etsin, her türlü yücelik kendisine aittir. Melekler de, bulundukları makamlardan teveccüh ettiklerinde, başka bir şey için değil sadece Allah için yönelirler. Bu yüzden onlar, her indikleri şeyde Hakk'a bakarlar. Bu bağlamda meleklerin tenezzül ettikleri şeye bakmaları yönünden melekler tenezzül etti denilir; indikleri şeyde Hakk'a bakmaları yönünden ise meleklerin yükselmesinden söz edilir. Bu yüzden melekler, inişlerinde yükselenlerdir. Dolayısıyla onların yaratıklara inişleri Hakk'a yükseliştir. Makamlarına döndüklerinde ise bize göre, döndüler denilir; kendilerine göre ise Hakk'a dönmüşlerdir. O halde her kimden olursa olsun yaratıklara bakmak, nüzul [iniş]; her kimden olursa olsun Hakk'a bakmak ise yükseliştir. (FÜTÛHÂT, III:54)

- Ardından Rabbe miracın mahiyetini sordum, bana şöyle cevap verdi: Ey gavsü'l-a'zam! Miraç her şeyden yükselmektir.[14] (GAVSİYYE, vr. 3)

Bilhassa sûfinin miracı içe dönmek,[15] inişin karşıtı olarak unsurların (*erkan-ı erbaa*) çözülmesidir (tahlil). İniş ise, zuhur ve bileşimdir. Bu durumu aşağıdaki şekille göstermek mümkündür: Miraç-Unsurların çözülmesi, Zahir-Bâtın Terkip-tenezzül

- Allah, isimlerimden olan isimlerinde ayetlerinin bir kısmını göstermek için beni yürüttüğünde –ki bizim isradan payımız budur– mekânımdan silmiş, imkân burağına yükseltmiştir. Bu esnada Hak beni rükünlerimde hapsetmiştir. Bir de baktım ki, kendi arz'ım bana eşlik etmiyor.[16] Su unsurundan ayrıldığımda, bir bölümümü yitirdim. Böylece iki parçam (arz ve su) benden eksildi. Hava unsuruna geldiğimde, havalar benim üzerimde başkalaştı. Ben de hava unsurunu orada bıraktım. Ateş unsuruna geldiğimde, birinci semaya girdim. Benimle birlikte, bedensel varlığımdan kendisine itimat edebileceğim bir şey geri kalmamıştır.[17] (FÜTÛHÂT, III:345)

- İnsan, isradaki çözülmede [tahlil], her âlemde o âleme uygun unsuru bırakır.[18] Geride sadece üflenmiş ilahi sır kalır. Böylece insan, Hakk'ın katında Hak ile ve O'nun dilediğiyle kalır. Ardından Hak kulunu Arşına ve mülküne gönderir. Böylece Hakk'ın katından ayrılır ve her âleme (çıkarken) bıraktığı şeyi alır, ta ki, yeryüzüne ininceye kadar. (TERCÜMAN, 120)

◆ Bu israda isimlerin bütün mânâları gerçekleşmiştir. Bu yüzden yolculuğum ancak kendimdeydi. (FÜTUHAT, III:350)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî ayette geçen '*leylen* [geceleyin]' kelimesinin miracın bedenle gerçekleştiğini ispatladığını belirtir. Bkz. *Kitabu'l-Esfar*, s. 18.

[2] Bkz. (17:1).

[3] Burada İbnü'l-Arabî'de vahyin neticesi olan ilme'l-yakîne [bilgi kesinliği] tekabul eden ilmin isra ve miraçtan önce geldiğini görmekteyiz. İsra ve miraç ise *kesinlik* merdiveninde *görme* decesini oluştururlar. İsra ise metinlerden anlaşıldığı kadarıyla, görmek, dolayısıyla *ayne'l-yakîn*dir.

[4] Hz. Muhammed'e "Dur Rabbin namaz kılmakta" dendiğinde, bu duruş vahiyden yoksun bir duruş değildi. Allah o esnada dilediği şeyleri vahy etmiştir; çünkü Hakk'ı hiçbir şey meşgul etmez.

[5] Burada İbnü'l-Arabî isra ve mirac kelimelerini birleştirir: İsra –yolculuğun ilk aşaması– Kâbe'den Mescid-i Aksa'ya kadar olan kısımdır. Bu, gerçekte mesafelerin aşılmasıdır. Veliler için de isra bedenle gerçekleşir. Fakat Hz. Muhammed'den başka kimsenin payının bulunmadığı, bedenle miraçtır. Yani, gökte gerçek anlamda mesafeleri kat etmek.

[6] Bkz. **Yakîn**.

[7] "Her hakkın hakikati vardır" hadisine telmih, bkz. Hadis Dizini, no. 26.

[8] Bkz. **Yakîn**.

[9] Miraç Hz. Muhammed'in şahsına özgü formundan beşeri-özel bir tecrübeye doğru gelişim göstermiştir. Bkz. *Exegese coranique*, s. 90; Massignon, *Passion*, s. 847. İsranın nasıl olduğu meselesine gelince: Öncekiler onun mahiyetini açıklayamamışlardır. Cafer Sadık'tan miracı açıklaması istenmiş, şöyle cevap vermiştir: Bütün gücüne rağmen Cebrail'in bile gücünü aşan bir makamı nasıl tasvir edeyim ki? Bkz. *Exegese coranique*, s. 184.

[10] İbnü'l-Arabî'nin aktardığı kadarıyla velilerin israları hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 343.

[11] Bkz. **Berzah**.

[12] İbnü'l-Arabî "Muhammedî makam" sahibi olduğu için miracı da onun kademi üzerindeki kimsenin miracı olmuştur. İbnü'l-Arabî miracında her semada kendisine bir bilgi öğreten peygamberle karşılaşmıştı. Bkz. el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye, c. III, s. 346

[13] Miraca bu bakış, köklerini *Hakaik-i Tasavvuf* isimli kitabında İbn Acibe'de bulur. Bkz. Jean Louis Michon, *Le soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son miraj* Lib. J. Vrin. 142.

[14] *Risaletü'l-Gavsiyye*'nin Halep nüshası Abdülkadir Geylani'ye nispet edilmişken, Zahiriyye nüshası İbnü'l-Arabî'ye ait gözükmektedir. Bkz. Osman Yahya, *Hist. Et class* R. G. 194.

[15] İbnü'l-Arabî'nin miraç hakkındaki en özgün eseri muhtemelen *İttihadu'l-Kevnî fi-Hazreti'l-İşhadi'l-Aynî*'dir. Bkz. *a.g.y.* s. 141; *Divan*, s. 34; *Kitabu'l-Isra*. Ayrıca İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de müstakil bir bölümde (*Kimya-i Saadet*) tasavvufi miracı anlatmıştır. Burada akılcı yöntemle keşfe dayanan tasavvufi yöntemleri karşılaştırmıştır.

[16] "Benim arzım": Varlığımdaki toprak yönü.

[17] İbnü'l-Arabî'nin anasır-ı erbaasında (toprak, su, hava ve ateş) Yunan Felsefesinin etkisi açıkça görülür: Gerçi o bunlardan simgesel bir dille söz eder; çünkü bu ayrım göreceli bir ayrımdır; duyulur varlık düzleminde gerçekliğe sahip değildir; etkisi bilgi olarak meydana gelen berzah-hayal düzleminde ortaya çıkar.

[18] İnsan birinci semaya yükselişinde üç unsuru terk eder: su, hava ve ateş. Her rükne veya âleme uğradığında kendisinde o âlemden bulunan şeyi terk eder.

İstidrac *bkz.* **Mekr**

İstikamet İbnü'l-Arabî'ye göre iki çeşit istikametin[1] olduğunu gözlemlemekteyiz. Birinci istikamet, İbnü'l-Arabî'nin önceki İslam düşünürleriyle hemfikir olduğu istikamettir; ikincisi ise düşünce yöntemi ve sistemiyle uyumlu kendisine özü istikamettir. Birinci anlamıyla istikamet, Muhammedî yol ve şeriat üzere doğu olmak, başka bir ifadeyle ahirette kurtuluşa ulaştıracak Muhammedî yol üzerinde bulunmaktır. Bu, İbnü'l-Arabî'nin önceki düşünürlerin yönteminin dışında kalmadığı istikamettir.[2]

> ◆ Peygamber bir çizgi çizmiş, bu çizginin kenarlarından başka çizgiler çizmiştir. İlk çizgi, onun şeriatı ve getirdiği yol idi. Kendisine denilmiştir ki: "Ümmetine de ki: Bu yolu takip etsinler ve ondan ayrılmasınlar." Diğer çizgiler ise önceki peygamberlerin şeriatlarıydı. Bunlar, ortaya konulmuş hikmet kanunlarıydı. Sonra elini çizgi üzerine koymuş ve şu ayeti okumuştur: "Bu benim dosdoğru yolumdur." Böylece onu kendisine izafe etmiş ve Allah'ın yolu dememiştir.[3] İşte bu, kurtuluşla ilgili istikametin anlamıdır. (FÜTÛHÂT, II:217)

Metinden istikametin ahirette kurtuluşa ermek için nefisle Muhammedî yol üzerinde yürümek olduğu anlaşılır. İkinci anlamıyla istikameti Allah'ın hikmeti[4] talep eder. Hikmet, bütün var oluşa sirayet etmiş ilahi ve kevnî özelliktir. Buna göre istikamet, doğru olan şeyin hakikatinin ortaya çıkmasıdır. Bir şeyin istikameti, yaratılış gayesidir.

> ◆ Allah peygamber ve elçisine yüce kitabında şöyle buyurduğunu bildirmiştir: "Benim Rabbim sırat-ı müstakîm üzeredir" (11:56). Allah kendisini sırat-ı müstakîm üzere olmakla nitelemiştir. Sonra, bunu da "hiçbir canlı yoktur ki, Allah onun perçeminden tutmamış olsun" (11:56) ayetinden sonra söylemiştir. Şu halde herkes, gerçekte istikamet üzeredir. (FÜTÛHÂT, II:217)

Bu metinden istikametin bütün varlıkları nasıl içerdiği ortaya çıkar. Çünkü Rab, sırat-ı müstakîm üzeredir ve her canlının perçemi onun elinde, Böylece de istikamette kendisine tabidir.

> ◆ Eğrilik ve istikamet yürüdüğü şeyle yürüyene nispet edilir, onunla yürüyen kimseye nispet edilmez. Yaratıklarla yürüyen Haktır. Hak ise sırat-ı müstakîm üzere olduğunu belirtmiştir. Eğrilik de, gerçekte istikamet olabilir, söz gelişi kavisin eğriliği gibi. Bu yüzden kavis için istenilen doğruluk, aynı zamanda onun eğriliğidir. Şu halde âlemdeki her şey, istikamet sahibidir. Çünkü onun perçeminden tutmuş olan kendisiyle yürüyendir, o da sırat-ı müstakîm üzeredir. (FÜTÛHÂT, II:563)

- Her şey istikamettedir: bitkilerin istikameti, hareketlerinin aşağı doğru olmasıdır, hayvanın istikameti, yatay hareketli olmasıdır. Şayet böyle olmasaydı, hiç birisinden yararlanılmazdı. Çünkü bitkilerin hareketi, kökleriyle su içebilmeleri için, aşağı doğru olmasaydı fayda vermezlerdi. Hayvanın hareketi yukarı doğru olsaydı ve söz gelişi bizim gibi ayağa kalksalardı, yük taşımak ve binek olarak kullanılmak gibi faydalar veremezlerdi. Şu halde bir şeyin istikameti, yaratılmış olduğu gayedir. Bu yüzden O talep edilen menfaatin kendisiyle gerçekleştiği muteber harekettir. Şu halde var olan her şey, istikamet üzeredir ve bunun aksi söz konusu değildir. Kavisin eğriliği, kendisinden beklenen eğriliğinden ibarettir. Şu halde varlıkta ancak istikamet bulunur. (FÜTÛHÂT, II:217)

- Sûfiler eşyadaki istikametin mahiyetini bilememişlerdir. Dairedeki istikamet, noktadan çevreye çıkan her çizginin diğer çizgi ve çizgiler için eşit olması anlamında düzgün bir daire olmasıdır. Dörtgendeki istikamet, kenarlarının eşit olmasıyla, açılarının eşit olmasıdır. İki açısı eşit bir üçgendeki istikamet ise, açılarının eşit olmasıdır. Maksadının dışına çıkmayan her şey için o gaye istikamettir. (FÜTÛHÂT, III:65)

- Arif eğrilikte istikameti bilen kimsedir. (İŞARAT, 65)

Bu metinlerden İbnü'l-Arabî'nin oluş mertebelerini dikkate alarak eşyaya hikmet gözüyle baktığı ortaya çıkar. Bu yüzden İbnü'l-Arabî istikametle ilgili genel ve öncesel bir tanımdan hareket etmemiştir. Her şey kendi hakikatini verir, her şeyin hakikati o şeyin istikametidir.[5] Yayın eğriliği onun istikametidir. Bu yorumuyla istikamet, varlık düzleminde, genel anlamda ahlak ve dinle ilişkili bir şey değildir. Bu bakışın önemli bir konumu vardır; çünkü bu, istikamet içindeki şeyin hakikatini ortaya çıkartmaktır. Var olan kötü ise o şeyin istikameti kötülüğünü izhardan ibarettir.[6] Fakat İbnü'l-Arabî şu duasıyla fikri açmazdan çıkmaya yeltenir:

- Allah bizleri, kendi istikameti[7] olmaksızın, istikametinden[8] ayrılanlardan eylemesin, izzeti[9] adına kabul etsin. (FÜTÛHÂT, II:218)

NOTLAR:

[1] *Letâifu'l-A'lâm* yazarı istikameti şöyle tanımlar: "Amelleri ihya eden ve hallerin arınmasını sağlayan bir ruh. Allah şöyle buyurmaktadır: 'O kimseler ki, rabbimiz Allah'tır deyip dosdoğru olmuşlardır.' Ayetteki 'sonra dosdoğru olmuşlardır (istikamet)' ifadesi, cevâmiü'l-kelimdendir. Çünkü bu ifade, bütün emirleri yerine getirip, yasaklardan sakınma fiillerini içermektedir. İnsan, bütün itaatleri yerine getirip, bütün hatalardan sakındığı halde, bir buğday tanesi çalsa, bu davranışı nedeniyle, hiç kuşkusuz ki, 'istikamet' çizgisinden çıkmış olurdu. İstikamet, üç kısımdır: Avamın istikameti, Amellerde mutedil olmak; bu itidal, amellerdeki aşırılık ve eksiklik arasında orta yolu bulmaktır. Allah şöyle buyurmaktadır: 'Onların bazısı, iktisat üzeridir, bazısı ise ileri gitmiştir." Amellerde orta yolun bulunması, ibadette kulun sorumlu tutulduğu amaç olması özelliğiyle, şeriatın hükümlerinin dışına çıkmamaya bağlıdır. Seçkinlerin istikameti, Hallerde istikamet. Gerçekleşmesi ise keşif yoluyla –çalışarak değil– hakikatin müşahede-

sine bağlıdır. Bu hakikatin çalışarak müşahede edilemeyişinin nedeni, çabanın nefsin amellerinden olması, hakikatin ise nefsin varlığıyla birlikte ortaya çıkmayışıdır. Çünkü nefis, karanlık ve başkalıktır; hakikat ise nur ve biricikliktir. Nur, karanlığı, teklik ise başkaları ortadan kaldırır. Seçkinlerin seçkinlerinin istikameti, istikameti görmeyi terk, onu aramaktan habersiz olmak. Bu ise Hakk'ın varlığı başkasına değil, kendi zâtına; Hakk'ın dışındakiler ise sadece her şeyi var eden Hakk'a dayanırlar."

[2] Istikamet hakkında bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 94-95. Kuşeyri istikameti *Mensuru'l-Hitab* (ed. Dr. Kasım Semarrai, *Mecelletü Mecmai'l-İlmiyyi'l-Irakî*, VIII. cilt, 1969, s. 276) isimli eserinde de şöyle tanımlar: "İstikamet: Nefy etmeksizin durmak, safada kalmak, onun sevdiklerini tercih ederek kapısında beklemek, ruhu feda, nefsi zorla değiştirmek, keramete yönelmemek, Melâmiliğe iltifat etmemek, kerametin devamıyla sohbeti tamamlamak." Mahmud Ebu'l-Feyz'in *Şerh-i Menazil*'de "temkin" maddesinde yazar, Herevi'nin 'istikamet' ve dereceleri hakkındaki 'amelleri canlı kılan bir ruh' şeklindeki ifadesini açıklar. Gümüşhanevi ise *Camiu'l-Usul*'de 'istikamet'i şöyle tanımlar: "İstikamet sözlükte eğriliğin zıddıdır. Hakikat ehlinin dilinde ise âhitlere vefa, sırat-ı müstakîme bağlanmak demektir. Sırat-ı müstakîm ise bütün emirlerde orta yolu ve dengeyi benimsemektir." Bkz. *Camiu'l-usul*, s. 101.

[3] Cabir b. Abdullah'tan aktarılan bir hadiste şöyle denilir: "Hz. Peygamberle otururken, bir çizgi çizmiş, ardından sağından ve solundan ikişer çizgi daha çizmiş. Sonra elini orta çizgiye koymuş ve 'İşte bu Allah'ın yoludur' demiştir. Daha sonra da 'İşte bu benim dosdoğru yolumdur' (Enam, s. 153) ayetini okumuştur" (*Sünen-i İbn Mace*, c. I, s. 6).

[4] İbnü'l-Arabî 'hikmet'i Allah'ın el-Hakîm ismine bağlar. El-Hakîm, bu görülür âlemimizde ve bedihi olarak bildiğimiz şeylerde hükümran olan isimdir. Bu bağlamda âlemimizin 'hikmet âlemi' olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşın 'kudret' söz gelişi aklın reddettiği her şeyin gerçekleştiği 'hakikat yeri' gibi ikinci âlemlerde hükümrandır. Aklın reddettiği fakat orada gerçekleşen işler arasında 'devenin iğne deliğinden' geçmesini verebiliriz. 'Hikmet âlemi'nin karşısında bu âlemi 'kudret âlemi' diye isimlendirebiliriz. Bkz. **Hakikat Arzı**.

[5] Zikredilen istikametten anlaşılan onun birinci anlamıyla istikamet olduğudur. Çünkü Muhammedî şeriat, yegâne yoldur, ona uyan istikamete ermiştir. Kevnî mertebeleri dikkate aldığımızda ise İbnü'l-Arabî'ye göre istikamet yolları sonsuzdur. Çünkü onlar, doğru yolda olanın hakikatini izhar ederler. Hakikatler ise varlıkların sayısınca artar. 'İstikamet yollarının mertebeleri sınırlanamaz ve belirlenemez. Onlar sayılamazlar, çünkü pek çokturlar' (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 219).

[6] İki ayrı şahıstan çıkan bir tek fiil farklı sonuçlara yol açar: Bunun nedeni, şahsın fiil mahalli olmasıdır. 'İdrak' iki şahıs arasında farklı gerçekleşir. Şayet fiil günah ise insan için 'ayn-ı sâbitesinde' sabit olmuş demektir ve ondan kaçış yoktur. Fakat kulun fiilin gerçekleşmesini murakabe etmesi ve onu günahı idraki, istikamettir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İlmi artarın hikmeti de artar. Hakk'ın emrettiği ve yasakladığı işlere bakınız! Sen Hakk'ın emrettiği veya yasakladığı şeyin var olması için bir mahalsin. Böyle bakabilen kimseye göre emrin konusu, bekleyerek mahalli hazırlamaktan ibarettir. İlahi emir geldiğinde ise önce kalbindeki eserine bakar. Şayet kalbinde ona karşı bir direnç oluştuğunu görürse, hüsrana uğramıştır ve hüsranı da kendisinden kaynaklanmıştır. Çünkü O Hakk'a kendisine dair bilgiyi veren sabit hakikatin mertebesinde bu şekildeydi. Bu yüzden sürekli olarak Hak katından bize dair ilmin ne olduğunu gözleriz ki, böylece ilahi ilimde nasıl olduğumuzu öğrenelim. Çünkü Allah hakkımızda bizim vasıtamızla hüküm verir. Murakabesinde bu hal üzere olan kimse, kendisinden emre aykırı bir iş çıksa bile, bu durum kendisine zarar vermez ve Allah katında nâkıs olmasını sağlamaz. Çünkü saadeti sağlayan maksat gerçekleşmiştir. Bu, yaratışında Allah'ı gözlemektir. İşte bu, anlayan için kader sırrıdır. Bu hale sahip olan, 'istikamet' derecesini elde etmiştir (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 182). Bkz. **İlahî Emir**, **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[7] Burada istikamet, İbnü'l-Arabî'nin hakikati demektir.

[8] Burada istikamet, ilahi şeriat demektir.

[9] 'Kendi hakikatinden' ilahi şeriata bu dönüş, gerçekte fena demektir. O halde istikamet sahibinin ilahi şeriat vasıtasıyla istikamete ulaşması, fenaya ulaşmaktır. İbnü'l-Arabî şöyle der:

Ölmeden ve kimsenin tanımadığı
kıyameti kopan istikamet sahibine gelince:
Yaratıcısının işinden kimse onu tanımaz
Ne aile ne de evlat

İstiva *Sin, vav* ve *ya* "iki şey arasındaki denge ve itidal"e delâlet eden bir köktür. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim'de istiva kelimesiyle ilgili yer alan anlamlar da terimsel değil, sözlük anlamlardır.

İradeyle yönelmek söylemek anlamında istiva:

Sonra göğe yönelmiş[1] (*isteva*) ve onu yedi kat gök olarak tesviye etmiştir. (2:29)

Sonra göğe yönelmiş,[2] gök duman idi. (41:11)

İstikamet anlamında istiva:

Filizini çıkartmış, onu güçlendirmiş, sonra kalınlaşıp sapı üzerine dimdik doğrulmuş[3] (*istiva*). (48-29)

Bir güç sahibi, hemen doğruldu (*istiva*).[4] (53:6)

Kemâle ermek ve güçlenmek anlamında:

Musa gücüne erişip, kemâle erdiğinde[5] (istiva) ona hüküm ve ilim verdik. (28:14)

Korumak ve yönetmekle Arş üzerinde istiva-kudret ve iradenin kemâli:

Allah gökleri bir direk olmaksızın yükseltmiş, sonra da Arş'ta istiva[6] etmiştir. (13:2)

Rahman Arş üzerinde istiva[7] etmiştir. (20:5)

İstiva bir fiildir ve fiil, fail ve mefûl, başka bir ifadeyle tesir eden ile edilen arasındaki bir ilişkidir.[8] Burada ise istiva eden ile edilen arasında bir nispettir. Buna göre istiva, fail ve mefûlünün artmasıyla artar ve çeşitlenir;[9] dolayısıyla onu sabit içeriği olan müstakil bir terim sayamayız. Fakat, bir tek çizginin bir araya getirdiği birtakım özellikleri zikretmeye çalışıp, yetkin ve bağımsız bir tanım ortaya çıkartacağız. İstivanın bütün eşanlamlı terimlerini iki şıkka ayırabiliriz: birinci kısım, İbnü'l-Arabî'nin tevile yöneldiği ve Mutezili çizgiyi takip ederek Arş'ta istivayla ilgili ayetleri mecaz saydığı kısımdır; ikincisi ise İbnü'l-Arabî'ye özgü olan kısımdır. Bu kısım, onun vahdet-i vücûd teorisinin ürünüdür. İşte iki tanım: a) İstiva, Hakk'ın Arş[10] ü-

zerindeki özelliğidir. Bu nedenle tevile[11] konu olur. Bazen istiva, istikrar veya yönelmek veya istila veya sabit olmak[12] anlamında da kullanılabilir.

- Ama'da bulunan ve istiva özelliğiyle nitelenen Allah'a hamd olsun. (ESFAR, 1)
- İstiva Hakk'ın Arş üzerindeki özelliği ve insanı da kendi sureti üzerinde yaratmış olduğu için, insan için 'felek' diye isimlendirdiği bir binek yaratmıştır. Nitekim Arş da bir felektir. Felek, insan-ı kâmilin istivagâhıdır. İnsan-ı kâmil olmayanlar için ise felekten değil, hayvanlardan binekler yaratmıştır. (FÜTÛHÂT, III:162)
- İstiva, istikrar, yönelmek ve istila anlamında da kullanılır. İstikrar cisimlerin özelliklerindendir. Kelime sübût anlamında olduğunda Allah'a verilebilir. Kast ise, irade demektir, o da kemâl sıfatlarından birisidir. Allah şöyle buyurur: "Sonra göğe yöneldi (istiva)" (2:29, 41:11). Başka bir ayette ise "Allah Arş üzerinde istiva[13] etti" (yani Arş'ı istila etti) (13:2) buyurur. (FÜTÛHÂT, I:98)

Görüldüğü gibi, istivanın bu tanımı İslam düşüncesindeki içeriğine yeni bir şey katmaz; çünkü kelimenin sözlük anlamından uzak değildir. b) İstiva, istivagâhta zuhur ve tecelli etmektir. Bu durumda istiva eden Hak, istivanın gerçekleştiği şey ise Arş, yani halktır. İstiva ise tecelli ve zuhur etmektir. İstivayı zuhur ile yorumlamakla ilgili bu yönelim, büyük şeyhin metinlerinden açık bir şekilde ortayı çakmaz. Bununla birlikte ifadelerini kuşatan ve bu içerikle dolu genel atmosferden hareket ederek böyle bir izlenim edinebiliriz. İbnü'l-Arabî *el-Esfar an Netaici'l-Esfar*'da sefer türlerini zikreder. Bizi burada ilgilendiren, ilk iki seferdir. Bunlar, Ama'dan istiva arşına dönük Rabbani sefer –ki bunu er-Rahman ismine izafe eder– ikincisi ise yaratma ve emir seferidir ki, var etmek seferidir. 'İstiva' kelimesini çevreleyen havadan onun bir zuhur ve tecelli ifade ettiğini çıkartabiliriz. Özellikle de bu iki sefer, zuhurun iki aşamasını meydana getirir. Buna göre birinci sefer, feyz-i akdes, ikincisi ise feyz-i mukaddestir,[14] diğer seferler ise varlık ve zuhurdan sonradır.

- Rahman'ın rabbani-Ama' mertebesinden Arş'a dönük seferi, cömertlikten meydana gelmiştir. Arş'ın altında bulunanlar ise Arş üzerinde istiva edenden mevcut olmuşlardır. Arş'ta istiva eden, er-Rahman ismidir. Bu seferin ruhu ve anlamı, tenzihten teşbihin zirvesine yolculuktur. (ESFAR, 10-11)
- Beden arzı yetkinleşip melekeleri belirlenip canlı ve bitki olarak ona özgü çekme, hazmetme, tutma ve itme kuvvetleri gibi kuvvetler kendisinde gerçekleştiğinde, insana sirayet etmiş ilahi sır istiva eder [itidale kavuşur]. İşte bu, seferdir ve Efendisinin münezzehliğine delâlet eder ve ulvi âlemin zuhurundan ortaya çıkar. (ESFAR, 13-14)

İbnü'l-Arabî kapalı ve işaretle ifade etmiş[15] olsa bile, Abdülkerim el-Cîlî'nin onun işaretlerinden yararlanıp, sonra da terimi açıkladığını görmekteyiz. Böylece İbnü'l-Arabî'de istivanın ve istivagâhın anlamı ortaya çıkar. Cîlî şöyle der: "er-Rahman ismi, rubûbiyette kemâlin bütün gerekleriyle birlikte zuhur eden isimdir. Bu zuhur, bütün varlıklara sirayet etmesi ve hükmünün onlara egemen olmasını sağlayacak şekildedir. Söz konusu egemenlik Hakk'ın Arş üzerinde istivasıdır. Çünkü Allah'ın zâtının kendisinde istila tarzında bulunduğu her varlık, Arş'tır. Rahman'ın istilası ise, Hakk'ın kudret, bilgi, ihata özellikleriyle bütün yaratıklarına hâkim olmasıdır. Bununla birlikte onlarda hulûl ve temastan münezzeh istiva hükmüyle onlarda bulunur. Allah varlıkların aynı iken, hulûl ve temas nasıl mümkün olabilir ki? Şu halde Allah'ın varlıklardaki bulunuşu bu şekilde, yani onlarda egemen olma (istiva) şeklindedir" (Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, c. I, s. 28). Nitekim devamında şöyle der: "Rubûbiyet, Arş, başka bir ifadeyle kendisinde zuhur ettiği bir mazhar olmuştur. Rahman, onunla yaratıklarına bakmıştır" (*İnsan-ı Kâmil*, s. 29). Benzer ifadeleri Ruzbihan Bakli'de de görmekteyiz, şöyle der: "Dedim ki: İlahi! 'Rahman Arş üzerinde istiva eti' ne demektir? Allah dedi ki: Tecelli ettiğimde, bu Arş üzerinde istiva etmektir."[16]

NOTLAR:

[1] 'İstiva'nın yorumu için bkz. Kadı Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 19.

[2] Bkz. Kadı Beyzâvî, *a.g.y.*, c. II, s. 186.

[3] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 224.

[4] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 235.

[5] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 96.

[6] Bkz. *a.g.y.*, c. I, s. 254.

[7] Bkz. Kadı Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 21.

[8] Kelamcıların 'istiva' hakkındaki tartışmaları için bkz. Massignon, *La Passion*, c. 2, s. 597-634; Seyfüddin Amidi, *Gayetü'l-Meram*, s. 141; Ali Sami en-Neşşar, *Neşetü'l-Fikri'l-Felsefi*, c. I, s. 290; Gazâlî, *İlcamu'l-Avam*, s. 109; Ebû Talib el-Mekki, *İlmu'l-Kulub*, s. 124; Cüveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 40 vd.

[9] İbnü'l-Arabî şöyle der: "En yüksek mertebeyi talep et, istiva eden ile istivalardan perdelenme" (*İşaratü'l-Kuran*, s. 59); bkz. *İttihadu'l-Kevnî*, s. 141.

[10] Bkz. **Arş**.

[11] Bkz. Berzenci, *el-Cazibu'l-Gaybi*, s. 299.

[12] Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, s. 37.

[13] İstiva ve Arş ilişkisi için bkz. İbn kayyim el-Cevzi, *Medaricü's-Sâlikin*, s. 33.

[14] Bkz. **Feyz**.

[15] İbnü'l-Arabî'de 'istiva' için bkz. Şarani, *el-Yevakit ve'l-Cevâhir*, s. 89.

[16] Bkz. Bakli, *Kitabu'l-Esrar ve'l-Envar*, (ed. P. Nwiya, 1970, Mecelletü'l-Maşrık), s. 399.

İttihad İki zâtın bir kişiye dönüştüğü ittihat, İbnü'l-Arabî'ye göre imkânsızdır. Ona göre ittihat, kulun ilahi sıfatlarla bezenmesine işaret için yer alır: kulun suretinde

Hak. Bu, sıfatlardaki tedahüldür, yani Hakk'ın sıfatlarının yaratıklarına girmesi, başka bir ifadeyle halkta Hak ve Hak'ta halktır.

- İttihattan sakın! Çünkü o geçerli değildir. İki zât tek olamaz, onlar iki ayrı şahıstır. Hak ise iki mertebede tektir. (ELİF, 5)

- İttihat iki zâtın bir zâta dönüşmesi demek ise, böyle bir şey imkânsızdır. Çünkü: onlardan her birisi 'bir olmak' esnasında mevcut ise onlar iki kişidir; birisi yok ve diğeri baki ise ilkinin bir sınırı yoktur. İttihat bir sayısının sayı mertebelerinde gözüküp, sayıları var etmesi tarzında ise bu mümkündür. İttihat, bize göre, himmeti ve iradesini yönlendirmesi sayesinde, kulun kendisinden ayrılma makamında bulunması anlamına da gelebilir. Böylece, gerçekte Allah'a ait bir özellikle gözükmesi, ittihat diye isimlendirilir. Bunun nedeni, Hakk'ın kulun suretinde ve kulun Hakk'ın suretinde zuhur etmesidir. Bazen ittihat, bizim yolumuzda, Hakk'ın ve halkın özelliklerindeki girişikliğe denir. Böylece bizler de, hayat, ilim vb Hakk'a ait kemâl özellikleriyle nitelenmiş olduk. Bunlar Hakk'a aittir. Hak da kendisini bize ait özelliklerle nitelemiştir. Bu vasıflar, bizim ve Hakk'ın arasında ortak olunca, bu durumu 'tedahül' diye isimlendirdik; çünkü Hak bizim, biz de Hakk'ın özellikleriyle zuhur ettik. Böylece aşağıdaki mısrada anlatılan durum geçerli olur:

- İsteyen benim
  İstenilen de ben. (MERATİB, 29)

İyilik *bkz.* **Hayır**

Kabz *Bast*'ın [açılma] zıddı. *Kabidahu, yakbedahu* ve *kabden. İnkibad* "büzülmek", *inbisat*'ın [açılmak] zıddı. Deri ateşte *tekabbuz* edilir. Allah'ın isimlerinden birisi de el-Kâbız'dır. El-Kâbız, rızık ve benzeri şeyleri kullarından lûtuf ve hikmetiyle engelleyen, ölüm anında ruhları kabz edendir. Hadiste Allah'ın yeri ve göğü kabz edeceği belirtilmiştir, yani onları toplar. Kabz, inkibat demektir. Bunun aslı kuşun kanadını çırpmasından gelir. Allah şöyle buyurur: "Kuşlara bakmazlar mı, üzerlerinde kanat süzerken ve çırparken (*yakbidne*) onları ancak Rahman tutar" (67:19). Allah "Ellerini sıkarlar" (9:67) ve "Allah daraltır ve yayar" buyurur. Yani bir guruba daraltır ve bir guruba açar. *Kabza* bütün avuçla alınan şeydir. Parmaklarla alınırsa, buna *kabsa* denilir. Kuran-ı Kerim'de "Peygamberin izinden bir tutam aldı" (20:96) denilir. Bir şeyin *kabza*'da bulunması, mülkiyette olması demektir. Allah "Bütün yeryüzü Kıyamet Günü onun kabzasıdır" (39:67) buyurur. Tefsir bilgini Saleb, şöyle der: "Bu ifade 'Bu ev benim kabzamda ve elimdedir' yani mülkümdedir, demeye benzer." (LİSAN)

Kabz ve bast, reca ve havf [korku ve ümit] makamlarını geçip, heybet ve üns makamlarına ulaşmadan önce kulun yükseldiği iki haldir.[1] Kabz ve bast, gelecekle ilgili olan korku ve ümitten, bulundukları halle ilgili olmaları itibariyle ayrılır.[2] İbnü'l-Arabî'ye göre bast, insanın dünya ve ahirette sahip olacağı makamlardan birisidir; kabz ise Cennete ilk adım atışına kadar insana eşlik eder ve bundan sonra kaybolur. İlahi lûtfun eserlerinden birisi olarak, bast halinin Cennette insana eşlik edeceği açıktır. Kabz ise nimet diyarında anlamsızdır, şu var ki, onun yerini celâli müşahede etmenin neticesinde heybet alır.

- Ümit celâli müşahede eder
  Korkan ise ihsanı görmüştür
  Kabza ve basta bak: onlarda[3]
  Sana bir ses verir ve o ermektir
  Allah birisine celâliyle tecelli etmiş
  Ötekine yüceliğinin cemâliyle tecelli etmiştir. (FÜTÛHÂT, BS, 560)

- Arif hallerden birisinde sebebini bilmediği bir kabz ve bast bulur. Bu durum, tasavvuf ehline göre önemli bir sorundur. Bunun ardından şunu öğrenir: Bunun nedeni, iradesinde kalbini kontroldeki gafleti veya bu niteliğin ortaya çıkarttığı işle kendi halinin ilişkisini görmedeki eksikliğidir.[4] (FÜTÛHÂT, BŞS, 442)

- Behlüllerin bilinmesi gerekir: Onların bir kısmı, mutlu bir kısmı üzüntülüdür. Onlar akıllarını yitirenler gibidir. Şayet kahır vâridi gelirse, kabz eder; lûtuf vâridi gelirse onları bast eder. (FÜTÛHÂT, DS, 110)

- Makamların bir kısmı, insanın dünya ve ahirette niteleneceği makamlardır; örnek olarak müşahede, celâl, cemâl, üns, heybet ve bast gibi makamları verebiliriz. Bir kısmı ise insanın ölüm vaktine veya kıyamete veya Cennete ilk adım atacağı zamana kadar niteleneceği vasıflardır; sonradan bu nitelik insandan gider. Bu kısma örnek olarak korku, kabz, hüzun ve ümidi verebiliriz. (FÜTÛHÂT, BS, 98)

NOTLAR:

[1] Kuşeyri şöyle der: "Heybet ve üns, kabz ve bast halinin üzerindedir. Kabz havfın üzerinde olduğu gibi, bast da recâ halinin üzerindedir. Heybet ise kabzdan daha üstün, üns ise basttan üstündür" (Kuşeyri, *Risale*, s. 33). Cürcani ise *Tarifat*'ta (s. 178) şöyle der: "Kabz ve bast: Bunlar, kulun havf ve reca halinden yükseldikten sonra ulaştığı iki haldir. Arif için kabz, üns halindeki için korku gibidir."

[2] Kuşeyri şöyle der: "Kabz ve havf, bast ve üns arasındaki ayrım şudur: Havf, gelecekteki bir şeyden olabilir. Kabz ise şimdiki anda meydana gelmiş bir mânâdır. Bast da böyledir. Buna göre havf ve recânın sahibi, kalbi iki halde de ahirete ilişmiştir" (*Risale*, s. 32).

[3] Cüneyd Bağdadi şöyle der: "Allah'tan gelen kabz beni daraltır, beni açan recâ da ondan gelir. Hakikat ise beni birleştirir. Hak ise beni ayırır." (Kuşeyri, *Risale*, s. 33).

[4] Sûfiler kabz ve bastın gerkelerinde bir kesinliğe ulaşmadan tahminde bulunurlar. Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 33).

Kadem / Kadem'inde Olmak *bkz.* **Ayak/Ayağı Üzerinde Olmak**

Kader Sırrı *Sin* ve *ra* bütün ferlerinin ortak anlamı, "bir şeyi gizlemek"tir. Bu kökten gelen hiçbir kelime, bu anlamın dışına çıkmaz. Sır, ilan ve bildirimin zıddıdır. Bir şeyi ilan etmenin zıddına, "bir şeyi gizledim" anlamında *esrartü eş-Şeye* denilir. (MUCEM)

Terim Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamının dışına çıkmamıştır.

> Allah gizlediklerinizi [*tusirrune*] ve açık yaptıklarınızı bilir. (16:19)
>
> Allah'ın gizlediklerini [*yusirrune*] ve açıkladıklarını bildiğini bilmiyorlar mı? (64:4)

Kader sırrı, ilahi özelliklerle zuhur eden *sahibu'l-vakt* [vaktin sahibi] olan Kutuptur (*Bkz.* **Kutup**, **Vaktin Sahibi**).

- Kutup Hakk'ın aynası ve mukaddes özelliklerin mahalli, ilahi mazharların tecelligâhı, vaktin sahibi, zamanın aynı ve kader sırrıdır. (FÜTÛHÂT, II:573)

Fakat neden İbnü'l-Arabî sahibu'l-vakte [vaktin sahibi] kader sırrı adını verir? Aslında elimizde bu isimlendirmeyi delillendirebilecek bir metin yoktur; bu nedenle belirli bir ölçüde kişisel yorumlamayla isimlendirmenin nedenini bulabiliriz. Kaderin konusu mümkündür, halbuki kaza mutlaka mümkünle ilişkili değildir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî *sahibu'l-vakt*'ten kaza sırrı diye söz etmez. Bu yüzden kaza Hakk'a aittir (Allah şuna hükmeder gibi) ve kazasını belirli ölçü anlamında kader ile mümküne indirir. Bu bağlamda kaza değiştirilemeyeceği halde, kader artma ve eksilme kabul eder. Bu nedenle bir duada şöyle denilmiştir:

- Allah'ım! Senin kazanın reddini istemiyorum, senden kazanda lûtuf istiyorum. Kazadaki lûtuf kaderdir.

Kadim'in Aynası Eşanlamlı terim, Hakk'ın aynası (*Mir'atü'l-Hak*). Kadim'in aynası (*mir'atü'l-kadîm*), yaratılmıştır.

Kadir Gecesi Kadir Gecesi'nin Kuran'da geçen genel içeriğine İbnü'l-Arabî yeni bir anlam ekler: Kadir gecesi, ilahi sureti ve bütün oluş hakikatlerini kendinde toplayan insanlık mertebesine ulaşmış kimsedir.

- Sen Kadir Gecesi'sin, çünkü sen Tabiat ve Hak'tan meydana gelmişsin. Kuran-ı Kerim'in sana inişinden önce, kadrinin büyüklüğüne tanıklık yapmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:44)

Kalbine Göre Olmak Kalbine göre olmak (*a'lâ kalbihi*), İbnü'l-Arabî'de kademiyet [ayağında/izinde olmak] demektir. Bu meseleyi ifade eden metinlere gelince,

- Kutuplar onikidir. Onlar, peygamberlerin kalbi üzerinde bulunurlar. Onlardan birisi, falan peygamberin kalbi üzerindedir. Dilersen kademi üzere de diyebilirsin ki, bu daha iyidir. Böyle yapmak, peygamberlere karşı daha saygılı bir davranıştır. (AKTAB, 118)

Kalbin Saflığı Kalp marifet, tecelli ve keşfin merkezidir (*bkz.* **Kalp**), bu nedenle insan bu bilgi aracını akılcı düşüncelerden uzak tutarak korursa, kalbini arındırmış olur.

- Peygamberler ilimlerini özel-ilahi vahiyden aldıkları için, kalpleri akılcı düşünceden arınmıştır. Onlar aklın eşyayı bulundukları hal üzere bilemeyeceklerini bilirler. Ancak zevk vasıtasıyla ulaşılabilecek şeyler karşısında bildirme yoluyla bilgi edinmek de mümkün değildir. Şu halde kâmil ilim ancak ilahi tecellide gerçekleşebilir. (FUSÛS, 123)

- Selim akıl, bozuk inançlardan arınmış ve ilk yaratıldığı gibi kalmış kalp demektir. (FUSÛS, 264)

Kalem/Kalem-i A'lâ *bkz.* **Yüce Kalem**

Kalp Kalp "bir şeyi yüzünden değiştirmek" demektir. *Kallebe el-umure*, "işleri araştırmak ve neticelerine bakmak" demektir. Ayette "Senin için işleri araştırırlar" (9:48) denilir. *Tekallub fi'l-umur ve fi'l-bilad*, "dilediği gibi oralarda tasarruf etmek"tir. Ayette "Onların beldelerde diledikleri gibi tasarruf etmeleri (*tekallubuhum fi'l-bilad*) seni yanıltmasın" (40:4) denilir. Bunun anlamı şudur: O şehirlerde tasarruf ederken güvende olmaları seni aldatmasın, çünkü işlerinin sonucu yok oluştur. *Raculun kulleb* "her kılığa giren" insan demektir. Allah "Onda kalpler ve gözler değişir (*tetekallebu*)" (24:37) buyurur. Ez-Zeccac şöyle demiştir: "Bunun anlamı korkudan ve ürkmeden titremek ve sarsılmak demektir." *Munkaleb* kulların ahirette varacakları yerdir. "Zulmedenler nereye varacaklarını (*munkaleb*) bileceklerdir" (26:227). Allah "Cebrail onu senin kalbine indirmiştir" (26:194) buyurur. Zeccac şöyle demiştir: "Bunun anlamı Cebrail'in onu sana indirdiği, kalbinin ise idrak ettiğidir." Ferra, "kalbi olan kimse için bunda öğüt vardır" (5:37) ayetinde geçen *kalb*'i akıl diye yorumlamıştır. Ferra şöyle demiştir: "Arapçada

şöyle söylenilebilir: Kalbin seninle birlikte değildir, aklın seninle değildir." Bir görüşe göre, kalbin 'kalp' diye isimlendirilmesinin nedeni, başkalaşmasıdır. Şair şöyle der:

Başkalaştığı için kalp denilmiştir
Fikir insanı tavırdan tavra götürür.

Hz. Peygamber'den şöyle aktarılmıştır: "Kalpleri çevireni tenzih ederim." Allah şöyle buyurur: "Onların kalplerini ve gözlerini çevirириz" (6:110). (LİSAN)

Sûfiler kalbi keşif ve ilham mahalli, bilme vasıtası, gaybın anlamlarının yansıdığı ve hikmetlerin indiği bir ayna saymada, Kuran'ın yolunda yürümüşlerdir. Kalp, kısaca, ilahi hakikatleri kuşku karışmaksızın açık ve net bir şekilde algılayan gizli kuvvettir. Allah şöyle buyurmamış mıydı. "Onlar Kuran'ı düşünmezler mi, yoksa kalpleri üzerinde kilit mi vardır?" (47:24). Allah, kalbi iman, anlama ve düşünme mahalli yapmıştır. Kuran-ı Kerim'de kalp, Allah'tan öğrenen akıldır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî Kuranî-tasavvufi çizginin dışına çıkmamış, kalbin göz ve yüzü vs olduğundan söz edip bu yola uymuştur. Sözü İbnü'l-Arabî'nin metinlerine bırakalım, onlar açık ve nettir: 1) İsimlendirmenin nedeni: Kalp Akıl değildir:

- Kalp her nefeste sürekli olarak, hal ve işlerde başkalaştığı için kalp diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, IV, 77)

- "Bunda kalbi olan kimseler için öğüt vardır" (50:37). Hak çeşitli suretlerde ve özelliklerde halden hale girer. Ayette "akıl sahibi için öğüt vardır" denilmemiştir, çünkü akletme bir sınırlamadır, akıl gerçeği tek bir nitelikte sınırlar. Hakikat ise sınırlanmaya direnir. Bu yüzden Kuran, akıl sahibi için bir öğüt değildir, akıl sahipleri, inanç mensuplarıdır. Bu nedenle Allah şöyle buyurur: "Kalbi olan için." Böylece Hakk'ın suretlerde halden hale nasıl girdiği öğrenilmiş olur. (FUSÛS, 122)

Değiştirmek (*taklib*) kalbe kalp denilmesinin sebebidir. "Müminin kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır" hadisinde işaret edildiği gibi, mümin kulun kalbinin değişmesinden korktuğu ölçüde, er-Rahman'dan kendisine güven ve itminan gelir. Böylece kalbinin değiştirilmesi, bir rahmetten başka bir rahmete doğru olur.

- Nefsini bilen Rabbini bilmiştir. "Parmaklar"[1] hadisinde parmaklar Rahman'a izafe edildiğine göre, bunda ilahi bir müjde vardır: Rahman kalbi bir rahmetten başka bir rahmete değiştirir, bu değişimler içinde bir 'sıkıntı' bulunsa bile, sıkıntının içinde Hakk'ın bildiği gizli rahmet bulunur. Çünkü iki parmak, Rahman'ın parmaklarıdır. Bunu öğrendiğinde, varlığın kalbi kimdir, onu da öğrenirsin. (FÜTÛHÂT, III:199)

İnsanda kalbin yeri anlamında:

- Kalp bedenin reisidir, muhatap sayılan organdır. O düşüncesini Allah'tan alan akıldır. O itaat edilen hükümdardır; hakkında Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Bedende bir organ vardır ki, düzgün olduğunda beden düzelir, bozuk olduğunda, bütün beden bozulur, dikkat ediniz bu organ kalptir." (MEVAKİ, 144)

Kalp insanda muhatap sayılan uzuvdur, bu nedenle İbnü'l-Arabî zaciri [itaate zorlayan vârid] veya bunun çoğulu zevaciri –ki bu Kuranî-tasavvufi bir terimdir ve doğruyu öğütleyen ve Allah'a çağıran şeyler anlamına gelir– müminin kalbine yerleştirmiştir.[2]

- Zacir [zorlayan] müminin kalbinde Hakk'ın öğütçüsüdür. O Allah'a davet edendir. (ISTILAHAT, 290)

Keşif ve ilham mahalli anlamında kalp:

- Özelliği birlik, yetkinlik, kuşatıcılık olan ve parlak bir ayna olan bu ilahi kalp, hakikati, Hakk'ı sığdırmıştır. Bu nedenle de Tanrı "beni yer ve göğüm sığdıramamış, mümin kulumun kalbi beni sığdırmıştır" ifadesiyle onu övmüştür. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 58)

- Kalp inançların düşünce ve delilleri vasıtasıyla inşa ettikleri Tanrı hakkındaki suretlerin mahallidir.[3] O deliller, söz konusu suretlerin üzerinde örtüdür, bu nedenle şahıs görür ve neye inandığını görmez; sadece, inancı örten perde başka bir perde ile yer değiştirir. (FÜTÛHÂT, IV:214)

İlahi genişlik mahalli (Beyt-i Atik=Beyt-i Mamur) anlamında:

- Kalp ilahi genişlik mahalli olsa bile, göğüs kalp genişliğinin mahallidir. (FÜTÛHÂT, II:651)

- Kulun kalbi Hakk'ı sığdırmış, bütün varlıklardan arınmıştır. Hak o kalpte zâtıyla zuhur eder. Kalbin Hak'la ilişkisi, O'nun suretine göre yaratılması, böylece içine başkasının giremeyişidir. (FÜTÛHÂT, II:150)

- Beyt-i Mamur'u gördüm, o benim kalbimdi. (FÜTÛHÂT, III:350)

- Beyt-i Atîk [soylu ev] takva sahibi temiz arif kulun kalbidir. Bu kalp Hakk'ı ve O'nun hakikatini sığdırmıştır. (TERCÜMAN, 115)

İyilik ve kötülüklerin defteri (Kitabın Anası) anlamında:

- Allah şöyle buyurur: "Kalpler iyiliklerin ve kötülüklerin yazıldığı defterlerdir." (BULGA, 109)

- Kitabın Anası, kalptir. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 67)

Tecelli aynası anlamında kalbin yüzü:

- Sevinçle tebessüm ettim ve sonra konuştum. Daha sonra kalbimin yüzünü ondan çevirdim, onunla Rabbime yöneldim. (FÜTÛHÂT, c. I,50)

- Kalp, hakikat ve keşif ehli arasındaki görüş ayrılığına rağmen, altı yüzlü dairesel bir aynaya benzer. Bazı kimseler sekiz yüzlü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Allah kalbin her yüzünün karşısına ilahi-ana mertebelerden bir mertebe koymuştur. Kalbin yüzlerinden birisi cilalandığında, karşısındaki mertebe ona yansır. (ESRAR, 71)

Kalp gözü olarak:

- Kalp gözü[4] baş gözüne benzer. O da, kendisiyle göreceği şeyler arasına engel diye konulmuş yedi tabakaya işledikten sonra görebilir. Bu tabakaları geçtikten sonra ise, gaybın ilk mertebesine nüfuz eder. (ŞÂHİD, 15)

NOTLAR:

[1] Hadis Dizini, no. 39

[2] 'Zecr' sözlükte 'azarlamak' anlamına gelir. Bir kişiyi falanca işten men ettim anlamında *zecertü fülanen ani-şşeyi* denilir (Mucem). Kuran-ı Kerim'de *zecr* aynı anlamda geçmiştir (Bkz. Kamer, 9). Sûfiler ise *zacir*'e sadık müride bir ikaz olduğu şeklinde bakmışlardır. Söz konusu ikaz, sakınması için yanlışı bildirmek üzere, kalbe bir öğütçü şeklinde gelir. Gerçek kul da bu öğüdün ışığında arzu veya günaha boyun eğmeden amel eder.

[3] İbnü'l-Arabî'nin "Kalbim her sureti kabul etmiştir" diye başlayan kasidesini hatırlamalıyız.

[4] İbnü'l-Arabî'de kalp için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 155, 394; c. IV, s. 25, 136; *Tercüman*, s. 43; *Divan*, s. 30, 31; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 128, 133; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 100, 101. Ayrıca bkz. *Teveccühü'l-A'lâ*, s. 4; *Ecvibe*, s. 219; en-Nuri, *Ilmu't-Tasavvuf*, s. 59; *Bakiyyetullah*, s. 112; Gazâlî, *Mearicu's-Sülûk*, s. 19; Hakim Tirmizî, *Risale-i Beyani'l-Fark*, s. 36.

Kalp Gözü *bkz.* **Kalp**

Kâmil Adamın Aynası Hak, kâmil adamın aynasıdır.

Kâmil Kul/Toplayıcı Kul

- Toplayıcı ve kâmil kul, Hakk'ın suretiyle zuhur eden kuldur. Kâmil kul, Hakk'ın toplamıdır. Halbuki Hak kâmil kulun toplamıdır denilemez. Bununla birlikte Hakk'ın âlemde bulunmayan kendine özgü niteliği vardır. Âlemin de Hak için asla söz konusu olmayan bir özelliği vardır; bu özellik, horluk ve yoksunluktur. (FÜTÛHÂT, IV:132)

- Kâmil kul, Hakk'ın konuşma gücü, işitmesi, görmesi, kuvvetleri ve organları oldu-

ğu kimsedir. (FÜTÛHÂT, IV:11)

- Azatlık kulu kulluktan çıkartan bir şeydir. Kulluktan ise ancak Hakk'ın işitmesi, görmesi ve bütün kuvvetleri olduğu kimse çıkabilir. Bu durumda kul, bütünüyle Hak olur. (FÜTÛHÂT, IV:95)

Geçen ifadelerden tam kulluğun insanı kulluktan azat edebildiği anlaşılır. Böylece kul, bütünüyle Hak olmak için, yaratılış dairesinden çıkar. Bu makam nafile ibadetlerle Hakk'a yaklaşmak (*kurb-ı nevâfil*) makamıdır. Söz konusu makamda Hak, kulun işitmesi, görmesi ve diğer uzuvları olur. Burada kul Hakk'ın eliyle tutar, onun gözüyle görür. Kâmil kul, şu halde, kurb-ı nevâfil makamına ulaşan kimsedir.

Kara Kilim Kilim anlamındaki *subh*'un kök harfleri olan] *sin*, *ba* ve *ha* iki köktür. Birincisi ibadet, ikincisi ise gayret türüdür. Birinci anlamda O *subha*, yani namazdır. *Subha* farz olmayan nafile namazlara denilir. Fakihler şöyle derler: Yolcu iki namazı bir arada kılar ve bunların arasında tespih etmez, yani bu iki namaz arasında nafile namaz kılmaz. Tespih de bu kapsamdadır ve o Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih demektir. Allah'ın sıfatlarından birisi de Subbûh'tur. Bu sıfat, belirttiğimiz anlamıyla, Hakk'ın kendisine yaraşmayan her şeyden münezzeh olması demektir. (MUCEM)

Subha-i sevda âlemdeki cisimlerin suretlerinin kendisinde ortaya çıktığı Heba, başka bir ifadeyle Tümel Cisim'dir. Terimdeki karanlık anlamındaki sevda niteliği, tabiatının kara olmasından kaynaklanır.

- Kilim âlemin cisimlerinin suretlerinin açıldığı Heba demektir. (FÜTÛHÂT, II:130)
- Kilim heyula denilen Heba'dır. (ISTILAHAT, 293)
- Tümel Cisim karanlıktır. Bu nedenle onu kara kilime (*subha-i sevda*) benzetmişlerdir. Bu isimlendirmenin nedeni, doğasının karanlığıdır. (FÜTÛHÂT, III:296)

Karanlığın Oğlu İbnü'l-Arabî'de karanlık bazı tasavvurlarla ilişkili bir terimdir. Karanlık doğayı gösterir ve nur ile gösterilen ruhun karşıtıdır. Karanlığın oğlu karanlıkta veya karanlıktan[1] meydana gelmiş üründür, yani gölgedir.[2]

- Gölge, ışık ve karanlığın ürünüdür. Bu nedenle ışık görüldüğünde karanlık kalmadığı gibi gölge de kalmaz. Çünkü gölge onun oğludur, karanlık nur ile nikahlanarak gölgeyi meydana getirir. (FÜTÛHÂT, IV:224)

[1] Bkz. **Ana**.

[2] İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde gölge ve suret yaratılmışlar anlamındaki halka işaret etmek için belirli bir tarzda birleşirler. Bkz. Işık ve karanlık karşısında gölge; ayna ve gören karşısında suret.

Karga *Gurab* karga demektir. Böyle isimlendirilmesinin nedeni siyah olmasıdır. Ayetteki "*garabib-i sûd*" [kuzgunî siyahlar] (35:27) ifadesi buradan gelir. Bunlar aynı anlamdaki iki kelimedir. Raşid b. Sa'd'ın rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Allah *şeyh-i garîbe* [saçını siyahlaştıran yaşlı] buğz eder." Raşid b. Sa'd, kelimeyi "siyaha boyatan" diye yorumlamıştır. Çoğulu *gurban*, *ağribe*, *garabin* ve *gureb*; künyesi Ebû Hatim, Ebû Cahadif, Ebû'l-Cerrah'tır (Dimyeri, *Hayatü'l-Hayvan*, c. II, s. 189).[1]

Gurab, önceki sözlük anlamda işaret edilmiş kuştur:

> Allah yeri karıştıran bir gurab [karga] göndermiştir. (5:31)

İbnü'l-Arabî'nin[2] şiirselliğinin akıcılığı bütün eşyaya, buluta, yıldıza, ağaca, kuşa, hayvana sirayet eder ve onları temaya çevirir. Pek çok tasavvufi ve felsefi terimin yanında İbnü'l-Arabî bulutu, yıldızı, kuşu ve ağacı vs kinaye olarak sistemine katar. Fakat bu kinayeleri İbnü'l-Arabî rast gele veya sırf terim olarak almamıştır. Gerçekte bu eşyayı kendi varlıklarından soyutlar ve sırf özellikler haline getirir. Söz gelişi kargayı bir kuş saymamış, bunun yerine siyahlığa ve gurbete işaret saymıştır. Öte yandan Küllî Cisim İbnü'l-Arabî'nin felsefesinde bu iki özellikle farklılaşır: O halde karga, Küllî Cismin simgesidir.

- Karga, Küllî Cismin simgesidir. (ISTILAHAT, 293)

- Karga (gurab) ayağa kalkmış ve şöyle demiş: Ben nurların heykeli, nitelik ve niceliğin mahalliyim. Ben başkası ve uyulanım; duyu ve duyumsanan bana aittir. Resimler benimle zuhur etmiş, cisimler âlemi benden var olmuştur. Ben şekillerin aslıyım, benim suretlerimin mertebeleri vasıtasıyla misaller verilir. Ben Feleğin sureti, Melik'in [Hükümdar] mahalliyim. İstiva [yerleşme, istikrar] benim üzerimde gerçekleşir. İstivagâh benim simgemdir. Ben, ardı olmayan arka, önünde kimsenin bulunmadığı öncüyüm. Nitekim Kartal[3] da öncüsü olmayan öncüdür. O ilk, ben sonum.[4] Bâtın [iç] ona, zahir[5] [dış] bana aittir. Varlığı benim ile onun arasında taksim etmiştir. Ben onun izzetini ortaya çıkarttım. (İTTİHAD, 146)

NOTLAR:

[1] Gurab hakkında bkz. Kemâleddin ed-Demiri, c. II, s. 189.

[2] Gurab tanımları için bkz. Cürcani, *Tarifat*, s. 167; *Letaifu'l-A'lâm*, s. 137; Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 65.

[3] Bkz. **Kartal**.

[4] Bkz. **Evvel–Âhir**.

[5] Bkz. **Zahir–Bâtın**.

Karışık Nur *bkz.* **Nur**

Karşılık Sevgisi/İnayet Sevgisi Eşanlamlıları[1] hub-ı ceza=keramet sevgisi [hubb-ı keramet]; hubb-ı ceza=minnet sevgisi. *Bkz.* **Minnet**

NOTLAR:

[1] Ayrıca bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 139; c. IV, s. 102, 103, 104, 414, 456.

Kartal [Kartal anlamındaki *ukab* kelimesinin kök harfleri olan] *ayn*, *kaf* ve *ba* iki köktür. Birincisi 'bir şeyin geciktirilmesi ve başka bir şeyin ardından getirilmesi' demektir. İkinci kök ise 'yükseklik, şiddet ve güçlük' anlamına gelir. Kartal anlamındaki *ukab* bu ikinci kökten gelir. Böyle isimlendirilmesinin nedeni, güçlü ve kuvvetli olmasıdır. Çoğulu ise *a'kab* ve *ukban*'dır. Kartal yırtıcı kuşlardandır.

İbnü'l-Arabî İlk Akıl'ı veya Yüce Kalem'i *ukab*, kartal kelimesiyle ifade etmiştir. Bu isimlendirmenin iki nedeni olabilir. Bunlar *ukab*'da ortaya çıkmış ve İlk Akıl veya Yüce Kalem'le örtüşen engelleme ve yücelik özellikleridir. *Bkz.* **İlk Akıl**, **Yüce Kalem**. Ayrıca bkz. *Istılahat*, s. 293; *Divan-ı İbnü'l-Arabî*, s. 38-39; *İttihadu'l-Kevnî*, s. 142, 145, 146, 147.

Kelime *Kaf*, *lam* ve *mim* iki köktür. Birincisi 'anlaşılır söz'; diğeri 'yara' anlamına gelir (*kelm*). Birincisi kelamdır: *kelimtühü* 'onu söyledim', *eklemuhu* 'söylerim' deriz. Ardından anlamı genişletmişler ve anlaşılır tek lafza kelime demişlerdir. Kısa da kelimedir. Kaside uzunluğuna rağmen kelimedir. Kelimenin çoğulu *kelimat* ve *kelim*'dir. (MUCEM)

Anlaşılır konuşma anlamında:

> Bilmeyenler 'keşke Allah bizimle konuşsaydı (*yükellimu*) veya bize bir ayet getirseydi' derler. (2:118)

Hüküm vermek ve bildirmek anlamında:

> Rabbinin kelimesi doğru ve adil[1] olarak tamamlanmıştır. (6:115)

Allah'ın kelamı, Kuran-ı Kerim anlamında:

> Onların bir kısmı Allah'ın kelamını işitip, sonra tahrif etmekteydiler. (2:75)
>
> Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku, Rabbinin kelimelerini değiştirecek yoktur. (18:27)

İsa anlamında:

> Mesih Meryem'in oğlu ve Allah'ın kelimesidir. (4:171)

Kelime belirsizliğe yol açacak tarzda kabaca zikredilmiş, düşünürler de teorilerine uydurmak için ondan yararlanmışlardır. Bu bağlamda kelime, söz gelişi, İbnü'l-Arabî'de var olanı gösterir (Kelimat=Mevcutlar):

> Denizler mürekkep olsaydı, Rabbinin kelimeleri tükenmeden onlar tükenirdi. (18:109)

Kelimenin anlamı İbnü'l-Arabî'de[2] kullanılış bağlamlarına göre değişir; örneğin kelime İbnü'l-Arabî'de tekil-belirsiz, tekil-belirli, çoğul olarak geçer. Aşağıda, bu üç durumdan her birisini ele alacağız. *Tekil-belirsiz*: İbnü'l-Arabî 'kelime' lafzını tekil-belirsiz anlamda kullanır ki, çoğulu *kelimat*'tır ve var olanı kasteder. Var olan her şey, Allah'ın kelimesidir, çünkü yaratma kelimesi *Kün*'ün [Ol] dıştaki görünümüdür.

- Allah'ın kelimeleri varlıkların hakikatlerinden başka bir şey değildir. (FUSÛS, 211)
- Mümkünler, Allah'ın tükenmeyen kelimeleridir.[3] (FÜTÛHÂT, IV:65)
- "Onu tesviye edip, ruhumdan üflediğimde" (15:29). Üfleme düzenlendikten sonra harekelerin harflere konulması demektir. Böylece herhangi birimiz insan diye isimlendirildiği gibi, kelime diye isimlendirilen başka bir yaratılış ortaya çıkar. Kelime ve lafızların âlemi harfler âleminden meydana gelmiştir. Harfler, bedenlerimizin ayakta durabilmesi için gereken su, toprak, ateş ve hava gibi, kelimelerin maddeleridir. (FÜTÛHÂT, I:84)
- Varlıklar Allah'ın tükenmez kelimeleridir. Çünkü onlar kün sözünden meydana gelmişlerdir ve *kün* [ol] Allah'ın kelimesidir. (FUSÛS, 142)

İbnü'l-Arabî'nin âlemimizi tedvin ve yazı âlemi diye isimlendirmiş olmasıyla uyumlu hareket ettiğini gözlüyoruz. Var olan ilk şey Kalem, Kalem'den[4] de yazı sayesinde Levha'da yaratılmışlar meydana gelmiştir. Kalem'den sadece harfler ve kelimeler mi meydana gelir?

- Bütün varlık harfler, kelimeler, sureler ve ayetlerdir. Varlık büyük Kuran'dır.[5] (FÜTÛHÂT, IV:167)

İbnü'l-Arabî tekil-belirsiz kelime lafzını kullanır ve herhangi bir peygamberin Tanrı'nın bir sıfatını temsilini kasteder. Söz gelişi ulûhiyet sıfatı Âdem Kelime'sinde,

Subbuhiyye [Tanrı'yı tenzih] sıfatı Nuh Kelime'sinde vs. ifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i bu anlamda Kelime hakkındaki teorisinin yönlerini temsil eden yetkin ve açık bir eserden başka bir şey değildir. *Tekil-belirli:* Kelime lafzını İbnü'l-Arabî sadece Muhammedî Hakikat için kullanır. Tekil-belirsiz kelime lafzını ilk anlamıyla aldığımızda (kelime: mevcut) Kelime, ontolojik rolünü kazanır; başka bir ifadeyle Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki aracı ve yaratıkların vasıtası anlamına gelir. İnsan-ı kâmilden söz ederken bundan bahs etmiştik. İbnü'l-Arabî kelime'yi bu noktada toplayan ve ayıran diye niteler. Buna göre Kelime, âlemde ayrışmış bütün hakikatleri toplar, yani o bir suret ve nüshadır; aynı zamanda Tanrı ile yaratıkları veya görünmez ve görünür âlemi birbirinden ayırır ve ikincinin birinciye girmesini engeller.[6]

- İnsan-ı kâmil, toplayan kelimedir. Allah ona öyle bir kuvvet vermiştir ki, bir bakışta iki âleme birden bakar. Böylece Tanrı'dan alır ve yaratıklara verir. (FÜTÛHÂT, II:446)
- İnsan toplayan kelime ve âlemin nüshasıdır. (FÜTÛHÂT, I:136)
- Halife, sonradan olmuş-ezeli insan, ebedi ve daimi yaratılış, toplayan ve ayıran kelimedir. (FUSÛS, 50)

Tekil-belirsiz kelime lafzını ikinci anlamıyla aldığımızda (Kelime=peygamber hakikati), Kelime epistemolojik işlevini yerine getirir, yani her türlü ilham ve bilginin kaynağı, epistemolojik vasıta haline gelir. Peygamberler onun kandilinden bilgilerini alırlar. İnsan-ı kâmilden söz ederken bu meseleden bahsetmiştik. İbnü'l-Arabî burada Kelime'ye bütün hakikatleri toplayan (cevâmiu'l-kelime) ismini verir. Bu ismin verilmesinin nedeni, bütün kelimelerin, yani peygamberlerin hakikatlerini zâtında toplamış olmasıdır. Söz konusu Kelime, Muhammedî Hakikat'tir. Tekil-belirsiz kelimeyi önceki anlamlardan hangisiyle alırsak alalım Kelime, İbnü'l-Arabî'nin kemâl hakkındaki özel anlayışı açısından insan-ı kâmil anlamını kazanır. Çünkü kâmil, iyi veya kötü, varlığın bütün anlam ve özelliklerinin gerçekleştiği kimse demektir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, bir şeyin yetkinliği kendisinde tecelli etmiş ilahi niteliklerin sayısına veya bu sıfatların tecellisi için istidatlı olmasına bağlıdır. Burada kelime'ye İbnü'l-Arabî'nin tam kelime derken kast ettiği yetkinliği ifade eden bir özellik verilmiştir.

- İnsan-ı kâmil, varlıkların en şereflisi, meydana gelmiş hakikatlerin en yetkinidir. (FÜTÛHÂT, III:444)

Çoğul formunda kelime: Kelime, ilk anlamda birinci ve ikinci şıklarıyla dikkate aldığımızda, çoğul kipini kabul eder, halbuki ikinci anlamıyla kesinlikle çoğulu olmaz.

İbnü'l-Arabî'nin Kelime'yi iki şekilde çoğul yaptığını görmekteyiz: kelim ve kelimat. Doğrusu İbnü'l-Arabî Kelimeyi mevcut anlamında kullandığında çoğulu kelimat; peygamberin veya velinin hakikati anlamında kullandığında ise, çoğulu *kelim*'dir. Şu halde İbnü'l-Arabî belirli ve özel bir çoğulu kast etmek istediğinde kelim, genel anlamda çoğulu kast etmek istediğinde ise kelimatı [kelimeler] kullanır.

- Kelimeler (kelimat) varlıklardır. Her cevher, bütün buhardan meydana gelir. Noktayla sadece kendisi yazılabilir. (TECELLİYAT, 41)

- Hamd, hikmetleri Kelim'in[7] kalplerine indiren Allah'adır. (FUSÛS, 47)

NOTLAR:

[1] Bkz. Beyzâvî, *Envaru't-tenzil*, c. I, s. 147.

[2] *Kelime: Logos* kavramı, sadece İslam felsefesi için değil, kendisinden önceki felsefeler için de geçerli olmak üzere oldukça kapalı bir kavramdır. Bunun sebebi de, farklı asırlarda kavrama yüklenen çeşitli anlamlardan kaynaklanmaktadır. Terimin eski Yunan felsefesindeki anlamı, varlığın bütün yönlerine yayılan düşünme kuvvetidir. Kavramı bu mânâda kullananların en meşhuru Herakleitos'tur (M.Ö. 475). O bu kavramı dış varlıktaki her şeyde eseri gözüken ilahi ruh anlamında kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle ona göre kelime, hayatın kaynağıdır; varlıktaki her şeyin kendisine boyun eğdiği ilahi iradedir. Kelime'nin Anaksagoras'ın felsefesindeki anlamı, ilahi akıldır ya da varlığı idare eden kuvvet, veya zât-ı ilahi ile âlem arasındaki vasıtadır. Stoacılardaki anlamı ise âlemi idare eden Faal Akıl ya da cüzî akıllara düşünce ve bilgilerini veren Küllî Akıl'dır. Stoacıların Kelime/Logos hakkındaki görüşleri, seleflerinden pek farklı değildir. Onların Kelime görüşleri, bilkuvve akıl (*Logos endiathetos*). ile bilfiil akıl (*Logos prophorikos*). arasındaki ayrımlarında belirginleşir. Bilfiil akıl, yaratılmış şeylerde gözüken ve tecellî eden akıldır. Bu ayırım, göreceğimiz üzere sonradan Yahudi ve Hıristiyan daha sonra da Müslüman düşünürlerin yararlandığı bir ayırımdır. Kadim Yahudi düşüncesinde Kelime'nin anlamı, eserlerinden birisi de yaratma olan "Allah'ın Kelimesi"dir. Yahudiler, "Memra" kavramını da bu anlamda kullanmaktaydılar. Fakat Yahudi düşüncesinin Yunan düşüncesiyle karışmasından sonra, süratli bir şekilde terimin anlamı değişmiştir. Sonradan bu kavram kullanılmaya başlanmıştır ve bununla ilahi akıl kastedilmiştir. Bundan dolayı Yahudi filozofların, "Allah'ın kelimesi" kavramını kâinatı muhafaza eden, onu idare eden şey; vahyin, nübüvvetin ve şeriatların kaynağı anlamında niteliklerini görmekteyiz. Gerçekten kadim Yunan düşüncesindeki Logos kavramıyla, sonraki Yahudi düşünürlerin eserlerinde gördüğümüz Logos kavramı arasındaki benzeyiş noktaları birbirine yakındır. Bu düşünürler, hikmet (ilim ve akıl anlamında) ile kelime (lafız anlamında) arasında neredeyse bir ayırım yapmıyorlardı. Hatta, özellikle Yahudi Philon'un, Yahudi düşüncesindeki "Kelime" kavramı ile Stoacılardaki anlamını mümkün mertebe uzlaştırmaya çalıştığını görmekteyiz. Philon, bu iki anlama Yeni Eflatunculardan aldığı üçüncü bir anlam daha ilave ederek, meseleyi daha da karmaşık hale getirmiştir. Şu halde, Philon'un "Kelime"yi çeşitli anlamlarda kullanıp, her birisiyle farklı bir şeyi veya özel bir anlamı kast ettiğini gördüğümüzde şaşırmamız lazımdır. Philon Kelime'yi, Allah ve âlem arasındaki "Berzâh"; "Allah'ın ilk oğlu"; anası hikmet olan "Büyük oğul"; "ilahi suret"; "meleklerin ilki"; Allah'ın kendi sureti üzerine yarattığı "İlk insan"; "Halife"; "Hakikatü'l-Hakâik (Hakikatlerin Hakikati)"; "Şefaatçi"; "En büyük İmam" olarak isimlendirmektedir. Başta İbnü'l-Arabî'ninki olmak üzere İslam düşüncesinde –göreceğimiz gibi– bu terimlerin karşılıkları vardır. Hıristiyan düşüncesinde Kelime, Allah'ın oğlu ve suretidir ya da varlığa yayılan "Ruh", Mesih suretinde müşahhaslaşan âlemin yaratılmasındaki "Vasıta"dır: Her şey, oğul ile, oğuldan ve oğul-

da ortaya çıkmıştır. O "kevn-i câmî"dir (kapsayıcı kevn). O hayatın kaynağı, ruhuyla bütün cüzlerinde zahir olan, onlara her türlü bilgiyi ve marifeti ulaştıran şeydir. Yuhanna İncili'ni incelediğimizde "Kelime" kavramının neredeyse Philon'un tanımıyla aynı olduğunu görürüz. Şu var ki, Yuhanna "Kelime" ile Mesih'i kastederken, Philon bununla bizzat bir şahsı kast etmez ve genel anlamda kullanır. Ayrıca Kelime'nin Teslîs'te (uknûm) bir yeri olduğunu dikkate almalıyız; çünkü Yuhanna'ya göre Kelime Teslîs'teki ikinci uknûmdur. Kelime, farklı olsa bile, Baba'dan ayrı değildir. Aziz Clemente ise Philon'un verdiği anlamla karışık bir halde Yunan filozoflarının yükledikleri anlama bağlayarak Kelime'yi yönetici akıl kuvveti anlamında kullanmıştır ya da O varlığı Mesih'in varlığından önce olan ezelî ve kadim kuvvettir. Böylece Clement'e göre "Oğul", beşerî surette bedenleşmeden önce varlıkta bulunan bu akletme kuvvetidir. Bu kuvvet, bilginin ve vahyin kaynağı olduğu gibi, âlemdeki hayatın da kaynağıdır. Musa'nın ve diğer nebilerin lisanıyla konuştuğu gibi, Yunan hakîmlerinin vasıtasıyla da konuşmuş, onlara hikmetlerini ilham etmiştir. Artık, bu kısa açıklamalar ile "Kelime"nin İslam felsefesinden önceki felsefelerde geçirdiği değişim; terimin ilk sözlük mânâsından nasıl çıkıp, aşağı yukarı bu sözlük anlamı ile hiç bir ilişkisinin kalmayışı ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Yunan nazariyelerinin Yahudi düşüncesine, Yahudi kanalıyla da Hıristiyanlık düşüncesine hangi ölçüde tesir ettiği ortaya çıkmıştır (Afîfî, *Müslümanların Logos Nazariyeleri, İslam Düşüncesi Üzerinde Makaleler* içinde, s. 61 ve devamı İçev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, 2000]).

[3] "De ki, Denizler, Rabbimin kelimelerini yazmak için mürekkep olsa idi, rabbimin kelimeleri tükenmeden denizler tükenirdi. İsterse bir misli deniz daha yardım etse bile" (18:109) ayetine telmih.

[4] Bkz. **Kalem**, **Levh-i Mahfûz**.

[5] Bkz. **Kuran**.

[6] Bu nitelik daha önce Philo'nun sözünü ettiği 'Kelime'nin Allah ile âlem arasında berzah olmasını sağlayan niteliktir.

[7] İbnü'l-Arabî'de Kelime için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, Giriş, s. 24, 37; c. II, 12, 181, 187, 221; *İşaratu'l-Kuran*, s. 64; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 96, 125; *Ruhu'l-Kuds*, s. 155; *Ukletu'l-Müstevfiz*, s. 43; *Anka-i Muğrib*, s. 47; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 113; II, s. 259, 331, 400, 552; c. III, s. 284, 413, 432, 453, 481, 488, 532. Ayrıca bkz. Afîfî, *Müslümanların Kelime Nazariyeleri* [*İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde]. Afîfî, söz konusu makalesinin başında İslam öncesi felsefelerdeki serencamını özetle ele alır.

Kemâl *Kaf, mim* ve *lam* tek köktür ve bir şeyin tamlığı anlamına gelir. Bir şey tamamlandı anlamında *kemüle eş-şeyü* (*ism-i fail kâmil*) denilir. (MUCEM)

K-M-L Kuran'da tamamlandı ve kâmil de tam anlamında geçmiştir.

> Bugün sizin için dininizi tamamladım (*ekmeltü*) ve size olan nimetimi tamamladım. (5:3)
>
> Bunlar on kâmil gündür. (2:196)

Kuran-ı Kerim'in lafzî bağlamda kemâli insana tamlama yapmadığını belirtmek yerinde olacaktır. Bununla birlikte başta Hz. Muhammed olmak üzere peygamberle ilgili olduğunda pek çok ayet böyle bir anlamı zımnen içerir:

> Kuşkusuz sen büyük bir ahlak üzerindesin. (68:4)

İbnü'l-Arabî'nin kemâle bakışı, ahlaki değil, ontolojik-epistemolojik bir bakıştır. Kemâl ahlaki olgunluk, başka bir ifadeyle akıl, şeriat ve örfe göre iyi sayılan bir iş değil, varlık olarak gerçekleşmektir. Kâmil, bütün hakikatlerin formunu toplayan bir surete sahip kimsedir.[1] Bu ontolojik kemâl görüntüsünün iki yönü, varlık ve bilgi yönü olması itibariyle, epistemolojik[2] bir yetkinliği gerektirir: Epistemolojik düzeyde kemâl, gerçekte, ontolojik kemâlin farkına varmaktan ibarettir.

- Varlığın kemâli ondaki eksikliğin varlığıdır. Böyle bir şey olmazsa, kendisinde eksiklik bulunmamakla, varlığın kemâli eksik kalırdı. Mutlak kemâl Allah'a aittir. (KAVAİD, 16)

- Eksiklik varlığın kemâlindendir, suretin kemâlinden değildir.

  Varlıkta eksiklik bulunmamış olsaydı,
  Kemâl rütbesinden silinirdi.

- Hal böyleyken, söz veya amelde senden görünüşte ancak kemâlin zirvesinde yaratılmış bir şeyin çıkması için çalış. Eksikliğin varlığın kemâlinden olması seni aldatmasın. Çünkü o, varlığın kemâlindendir, senden meydana gelen şeyin kemâlinden değildir. (FÜTÛHÂT, IV:188)

- Kendisi nedeniyle yüce olan, kemâlin sahibidir. Bu kemâl ile bütün var olan şeyleri ve yokluk bağıntılarını içerir. Öyle ki, ister şeriat, örf ve akla göre iyi, ister kötü olarak görülsün, söz konusu şeylerden herhangi bir özelliği yitirmez. Bu kemâl ve yücelik, özel olarak, Allah diye isimlendirilen Zât'a özgüdür.[3] (FUSÛS, 79)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Suret**.

[2] Bkz. **Tecelli**.

[3] İbnü'l-Arabî'de 'kemâl' hakkında bkz. *Kitabu'l-Vesail*, s. 51; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 5, 15, 28, 51, 125; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 129, 137, 244, 272, 525, 588, 589; c. III, s. 177, 405, 459; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 12; *Kitabu'l-Esfar*, s. 26; Ayrıca bkz. *Ecvibe*, s. 219, 224; İbn Debbağ, *Meşarık*, s. 39.

Keramet *Tekrim* ve *ikrâm*, aynı anlamdadır ve bundan yapılmış isim de *keramet*'tir. *Keremen ve salefen* denilir, "Allah sana ikrâm etsin ve ikrâmını sürdürsün" demektir. Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir: "Bir adam kendisine şarap ikrâm etmiş, Hz. Peygamber 'Allah bunu yasaklamıştır' demiş. Bunun üzerine adam 'Şarabı Yahudilere de ikrâm etmeyecek miyim?' diye sormuş. Peygamber 'Şarabı yasaklayan Allah onun ikrâmını da yasaklamıştır' demiş." Burada Hz. Peygamber'in kullandığı kelime *kerem*'in [bir şeyin karşılıklı yapılışını anlatan] *mufaale* babından mastarıdır. *Mükareme* "ödül almak için hediye vermek"tir. Adamın "Yahudilere ikrâm etmeyecek miyim" deyişi,

"bedelini almak için, hediye etmeyecek miyim" demektir. "Allah kimi hor ve zelil ederse, artık ona ikrâm eden (*mükrim*) yoktur" (22:18) ayetindeki *mükrim*'i bazı kimseler *mükrem* [ikrâm edilen] şeklinde okumuşlardır. Anlamı, 'keramet' demektir. 'Onun bende kerameti vardır', 'bende saygındır' demektir. Lihyanî şöyle der: "Bunu senin için (*kerameten leke*) yaparım." Şöyle denilir: "Pekiyi, severek ve keramet olarak." Keramet, ikrâm için konulmuş bir isimdir, nitekim taat de, itaat için konulmuş bir isimdir. (LISAN)

K-R-M, Kuran'da keramet şeklinde isim değil, fiil kalıbında yer alır:

> Allah katında en değerli olanınız (*ekremekum*) en takva sahibi olanınızdır. (49:13)

Sûfi tarihçilerin metinleri velilerin[1] kerametlerini kabulde hemfikirdir, yine de onlar, kerameti mucizeden ayırt etmişlerdir. Bu bağlamda Tûsî, Kuşeyrî ve onlardan rivayette bulunmuş eski ve yeni yazarlar, peygamberlik ve velilikteki rollerini dikkate alarak, mucize ile kerameti ayırt etmişlerdir.[2] Sûfilerin en bariz yanlışlarından birisi, velayeti keramete bağlamaktır. Yine de onlar, başka bir bağlamda, kerametin bazen hile ve aldatma içerebileceğini ve velayetin şartının görünür keramet olmadığını ifade etmekle bizzat kendileriyle çelişirler.[3] Bu hatanın iki nedeni vardır: Birincisi, bizzat velayet teriminin kendisidir. Velayet sûfilerin metinlerinde –özellikle H. VII. asırdan sonra– rast gele birtakım görüntülere ve kişilere isim diye verilmiştir. İyilik ve takvasıyla veya harikulade bir olay veya Tanrı'ya yakınlık özelliğiyle ortaya çıkmış veya müritlerin terbiyesini üstlenmiş kimselere veli denilmiştir; halbuki o veli değildir, çünkü velayet Tanrı tarafından belirlenir.

> ◆ Bu ismin (veli) kula verilmemesi gerekir. Şayet Tanrı bu ismi vermişse, bu durum kendisine aittir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 357)

İkincisi, keramet eleştirel tasavvufi duygudan yoksun bir şekilde, sıradan insanların arasında meydana gelmiş ve gelişmiştir. Başka bir ifadeyle keramet, genellikle, mürit meclislerinin aktardıkları rivayetlerdir. Kerametin o meclislerde ortaya çıkışının nedeni, veli veya salih kimsenin kerametini gizlemesidir.[4] Dolayısıyla kerametler, çoğunlukla sûfilerin eleştiri konusu haline gelmelerine yol açan efsane ve hurafeler taşıyarak, veli ve salih kimselerden uzak bir şekilde aktarılmış ve yayılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda âlemler çoktur: Bir âlem vardır ki, kudret sıfatına dayanır (*bkz.* **Hakikat Arzı**), bir âlem hikmete ve sebepleri sonuçlarına bağlamaya dayanır (içinde yaşadığımız âlem). Bizim âlemimizdeki düzen ve alışkanlık, zaman, mekân ve

ardışıklık olarak, düzenlenmiş ve gözlemlenen nizamdır. Söz konusu nizam Tanrı tarafından konulmuş olmasına bağlıdır, bu nedenle de, ilahi kudret, yegâne hüküm sahibi olarak kalır. Bu yüzden ilahi kudret, nizamı koyduğu gibi, onu aşabilir. Âdetlerin aşılması İbnü'l-Arabî'ye göre üç farklı kısımdır: mucize, keramet ve sihir. Mucize peygamberlere, keramet veli ve salihlere (velilerle sınırlı değildir), sihir ise genele aittir.

Sebeplilik ve hikmet âlemi:

- Hallerin sirayet edişinin sırrına bakınız! Hiçbir şey, Allah tarafından konulmuş sebepleri ispat için, duyulur bir hareket olmaksızın ortaya çıkmaz. Böylece, ilahi emrin bozulmayacağı ve onun gerçekte bu şekilde olduğu bilinir. Arif ise bundan ilahi isimlerin nispetlerini ve onlarla irtibatlı olguların varlığını, bunun yanı sıra, bu durumun ilahi mertebece gerektirildiğini öğrenir. Gerçek bilgin ise bu işler ve ilahi ikazlar sayesinde, hikmetin zuhur eden şeyde olduğunu, bu durumun değişmeyeceğini ve sebeplerin asla ortadan kalkmayacağını öğrenir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 340)

Bu nedenle İbnü'l-Arabî ve sûfiler, *harku'l-âde* [âdetin aşılması] terimini kullanırlar, *refu'l-âde* [âdetin kalkması] veya izale terimini kullanmazlar. Şu halde buruda söz konusu olan, düzenin kendisiyle ilişkisiz görünür bir sebebin katkısıyla aşılmasıdır. Nitekim aşağıdaki metinde bu durum ifade edilmiştir ve hallerin sirayeti konusunda tekrarlanacaktır.

- İlahi kudret her şeye nüfuz etmiştir. Bu yüzden her şey, o kudret sayesinde fayda veya zarar verir, onunla konuşur, onunla hareket eder. Allah âlemi suretlerle perdelemiştir. Böylece âlemdekiler, her şeyi kendi nefislerine ve eşyaya nispet etmişlerdir. Allah şöyle der: "Ey insanlar, siz Allah'a muhtaçsınız." (FÜTÛHÂT, ÜS, 343)

Âdetlerin aşılması: mucize, keramet ve sihir:

- Âdetlerin aşılmasındaki üç kısım, mucize, keramet ve sihirdir. Adetin aşılmasıyla ilgili başka bir şey yoktur. (FÜTÛHÂT, ÜS, 383)

Keramet ibadetin neticesidir: Keramet, velilere özgü değildir, ibadet eden herkes içindir:

- Allah'ın kullarına farz kıldığı her ibadet, ilahi bir isimle irtibatlıdır. Söz konusu ilahi isimden Allah bu ibadeti yapana birtakım şeyler verir. Bunlar, dünyada ibadet sahibinin kalbine verdiği ikrâmlar, ilimler ve marifetler; hallerine verdiği keramet ve delilleri; kulun ahiret hayatında ise Cennetteki derecelerdir.[5] (FÜTÛHÂT, DS, 165)

İbnü'l-Arabî bir yandan mucize ile kerameti ayırt ederken, öte yandan keramet ile sihri de ayırt eder. Keramet ve mucize arasındaki fark şudur: Keramet kulun him-

met gücünden ve bilgisi dahilinde ortaya çıkarken, mucizede peygamberin gücünün hiçbir payı yoktur. Peygamber tam ve ibadeti yetkin kuldur. O, Tanrı tarafından bildirilmedikçe (Hz. Musa ve asa mucizesi gibi), mucizenin kaynağına ulaşamaz ve ona dair bilgisi de yoktur. Keramet ve sihir arasındaki fark ise, kerametin varlıkta bir gerçekliğinin bulunması, buna karşın sihrin varlıkta gerçekliğinin bulunmayışıdır. Sihir, sadece görüntü düzleminde ve gören için ortaya çıkar (Asa ve Firavun'un sihirbazlarının ipleri=görenin gözündeki suretler).

- Bilmelisin ki: Âdetlerin aşılması üç kısımdır: Birinci kısım (sihir), gözün veya başka bir melekenin idrak ettiği şeylerle ilgilidir. Gerçekte ise söz konusu melekenin idrak ettiğinden farklıdır. Bu kısım, insanın kudreti dahilindedir. Sihir iki kısımdır: bir kısmı, nefsin gücüne dayanır, ikinci kısım ise isimlerin özelliklerine dayanır. Söz konusu isimler telaffuz edildiğinde, bu suretler görenin gözünde veya kulağında hayal olarak gözükürler, halbuki bu sihirbazın eylemidir. Sihirbaz, gerçekleşen olayların hiç birisinin göz ve kulaklarda gerçekleşmediğini bilir. Ayrıca bilir ki, hariçten de bir şey yoktur; sadece orada bulunanların hayali üzerinde bir etkisi vardır ve böylece bakanların gözlerini esir eder. Bakan kişi de, uyuyanın rüyasında gördüğü gibi, hayalinde birtakım suretler görür, halbuki dışta algılanandan bir eser yoktur. (FÜTÛHÂT, ÜS, 374)

Ardından İbnü'l-Arabî Sülemî'nin *Makamatu'l-Evliya*'sından bir örnekle delil getirmekte gecikmez, böylece sihir ve mucize hakkında Kuran'dan en iyi örneğe, Hz. Musa'ya, onun asasına, Firavun'un sihirbazlarına ulaşır.

- Allah Hz. Musa'nın asası hakkında şöyle der: "Elindeki nedir, ey Musa? Asamdır, demiştir" (20:17). Sonra "Bırak onu, ey Musa, demiş, bıraktı onu, bir de ne görsün, asa bir yılan olmuş koşuyor" (20:19). Musa (a.s.) ondan korktuğunda –ki insanların yılandan korkmaları doğaldır– ondan kaçmış. Bunun üzerine Allah şöyle buyurur: "Onu tut ve korkma. Biz onu önceki haline döndüreceğiz." Yani, daha önceki gibi asa olacak veya sen onu yine asa göreceksin. Ayet yoruma açıktır. Sihirbazların işleri gerçekleşip vadi onların ipleriyle ve asalarıyla dolduğunda, Musa onları görmüş ve içinde bir korku duymuş. Sihirbazlar Musa'nın gördüğünden korktuğunu fark edince, korkunun sebebini anlamamışlardır. Musa neden korkmuştu? Böylece Musa'da sihir sanatına dair bir bilgi olmadığını anlamışlardı. Çünkü sihirbaz, sihrin dışta bir gerçekliğinin olmadığını bildiği için, bir sihirbazın yaptığından korkmaz. Musa asasını yere attığında ise bir yılan haline gelmiş ve bütün sihirbazlar bu esnada Musa'nın yaptığının kendilerini imana davet ettiği Allah katından olan bilinmeyen bir iş olduğunu anlamışlardı. Musa'da sihir hakkında bir bilgi yoktu. Ardından bu yılan (Musa'nın asası) yılan suretlerini yutmaya başlamış, ipler ve asalar oldukları gibi görünmeye başlamışlar. Çünkü Allah "yaptıklarını yutar" (20:69) demiştir.

Halbuki Allah "Onların asalarını ve iplerini yutar" dememiştir. Musa kendi himmetinin veya ona verilmiş isimlerin gücünden yararlanarak asayı yılan haline getirmiş olsaydı, hakkında "dönüp kıçtı ve arkasına bile bakmadı" (27:10) denilmezdi. Bu noktada Hakk'ın katına özgü ve onun ilmindeki bazı şeyleri de öğrendik (keramet), bu suretin vasıtasıyla gerçekleştiği kimse onları bilemez. Bu mertebe, bir aldatmadan kaynaklanmayışı itibariyle, peygamberlerin getirmiş oldukları mucizelere yakındır. Ancak kerametler, peygamberlerin mucizeleri gibi de değildir. Çünkü peygamberlerin mucizeleri hakkında bilgileri yoktur. Kerametler ise velilerden onların himmetleri veya nefislerinin güçleri veya doğrulukları –nasıl istersen öyle söyle– sayesinde ortaya çıkmıştır. Bu nedenle de kendilerine keramet denilmiş, mucize denilmemiş, sihir diye de isimlendirilmemişlerdir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 376)

Mucize, keramet ve sihir:

- Sihir, gerçek olmadığı halde, kendisinde gerçeğe dönük bir yön gözüken şeydir. Sihir, seher kelimesinden türetilmiştir. Seher, aydınlık ve karanlığın çelişkisi demektir; o ne gecedir, çünkü ona sabahın ışığı karışmıştır; ne de sabahtır, çünkü güneş henüz doğmamıştır. Sihir denilen şeyler de tamamen boş, dolayısıyla var olmayan bir şey de değildir. Çünkü göz bir şeyi algılamıştır. Sihir tamamen gerçek de değildir, çünkü onun gözde bir varlığı vardır, gözün gördüğü ve bakanın zannettiği gibi kendiliğinde bir gerçekliği yoktur. Velilerin kerametleri ise bir gerçekliğe sahip oldukları için sihre benzemezler. Onlar mucize de değillerdir, çünkü keramet, bir bilgi ve himmet gücünden ortaya çıkar. Âdetin aşılmasının himmetinin dışında gerçekleştiği bir veli, bu olayın himmeti vasıtasıyla gerçekleşen veliden peygamberliğe daha yakındır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 380)

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışında irs [verâset] önemli bir yer tutar. Bu bağlamda onun veraset ilminden söz ettiğini görüyoruz. Eşyaya tesir ettiği için bilginin önemi bellidir. "Yanında kitaptan bir ilim bulunan kimse ise "Ben sana onu gözünü kırpmadan önce getiririm, dedi" (27:40). İşte bu, eşyanın etkilendiği ilimdir. Kerametler de böyledir. Keramette veli –deyim yerindeyse– tabilikte peygamberle beraberdir. Kerametler, tâbi olunan peygamberlerin mucizelerinin değişmesine göre, velilerde çeşitlenir. Bu bağlamda Muhammedi, İsevi, Musevi veliler vardır.

- Mucize engelleyerek veya beşer gücünün yetişmeyişi nedeniyle yaratıkları benzerini meydana getirmekten aciz bırakan şeydir. Bunlar peygamberlerin ellerinde gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 380)

Keramette veraset, benzerlerin ortaya çıkması:

- Bu ümmetten İsevi meşrep olanların havada yürümek gibi kerametleri olmaz, onlar

su üzerinde yürüyebilirler. Muhammedî meşrep olanlar ise tâbilik yoluyla, havada yürüyebilir. Çünkü Hz. Peygamber gece vakti yürütülmüştür ve taşınmıştır. Hz. İsa hakkında şöyle demiştir: "Şayet inancı artsaydı, havada yürürdü." İsa'nın (a.s.) mukayese edilmeyecek ölçüde bizden daha inançlı olduğundan kuşku duymuyoruz; çünkü O büyük peygamberlerden birisidir. Bizler havada yürürüz. Böylece şunu öğrendik: Bizim havada yürümemiz, inancın gücünden değil, bulunulan makamın doğruluğuna bağlıdır. Biz, Allah'ın kendilerine tahsis ettiği âdetlerin aşılmasında peygamberlerle birlikteyiz, bu olayların benzerleri dolaylı olarak bizde de ortaya çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 333)

Hepsini olmasa da örnek olarak yerin dürülmesi, su üzerinde yürümek ve bir şeyin yeri ve vaktinin dışında ortaya çıkması gibi olayları bilinen örneklere ekleyebiliriz. Halin sirayeti:

- Kerametlerden bir kısmı şöyledir: İsevi meşrepliler, keşif yoluyla veya Tanrı'nın bildirmesiyle bir şahısta yetenek görüp sahip oldukları ve etkileri atındaki hallerden birisini ona vermek istediklerinde, hemen o şahsa temas ederler veya ona sarılırlar veya öperler veya ona elbiselerinden bir parça verirler veya elbiseni aç derler ve vermek istedikleri şeyleri avuçla ona doldururlar. Bakan kişi de, onların havayı avuçladıklarını zanneder. (FÜTÛHÂT, ÜS, 338)

Algıda âdetin aşılması:

- Allah gözlerimizi cemâdat [donuklar] ve bitkilerin canlılığını algılamaktan alı koymuştur; Hz. Peygamber ve onunla birlikte olan sahabesi gibi taşların tespihini kendilerine işittirip kendileri için âdeti aştığı kimseler, söz konusu canlılığı gözleriyle algılayabilirler. Burada taşların tespihinde değil, onların duyma güçlerinin ona ilişmesinde âdet aşılmıştır. (FÜTÛHÂT, BŞS, 585)

- Hz. Peygamberle bulunanlar, onun temiz ve mübârek elindeki taşların tespihini duymuşlardı. Bu konu hakkında "onun duyma gücü açılmıştır" dedik, çünkü taşlar, Allah kendilerini yarattığı andan itibaren Yaratanlarını tespih etmekteydiler. Dolayısıyla bu olayda âdetin aşılması, taşların tespihinde değil, duyma algısında gerçekleşmiştir. (FÜTÛHÂT, IS, 486)

Değiştirme:

- Bu makamdakiler âlemde tasarruf ve değiştirme güçleri vardır. Onlardan birinci tabaka, güçleri yettiği halde, yaratıklarında tasarrufu Allah'a bırakmışlardır. Hakk'ın bu gücü vermiş olması, bir emir değil, bir arzdır. Böylece onlar, örtüyü giymişler ve bilinmezliğin içlerine girmişler, alışkanlık perdeleriyle örtünmüşler, kulluğa ve muhtaçlığa sarılmışlardır. Onlar Fütüvvet Ehli, Zarifler, Melâmiler, Gizliler ve İyi-

ler'dir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 225)

Melâmiler alışkanlık perdeleriyle gizlenme konusunda en katı sûfilerdir, dolayısıyla onlardan keramet ve adetin aşılması gibi olaylar asla gerçekleşmez.[6]

◆ Allah Melâmilerin zahirlerini âdet ve zahir ibadetler, farz ve nafile ibadetlere sabırla devam etmek gibi ibadet çadırlarına hapsetmiştir. Onlar, âdetin[7] aşılmasının ne olduğunu bilmezler, böylece hürmet de görmezler, insanların âdeti olduğu üzere, iyilikleriyle parmakla da gösterilmezler. Bununla birlikte kendilerinden bir kötülük de ortaya çıkmaz. (FÜTÛHÂT, ÜS, 125)

NOTLAR:

[1] Sûfiler velilerin kerametlerini kabulde görüş birliğindedir. Bu konuda Kuran-ı Kerim ve hadisten birtakım kanıtlara baş vururlar. Kelabazi (*et-Tearuf*, s. 44) iki ayet zikreder: "Gözünü açıp kapatmadan ben sana onu getireceğim" (27:40) ve "O Rabbimin katındandır" (3:37). Kasem meselesi İbnü'l-Arabî'de sûfinin Rabbinin katındaki derecesiyle ilgilidir. İlk kez de Maruf el-Kerhi'yle (ölm. 200) birlikte ortaya çıkmıştır (Bkz. *et-Tasavvuf fi-Medreseti Bağdat*, s. 134). Hz. Peygamber'den şöyle rivayet edilmiştir: "Nice zayıf kimse vardır ki, Allah adına yemin etseler, Allah onların yeminlerini yerine getirirdi" (İbn Cevzi, *Sıfatu's-Sûfiyye*, c. I, s. 256). Burada keramet, velayeti destekler ve şahsın Allah katındaki derecesini bildirir.

[2] Tûsî farklı açılardan keramet ve mucize arasındaki farkları zikreder, bunları şöyle özetleyebiliriz: a) Peygamberler mucizelerini göstermek, veliler ise gizlemek zorundalar. b) Mucize peygamberin ortak koşana karşı delilidir. Keramet ise velinin nefsine karşı delilidir. Böylece kötülüğü emredici olan nefs inanır ve tatmin bulur. c) Mucizeler arttıkça, peygamberlerin dereceleri artar; kerametler arttıkça, veliler hileye ve tuzağa maruz kalma korkusuyla çekingenlikleri artar. Kelâbâzî bunlara "velinin kerametinin farkında olmadan gerçekleşir, mucizeler ise peygamberlerin bilgisi dahilinde gerçekleşmesi" şeklinde başka bir fark ekler.

[3] Ataullah İskenderi şöyle demiştir: "Genellikle keramet istikameti kemâle ermemiş kimseye verilir. Kısaca kerametin zuhuru, istikamete delâlet etse bile, kemâli göstermez" (Bu ifade ve açıklaması için bkz. Şeyh Ahmed Zeruk, *Şerh-i Hikem-i Ataiyye*, s. 295).

[4] Ebû Hafs Nişabûrî "Veli kimdir?" sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Kendisine keramet verildiği halde onları görmeyen kimsedir" (Sülemi,*Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 121). Ebû Ahmed b. Ebi'l-Verd şöyle demiştir: "Sûfilerin ermişliği beş şeye bağlıdır: Kapıya bağlanmak, itaatsizliği terk, hizmete bağlanmak, musibetlere sabır, kerametleri saklamak" (Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 250). Ebû Amr ed-Dımeşkî, "Allah peygamberlere mucizelerini göstermeyi emrettiği gibi, velilere de kerametlerini gizlemeyi emretmiştir. Böylece insanlar onlar nedeniyle yoldan çıkmazlar" (Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 277). Muhammed b. Ulyan: "Kerametini izhar eden kimse, iddiacıdır; kerametler üzerinde gözüken ise velidir" (Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 418). Cüneyd el-Bağdadi şöyle der: "Perdeler üçtür: Nefsin perdeleri, halk perdeleri, dünya perdeleri. Bu üç şey genel perdelerdir. Özel perdeler ise şunlardır: Itaati görmek, sevabı görmek ve kerameti görmek. Arifin zelil olması, el-Kerim'i bırakıp, keramete sapmaktır" (Attar, *Tezkiretu'l-Evliya*, c. II, s. 34).

[5] Tûsî *el-Lüma*'da Sehl b. Abdullah'ın şöyle bir ifadesini aktarır: "Kırk gün dünyadan yüz çevirip, bu konuda dürüst ve ihlaslı olan kimseye Allah katından kerametler gelir. Keramet gelmeyen kimsenin zühdünde ihlas ve dürüstlük yok demektir." Bu ifadeden kerametin bazen ibadetin neticesi olabileceği ve

mutlaka velayete bağlı olmayabileceği sonucu çıkar. Çünkü veli, kırk günlük ibadeti veya zühdü nedeniyle veli olmaz. Velayet Allah vergisidir.

[6] Tasavvufta keramet meselesi hakkında bkz. a) Okuyucuyu içerdiği garip hadiseler karşısında dehşete düşüren keramet hikayeleriyle dolu tasavvuf tarihi kitapları. Buna aktaranın eleştirel tavrını yitirmesini de eklemeliyiz. Bu kitapların en çok bilinenleri arasında şunları zikredebiliriz: Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliya*; İbn Cevzi, *Sıfatu's-Safvet*; Kuşeyri, *Risale*; Sülemi, *Tabakat*; Cami, *Nefehatu'l-Üns*; Bağdadi, *Tarih-i Bağdat*. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde şeyhin yorumlayabildiği ve meşrulaştırdığı bazı rivayetler vardır. b) *Es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, s. 391-97; Adam Metz, *Hadaratu'l-İslamiyye*, c. II, s. 32; Kasım Gani, *Tarih-i Tasavvuf*, s. 335-76. Yazara göre keramet ve harikulade aynı şeydir. Aynı zamanda keramet veya harikulade olay gösterebilmeyi velayetin bir belirtisi sayar ve kerametin velide fena halindeyken gerçekleştiği söyler.

[7] İbnü'l-Arabî'de keramet hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 26 (keramet felekleri), 553 (haller ve kerametler) 556 (ahlak ve kerametler); İS, s. 327 (harikulade); ÜS, s. 281; DS, s. 131, 307, 308; BŞS, s. 38; AS, s. 125, 365.

Kerim Arş İbnü'l-Arabî'de iki farklı zâta işaret etmemesi mümkündür. Arş, belirli olarak, Rahman'ın Arşı (*bkz.* **Arş**), saygın ise, Rahman'ın Arşı'nın sıfatı. O halde saygın Arş, belirli arştır veya Rahman'ın Arşı'dır. Saygın olması ise iyiliği ve ihsanı nedeniyledir.

- Arş kuşatıcılığı bakımından cisimlerin en büyüğüdür. Bu yüzden o cisim ve miktar olarak büyük arştır; hareket ettiğinde de gücündeki şeyleri kuşattığı şeylere verir. Verici olması yönüyle de o saygın Arş'tır. (FÜTÛHÂT, c. II, 436)

İbnü'l-Arabî ulvî ve süfli âlem ve bunların sıralanışıyla ilgili yazdığı şiirinde şöyle der:

- Hamd o Allah'adır ki, O'nun varlığıyla
  Varlık ve kudret âlemi zuhur etmiştir
  Ve en ulvî unsur; bu unsurun varlığı vasıtasıyla
  İmkân âlemlerinin zâtları zuhur etmiştir
  Ardından Heba, sonra kabul edici cisim zuhur etmiş
  O felek ve unsurlar âlemini kabul eder
  Böylece o büyük bir felek olarak dönmüştür; ismi ise
  Arş-ı kerim ve Rahman'ın istivagâhıdır. (UKLE, 43)

Saygın Arş, İbnü'l-Arabî'nin iki ayağın konulduğu Kürsi için kullandığı bir terimdir.

- Saygın Arş, iki ayağın konulduğu Kürsi'dir. Kelime Arş'ta tektir, çünkü Arş terkip âleminin ilkidir. Ardından Kelime için Kürsi'de iki nispet ortaya çıkar, çünkü o ikinci felektir. Böylece bu ikinci felek sayesinde Kelime bölünür; söz konusu Kelime burada iki ayak diye isimlendirilir, nitekim kelam da tek olsa bile, emir ve yasakla-

maya ayrılır. Bu iki felekten (Arş ve Kürsi) unsurlar âleminde garip şekiller meydana gelir (harikülade olaylar-hayal). (UKLE, 59)

Kesib Cenneti/Hakk'ı Görme Cenneti Eşanlamlı terimler[1] *Kesibü'r-ru'yet* [görme *kesib*'i],[2] *Kesibü'l-ebyaz* [en beyaz *kesib*],[3] *Mevtınü'l-kesib* [kesib mahalli]. Kesib Adn Cennetindeki bir mekânın ismidir, orada Hak tecelli eder ve bütün mutlu kullarını –onlar Cennetteki yerlerine yerleşmişlerdir– kendisini görmeye davet eder. Burası Hakk'ın menzilidir. İnsanlar oraya yerleşmez, kendi cennetlerine iner.

- Kesib Adn Cennetindeki beyaz bir misktir. Hak bu Kesib'e minberler, oturaklar, kürsüler ve mertebeler koymuştur. Kesib ehli dört gruptur: Müminler, veliler, nebiler ve resûller. Her sınıftaki bireylerin bir kısmı diğerlerinden üstündür, yine de bulundukları mahalde ortaktırlar. Böylece bütün Âdemoğulları oraya girer. İnsanlar Cennetteki menzillerini aldıklarında Hak onları kendisini görmeye davet eder, bunun üzerine onlar koşarlar ve hepsi Kesib'de toplanır. Her birey kendi mertebesini zorunlu bir bilgiyle bilir ve demir mıknatısa aktığı gibi o mertebeye koşar. Herkes vardığı yerde emelinin nihayetine ve maksadına ulaşır. Böylece o kendi mertebesinde bulunan şeye doğal ve özünden gelen bir duyguyla büyük bir aşk duyar.[4]
- Menziller (Cennet menzilleri) yaratıklara, Kesib menzili ise Hakk'a aittir. (FÜTÛHÂT, IV:44)
- Kesîb Cennetin dışındadır.[5] (ENVAR, s. 3)

Hakk'ın görüldüğü Kesib mertebesi Hakk'ın mertebesidir. İbnü'l-Arabî'nin metni bu ifadeyi açıklamadığı için, ona iki anlam verebiliriz: a) İbnü'l-Arabî mekânın isminin sahibine verilmesi yoluyla Kesib ismini Hakk'a vermiştir. Söz gelişi tanınmış ve şöhretli bir insan bir şehre yerleştiğinde, mecazi olarak şehrin o kişi olduğunu söyleriz. b) Kesib'in ahirete dahil olması, Hakk'ın bilinmezliğinde içkin olması demektir. Bu, zuhur ederken Hak kendisiyle ve kendisi için mümkünlerin suretlerinde tecelli ettiği gibi bâtınlığa geri dönmektir.

- Görme Kesib'i [Hakk'ın görüldüğü yer] Hakk'ın mertebesidir. (FÜTÛHÂT, I:103)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 428; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 434, 442; *Tercümanü'l-Eşvak*, 110

[2] Orası, Hakk'ın kendisini görmeleri için yaratıklarına tecelli edeceği mekân olduğu için, Görme Kesib'i diye isimlendirilmiştir.

[3] Beyaz miskten yaratıldığı için Kesib-i ebyaz denilmiştir.

[4] Bkz. Metnin tamamı, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Burada İbnü'l-Arabî görme türlerini açıklar.

[5] Bkz. Abdülkerim el-Cîlî'nin *Şerhü'l-Risâletü'l-Envar*, s. 59.

Keşf *bkz.* **Müşahede**[1]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de keşif ve türleri hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, 41, 55; II, 498, 65; III, 465, 473, 49, 57; *Mevakiu'n-Nücum*, 70 (keşif türleri); *Risale la-Yeulu Aleyh*, 2; *Şucun-ı Mescun*, 31; *İnşaü'd-Devair*, 35; *Kitabu'l-Mesail*, 28; *Fusûsu'l-Hikem*, 66, 170, 309, 310.

Kevnî Rehber Kevnî rehber, açıklayan rehberdir.

- Kevnî rehber, Allah katından bir peygamber olabilir. Bu durumda o tebliğ edendir; hidayet veren değildir. Bunun anlamı, hidayete erdiren değil, açıklayıcı anlamıyla rehber olmasıdır. (FÜTÛHÂT, III:498)

Kırmızı Ölüm *Bkz.* **Beyaz Ölüm**

Kızıl Yakut *bkz.* **Yeşil Zümrüt**

Kir *Ğayyene ala kalbihi* denilir. "Şehvet onu kapladı" demektir. Bir görüşe göre *ğayyene ala kalbihi* "örtü geldi ve karıştırdı" demektir. Aynı şekilde *gayyene ala racül*, "onu kuşattı" demektir. Bir hadiste şöyle geçer: "Kalbime bir karartı gelir de, günde yetmiş kere tövbe ederim." *Ğayn*, 'bulut' demektir. Bir görüşe göre *ğayn*, bir çeşit ağaçtır. Hz. Peygamber, insanın kurtulamadığı yanılgıyı kastetmiştir. Çünkü onun kalbi daima Allah ile meşguldü. Herhangi bir vakitte kendisine beşeri bir duygu ilişip onu din ve ümmetin iş ve maslahatlarından alıkoyduğunda bu, günah ve kusur sayılmıştır. Bu nedenle de bağışlanma istemeye koşmuştur. (LİSAN)

Sûfiler *ğayn* ve *reyn*'i kalbin perdeleri anlamında kullanırlar. Şu var ki *ğayn* ince perdedir ve pasa benzer; *reyn* ise kalın perde demektir.[1] İbnü'l-Arabî zâtın karşısında 'başka'yı göstermek üzere 'aynı'nın zıddına 'ğayn'ı kullanır.

- Nefse öğüt verdim, onlara bakma diye
  Öğüdüm sayesinde düşüncesiyle bakmadı
  Onları önemsemedim, belki bir şey elde ederim
  Böylece onlar varlığımdan başkası (ğayn), elde ettiğimin aynısı oldular. (FÜTÛHÂT, ÜS, 13)

NOTLAR:

[1] Bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 65.

Kitabın Anası Kitabın Anası (Ümmü'l-Kitab)[1] iki kelimeden meydana gelmiş bir terimdir. Bu iki kelimeyi açıklarken her biriyle kastedilen şeyin ortaya konulması için, kelimeleri ayırmak gerekir. Ana, özet anlamıyla sınırlıyken, kitap daima belirli zikredilir. Çünkü onunla kastedilen her zaman kitab-ı mübîn.[2] yani tafsîl mertebesini oluşturan apaçık Kitap'tır. O halde ana, icmâl mertebesi; kitap da kitab-ı mübîn, tafsîl mertebesidir. Kitabın anası ise, apaçık kitapta tafsîlleşmiş bütün hakikatlerin özet toplamı demektir.

- Kitap'ta ayrıntılı bulunan her şey Fatiha suresinde (Fatihatü'l-Kitab, Ümmü'l-Kitab'ın isimlerinden birisi) özet olarak bulunur. Ayrıntılı şeyleri özetlemesi özelliğiyle kitabın anası; mücmel şeylerin bir sonraki mertebede birbirlerinden ayrışması yönüyle de tafsîl mertebesi kitab-ı mübîn diye isimlendirilir. (MİRAT, 120)

- Tafsîlleşmiş şeyleri içermesi yönünden ona Kitabın Anası, mücmel [özet, kapalı] şeylerin tafsîlleşmesi yönüyle ona kitab-ı mübîn denilir. (MİRAT, 121)

Böylece kitabın anası; kitap, yani kitab-ı mübîn [apaçık kitap] kelimesiyle kastedilen anlama bağlı olur,[3] bununla birlikte özelliği değişmez. Söz konusu özellik onun her zaman mübîn, yani açık olmasıdır. Şu var ki, onun zâtı ve mahiyeti anlatılmak istenilen âleme göre değişir. Bu girişten hareket ederek İbnü'l-Arabî'de Kitabın Anası ile kastedilen anlamları imkân ölçüsünde özetleyebiliriz: Kitabın Anası=Hakk'ın zâtı:[4] Hakk'ın zâtı Hakk'ın ilminde tafsîlleşen ilahi hakikatlerin ümmü'l-kitabıdır.

- Hakk'ın zâtı bütün hakikatlerin dahil olması itibariyle Ümmü'l-Kitap [Kitabın Anası]; Hakk'ın ilmi ise kitab-ı mübîn'dir [apaçık kitap]. Şu halde zât ilahi hakikatlere göre Kitabın Anası'dır. (MİRAT, 121)

- Hak, gerçek anlamda Kitabın Anası'dır. (FÜTÛHÂT, III:160)

Kitabın Anası (Ümmü'l-Kitap) Yüce Kalem'dir.[5] Yüce Kalem Levh-i Mahfûz'da [Korunmuş Levha] tafsîlleşen âlemin hakikatleri için Ümmü'l-Kitap'tır:

- Lakabı kitabın anası olan, kitab-ı mübîn denilen Levh-i Mahfûz'a öğretmiştir. (MİRAT, 120)

Kitabın Anası, Arş'tır:

- Arş mülk âleminde Kürsi'de tafsîlleşen Ümmü'l-Kitap'tır. Mülk âleminin bir mücmel –Arş– bir de mufassal kitabı vardır –Kürsi. Kürsi'de tafsîlleşmesi irade edilmiş şeylerin Arş'a dahil olması yönünden bu kitap Kitabın Anası diye isimlendirilirken Arş'ta mücmel bulunan şeylerin Kürsi'de tafsîlleşmesi itibariyle de kitab-ı mübîn [apaçık kitap] denilir. (MİRAT, 121)

Fatiha Kitabın Anası, yani Kuran-ı Kerim'in anasıdır.[6]

- Kitap'ta ayrıntılı bulunan şeyler Fatiha'da özetle bulunur. Kitap'ta özet bulunan şeylerin tafsîlleşmesi itibariyle Kitabın Anası diye isimlendirilir. (MİRAT, 120)

Kitabın Anası *ba* harfinin noktasıdır.[7] İbnü'l-Arabî'ye göre Besmele'nin *be*'sindeki nokta, Fatiha ve semavî bütün kitapları içermesi yönüyle Kitabın Anası'dır:

- Fatiha Besmele'de, Besmele b'de, b noktada içkindir. Nokta kitabın anası'dır ve bütün kitaplar onda saklanmıştır. (MİRAT, 124)

NOTLAR:

[1] Kuran-ı Kerim'de Ümmü'l-Kitap, Kitabın Anası üç yerde geçer: 3:7, 13:39, 43:4. İbn Abbas ve Nesefi'ye göre Kitabın Anası (Ümmü'l-Kitap), kitabın aslı yani Korunmuş Levha'dır. Kitap ise, Kuran-ı Kerim'dir. Bkz. Nesefi, *Tefsir*, c. I, s. 146; İbn Abbas, *Tefsir*, s. 43.

[2] Kitâb-ı mübîn Kuran-ı Kerim kaynaklı bir ifade olarak sadece Kuran-ı Kerim'e işaret ederken, İbnü'l-Arabî onu çeşitli anlamlarda kullanır.

[3] Bkz. **Kitap**.

[4] Kitabın Anası Zât'ın mahiyeti, kitap ise, mutlak varlıktır. Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, c. I, s. 65; bkz. *a.g.y.*, s. 23, 65.

[5] Bkz. **Kalem**. Ayrıca *Anka-i Muğrib*, s. 42.

[6] Kitab Kuran-ı Kerim olduğuna göre, Fatiha suresi de Ümmü'l-Kuran [Kuran'ın Anası] ve Kitabın Anası olur. Fatiha'nın böyle adlandırılmasıyla ilgili bkz. Fahreddin Razi, *Mefatihu'l-Gayb*, c. I, s. 173.

[7] Ba harfinin noktasında, her şeyi içeren ve *Dürretü'l-Beyza* denilen Beyaz İnci'ye işaret vardır. Bkz. **Beyaz İnci**. Hallac'ta nokta için bkz. Sülemî, *Hakaiku't-Tefsir*; *Essai*, s. 368, no. 41.

Kitap Kitap bilinen bir şeydir, çoğulu *kütüb*'tür. *Ketebe eş-şeye* 'bir şeyi yazdı' ve kitaben [mastar, yazmak]. Ezheri şöyle der: "Kitap yazılan şeylerin adıdır. Kuran'da 'Onları yaz, çünkü onlar sabah akşam sana imla ettirilir" (5:25); hadiste ise "Benden Kuran'dan başka bir şey yazmayınız" denilmiştir. Genel anlamda kullanıldığında kitap Tevrat'tır. Zeccac "Kendilerine kitap verilenlerin bir kısmı" (2:101) ayetindeki Kitabı böyle yorumlamıştır. Allah'ın kitabı Kuran-ı Kerim olabileceği gibi, Tevrat da olabilir; çünkü Peygamberi inkâr edenlere Tevrat verilmişti. "Tur ve yazılmış kitaba yemin olsun ki" (2:52) ayetine gelince: Bir görüşe göre kitap Âdem oğullarının kayda geçirilmiş amelleridir. Kitap, sahife demektir; *devat* ise Lihyanice'den gelir. *Küttap* katipler demektir. İbnü'l-Arabi şöyle der: "Onlara göre kâtip, bilen demektir. Allah şöyle buyurur: "Onların yanında gayb vardı da onlar yazıyorlar mıydı?" (52:41). Kitap arz, hüküm ve kader demektir. Allah şöyle buyurur: "Üzerenize oruç yazılmıştır" (2:183). Farz kılınmıştır demektir. (LİSAN)

İbnü'l-Arabî ketebe [fiil-yazdı] kelimesini gerektirdi anlamında kullanmıştır.

- Her şeyin yönetiminin elinde bulunduğu Allah'a muhtaçlık sabit olmuş ve mevcuttur. Buna şöyle işaret edilmiştir: "Söylediklerini yazacağız" (3:181). Yani, onu gerekli kılacağız. Başka bir ifadeyle onlar, muhtaçlığın zorunlu bir nitelik olduğunu ve bunda kuşku duyamayacaklarını öğrenecekler. (FÜTÛHÂT, II:264)

Kitap, toplama ve birleştirme[1] mertebesidir. Bu anlamda toplayan ve birleştiren her şey kitaptır.

- (Fatiha suresi) kitabın girişi diye isimlendirilmiştir, yani Allah'ın kitabının anlamlarını açar. Fatiha *feteha* fiilinin ism-i failidir. Kitap, harfleri birbirlerine katmaktır; harfler birbirine eklendiğinde anlam gerçekleşir. (FATİHA, 127)

Kitap, yazılı harfler demektir. Bu tanımda yazılı kelimesi, önceki anlama eklenmiştir. Dolayısıyla, bir şeyin kitap olması için, toplamak ve birleştirmek yeterli değildir.

- Kelam iki kısma ayrılır: harfler diye isimlendirilmiş maddelerdeki kelam. Bu da iki kısma ayrılır: ya yazılıdır, ki burada harfleri kast etmekteyim, bu durumda kitap diye isimlendirilir; veya telaffuz edilir, bu da söz ve kelam diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, IV:25)

Kitap bazen emir veya takdiri ve eceli ifade eder.

- Her şey, ömrü uzasa bile, kendi aslına döner. Çünkü ömür sınırlı nefesler ve verilmiş, sınırlı sürelerden ibarettir. Kitap bu nefeslerde kendi eceline ulaşır, herkes umduğunu görür. (FÜTÛHÂT, III:440)

Geçen anlamlara baktığımızda, İbnü'l-Arabî'de kitaplar çoktur. Buna göre 'her toplama ve birleştirme mertebesi' bir kitaptır; yazılı her şey kitaptır; Allah'ın yaratıklarında infaz ettiği her ilim kitaptır. Bunlara semavi kitaplar da eklenir. Şimdi imkân ölçüsünde bu kitapları sınıflamaya çalışacağız:
İlahi Kitap anlamında:

- [Kalbe gelen] Şâhit demiştir ki: Allah'ın kitabı, O'nun ilmidir. Yaratıklarında hükmü infaz etmek, onun işidir. O bilgiye göre hakkında ne hüküm vermişse, sen ona aitsin. (ŞAHİD, 9)

- Yaratan ve yaratılmış için ilahi kitabın önceden tespit ettiğinin dışında bir hüküm yoktur. Bu nedenle Hak şöyle der: "Ben kullarıma zalim değilim" (50:29). Başka bir ifadeyle ben, kullarım hakkında bilgimin belirlediğini uygularım, bilgimin belirlediği şeye göre hüküm veririm. İşte bu, kulu yerleştirdiği eşitlik mertebesidir. (FÜTÛHÂT, IV:15)

Varlıklar anlamında İlahi Kitap:

- Bütün âlem yazılmış bir kitaptır. Şu halde âlem, dürülmüş değil, yayılmıştır. Böylece açılmış olmakla onun rahmet nedeniyle yaratılmış olduğu bilinir. Ortaya çıkmasıyla da, içindeki şeyler bilinir ve anlaşılır. Harflerini birbirine ekleyerek, kendisini bir kitap yapmıştır. Bu belirttiğimiz tarzda âlemin düzenidir. Onun açılmış olmasının rahmetten kaynaklandığını belirttik; çünkü o, rahmetten gelmiştir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "Rahman ve Rahîm'in indirdiği. Ayetleri tafsil edilmiş kitap." Başka bir ayette ise "Hikmet sahibi ve haberdan Allah'ın katından indirilmiştir." Tafsil eden herkes, hikmet sahibi değildir. Âlem ise, hikmetle meydana geldiğine ve Hakk'ın ayetlerin hükümlerini bildiğine ve ayetlere ve mevcutlara merhamet ettiğine kanıttır. Mevcutlar, ilahi kitaptır. (FÜTÛHÂT, III:455)

Toplayıcı kitap anlamında: Toplayıcı kitap âlemde dağılmış hakikatleri kendinde toplayan Âdem'dir.

- Bütün âlem Âdem'in tafsili, Âdem ise toplayıcı kitaptır. Âleme göre Âdem ceset için beden gibidir. O halde insan âlemin ruhu, âlem ise bedendir. (FÜTÛHÂT, II:67)

Varlık Kitabı anlamında: Varlık kitabı İbnü'l-Arabî'nin onu kitaba benzetmesi yönünden varlığın kendisidir.

- O Kitabın girişidir, çünkü kitap işaret yoluyla 'ilk yaratılmış' demektir. Kitap, girişi ve başka şeyleri içerir, çünkü bunlar onun kısımlarıdır. Bunlar, varlık kitabının ilk kez kendileriyle açılmış olması nedeniyle, Fatiha ismini almışlardır. (FÜTÛHÂT, I:11)

Rabbin kitabı anlamında:

- İnsan Rabbinin kitabıdır. (FÜTÛHÂT, III:352)

- Sen bir kitapsın, yazılı her şey sendedir, kendinden her şeyi silebilirsin, dilersen okursun. Ancak sen varsın, bu yüzden senin zahirin dünya, bâtının ahirettir. (ŞUCUN, 21)

- Kavimler kendilerinden başkasını okumazlar
  Rableri karşısındaki hallerinde. (DİVAN, 25)

Büyük Kitap anlamında: Büyük kitap, Kuran-ı Kerim'in karşısında, âlemdir.

- Zannetme ki, Hakk'ın sana ve senin türünün oğullarına okuduğu bu Kuran'ın özel kısımları, sûfinin payı değildir. Eğer bilgili isen, kendisinden öğrenmen için, bütün varlığı Hak sana okur. Bu değerli özeti –ki o sensin– dikkate almaktan perdelenmez. Çünkü Hak, bazen dıştaki büyük kitaptan, bazen içinden sana okur. (MEVAKİ, 72)

İşaretli Kitap anlamında: İbnü'l-Arabî işaretli kitap ifadesini belirli ve belirsiz kul-

lanır; belirli kullandığında bütün varlığa işaret ederken, belirsiz kullandığında yazılı söz anlamına gelir.

- Varlık işaretli bir kitaptır. Hakk'a yakın kullar onu müşahede ederken, yakın olmayanlar onu bilemez. Bu kitabı taçlandırmak, hakikatleri kendinde toplayan kimse vasıtasıyla mümkündür. Bütün hakikatleri kendinde toplamak, âlemi Yaratan'ın alametidir. O halde zâtı Rabbine en açık delil olan insan-ı kâmil, mülkün tacıdır. Şu halde o da, insan-ı kâmildir. (FÜTÛHÂT, II:104)

- Göğüste bedenin içindeki kalbi, Allah bir mushaf ve işaretli kitap yapmıştır. Nefs-i natıka, o kitaba bakar ve baktığı ayete göre bilgiyle nitelenir ve onunla bezenir. Nefs-i natıka, Hak kalbi kelamının mahalli yapıp alameti de onda bulunduğu için, öğrenmesini sağlayan kalbe muhtaçtır. (FÜTÛHÂT, III:157)

- Nefs, yazılı kitaptır. (FÜTÛHÂT, I:111)

Yazılı Kitap anlamında: İbnü'l-Arabî yazılı kitap terimini işaretli kitap terimiyle aynı içerikte kullanır. Buna göre kelime belirli kullanılmış ise varlık; belirsiz olduğunda ise yazılı söz demektir.

- Varlık yayılmış sayfada yazılmış kitaptır. O, gerçeğe ermişlerin okudukları, yoldakilerin kabul ettiği ve ariflerin anladığı kitaptır. Hakk'ın sırları kitabın harfleri içindedir ve üstün akıl sahiplerinden başkası o sırları bilemez. (SEHL, 142)

- Âlem yayılmış sayfada yazılmış bir kitaptır. O varlıktır ve dolayısıyla zuhur etmiştir ve yayılmıştır, dürülmüş değildir. Yayılmış olmasıyla, rahmet uğruna yaratılmış olduğu; zuhur etmesiyle de, içinde bulunan ve Hakk'a delâlet eden şeyler bilinir, düşünülür. Allah, harflerini birbirine katarak onu bir kitap yapmıştır. (FÜTÛHÂT, III:455)

- Her kalp, içindeki düşünce ve ilimler için yazılmış bir kitaptır; onun da Mushaf sayfaları gibi tabakaları vardır. (MEVAKI, 67)

Apaçık Kitap anlamında: *Bkz.* **Kitabın Anası**. İndirilmiş Kitaplar anlamında.

- Aydınlatıcı, açıklayan, sayan, aziz, işaretli, zahirde yazılmış, bâtında yazılmış, kendilerine uyan kimseleri toplayan kitaptır. Aydınlatıcı olması, delil sahipleri için; açıklayıcılığı, hakikat ehli için; sayıcı olması, murakabe ehli için; aziz oluşu, korunmuşlar için; hikmetler, peygamberler ve vârisleri için; zahirde yazılı olması, tevil edip ibret almaları gayesiyle iman ehli için; bâtında yazılı olması ise ibret almaları için ibaha ehli için; toplayıcılığı ise ruhaniler içindir. (MEVAKI, 87)

- Kitaplar çoktur: rahmet kitabı, gazap kitabı, sınırlı rahmet kitabı, sınırlı gazap kitabı, korunmuş kitap, silme kitabı, rahmete mazhar olanların isimlerinin kitabı, bedbahtların adlarının kitabı, sayı kitabı, apaçık kitap, hikmetli kitap, işaretli kitap, ya-

zılmış kitap, azîz kitap, nâtık kitap vs. Bunlardan her birisi, Hakk'ın yaratıklarında icra ettiği bir iş içindir.[2] Söz konusu iş, Allah katında saklanır ve Böylece değişmez. (ŞÂHİD, 9)

NOTLAR:

[1] Davud el-Kayseri *Fusûsu'l-Hikem Şerh*'inin girişinde (s. 22). şöyle der: "İlahi kitaplar, Arş, Kürsi, Gökler, Unsurlar ve bileşik şeylerdendir. Çünkü bu mertebelerden her birisi, altlarındaki hakikat ve varlıkları içeren ilahi bir kitaptır."

[2] İbnü'l-Arabî'de kitap hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 63 (bilinmeyen kitap ve yazılmış kitap), 111 (yazılmış kitap, rakamlı kitap); c. II, s. 163 (ilahi yazılmış kitap), 473 (yazılmış kitap); III, s. 122 (kitap mertebeleri), 308 (zât kitabı), 366 (Kuran ve kitab), 402 (yazılmış kitap); IV, s. 16, 24 (katip), 26 (gizli kitap), 106, 165, 371; *Miratu'l-Arifin*, 1-10; *Fusûsu'l-Hikem*, 171 (yazılmış kitap). Ayrıca bkz. Tirmizî, *Tahsilü Nezairi'l-Kuran*, s. 77; Schuon, *Comprendre L'Islam*, s. 55.

Konuşan Öğütçü—Susan Öğütçü Konuşan öğütçü, içerdiği korku ve ümidi dile getiren öğüt ayetleriyle Kuran-ı Kerim'dir. Susan öğütçü ise, insanı varış yeriyle karşı karşıya getirmek ve "Artırmak sizi meşgul etti, ta ki ölüme vardınız" (102:2) ayetinde dile getirildiği gibi oluşun gafletinden kurtarması özelliğiyle ölümdür.

- Nasıl yaşarsak öyle öleceğiz, öldüğümüz gibi diriltiliriz: Demek ki akşamladığımız gibi, sabahlayacağız. Size iki öğüt veren bıraktım: biri susan, diğeri konuşan. Susan öğütçü, ölüm, konuşan öğütçü ise Kuran-ı Kerim'dir. (FÜTÛHÂT, IV:387)

Korunmuş Levha *bkz.* **Levh-i Mahfûz**

Korunmuşluk *bkz.* **İsmet**

Kötülük *bkz.* **Hayır**

Kul *bkz.* **Abd**

Kulluk Makamı *bkz.* **Abd**

Kulun Evi Kulun iki evi vardır: aydınlanmış ev ve karanlık ev. Birincisi Hak,[1] diğeri yerleştiği bedenidir.

- Ey kul! Evinin duvarları yıkılmadan önce, karanlık evini nurlandır, belirsiz sırrını ortaya çıkart. (FÜTÛHÂT, IV:387)

[1] Bu aydınlık kalp, kul Hakk'ın evi haline geldiğinde elde ettiği bir mertebedir. Bkz. Hakk'ın Evi (Beytü'l-Hak), mevcutların evi.

Kulun Hakikatinde Rab *bkz.* **Abd**

Kuran Kuran hakkında görüş ayrılığına düşülmüştür: Bir grup, "Kuran Allah'ın kelamına özgü özel bir isimdir" demiştir. Buna göre Kuran, hemzesizdir, bu görüş İmam Şafii'den aktarılmıştır. Başka bir grup –ki Eşarî de onlardan birisidir– Kuran'ın –bir şey diğerine eklendiğinde söylenen– bir şeyin başka bir şeye bitişmesi anlamında *karene* kelimesinden türetildiğini ve Kuran diye isimlendirildiğini ileri sürer. *Ferra* ise, *karain* kelimesinden türetilmiş olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Kuran'ın ayetleri birbirlerini doğrular. İçlerinde Zeccac'ın da bulunduğu başka bir grup ise Kuran'ın toplamak anlamındaki *karee* kelimesinden türetilmiş fa'lan kalıbında bir sıfat olduğunu ileri sürmüşlerdir.[1] Aynı kökten "suyu havuzda topladım" anlamında *kara'tü el-mae fi'l-havz* denilir. Başka bir görüşe göre Kuran'a 'Kuran' denilmesinin nedeni, okuyan anlamındaki *kari*'nin onun içindeki şeyleri ortaya çıkartması ve açıklamış olmasıdır. "Ben derim ki (İmam Suyutî): Bu konudaki doğru görüş Şafii'nin belirttiği görüştür" (*el-İtkan fi-ulumi'l-Kuran*, c. I, 50-51).

Kuran[2] Allah'ın elçisi, son peygamber Abdullah oğlu Muhammed'e (a.s.) indirilmiş kitabın özel adıdır. O son göksel kitaptır. Kuran-ı Kerim'in inişi Mekke'de başlamış, yirmiüç sene, zayıf bir görüşe göre ise yirmi sene sürdükten sonra tamamlanmıştır. Kuran-ı Kerim'in inen ilk ayeti, Hz. Peygamber yalnız başına Hira mağarasında ibadet ederken vahyedilmiş "Yaratan Rabbinin adıyla oku, o insanı bir kandan yaratmıştır" (96:1-2) ayetleridir. Bu ilk ayetlerin ardından ayetlerin gelişi olayların gerçekleşmesine göre devam etmiştir. Hz. Peygamber, gelen ayetleri yazan bazı katipler görevlendirmiştir. Bunların arasında[3] Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Zübeyr b. Avam, Halid ve Eban b. Said b. el-As, Ala b. el-Hadrami, Ebi b. Ka'b gibi pek çok sahabe vardır. Cebrail, günümüzde surelerdeki ayetlerin sıralanışına göre, peygambere falan ayeti falan yere koymasını öğretmekteydi. Surelerin sıralanışı ise pek çok Müslümanın görüşüne göre, sahabenin içtihadıdır. Sahabe içinde Hz. Peygamber'in devrinde bütün Kuran-ı Kerim'i bir araya getirmiş olanlar vardı. Ebi b. Ka'b, Muaz s. Cebel, Zeyd b. Sabit, Ebû Yezid b. Said, Abdullah b. Mesud, Amr b. As, Ali b. Ebû Talib, Osman b. Affan, Ebû Bekir es-Sıddık, Ömer b. el-Hattab, Aişe, Hafsa, Ümmü Seleme gibi pek çok sahabe bunların arasındadır. Fakat bunlardan bir kısmı, Kuran-ı Kerim'i toplama işini Hz. Peygamber'in vefatından sonra tamamlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Yemame bölgesinde peygamberlik iddiasında bulunan Müseyleme ortaya çıkıp Araplardan pek çoğunu etkileyince, Ebû Bekir bir ordu göndermiş, onunla savaşmış ve yenmiştir. Bu savaşta yetmiş hafız

şehit düşmüştür. Bunun üzerine Hz. Ömer Hz. Ebû Bekir'e "hafızlar içinde ölümlerin artacağını ve Kuran-ı Kerim'in büyük kısmının kaybolacağından endişe etmekteyim, benim görüşüm Kuran'ı toplamaktır" demiştir. Ebû Bekir ise yetmiş hafızın ölümünden önce Ömer'in fikri karşısında tereddütte iken, bu olaydan sonra ise Zeyd b. Sabit'i seçmiş ve Kuran-ı Kerim'in toplanması görevini ona vermiştir. Zeyd b. Sabit bütün hafızları ve Kuran-ı Kerim'den yazılmış her şeyi toplamış, hepsini tek bir kitapta bir araya getirmiştir. Söz konusu tek nüshayı önce Ebû Bekir, ardından Ömer saklamış, sonra kızı Hafsa'ya emanet bırakmıştır. Müslümanlar çeşitli bölgelere dağılınca, şivelerinin farklılığına göre Kuran-ı Kerim'in okunup okunamayacağı konusunda görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Söz gelişi "tabut" kelimesi bazı kimselerce *t* harfi ile okunurken, bazı şiveler kelimeyi *h* harfiyle okumaktaydılar. Hz. Osman Müslümanların başkanıyken durum kendisine bildirilmiş, Hz. Hafsa'daki Ebû Bekir nüshası ödünç alınmış ve bundan dört nüsha çoğaltılmıştır. Hz. Osman Kuran-ı Kerim'i nazil olduğu Kureyş lehçesine göre çoğaltmış, ardından her şehre bir mushaf göndermiş ve insanlara mushaflarını ondan çoğaltmalarını, bu nüshalarla çelişen her şeyin yakılmasını tavsiye etmiştir. Bu olay, H. 30'da gerçekleşmiştir.[4] Kuran-ı Kerim Müslümanların düsturudur, onların ilişkilerini düzenler: Tanrı ile, peygamberle, kendileriyle, başka insanlarla. Bu ilişkileri düzenlemesi, insanlığın gelişim aşamaları boyunca, insana uygun dinamik bir hareketle gerçekleşir.

Kuran ve furkan Kuran-ı Kerim'de vahye gönderme yapmak için kullanılmışlardır. Fakat İbnü'l-Arabî göreceğimiz gibi, onları ayırt eder: Kuran Furkan'ın [tefrika, ayırmak] zıddına toplamak demektir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed'in diğer bütün hakikatler[5] içinden Kuran-ı Kerim'e tahsis edilmesinin nedeni, başka peygamberlerden (furkan=tenzih) farklı olarak, Tanrı'ya davetinde bulunan tenzih ve teşbihin birleştirilmesi özelliğiyle ilgilidir.

> ◆ Kuran-ı Kerim (Nuh'un diliyle) şöyle demiştir: "Ey Rabbim! Ben kavmimi gece gündüz davet ettim. Fakat benim çağrım sadece onların kaçmalarını artırdı" (71:6). Allah'ı bilenler, kavminin Nuh'un çağrısına o çağrıdaki furkan (ayrılık=tenzih) nedeniyle icabet etmediklerini bilirler. Gerçek ise ayrılma değil, toplamaktır (Kuran). Kuran'a yerleştirilmiş kimse, Kuran'da furkan bulunsa bile, furkana kulak vermez. Çünkü Kuran furkanı içerir, halbuki furkan Kuran'ı içermez.[6] Bu nedenle Kuran [toplamak] ancak Hz. Muhammed'e tahsis edilmiştir. Ona *cevâmiü'l-kelim* [bütün hakikatleri toplamak][7] verilmiştir. Muhammed (a.s.) kavmini [Nuh gibi] gece gündüz davet etmemiş, gündüz içinde gecede, gece içinde gündüzde davet etmiştir. (FUSÛS, 71)

Kuran, furkanın (açıklamak, tafsil) karşısında özetlemek demektir.

> ◆ Takva sahibi Allah'tan sakındığında Allah ona bir furkan verir. Söz konusu furkan, kapalı işlerde, veciz konuların açıklanışında ve anlamı belirsiz şeyleri belirli olan-

lara katmak gerektiğinde, önemli meselelerde gerçek ile yanlışı[8] ayırt etmeyi sağlayan bir bilgidir. Çünkü Allah Kuran'ı anlamı belirsiz ve veciz ayetler olarak indirmiş, ardından bu veciz ayetlerin geniş açıklamasını dilediği kullarına vermiştir. (FÜTÛHÂT, IV, 219)

- Allah şöyle der: "Bugün sizler için dininizi ikmal ettim." (5:3). Bu, Allah ehline göre, iki durumu ayırt etmek demektir. Çünkü Allah ehli, Hz. Peygamber'i keşiflerinde görmüşler ve o da onlara göre zayıf nakille gelmiş haberleri tashih etmiştir. Bu nedenle onlar, rivayet yoluyla sabit olmuş bazı haberleri reddederler. (FÜTÛHÂT, IV:28)

- "Allah insanı yaratmış ve ona beyanı öğretmiştir" (55:4). Beyan, furkan [ayırmak, soyutlamak] demektir. (FÜTÛHÂT, IV:360)

Kuran zâtında âlemin dağınık hakikatlerini toplamış olması yönünden insan[9] demektir. Buradaki insan özel anlamda insan-ı kâmil[10] veya nitelenmiş olduğu kapsayıcılık nedeniyle Hz. Muhammed'dir.[11]

- Kuran'ı okuduğunda Kuran içinde Kuran ol. (FÜTÛHÂT, IV:461)

- Bizim söylediğimizi içinde Kuran olan bilebilir.[12] (FUSÛS, 89)

- Ümmetinden kendisine yetişmemiş olanlardan Allah'ın elçisini (s.a.v.) görmek isteyen Kuran'a bakmalıdır. Kuran'a bakmak ile Peygambere bakmak arasında herhangi bir fark yoktur. Adeta Kuran, adına Abdullah oğlu Muhammed denilen bir ceset sureti meydana getirmiştir. Kuran Allah'ın sözüdür ve onun bir niteliğidir. Böylece Muhammed Hakk'ın bir niteliği olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV, 61)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî bu kökü kabul etmiştir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 318.

[2] Ebu'l-Meali Abdulmelik *Kitabu'l-Burhan* isimli eserinde şöyle der: "Allah Kuran-ı Kerim'i elli beş isimle adlandırmıştır: Açık kitap (44:2), kerim Kuran (56:77), kelam (9:6), nur (4:174, hüda ve rahmet (27:77), furkan (25:1), şifa (17:82), mevize (10:57), zikir ve mübârek (21:50), ali (43:49, hikmet (54:5), hakim (10:1), müheymin (5:48), habl (3:103), sırat-ı müstakîm (6:153), kayyım (18:2), kavl ve fasl (86:13), nebe-i azim (78:2), ahsenü'l-hadis ve mesani, müteşabih (39:23), tenzil (26:192), ruh (42:52), vahy (21:45), Arabî (12:2), besair (7:203), beyan (3:138), ilim (13:37), hak (3:62), hadi (17:9), aceb (41:44), tezkire (69:58), urvetü'l-vüska (2:256), sıdk (39:33), adl (6:115), emr (65:5), münadi (3:193), büşra (2:97), mecid (85:21), Zebur (21:105), beşir ve nezir (41:3), azîz (41:41), belağ (14:52), kasas (12:3). Tek bir ayette ise onu dört isimle isimlendirmiştir: suhuf, mükerrem, merfua, mutahhare (80:13). Bkz. Suyuti, *el-Itkan*, c. I, s. 51-52. Ayrıca bkz. Furkan'ın eşanlamlı terimleri, Tirmizî, *Tahsilü Nezairi'l-Kuran*, s. 48-50.

[3] Bu Hz. Peygamber'in yazmayı yasakladığını belirten hadise aykırıdır. Bize o, söz ve işitmeyle, tevatür yoluyla yoluyla ulaşmıştır.

[4] Bkz. *Dairetü'l-Maarif*, "Kuran". Ayrıca bkz. Schuon, *Comprendre L'Islam*, s. 11-23; Blachere, *Le coran, introduction*, s. 11-23; Subhi Salih, *Mebahis-i Ulumi'l-Kuran*, s. 18.

[5] Kuran-ı Kerim'in Hz. Peygamber'e tahsis edilmesi 'Muhammediler'in tevarüs ettikleri bir mirastır, bkz. **Muhammedî Hakikat**.

[6] Kuran-ı Kerim furkanı içerir, furkan ise Kuran'ı içermez.

[7] Bkz. **Cevâmiü'l-Kelim**.

[8] Aynı konu için bkz. Maurice Gaudefroy Demombynes, *Mahomet*, s. 305.

[9] İbnü'l-Arabî'de Kuran ve furkan için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 56; c. III, s. 329, 366, 402, 472; c. IV, s. 51, 133, 151

[10] Davud el-Kayserî şöyle der: "İlmi hakikatlerin bir kısmı, anlamlı bir cümleye delâlet eder, bunlar ayettir; bu cümleleri içeren bir kısmı suredir. Akledilir şeylerin ve mevcutların toplamı, tafsil itibariyle furkan; birlik itibariyle ise Kuran'dır. Bunların insanın nefsinde toplanmaları itibariyle ise insan 'Kuran' diye isimlendirilir" (*Risale fi-İlmi'l-Hakaik*, s. 3).

[11] Bkz. **Hakikatlerin Toplandığı Yer**, **Muhtasar**, **Suret**, **Hakikatlerin Hakikati**. Bütün bunlar, İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî Hakikat'in iki mertebenin hakikatlerini kendinde toplamasını anlatmak için kullandığı lafızlardır.

[12] Afîfî bu paragrafı açıklarken şöyle der: "Yani, bu meseleyi ancak "insan-ı kâmil" bilebilir. İnsan-ı kâmil, bütün varlık hakikatlerini nefsinde toplayan ve bütün ilahi isim ve sıfâtların kendisinde temessül ettiği kimsedir. O her şeyi kuşatan Kuran gibidir" *Tâlikat*, s. 82.

Kuran Arşı Kuran Arşı, Hakk'ın istivagâhı olabilen müminin kalbidir.

- Muttaki, verâ sahibi müminin kalbi, Hakk'ı sığdırabilmiştir. İşte böyle bir kalp Hakk'ın istivagâhı olabilen Arş'tır. Hak, dereceleri yükseltendir ve Arş sahibidir. Allah'ın kalbi zevk ve tecelli olarak Kuran Arş'ı olan bu kişinin makamına dikkat çekmiş olması ne de güzeldir! Hak Rahman'ın Arş'ı üzerinde istiva etmiştir. Artık sen de o kimseden bunun anlamını sor, yani bu özellikte olan kimseden bunun haberini sor. O kişi istivayı bildiği gibi, Rahman'ın istiva ettiği Arş da kendisine öğretilir. Çünkü onun kalbi, Kuran-ı Kerim'i barındırdığı için Arş olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:128)

Kuran Hazineleri Kuran hazineleri Kuran ilimleri demektir. Allah dilediklerine o ilimleri anlamanın anahtarını verir ve onlardan yardım almayı nasip eder.

- Toplantılarda veya eserlerimde söz ettiğimiz her şey Kuran ve onun hazinelerinin mertebesindendir. Bana onu anlamak ve ondan yardım almanın anahtarı verilmiştir. Bütün bunlar Kuran'dan çıkmadığımız sürece böyledir. (FÜTÛHÂT, III:334)

Kuran Nehri Eşanlamlı terim, Hz. Muhammed. Kuran nehri, bütünüyle elde edemese de, insanın nasibini aldığı Kuran ilimlerine işaret eder. İnsanın Kuran hakkındaki ilmi arttığında, kendisine sonsuz ufuklar açılır. Öte yandan İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Muhammed Kuran'dır ve peygamber hakkındaki bilgiyi insan kuşatamaz ve tam olarak elde edemez. Hatta Muhammedî ilimlerden bir şey bilindiğinde, Mu-

hammedî şahsiyette ve onun var oluşunda sonsuz ufuklar açılır. Şu halde, Kuran-ı Kerim'i ancak Muhammed ihata edebilmiştir, bu nedenle de, Kuran nehri Muhammed'dir (a.s.) Hz. Muhammed sonraki insanlar için tüketemeden içtikleri bir nehirdir.

◆ Kuran nehrine gir, bütün saadet yollarına er! Çünkü O Âdem (a.s.) toprak ve su arasındayken peygamberliği gerçekleşmiş Muhammed'in nehridir. (FÜTÛHÂT, II:280)

Kuran'da Furkan *bkz.* **Kuran**[1]

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 156. Terkibin zıddı doğru değildir, yani Furkan içindeki Kuran diyemeyiz. Çünkü dağınıklık toplanmayı içermez.

Kutup[1] (Gavs, Halife,[2] *Kutbu'z-zaman* [zamanın kutbu],[3] *Kutbu'l-vakt* [vaktin kutbu], *Vahidu'z-zaman* [zamanın teki],[4] *Şahsu'l-vakt* [vaktin şahsı],[5] *Sahibu'l-vakt* [vaktin sahibi],[6] *Abdullah* [Allah'ın kulu],[7] *Hicabu'l-a'lâ* [en yüce perde],[8] *Mir'atü'l-Hak* [Hakk'ın aynası].[9]) *Kaf*, *ta* ve *ba* tek köktür ve toplamak anlamına gelir. Hepsi geldiğinde *caet el-Arabu katıbeten* 'Araplar topluca geldi' denilir. Kutup da bu kökten gelir. Göğün kutbu da buradan gelir. "O Feleğin üzerinde döndüğü Kutup'tur" denilir. Bu ifade benzetme olarak alınmış ve 'Falanca filan oğullarının Kutbu'dur' denilmiştir. Yani, kendisine sığındıkları efendileridir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî Kutb'u belirsiz tamlama şeklinde kullandığında, anlamını ve şahsını tamlamadan kazanır. Kutup, bu bağlamda, geometrik-sözlük bir anlam kazanır ve anlamı şöyledir: Herhangi bir işin etrafında döndüğü şahıs. Züht, tevekkül vb sûfilerin sözünü ettikleri makam ve hallerden her birisinin etrafında döndüğü bir kutup vardır. Söz gelişi, zühdün bir kutbu vardır. Bu anlamda Kutup bir zamanda çokluğa ve artışa konu olabilir, fakat aynı işte onlara konu olmaz (tevekkül, züht). Nitekim daha önce işaret ettiğimiz Kutb'un eşanlamlı terimleri de bu anlamda kullanılmazlar.

◆ Burada her asırda sadece bir tane bulunan kutupları kastetmiyoruz. Kastettiğimiz bir bölge ve yönde insan topluluğunun işlerinin etrafında döndüğü kimselerdir. Abdallar yedi bölgede bulunur. Her bölgenin[10] bir Bedel'i vardır ki, o bölgenin Kutb'udur veya dört Evtad [direkler][11] gibi. Evtad'ın dört bölgesi vardır. Allah onlar vasıtasıyla dört bölgeyi korur. Aynı şey, makam mensupları için söz konusudur. Bu yüzden zâhitlerin bir Kutbu'nun olması gerekir ki, kendi döneminde etrafında zühdün döndüğü ana nokta odur. Tevekkül, muhabbet, marifet ve diğer makam ve

haller için de aynı şey söz konusudur. Her sınıfın kendi erbabından bir kutbunun olması gerekir ki, makam, onun etrafında döner. (AKTAB, 117)

- Allah bana tevekkül edenlerin Kutb'unu bildirmiş, tevekkülü onun üzerinde dönerken gördüm. Âdeta o, ekseni etrafında dönen bir değirmen gibiydi. (FÜTÛHÂT, IV, 76)

İbnü'l-Arabî kutup kelimesini belirli, fakat tamlama yapmaksızın da kullanır. Kutup bu durumda belirli bir mertebedeki bir şahsı ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin bu bağlamdaki tavrını iki şıkta ele alabiliriz. Birincisi: Kutup Âdem'den kıyamete kadar tek kişidir ve kutupluğunu kendisinden önceki bir kutuptan almamıştır. Kutup tektir, o da dünya hayatında bedeniyle yaşayan canlı Peygamberdir. İkincisi: Kutup bir zamanda tek kişidir ve zamanın ilerlemesiyle çoğalmıştır. Kutupluk mertebesi[12] ölümle ahiret âlemine göçen kutuptan alınır. Bu anlamda Kutup peygamber değil, genelde veli, özelde ise Efrad'dan birisidir.[13] Bu kutup; Gavs, Sahibu'l-vakt vb gibi daha önce işaret ettiğimiz Kutup ismiyle eşanlamlı terimlerden birisidir. Fakat bu kutup gerçek kutup değil, onun vekilidir, gerçek kutbun vekili olduğunu da bilir. Gerçek kutup önceki paragrafta işaret edilmiş peygamberdir. Bu yüzden bir önceki kutuptan kutupluğu alan herkes, Âdem'den kıyamete kadar tek kutup olan Peygamberin vekilidir.

- Peygamberler, kutuplar, imamlar ve evi duvarlarıyla ayakta tuttuğu gibi Allah'ın vasıtalarıyla âlemi koruduğu direklerdir. Bu yüzden insan türü, içlerinde Allah'ın bir elçisinin bulunmasından yoksun kalmaz. Söz konusu peygamber, Hakk'ın kendisine baktığı ve Böylece onun vasıtasıyla da bu âlemin varlığını sürdürdüğü işaret edilen peygamberdir. Şu halde Allah'ın kendi vasıtasıyla insan türünü koruduğu peygamberin bu dünyada bedeniyle, ruhuyla mevcut olması gerekir. O Âdem'den kıyamete kadar Hakk'ın aynasıdır. Yeryüzü bedeniyle diri bir elçiden mahrum kalmaz, çünkü o insan âleminin kutbudur. (FÜTÛHÂT, II:5)

- Bu dört kişiden birisinin (İdris, İlyas, İsa, Hızır) karşılığında, her dönemde bu ümmetten onların kalpleri üzerinde bulunan bir şahıs vardır. Onlar söz konusu insanların vekilleridir. Veli dostlarımızın pek çoğu, ne Kutb'u ne İki İmam'ı ne Direk'i bilir; onlar peygamberleri değil, vekillerini tanırlar. Bu nedenle, ümmetten her birisi, bu makamlara (Kutupluk, İmamlık, Direklik) ulaşmak ister. Bu makamlara ulaştıklarında veya tahsis edildiklerinde, Kutb'un vekillerini olduklarını anlarlar. İmam'ın vekili, İmam'ın kendisi değil, vekili olduğunu bilir. (FÜTÛHÂT, II:6)

- İdris, günümüze değin ölmemiş Kutup'tur, aramızdaki kutuplar ise onun vekilleridir. (FÜTÛHÂT, II:455)

Kutupluk bir mertebe ve makamdır. Deyim yerindeyse, çağdaş bir dille tanımlayabi-

lirsek, şöyle deriz: Kutupluk yasama gücünü temsil eden ilahi bilginin icra gücüdür. Bu meseleyi defalarca işaret ettiğimiz şekilde açıklayalım: Sûfiler görünen devlet gibi görünmeyen, etkin, manevi bir devlet ortaya koymuşlardır. Bu devlette de görünür devletteki halifenin karşılığında bir halife vardır, o kutuptur; iki İmam vardır,[14] bunlar Kutup Halife'nin iki veziridir.[15]Kutupluk veya bu görünmez devletin halifeliği (ikinci anlamdaki kutupluk), kendisine âlemde tasarruf imkânı sağlayan Kutb'un ulaştığı bir mertebedir; fakat söz konusu tasarruf, sınırını ilahi bilginin belirlediği icracı bir tasarruftur. Kutup, zamanda tek kişidir, bütün yaratıkların kalplerine uzayan bağları vardır. Âlemin ihtiyaçlarının kendisine bağlı olması yönünden bu bağlar zaviyesinden Kutup yaratıkların gereksinimlerini karşılar. Kutup tasarrufunun dışındaki yüce melekler ve velilerin Efrad sınıfı hariç, ulvi ve süfli bütün sorumlular kendisine biat etmediği sürece, kutupluk görevini ifa etmiş sayılmaz.

- Zamanda Gavs ve Kutup diye isimlendirilen tek kişi bulunur. O Hakk'ın kendisine ayırdığı ve baş başa kaldığı kimsedir. O nurlu bedenini terk ettiğinde, Hak başka bir şahsı seçer. Hak bir zamanda iki şahsı birden seçmez. Bu kul, her zamanda Allah'ın gözüdür. Hak onun zamanında ancak kendisine bakar. O en üstün perdedir.[16] (FÜTÛHÂT, II:555)

- Onlardan birisi de (Evtad) Kutup'tur; Kutup, Hakk'ın âlemde baktığı noktadır. (FÜTÛHÂT, II:5)

- Kutup Allah isminin kuludur. Bu yüzden o hem ahlaklanma hem de tahakkuk yönünden bütün isimlerle nitelenmiştir. O Hakk'ın aynası, nezih niteliklerin tecelligâhı, ilahi mazharların tecelligâhı ve vaktin sahibidir. (FÜTÛHÂT, II:573)

- Kutup dairenin merkezi, çevresi ve Hakk'ın aynasıdır; âlem onun üzerinde döner. O iyilik veya kötülük şeklinde, bütün yaratıkların kalplerine uzayan bağlara sahiptir; iyilik ve kötülükten herhangi birisini sahibi hakkında tercih etmez, onun katında ne iyilik ve ne de kötülük vardır; onun katındaki varlıktır. (KUTUB, 2)

- Kutb'un mertebesi salt yaratma mertebesidir. Bu yüzden o halifedir, makamı da emri uygulama ve hükmü yürütmektir. Cömertlik hazineleri onun elindedir. Hak sürekli kendisine tecelli eder. Her Kutb'a kutupluk görevini üstlendiğinde, insan ve cinlerin az bir kısmı müstesna, bütün hayvanların, insanların, cinlerin ve cansızların biat etmeleri gerekir. Kutup, başından sonuna kadar, yaratıkların ihtiyaçlarının bağlı olduğu kimsedir. (KUTUB, 3-4)

- Allah âleme göz kulak olmak göreviyle birisini görevlendirdiğinde –ki ona Kutup, zamanın biriciği, Gavs, Halife denilir– misal âleminde onun için bir döşek koyar ve onu üzerine oturtur. Böyle bir döşek onun adına yerleştirildiğinde, âlemin talep et-

tiği ve onların da âlemi talep ettiği bütün isimleri ona giydirir. Bu isimler sayesinde Kutup, hoş ve süslenmiş olarak ortaya çıkar. Kutup serir üzerinde ilahi suretle oturduğunda Allah âleme işitmek ve itaat etmek üzere kendisine biat etmesini emreder. Böylece ulvisi (Mele-i A'lâ, İlk Akıl, Nefs) ve süflisiyle (hayvan ve bitki) herkes kendisine biat eder. En yüce melekler bu biatin dışındadır. Onlar, emir nedeniyle değil, zât gereği ibadet eden güçlü meleklerdir. Kutb'un tasarruf dairesine girmeyen ve hükmüne muhatap olmayan Efrad da bu biate dahil değildir. Onlar da Kutup gibi kâmil kimselerdir ve o şahsın ulaştığı kutupluk mertebesine ulaşmaya ehildirler. (FÜTÛHÂT, III:136)

- Genel biat, zamanın teki için özel olarak gerçekleşir, çünkü zamanın teki, âlemlerde ilahi suret üzere zuhur eden kimsedir.[17] (FÜTÛHÂT, III:136)

NOTLAR:

[1] Dr. Muhammed Mustafa Hilmi İbnü'l-Farız'da kutupluk meselesine müstakil bir bahis tahsis etmiştir. Başlangıçta, Kutup kelimesinin İslam tasavvufundaki anlamı ve yeri üzerinde durur (Kutb'un tasavvufta iki anlamı vardır: Âdem'den kıyamete kadar tek olan manevi Kutup; O kutupların kutbu veya Muhammedî Hakikat'tir; diğeri ise kutupluğu kendisinden öncekinden alan yaratılmış-görülen kutup), İbnü'l-Farız'ın kutup görüşünü açıklar, ardından onun tavrını İbnü'l-Arabî ve Cîlî ile karşılaştırır. Dr. Taftazani de İbn Sebin araştırmasında İbn Sebin'de 'muhakkik' veya 'vâris'in anlamını inceleyip bu iki terimin İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Farız'daki Kutup ve insan-ı kâmil ile karşılaştırırken kutupluğa iki müstakil bölüm ayırır, 268. Bu iki araştırmanın İbnü'l-Arabî'de insan-ı kâmil ve Kutb'u eşanlamlı saydığına işaret etmek gerekir, halbuki İbnü'l-Arabî bunları eşanlamlı saymamıştır. İbnü'l-Arabî'de kutupluk mertebesi, insan-ı kâmil mertebesinden farklıdır. Bkz. *İbnü'l-Farız ve'l-Hubbi'l-İlahi*, Darü'l-Mearif, s. 352; Taftazani, *İbn Sebin ve Felsefetuhu*, s. 268-285. Ayrıca Kutup hakkında bkz. Tehanevi, *Keşşaf*, c. V. s. 1166; *Letaifu'l-A'lâm*, s. 140; *Şerh-i Tecelliyat*, s. 30.

[2] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 136.

[3] Kutbu'l-vakt ve kutbu'z-zaman ifadeleri *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 76'da geçer.

[4] Vahidu'z-zaman *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 136'da geçer.

[5] Bkz. *Menzilu'l-kutub*, s. 5.

[6] Bkz. *a.g.y.*, s. 5.

[7] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 6.

[8] Bkz. *a.g.y.*, c. II, s. 555.

[9] Bkz. *a.g.y.*, c. II, 573.

[10] Bkz. **Adl**.

[11] Bkz. **Racül**.

[12] Bkz. bir mertebe olarak kutupluk.

[13] Bkz. **Ferd**.

[14] Bkz. **Halife**.

[15] Bkz. **İmâmet/İmam**.

[16] Kutup, insanın aşmasının mümkün olmadığı son perde olması yönünden, Hak üzerindeki en yüce perdedir. Buna göre Hak, hükümlerini ve ilmini Kutup perdesinin ardından icra eder. O halde Kutup, en üst perde, başka bir ifadeyle son perdedir. Öte yandan, burada yüksekliği mertebe yüksekliği olarak da

yorumlayabiliriz. Bu durumda Kutb'un sahip olduğu yüksek mertebe yönünden ona 'yükseklik' niteliğini vermekteyiz. Şu halde Kutup, mertebe yönünden Hakk'a en yüksek perdedir.

[17] İbnü'l-Arabî'de Kutup hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 59, 78; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 131, 182, 571, 675. İbnü'l-Arabî'nin Kutup hakkındaki yazdıklarının en önemlilerinden birisini *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*'de görmekteyiz, c. II, s. 573. Önemi de İbnü'l-Arabî'nin Kutup hakkında dile getirdiği somut öğelerde gizlenmiştir. Çünkü metin Kutb'un şahsiyetinin kısımlarından söz eder, böylece velayette bir makam olmasının yanında kutupluğu somut bir varlık haline getirir. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 86, 89, 138; c. IV, s. 74-78, 194; *Menzilu'l-Kutub*, s. 6; *Risaletü'l-Envar*, s. 16; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 18, 151; *Risale fi-Marifeti'l-Aktab*, s. 117; *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 25.

Kutupların Kutbu Kutupların kutbu (*kutbu'l-aktab*) Muhammedî Hakikat'tir; çünkü o her şeyin kaynağı ve her türlü ilmin membaı olması yönünden bütün kutupların hakikatlerinin üzerinde döndüğü kutuptur. O feyiz veren ve bütün kutuplara yardım edendir.[1]

NOTLAR:

[1] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 38-39; Afîfî, *Nazariyyatü'l-islamiyyin, Mecelletü külliyeti'l-adab*, s. 70; *Letaifu'l-A'lâm*, s. 140; Dr. Muhammed Hilmi, *İbnü'l-Fariz ve'l-Hubbi'l-Ilahi*, s. 352-81.

Küçük Hilafet *bkz.* **Halife/Hilafet**

Küçük Kıyamet—Büyük Kıyamet *Kavm*: Kıyam; oturmanın zıddı, kalkmak. *Kame-yekumu* [kalktı kalkar]. Kıyamet Günü, diriliş günü demektir. *Et-Tehzib*'te şöyle denilir: Kıyamet, diriliş günüdür, insanlar o günde el-Hay ve el-Kayyum'un [Hayat sahibi ve her şeyi ayakta tutan Tanrı] önünde ayağa kalkarlar. Bir görüşe göre kelime, insanların kabirlerinden kalkması anlamındaki *kame el-halku min kuburihim* ifadesinden gelir. (LISAN)

Kıyamet Kuran'da yetmişten fazla yerde geçer, her defasında da gün kelimesine tamlama yapılır: yevmü'l-kıyamet [Kıyamet Günü]. Bu tamlamada kelime zikredilen sözlük anlamı, yani diriliş gününün dışına çıkmamıştır.

İbnü'l-Arabî kulun iki kıyametini ayırt eder: küçük kıyamet ve büyük kıyamet. Büyük kıyamet, bütün insanların yeniden dirilecekleri genel kıyamettir. O en büyük Toplanma Günü'dür. Küçük kıyamet iki şeye denilir: birincisi insanın ölümü, çünkü insan öldüğünde kabir hayatında özel kıyameti gerçekleşmiş demektir. İkincisi ise sâliklerin müşahedelerinde gördükleri ve ahiret hayatının örneğini veren kıyamettir.

Büyük Kıyamet, Büyük Toplanma:

- Allah âlemde iki kıyamet yaratmıştır: küçük kıyamet ve büyük kıyamet. Küçük kıyamet, misal âleminden bir bedende kulun dünya hayatından Berzah'a intikalidir. Büyük kıyamet ise insanların toplanacakları Diriliş ve büyük toplanma kıyametidir. Burası herhangi bir tartışma olmaksızın, amellerin kula sunulacağı gündür. (FÜTÛHÂT, III:389)

Küçük Kıyamet, Kulun ölümü ve ahiret hayatının örneği:

- Küçük kıyamet, misal âleminden bir bedende kulun dünya hayatından Berzah'a intikalidir. (FÜTÛHÂT, III:389)
- "Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et" (15:99). Yakîn'in gelmesi, bu şeyleri müşahede etmekle gerçekleşir. O da küçük kıyamet demektir. (TECELLİYAT, 6)

Bkz. **Cennet, Naîm**

Küçük Ölüm Küçük ölüm, büyük ölümün zıddına (ölüm göçmesi) uykuda göçmektir.

- Uyku, mevt-i asgar, yani küçük ölümdür. O da, uyuyanın göçtüğü mertebenin ölünün de göçtüğü mertebenin aynısı olması yönünden, ölümün ta kendisidir. Uykudan sonra uyanmak, ölümden sonra dirilmek gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:424)
- İnsan büyük ölüm veya küçük ölüm sayesinde Berzah'a göçtüğünde, küçük ölümde uyanıkken tahayyül ettiği bazı şeyleri berzahta duyulur şeyler olarak görür. Onlar, uyanıkken duyularına ilişen ve bu nedenle inkâr edemeyeceği şeyler gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:99)

Küfr İbnü'l-Arabî küfr kelimesini bütün akidevi ve dini içeriğinden boşaltmış ve onu bütünüyle sözlük anlamıyla sınırlamıştır: Kefere=Örttü. Kâfir=Örten. O halde herhangi bir şeyi örten kimse kâfirdir; Rabbinin nimetini örten, ona karşı kâfir olmuştur. Melâmiler makamlarını yaratıklardan örtmede velilerin büyükleridir, onlar aynı zamanda kâfirlerdir [örtenler]. Küfür imânâ denk değildir (iman geneldir):

- İman, genel bir iştir.[1] İmanın zıddı olan küfür de öyledir. Çünkü Allah gerçeğe inananı mümin diye isimlendirdiği gibi, bâtıla inanan da mümin diye isimlendirmiştir. Allah'ı inkâr eden kâfir, putları inkâr eden de kâfir diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:388)

Örtmek anlamında:

- Allah kâfirleri sevmez. Kâfir, örten demektir. Allah kuluna bir nimet verdiğinde, nimetlerini onda görmek ister. Allah'ın nimetini gizleyen, kuşkusuz, o nimete karşı kâfir olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:104)

- İblis her şeyi kuşatan ilahi rahmete tamah etmiş, rahmete tamahı da, ihsanın kendisinden kaynaklanmıştı. Çünkü İblis, aslında birleyen olduğunun farkındaydı. Allah ona "İblis kâfirlerdendi" ayetinde kâfir demiştir. Çünkü o gücü ölçüsünde, şeriatın insan için getirdiği mutluluk yollarını örter. Bu nedenle Allah İblis hakkında şöyle der: "Direndi ve büyüklendi, kâfirlerden oldu." Allah İblis için "müşriklerden oldu" dememiştir. (FÜTÛHÂT, III:382)

- Kâfirler, makamlarını örtenlerdir, örnek olarak Melâmileri verebiliriz. [Çoğulu] Küffar çiftçilerdir; çünkü onlar tohumu toprağa ekerler. Kâfir Allah'ın kalbini ve kulağını mühürlediği, gözüne de perde çektiği kimsedir. Velilerden kâfir olanlar, Tanrı'nın mührünün kalbinin üzerinde bulunduğu kimsedir; çünkü Tanrı o kalbi kendisine ev olarak seçmiştir. Ayrıca onun kulağını mühürlemiş, dolayısıyla başkasının sözünü işitmez, sadece Rabbinin sözünü işitir. (FÜTÛHÂT, II:136)

Küfür, ikinci aşamada, İbnü'l-Arabî'nin Tanrı'nın tek varlığı ve suretlerinin çokluğu görüşüyle uyumlu başka bir açıdan dinsel bir renk kazanır: Tanrı'yı örten her suret, O'na perdedir. Yaratılmışların suretleri vasıtasıyla Tanrı'yı örten, kuşkusuz kâfir olmuştur.

Rablığı örtmek anlamında:

- Hz. Peygamber ümmeti hakkında 'küfür' mesabesindeki sihirden korkmuştur. "Sihrin küfür olması" derken, tesir ve etkilenmenin ortaya çıkması için, müstakil olarak sebeplerin rablığına inanmayı kastetmekteyim. (BULGA, 83)

- Allah "Allah Meryem oğlu Mesih'tir diyenler kâfir olmuşlardır" buyurur. Burada kâfir olmak, özel olarak, işaret yoluyla örtmek demektir, yani Mesih'in Hakk'ı örtmesi anlamına gelir. Allah en iyisini bilendir. (VESAİL, 48)

- Hıristiyanlar küfre[2] nispet edilmişlerdir. Küfür, örtmek demektir, çünkü onlar, İsa'nın beşerî varlığıyla ölüyü dirilten Allah'ı örtmüşlerdir. Bunun üzerine Allah şöyle buyurur: 'Allah Meryem oğlu Mesih'tir diyenler kâfir olmuşlardır'. (5:17). (FUSÛS, 141)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İman**.

[2] İbnü'l-Arabî'de 'küfür' hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 406; *Ukletu'l-Müstevfiz*, s. 65; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 43, 202.

Küllî Secde *Sin, cim* ve *dal* tek köktür ve zelilliğe ve eğilmeye işaret eder. "Eğildi"

anlamında *secede* denilir. Bu bağlamda zelil olan her şey, secde etmiştir. Ebû Amr şöyle der: "İnsan başını yere koyduğunda ve eğdiğinde *secede er-Raculu* [Adam secde etti]" denilir. (MUCEM)

Terim Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamının dışına çıkmaz.

> Meleklere Âdem'e secde edin dediğimizde, secde etmişler, İblis secde etmemiştir. (2:34)
>
> Güneşe ve aya secde etmeyiniz. (41:37)

Secde, kulun taptığıyla' ilişkisinin bedensel bir durumunu ifade eder, bu nedenle de secde edenin yöneldiği şeylerin çoğalmasıyla birlikte, çeşitli tarzlar kazanır. Buna göre secdenin türünü secde edenin secde tarzı belirler. İbnü'l-Arabî iki secde türünü ayırt eder: Küllî secde, özel secde veya kalbin secdesi. İnsan âlemin toplamı olması yönünden secde ettiğinde (*bkz.* **Âlemin Toplamı**), secdesi küllî secde olur. Küllî secde, kulun hakikatlerinin toplamı –ki bu hakikatler âlemin hakikatlerinin toplamıdır– yönünden ettiği secdedir; kendisini Hakk'a bağlayan özel yönden ettiği secde ise özel secde veya kalbin secdesidir. Bu secde, hiçbir çokluk emaresinin bulunmadığı yerde, Hak'ta yok oluşu esnasında kulun secdesidir.[2]

Küllî Secde-Özel Secde:

- İki hakikate sahip olarak yaratıldığın için Allah'ın senin üzerinde iki secde hakkı vardır: Hakk'a bütünün açısından (küllî secde) secde et. Bu bütün âlemin secdesidir. Bu durumda âlemin hakikatlerini secdende ifa etmiş olarak bulursun. Bunu göremezsen, secde etmiş değilsin (küllî secde). Küllî secdenin mahiyetini öğrenmek istersen, secdede Hakk'ın nidasına kulak ver! Çünkü Hak, küllî secdede bütün secde sahiplerinin diliyle sana nida eder. Sen de, bu nidayı işittiğinde, küllî secde ettiğini anlarsın.[3] Bunun yanı sıra, genel olmayan ikinci bir secde ile Hakk'a secde et! Bu da, özel secdedir. Hak, bu secdede hiç kimsenin ortak olmadığı senin hakikatine özgü dil ile sana nida eder. İşte bu, kalbin secdesidir. (ŞÂHİD, 2)

Kalbin secdesi veya özel secde:

- Allah kalbi gayb âleminden yaratmış, yüzü ise şehadet âleminden yaratmıştır. Yüz için kendisine secde ettiği bir yön belirlemiş ve onu evi ve kıblesi (Kâbe) diye isimlendirmiştir. Başka bir ifadeyle insan namaz kılarken yüzüyle ona yönelir. Allah kalbin kıbleye dönmesini ibadet saymış, namazın en değerli fiilini de secde yapmıştır. Kalp için de kendisini kıble olarak belirlemiş, böylece kalp Tanrı'dan başkasına yönelmemiştir. Hak kalbe kendisine secde etmeyi emretmiştir. Şayet kalp keşf sahibi olarak Hakk'a secde ederse, dünya ve ahirette başını secdeden asla

kaldırmaz; keşfe dayanmadan secde eden ise başını kaldırır. İnsanın secdeden başını kaldırması Allah'tan gafil olmak ve O'nu eşyada unutmak diye isimlendirilen şeydir. Bu yüzden kalbinin secdesinde başını secdeden kaldırmayan kimse, her şeyde sürekli olarak Hakk'ı müşahede eder. Bu kişi, gördüğü her şeyin öncesinde Allah'ı görür. (FÜTÛHÂT, III:303)

- Kalp secde ettikten sonra baş kaldırmaz
  Yüz ise kaldırır; değişme bildirmedir. (FÜTÛHÂT, III:302)

İbnü'l-Arabî iki metinde süreklilikleri ve yönleri açısından kalbin ve yüzün secdesini mukayese eder: Yüzün secdesi Kâbe'ye, kalbinki ise Tanrı'yadır. Yüzün secdesinin başını secdeden kaldıracağı bir süresi varken, kalbin secdesinden sonra kalkmak söz konusu değildir. Çünkü kalbin secdesinden kalkmak, gafletin kendisidir. O halde kalbin secdesi, gerçekte, Hakk'ı müşahede etmektir.

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İhtisas secdesi kalbin secdesidir. Her kalbin secdesi, bilgisine, bilgisi ise Hakk'ın kendisine tecellisine bağlıdır" (*Kitabu'ş-Şahid*, s. 2-3).

[2] Secde, yere varıncaya kadar başı eğme özelliğiyle birlikte, gerçekte boyun eğmenin belirtisidir. Bu nedenle baş eğmek, yüceliğin zıddı sayılmıştır. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 189.

[3] Yani var oluşun yönünden bütününle secde edip etmediğini öğrenmek istediğinde.

Kün Eşanlamlı terimler *kelimetü'l-hazret* [mertebe kelimesi][1] ve *kelimetü't-tekvîn* [yaratma kelimesi]. *Kün* [ol] varlığa ait bir emir lafzıdır, ondan ancak varlık çıkar. Bu kelime, birdir ve şahıslarıyla çoğalır.

- Kün varlıkla ilgili bir harftir ve ondan ancak varlık meydana gelir, yokluk gelmez. Çünkü yokluk olmaz. Kevn varlıktır. (FÜTÛHÂT, II:280)

- Kendisinden meydana gelen her şeyde mertebe kelimesi, kendisinden meydana gelen her şeyde, *kün*'e ek bir şey değildir. Var olan her şeye *kün*'ün hakikati nüfuz etmiştir. *Kün* ile kalsaydık, sadece bir hakikat görürdük. Biz ise kelimenin eseriyle beraberiz, bu eser de var olanlardır. Böylece var olanlar çoğalmış, artmış ve şahıslarıyla birbirlerinden ayrışmışlardır. *Kün* varlıkla ilgili bir şeydir ve ondan ancak yaratma ve varlık bilinir. Bu nedenle mevcut hakkında şöyle denilmez: yokluk ol; mâdum ol da denilmez. Böyle bir şey imkânsızdır. (FÜTÛHÂT, III:284)

Kün iki ele[2] işaret eder: söz konusu iki el İbnü'l-Arabî'ye göre etkinlik ve edilgenlik sıfatlarını veya zorunluluk ve olabilirlik mertebelerini ifade eder.[3]

- Tanrı bu nitelikleri, yani tekrarlanan iki niteliği etkinlik-edilgenlik, bazen de iki el, bazen de iki harf ile ifade etmiştir; iki harf, *kn*'dir [kün]. (BULGA, 125)

İbnü'l-Arabî'nin *Şeceretü'l-Kevn*'inden bir metin aktaracağız, onda *kün*'ün karşısında yaratmanın mütekabiliyetini müşahede edeceğiz. Bu metin, uzunluğuna rağmen, söz konusu özelliği ifadede önemlidir.

- Ben kevne ve nasıl meydana getirildiğine, saklanana ve nasıl tedvin edildiğine baktım ve bütün kevnin bir ağaç olduğunu gördüm. Bu ağacın nurunun aslı *kün* tohumundan idi. Böylece K cevherinden iki farklı anlam ortaya çıkmıştır. Birisi 'kemâl k'si, "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim" (5:3), diğeri küfür K'si, "Onların bir kısmı iman etmiş, bir kısmı ise kâfir olmuştur" (2:253). Ardından N (Nun) cevheri ortaya çıkmıştır: belirsizlik N'si ve belirlilik N'si. Tanrı onları yokluktan[4] iradesinin hükmüne göre izhar ettiğinde nurundan üzerlerine saçmış, bu nurun isabet ettiği, *kün* tohumundan ortaya çıkmış oluş ağacının görüntüsüne gözlerini diker. Böylece onun "K'sinin sırrında 'Siz en hayırlı ümmetsiniz" (3:110) ifadesinin timsali parlar. Nun'un şerhinden ise "Allah kimin kalbini İslama açarsa, o Rabbinden bir nur üzerindedir" (39:22) ayeti anlaşılır hale gelir. Bu nurun ıskaladığı kimse ise *kün*[5] harfiyle anlatılmak istenilen anlamı açıklaması istenilir, o da harfin hecelerinde yanılır. Ardından *kün* kelimesinin misaline bakar ve zanneder ki o belirsizlik Nun'u ile küfur K'sidir. Böylece kâfirlerden olur. Yaratılmış herkesin *Kün* kelimesinden payı, hecelerinden bilindiği kadardır. Bir kişi kemâl K'sine ve belirlilik N'sine tanıklık ederken, birisi de Küfr K'sine ve belirsizlik N'sine tanıklık eder. (ŞECERE, 2-3)

Allah'ın kelimeleri olan varlıklara dair tutumuyla paralel bir şekilde, İbnü'l-Arabî'nin *kün*'ü âlemin aslı yaptığını görmekteyiz. Buna göre kelime, mevcutların hakikatidir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî *kün*'de iki niteliği görmüştür; söz konusu iki niteliğin zıtlığından ise yaratıklar hidayet ve dalalet, küfür ve iman gibi zıt sınıflara ayrışmışlardır.

- Mertebe kelimesi (*kün*), bazen zâtlar da olabilir. Söz konusu zâtlar, özel kullardan olup, '*Kün*'den etkilenen şeylerin etkilendiği kimse ise kelime üzerinde bir örtüdür ve kelime de onun sayesinde örtülmüştür. Böylece kendilerine yöneldiğinde sonuçlar ortaya çıktığı için, o zâta da kelime denilir. Allah İsa (a.s.) hakkında şöyle demiştir: "Meryem oğlu Mesih Allah'ın peygamberi ve O'nun kelimesidir. Onu Meryem'e atmıştır ve kendisinden bir ruhtur" (4:171). (KİTABU'L-HAK, 33)

- Bütün varlıklar Allah'ın tükenmeyen kelimeleridir. Çünkü hepsi *kün*'den meydana gelmişlerdir. *Kün* ise Allah'ın kelimesidir. (FUSÛS, 142)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 280.

[2] İbnü'l-Arabî'de 'iki el' hakkında bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 54, 55; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 379; c. IV, s. 335.

[3] Bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 75.

[4] Bkz. **Adem**.

[5] İbnü'l-Arabî'de 'Kün' hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 46, 47, 525; *Şucunu'l-Mescun*, s. 3.

Levaih, Tavali, Levami Levaih, tavali ve levami, yakın anlamlı üç terimdir; neredeyse aralarında bir fark bulunmaz; hepsi de tarikate yeni başlamışların halleri arasındadır. Önce levaih, ardından levami, sonra da tavali gelir. Levaih ortaya çıkması ve gizlenmesi sürecinde şimşeklere benzer. Levami, levaihten daha açık olanlardır. Bunların yok oluşu diğerleri kadar hızlı değildir ve bazen iki veya üç saniye kadar kalabilirler. Tavali ise bir süre kalan ve etkisin artıp karanlığı gideren şeylerdir. Her üçü de, marifet güneşlerinin ışığı ortaya çıkmadan önceki, başlangıçlardır.[1]

◆ Levaih, bir halden diğer bir hale, yükseklikten parlayan sırlardır. Bize göre ise dışla sınırlanmadığında göze parlayan şeyler ve –kalp yönünden değil– zât kaynaklı nurlardır. Tavali, marifet ehlinin kalplerine doğan ve diğer nurları söndüren tevhit nurları demektir. Levami ise tecelli nurlarından iki vakit veya buna yakın bir sürede devam eden şeylerdir. (ISTILAHAT, 291)

NOTLAR:

[1] Tûsî ve Kuşeyri önceki sûfilerin levaih, tavali ve levami hakkındaki görüş ve ifadelerini özetlemişlerdir. Kuşeyri şöyle der: "Bu üç ıstılah, kalp ile yükselme halinde olan ve yukarı doğru çıkan başlangıç halindeki kimselerin özellikleridir. Onlar henüz marifet güneşleriyle aydınlatılmamış kimselerdir. Onlar perdeliyken bir anda levaihi gözlerler. Nitekim bir şair şöyle demiştir: "Ey parlayan şimşek! Şimdi semanın hangi tarafını aydınlatmaktasın." Önce levaih, sonra levami, sonra da tavali gerçekleşir. Levaih şimşek gibidir, görünür görünmez kaybolur. Şair der ki, "Uzun bir süre ayrı kaldık, kavuşunca selam vermesiyle ayrılması bir oldu." Levami levaihten daha açıktır ve onun kadar hızla kaybolmaz.... Tavali daha uzun süre devam eder, daha güçlüdür, daha uzun süre devam eder. Karanlığı daha iyi giderir..." (bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 209 [çev. Süleyman Uludağ]. Ayrıca bkz. Serrac, *el-Luma*, s. 412.

Levhalar Eşanlamlı terim, silme ve ispat levhaları (*elvah-ı mahv ve'l-ispat*). *Bkz.* **Levh-i Mahfûz**

Levh-i Mahfûz (Her şey[1] ve küllî nefs) *Lam vav* ve *ha* tek köktür. Bir şey parladığında ve ışıldadığında *lahe eş-şeyu* denilir. Mastarı *levh*'tir. *Elahe bi-seyfihi* 'kılıcıyla parladı' denilir. *Elahe el-berku* 'şimşek çaktı' demektir. *Elvah*, 'parlayan silah' demektir ve genellikle kılıçlar için söylenir. Bu babdan başka bir kelime ise, 'kürek kemiği' anlamındaki *levh*'tir. *Levh* gemi levhalarından her birisidir. O aynı zamanda 'geniş kemik' demektir. Gök ile yer arasındaki hava anlamındaki *lûh* da bu köktendir. (MUCEM)

Levh-i Mahfûz [Korunmuş Levha], Kuran'da bir kez zikredilmiş, yüce Kur'an için mahal yapılmıştır:

> O kıymetli bir Kuran'dır, Levh-i Mahfûzdadır.[2] (85:22)

Yorumcuların ve tefsir bilginlerinin teorilerine girmeksizin, ayetin zahiri yorumunu araştırmak şeklindeki âdetimize uyarak, özel bir görüş belirtmeksizin bu ifadenin belirsizliğinin önünde duruyoruz. Çünkü bir görüş belirtmek, incelemekten kaçındığımız diğer teorilere eklenen başka bir teori olabilir. Levh, Musa'ya (a.s.) izafe edilen üç ayette çoğul kalıbıyla (*elvah*)[3] geçer:

> Onun için her şeyi levhalarda öğüt olarak yazdık. (7:145)
>
> Levhaları[4] attı ve kardeşinin başını tuttu. (7:150)
>
> Musa'dan öfke gittiğinde, levhaları aldı. (7:154)

Gemi levhası anlamında:

> Onları levhalar üzerinde taşıdık. (54:13)

İbnü'l-Arabî'nin varlığa yazılmış kitap diye baktığına ve buna bağlı olarak kalem, levha, okka, harfler ve levhalar gibi yazıyla ilgili terimlere dikkat çekmiştik. Levh-i Mahfûz'un özel anlamına gelince: Levh-i Mahfûz [Korunmuş Levha] Yüce Kalem'i ikileyen varlık mertebesidir, böylece sudur eden ilk yaratılmış olur ve Kalem'in (fail) karşısında edilgenlik, Kalem'in karşısında (erillik) dişilik, Kalem'in (mücmellik) karşısında tafsil mertebesini teşkil eder.

- Levh-i Mahfûz, akılcılara göre, Küllî Nefs'tir. Küllî Nefs, ilk sudur eden varlıktır ve Akıl'dan meydana gelmiştir. O Akıl karşısında Âdem için Havva gibidir; ondan yaratılmış, onunla çiftleşmiş ve böylece iki tane olmuşlardır. (FÜTÛHÂT, III:399)

- Levh, bu ilahi yüce Kalem'in yazdığı şeyler için mekân ve mevzi idi. O sudur yoluyla ilk var olandır. (FÜTÛHÂT, I:139).

- Kalem ile Levha arasında manevi ve akledilir bir nikah, görülen-duyulur bir netice vardır. Levha'ya bırakılmış netice, dişinin rahmindeki meni gibidir. Yazıdan meydana gelen anlam ise, onların bedenlerine bırakılmış evlatların ruhları gibidir.[5] (FÜTÛHÂT, I:129)

- Levh, aklın ifade mahallidir ve akıl karşısında Âdem için Havva mesabesindedir. Nefs diye isimlendirilmiştir, çünkü Nefes-i Rahmânî'den var olmuştur. Böylece Allah onu Akıl'dan meydana getirmiştir. Çünkü onu aklın aktaracağı şeyler için mahal, yazacağı şeyler için Levha yapmıştır. (UKLE, 55)

- Kalem özetleme, Nefs ayrıntılandırma mahallidir. (UKLE, 55)

Korunmuş Levha, kıyamete kadar âlemdeki bütün ilimleri içerir. O kitapların indi-

rildiği mevzidir, şeriat ve sahifelerin kendilerinden indiği levhalara yardım eder.

- Tanrı yaratmak istediği şeylerle Kalem'e öğretme mertebesinde tecelli etmiş, Kalem de olacak şeylerin bilgisini ve bu âlemin sudur etmesini talep eden Tanrı'nın ilahi isimlerinin bilgisini kabul etmiştir. Akıl'dan başka bir varlık türemiş, Tanrı onu levha diye isimlendirmiş ve Akıl'a ona doğru eğilmesini emretmiş, Kıyamet Gününe kadar olacak şeyleri o Levha'ya tevdi etmiştir. Bu levha, Kıyamet Gününe kadar âlemdeki ilimleri içerir.[6] (FÜTÛHÂT, c. I,148)

- Korunmuş Levha, kitapların indirilme yeridir. Levha, kendisinde âlemin yazıldığı ilk kitaptır. (UKLE, 54)

- Küllî Nefs'te –ki Hz. Peygamber Allah'tan aldığı bilgiyle onu Korunmuş Levha diye isimlendirmiştir– Allah yazdıklarını saklamıştır. Böylece yazılanlar, herhangi bir silinme ve değişikliğe konu olmaz. Her şey, onun içindedir. O Kuran'da her şey diye isimlendirilmiştir ki, bu Tanrı'nın isimlendirmesidir. Allah, peygamberlerine indirmiş olduğu kitap ve sayfaları söz konusu Levha'dan yazmıştır. Nitekim bir ayette "Her şeyi Levhalarda yazdık" (7:145) buyurur. O Levh-i Mahfûzdur [Korunmuş Levha]. (FÜTÛHÂT, III:260)

- Kalemler silme ve ispat levhalarında[7] yazarlar. "Allah dilediğini siler ve ispat eder" (13:39) ayetinin anlamı budur. Bu levhalardan peygamberlere (a.s.) şeriatlar, sayfalar ve kitaplar iner, bu nedenle de şeriatlar neshe [hükmün kalkması] konu olurlar. (FÜTÛHÂT, III:61)

Korunmuş Levha, Yüce Kalem'den iki özelliğiyle ayrılır: bilgi ve amel, başka bir ifadeyle etkinlik ve edilgenlik. Levha Kalem'e göre edilgendir; kendisinden sonra gelen şeylere, yani Tabiat'a göre ise etkendir. Halbuki Kalem etkin olarak zuhur eder. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Tanrı'nın aynada müşahede edilişini en yetkin müşahede sayar, çünkü o, etkin ve edilgen olması yönünden Tanrı'nın müşahedesidir.[8]

- Tanrı Levha'da iki özellik yaratmıştır: bilgi ve amel. Buna göre bilici özellik, babadır; çünkü o etkindir; amel özelliği ise anadır, çünkü o etkiye konu olandır ve suretler ondan meydana gelmiştir. (FÜTÛHÂT, I:139)

İbnü'l-Arabî Levh-i Mahfûz ile bazen varlığında bütün isim ve özellikleri birleştirip kıymetli özet olan insana işaret eder. Burada, söz konusu kuşatıcılığı silinmek ve ispattan koruyan insan-ı kâmili kastettiği bellidir.[9]

- Allah şöyle buyurur: "Aksine o mecid Kuran'dır" (85:21). Yani o kıymetli bir toplamdır. Burada kastedilen onun isim ve özellikleridir. "Levh-i Mahfûz'dır" (5:22). Levh-i mahfûz, işaret ve yorum yoluyla sensin. (FÜTÛHÂT, IV:193)

İbnü'l-Arabî Levh'i, Kalem'in karşısında edilgenlik özelliği saymıştır. Âlemdeki her edilgen Levh; her etkin ise Kalem'dir. Burada Levh'in bireysel şahsiyetini ve kimliğini yitirdiğini görüyoruz. Böylece Levh bir özel isimken, deyim yerindeyse, cins isim haline gelmiştir.

- Levh-i Mahfûz [Korunmuş Levha] kendi altında bulunan şeyler için Kalem'dir. Aynı şekilde her etkin ve edilgen de Levh ve Kalem'dir. (UKLE, 56)

- Gerçeğe ulaşmış şeyh için talebeler, şeyhin yazı ve işareti için işlenmiş levhalar; nefesi için istidatlı kabiliyetler gibidir. (MEVAKİ, 126)

İbnü'l-Arabî'de sıklıkla ilklerin kendilerinden sonra gelenlere sirayet ettiği tekrarlanır. Kalem ve Levh, yazı ve tedvin âleminin ilkleri olduğu için, hakikatleri de bütün yaratılmışlara sirayet etmiştir. Buna göre söz konusu iki şeyin altında yaratılmış her şey, zâtında erillik ve dişiliği, başka bir ifadeyle etkinlik ve edilgenlik özelliğini taşır.[10]

- Kalem ve Levha,[11] yazı ve tedvin âleminin ilk varlıklarıdır, onların özelliği de, ulvi ve süfli, manevi ve duyulur bütün varlıklara sirayet etmiştir. (FÜTÛHÂT, III:221)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu nefs Korunmuş Levha'dır. O saygın meleklerden birisidir ve 'Levhalarda her şeyi yazdık' (7:145) ayetinde *her şey* diye ifade edilen şeydir" (*Ukletu'l-Müstevfiz*, s. 54).

[2] Kadı Beyzâvî'nin yorumu için bkz. *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 302. Beyzâvî şöyle der: "Korunmuş, yani tahriften korunmuş. 'Faydalı' anlamında 'nafi' okunuşu da vardır. Kuran-ı Kerim'in niteliğidir."

[3] "Levhaların on veya yedi olup olmadığı konusunda görüş ayrılığı vardır. Bunlar yakut veya zümrütten vs. idi. Allah onları Musa (a.s.) için yumuşatmıştır. Tevrat onların içindeydi" (Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 173).

[4] "Tevrat'ın yedi levha içinde bulunduğu rivayet edilmiştir. Musa onları attığında kırılmışlardır" Bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 174.

[5] Bkz. **Yüce Kalem**.

[6] Cîlî'nin bu konudaki ifadeleri için bkz. *İnsan-ı Kâmil*, c. II, s. 6.

[7] 'Mahv ve ispat' levhaları küçük âlem, yani insandaki karşılıklarıyla anlaşılır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Kul dine göre hayır veya kötü sayılan ilahi fiillerin mahallidir. O 'mahv ve ispat' levhasıdır.' Allah dilediğini siler ve bırakır (13:39). Kitabın Anası onun yanındadır. Kulun aklına herhangi bir şeyi yapmayla ilgili bir düşünce gelir, ardından başka bir düşünce onu siler. Böylece insan birinciyi siler, ikinciyi ise ispat eder. Bu durum, kul düşünceleriyle perdeli kaldığı sürece böyle devam eder. Peygamber masumiyet, veli ise korunmuşluk özelliğiyle desteklendiğinde, kalbi silmekten korunmuş mukaddes bir levhaya döner. Artık onun hakkında 'mahv ve ispat levhası' denilemez, çünkü kul keşif sahibi olmuştur. Bu makamları böyle isimlendirdik, çünkü insan büyük âlemin nüshasıdır" (İbnü'l-Arabî, *Mevakiu'n-Nücum*, s. 79). "Kalbin iki yönü vardır: dış ve iç. İçi silmeye (mahv). konu olmaz, O sadece ispat eder. İnsanın dışı ise mavhva konu olur. O mavh ve ispat levhasıdır. Böylece herhangi bir zaman bir iş ondan sabit kalır" (İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Fena*, s. 7). Ayrıca bkz. Dr. Abdülkerim el-Yafi, *Dirasat*, s. 391.

[8] Bu konuyu 'sevgi'den söz ederken ele almıştık, bkz. **Hub**.

[9] Bkz. Daha önce belirttiğimiz kulun Hakk'ın işinin mahalli olmasıyla ilgili ifade. Keşif sahibinin kalbinin silmekten korunmuş mukaddes bir levha olduğunu da belirtmiştik. Dışı ise düşüncelerde gider gelir.

[10] Çağdaş psikoloji geçen yıllarda erkeklik ve dişiliği birbirinden ayrı saymaktaydı. Günümüzde ise şu sonuca ulaşmıştır: İnsan aynı anda erkek ve dişidir, zâtında erkeklik ve dişilik özelliklerini taşır. Halbuki İbnü'l-Arabî bu gerçeği yıllar önceden bildirmiştir. Psikologlar onların görüşlerinden nasıl yararlanmayı bilselerdi, sûfilerin psikolojiye ne büyük katkıları olurdu!

[11] Bkz. İbnü'l-Arabî'de *levh-i mahfûz* hakkında. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 46; II, s. 130, 282, 427, 428; III, s. 12, 28, 317, 322, 342, 430, 444; c. IV, s. 26; MT, s. 168; *İnsan-ı Küllî*, s. 5; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 132; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 98, 126.

Madca' Madca[1] küçük oda anlamındaki *mahda* demektir. *Bkz.* **Mahda'**

NOTLAR:

[1] Kelime *İşaratu'l-Kuran*'da geçer, s. 52.

Mahda' *Ha, dat* ve *ayn* tek köktür. Dilci Halîl şöyle der: "*İhda* bir şeyi gizlemek demektir. Hazine bu nedenle *muhdi'* diye isimlendirilmiştir. 'Tükürüğü ağzında sakladı' anlamında *hadea er-rika fi'l-fem* denilir." (MUCEM)



◆ Mahda' kendilerine paye verdiğinde Kutb'un ermiş Efrad'dan gizlendiği yerdir. Orası payelerin saklandığı yerdir, bekçisi ise Kutup'tur. Muhammed b. Faid el-Evani şöyle der: "Yükseldim, artık önümde bir ayak görüyordum. Onu kıskandım, bana 'O peygamberinin ayağıdır' denildi. Bunun üzerine heyecanım dindi." Bu zât Efrad'dan idi ve önünde sadece peygamberi olduğunu ve başka kimsenin kendisini geçmediğini zannetmişti. Ona sorulmuş: "Abdülkadir'i [Geylani] gördün mü?" Şöyle cevap vermiş: "O mertebede Abdülkadir'i görmedim." Bu cevap Abdülkadir'e söylenmiş o da şöyle cevap vermiş: "İbn Faid doğru söylemiş, çünkü ben o esnada mahda'da idim. Bulunduğum yerden ona nevale[1] çıkarttım." (FÜTÛHÂT, II:130)

Efrad yetkinlikleri nedeniyle Kutb'un bakışının dışındadır. Fakat bu durum mertebe yönünden Kutup'tan üstün oldukları anlamına gelmez. Kutup içlerinde Efrad da olmak üzere kendi dönemindeki bütün payelerde tam yetki sahibidir. Böylece Kutup içinde kendilerinden gizlenebildiği gibi aynı zamanda söz konusu mahda'dan Efrad'a ve diğerlerine payelerini verir.[2]

NOTLAR:

[1] Nevale Efrad'a özgü hilat ve payeler demektir. *Istılahat*, s. 294.

[2] Mahda': Kutb'un ermiş Efrad'dan gizlendiği yer demektir. Çünkü onlar Kutb'un tasarrufunun dışındadırlar (Cürcânî, *Tarifat*, s. 219).

Mahk *Sahk*, kulun tecellinin etkisi altında terkibinin dağıldığını hissetmesidir. Mahk, sahk[1] halinden üstündür; o kulun Tanrı'da[2] fani olmasıdır. Böylece âlemde naiplik ve halifelik yoluyla Hak içinde halk olarak zuhur eder. *Muhikku'l-muhik*[3] ise yokluğun yokluğu demektir; başka bir ifadeyle varlıktır. Bu da, halkın Hak'ta zuhurunu gösterir.

- Sahk, kahrın altında terkibinin ortadan kalkması, mahk ise Hak'ta fani olmandır. (ISTILAHAT, 290)

- Mahk, halifelik ve naiplik yoluyla, âlemde Hak ile zuhur etmendir. Böylece âlemde hüküm gücün olur. *Muhikku'l-muhik* ise Hakk'a perde ve örtü olarak zuhur etmendir. Bu durumda sen, O'nu perdelersin. Böylece âlemin müşahedesi senin üzerinde 'Hak'sız halk' olarak gerçekleşir. *Muhikku'l-muhik*in –ki mübalağa anlamı taşır– benzeri yokluğun yokluğudur. (FÜTÛHÂT, II:554)

NOTLAR:

[1] Serrac *el-Luma*'da şöyle der (s. 431): "Mahk, mahv demektir. Şu var ki, mahk daha yetkindir. Çünkü o daha hızlı kaybolur....."

[2] Mahk *sahk*tan üstündür. Çünkü kul, fenanın olumlu yönünü elde edebilmesi için, terkibinin gitmesinin olumsuzluğundan kurtulmuştur. Bkz. **Fena**.

[3] Mahk İbnü'l-Arabî'nin ürettiği bir terim değildir, kendisinden önceki bütün tasavvuf metinlerinde bu terimi görmekteyiz. Halbuki *mahku'l-mahk* İbnü'l-Arabî'ye özgü bir terimdir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-mekkiyye*, c. II, s. 132.

Mahv ve İspat Mahv ve ispat, fena ve bekâ gibi, tasavvufi sülûkun çift terimlerinden biridir. Mahv kulu nefsinden uzaklaştırdığında, Rabbinin katında onu ispat eder.[1] Büyük olasılıkla bu terim çifti kaynağını "Allah dilediğini siler ve ispat eder" (Ra'd, 39) ayetinde bulur.

- Mahv, alışkanlık özelliklerinin silinmesidir. Bir görüşe göre mahv, sebepleri ortadan kaldırmak, bir görüşe göre ise Tanrı'nın örttüğü ve ortadan kaldırdığı şeydir. İspat ise, ibadeti yerine getirmek, bir görüşe göre ise ulaştıran şeyleri[2] ortaya koymaktır.[3] (ISTILAHAT, 288)

İbnü'l-Arabî'ye göre mahv, hallerden birisidir:

- Elif bütün yönlerden yetkindir; *nun* harfi ise eksiktir. Güneş yetkin, ay eksiktir; çünkü ay siliktir (mahv). Ay ışığının özelliği, ödünç alınmış olmaktır; söz konusu ışık, aya verilmiş emanettir. Ayın o ışığı silmesi (mahv) ve gizlemesi ölçüsünde ispatı ve ortaya çıkması mümkün olur. (FÜTÛHÂT, BS, 479)

- Zikrettiklerimizin hepsi, haller ve makamlar diye isimlendirilir. Makam, söz gelişi

tövbe, derinleşme gereken ve ayrılmanın mümkün olmadığı şeylerdir. Hal ise sarhoşluk, mahv, gaybet, rıza gibi, herhangi bir vakitte içinde bulunulanlardır veya bela karşısında sabretme, nimete karşı şükretme örneklerinde olduğu gibi varlığı belirli bir şarta bağlı olup, şart kalktığında kendisi de ortadan kalkan şeylerdir. (FÜTÛHÂT, BS, 96)

NOTLAR:

[1] Tûsi şöyle der: "Mahv, eseri kalmadığı sûrece, bir şeyin gitmesidir. Eseri geride kalırsa, tames adını alır" Bkz. *el-Luma*, s. 431.

[2] İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesi Kuşeyri'den alınmıştır. Bkz. *Risale*, s. 39.

[3] Mahv ve ispat hakkında bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usûl*, s. 180.

Makam *Kaf, vav* ve *mim* iki köktür; birincisi "insan topluluğu" (kavm), diğeri "azmetmek" ve "dikilmek" demektir (MUCEM). "Bir mekâna yerleşmek" demektir. Makam "oturulan yer" demektir. *Kame* ve *kavm*, "ikâmet" demektir ve yer için de kullanırlar (Firuzabadi, *Kamus*).

Makam ya tamlama veya nitelenmiş olarak geçer. Bu durumlarda şu anlamlara gelir:

Mekân ve oturma yeri:

İbrahim'in makamını musalla edininiz. (2:125)

Sen makamından kalkmadan ben sana onu getireceğim. (27:39)

Mekân değil nitelik anlamında mertebe:

Bizden her birimizin belli bir makamı vardır. (37:164)

Umulur ki Rabbin seni övülmüş bir makama ulaştırır. (17:79)

Hal[1] terimini incelerken alıntılanan ifadelerden makamın bir tanımını[2] çıkartabiliriz. Makam belirli ve özel bir hakikat hakkında bir müşahede veya keşif elde etmek ve onda ayrılmamak üzere bilgice derinleşmek demektir.[3] Makam halin karşıtı olarak, kazanılmıştır ve sabittir, kendisinde yerleşenin varlığıyla mevcuttur.

- Allah yolundaki her makam kazanılmıştır ve sâbittir; haller ise verilmiştir, dolayısıyla ne kazanılmış ve ne de sabittir. Hal, çakan bir şimşeğe benzer. Bir şimşek çaktığında ya kendisiyle çelişen bir şey nedeniyle veya benzerlerinin gelmesiyle ortadan kalkar.[4] (FÜTÛHÂT, II:176)

- Emre konu olmuş her şey, kazanılan bir makamdır.[5] Bu nedenle sûfi taifesi şöyle der: Makamlar kazanımlar, haller ilahi vergilerdir.[6] (FÜTÛHÂT, II:157)

◆ Bir makamdan ayrılmak, makamı terk etmek şeklinde gerçekleşmez. Bu, içinde bulunulan makamdan ayrılmaksızın daha üstün bir makamı elde etmek şeklinde gerçekleşir. Şu halde bir makamdan ayrılmak, o makamdan başkasına gitmek değil, onunla beraber başka bir makama intikaldir. (FÜTÛHÂT, III:225)

Makamın bilfiil var olduğunu ortaya koyan son paragraf, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin makama bakışının önceki sûfilerin bakışından farkını da yansıtır. Buna göre sâlik, belirli bir makamda, daha önce ulaştığı makamları ardına atmaz, onları derinliklerinde taşır ve hiçbir şeyi ardına atmaz.

◆ Yüce mertebeler, mertebe oluşları yönünden varlığa sahip değildir, onlar kendilerine bakan kimsenin varlığıyla mevcuttur. Bu kısma örnek olarak, makamları verebiliriz. Makamlar yerleşenin varlığıyla mevcuttur. Bir yerde makam yoksa, orada yerleşen kimse yok demektir. (TERCÜMAN, 13)

Bu ifade makamın manevi bir olgu olduğunu ve yerleşenin onu mevcut yaptığını açıklar. Tövbe söz gelişi tövbekârdan bağımsız bir varlığa sahip değildir; tövbekâr, ona yerleşmekle tövbe makamını meydana getirendir. Şeyh-i Ekber'in makamlarını derinlemesine araştırmaya kalksaydık, özel bir bölüm ayırmak gerekirdi. Bu bağlamda o sâliklerin yüz menziline yüzlercesini[7] daha eklemiştir. Önemli bir noktaya dikkat çekmek faydalı olacaktır: İbnü'l-Arabî öncekilerin makamlarla ilgili görüşlerini tartışır ve açıklar, bunu yaparken de metinlerden uzaklaşmaz; bunun yerine onların görüşlerini açıklama yöntemi, onların *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin bir kısmı veya kendi makamlarının başlangıcı olduğunu hissettirir. Söz gelişi eleştirmeden veya sözü kendisine bağlamaktan uzaklaşmadan, selefe göre tövbe[8] makamını açıklar ve tanımlar; ikinci aşamada bir makamla daha yüksek bir makama geçer. Bu durumda iki tercihimiz vardır: İbnü'l-Arabî için makam yükselmek demektir, bu durumda öncekilerin makamları onun makamlarının başlangıcı olur veya İbnü'l-Arabî önceki sûfilerin makam görüşlerini onları geçersiz kılmak ve basitliklerini açıklamak için ortaya koyar. Bu bağlamda biz her iki fikri uzlaştırma eğilimindeyiz. İbnü'l-Arabî bir yandan birleştirici eğilimiyle görünür her çokluğu kuşatırken, öte yandan meselelere özel bakışıyla önceki sûfilerden ayrılır. İbnü'l-Arabî'nin yaratıklar için dile getirmiş olduğu yüzlerce makamı bir makamla özetleyebiliriz. Bu özetlemedeki kanıtımız, gelişim ve yükseliş aşamalarının son merhalesinde bütün makamlar arasındaki müşterek tek özelliktir. İbnü'l-Arabî tevekkül ve tevekkülü terk makamından söz eder; şükür ve şükrü terk makamından; kesinlik ve kesinliği terk makamından; sabır ve sabrı terk makamından söz eder. İşte böylece, bütün makamları daha üstün makamlarla birlikte sıralar ki, üstün makam terk makamıdır.[9] Sâliki terk etmekle bir ma-

kamdan yükselmeye sevk eden âmil, muhtaç ve mümkün oluşunu görmesidir. Sâlik yoklukta sabittir,[10] Tanrı karşısında varlığa sahip değildir. O halde makamı terk, daha üstündür. Bu esasa göre bütün makamları tek makamla özetleyebiliriz: muhtaçlık veya kulluk makamı. Tanrı'ya giden kişi isimleri değişse bile kul makamında[11] bulunur. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Allah'a giden yolun nihayetsiz olduğunu düşünür, halbuki makamlar sınırlıdır.[12] Kul makamı makamların sonu ve en üstünüdür; söz konusu makam, İbnü'l-Arabî'nin "ayrılmak mümkün değildir" anlamındaki ifadesinin birebir örtüştüğü şeydir. Şu halde kulluk insana özgüdür ve ondan ayrılmamız mümkün değildir.

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de halden söz ederken makam hakkında da bilgi vermiştik. Bkz. **Hal**. Özellikle makamın kaynakları halin kaynaklarına racidir. Çünkü tasavvufi düşünce her iki terimi karşılaştırmayla ele alır.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Pirlerimizin bu makama dair (tövbe) pek çok tanımları vardır, bunları imkân ölçüsünde zikredeceğiz. Şayet ifadelerini bulabilirsek, bütün makamlarda da böyle yapacağız –Allah izin verirse. Şu var ki pirler, kendilerine bir şeyin mahiyetinden sorulduğunda, o şeyin mahiyet tanımıyla cevap vermemişler, bunun yerine o makamın kendisiyle nitelenmiş kimsedeki sonuçlarından hareketle cevap vermişlerdir. Bizzat bu cevap, makamın kendileri için zevk ve hal olarak gerçekleştiğini gösterir" *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 143.

[3] Bu tanım hal ve daha önce zikredilen meseleyle ilgili anlamların özüdür.

[4] Bkz. **Yeniden Yaratma**.

[5] Yani Kuran-ı Kerim'de size emredilen takva, tövbe vs gibi emirler bunların insan tarafından kazanılabilecek makamlar olduklarını gösterir. Çünkü insanın çabası olmaksızın sadece vehbi olarak gerçekleşebilecek bir şeyi emretmenin hiçbir anlamı yoktur.

[6] Acaba bütün bu makamlar İbnü'l-Arabî'ye göre çalışarak mı elde edilmektedir? Ona kulak verelim: "Nübüvvet ve velayet, aklın takatinin ötesindeki iki makamdır; bunları aklın elde etmesi mümkün değildir; bu iki makam, Allah'ın dilediği kullarına bahşettiği iki lûtuftur" *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 4.

[7] Konunun İbnü'l-Arabî'deki genişliğini göstermek için *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin taksimini zikretmek yeterlidir: "Bu kitapta altı büyük kısma taksim edilmiş 560 bölüm vardır: Mârifetler (73 bölüm), muameleler (116 bölüm), haller (80 bölüm), menziller (114 bölüm), münâzeleler (78 bölüm), makamlar (99 bölüm)" Osman Yahya, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Giriş, c. I, s. 30).

[8] Bkz. **Genel Nübüvvet-Özel Nübüvvet**.

[9] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 139-370. Bu sayfalarda İbnü'l-Arabî müstakil olarak makamlardan ve onları terkten söz eder.

[10] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[11] Bkz. **Abd**.

[12] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Sadece 'bidâyet' vardır. Nihayet ise dile gelir, makul değildir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 177). "İlahi vâridler sonsuz olsalar bile, hiç kuşkusuz makamlar sonludur" (*Tercümanü'l-Eşvak*, s. 21).

Manevi Ölüm Manevi ölüm, kulun beşerî özelliklerinin silinip bütün hallerinde Tanrı'nın onun yerini aldığı makama ermesidir; hatta kulun yok olup Tanrı'nın kal-

kalmasıdır.

◆ Bedeniyle ölen kimsenin övülen ve yerilen bütün nitelikleri ortadan kalktığı gibi, manevi ölüm ile ölen kimsenin de övülen ve yerilen bütün nitelikleri kaybolur. Allah her halinde onun yerini alır; zâtının yerini Allah'ın zâtı alır, sıfatlarının yerini Allah'ın nitelikleri alır. Bu nedenle Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Ölmeden önce ölünüz." Kutsi bir hadiste ise şöyle buyrulmuştur: "Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşır, ta ki, onu severim, onu sevdiğimde ise onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli vs olurum." (KİTABÜ'L-HÜVE, 197)

Masik *bkz.* **Direk**

Masiva *bkz.* **Allah'tan Başkası/Siva**

Matla' *Ta, lam* ve *ayn* tek köktür ve "bir şeyin ortaya çıkması ve doğması" anlamına gelir. "Güneş doğdu anlamında" *Taleat eş-Şemsu* denilir (mastarı *tulu*, mimli mastarı ise *matla'*dır). Matla', "güneşin doğum yeri" demektir. Bir kişi geldiğinde *talea aleyna fülanün* denilir. *Talla'*, "güneşin üzerine doğduğu yer"dir. Bir hadiste "Üzerine güneşin doğduğu her yer (*tallau'l-ard*) altın olsaydı" denilmiştir. *Tulea* ise "meraklı" demektir. *İmreetün tulaatün* "meraklı kadın" demektir. *Tal*, içinde kafur bulunan iyi cins hurma demektir. Matla', "geliş yeri" demektir. "Bu işin matla'ı neredir?" demek "nereden gelir" demektir. (MUCEM)

Güneşe izafe edilerek fiil, mastar ve yer anlamında:

Güneşi görüyorsun ya, doğduğu (*talaat*) vakit mağaralarında sağ tarafa meyleder. (18:17)

Güneş doğmadan (*tulu'*) ve batmadan önce Rabbinin hamdini tespih et. (50:39)

Güneşin doğduğu yere (*matla'*) ulaştığında ise... (18:90)

Bilinmeyene nüfuz eden bilgi ve görmek anlamına gelen *talea-ıttalea* anlamında:

Allah sizden birisini gayba[1] muttali kılmış değildir. (3:179)

Gayba muttali mi olmuştur, yoksa Rahman'ın katından bir ahit mi almıştır? (19:78)

İyi cins hurma anlamında:

Tomurcukları üst üste dizilmiş, göğe doğru yükselen hurma ağaçları (*tal'un nadîd*). (50:10)

İbnü'l-Arabî "Her ayetin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır"[2] anlamındaki hadisi esas alır ve onu bütün olgulara ve varlıklara genelleştirir. Ona göre

her şeyin bir zahiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır. Bir şeyin zahiri ve bâtını hakkında daha önce müstakil bir bölümde söz etmiştik. Bir şeyin haddi, o şeyin mahiyeti, hakikati veya ayn-ı sâbitesi[3] demektir; matla'ı ise Hakk'ın o şeydeki vechidir. Bu noktada şey, Hakk'ın görülmesini engelleyen bir perde ve simgeden O'na ulaştıran bir yol haline gelir. Böylece mazhardan zuhur edene, var olanlardaki göreceli çokluktan Hakk'ın birliğine intikal ederiz. Bu mertebeye ulaşanlara İbnü'l-Arabî şu isimleri verir: Ehl-i matla',[4] ashab-ı müşahede-i vech [Hakk'ın yüzünü [zâtını] eşyada müşahede edenler],[5] Melâmiyye [Melâmiler].[6]

- Bütün işlerin dört hükmü vardır: zahir hükmü, bâtın hükmü, had hükmü ve matla' hükmü. Hakk'ın her şeydeki vechi, matla'dır. İnsan eşyaya bakmış ve gözleri eşyayı görmemiş, eşyada bulunan Hakk'ın vechi üzerine düşmüştür. Eşya, varlıklarında o vecih ile irtibatlıdırlar ve ondan zuhur etmişlerdir. (FÜTÛHÂT, II:177)

- Matla', oluş âlemine bakmaktır. Bakan ise izzet perdesidir. O Amâ[7] ve hayrettir.[8] (ISTILAHAT, 297)

- Matla'[9] ehli, âleme Hakk'ın gözüyle bakanlardır. (FÜTÛHÂT, II:129)

NOTLAR:

[1] Kelimenin açıklaması için bkz. Kadı Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 81.

[2] Bkz. Hadis Dizini, no. 31.

[3] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[4] İbnü'l-Arabî Allah adamlarını Kuran-ı Kerim anlayışına göre dörde ayırır: zahir adamları, bâtın adamları, had adamları ve matla' adamları. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, s. 153 vd.

[5] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 177.

[6] "Matla' adamları" Melâmilerdir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, ÜS, 158.

[7] Burada kast edilen Amâ değil, İbnü'l-Arabî'de "Amâ deryası"dır, çünkü o Hak ile yaratıkları arasındaki izzet perdesidir.

[8] Matla', bir şeyi anlamanın son sınırı olduğu için, hayret demektir ve zahir, bâtın ve haddin anlaşılmasından sonra gerçekleşir. Daha önce bunun mârifetin sonu olduğunu belirtmiştik.

[9] İbnü'l-Arabî'de matla' hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 5, 254; *Kitabu'ş-Şahid*, s. 17; *Meşahidu Esrari'l-Kudsiyye*; ayrıca bkz. Davud el-Kayseri, *Şerh-ı Taiyye*, s. 19.

Mec'ul İlah *bkz.* **İnanılan İlah**

Mecbur Kul—Gönüllü Kul İbnü'l-Arabî ibadeti iki şıkka ayırır: farz ibadetler, nafile ibadetler. Farz ibadetler Allah'ın farz kıldığı ibadetlerde kulluğun yerine getirilmesidir. Söz konusu kulluk, insanın yapmak zorunda olduğu mecburi kulluğudur, dolayısıyla da zorunlu kulluktur. Bunu yerine getirirken kul, mecbur kuldur. Nafile ibadet ise insanın seçtiği ve nafile diye isimlendirilen birtakım ibadetleri yerine geti-

rerek Allah'a ibadet etmesidir. Bu ibadet, seçime bağlıdır ve kul onlarda özgürdür (oruç, namaz vb). O halde bu ibadet türü, seçime bağlı ibadettir ve onları yerine getirmede kul özgürdür.

- Farz ibadetler gerçek ve zorunlu ibadetlerdir. Nafile ibadetler ise ihtiyari ibadetlerdir; bunlarda rubûbiyet kokusu bulunur. (FÜTÛHÂT, IV:102)
- Bizler (insanlar), farzları yerine getirirken mecbur, nafileleri yerine getirirken özgür kullarız. (FÜTÛHÂT, IV:30)
- Kul farz ibadette zorunlu ve hiç kuşkusuz mecbur kuldur. Böylece kendi nefsinde edilgen olmuştur. Varlıkta sadece Rab ve merbub [kul] vardır. Ardından Hak kuluna 'nafile' diye isimlendirilen ibadette ilahi 'irade' hükmünü vermiş, böylece ona kendi elbisesini giydirmiştir. Hatta kul zorunluluk özelliğinden daha çok seçim özelliğine layıktır.[1] Çünkü mümkün olması nedeniyle özü gereği tereddüttedir. (FÜTÛHÂT, IV:103)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İhtiyar**.

Medine-i Fâzıla *bkz.* **Erdemli Şehir**

Mehdi Mehdi fikri beşer düşüncesinin derin köklerine dayanır, çünkü o psikolojik olarak âdeta insan fikrinin kalıplarına kazılmıştır. Herkes, mezheplerinin farklılığına, inançlarının çeşitliliğine ve ister maddeci ister bilinemezci olsun eğilimlerinin birliğine rağmen, adaletin her şeyi kapladığı ve âlemden haksızlıkların kalktığı vaat edilmiş bir günü gözler. İşte bu gün, ister bir şahısta ister çelişkilerin ortadan kalkmasında temessül etsin, materyalist ve dindar düşünürden her birisinin kendi düşünce sistemi zaviyesinden beklediği gündür. Bu nedenle, Mehdi fikrinin sadece İslam veya bilhassa Şia veya tasavvuf kaynaklı olduğunu iddia etmiyoruz. Gerçi, Mehdi fikrinin hadis-i şeriflerden çıkartılmış basit İslami formu ahir zamanda çıkıp, haksızlıklarla dolmuş dünyayı adaletle dolduracak bir şahıs şeklindedir. Bu fikrin, ezilmiş ve fakir orta sınıflar için taşıdığı psikolojik yönlere eğilmeyeceğiz, böyle yaparsak, Mehdi fikrini ona geniş yer vermiş bir yapıdaki felsefi içeriğinden soyutlamış oluruz. Şii düşünceyle sûfi düşüncedeki Mehdi fikri arasındaki yegâne fark, şudur: Şiada Mehdi, geçmiş bir zamanda ortaya çıkmış belirli bir şahıstır. Buna bağlı olarak da, bu "uzun gizlenme" sorunu karşılarına çıkmıştır. Bunun faydası nedir? Dayanağı nedir?[1] Halbuki Mehdi fikri tasavvufi düşüncede İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz tarzıyla basit yapıyı korumuştur. Mehdi, Allah'ın halifesidir, Hz. Peygamber onun imam

olacağını belirtmiştir. Bütün âlem, onun gelişini bekler, adı da Hz. Peygamber'in ismidir ve onun ailesindendir.

- Bu halife Hz. Peygamber'in soyundan ve Fatma'nın çocuklarındandır. Adı Hz. Peygamber'in adıyla aynı, dedesi de Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib'tir (Hz. Ali'nin oğlu Hasan). (FÜTÛHÂT, III:327)

- Hz. Peygamber kendisinden sonra gelip, vârisi olan ve yolunu takip edip, yanılmayan din imamlarından Mehdi'den başka kimseyi belirtmemiştir; aynı zamanda onun verdiği hükümlerde korunmuşluğuna da tanıklık yapmıştır. (FÜTÛHÂT, III:338)

Mehdi, velayetin bütün özelliklerine sahiptir ve böylece âlemdeki hükümleri değiştirir: haksızlıktan adalete; bilgisizlikten bilgiye; yoksunluktan zenginliğe; zayıflıktan kuvvete. Bu değiştirme, Tanrı'nın bu konuda verdiği güç sayesinde mümkündür. Mehdi veli, halife ve imamdır; buna bir de mehdi [doğruyu gösteren] isminin kazandırdığı rehberlik gücü eklenmelidir. Mehdi haksızlıkları adalete çevirir:

- Allah'ın ortaya çıkacak bir halifesi vardır. Daha önce yeryüzü haksızlık ile dolmuşken, o adalet ile dolduracaktır. Dünyanın sadece bir günü bile kalmış olsa, bu halifenin gelmesi için Allah o günü uzatırdı. (FÜTÛHÂT, III:327)

- Bu İmam-Mehdi ortaya çıktığında, fıkıh bilginlerinden başka hiçbir açık düşmanı olmayacaktır. Çünkü Mehdi çıktığında onların önderliği kalmayacak ve sıradan insanlardan bir farkları kalmayacaktır. (FÜTÛHÂT, III:336)

Mehdi Cehaleti bilgiye dönüştürür:

- Hz. Peygamber'in işaretlerinden İmam Mehdi'nin zuhuru esnasında bereketlerin yaygınlaşacağı da öğrenilir. Hatta insanın çarığının bağıyla ve kırbacının ucuyla konuşması gibi, Hz. Peygamber'in işaret ettiği çeşitli şeyler gerçekleşecektir. Bunun nedeni, latif şeylerin yoğun şeylere yayılmasıdır. (BULGA, 132)

Mehdi fakirliği zenginliğe çevirir:

- Mehdi malı eşit dağıtır ve halka adil davranır. Bir adam ona gelir ve "Ey Mehdi, bana ver!" der. Mehdi'nin önünde mal vardır ve taşıyabileceği kadar malı elbisesine doldurur. (FÜTÛHÂT, III:327)

İbnü'l-Arabî'den böyle bir ifadenin çıkması, iki nedenle ilginçtir: birincisi ona göre velilerin yardımı bilgi ve ruhani yardımdır; ikincisi, H. VI asır malı, imam veya velinin şahsındaki yetkinliğin dinamiklerinden birisi saymaktan uzaktır. Acaba burada İbnü'l-Arabî Mehdi'nin yetkinliğini zuhuru anında güçleri birleştirmesinin kemâli mi sayar. Vakıaya doğru bir şekilde bakıldığında, çağdaş âlemin etkin iktisadi güçle-

rinden birisi olarak malın önemi açıktır. Mehdi zayıflığı kuvvete dönüştürür:

- Muhammedî velayetin Hatem'i ve Kuran-ı Kerim, Mehdi ve kılıç iki kardeş olduğu gibi, iki kardeştir. (FÜTÛHÂT, III:329)

- Ey bakanın baktığı (Mehdi)! Ey el-Melik ve el-Kadir'in onun zuhur etmesiyle yakaladığı! Ey Allah'ın velisi! Ey el-Melik ve el-Kahır'ın halifesi! Sulplerden ve rahimlerden süzüldün ve bu hükümleri değiştirmekle memur oldun. Gökler, yeryüzü ve içindekiler senin gelişini bekler. Varlık senin gelişini (zuhur etmeni) özler. Şu var ki ben (İbnü'l-Arabî), onun veli, halife, imam ve rehber olduğuna inanıyorum; gafil kimseler gibi onda sapkınlığa varmıyoruz, büyüklük taslayanlar gibi onu inkâr da etmiyoruz. Allah'ım sana inanarak ve peygamberini tasdik ederek, yaşarken onu bekleriz. Şayet bize onu görmek nimetini verirsen, uymak ödülünden de mahrum bırakma, yardımcılarının ve sevenlerinin arasına bizleri de yaz! (BULGA, 64)

Cemaatin gücü:

- Mehdi İslama ruh üfler ve zelil hale gelmişken İslam onun sayesinde izzet kazanır. O dinden işin gerçeğini, Hz. Peygamber olsaydı vereceği hükmü ortaya çıkartır,[2] mezhepleri kaldırır. Yeryüzünde sadece saf din kalır. Mehdi'nin düşmanları, içtihat ehli bilginlerin taklitçileridir. (FÜTÛHÂT, III:327)

Mezhepler ve fırkalar Müslümanların birliğini, dolayısıyla güçlerini zayıflatır. Bu nedenle Mehdi'nin işlevi, Müslümanların safları arasında gerçekleşmiş parçalanmışlığın giderilmesinden ibarettir; bu parçalanmışlığı gidermek sayesinde ise zenginlik ve bilginin takip edeceği güç meydana gelir. Mehdi, Muhammedî vâris olarak, peygamber Hz. Muhammed'in (ki O peygamber olarak zuhur etmiştir ve velayeti gizlidir) bilgi ve davranış olarak terimin bütün boyutlarıyla velayet özelliğiyle zuhur eder.

- Muhammed (a.s.) zât ve sıfat olarak âlemlere rahmettir. Onun hükümranlığının tamamlanması[3] ise Mehdi'nin zuhuruna bağlıdır. (BULGA, 60)

NOTLAR:

[1] Mehdi fikrinin çağdaş kaynakları için bkz. Muhammed Şah Keşmiri el-Hindi (H. 1292-1352), *et-Tasrih Bima Tevatere fi Nüzuli'l-Mesih* (bilhassa s. 294-96); Sünnilikte Mehdi fikri için bkz. Sadık el-Mehdi, *Yeseluneke Ani'l-Mehdiyyet* (eserde Mehdi fikrinin tarihi İslami kaynakları incelendiği gibi, Mehdilik iddialarından da söz edilir). Şiilikte Mehdilik için bkz. Muhammed Bakır, *Bahs Havle'l-Velâyet*; Sadreddin es-Sadr, *Mehdi*, (On İki İmam Şiiliğinde Mehdi fikri).

[2] İbnü'l-Arabî burada İslami açıdan çok önemli bir meseleyi ortaya atmakta ve kelime veya metin ile şahıs-insanı ayırır. Günümüzde Müslüman, Hz. Muhammed'in sünnetine uysa bile, onu birtakım kelimeler ve eylemler diye algılar. Burada ortaya atılan ise bizzat şahıstır. Çünkü o kelimenin ve eylemin ruhudur ve değişmelerinde sabit kalandır. Bu ruh günümüz Müslümanın anlayamadığı şeydir, çünkü o kelime ve eylemlerin esiri haline gelmiştir. Öte yandan kelimeler ve eylemler bizi geçmişe taşır. Dolayı-

sıyla o öteye dönüştür. Halbuki şahıs, zamanla etkileşim içinde olan ve ona göre değişebilen dinamik bir güçtür. Bkz. **Verâset/Vâris**.

[3] Hz. Muhammed, imkânı olduğu halde, Hz. Süleyman gibi zengin ve güçlü görünmemiştir. Bu nedenle Mehdi Süleyman'ın tarzını Muhammedî bir miras olarak tevarüs eder. Dolayısıyla o Peygamber Muhammed'in (a.s.) velayetinin bir tezahürüdür. Bu nedenle İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hz. Muhammed'in hükümranlığı, Mehdi vasıtasıyla tamamlanır."

Mehdi İmam *bkz.* **En Büyük İmam**

Mekr Mekr, Tanrı katından gelen tuzağa işaret için tasavvufi metinlerin büyük kısmında kullanılmış bir terimdir. Mekr, itaatsizliğine rağmen Tanrı'nın ihsanlarının kuluna ulaşması, edepsizlik yapmasına rağmen halinin sürekli kılınması, gayret ve hakkı olmaksızın kerametleri izhar etmesidir. Mekr, deneme ve imtihan niyetiyle, kul için ilahi bir tuzaktır. Bu deneme ve imtihan, sâlikin olgunlaşmasında eğitici bir işleve ve role sahiptir.

- Mekr kulun itaatsizlik etmesine rağmen nimetlerin verilmesi, edepsizliğine rağmen halinin sürekli kalması, güven ve sınırı olmaksızın, keramet ve olağanüstü işlerin ortaya çıkmasıdır. (ISTILAHAT, 292)

- Âdetlerin aşılmasındaki üç kısım, mucize, keramet ve sihirdir. Bu noktada başka bir yol yoktur. Burada keramet ile himmet gücünden ortaya çıkan şeyleri kastetmekteyim, yoksa o şahsın Tanrı'ya yakınlığını kast etmiyorum. Çünkü bu anlamdaki yakınlık, bir tuzak ve aldatma da olabilir. Keramet ismini vermemin sebebi ise onun genel, aldatmanın oldukça istisna olmasıdır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 383)

Ayrıca bkz. **Keramet** ve özellikle de istikamet ile ilişkisi.

Melâmiyye Eşanlamlı terimler şunlardır: danain [saklanmışlar], ümena [eminler],[1] Araisullah [Allah'ın gelinleri],[2] Ahfiya [Gizliler], Ebriya [İyiler], Efrad [Tekler], velayette yakınlık makamı,[3] Ricalu'l-matla' [Matla' Ricali].[4] Melâmiyye ilk kez İbnü'l-Arabî'nin[5] kullandığı bir terim değildir. Acaba İbnü'l-Arabî terimi eski içeriğiyle mi, yoksa yeni bir içerik ekleyerek mi kullanmıştır? Melâmiyye, İbnü'l-Arabî öncesinde, kınamak ve kınanmasını sağlamak niyetiyle insan nefsinin azgınlığıyla sürekli mücadele etmiş tasavvufi bir ekoldü. Onlarda takvalarından hiçbir eser gözükmez, Allah'a yakınlıklarını nefsi hoşnut edip büyüklenme duygusuna kapılması korkusuyla insanların gözlerinden saklarlardı.[6] Acaba, Melâmilik sözü edilen grubu temsil etmekte midir, yoksa İbnü'l-Arabî terminolojisinde başka bir anlam mı kazanır? İbnü'l-

Arabî grubun özelliği üzerinde odaklaşmıştır. Söz konusu özellik, makamlarını insanlardan gizleme teşebbüsleridir. Böylece İbnü'l-Arabî onları rical tasnifinde gizliler (ahfiya) ile eşanlamlı yapar. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî onların makamlarını gizleme çabalarına şunu ekler: Tanrı kendi katında yaratıklarından onları gizlemiş, onların makamlarını insanlardan gizlemelerinin karşılığı, Tanrı'nın onları örtmesi olmuştur.

- Melâmiyye, dışlarında içlerinde bulunan halin eserinin gözükmediği kimselerdir. Onlar, sûfilerin en üstün insanlarıdır, şakirtleri de adamlık tavırlarında dolaşırlar. (ISTILAHAT, 286)

- Melâmiler, yaratıklardan herhangi bir şeyle farklılaşmazlar. Bu yüzden onlar, bilinmeyenlerdir; halleri de sıradan insanlarınki gibidir. Bu ismi almalarının nedeni, şakirtleriyle ilgili bir nedene dayanır: Onlar Allah karşısında sürekli nefislerini kınarlar ve kendilerini tezkiye edecek veya sayesinde rahatlayacakları nefislerine ait bir amel görmezler. (FÜTÛHÂT, III:35)

- Allah Melâmilerin dışlarını görünür amellerin alışkanlık ve ibadet çadırlarında; farz ve nafile ibadetlere devamda hapsetmiştir. Onlar, dolayısıyla, âdeti aşmak özelliğiyle bilinmezler. Bu nedenle de hürmete mazhar olmazlar; kendilerinden bir bozukluk ortaya çıkmadığı halde, insanlar arasında âdet olduğu üzere iyilikleriyle gösterilmezler. Onlar, âlemde gizliler, nezih kimseler, emin kimseler, insanlar içinde saklanan kimselerdir. İlahi tecelli, özel anlamda, ancak bu insanlar için sürer.[7] Onlar, tecellinin sürekliliği hakkında belirttiğimiz anlamda, dünya ve ahirette Tanrı ile beraberdirler. Onlar Tekler'dir. (FÜTÛHÂT, I:181)

NOTLAR:

[1] "Eminler Melâmilerdir" *Istılahat*, s. 286.

[2] "Eminler bu makamın mensuplarıdır. Onlar Allah katında oturan ve onun güveyleridir" *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, IS, s. 176.

[3] Terim *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de şöyle geçer: "Bu bölüm, *Melâmiler* denilen Allah'ın kullarıyla ilgilidir. Onlar velayetin en ileri derecelerine yerleşmiş kimselerdir. Onların üzerinde sadece peygamberlik derecesi vardır. Bu 'velâyette yakınlık makamı' denilen makamdır" *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 181.

[4] Terim *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de geçer: "Matla' adamlarına gelince: Onlar ilahi isimlerde tasarruf sahibi olan kimselerdir. Onlardan dilledikleri şeyleri indirirler. Başka kimseler için bu imkân yoktur. Onlar en üstün insanlardır ve Melâmilerdir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 188).

[5] İbnü'l-Arabî *Mevakiu'n-Nücum*'da (s. 30) Sülemi'nin Melâmilerle ilgili kitabına işaret etmiştir.

[6] "Onlardan bir kısmı, Melâmilerdir. Melameti de denilir ki bu zayıf bir okunuştur" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 16).

[7] Bkz. **Efrad**. Ayrıca İbnü'l-Arabî'de bu grup hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 6, 8, 115, 242; c. II, s. 16; c. IV, s. 396; *Istılahat*, s. 293, 152-59.

Menzil Tanrı'nın kuluna indiği makamdır. Menzil, iki taraftan bir iniş olmayışı, sadece Tanrı tarafından kula iniş olması yönünden münâzeleden ayrılır.

- Menzil, içinde Tanrı'nın sana veya senin ona indiğin makamdır. Hakk'ın sana inişiyle senin ona inişin arasındaki farkı da bilmelisin. (FÜTÛHÂT, II:577)
- Münâzele Amâ mertebesine ulaşsa bile, bir iniştir, münâzele değildir. Birleşmenin gerçekleştiği mahal ise menzildir. (FÜTÛHÂT, III:524)

Her amelin bir âlemden bir de Tanrı'dan neticesi vardır. Amelin âlemden neticesini İbnü'l-Arabî keramet, Hak'tan neticesini ise menzil diye isimlendirir. Menzilin çoğulu menazil de sâlikin ulaştığı makamlardır.

- Her amelin âlemden bir neticesi, vardır ki bu neticeye keramet denilir ve onu amelin hali ortaya çıkartır. Keramet mükellefin uzvuna ve amelin haline uygun gerçekleşir. Amelin bir de Tanrı katından kendisine ayrılmış neticesi vardır ki, bu neticeye menzil denilir. Bu neticeyi, söz konusu amelin makamı ortaya çıkartır ve bu menzil Allah katında mükellefin uzvuna uygundur. Bu uzva özgü makamın tafsilleri, menzilleri farklı türlerine göre ayırır. (FÜTÛHÂT, IV:169)
- Hak şöyle der: Seni güçlükten feraha erdirmek için, sana inmeye niyetlendim, böylece meşakkat olmaksızın sana veririz ve ihsan ederiz. (FÜTÛHÂT, III:155)
- O makama ermek, farklı derecelerde gerçekleşir ki, biz ona münâzele[1] dedik. (MEVAKİ)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de menzil için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 67; c. III, s. 421, 433; c. IV, s. 81, 364, 370.

Mertebe Adamları *bkz.* **Racül**

Mertebe Kelimesi *bkz.* **Kün**

Meşiyet Sözlük, meşiyet ve iradeyi eşanlamlı zikreder. Firuzâbâdî şöyle der: "*Şi'tehu, şeyen, meşaet* ve *meşaiyyet*, bir şeyi irade etmektir" (*el-Muhit*, c. I, s. 19).

Kuran-ı Kerim'de meşiyet ve irade arasındaki ayrım için bir ölçü bulabileceğimiz gibi bazen de eşanlamlı kullanılırlar:

> Şayet Allah bir çocuk edinmek isteseydi, elbette yaratacağından dileyeceğini (yeşaü) seçerdi. (39:4)

İradeden farklı olarak meşiyet:

> Her kim peşin isterse, ona, dünyada istediğimiz (*nüridu*) kimseye dilediğimiz kadar (*neşau*) peşin veririz. (17:18)
>
> Allah dileseydi, onlar öldürülmezlerdi. Fakat Allah dilediğini yapandır. (2:253)

Daha sonra açıklayacağımız gibi, İbnü'l-Arabî irade ile meşiyet arasına bir ayrıma gidebilmek için, Kuran-ı Kerim'in koyduğu farktan esinlenecektir.

Meşiyet, diğer terimlerle o derece iç içedir ki, ayırt edilmesi imkânsız hale gelmiştir. Bu bağlamda meşiyet, irade, emir, ilim gibi ilahi niteliklerle iç içe girmiştir. Meşiyetin bu nispetlerle ilişkisine temas ederek, belirli bir anlamda meşiyetin tanımına ulaşmaya çalışacağız. Arapça, bu iki kelimenin içeriğiyle ilgili araştırmacının kabul edebileceği belirgin bir ayrıma gitmemiştir.[1] Düşünürlerimiz de, bu iki terim arasında zorunlu bir ayrım yapmanın farkında olmamışlar, onları eşit saymakla aralarında bir ayrıma gitme arasında kalmış, İbnü'l-Arabî bile bu tereddütten kurtulamamıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de bazen iki terimi birleştiren, bazen ayıran metinler bulabilmekteyiz.[2] İbnü'l-Arabî meşiyet ile irade arasındaki ayrımı Kuran-ı Kerim'den veya daha önce içeriğini açıklamaksızın bu ayrıma dikkat çekmiş Hallac el-Mansur'dan almış olabilir. O halde İbnü'l-Arabî'nin metinlerinin bu iki terim arasındaki farkı açıkça ortaya koymasını beklemeyeceğiz, işaretleriyle yetineceğiz. Ortak noktalar: a) Her ikisi de ilahi nispettir. İbnü'l-Arabî'nin birlik görüşü, varlık alanında sadece ilahi Zât'a ve onun nispetlerine imkân tanır. O halde sadece bir yanda Zât, öte yandan Zât'ın nispetleri, sıfatları, isimleri veya tecelligâhları bulunur. Meşiyet ve irade[3] bu Zât'ın iki nispetidir:

> ◆ Meşiyet ile tabiatın eseri zuhur etmiştir ki, o görülmez. Meşiyet, bu gaybın anahtarıdır. Meşiyet varlığı olmayan ilahi bir nispettir. Anahtar görülmez. (FÜTÛHÂT, III:397)

b) Meşiyet ve irade fiil sıfatlarıdır. Meşiyet ve irade doğrudan yaratmayla irtibatlıdır. Bütün varlık, onların mazharı veya tecelligâhıdır. Bu, onları ilahi emirden ayırt eden özelliktir. Çünkü ilahi emir –ki İbnü'l-Arabî onu tekvînî ve teklifi emir diye ikiye ayırır– her zaman icra edilmez; ancak irade ve meşiyet ise her zaman icra olunur.[4] Bu yaklaşım Kuran-ı Kerim'e uygundur. Kuran-ı Kerim, kendisini zorunlu, tabî ve gerekli bir özellik kabul ederek, fiili irade ve meşiyete bağlamıştır.[5]

> ◆ Kuran-ı Kerim'de geçen "Dileseydik"[6], "dilerse"[7] gibi ifadeler seni aldatmasın. Çünkü Hakk'ın meşiyeti asla değişme ve tereddüt kabul etmez. Kuşkusuz Allah dilediğini diler ve bu yerine gelir. Artık sen de kaderlerin mecrasında sabit ve sakin ol!

(KÜTÜB, 53)

Meşiyet ve irade konularının genişliğinde birbirlerinden ayrılırlar. İbnü'l-Arabî ilahi meşiyeti ve kudreti ayırt eder. Meşiyet, varlıktaki genel bir kanuna benzer veya meşiyet, varlıktaki bilfiil veya bilkuvve her şeyin olduğu hal üzere gerçekleşmesine hükmeden ilahi kuvvettir. Meşiyet, gerçekte Allah'ın kendisi veya bütün varlığa sirayet etmiş ve âlemin mazharlarının sayısız suretlerinde zuhur etmiş yaratıcı kuvvettir; veya meşiyet bizzat ilahi Zât'tır ki, o da varlıktır. İrade ise eşyaya varlığı tahsis eden nispettir. Bu yüzden irade, yaratma aracı, başka bir ifadeyle yoklukta 'sabit' mümkünlerin zâtlarını harice çıkartma aracıdır. Böylece meşiyet, bütün varlığı içerirken, irade yok olana yönelir. Bu bağlamda varlıkta meşiyetin hükmünün dışına çıkmış hiçbir şey yoktur, çünkü meşiyet Zât'ın Arş'ıdır. Halbuki iradenin otoritesi yaratma ve meydana çıkarmada belirir. Şu anlamda ki, irade bazı mümkünlere sabitlik âleminden hariçte zuhur imkânı verir.[8] İbnü'l-Arabî'nin felsefesinin ortaya koyduğu ahlak yöntemindeki en ilginç noktalardan birisi de günahtır. Günah, ilahi bir izin olmaksızın, kuldan meydana gelen şeydir. Günah, bazen Allah'a giden yolda bir engel değil, bilakis kulun kendisiyle Allah'a yükseldiği bir burak haline gelebilir. Günahın söylediğimiz hale geldiği bir düşüncede meşiyet ve emrin yeri ne olabilir? Tanrı günah işlememeyi bize emreder, sonra da bu günahı diler (meşiyet). O halde Tanrı'nın emri ile meşiyeti nasıl uyuşacaktır? İbnü'l-Arabî ilahi emri iki kısma ayırır: teklifi ve tekvîni emir. Teklifi emir, genel anlamda fiile yönelmiştir. Bu, her ferdin bazen yerine getirdiği, bazen getirmediği genel bir kanuna benzer. Tekvîni emir ise zorunlu olarak yerine getirilen ferdi bir emirdir.[9] İlahi meşiyette gelince: Onda eşya hakkında tek bir emir vardır ve bu emir daima icra edilir. Buna göre meşiyet emri, şeylerin bulundukları halin aynısıdır. Dolayısıyla da tekvîni emre denk olur. Başka bir ifadeyle, tekvîni emir meşiyetin taayyün kendisidir. Teklifi emire gelince: Onun sadece hükümleri ve kabulleri meşiyettendir. Bu nedenle de bazen yerine getirilir, bazen ise getirilmez.

- İmkân akledilir değil, mevhum [vehme dayalı] bir hükümdür. Sadece kendisi dolayısıyla zorunlu ve O'nun sayesinde zorunlu olan vardır.[10] Tanrı'nın eşyadaki meşiyeti tektir. İlahi meşiyette eşya hakkında tek emir bulunur. Tanrı'nın meşiyeti, şeyin kendinde bulunduğu haldir. O halde Hakk'ın eşya hakkındaki meşiyeti, o şeylerin kendiliklerinde bulundukları haldir. Çünkü meşiyet, olanın dışında bir şey kabul edilirse, iki ihtimal vardır: Meşiyet, ya emre[11] tabidir ki, böyle bir şey imkânsızdır ya da emir kendisine tabidir ki, bu da imkânsızdır. (FÜTÛHÂT, III:356)

- Bugün âlemde infaz edilen her hüküm, şeriat diye isimlendirilmiş hükümle görü-

nüşte çelişse bile, Allah'ın hükmüdür. Gerçi şeriatın hükmünün tespiti de meşiyettendir; bu nedenle hükmü bilhassa yerine getirilir.[12] Varlıkta meşiyetin dışında bir şey gerçekleşmez ve hiçbir şey meşiyetin dışına çıkmaz. Çünkü ilahi emir 'günah' diye isimlendirilmekle meşiyete iradeye muhalif olsa bile, o sadece dolaylı emirdir,[13] tekvînî emir değildir. Bu yüzden hiçbir kimse, yaptığı işlerinde meşiyet yönünden Allah'a muhalefet etmemiştir. Gerçekte, meşiyet emri fiilin kendisini yaratmaya dönüktür, yoksa fiilin elinde gerçekleştiği kimseye dönük değildir. Böylece meşiyetin meydana gelmemesi mümkün değildir.[14] (FUSÛS, 165)

Meşiyet varlığı kapsaması yönünden iradeden farklıdır, bu yönüyle de ilahi ilme yaklaşır. Çünkü ilahi ilim, bütün mevcutları kuşatır; zuhur eden ve etmeyeni ile bütün mümkünlerin üzerinde ilahi ilmin saltanatının yayıldığını görmekteyiz. İlahi ilmin bu konudaki durumu meşiyetinki gibidir. Fakat fiil[15] özelliğini istisna ettikten sonra bunları ayırt eden şey, şudur: Meşiyet ilme tabidir; çünkü Hak kendilerini bildiği tarza göre eşyayı diler (meşiyet), eşyayı ise eşyanın verdikleri bilgiye göre bilir. Araştırmacının İbnü'l-Arabî'yi eleştirmesine yol açan cebrîlik bu noktada son derece barizdir.[16] Fakat, vahdet-i vücûdu *apriori* önerme sayan bir teorinin karşısında bulunduğumuzu unutmamalıyız. Buna göre malum [bilinen], sadece ilmin bir tecelligâhı ve mazharıdır. Bu ilim, kendisi yok, hükmü mevcut bir nispettir ve Zât'a irca edilir.[17] O halde Allah hakkında hüküm veren yine Allah'tır. Şu halde İbnü'l-Arabî'ye göre bilen, bilinen ve bilgi birdir.

- Bu nedenle "dilerse sizi giderirdi" (4:133) demiştir. Dilerse, fakat dilememiştir. İş olduğu gibidir. Allah sadece eşyanın bulunduğu hali diler (meşiyet). Çünkü irade ilimden farklı değildir. İlim bilinenden, bilinen ise zuhur eden ve gerçekleşenden farklı değildir. Bu yüzden Allah'ın kelimelerinde değişiklik söz konusu değildir, çünkü onlar oldukları gibidir. (FÜTÛHÂT, IV:240)

- Dersen ki: Hakk'ın "Dileseydi hepinizi götürürdü" (6:149) ayetinin anlamı nedir? Deriz ki: "Dileseydi (*Lev şae*): Burada *Lev* [ise] edatı, bir imkânsızlığa bağlı olarak imkânsızlık anlamına gelir. Çünkü Allah, işin olduğu hali diler. Fakat mümkünün zâtı, akla göre, bir şeye ve o şeyin zıddına konu olabilir. Makul iki hükümden hangisi gerçekleşmişse, mümkünün ilahi ilimdeki hali odur. O halde Hakk'ın meşiyeti, tek konuludur; O ilme tabi bir bağıntıdır. İlim de bilinene tâbi bir nispettir. Bilinen, sen ve hallerindir. (FUSÛS, 82-83)

Bu ifadelerden aşağıdaki tanıma ulaşabiliriz: Meşiyet, ilahi bir nispettir, konusu tektir, bütün varlığa yayılmış etkin gücü temsil eder; varlıktaki bilfiil veya bilkuvve her şeyin bulunduğu hal üzere olmasını gerektirir. Meşiyet varlıktır veya Ebû Talib el-Mekki'nin isimlendirdiği gibi, Zât'ın Arşı'dır.

- Meşiyet tek şeye ilişir,[18] O ilme tâbi bir bağıntıdır, ilim ise bilinene tâbi bir nispettir. Bilinen ise sen ve hallerindir. (FUSÛS, 82)

- İlahi Zât'ın mümküne var olmadan önce ilişmesi, meşiyet diye isimlendirilir. (KM, 34)

- Meşiyet tek bir şeye ilişebilir,[19] onda [iki şeyden birisini tercih anlamındaki] ihtiyar söz konusu değildir. (FÜTÛHÂT, III:375)

- Meşiyet Zât'ın Arş'ıdır, ondan başkasında ortaya çıkacak bir nispet veya eser söz konusu değildir. Meşiyet, varlıktır. Ondan farklı hiçbir varlık yoktur; olsaydı, yok olurdu, silinirdi, kalmazdı. (FÜTÛHÂT, IV:45)

Meşiyet Zât'ın Arş'ıdır: Sûfiler ve özellikle vahdet-i vücûdu benimseyenler, varlığa Arş ile işaret ederler. Buna göre meşiyet Zât'ın[20] istiva ettiği ilahi nispettir. Bu sayede bütün varlık zuhur etmiştir.[21]

NOTLAR:

[1] Bkz. Tehanevi, *Keşşaf*, c. III, s. 730.

[2] İbnü'l-Arabî bazen meşiyet ve iradeyi eşanlamda kullanır. Çünkü meşiyet ve irade, bütün nispetleri birleştiren tek zâtta bir araya gelmiş iki nispettir.

[3] Bkz. **Sıfat**, çünkü irade bir sıfattır.

[4] Bkz. **Meşiyet Emri/Dolaylı Emir**.

[5] Bkz. *Mucemu'l-Müfehres*, "irâde", "meşiyet" maddeleri.

[6] (7:176), (32:13). ve (25:51) ayetlere telmih.

[7] "Dileseydi" diye başlayan ondan fazla ayet vardır.

[8] Meşiyet ve irade zıtlığı için bkz. Afîfî, *Min Eyne Isteka İbnü'l-Arabî Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s. 34; Afîfî, *Tâlikat*, s. 165, 227, 276; Afîfî, *The Miystical*, s. 160; Cami, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 286.

[9] Bkz. **Tekvinî Emir/Teklifî Emir**.

[10] Bkz. **İhtiyar**. Çünkü İbnü'l-Arabî Hak için 'ihtiyar' olamayacağını belirtir, buna bağlı olarak da 'olabilirlik'i düşünce dünyasından uzaklaştırır: her şey zorunludur.

[11] Burada 'emir' ile kast edilen şey, tekvînî emirdir. Bkz. **Tekvinî Emir/Teklifî Emir**.

[12] Teklifî emirde meşiyet geçerlidir, fakat kendisine ancak tekvînî emrin işlediği fert düzeyinde değil, genel hükümler düzeyinde geçerlidir. Söz gelişi, Hak günlük beş vakit namazı farz kılmış (teklifî emir), bu emir herkeste zorunlu olarak işlemez, genel bir hüküm olarak işler ve her gün beş vakit namaz kılınır.

[13] Teklifî emirde meşiyet geçerlidir, fakat kendisine ancak tekvînî emrin işlediği ferd düzeyinde değil, genel hükümler düzeyinde geçerlidir. Söz gelişi, Hak günlük beş vakit namazı farz kılmış (teklifî emir), bu emir herkeste zorunlu olarak işlemez, genel bir hüküm olarak işler ve her gün beş vakit namaz kılınır.

[14] Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 227; *The Mystical*, s. 161; *İbnü'l-Arabî Tasavvuf Felsefesini Nasıl oluşturdu?* [*İslam Düşüncesi Üzerinde Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli], s. 34.

[15] İlim, hareketliliğinde meşiyetten ayrılır. Buna göre ilim daha çok durgunluğa benzer. Halbuki meşiyet, fiile doğru yönelir.

[16] Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, c. I, s. 49; Afîfî, *The Mystical*, s. 155.

[17] İlim bir sıfattır, bkz. **Sıfat**.

[18] Yani mümküne sadece bulunduğu hal üzere onu yaratmak için ilişir. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 63.

[19] Bkz. **İhtiyar**.
[20] Bkz. **İstiva**.
[21] Bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 227.

Meşiyet Emri / Dolaylı Emir *bkz.* **Tekvinî Emir—Teklifî Emir**

Mevt Mevt [ölüm] ile eşanlamlı terim, dostu müşahededir. Ölümden söz etmek sadece sûfilere tatlı gelir. Bu bağlamda onlar, ölüme arzu ve özlem ile ve iç huzuruyla bakan neredeyse yegâne gruptur. Onlar, ölümü ürkütücü bir dinginlikle gözlerler. Ölüm beden ve oluş bağlarından kurtulup, Mutlak'a ve Rahman'a katılmak değil midir? Ölüm Tanrı'ya gidişlerinin taçlandırılması değil midir? Ölüm ciğerlerden çıkıp ikinci kez girmeyen bir nefesten ibarettir. Böylece ruh ile beden arasında ayrışma başlar. İbnü'l-Arabî neredeyse bu tasavvufi çizginin dışına çıkmamış bununla birlikte, coşkun şiirsel ifadelerle bu çizginin zenginleşmesine katkı sağlamıştır. İbnü'l-Arabî beden ve ruhu vali karşısında belde ve şehir gibi tasavvur eder. Vali (ruh), şehirde hükümrandır, işlerini deruhte eder, ihtiyaçlarını gözetir. Ölüm, bu valinin azledilmesidir. Azledilmekte ise varlıktaki tesiri kesilmeksizin, sınırların bağından azadelik söz konusudur. Şu halde ölüm belirli bir tarzdaki belirli bir intikaldir.

- Ölüm hayatın ortadan kaldırılması değildir, ölüm, valinin azlidir. (FÜTÛHÂT, IV:289)
- Ölüm ruhlarımızın bedenleri yönetmekten ayrılmasıdır. (FÜTÛHÂT, II:351)
- Ölüm dünya konağından, ahiret menziline intikaldir; canlılığın ortadan kalkması değildir. Ölüm, özel bir tarzda intikalden ibarettir. (FÜTÛHÂT, IV:290)
- Ölüm her halükarda olacaktır. Ölüm ile bu diyardan göçmeyi kast etmekteyim; çünkü şehit de, ölü[1] denilmese bile, intikal etmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:67)

İbnü'l-Arabî açık bir ifadesinde, dünya hayatından göçtükten sonra da ruhların tesirinden söz eder:

- Allah'ın bir kavmi vardır ki, Hakk'ın varlığı onların hakikatleridir
  Onlar, ölseler de yaşasalar da, diridirler
  O kavmi ne uyku tutar ne de onlara gaflet erişir
  Ölseler bile, korumak onlara ağır gelmez. (FÜTÛHÂT, IV:395)

Ölüm, insanın parçalarının ayrışması ve her parçanın aslına gönderilmesidir.

- Ölüm içindeki şeylerle birlikte gelmiştir. Ölüm şehri boşaltır ve ruh ve cesedi ayrış-

tırır, her şeyi aslına gönderir. Böylece ölüm, bedeni aslı olan toprağa katar ve ruh ile birlikte yükselir. (FÜTÛHÂT, IV:381)

- Ölüm, sönmüş hayattır. Çünkü hayat ikiye ayrılır. Birincisi görülen hayattır; bu, bileşik canlılıktır. İkinci kısım ise sönmüş hayattır. Bu da parçaların ayrışmasıdır ve ölüm diye isimlendirilir. (BULGA, 84)

- Ölüm bütünün dağılması, bitişmiş şeylerin ayrışması ve şümulün parçalanmasına sebep olduğu için, bu özellikteki ayrışma ölüm diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:24)

- Nefsin gıdası kesildiğinde, hareketleri zayıflar, arzuları kesilir. Nefsin arzuları kesildiğinde, şehvet ateşi de (ateş unsuru) söner ve ölür. Nefsin ölmesi, ateşin taşta gizlenmesi gibi, çürümüş kemikte gizlenmesidir. Nasıl ki ateş taşta saklıdır ve ancak çakmak taşıyla vurmakla dışarı çıkar, çürümüş kemikte saklanmış hayat da ikinci üfleme vasıtasıyla ortaya çıkabilir. Söz konusu üfleme, diriliştir. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 25)

NOTLAR:

[1] "Allah yolunda öldürülenleri ölü saymayınız" (3:169) ayete telmih.

Minassa [Kök harfleri olan] *nun* ve *sad* tek köktür ve "yükselmek, yükseklik, bir şeyde neticelenmek" anlamına gelir. "Hadisi falana yükseltti" anlamındaki *Nassa el-Hadise ila fulanin* buradan gelir. "Güvey oturağı" anlamındaki *minassatu'l-arus* da buradan gelir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî'deki anlamı için *bkz.* **Tecelligâh**.

Minnet ve İstihkak Eşanlamlı terimler: minnet ve ceza, minnet ve vücub, inayet ve iktisap, keramet ve ceza, rıza ve fazilet, vehb ve uygun ceza, fazilet[1] ve adalet, [2] ibtida ve ceza. İbnü'l-Arabî Allah'tan kula gelen tövbe veya rahmet veya ceza veya ihsan veya ecir veya nimet vb her şeyi, iki kısma ayırır: Birincisi Tanrı'nın kuluna bir lûtuf olarak kendiliğinden verdikleri; ikinci kısım ise, yerine getirdiği bir amele karşılık kulun hak edişi olarak verdikleridir.[3] İbnü'l-Arabî ilahi ihsanları ikiye ayırdıktan sonra, birisini diğerine girdirmekte ve karşılık ihsanını da lûtuf ihsanına irca etmede gecikmez; çünkü kulun bir karşılık olarak hak ettiği her ödül, gerçekte ilahi ihsandır.[4] Allah'ın kulunu sevmesi, gerçekte bütün ilahi lûtuflar gibi iki sevgidir ve İbnü'l-Arabî onları şu isimlerle isimlendirir: minnet sevgisi-karşılık sevgisi, ihsan sevgisi-karşılık sevgisi, lûtuf sevgisi-keramet sevgisi, kendiliğinden sevgi-mükafat sevgisi.

- Allah kendisinin onları, onların da kendisini sevdiği[5] bazı kullarının bulunduğunu bildirmiştir. Böylece Allah kullarını sevmesini, onlara olan iki tür sevgisi arasında vasıta yapmıştır. Bu yüzden Allah kullarını sevmiş, onları da kendilerine getirdikleri hükümlerde peygamberlerine uymak sayesinde bu sevgiye muvaffak kılmıştır. Ardından getirdikleri hükümlerde peygamberlerine uyduklarında, onları seveceğini de bildirmiştir. İşte bu ikinci ilahi sevgi, birincinin aynısı değildir. Birinci sevgi bir lûtuf sevgisidir, ikincisi ise karşılık ve keramettir. Esasta keramet sevgisi lûtuf sevgisinin altındadır; çünkü o karşılık sevgisidir ve birinci sevgi kadar saf bir sevgi olamaz. Çünkü lûtuf sevgisi, sebepsiz, ikinci sevgi ise bir karşılıktır. (FÜTÛHÂT, IV:102)

- Allah şöyle buyurur: "De ki: Eğer Allah'ı sevdiğinizi iddia ediyorsanız, bana uyun ki, Allah da sizi sevsin."[6] İşte bu, karşılık sevgisidir. Birinci sevgi ise seni Peygamber'e uymaya sevk eden sevgidir. Böylece senin sevgini Allah iki ilahi sevgi arasına yerleştirmiştir: ihsan sevgisi ve karşılık sevgisi. (FÜTÛHÂT, IV:456)

- Gönüllü amel, Allah'ın kulu sevmesini sağlar. Bu, özel ve yapılan amelin karşılığı olan sevgidir; lûtuf sevgisi değildir. Çünkü lûtuf sevgisi, Allah katında bütün saitlerin ortak olduğu sevgidir. (FÜTÛHÂT, I:203)

Böylece metinlerden Allah'ın kulu iki şekilde sevdiği ortaya çıkar: Birinci sevgi, bütün saadet ehlini içeren karşılıksız sevgi; ikinci ise kulun nafile bir amelin veya yerine getirmiş olduğu özel bir amelin neticesi olarak hak ettiği sevgidir. Allah'ın kuluna bahşettiği tövbe de iki türlüdür: İbnü'l-Arabî onları ihsan tövbesi ve amelin karşılığı olan tövbe diye isimlendirir.

- Allah tövbe etmeleri için kullarına döner.[7] İşte bu ilk tövbe, ihsan tövbesidir. Allah onların tövbe etmesinden sonra bağışlamakla kullarına döndüğünde ise, bu ikinci ilahi tövbe, karşılık olur. (FÜTÛHÂT, IV:303)

O halde Allah'tan ilk tövbe, bağışlanması için kulun amel etmesini sağlayan karşılıksız tövbedir. Amel sayesinde kul, bir karşılık olarak elde ettiği ikinci tövbeye ulaşır. Ecir ve ceza, hak etmek anlamına gelir. Tövbe ve muhabbette İbnü'l-Arabî'nin cezayı [karşılık] ihsanının karşısına nasıl yerleştirdiğini gördük. Şu halde ceza, gerçekte, hak etmektir. Fakat burada İbnü'l-Arabî ceza kelimesine vifak kelimesini ekler. Böylece lûtuf anlamı kazanan hibe ve kerem terimlerinin karşısında uygun ceza, hak etmek anlamına gelir.[8] Cezadaki durumun aynısı ecirde söz konusudur: Ecir, amel karşılığındaki bir bedeldir, o halde ecir, hak etmektir. Fakat burada İbnü'l-Arabî ihsanın gerektirdiği ecri hak ediş ecrinin karşısına yerleştirir.

- Müşahede menzilinde uygun karşılığın bilgisi vardır. Allah karşılık olmayan bir şey verdiğinde, bu fazlalık el-Vahib ve el-Vehhab isimlerinden bir ihsandır. (FÜTÛHÂT,

III:468)

- Hakk'ı görme menzilinin bilinmesi, eşyanın Rablık mertebesinde önceden bulunuşu, müminler gibi kâfirlerin de payının olduğunun bilinmesi, her grubunu kademinin kendi kademi üzere olduğu ve her grubun Muhammedî mertebeden bir adalet ve ihsan olarak kendi imamlarıyla geleceklerinin bilinmesi. (FÜTÛHÂT, III:462)

- "Ey kendilerine haksızlık yapan kullarım"[9] vb ayetler, İblis'i ihsandan kaynaklanan Allah'ın rahmetine tamah ettirmiştir. Allah'ın ihsanının kesilmesi mümkün değildir; çünkü o, uygun karşılığın dışındadır. (FÜTÛHÂT, IV:4)

Şu halde uygun karşılık,[10] mümkünün hakikatine bağlı ilahi vergidir; vergi karşılıksız ise bu durumda Allah'ın ihsanı ve lûtfudur.

- Ecri bazen kerem, bazen zorunluluk gerektirebilir, ikincisi ilkinden daha üstündür. (FÜTÛHÂT, IV:24)

- Allah peygamberleri vasıtasıyla imana hidayet etmiş olmakla, kulları üzerinde ihsan sahibidir; kulların da Allah'a şükretmeleri farz olmuştur. Bu aracılık nedeniyle peygamberin ücretini ise Allah onlar adına öder. Bir insan imanın bütün şubelerini kendisinde toplar, bu durumda Allah peygamberin ücretini o şahıs adına peygambere verir. Peygamberin ne kadar ecir aldığına bakınız! Demek ki, tebliğ etmenin ödülü, bir hak ediş ödülüdür. (FÜTÛHÂT, IV:23)

Demek ki İbnü'l-Arabî Peygamber söz konusu olduğunda tebliğ ameli gibi hak ediş ödülünü bir amelin gerektirdiği ücret diye görür. Bu noktada amelin gerekli kılmadığı, Tanrı'nın cömertliğinin gereği olan bir ödül daha vardır. Ata [vergi, ihsan]:

- Verginin bir kısmı zorunlu, bir kısmı lûtuftur. Hakk'ın âleme varlık vermesi ihsan, âlemdeki her mevcudu yaratması zorunlu vergidir. (FÜTÛHÂT, IV:274)

- Hak edene hak ettiğini veren adil, vermesi de adalet[11] diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, II:60)

- Adalet ancak şu kimse için vardır ki
  O adil olduğunda yaratıklarını ayırır
  Varlıklar adaletine direndiklerinde ise
  O kendi hakkıyla ihsan eder. (FÜTÛHÂT, IV:236)

Böylece vergi, zorunlu vergi ve lûtuf vergisi olur. Zorunlu vergi, verilen şeyin verilenle uyumlu olduğu; lûtuf vergisi ise varlıkta olduğu gibi, herkesi kuşatan vergidir. Tanrı'nın âleme varlık vermesi, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, bir lûtuftur ki, bu cümle, her şeyi kapsayan zorunlu rahmete işaret eder ve var olan her şeye varlık

vermek demektir. Nitekim rahmet bahsinde bu mesele ele alınmıştı.

- Büyük Şey şöyle der: Varlık, Hakk'ın ihsanından kaynaklanan bir cömertliktir. (FÜTÛHÂT, IV:365)

Cennet ve nimet, ilahi ihsanın iki özelliğidir, bu nedenle iki şıkkıyla vergi onları takip eder: zorunlu ve lûtuf vergisi. Amel cennetleri, müminin ameli karşılığında kazandığı; ihtisas cenneti ise amel vasıtasıyla kazanılmayan Allah'ın inayeti ve lûtfudur.

- Kaçırdığın amel cenneti[12] karşısında üzülmen gerekir. İhtisas cennetine bel bağla, çünkü o bu dünya hayatında iyi amellere erdirilmek gibidir; iyi amellere, çalışmayla değil, ancak lûtufla ulaşılır. (FÜTÛHÂT, IV:402)

- Mutlu ve bedbaht, belirli bir süre amellerinin neticelerinde bulunurlar (göklerin ve yerin kaldığı süre). Bu süre sona erdiğinde ise, uygun ödül ve uygun ceza da sona erer. Ardından Allah'ın amellere bağlamadığı ve bir guruba tahsis etmediği ilahi lûtuf nimetine intikal ederler. Bu, kesintisi olmayan bir ihsandır, müddeti yoktur. Cezaların bedbahtlara ve mükafat nimetlerinin de mutlulara tatbiki, göklerin ve yerin ömrünün sona ermesiyle sona erecektir. (FÜTÛHÂT, III:387)

Geçen metinden, ilahi lûtuftan kaynaklanan nimetin Tanrı'nın herhangi bir amele bağlamadığı veya herhangi bir kavme tahsis etmediği nimet olduğu ortaya çıkar. O süre olarak uygun karşılık nimetine tabidir; başka bir ifadeyle, göklerin ve yerin ömrünün sona ermesiyle 'uygun karşılık' bitince, sait kişi, bitmesi söz konusu olmayan ilahi ihsan nimetine intikal eder. İbnü'l-Arabî'ye göre rahmet, iki tanedir: Birincisi Rahman isminin ihsan ettiği genel rahmettir. Bu, ihsan veya lûtuf rahmetidir; ikincisi ise Rahim isminin gerektirdiği özel rahmettir, bu, zorunluluk veya hoşnutluk rahmetidir.[13] Ardından İbnü'l-Arabî zorunluluk rahmetini de ihsan rahmetine katmada gecikmez, çünkü o, gerçekte Allah'ın kendiliğinden ihsan ettiği bir amele bağlıdır.

- Süleyman, iki rahmetle gelmiştir: zorunluluk rahmeti ve ihsan rahmeti. Bunlar, Rahman ve Rahim'dir. Böylece Hak, Rahman ismiyle ihsan rahmetini, Rahim ismiyle de zorunlu rahmeti gerektirir. Zorunlu rahmet, ihsan rahmetindendir, dolayısıyla Rahim, içerme yoluyla Rahman'a katılmıştır. Çünkü Hak, nefsine rahmeti yazmıştır, böylece kulun yerine getirdiği ameller karşılığında Allah üzerinde bir hakkı olur. Allah o hakkı kendi üzerine zorunlu kılmış, kul da bu sayede bu rahmeti elde eder. (FUSÛS, 151)

- Allah'ın bir rahmeti vardır ki, belirli varlıklara özgüdür. Bazen rahmet, zorunluluk rahmeti şeklinde belirli bir nitelikle nitelenmiş bir grupta bulunur. Söz konusu

rahmete belirli bir nitelik vasıtasıyla ulaşamayan kimseyi, onu hak eden kimsenin ulaştığı gibi, rahmet ihsan kapısından rahmete erdirir. Söz konusu kişi rahmeti rahmetin verdiği ve kendisinin de nitelendiği nitelik sayesinde ulaşmıştır. Böylece rahmet onun hakkında zorunlu olmuştur. Şu halde herkes, lûtuf yolu üzerinde bulunur: ya kendisi rahmete ulaşır veya rahmet ona ulaşır. Bu yüzden asıl ve fer olarak sadece lûtuf rahmeti vardır. (FÜTÛHÂT, III:526)

- Allah, genel rahmeti nedeniyle Rahman'dır. Genel rahmet, lûtuf rahmetidir. Allah, özel rahmeti sayesinde rahimdir. Özel rahmet, "O rahmeti takva sahiplerine yazacağım"[14] (7:156) ve "Rabbiniz üzerine rahmeti yazmıştır" (6:12) ayetinde belirtildiği gibi, vacip rahmettir.[15] Lûtuf rahmetine gelince, o herhangi bir amel vasıtasıyla hak etmeden ulaşan rahmettir. O inayet rahmetidir. (FÜTÛHÂT, III:550)

Nitekim aşağıdaki metinden de, lûtuf rahmetinin genel ve koşulsuz rahmet; vacip rahmetin ise sınırlı rahmet olduğu ortaya çıkar.[16]

- Süleyman'ın (a.s.) Arapça yorumuyla Rahman ve Rahîm olan iki isimde zikrettiği iki rahmete gelince: burada sınırlı olan zorunluluk rahmeti, geniş olan ise lûtuf rahmetidir. (FUSÛS, 152)

NOTLAR:

[1] Hakim Tirmizî *Nezairu'l-Kuran*'da "fadl" kelimesini açıklar bkz. *Tahsil*, s. 126.

[2] Hakim Tirmizî "adl"i "başka (siva)" ve "şirk"in benzerlerinden sayar. Bkz. Tirmizî, *Nezairu'l-Kuran*, s. 27.

[3] Bu İbnü'l-Arabî'deki temel fikirlerden birisidir. Belirli bir metinde geçmese bile, onu bütün ilahi ihsanlara yaygınlaştırabiliriz. Bu tavır, doğrusu, tasavvufi bir tavırdır. Çünkü o kelamcıların ilahi adalet anlayışlarıyla çelişik gördükleri ilahi lûtuf ve varlıktaki sirâyetine dair görüşlerinden farklıdır. *Kitabu'l-Evsat fi'l-Makalat* isimli kitapta adalet ve lûtuf konusunda Müslümanların görüş ayrılığını görmekteyiz. Bkz. s. 102. Kelamcılan peygamberliği bir ihsan saymışlar, ancak onun bir mükafat mı, yoksa kendiliğinden bir ihsan mı olduğu konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İbnü'l-Arabî'nin ihsan ve minnet konusundaki görüşü de böyledir. Buna göre mükafat zorunluluk, kendiliğinden olan ise ihsandır. Bkz. Eşarî, *Makalatu'l-Islamiyyin*, c. II, s. 137; ayrıca bkz. Eşarî, *el-Luma fi Reddi Ehli'l-Bidai ve'l-Zeyğ*, s. 115. Burada ihsan ve cimriliği karşılaştırır.

[4] Kulun sayesinde mükafat kazandığı amel, ilahi bir ihsandır. Çünkü kul, Allah kendisine ameli yapmayı hidayet etmeseydi, o fiili yapamayacaktı. Bu hidayet, kendiliğinden bir lûtuftur. Kul onu eylemiyle hak etmemiştir, Allah kendisine ihsan etmiştir: O halde, bir lûtuftur.

[5] "Allah kendisini seven, kendisinin de onları sevdiği bir topluluk getirir" ayetine telmih (5:54).

[6] Bkz. (3:31)

[7] Bkz. (9:118)

[8] "Uygun ceza" teriminin Kuran-ı Kerim kaynaklı olduğunu belirtmeliyiz. Bkz. (78:26).

[9] "De ki, Ey kullarım kendinize zulmetmeyin" (39:53) ayetine telmih.

[10] Bkz. Uygun karşılık, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 265.

[11] Bkz. 'Adl' teriminin farklı anlamları.

[12] Amel cenneti aynı zamanda mükafat cennetidir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 599. İbnü'l-Arabî orada 'amelin karşılığı cenneti' deyimini kullanır.

[13] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Rıza rahmeti, ihsan rahmeti ve diğer rahmet türleri" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 474).

[14] "Ben o rahmeti takva sahiplerine ve zekat verenlere yazacağım" (7:156) ayete telmih.

[15] "Nefsi üzerine rahmeti yazmıştır" (6:12) ayetine telmih.

[16] İbnü'l-Arabî'de iki rahmet hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 163. Burada şöyle der: "Bizden (mümkünler) bir kısmınız rahmeti zorunluluk yoluyla alır, bir kısmınız ise ihsan ve lütuf yoluyla alır; *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 180; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 57; c. III, s. 485; Afîfî'nin iki rahmet hakkındaki yorumları için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 205. Afîfî'ye göre genel ihsan rahmeti, varlıktır.

Miras Cenneti "Hz. Peygamber şöyle der: İnsan Cehennem ehlinin amelini işler, böylece Cehennem ile arasında bir karış mesafe kalır, kaderi öne geçer, Cennet ehlinin amelini işler ve Cennete girer. Bir insan da Cennet ehlinin amelini işler, Cennete girmesine bir karış mesafe kalır, kaderi tecelli eder, Cehennem ehlinin amelini işler ve ateşe girer" (Sühreverdi, *Avârifü'l-Mearif*, s. 443). Farz veya nafile her amel bir cennet kazandırır. Fakat insan zikredilen hadisin de işaret ettiği gibi cehennem ehlinden birisi ise İbnü'l-Arabî onun fiilini de karşılıksız bırakmaz, onun amelini iyi fiile sahip olmayan müminin tevarüs ettiği[1] bir miras sayar. Böylece mümin cehennemlikten tevarüs ettiği miras cennetine girer.[2]

- Miras cennetine zikrettiğimiz müminler girecektir. Orası daha önce Cehennemlikler için belirlenmiş mekânlardır.[3] (FÜTÛHÂT, I:318)
- Bizler tevarüs yoluyla cehennemliklerin cennetlerine gireriz. (FÜTÛHÂT, III:434)

NOTLAR:

[1] 'Miras cennetinin karşılığı cehenemde bulunmaz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 440.

[2] İbnü'l-Arabî'de miras cenneti hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 441, 599; c. III, s. 327.

[3] Bkz. **Cenneti**.

Misak/Zerre Âlemindeki Misak (*imanu'z-zer* [zerre âlemindeki iman], *kabzatu'z-zerriyye* [zerre âlemindeki tutuş], *misak-ı evvel* [ilk misak], *fıtrat-ı bela* [evet yaratılışı], *misak-ı halis* [saf misak]) *vav*, *se* ve *kaf* "akdetmek ve sağlamlaştırmak" demektir. "Bir şeyi sağlam yaptım" anlamında *vesaktuhu* denilir. Misak, "sağlam ahit" demektir. (MUCEM)

Kuran'da misak, sağlam ahit demektir:

> Allah vaktiyle peygamberlerden ahit almıştı. (3:81)

Onlar Allah'a verdikleri sözü (ahit) yerine getirirler ve antlaşmayı bozmazlar. (13:20)

Allah'a verdikleri sözü misaktan sonra bozanlar. (13:25)

"Rabbin Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerini alıp onları nefislerine şahit tutarak: 'Rabbiniz değil miyim?' diye tanık gösterdiğinde, 'Evet Rabbimizsin' dediler" (7:172) ayetinde geçen misak, tasavvufi düşüncede önemli bir yer tutmuştur. Sûfilerin önderi Cüneyd-i Bağdadi teorik ve pratik tasavvufunun yapısını söz konusu misaka dayandırmıştır. Bu ayet, Cüneyd'e göre, insana ait bir varlığa açık bir şekilde delâlet eder: Söz konusu varlıkta insan sadece Rabbi için mevcut, başkası için var değildir. Meselenin sülûka dair yönüne gelince, Cüneyd'e göre sülûk, insanın sadece Allah için var olduğu duruma, yani misak haline dönme çabasıdır. Teorik yönden misak, Cüneyd'in ışığında fena, tevhit ve ulûhiyet görüşünü yorumladığı esastır.[1] İbnü'l-Arabî misak ayetinin tasavvufi düşüncede kazanmış olduğu öneme yabancı değildi. O, bu ayeti teorik ve pratik tasavvufunun esası yapmamış olsa bile, temel özelliği Rabbi ikrar olan misakta kulun durumunu, insanın üzerinde doğduğu fıtrat sayarak, misak anlayışını benimsemiştir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin isimlendirişine göre, "bela fıtratı"dır [evet yaratılışı].

Misak rubûbiyeti ikrardır:

- Allah insanları, rablığını kabul etmiş olma halleriyle zikretmiştir. Bu da birinci misakta Âdem'in sırtından zerreleri aldığında gerçekleşmiştir. (FÜTÛHÂT, II:388)
- Allah bedenlerini yaratmazdan önce kendilerine karşı bir söz almıştır. (FÜTÛHÂT, I:135)
- "Yüzleri kararanlara gelince: Onlara, iman etmenizden sonra inkâr mı ettiniz denilir. İnkârınız karşılığında azabı tadınız." Onların daha önceki imanları, zerreler âlemi, yani belden nesillerin alındığı zamanki imanlarıdır. Kâfir, o ahdi unutmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:349)
- Kul, daha önce zerreler âleminde olduğu gibi, kulluğunu Allah'a tahsis eder. (FÜTÛHÂT, III:378)
- Hak Âdem'in sırtını tutmuş ve ondan Âdem'in oğullarını zerreler gibi çıkartmıştır. Kuran'da belirtildiği gibi, onları kendilerine karşı tanık tutmuş, onlar da tanıklık yapmışlardır. (FÜTÛHÂT, IV:58)

Zerre âlemindeki misak, Rablığı ikrar etmektir, tevhidi değil:

- Allah onları kendilerine karşı tanık tutmuştur. "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"

"Evet Rabbimizsin" demişlerdir. Allah onlara "Ben tek değil miyim?" diye sormamıştır, çünkü Allah onları yarattığında bir kısmının kendisine şirk koşacağını, bir kısmının birleyeceğini bilmekteydi. Hepsi Tanrı'nın rablığını kabul etmişler. Müşrik ise buna bir de ortağı eklemiştir. (FÜTÛHÂT, II:247)

Atomların Misakı='Evet' Fıtratı:

- Hz. Peygamber "Her doğan İslam fıtratı üzerinde doğar" demiştir. Bu fıtrat, Tanrı'ya verilmiş saf ahittir. Hiç kimse onu zorla alıp Hak'tan soyutlayamaz. Bu ahit daima ona tahsis edilmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:57)

Hakk'ın yaratıklarından ahit aldığı surete göre tecellisinin önemi:

- Hak yaratıklarına onlardan ahit aldığı surete göre tecelli etmiş olsaydı, hiç kimse onu inkâr etmeyecekti. İnkârın gerçekleşmesinden sonra, yaratıklarından misak aldığı surete göre tecelli eder ve böylece herkes onu kabul eder. Çünkü onlar Hakk'ı tanımışlar ve kabullerinin delillerine sahiptirler. (FÜTÛHÂT, III:465)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Resail-i Cüneyd*. Ayrıca misak hakkında bkz. Hakim Tirmizî, *Kitabu'r-Riyazet*, s. 40; Gazâlî, *ed-Dürretü'l-Fâhire*, s. 119; Şarani, *el-Yevakit ve'l-Cevâhir*, c. I, s. 102.

Mîzan Ebû Mansur şöyle demiş: "Arapların buğday ve benzeri şeyleri tarttıkları taştan ve demirden yapılmış aletlere *mevazin* dediklerini gördüm, tekili *mîzan*'dır." Eşyanın tartıldığı araçlara mîzan denilir. Zeccac şöyle demiş: "İnsanlar 'Kıyamet Günü adalet mîzanlarını ortaya koyarız' (47:21) ayetinde zikredilen mîzan hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ayetin tefsirinde, onun iki kefeli bir mîzan olduğu söylenmiştir. Bu mîzan insanlara adaletle muamele etsin ve amelleri onunla tartılsın diye dünyaya indirilir." Dahhak'ın şöyle söylediği rivayet edilir: "Mîzan adalet demektir." Bazı kimseler şunu ileri sürmüşlerdir: Mîzan, yaratıkların amellerinin bulunduğu kitap demektir. *Vezn* "miktar" demektir. *Mîzan* "miktar" demektir. (LİSAN)

Mîzan eşyayı başkalaşma ve dönüşmeye sevk eden sapma özelliğinin karşılığında, varlığını koruyan eşyadaki itidal özelliğidir.

- Her şeyin bir mîzanı vardır
  Her şeyin bir eksikliği ve üstünlüğü vardır
  Salihlerin kendilerine özgü ölçüleri vardır
  Kötülerin Hak katında bir mîzanı vardır
  Hareketleri için vezin ortaya koyan kimse

Mutlu olur; bu konuda kendisine burhan gelse bile
Çünkü onun mîzanı kendi hakikatindedir
Şeytan ona bu konuda yardım etse bile
Bu nedenle yolunu tutan yaratıkları için dedi ki:
Şeytan'ın onun üzerinde bir otoritesi yoktur. (FÜTÛHÂT, IV:123)

Mîzan Tanrı'nın kullarını hesaba çekmesinin niteliğidir. Mîzan tartanın iradesine bağlı olarak değişir. Bu bağlamda ilahi adalet, mîzanın şahsın, yani amellerin sahibinin zâtına bağlı olmasını gerektirir. Söz gelişi demiri altın mîzanıyla tartmadığımız gibi, her insana özgü bir mîzan vardır ve bu nedenle hiç kimseye haksızlık yapılmaz.

◆ Ameller (kulların amelleri) için "mîzan konulmuştur" (55:7). Bu nedenle mîzan, amellerin aşmayacağı sınırı aşmaz. Allah kutsi hadiste şöyle der: "Yedi kat gök ve benim dışımdaki sâkinleri." Göklerin ve yerin Allah'tan başka sâkini yoktur. Haberdar olana işaret yeter, şekilci alimlerin genel kullanımına göre, buradaki "benim dışımdaki" müşrikin var saydığı ortak demektir. Şayet Tanrı'nın yaratmada bir ortağı olsaydı, bu durumda "Allah'tan başka ilah yoktur" ifadesi, terazide dengede kalmazdı. Halbuki "Allah'tan başka ilah yoktur" her durumda daha ağırdır. Çünkü müşrik de şirk koştuğu şeye karşı Allah tarafını tercih eder. Bu nedenle Allah müşriklerin şöyle söylediklerini bildirmiştir: "Biz taptığımız şeylere bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye tapıyoruz." Buna göre tevhit mîzanı değil de varlık mîzanı yükseltildiğinde, 'Allah'tan başka ilah yoktur' cümlesi teraziye girer, bazen de büyüklüğün tevhidinin mîzanına girer. Bu, müşriklerin tevhididir. Böylece "Allah'tan başka ilah yoktur" cümlesi onunla ölçülür ve terazi dengede kalmaz. Buna göre Allah'tan başkası olmadığında terazi dengesini kaybetmez. (FÜTÛHÂT, IV:448)

Mufassal İbnü'l-Arabî mufassal ve mücmel [ayrıntılı ve özet] terimlerini, birincinin ikincinin hakikatlerinin özeti olması bakımından insan ve âlem arasındaki ilişkiye işaret için kullanır. Öte yandan âlem de insandaki hakikatlerin mufassal hale gelmesidir. *Bkz.* **Büyük Âlem–Küçük Âlem**, **Büyük İnsan**.

Muhadese *bkz.* **İlahi Hitap**

Muhammed'in Kuşatıcılığına Vârislik Hz. Muhammed'e vâris olmak.

◆ Bu müjde sayesinde, ben Muhammed'in kuşatıcılığına vâris oldum. Hz. Peygamber, son peygamber ve vahiy indirilen son kimsedir. Allah ona *cevâmiu'l-kelim* [bütün hakikatleri kendinde toplama] özelliğini vermiştir. (FÜTÛHÂT, III:350)

Muhammed'in Nuru *bkz.* **Muhammedî Hakikat**

Muhammed'in Vekilleri Peygamberler ve resuller, bütün insanlığa gönderilmiş olması yönünden Hz. Muhammed'in vekilleridir. Her peygamber belirli bir zamanda onun naibidir; kendisi geldiğinde ise başka peygamberlerin hükmü kalmamıştır.

- Onlar naiplerinin ellerindeki Hz. Muhammed'in şeriatlarıdır. Hz. Muhammed bütün insanlara gönderilmiştir, diğer peygamberler ise hiç kuşkusuz onun naipleridir. Hz. Muhammed zuhur ettiğinde sadece kendi şeriatının hükmü kalmıştır ve her hüküm sahibi ona dönmüştür. (FÜTÛHÂT, II:134)

- Peygamberlerden dünyada Allah'ın peygamberi Muhammed'in (a.s.) vekili oldukları gizlenmiş, bu durum ahirette gösterilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Ben Kıyamet Günü insanların efendisiyim." Böylece Hz. Peygamber bütün insanlara şefaat eder. (FÜTÛHÂT, II:138)

Bütün peygamberlerin Hz. Muhammed'in vekili veya naibi olmaları olgusunun esaslı bir şekilde onun vârislerin babası olmasıyla iç içe girdiği görülür. Bu bağlamda her şeriat ve ilim, Muhammedî bir mirastır.

- Hz. Muhammed Âdem'den son vârise varıncaya kadar bütün vârislerin babasıdır. Âdem'den kıyamete kadar bütün zamanlarda ve peygamberlerde ortaya çıkmış her şeriat ve ilim, Muhammedî bir mirastır. Böylece hepsinin hükmü, Âdem'in ve Muhammed'in suretinde zuhur etmiştir. (FÜTÛHÂT, III:457)

Muhammedî *bkz.* **Muhammedî Kademin Vârisi**

Muhammedî Hakikat Eşanlamlı terimler:[1] Kelime-i Muhammediye [Muhammedî hakikat], Nûr-ı Muhammedî [Muhammedî Nur], Nûr-ı Muhammed [Muhammed'in Nuru], Hakikat-i Muhammed [Muhammed'in Hakikati]. Muhammedî Hakikat (Hakikat-i Muhammediye)[2] Hakk'ın zuhur ettiği en yetkin yaratılmış tecelligâh, en özel anlamıyla insan-ı kâmildir.[3] Bütün varlıklar ilahi bir ismin özel tecelligâhıdır. Halbuki Muhammed (a.s.) [bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan anlamındaki] ism-i câmiin –ism-i câmi, ism-i a'zam[4] [en büyük isim], yani Allah'tır– mazharı olabilen yegâne kimsedir. Bu nedenle Hz. Muhammed mutlak kuşatıcılık mertebesinin sahibi olmuştur. Muhammedî Hakikat'in de –ilk taayyündür– İbnü'l-Arabî'nin ona nispet ettiği birtakım işlevleri vardır: a) Âlem ile ilişkisi bakımından Muhammedî Hakikat, Allah'ın her şeyden önce ve her şeyi de kendisinden yarattığı bir nur olması yönünden âlemin yaratılışının kaynağı ve aslıdır (Cabir b. Abdullah hadisi).[5] O

varlık formlarında Hakk'ın tenezzülünün ilk merhalesidir. Muhammedî Hakikat bu açıdan hakikatler hakikatinin suretidir. b) İnsan ile ilişkisine gelince, İbnü'l-Arabî Muhammedî Hakikati insan kemâllerinin ulaşabileceği son nokta sayar.[6] Dolayısıyla o varlığın hakikatlerini kendisinde toplayan insan-ı kâmilin yetkin suretidir. c) Tasavvufi yönden Muhammedî Hakikat, yani hakikat-i Muhammediye bütün peygamber ve velilerin ilimlerini aldıkları bir kandildir. Mührün[7] [peygamberlerin sonuncusu] hakikati Muhammed'e (a.s.) ait olduğu için, o Hak ve halk arasında durur; bilgi almak için birinciye yönelir, ilim vermek için ardından ikinciye intikal eder.[8]

- Yaratmanın başlangıcı Hebâ'dır.[9] Onda ilk var olan şey Muhammedî Hakikat'tir. Mekân olmadığı için onu sınırlayacak bir nerede sorusu yoktur. Nereden var oldu? Varlık ve yoklukla nitelenemeyecek bilinen Hakikat'ten [hakikatü'l-hakaik]. Nerede var oldu? Hebâ'da. Niçin var oldu? İlahi hakikatleri izhar etmek için. (FÜTÛHÂT, I:118)

- Hak kendisine dair bilgi vasıtasıyla bildiği tarz üzere, âlemi var etmek ve yaratılışını başlatmak istediğinde, bu yüce iradeden küllî hakikate dönük tenzih tecellileri tarzındaki bir tecelli ortaya çıkmış, bu tümel hakikatten Hakk'ın dilediği suret ve şekilleri açmak [yaratmak] için Hebâ diye isimlendirilen bir hakikat ortaya çıkmıştır. İşte o âlemde var olan ilk şeydir. Ardından Hak nuruyla Hebâ'ya tecelli etmiştir. Bütün âlem bilkuvve onda bulunmaktaydı. Böylece evin duvarları kandilin ışığını kabul ettikleri gibi âlem de kendi istidat ve kuvvetine göre Hak'tan her şeyi Hebâ'da kabul etmiştir. Bunların içinde 'kabul edicilik'te Hakk'a en yakını akıl diye isimlendirilen Muhammed'in hakikati olmuştur. Böylece o bütün âlemin efendisi ve âlemde ilk zuhur eden olmuştur. Onun varlığı da o ilahi nurdan, Hebâ'dan ve küllî hakikatten meydana gelmiştir. Başka bir ifadeyle Hebâ'da Muhammed'in hakikati ve âlemin hakikati Hakk'ın tecellisinden meydana gelmiştir.[10] (FÜTÛHÂT, I:119)

Son ifadeden Muhammedî Hakikatin varlıkta ilk zuhur eden şey olduğu ortaya çıkar. Bununla birlikte o, Hebâ'dan ve hakikatler hakikatinden (*hakikatü'l-hakaik*) meydana gelmiştir. Buna göre ilk olan, yani Hebâ, dışta var olmayan akledilir bir hakikattir. İkinci, yani hakikatü'l-hakaik ise ne varlık ne de yokluk ile nitelenebilir. O halde geriye sadece Muhammedî Hakikat kalır. O varlıkta ortaya çıkan ilk şeydir ve onun tecellisinden de âlem zuhur etmiştir:[11]

- Bütün varlık Muhammedî Hakikat'tir. İniş ondan, ona ve onun vasıtasıyla yine onun üzerinde gerçekleşir. Muhammedî Hakikat'in her şeyde iki yönü vardır: Birincisi Muhammedî, diğeri ise Ahmedî'dir [Hz. Peygamber'in semavi adı olan Ahmed'e mensup]. Muhammedî yön Cebrail'e ait ve bilgiyle ilgilidir; Ahmedî olan ise imanla ilgilidir, manevi ve ümmidir [okur yazar olmayan].[12] Vahyin indirilmesi Muhammedî yöne, tecelli ise Ahmedî yöne aittir. (BULGA, vr. 133)

- Yaratma işi onunla (Muhammed=Kelime-i Muhammediye) başlamış ve yine onunla bitecektir. (FUSÛS, 214)

- Akıl (İlk Akıl, Muhammedî Hakikat) yüz çevirmek ve yönelmek arasında gider gelir. Bir yandan Yaratan'a döner ve ondan ilim alır. Böylece Hak ona tecelli eder ve sahip olduğu bazı özellikleri ona açar. İlk Akıl aşağıda bulunanlara da sürekli bir şey vermek için yönelir. O halde İlk Akıl muhtaç-zengin, hor-azîz, kul-efendidir. (UKLE, 562)

- Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler bedensel varlığı sonra olsa bile hakikati itibariyle var olduğu için son peygamberin kandilinden bilgilerini almıştır.[13] İşte bu "Âdem su ve toprak arasındayken ben peygamberdim"[14] hadisinin anlamıdır. Diğer peygamberler gönderildiklerinde peygamber olmuştur. (FUSÛS, 63-64)

NOTLAR:

[1] Aynı zamanda insan-ı kâmilin eşanlamlı terimlerine de bakılabilir; çünkü o da özünde aynı hakikate işaret eder.

[2] Hakikat-i Muhammediye: Bununla hakikatü'l-hakaik diye isimlendirilen hakikate işaret ederler. Bu mertebe, bütün hakikatleri kuşatan ve küllîliği ile küllün cüzlerine sirayet etmesi gibi bütün cüzlerine sirayet eden hakikattir. Bunun nedeni, hakikat-i Muhammediye'nin orta-berzah ve itidal alanında sabit olmasıdır; öyle ki, hiçbir isim veya sıfat kendisine baskın gelmez. Nitekim bu konuyu intiha tövbesinden söz ederken belirtmiştik. Böylece bu orta berzahlık, Hz. Peygamber'in "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur" hadisinde işaret edilen Ahmedî nûrdur (Kaşani, *Letaifü'l-A'lâm*).

[3] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[4] Bkz. **Toplayan İsim**, **İsm-i A'zam**.

[5] İbnü'l-Arabî Allah'ın yarattığı ilk şey benim nurumdur hadisini Nur-ı Muhammed ve Muhammed'in (a.s.) bedeninde zuhuruna kadar ayrıntılı olarak zikreder. Bkz. *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 8-9.

[6] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[7] Bkz. **Hatem**.

[8] Ebü'l-Âlâ Afîfî *Makalatu'l-Islamiyyin fi'l-Kelime* isimli makalesinde (s. 33-75) Hakikat-i Muhammediye'den genişçe söz eder. Açıklamalar için bkz. *Tâlikat*, s. 319. Afîfî'nin Hakikat-i Muhammediye hakkındaki görüşüyle ilgili değerlendirmelerinin bir kısmına katılıyoruz: Bu bağlamda, bilhassa İbnü'l-Arabî'nin Hakikat-i Muhammediye görüşü ile daha önceki Şia'nın Muhammedî Nur'un ezeliliği fikri; Ehl-i Sünnetin çeşitli rivayetlerle desteklediklerî bu görüşü kabul etmeleri; bu nurun Muhammed'in (a.s.) tarihi şahsiyetinden önce geldiğine dair bâtını-İsmailîlerin fikirleri arasındaki benzerliklerle ilgili tespitlerine katılıyoruz. Öte yandan Hakikat-i Muhammediye ile peygamber Muhammed (a.s.) arasında kurduğu ilişkiye ise katılmıyoruz. Şöyle der: "İbnü'l-Arabî'nin Kelime-i Muhammediye ile kastettiği şey budur. Kelime-i Muhammediye, Hz. Peygamber'in şahsiyetinden tamamen farklıdır, hatta aralarındaki ilişki, herhangi bir başka nebi veya resûlün ya da bir velinin Hakikat-i Muhammediye ile ilişkisi gibidir. O halde Kelime-i Muhammediye, zaman ve mekân sınırlarının dışında saf metafizik bir şeydir." Bu ifade, İbnü'l-Arabî'nin Hakikat-i Muhammediye görüşüyle açıkça çelişir. Bu nedenle şunu iddia ediyoruz: Hakikat-i Muhammediye ile herhangi bir peygamber arasındaki ilişki, Hz. Muhammed peygamberle arasındaki ilişkiden farklıdır. Nur-ı Muhammedî olan ve Hz. Muhammed'in bedensel varlığını önceleyen Hakikat-i

Muhammediye, her peygamberde belirli bir şekilde zuhur eder (Muhammed'in naipleri), şu var ki, onun eksiksiz mazharı tektir. O da, Hz. Muhammed'in şahsıdır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî her ikisini ayrım yapmadan, hatta eşanlamlı kullanır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Hz. Muhammed hakkındaki ifadelerinin büyük kısmı Hakikat-i Muhammediye ile de ilgilidir. Böyle bir ayniyet başka bir peygamber için söz konusu değildir.

[9] Bkz. **Heba**.

[10] Bkz. İbnü'l-Arabî'nin âlemin Hakikat-i Muhammediye'den nasıl ve hangi mertebelerle meydana geldiğiyle ilgili ifadesi, *Anka*, s. 40-43.

[11] Vardığımız bu kanaat Afîfî'nin sözü geçen makalesindeki görüşüyle çelişir; çünkü o, hakikat-i Muhammediye ile Hakikatü'l-Hakaik'i aynı sayar.

[12] Bkz. **Ümmîlik**.

[13] İbnü'l-Arabî'de Hakikat-i Muhammediye için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 444; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 8-11; *Kitab-ı Tecelliyat*, s. 674; Cürcânî, *Târifat*, hakikat-i Muhammediye maddesi; Hallac, *Tavasin*, s. 191-194; Gazâlî, *el-Maznun Bihi Ala-Gayri Ehlihi*, s. 184.

[14] Bkz. Hadis Dizini, no. 2.

Muhammedî Kademin Vârisi Muhammedî kademin vârisi, Hz. Muhammed'in vârisidir.

- Muhammed'in kademinin vârisi, her asrın başında gelir ve insanlara din işlerini öğretir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Her asrın başında ümmetimden birisi gelir..." Söz konusu insan devrinin Âdem'idir. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 28)

Muhammedî Makam *bkz.* **Muhammedî Kademin Vârisi**

Muhammedî Ruh *bkz.* **Muhammedî Hakikat**

Muhammedî Zaman Muhammedî zaman (zaman-ı Muhammedî), Hz. peygamberin devrinden kıyamete kadar uzayan süredir. Çünkü Hz. Muhammed, şeriat koyan peygamberlik anlamındaki teşrii nübüvvetin son peygamberidir ve dolayısıyla kendisinden sonra artık hiçbir peygamber gelmeyecektir. Bizler de, kıyamete kadar onun devrinde ve şeriatında kalmaya devam edeceğiz.

- Mümin Muhammedî zamanda peygamberin yolundaki velilerin ulaştığı kemâle doğru zâtını yetkinleştirmeye devam eder. Bu zamanda şeriat getiren peygamberliğin kapısı kapanmış, ilahi ilimlere ve sırlara ulaşma kapısı açık kalmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:152)

Muhtasar Eşanlamlı terimler: *Muhtasar-ı şerif* [kıymetli özet], *muhtasar-ı veciz* [veciz özet], *muhtasar-ı câmî* [kuşatıcı özet], *muhtasar-ı âlem ve'l-Hak*[1] [âlem ve Hakk'ın

özeti]. İçerikte eşanlamlı terimler: Nüsha, suret, âlem-i sağir [küçük âlem], bernamec-i câmî [kuşatıcı program], kelime-i câmia [kuşatıcı hakikat], insan-ı kâmil, halife, kevn-i câmî [kuşatıcı oluş]. İbnü'l-Arabî insanın hakikatinde bütün kemâlleri toplar. Böylece insan küçük cisminde âlemde yayılmış bütün hakikatleri birleştirir.[2] Fakat İbnü'l-Arabî insanı küçük âlem saymakla yetinmez, onun ilahi hakikatleri kendinde topladığını da belirtir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin insana en büyük kemâli atfettiğini görmekteyiz. Çünkü insan ilahi mertebenin bütün hakikatlerini içerir ve onları kendinde toplar.[3] Burada insan ile kastedilen insan-ı kâmildir.[4] O iki mertebenin, yani ilahi ve kevnî mertebelerin hakikatlerini kendinde toplayan bir özettir.[5]

- İnsan âlemde en son var olandır, çünkü özet uzamış bir şeyden yapılabilir. İnsan âlemin ve Hakk'ın özetidir, bu yüzden insan, yani insan-ı kâmil özetin özetidir. (FÜTÛHÂT, III:315)
- Mutavvel [uzamış] ile genel âlemi, özet ile ise insan-ı kâmili kastetmekteyim. (FÜTÛHÂT, III:315)
- Allah Âdem'i kendi suretine benzer yaratmıştır.[6] Âdem yetkin, özet, sonradan var olmuş ve kadîm gibi oluşun bütün hakikatleriyle zuhur eden insandır.[7] (FÜTÛHÂT, II:391)
- Âdem Hakk'ın suretine göre var olmuştur. Çünkü bütün varlık özet olarak onda bulunur. (FÜTÛHÂT, IV:45)
- Allah insanı büyük âlemin bütün mânâlarını kendinde topladığı[8] değerli bir özet; büyük âlemde ve ilahi mertebede bulunan isimleri toplayan bir nüsha yapmıştır. (UKLE, 45)

NOTLAR:

[1] Bkz. Bu sözlükte geçen eşanlamlı terimler.

[2] İnsan, genişletilmiş şeyin –ki o âlemdir– özetidir. Bkz. **Büyük Âlem-Küçük Âlem**. Ayrıca bkz. *Mecelle-i Külliyeti'l-Adab*, (1933), s. 27; *Vocabulaire tech. Et critiq. de la philo lalande, microcosme et macrocosme*, s. 587.

[3] Bkz. **Hakk'ın Sureti/Hakk'ın Zahir Sureti**.

[4] Sadece insan-ı kâmil değerli özettir.

[5] Bu konuda bkz. *Uhletü'l-Müstevfiz*, s. 51; *Mevakiu'n-Nücûm*, s. 72; Afîfî, *Tâlikat*, s. 36 ve 296.

[6] Bkz. **Suret**.

[7] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[8] Bkz. **Nüsha**.

Mukaddes Feyiz Eşanlamlı terim, şehadet tecellisi. *Bkz.* **Feyiz**.

Mukaddes Özelliklerin Tecelligâhı Mukaddes özelliklerin tecelligâhı, Tanrı'nın suretiyle âlemde var olan Vaktin Sahibidir.

- Kutup Hakk'ın aynası, nezih niteliklerinin tecelligâhı, ilahi mazharların meclası ve Vaktin Sahibi, zamanın hakikati ve kaderin sırıdır. (FÜTÛHÂT, II:573)

Murakabe *bkz.* **Tarik**

Mutavvel-Bâsıt [Mutavvel'in kök harfleri] *ta, vav* ve *lam* bir şeydeki fazlalık ve uzama demektir. "Bir şeyin uzaması" anlamında *tale eş-şey* buradan gelir. "Onunla bir ömür boyu konuşmayacağım" anlamında *la-ükellimuhu tıvale'd-dehr* denilir. (MUCEM)

Tûl Kuran'da zikredilen sözlük anlamıyla geçerken mutavvel geçmez:

Ömürleri de uzun oldu (*tetavele*). (28:45)

Gündüz uzun (*tavil*) meşguliyetin vardır. (73:7)

İnsanın küçük bir âlem, âlemin ise büyük bir insan olduğunu ileri süren Yunan düşüncesi, İbnü'l-Arabî'nin terminolojisini zenginleştiren kimi terimlerin gelişmesini ve ortaya çıkmasını sağlamıştır. Mutavvel-bâsıt terimi de âlemin başka bir ismidir. Başka bir ifadeyle o, özet insanın mukâbilinde, büyük insandır.

- İnsan âlemin hakikatlerinin toplandığı şeydir. O özet ve muhtasardır. Âlem ise bâsıt-mutavveldir [yayılmış ve uzamış].[1] (FÜTÛHÂT, II:307)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Muhtasar, Suret, Nüsha, Büyük İnsan.**

Mutlak Birlik/Bir'in Mutlak Birliği/Çokluğun Birliği Bir'in mutlak birliği (*ahadiyetü'l-ahad*) teriminin[1] eşanlamlıları, *ahadiyet, ahadiyet-i zâtiye* [Zat'ın mutlak birliği], *ahadiyet-i ayn* [hakikat birliği], *ahadiyet-i zât* (Bir'in birliği: birlik, Zât'a özgü birliği, hakikat birliği, zât birliği). Çokluğun birliğinin eşanlamlı terimleri: *ahadiyet-i temyiz* [ayrım birliği], *ahadiyet-i cem'* [toplam birliği], *ahadiyet-i esma* (isimlerin birliği). Ahad, Kuran-ı Kerim'in yöntemini takip eden İbnü'l-Arabî'nin "De ki: Allah Ahad'dır" (112:1) ayetinden hareketle Allah'a; "Hiç kimseyi (ahad) Rabbinin ibadetine ortak koşmasın" (18:110) ayetinden hareketle de Allah'tan başkasına (*ma-sivellah*) verdiği bir isimdir. Fakat İbnü'l-Arabî Allah ile O'ndan başka her şeyi aynı nitelikte nasıl bir araya getirir? Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, iki ahadiyeti, yani birliği ayırt eder:

Birincisi belirlilik ekiyle Ahadiyet [bunu Türkçede büyük harfle Ahadiyet diye ifade edebiliriz], ikincisi ise belirsiz ahadiyettir. Buna göre Hakk'a özgü olan Ahadiyet, yaratıklara özgü olan ise ahadiyettir. Bu durumda Ahadiyet Ahad'ın veya Vahid'in birliğidir. Şeyh-i Ekber ona Zât'a ait birlik anlamında *ahadiyet-i zâtiyye* der. O Allah'a özgüdür ve hiçbir yaratılmışın onda payı yoktur. Bu ahadiyet, Abdülkerim el-Cîlî, Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi ve *Letaifu'l-A'lâm* yazarının ifadelerinin kendisiyle örtüştüğü şeydir. Belirsiz ikinci ahadiyet ise, çokluğun birliğidir. İbnü'l-Arabî varlığının sürebilmesi için her çoklukta varlığını koruyan ve onu başka varlıklardan ayırt eden bir birliğin (ahadiyet) olması gerektiğini düşünür. Bu Abdülkerim el-Cîlî'nin duvarın özel yapısı diye isimlendirdiği şeydir. Geçen ifadeleri aşağıdaki genellemelerle açıklayabiliriz: a) Her çokluğun bir birliği vardır. Bu, ahadiyet-i kesret, yani çokluğun birliğidir. Çokluk ancak birliği sayesinde var olabilir. Söz gelişi duvar, çamur, tuğla, kireç ve ahşabın toplamından meydana gelmez, onu meydana getiren özel bir bileşimin bulunması gerekir. İşte bu bileşim, bütün bu toplamdan farklı olan o duvarın birliğidir. Bu durumda birlik, özel bir tarzda, bütünün bileşimi olur. b) Her birliğin bir çokluğu vardır ki, bu çokluk, Bir'in çokluğu'dur. Bir'deki çokluk, Bir'in farklı bağıntı ve yönlerinden ibarettir. Ulûhiyet, söz gelişi, birdir, isimleri, bağıntıları ve itibarları sayesinde çoğalır. Fakat 'Her birliğin (ahadiyet) bir çokluğu vardır' diyerek bir genelleme yapamıyoruz.[2] Bu yüzden ahadiyette çokluk söz konusu değildir, o [her türlü çokluktan arınmış anlamında] mutlak ve sırftır. Ahadiyet, tekliği yönünden ve herhangi bir şeye ilişmeyişi yönünden Zât'a verilebilir. O halde İbnü'l-Arabî'ye göre iki ahadiyet vardır: Öncelikle ilahi Zât'ın ahadiyetini görmüş ve onu tekliği nedeniyle Ahad diye isimlendirmiş; âlemdeki çokluğa bakmış ve onun kendi birliği sayesinde ayakta durduğunu görmüş, bu birliğe de ahadiyet demiştir. Bunun nedeni, temel özelliği temyiz olan söz konusu ahadiyetin de bu özellikte Ahad'ın birliğine ortaklığıdır. Şu halde yaratılmışlardaki birlik (ahadiyet) çokluğun birliği, yani *ahadiyet-i kesret* veya temyiz birliğidir. Temyiz, daha teknik bir bakışla, tek olmaktır. Şu halde çokluğun birliğinin ahadiyet diye isimlendirilmesini nedeni yegâne niteliktir: Teklik. Bu çokluk birliği, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde kaçınılmazdır, çünkü bundan insan Bir'in birliğinin bilgisine intikal eder. Hak birliği her şeye nüfuz ettirmiş, böylece her şey, birliği öğrenir ve zevk yoluyla da bu bilgiden Bir'in birliğini öğrenir. İbnü'l-Arabî'nin tutumunu şöyle özetleyebiliriz: Zât'ın birliği, Ahad'ın birliği veya sadece Ahadiyettir. Ulûhiyet ise Ahad'ın birliği ve çokluğun birliğinin sahibidir. İnsan çokluğun birliğinin veya temyiz birliğinin sahibidir; hiçbir zaman insana Ahad'ın birliği izafe edilemez.[3]

Ahad: Hakk'ın ve âlemin niteliği:

- Ahad; melek, felek, yıldız, tabiat, unsur, maden bitki vb her şeye verilen bir isimdir. Bununla birlikte o "De ki: Allah Ahad'dır" (112:1) ayetine göre, ilahi bir niteliktir. "Hiç kimse (ahad) Rabbinin ibadetine ortak koşmasın" (18:110) ayetinde ise, onu âlemin bir niteliği yapmıştır. (FÜTÛHÂT, II:221)

- Hakk'ın niteliği, ahadiyettir. Âlemin her bir parçasının da, kimsenin ortak olmadığı ve sayesinde başka her şeyden ayrıştığı ve farklılaştığı kendisine özgü bir birliği (ahadiyet) vardır; bununla birlikte başkalarıyla ortak olduğu özellikleri de vardır. (FÜTÛHÂT, III:181)

- "Rabbinin ibadetine hiç kimse (ahad) ortak koşmasın" (18:110). Ayette ahad belirsiz zikredilmiş, böylece ahadiyet özelliğindeki her şey kapsamına girmiştir. Her şeyin kendisine özgü bir birliği vardır. (FÜTÛHÂT, III:478)

Mukaddes Zât, mutlak birliğin sahibidir:

- Mukaddes Zât, mutlak birliği yönünden hiçbir şeyin[4] kaynağı değildir ve hiçbir nitelikle nitelenmemiş ve hiçbir isimle isimlendirilmemiştir. (BULGA, 100)

- Zât'a ulûhiyetten soyutlanmışken ibadet edilmediği gibi, ulûhiyete de kendisiyle nitelenmiş olana nispet edilmeksizin ibadet edilmemiştir. İbadet, kulun hakikatinin gerektirdiği şeye göre yerine getirilmiştir, yoksa Hakk'ın hakikatinin gereğine değil. Kulun hakikati bileşik, Hakk'ın hakikati ise tektir.[5] Bu nedenle Elif harfi yazıda – Hak tarafından belirlenmiş olarak– kelimenin başındayken, ne bir harfe bitişir ve ne de bir harf ona bitişir; önde değilse, bazı harfler bitişebilir. (FÜTÛHÂT, II:591)

Allah: Hakikat ve çokluk birliğinin sahibi:

- Bizi talep eden ilahi isimler yönünden Allah'ın birliği, çokluğun birliği bizden ve isimlerden müstağni kalışı yönünden Allah'ın birliği ise hakikat birliğidir. (FUSÛS, 105)

- Allah, zâtı yönünden Bir'in birliğinin sahibi, isimleri yönünden çokluğun birliğinin sahibidir. (FÜTÛHÂT, III:465)

- Allah zâtı açısından tek isimleri itibariyle ise çoktur. Her mevcudun Allah'tan özel bir Rabbi vardır, bütüne sahip olması imkânsızdır. Hakk'ın birliğinde hiç kimsenin payı yoktur. Hakk'ın birliği, hepsinin bil kuvve toplamından ibarettir.[6] (FUSÛS, 90)

- Allah ismi, zâta ait, yüce, bir, bütün isimleri toplayan isimdir. O hepsinin kendisine delâlet ve işaret etmeleri ve ona ilişmeleri yönünden, bütün güzel isimlerin toplamının birliğinden ibarettir. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 62)

- Birlik Hakk'a özgüdür. Bu, çokluğun birliği değil, Zât'ın birliğidir. Çokluğun birliği,

isimlerin birliğidir. (FÜTÛHÂT, IV:274)

Âlemin birliği, çokluğun birliğidir:

- Âlemdeki[7] birlik, toplamın birliğidir. (FÜTÛHÂT, III:193)
- Harfler de doğalar hatta bütün eşya gibi, kendilerine özgü niteliklere sahip olduğu gibi, birleşmelerine bağlı özelliklere de sahiptir. Birleşmelerinden meydana gelen özellikleri kendi hakikatlerinden değil, toplamın birliğinden kaynaklanır. (FÜTÛHÂT, II:300)
- Ahadiyet, kimse tamah etmesin diye, insan vb bütün mevcutlara verilebilir. Bu bağlamda Allah şöyle buyurur: "Salih amel işlesin ve Rabbinin ibadetine kimseyi (ahad) ortak kılmasın" (18:110). Böylece birlik bütün varlıklara nüfuz etmiştir. (ELİF, 3)

Çokluğun birliği: Bir'in birliğine giden yol:

- Ahadiyet Hakk'a özgü olsun diye kula çokluk verilmiş; kendisinde ahadiyet zevk olarak bulunsun diye, her yaratılmışa temyiz ahadiyeti [bir şeyi diğerlerinden ayırt eden kendine özgülük, kendi birliği] verilmiştir. Herkes kendisinde birliğin bulunduğunu bilir, bundan ise ilahi birliği öğrenir ve Allah'a tanıklık eder. Çünkü yaratılmış, sayesinde başka yaratıklardan ayrıldığı birliği zevk olarak bilmeseydi, sayesinde Allah'ın yaratıklarından farklılaştığı bir birliğinin olduğunu bilemezdi. Şu halde bu birlik mutlaka vardır ve çokluk için söz konusu olan, çokluğun birliği, *ahadiyet-i kesrettir*.[8] (FÜTÛHÂT, III:378)
- Bir'in birliğini çokluğun birliğinden öğrendim. (FÜTÛHÂT, III:404)

NOTLAR:

[1] Abdülkerim el-Cîlî ahadiyet hakkında şöyle der: "Ahadiyet Zât'ın tecelligâhıdır. İsimlerin veya sıfatların veya onların neticelerinin ahadiyette zuhur etmeleri söz konusu değildir. Buna göre o, Hakk'a ve halka ait nispet ve izafetlerden arınmış sırf Zât'ın ismidir. Ahadiyet tecellisinin varlıklar içinde senden daha kâmil mazharı yoktur..... İşte insanın bu hali, varlıklar içinde ahadiyetin en yetkin mazharıdır (*İnsan-ı Kâmil*, c. I, s. 25). Gümüşhanevi de ahadiyeti şöyle tanımlar: "Ahadiyet bütün isim, nispet ve sıfatlarının düşmesi itibariyle Zât'ın ismidir" (*Camiu'l-Usul*, s. 54). *Letaifu'l-A'lâm* yazarı da ahadiyet türlerinden söz ederek şöyle der: "Ahadiyet: Hiç bir şey ile arasında bir 'ilişki' veya hiçbir şeyin kendisine bir nispetinin olmayışı yönünden Zât. Ahadiyet denilen bu itibar nedeniyle Zât âlemlerden müstağnidir; çünkü bu açıdan Zât ile eşya arasında hiç bir ilişki ve nispet yoktur. Ahadiyet denilen bu yönden Zât hiç bir şekilde idrak ve ihata edilemez; çünkü bütün itibarlar, bu mertebede düşmüştür. İşte bu, daha önce de belirttiğimiz gibi, Zât'a 'Ahad' denilmesini temin eden itibardır; söz konusu itibarın konusu ise Zât'ın bâtınlığı, mutlaklığı ve ezeliliğidir. *Ahadiyyetü'z-zâtiyye*: Zâtın hiçbir şeyle ve hiç bir şeyin Zât ile ilişkisinin (nispet) olmayışı açısından dikkate alınması. Nitekim daha önce bunu belirtmiştik. Zât, bu yönüyle hiçbir şekilde idrak ve ihata edilmez ve bu yönden âlemlerden müstağnidir. *Ahadiyyet-i sıfatiyye*: İsim ve sıfatların Zât'ta bir olması ve ondan meydana gelmeleri. Bu itibar, ilgili bölümde zikredileceği gibi, vahidiyet-i zât (zâtın birliği) diye de isimlendirilir. Bu itibar sayesinde isimler, aralarındaki farklılıklara

rağmen, bir olurlar ve her bir isim diğerine delâlet eder; bununla birlikte her isimden kendisini diğer isimlerden ayırt eden bir mânâ anlaşılır. *Ahadiyyet-i esma*: Sıfatlara ait birlik. Nitekim daha önce bunu belirtmiştik. *Ahadiyyet-i fi'liyye*: Fiillerde vasıtaların ortadan kalkıp, bütün fiilleri sadece Hak Teala'nın fiilleri olarak görmek. Bu fiil birliğinin iki itibarı olduğu bilinmelidir: Birisi, vasıtaların ortadan kalkmasıdır ki, bu, Hak'ta fani olanların halidir; ikincisi ise en üst kemâl makamının sahiplerince müşahede edilen 'birlik' itibarıdır. Bu anlamda vasıtaların ortadan kalkması, fiilin Hakk'a nispet ediliş yönünü halka nispet yönünden ayırt etmektir. Yoksa kâmilin görüşünde vasıtaların kalkması onları dikkate almamak değildir; çünkü bu, daha önce de belirttiğimiz gibi, fena sahiplerinin halidir. *Ahadiyet-i cem*: Hazret-i ahadiyet-i cem ve ahadiyet-i cem mertebesi de denilir. Zât'ın ilk taayyünü ve birinci mertebesi." Ayrıca Tehanevi'nin *Keşşaf*'ına da bakılabilir. c. VI, s. 1463.

[2] Şunu söyleyebiliriz: Her çokluğun birliği vardır. Fakat her birliğin bir çokluğu vardır diyemeyiz; çünkü Bir'in birliğinde (vahidiyet) hiçbir şekilde çokluk yoktur. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Çokluğun 'çokluk birliği' denilen bir birliği olduğu gibi, birliğin de 'Bir'in çokluğu' denilen bir çokluğu vardır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 232).

[3] İbnü'l-Arabî'nin ahadiyeti hangisini kastettiğini anlamayı sağlayacak bir nitelikle sınırlamadan kayıtsız kullandığına dikkat çekmek gerekir. Eserlerini inceleyenler, ahadiyeti belirten niteliği idrak edemezlerse, bazen onu çelişmekle suçlayabilirler.

[4] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Yaratma ahadiyete değil, ferdiyete bağlıdır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 89). Bkz. **Ferdiyet**, **Teslis**.

[5] Cîlî ahadiyet ve vahidiyeti ayırt ederken şöyle der: "Ahadiyet, vahidiyet ve ulûhiyet arasındaki fark şudur: Ahadiyette isim ve sıfatlar ortaya çıkmaz. O kendi zâtına özgü durumunda sırf Zât'tan ibarettir. Vahidiyet ise tesirlerine konu olan şeylerle birlikte isim ve sıfatların zuhur etmesidir. Fakat söz konusu şeyler, farklı olarak değil, (onların birliğini sağlayan). Zât'a göre ortaya çıkarlar. Bu nedenle onlardan her birisi diğerinin aynıdır. Ulûhiyet ise isim ve sıfatların her birisinin sahip olduğu hükümle zuhur ettiği mertebedir. Burada Munim ismi Muntakim isminin zıddı olarak zuhur eder. Diğer isim ve sıfatlar da böyledir..." (*İnsan-ı Kâmil*, c. I, s. 17).

[6] Bkz. Paragrafın yorumu için, Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 86.

[7] Bkz. **Toplayıcı Oluş**.

[8] İbnü'l-Arabî'de ahadiyet için bkz. *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 49; *Şakku'l-Cuyub*, s. 72; *Eyyamu'ş-Şe'n*, s. 11; *Risale la-Yeulu Aleyh*, s. 12; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 82, 93, 153, 159, 195, 200; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 31, 65, 110, 289, 290, 291, 293, 440, 582; c. III, s. 81, 86, 194, 289, 310, 318, 338, 344, 348, 357, 371, 462, 475, 483; c. IV, s. 31, 55, 80, 88, 107, 132, 136, 146, 183, 197, 276, 294, 335, 349, 367, 376. Ayrıca bkz. *İlmu'l-Hakaik*, s. 4; *İlmu't-Tasavvuf*, s. 59; *Istılahat*, s. 76; *Matlau Hususi'l-Kelim*, s. 4; *Şerhu Taiyye*, s. 7; *Salatü'l-Kübra*, s. 18; *Tâlikat*, c. II, s. 88.

Mutlak Gayb Eşanlamlı terim *gayb-ı akdes*. *Bkz.* **Gayb**.

Mutlak Hayal Eşanlamlıları: *hazret-i câmia* [birleştirici mertebe], *mertebe-i şâmile* [kuşatıcı mertebe]. Mutlak hayal, Amâ'dır. *Bkz.* **Hayal**.

Mutlak İlah *bkz.* **Allah**

Mutlak Kâtip Tanrı.

- Mutlak Katip demek, okkası kalemi, kalemi parmağı, parmağı zâtı olan kimse demektir. Böylece o, bir başkası değil, o olur. Her yazar bir araca muhtaçtır. Bu yüzden Tanrı varlıkların oluşunu yazan katiptir. Âlem de ondan yazılmış bir kitap diye ortaya çıkmıştır. (MAKSAD, 156)

Mutlak Kul Kendisinde hiçbir yaratığa karşı rablık iddiası bulunmayan kul. Bu durumda kişi mutlak kuldur.

- Nefsini kendisinde rabbanî bir özelliğin bulunmasından koruyan mutlak kuldur. (FÜTÛHÂT, IV:230)

- Mutlak kul, yaratıklardan herhangi birisine karşı efendilik özelliğinin bulunmadığı kuldur. Bu kişi, kendisini âlemdeki her şeye muhtaç görür. Âleme muhtaçlığı ise âlemin bir isim perdesinin ardından Hakk'ın aynısı olması yönündendir. (FÜTÛHÂT, II:411)

Mutlak Melûh Eşanlamlı terim: insan-ı kâmil. İbnü'l-Arabî mutlak melûhu, mutlak ilahın zıddı olarak kullanır. Buna göre terim ulûhiyet mertebesinin karşıtı olarak insan-ı kâmilin mertebesini gösterir.

- Rablığın hiçbir şekilde katışmadığı mutlak kulluk, insan-ı kâmil için mümkünken, kulluğun hiçbir şekilde katışmadığı Rablık Allah için geçerli olabilir. Şu halde insan-ı kâmil mutlak melûh, Tanrı mutlak ilahtır. (FÜTÛHÂT, II:603)

Mutlak melûh terimi sıradan insan için kullanılmaz; çünkü onun zâtı başkasına karşı iddia ettiği rablık kuşkularından bütünüyle arınmış değildir. *Bkz.* **İnsan-ı Kâmil**.

Mutlak Peygamberliğin Sonu *bkz.* **Nübüvvet**

Mutluluk Kimyası *bkz.* **Ariflerin İksiri**

Mücâhede *bkz.* **Tarik**

Mücmel *bkz.* **Mufassal**

Müheyyem *He, ya* ve *mim* şiddetli susuzluğu anlatan bir kelimedir. *Heyam*, susuzluğu esnasında deveyi yakalayan ve bu nedenle yeryüzünde başıboş dolaşmasını sağlayan hastalıktır. Aşık *heyman* diye isimlendirilmiştir; çünkü âşık, âdeta sevgisinden delirmiş ve herhangi bir amacı olmaksızın yeryüzünde başıboş dolaşan kimsedir. (MUCEM)

Görmüyor musun, bunlar her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar (*yehimune*). (26:225)

Heyman veya müheyyem, meleklerden kerrubiyyûn ve insanlardan da Tekler'in ortak oldukları bir haldir. Onlar, Tanrı'nın kendilerini herkesten habersiz bıraktığı ve böylece de başkasına iltifat etmeyen kimselerdir. Hatta bu özelliğe sahip olanların kendileri de dahil olmak üzere Hak'tan başkasına bakabilme güçleri yoktur.

- Melekler içinde Efrad, Allah'ın cemâl ve celâlinde kendilerini kaybetmiş (*müheymûn*) amade kılınmış ve idare eden meleklerin dışındakilerdir; söz konusu melekler, yazı ve tedvin âleminde bulunurlar ve İlk Akıl'dan ve Kalem'den aşağı mertebededirler. (FÜTÛHÂT, ÜS, 216)

- Kendisini Tanrı'nın sevgisinde yitirmiş melekler, İlk Akıl'dan bir şey almazlar ve İlk Akıl'ın onlar üzerinde bir otoritesi de yoktur. Onlar ve İlk Akıl, aynı mertebededir. (FÜTÛHÂT, IS, 79)

O halde müheyyem melekler, İlk Akıl'ın görüşünün dışındadırlar ve onunla aynı mertebededir. Aynı şey, Vaktin Sahibi Kutb'a göre Efrad için söz konusudur.

Mühür *bkz.* **Hatem**

Mükemmil'in Vârisi Mükemmil'in vârisi [kemâle erdirenin vârisi], Hz. Muhammed'in vârisidir.

- Harun'a (a.s.) selam verdim, o da, selamımı aldı; hoş geldin ve merhaba deyip şöyle dedi: "Merhaba mükemmilin vârisi [kemâle erdirenin vârisi] dedim ki: Sen, peygamber ve nebi olmakla birlikte, halifenin halifesisin." (FÜTÛHÂT, III:349)

Mümin İbnü'l-Arabî mümin kelimesinin iki kökten türemiş olabileceği üzerinde durur: *amene* [inandı, iman etti] ve *emine* [emin oldu]. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü Kuran'daki ifadelerle uyumludur. Birinci köke göre müminin anlamı varlığın birliğini ve çokluğun birliğini onaylayandır; ikinci köke göre ise güven veren ve her hak sahibinin hakkını gözeten[1] demektir. Bu iki kök Kuran'da yer alır. Çünkü ikinci anlam Allah'ın Mümin, yani eman veren[2] anlamındaki isminden alınmıştır.

- Mümin, Güzel İsimler ve farklı hükümlerdeki ilahi çokluğun birliğini doğrulayan demektir: Her ilahi isim bir yandan Zât'ı öte yandan sadece kendine özgü bir anlamı gösterir.[3] Bu ikinci mânâ o ismin hakikati ve kendisidir. Bunun yanı sıra mümin çokluğun birliğine iman ettiği gibi varlığın birliğini de onaylayan demektir. Böyle bir imana sahip olmayan mümin değildir. (FÜTÛHÂT, IV:176)

İbnü'l-Arabî bir önceki paragrafı tamamlar ve alim [bilen] ile mümini ayırt eder:

- Mümin mukallittir; çünkü o haberi tasdik eder, halbuki bilen haberin doğruluğunu bilen kimsedir. Bu durumda bilen kuşkusuz mümindir. Her ikisi de imanın özelliğinde ortaktırlar.[4] Peygamberler ve kâmil müminler gerçeğe düşünceleri sayesinde ermemişlerdir, onlar Rablerinin katından gelen şeylerle hakikate ermişlerdir. (FÜTÛHÂT, IV:181)

- Mümin Hakk'ın katında eman almış kimsedir. Mümin âlemdeki canlılara haklarını ödemekle eman veren kimsedir. Böylece bütün insanlar müminin kendi haklarına tecavüz etmeyeceğinden güven içindedir. Böyle olmadığı sürece insan mümin değildir. (FÜTÛHÂT, IV:148)

İbnü'l-Arabî başka bir ifadesinde şöyle der: "Mümin korkusu ve ümidi [havf ve recâ] denk olan kimsedir ve bunlardan birisi ona göre diğerinden daha ayrıcalıklı değildir; çünkü o her şeyi yerli yerince kullanmıştır."[5]

NOTLAR:

[1] Mümin, Allah'ın ismidir. Bkz. **Allah'ın Adaşı**. Burada mümin kelimesinin içeriğinin tasdikten her şeye hakkını vermek anlamına doğru nasıl intikal ettiği ortaya çıkar. Bu ilahi bir özelliktir ve İbnü'l-Arabî'nin bu bahisteki dayanağı "Her şeye hakkını vermiştir" (20:50) ayetidir.

[2] Mümin güven veren veya kendisine itaat edenleri azabından emin kılan veya zulmünden yaratıkların emin olduğu kimse demektir. Kelime *emn*'den türetilmiştir.

[3] Bkz. **İsim**.

[4] Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 176.

[5] İbnü'l-Arabî bu cümlesiyle dünya hayatını kastetmiştir. Buna göre dünya hayatında mümin, Allah'ın haklarını ihlal etmemesi için ümidi korkusuna; Hakk'ın rahmetinden ümitsizliğe kapılmaması için de korkusu ümidine baskın gelmeyen kimsedir. Her iki halde de mümin yüzünü ağartır. Buna göre mümin bütün haklara riayet eden ve her şeyi yerli yerince kullanan; dünya hayatında korku ve ümidi eşit kimse demektir.

Münâzele Münâzele [karşılıklı iniş], iki öznenin eylemidir (ilahi isimlerin ve insanın hakikatleri). Buna göre münâzele, her ikisinden ortaya çıkar ve her birisi inmek için diğerini talep eder; yolda bir noktada kavuşurlar. Bütün münâzeleler, menzile ulaşmadan gerçekleştikleri için [orta anlamındaki] berzaha nispet edilir.

- Münâzele Tanrı'nın sana inmek istemesi ve kalbinde ona varmak için bir talep yaratmasıdır. Ardından himmet, ona varmak için, ruhani ve gizlice harekete geçer. Böylece iki iniş arasında, onunla birleşme gerçekleşir. Söz konusu iki iniş, menzile ulaşmadan önce senin inişin ve ondan sana iniş, yani menzile ulaşmadan önce, herhangi bir ilahi ismin sana yönelmesidir. Varış yerlerinin dışındaki bir yerde bu birleşmenin gerçekleşmesi, münâzele diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, II:577)

- Münâzele, iki öznenin eylemidir. Münâzele, birisi diğerine veya diğeri vasıtasıyla inebilmek için –hangisi söylenirse söylensin– iki şeyin inişidir. Bu iki şey, yolda belirli bir yerde kavuşurlar. İşte bu, münâzele diye isimlendirilir. Talep her birisine aittir. Kuldan ortaya çıkan bu iniş de, aslında, yükseliştir. Onu iniş diye isimlendirdik; çünkü bu yükselişiyle kul, Hak vasıtasıyla inmek ister. (FÜTÛHÂT, III:523)

Münâzele Tanrı'yı görmenin yegâne tarzıdır:

- Tanrı'yı görmek, yükseliş ve iniş arasındaki münâzelede mümkündür. Yükseliş, bizden, iniş O'ndandır. (FÜTÛHÂT, III:117)

- Üstteki aşağıdakinin kendisini tanımasını istediğinde –ki çünkü aşağıdakinin yükseklikten nasibi yoktur, yüksek olan ise aşağıdakini ihata eder– üsttekinin alttakine kendisini tanıtması gerekir. Bu ise üsttekinin alttakine inmesiyle gerçekleşebilir; çünkü altta bulunan üsttekine yükselemez. (FÜTÛHÂT, III:409)

Münâzeleler berzahta gerçekleşir:

- Bütün münâzeleler, berzaha nispet edilir. Başka bir ifadeyle ilk ve son, zahir ve bâtın, âlemin ve tecellinin suretleri arasında gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, III:526)

- Allah şöyle buyurur: "Yaklaştı ve sarktı" (53:8). İşte bu, münâzelenin ta kendisidir, çünkü münâzeledeki her taraf, kendi mekânından ayrılmış, birbirlerine yayın iki ucu kadar yaklaşmıştır. (FÜTÛHÂT, III:543)

Münâzeleler, isimlerin artışıyla çoğalır:

- İlahi isimlerin hakikatleriyle insana ait hakikatler arasında insan-ı kâmilde –kadın veya erkek– gerçekleşen münâzeleler, teveccüh ve isimlerin sayısına çoğalır. İnsana ait hakikatler, horluk, yoksunluk ve idrak mahallini düşünceden arındırmakla talep ederler. (TERACİM, 1)

Mürîd/Murad *bkz.* **Tarik**

Müsamere *bkz.* **İlahi Hitap**

Müşahede Sözlük anlamı için *bkz.* **Şuhûd**.

Sûfilerde fetih türlü şekiller kazanır, derece ve varlığı değişir, böylece bizzat tasavvufi tecrübenin boyutlarıyla birlikte artan terimler üretir. Sûfi, mücâhedelerinde keşif, müşahede, ilham vb fetihlerle karşılaşır. Müşahede aslında görmek demektir, şu var ki o görülene dair bir bilgiden sonra gerçekleşir. Bu nedenle kabul veya inkâra konu

olur; halbuki görüş anlamındaki rüyetin inkârı söz konusu değildir. Aynı zamanda görmek, sahibini fani kılmaz, aksine ona daha fazla bilgi ve lezzet verir. Halbuki müşahede böyle değildir (müşahede sahibini fani kılar ve onda ne ilim vardır ne de lezzet). İbnü'l-Arabî'de müşahede bazen ilmî bir bağlamda geçebilir; buradan onunla kastedilen şeyin mârifet olduğu anlaşılabilir. Gerçekte bu durumda kast edilen şey, müşahede değil, şahittir [kanıt]. Öte yandan şahit, rüyet ile müşahede arasında temel bir ayrım meydana getirir: Rüyet, herhangi bir şahide sahip değildir, müşahedenin ise şahit olmaksızın bir kıymeti yoktur.

- Şahit görülenin nefste mevcut olmasıdır ve o rüyetin gördüğünün aksine bir şey verir. Çünkü rüyet, görülene dair bir bilgiden sonra değildir. Şuhûd ise görülene dair bir bilgiden sonradır. Bu bilgi inançlar diye isimlendirilir. Bu nedenle şuhûdda kabul ve inkâr etmek söz konusudur; rüyette ise ancak kabul söz konusu olabilir. Rüyette inkâr mümkün değildir. Şahit, şahit diye isimlendirilmiştir; çünkü inandığı şeyin doğruluğuna göre gördüğü şey hakkında şahitlik eder. Bu yüzden her müşahede bir rüyet, buna karşın her rüyet, müşahede değildir. (FÜTÛHÂT, II:567)

- Sûfilere göre müşahede tevhit delilleriyle eşyayı görmek,[1] Hakk'ı eşyada görmektir. Rüyetin özü ise, hiç kuşkusuz, yakîndir [kesin inanç]. (FÜTÛHÂT, II:495)

- Müşahededeki gözle görmeye itimat edilmez. Söz konusu olan basiret gözü ise, ona da güvenilmez. Bu burhan diye isimlendirilen şeydir. 'Görmek kanıta muhtaç olmaz' diye iddia edilirse, buna da güvenilmez. (LAYEULU, 19)

Müşahede fena'dır; ne lezzet ve ne de bilgi içerir:

- Şöyle söylerken arifin sözüyle aldanma: 'Hiçbir şey arifi Rabbinden alıkoyamaz, Rabbi hiçbir şeyden onu alıkoyamaz.' O bu ifadesiyle huzurun gücünü kastetmiştir, yoksa müşahedeyi değil. Müşahede etmeni sağlayan şey, mutlaka seni senden fani, kendisi için baki eyler. Seni baki kılandan, sana ait olanı al, ona ait olanı da terk et. (TECELLİYAT, 53)

- Nimete mazhar olan herkes kalbine egemen olan şahidi vasıtasıyla mazhar olmuştur.[2] Şahit, Hak'tan sende bulunan şeydir ve o da senin gibi bir yaratılmıştır. Müşahede esnasında Hak ile nimetlenmek mümkün değildir. Çünkü müşahede, lezzetin bulunmadığı bir fenadır. (TERACİM, 16)

- [Müşahededen geriye kalan] Şahit onlarda görülmeseydi, kuşkusuz ki mahzun olurlar, böylece, kendilerini fani eden azametin egemen olmasıyla müşahede sayesinde bir rahatlama meydana gelmezdi. Azamet, hareketten men eder. Halbuki rahatlama, harekettir. (TERACİM, 42)

- Müşahede ile birlikte anlamak olmaz. Anlamak, incelemek, incelemek tahlil, tahlil ise ancak isimlerde ve 'başka'larda söz konusudur. Nitekim hayret de nitelenmeyen kimsede söz konusudur. (TERACİM, 54)

İbnü'l-Arabî müşahededede lezzetin meydana gelmesini ve bu lezzetin idrakini ayırt eder, fakat acaba idrakin dışında lezzet gerçekten var mıdır?

- Ona müşahededede kendini kaybetmek ve müşahede sahibinin ancak geri döndükten sonra bir lezzet elde edebilmesini sordu. Bunun üzerine şeyh şöyle cevap verdi: Lezzet vardır ve lezzet bütün cüzlerini kuşatmıştır. Bu esnada nefsini genel anlamda kuşattığı için bu lezzeti idrak edebilecek tek bir parçan bile kalmaz. Bu yüzden lezzetin bulunması ve seni istila etmesiyle lezzeti idrak etmek arasında fark vardır. (VESAİL, 45)

Müşahededе Şahit:

- Şahidi tanıklık yapmayan hiçbir müşahedeye güvenilmez. (LY, 10)

Müşahede, gerçekte birtakım zâtları (cesetlenmiş ruh ya da ruhani türler) görmekten ibaret olması yönünden keşiften ayrılır. Halbuki keşif, perdenin ortadan kalkması ve perdenin ardındaki mânâ ve sırlara muttali olmaktır.[3] Başka bir ifadeyle müşahede zâtlarla ilgiliyken, keşif mânâ ve sırlara özgüdür.

- Mükaşefenin konusu, mânâlar; müşahedenin konusu ise zâtlardır. Dolayısıyla müşahede isimlendirilene, mükaşefe ise isimlere aittir. (FÜTÛHÂT, II:496)

Müşahede, marifete ulaştırmada keşif ile ortaktır.[4] Söz konusu mârifet, inancın ışığında, kabule veya inkâra konu olan bir bilgidir (Görme ise böyle değildir).

- Müşahede, bilgiye giden bir yol, keşif ise yolun sonudur. Keşif, nefste bilginin oluşmasıdır. Hak sana hitap edip, bu hitabı sana işittirdiğinde, bu kulak müşahedesidir. Çünkü müşahede, her zaman, duyu güçlerine özgüdür. Keşif ise manevi güçlere özgüdür. (FÜTÛHÂT, II:497)

Keşıf müşahededen daha üstün ve daha yetkindir.[5] Keşif, aynı fiilde meydana gelmiş olsa bile, müşahedenin hakikati gibidir.

- Mükaşefe bize göre müşahededen daha yetkindir. Şu var ki, Hakk'ın zâtını müşahede mümkun olsaydı, bu durumda müşahede mükaşefeden daha yetkin olurdu; böyle bir şey ise mümkün değildir. Bu nedenle şunu dedik: Mükaşefe daha yetkindir, çünkü o daha latiftir. Mükaşefe, kesifi latifleştirir; halbuki müşahede latifi kesifleştirir.[6] Mükaşefe manevi bir idraktir, dolayısıyla mânâlara özgüdür. (FÜTÛHÂT, II:496)

[1] Tevhide, yani inançlara bağlı bir görme. İnsan müşahededeki görmeyi Kitap ve Sünnete başvurduktan sonra kabul edebilir: Onlara uygun ise alır, uygun değilse reddeder.

[2] Bkz. **Şahid**.

[3] Davud Kayseri'nin açıklaması için bkz. *Matlau Hususi'l-Kelim*, s. 21.

[4] Müşahede, şahid ve keşif vasıtasıyla bilgiye ulaşma yoludur. Allah'ı bilme yolu üç kısımdır: delil vasıtasıyla bilmek, müşahede vasıtasıyla bilmek ve bildirme yoluyla bilmek. En üstünü bildirme vasıtasıyla bilmektir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah'ı bilmenin bir yolu, O'nu delil vasıtasıyla bilmektir. Başka bir yolu, tecellide müşahede yoluyla bilmektir. Başka bir yolu ise Hakk'ın kendisini bildirmesi yoluyla bilmek. Bu Allah'ı bilmenin en sahih yoludur (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 32).

[5] Bkz. Bedrü'l-Habeşi, *el-İnbah Ala-Tarikillah*, s. 50.

[6] İbnü'l-Arabî'de müşahede hakkında bkz. *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 2; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 17; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 81.

Müşahede Edilen Hak Müşahede edilen Hak, mümkünlerde tecelli eden Hak'tır. Mümkünler Hakk'ın tecellilerinin suretleri olması bakımından Hak'tan ayrı varlık sahibi değillerdir. Hak ancak mümkünlerin suretlerinde müşahede edilir ve zuhur eder. Bu nedenle birliği ve Hakk'ın bu birlikte eşyanın suretlerinde tecelli ettiğini ileri süren bir teoride, şu sonuca ulaşılır: Hak yaratılmış her şeyde müşahede edilendir. Şu halde göz ancak Hakk'a bakar, yaratılmışlara ve onların varlığına ise akılla ulaşabiliriz.

> ◆ Kul mevhum [sanal] halkta müşahede edilen Hak'tır. Bu durumda müminlere ve *ehl-i keşf ve'l-vücûd*'a [keşif ve vecd ehli] göre halk [yaratılmış] akledilir, Hak ise görülen ve duyumsanandır. Bu iki sınıfın dışındakilere göre ise Hak akledilir, halk ise görülendir.[1] (FUSÛS, 108)

NOTLAR:

[1] Yani, müminler ve *ehl-i keşf ve'l-vücûd* eşyanın kendilerini kuşatan sınırlarıyla kalmazlar, onlarda Hakk'ı görürler. Hak onlara göre yaratılmışların suretlerinde müşahede edilir. Yaratılmışlar ise, Hakk'ın müşahedesinin ardından akledilirler.

Müşahede Nuru *bkz.* **Nur**

Nafile ve Farz İbadetlerin Ulaştırdığı Makamlar Bu iki makam, isimlerinin de gösterdiği gibi, kulun farz ve gönüllü ibadetleri yerine getirmesinin neticesidir.[1] Farzlar tamamlanmadan nafile ibadet olmaz. Bu iki makamın özelliklerini şöyle özetleyebiliriz: *Kurb-ı nevâfil* [nafile ibadetin sağladığı yakınlık]: 1) Nafile ibadetin ortaya çıkarttığı yakınlıktır: Nafile ibadetler zorunlu değillerdir, kul onları seçer. Kul nafile ibadetlerde gönüllü kuldur. Bu nedenle bu yakınlık, kurb-ı ferâiz makamının altında bulunur. 2) Kurb-ı nevâfil Tanrı'nın kulun işitmesi, görmesi ve diğer kuvvet-

leri haline gelmesidir (hadiste bu anlamda açık bir ifade vardır). 3) Kurb-ı nevâfil, kulun Tanrı'nın özellikleriyle nitelendiği makamıdır. *Kurb-ı ferâiz* [farz ibadetin sağladığı yakınlık]: Zorunlu kulluğun ortaya çıkarttığı yakınlıktır. Çünkü farz, kulun üzerine borçtur ve ondan yüz çevirmesi mümkün değildir. Bu yüzden kul bu ibadetlerde mecbur kuldur. Bu makam kurb-ı nevâfilden daha üstündür. Çünkü kullukta zorunluluk, daha yüksek ve daha üstündür, bunda hükümran olan ise Hak'tır. Kurb-ı ferâiz kulun Tanrı'nın işitme ve görme gücü haline gelmesidir, hatta Tanrı kulun iradesi vasıtasıyla irade eder. Bu makamın özelliği, kurb-ı nevâfilin zıddıdır (bununla ilgili Kuran-ı Kerim ve hadiste açık ifade yer almaz, işaretler vardır). O halde kurb-ı ferâiz Hakk'ın yaratılmışın özellikleriyle nitelenme makamıdır.

- Allah sahih bir hadiste şöyle buyurur: "Kul bana nafile ibadetlerle yaklaşmayı sürdürür, ta ki, onu severim. Sevdiğimde ise sayesinde işittiği kulağı, gördüğü gözü haline gelirim.[2] Bu, farz ibadetlerin ve zorunlu kulluğun sevgisinin neticesidir. Onlar, yakıcı dalgaların ve gerçek makamların mensuplarıdır ve birinci makamın zıddıdır. Onların durumunda tenezzül gerçekleşir. Bu yüzden onlar, Hakk'ın kulağı, gözü, eli ve dilidir. Hak onlarla işitir, onlarla görür, onlar vasıtasıyla konuşur, onlar vasıtasıyla tutar vb. (TENKİH, 30)

- Farzları yerine getirdiğin sürece, Allah'a en sevimli şeylerle yaklaşmaktasın. Bu niteliğe sahip olduğunda ise Hakk'ın kulağı ve gözü haline gelmişsindir. Artık Hak senin vasıtanla işitir, görür. Hakk'ın eli de senin elindir. "Sana biat edenler, Allah'a biat etmişlerdir. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" (48:10). Allah onların elleri vasıtasıyla biat etmiştir ve onlar da karşılıklı olarak biatleşmişlerdir. İşte bu, nafileler hakkında yer aldığı gibi, hakkında açık bir nas bulunmayan en büyük sevgidir. Çünkü nafile ibadetlere devam eden kimseyi Hakk'ın seveceği hadiste belirtilmiştir ve Hak onun işitmesi ve görmesi haline gelecektir; farz ibadetleri yerine getirdiğinde ise, bunun tersi gerçekleşir. Buna göre farz ibadette zorunlu kulluk vardır ki bu asıldır; bu aslın ferinde ise –ki o da nafiledir– seçimli kulluk bulunur. Şu halde Hak nafile ibadette senin işitme ve görme gücündür; farzları eda ederken sen Hakk'a aitsin, nafileyi yerine getirirken O sana aittir. (FÜTÛHÂT, IV:449)

- Hiç kimse farz kıldığım ibadetlerden daha sevdiğim şeylerle bana yaklaşmamıştır. Hak farzları çok sevdiği şeyler saymıştır. Ardından "Kulum bana yaklaşmaya devam eder" demiştir. İşte bu, nafile ibadetlerin neticesidir. Farzların neticesini ne zannedersin? Farzların neticesi, kulun Hakk'ın işitme ve görme gücü haline gelmesidir.[3] Bu durumda Hak, kulun iradesiyle irade eder. Nafile ibadetlerin neticesinde ise kul Hakk'ın iradesiyle diler. Vardığımız görüşte Hakk'ın yaratılmışın özellikleriyle zuhur ettiği anlamı ortaya çıkar; diğerinde ise kulun Hakk'ın özellikleriyle nitelenmesi söz konusudur. Bu da şeriatta yer alır. (FÜTÛHÂT, IV:24)

[1] Tanrı'nın kullara, yaratıkların Tanrı'ya yaklaşması hakkında bkz. P. Nwiya, *Exegese*, s. 50-52 (Mukatil b. Süleyman: Allah ilmiyle kullarına yakındır), s. 253-55 (Harraz'ın *es-Sıfat* isimli kitabındaki yaklaşımıyla yakınlık), s. 252 (ilk mutasavvıfların tavrı, Mukatil vs. Onlar "Hakk'ın yakınlığı" gibi ifadeler kullanmaktan çekinmişler, Hakk'ın bilgisiyle yaratıklarına yakınlığı deyimini kullanmışlardır. Yaratıkların Hakk'a yakınlığından ise söz etmemişlerdir. Yaratıkların Hakk'a yakınlığı, buna bağlı olarak da Hakk'a sülûk ortaya çıkınca, makam ve menzillerle yakınlığı tespit etmiştir. Böylece sûfiler Kuran-ı Kerim ve hadislerin dile getirdiği yakınlık dilini benimsemişlerdir. Kurb hakkında bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 42; Serrac, *el-Luma*, s. 84; Gazâlî, *Ravzatu't-Talibin*, s. 59; Gazâlî, *Mîzanu'l-Amel*, s. 169; Nifferi, *el-Mevakıf*, s. 2.

[2] Bkz. Hadis Dizini, no 41.

[3] İbnü'l-Arabî'de kurb-ı nevâfil, makam-ı kurb-i ferâiz hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 173 (kurb-ı nevâfil), c. III, s. 13 (kurb-ı nevâfil=velâyette kesb), s. 143 (kurb-ı ferâiz=ilahi makamların en üstünü), c. IV, s. 22 (kurb-ı nevâfil, makam-ı kurb-i ferâiz), s. 103 (mecbur kul, iradeli kul); *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 18; *Tahriru'l-Beyan*, s. 9; *Risaletu'l-Gavsiyye*, s. 80; *Tercüman*, s. 125.

Naîm *Nun, ayn* ve *mim* pek çok alt anlama sahiptir. Bize göre, çokluklarına rağmen, hepsi tek köke bağlıdır, o da refah, iyi yaşam ve iyiliktir. (MUCEM)

Kuran'da naîm, Cehennemin karşıtı olarak Cennetle beraber ve onunla eşanlamlı yer almıştır.

> Naîm cennetlerinde altlarından ırmaklar akar. (10:9)
>
> İyiler naîmde, tahtlar üzerinde bakarlar. (83:22)
>
> İyiler naîmde, kötüler Cehennemdedir. (82:13)

İbnü'l-Arabî Cennet sırf nimet yeri olsa bile, naîm ve Cennet kelimelerini eşanlamda kullanmamıştır. Şu var ki, Cennet nimeti surlarıyla sınırlamaz veya kendi mahallerine hapsetmez. Nimet, bütün âlemlere sirayet eder ve mizaca uygun her şeyde onun bir yönü bulunur.[1]

> ◆ Naîm, mizaca yatkın, azap ise yatkın olmayan demektir. Her nerede bulunursan bulun, sana isabet eden her hangi bir şey mizacına yatkın ise nimettesin demektir; isabet eden şeyler mizacına yatkın değilse, azaptasın demektir. Her mekân ehline sevdirilmiştir: ateştekiler, onun ehli, ateş de onların vatanlarıdır; ondan yaratılmışlar ve oraya döneceklerdir. Mekânın lezzeti, ehline özgüdür. (FÜTÛHÂT, IV:15)

Büyük Şeyh nimeti mizaca yatkın olan diye tanımladıktan sonra, her şeyi kapsayan rahmet fikrinin yol açtığı sorunlar çözülür. Cehennemlikler ebediyen orada kalacakken, nasıl olacak da sonları rahmete varacaktır? İbnü'l-Arabî'ye göre Cehennem ehline cezaların uygulanmasının sona ermesinden sonra, onları da rahmet kuşatır ve ateşlerine sirayet eder. Böylece cehennem ateşi, İbrahim'in ateşi gibi olur, başka bir

ifadeyle ehli hakkında selametli ve serin olur; böylece onlar da kendisinden nimetlenir. O halde Cehennem ehli Cehennemden ayrılmaksızın nimette bulunurlar.

- Cehennem (nar=ateş) ehline gelince, onlar da nimete ulaşacaklardır, fakat bu, ateşte gerçekleşecektir. Çünkü cezalandırma süresi sona erince, ateşin içindekiler hakkında serin ve selametli olması gerekir. Bu, Cehennem ehlinin nimetidir. O halde Cehennemliklerin nimete ulaşması cezalarının[2] tamamlanmasından sonra, ateşe atıldığında Halilullah'ın (a.s.) nimetine benzer. Çünkü İbrahim (a.s.) ateşin kendisine yaklaşan canlılara elem veren bir şey olması itibariyle, görmekle ve o konudaki bilgisi nedeniyle azaba maruz kalmıştır. (FUSÛS, 169)

- Cehennem ehli, azap çektikten sonra, rahmete nail olurlar ve Rahim isminin gereği kendilerine sirayet eder. Böylece ateş, nimet haline gelir; orada cennettekiler gibi nimete mazhar olurlar. Hatta Cehennemlikler Cennete sokulsalardı, bundan elem duyarlardı. (VESAİL, 12)

- (Cezaların yerine getirilmesinden sonra), her nerede bulunurlarsa bulunsunlar herkesi ilahi ihsan ve hoşnutluk kuşatır. Çünkü nimet, mizacın kabul ettiği ve nefislerin arzuladığı şeyden başka bir şey değildir, mekânların onda bir tesiri yoktur. Her nerede tabiata bir uygunluk ve amacın gerçekleşmesi söz konusu ise bu durum, sahibi adına bir nimet olur. (FÜTÛHÂT, III:387)

Bu şekilde İbnü'l-Arabî nimeti (naîm) tabiata uygunluk diye tanımlar, yoksa onu bazı kimselerin anladığı gibi yakınlık diye tanımlamaz.[3] Nimet yakınlık değildir, gerçi yakınlıkta da nimet bulunur. Yakınlık, Cennet ehline uygundur, bu nedenle, yakınlık bazı kimseler için nimet olur. Hakk'ın insana yakınlığına gelince: bu yakınlık, dünya ve ahirette, her zaman insana eşlik eder, nimetin onunla ilişkisi yoktur. Bu yüzden Hakk'ın yakınlığı herhangi bir guruba özgü değildir.

- Cehennem insanların vehmettikleri uzaklık demektir. Allah insanları bu mekâna sevk ettiğinde, yakınlığın ta kendisine ulaşırlar. Böylece uzaklık kaybolur ve Cehennem denilen şey onların hakkında ortadan kalkar. Böylece onlar, kazanım yönünden yakınlık nimetini elde ederler; çünkü onlar mücrimlerdir. Onlar, tam yakınlık mertebesine varıncaya kadar, kendi iradeleriyle yürümezler, zorlamayla yürür. "Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz görmezsiniz" (56:85). "Biz ona şah damarından daha yakınız" (50:16). Bu yakınlık herhangi bir insana özgü değildir. Çünkü Tanrı'nın kula yakınlığı, ilahi haberde açıktır. (FUSÛS, 107)

NOTLAR:

[1] Nimet dünya ve ahirettedir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 124.

[2] Büyük ihtimalle İbnü'l-Arabî ahirette duyusal azap ve nimeti kabul etmektedir. Fakat cezalar tamamlandıktan sonra, her şey rahmete dönüşecek, yaratıklar duyusal nimet ve azaptan mânevi akli nimete geçeceklerdir. Bu nedenle duyusal azap ve nimeti çağrıştıran her şey cezaların tamamlanmasından öncedir. Şöyle der: "Bütün âlem nimet içindedir. Cennete olan da böyle, cehennemde olan da ilmi ve akli bir nimet içindedir. Bu nimet duyusal değildir" (*Tacu'r-Resail*, s. 42).

[3] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 123.

Nakîb Nakîb'in çoğulu olan nukebâ, her zamanda oniki kişidir, sayıları artmaz ve eksilmez. Onlar İbnü'l-Arabî'de sayıları belli adamlardandır. İbnü'l-Arabî'nin nakîbi *nakabe* fiiliyle ilişkilendirdiği görülür. Bu anlamda nakîb, âdeta, mârifet hazinesini araştırıp, nefsinden onu ortaya çıkartmak isteyen kimsedir.

- Nakîb "Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz" ifadesini işittiğinde, Allah'a dair marifetin hazinesini nefsinden ortaya çıkartmak isteyen kimsedir. (FÜTÛHÂT, IV:416)

Namaz *bkz.* **Salat**

Nâsut *bkz.* **Tabut**.

Necîb Necib kelimesinin çoğulu nücebâ, her zamanda sekiz kişidir ve sayıları ne artar ne eksilir. Onlar, İbnü'l-Arabî'de sayıları belli kimselerdendir.

- Nücebâ [necipler] her zamanda sekiz kişidir, sayıları ne artar, ne de eksilir. Onlar, kendilerinden ve kendileri hakkında hallerinden kabul belirtilerinin ortaya çıktığı kimselerdir. Gerçi onların bu konuda bir seçimleri yoktur; fakat hal kendilerine galip gelir. Bu durumu sadece üstlerindekiler bilebilir, altlarındakiler bilemez. Nücebâ, sekiz sıfatın bilgisinin ehlidir. Bunlardan yedisi meşhur özellikler, sekizincisi ise idraktir. Makamları Kürsi'dir. (FÜTÛHÂT, II:8)

Nefes-i Rahmânî *bkz.* **Rahman'ın Nefesi**

Nefesleri Bilen Nefisleri bilen, Allah erlerinin ismidir. *Bkz.* **Racül**.

Nefs Nefs vahiy, ilka, üfleme, yazdırmak gibi ilahi bilgilendirmenin yollarından birisidir, mahalli de *rav*'dır; peygamber ve velilere özgüdür. Peygamberlerin nefsi, Ruhu'l-Kuds vasıtasıyla gerçekleşirken, velilerinki ruhanidir. Söz konusu nefs, vecizliği ve belirsizliğiyle vahiy ve ilkadan, doğal yaratılışa göre de üflemeden farklıdır. Peygamberlerin nefesi:

- Peygamber (a.s.) şöyle der: Ruhu'l-Kuds (Cebrail) sırrıma üflemiştir ve nefes de ışıltılı bir rüzgardır; yaygın olabilmesi için böyle olması gerekir. Ruhu'l-Kuds kendi ruhundan rüzgarıyla onu verdiği gibi, aynı şekilde doğal yaratılışına da parıltısından onu vermiştir. Böylece onun için nefeste her şeyi toplamıştır. Üfleme ise böyle değildir; çünkü o soyut rüzgardır. (FÜTÛHÂT, III:370)

Velilerin nefesi:

- Bu kitap bize göre o tarz kitaplardan birisidir. Çünkü Allah'a yemin ederim ki, ben bu kitaptan her harfi ilahi bir yazdırma, rabbani bir ilka veya sırrımdaki ruhani bir nefesten[1] yazdım. (FÜTÛHÂT, III:456)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de nefes için bkz. *Mevakiu'n-Nücum*, s. 5; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 370; c. IV, s. 327.

Nefsiyle Sülûk Eden *bkz.* **Sâlik**

Nehir İbnü'l-Arabî'nin âleminde her şey bir niteliğe veya herhangi bir simgeye geçilen bir nitelikler toplamına dönüşür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin âlemi bir simgeler, nitelikler âlemidir. Nehir, söz gelişi, ona göre sadece akan su değildir, bunun yerine, yapıyı analiz eder ve sonra her bir parçasına (su, akış) bağımsız olarak bakar; parçaların özelliklerini ortaya çıkartır, ardından parçalarının özelliklerinin bileşimini temsil eden yeni formlar oluşturur. Nehir sularının içilebilirlik özelliği, terime sadece insanın tabiatının sınırlayabileceği sonsuz parçalı bir boyut vermiştir. Şu halde, insanın nasibi olan her ilim veya amel, bir nehirdir. Bu bağlamda nehir, insanın iyi veya kötü ilmi ve ameli içeceğidir. İbnü'l-Arabî bu noktada "nehirleri size amade kılmıştır" (14:32) ayetindeki sınırı insan olan mutlak anlamda amadelikten söz eden Kuran'ın bakışıyla uyumludur. Halbuki denizler, insana sınırlı olarak amade kılınmıştır. Nehir insan doğasıyla irtibatlıdır ve onun içeceğidir. Bunu pekiştiren bir şey, Cennette nehirlerin bulunup, denizlerin bulunmayışıdır. Nehrin akıcılığı ve bu nedenle de suyunu tutmayışı, nehre insandan ayrılma ve kuşatılamazlık imkânı vermiştir. İnsan da nasibini nehirden alır, fakat ona sahip olamaz. Böylece İbnü'l-Arabî'nin nehir hakkındaki terimleri çoğalır:[1] Dünya, ahirete akan bir nehirdir; dünya nehri, geçici zevkleridir vb. *Bkz.* **Hayat Nehri**, **İmtihan Nehri**, **Bal Nehri**, **Su Nehri**, **Süt Nehri**, **Şarap Nehri**.

[1] Nehir hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 279 (dört nehir), s. 550 (cennet nehirleri); c. III, s. 342 (zahiri ve bâtını iki nehir); c. IV, s. 353 (nehir), s. 374 (nehir), s. 397 (nehirlerde sır ilmi); *Meşahid*, s. 57 (Hak bana nehirleri gösterdi).

Nikâh İbnü'l-Arabî'ye göre nikah, hangi düzlemde olursa olsun, üçüncü bir şey meydana getirmek için iki şeyin birleşmesidir. İbnü'l-Arabî onu bazen teslis [üçleme] diye isimlendirir. Bu nedenle nikah türleri, iki taraf arasındaki ilişkilerin sonuçlarının artışıyla çoğalır.

Nikah=teslis, manevi nikah=mânâların meydana gelmesi=akledilir nikah:

- Yaratmanın esası, her iki taraftan da, yani Hak ve yaratılmış yönlerinden teslise dayanır. Bu durum deliller yardımıyla mânâların meydana getirilmesine de sirayet etmiştir. Araştırmacı, delilini iki öncülden oluşturur. Her öncül, iki terim içerir, böylece dört olur. Bu dörtten birisi, birisini diğerine bağlamak için, iki öncülde tekrarlanır. Bu durum nikaha benzer, böylece üç meydana gelir, çünkü bir ikisinde tekrarlanmıştır. (FUSÛS, 116)

- Yaratılmış bir zâtın varlığı, iki ve üçüncü bir şeyin bulunmasına bağlıdır. Bunun anlamı, akıl ve nakil yoluyla bilinen tarzda, akledilir ve duyulur bir nikah vasıtasıyla ürünlerin ortaya çıkması için öncüllerin oluşturulmasıdır. (FÜTÛHÂT, IV:334)

- "O rahimlerde sizi dilediği gibi tasvir edendir." Rahimlerin birisi hayaldir; böylece manevi bir nikah ve terkip vasıtasıyla tahayyül edilen şeylerden dilediklerini onda şekillendirir. Allah o rahimde mânâları açar, dilediği surette birleştirir, insana Müslümanlığı ve Kuran-ı Kerim'i yağ ve bal tarzında gösterir. (FÜTÛHÂT, III:508)

- İlimlerdeki üreme bitki ve hayvanlardaki üremeye benzer; çünkü o, anlamların türetilmesidir. Bu nedenle anlamlar somutlaşırlar; çünkü cisimler, üreme mahallidir. (FÜTÛHÂT, II:597)

- Allah şöyle buyurur: "Geceyi gündüze, gündüzü geceye dahil etmiştir" (35:13). Allah eşya gece ve gündüzde meydana geldiği için bu girişikliği bir nikah yapmıştır. Bu anlamı da "gece gündüzü örter" (7:54) ayetiyle pekiştirmiştir. Başka bir ayette "Onu sardığında, hafif bir yük yüklenmiştir" (7:189) demiştir. Allah nikahı kastetmiş, o da meydana gelmiştir. (EYYAM, 7)

Doğal Nikah:

- Doğal nikah suretleri yöneten tikel ruhların istedikleri kaynaşma ve bütünleşme yoluyla iki doğal suretin birleşmesidir; duyu âleminde bu birleşmeye nikah denilir. Böylece nikahtan bütün hayvan ve bitki türlerinde iki çiftin benzerleri meydana ge-

lir. (FÜTÛHÂT, III:516)

- Doğal nikahın neticesinde ağaçta meydana gelen şey, bu aktarma esnasında tohumun verdiğidir. Ağaçların nikahının gerçekleşme zamanı, suyun dallara yürüme zamanıdır. (FÜTÛHÂT, III:517)

İlahi nikah:

- İlahi nikah, sevincin gerçekleşmesi için, sevgi kaynaklı irade vasıtasıyla Tanrı'nın imkân mertebesinde mümküne yönelmesidir. (FÜTÛHÂT, III:516)
- Âlem bir neticedir ve netice iki öncülden meydana gelir. İşte bu, ilahi tenasülün anlamıdır. Bu nedenle Allah, bütün yaratılmış türlerde çocuğun babaya benzemesi gibi, âlemi kendi suretine göre yaratmıştır. (FÜTÛHÂT, III:106)
- Âlem, mümkün hakikatlerinin 'şeyliği'ne yönelik sevgiden doğan bu yönelişten zuhur etmiştir. Bu yönelişin gayesi, hakikatlerde ve bilgilerde varlığın yetkinleşmesidir ki, bu durum nikaha benzer. (FÜTÛHÂT, II:167)

Gaybî nikah=Manevi nikah:

- Gaybî nikah, anlam ve ruhların nikahıdır; ilahi tecelli bilgisi bu meseleyle ilgilidir. (FÜTÛHÂT, II:656)

Nimet *bkz.* **Naîm**

Niteliğin Birliği *bkz.* **Sıfat**

Nun Nun özetlenmiş bilgi; Kalem'in (tafsil mertebesi) karşıtı olarak mürekkebinde harfleri içeren (âlemin suretleri) okkadır.

- Kalem, tafsil ilmi, Nun ise özetlenmiş[1] ilimdir. (ISTILAHAT, 294)
- Nun cisimseldir ve ruh, akıl ve nefsin maddelerinin ve fiilin varlığının yaratılış mahallidir. Bütün bunlar, Nun'a bırakılmıştır. Söz konusu şeyler, insanın görünür bütünlüğüdür ve bu nedenle de ortaya çıkmışlardır. (FÜTÛHÂT, IS, 212)
- Varlığın[2] Nun'u zâtının noktası
  Mabuduna delâlet eder
  Varlığı ise O'nun cömertlik ve bereketindendir
  Bütün ulvi varlıklar O'nun cömertliğindendir
  Gözünle varlıklarının yarısına bak
  Kaçırdıklarına da muttali olursun. (FÜTÛHÂT, BS, 577)

[1] Nun ve Kalem karşıtlığının kaynağını "Nun'a, Kalem'e ve yazdıklarına yemin olsun" (Kalem, 68:1) ayetinde bulur. Sehl b. Abdullah Tüsteri *Tefsir*'inde (s. 106) şöyle der: "Nun Allah'ın isimlerinden birisidir. Surelerin başındaki (Elif-Lam-Ra, Ha-Mim ve Nun) harfleri bir araya geldiğinde er-Rahman ismi meydana gelir."

[2] İbnü'l-Arabî'de 'Nun' için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 369 (Nun=harf), 373, 381, 386, 388-90, 394, 426, 584, 610; IS, 205, 209, 212, 215-16.

Nur Allah'ın isimlerinden birisidir. İbnü'l-Esir şöyle der: "Nur, ışığı vasıtasıyla budalaların gördüğü, arzusuyla ahmakların doğru yolu bulduğu kimsedir." Bir görüşe göre Nur, her zuhurun kendisiyle gerçekleştiği zuhur eden (Zahir), kendiliğinde zahir, başkasını izhar eden ışık diye isimlendirilir. Allah şöyle buyurur: "Allah göklerin ve yerin nurudur" (24:35). *el-Muhkem*'de şöyle denilir: "Nur ve ziya, onun ışınları ve parlaklığıdır." Çoğulu, *envar* ve *niran*'dır. Sa'leb'den şöyle rivayet edilmiştir: *Enare nuren, enare ve istinare ve enevvere* –sonuncusu Lihyani'den– hepsi aynı anlama gelir: ışık vermek. (LİSAN)

Nur Allah'ın isimlerinden birisidir ve İbnü'l-Arabî onu kendi görüşüne göre: a) Yaratmanın veya taayyünün ilkesi b) İdrak veya varlığa yayılmış aklın ilkesi sayar. Buna göre varlıkların üzerine yayılan nur, varlığın ve müşahedenin nurunun aslıdır.

Nur= Yaratma ve zuhurun İlkesi=Varlığın nuru:

- Allah bizleri yokluk karanlığından varlığın nuruna çıkartmıştır. Böylece Allah'ın izni ile övülen ve yücenin yolunda nur olduk. Ardından Allah bizleri nurdan hayretin karanlığına taşımıştır. (FÜTÛHÂT, III:412)

- Nur olmasaydı mümkünler adına bir hakikat zuhur etmeyecekti. Hz. Peygamber bir duasında şöyle buyurur: "Allah'ım! Kulağıma bir nur ver, gözüme bir nur ver, saçıma bir nur ver. Nihayette, beni nur yap" demiştir. Hz. Peygamber, gerçekte nurdu, sadece nur olduğunu duyulur âlemde de görmek istemişti. (FÜTÛHÂT, III:392)

- İnsan kalp aynasına yönelip, Kuran-ı Kerim'i okumakla onu cilaladığında, bir nur meydana gelir. Allah'ın bütün varlıklar üzerine yayılan bir nuru vardır ki, söz konusu nur, varlığın nuru diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, II:241)

Nur: İdrak ilkesi, müşahede nuru ve iman nuru:

- Nur ismi vasıtasıyla idrak gerçekleşir ve gölge bilinmeyen gaybda mümkünlerin hakikatlerine yayılmıştır. (FUSÛS, 102)

- "Nefsini bilen Rabbini bilmiştir." Böylece onun Hak olduğu bilinir. Buna göre mümin-ârif, Hakk'ın kendisine verdiği velayetiyle, Hakk'ı gayb karanlığından müşahe-

de nuruna çıkartır, kendisince bilinmez olan şeyi müşahede eder. (FÜTÛHÂT, IV:147)

- Allah'ın kalbini iman nuruyla aydınlattığı kimse inanabilir. İnsan iman denilen bu nur vasıtasıyla bakmadığı sürece, mucize ona bir fayda vermeyecektir. (FUSÛS, 130)

İbnü'l-Arabî Nur ismini varlık ve idrakin ilkesi yapmıştır, bu nedenle varlık ve iyilik, yokluk ve kötülüğün karşılığında ilahi kökeni nedeniyle nurdur.

- Varlık nur, yokluk karanlıktır. Kötülük, yokluktur. Bizler varlıktayız, dolayısıyla hayırdayız. Hasta olsak bile iyileşiriz; çünkü asıl, tedavi edicidir ki, o da nurdur. Nurun özelliği de böyledir, O üzerine doğduğu şeyi göstermek için gelmiştir. Eşya ancak senin vasıtanla idrak edilir. (FÜTÛHÂT, II:486)

- Allah'ın yaratıp da yaratılışı üzerinde dosdoğru kalmış hiçbir cisim göremezsin; var olan her şey, dairesel olarak temayül eder. Burada söz konusu olan cisim, donuklar, bitki, hayvan olabileceği gibi, gök, yer, dağ, yaprak, taş da olabilir. Bunun nedeni, her şeyin aslına dönmesidir, her şeyin aslı ise nurdur. (FÜTÛHÂT, II:647)

- Ruh nur, doğa karanlıktır. (FÜTÛHÂT, II:350)

- Gölge ve aydınlığın meydana geldiği karanlık ve nurun mahiyeti nedir? Cevap: Nur, varlığı karanlıktan uzaklaştıran her türlü ilahi tecellidir. (FÜTÛHÂT, II:130)

İnsan, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, özel bir konuma sahiptir. O, iki mertebenin suretini taşır: ilahi ve oluş mertebeleri. Bu nedenle zâtında iki mertebenin niteliklerini toplamıştır. Buna göre insan, nur ve karanlık, başka bir ifadeyle karışık nurdur.

- Tecelli ona gördüğüne dair bilgi verir, yoksa kendisine varlık verenin o olduğunu bildirmez. Nur ile boyandığında, sola döner ve yokluğu görür ve onunla bütünleşir. Bir anda, karşısına ışık geldiğinde şahıstan ortaya çıkan gölge gibi, ondan yokluk sudur eder. "Bu nedir," der. Sağ tarafındaki nur şöyle cevap verir: "Bu sensin, şayet nur olsaydın, gölgenin varlığı ortaya çıkmazdı. İşte ben nurum ve ben gölgeyi gideririm. Senin nurun, zâtının benim paralelimde bulunmasından meydana gelmiştir. Böylece kendinin ben olmadığımı öğrenirsin. Ben ise gölgesi olmayan nurum; sen, mümkün olman nedeniyle, karışık nursun. Şayet bana nispet edilmişsen, ben seni kabul ederim; yokluğa nispet edilirsen, o seni kabul eder. Şu halde sen, varlık ve yokluk arasındasın." (FÜTÛHÂT, II:304)

İbnü'l-Arabî, Nur isminden ve öneminden yararlanmıştır. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin tek varlık hakkındaki görüşüne hizmet eden iki kalıptır: Gerçek varlık, birdir ve nur gölgelerde çoğaldığı gibi mümkünlerin formlarında çoğalır. Ayrıca nur, renksizdir ve renkli cam vasıtasıyla artar. Nur ve Gölgeler:

- Nur nura girmemiştir, yaratılmış suretinde tek nur vardır. Bu ismin ne kadar garip olduğuna bak! Yaratılmış karanlıktır, nura sahip değildir, nur ondan nefret eder. Karanlık nuru görmez, var olan nur Hakk'ın nurudur. (FÜTÛHÂT, IV:39)

- Mümkünlerin hakikatleri nur değildir; çünkü onlar mevcut olmayan şeylerdir. Söz konusu hakikatler, sabitlik ile nitelenmiş olsalar bile, varlık ile nitelenmez. Çünkü varlık, nurdur. Gölgeler, nurun olmayışı nedeniyle, bir hakikate sahip değildir. (FUSÛS, 102)

Nur ve Cam:

- Küçük-büyük, duru-daha duru her özel gölge karşısında Tanrı, görenden perdelenmesine nispetle, camdaki nur gibidir; camın rengiyle renklenir, gerçekte ise rengi yoktur. (FUSÛS, 103)

İbnü'l-Arabî Nur ismini idrakin ilkesi saymasıyla paralel, çoğulu olan envarı epistemolojik bir bağlamda kullanır ki, burada hakikatler anlamına gelir:

- Sûfilere göre tecelli, kalplere açılan gayb nurlarıdır. Tecelli farklı makamlarda gerçekleşir: Bir kısmı, maddelerden soyut mânâlara ilişen sırlar ve mârifetler; başka bir kısım, nurların nurlarına ilişenler; başka bir kısım, ruhların nurlarına ilişen kısımdır ki, bu ruhlar meleklerdir; başka bir kısım, rüzgarların nurlarına ilişir; başka bir kısım, tabiat nurlarına ilişir; başka bir kısım, isimlerin nurlarına, başka bir kısım, türemiş şeylerin, ana türlerin, illetlerin, mertebelerine göre sebeplerin nurlarına ilişen tecellilerdir. Bu nurlardan her birisi, ufuktan doğup, körlükten, örtüden, pastan, görme bozukluğu ve gözün afetlerinden korunmuş basiret gözüne temas ettiğinde, üzerine yayıldığı her şeyi ortaya çıkartır. (FÜTÛHÂT, II:485)

Nur yaratmanın ve idrakin kaynağıdır; o gerçekte yok eder ve onda idrak söz konusu değildir. İnsan, [saf ışık ve karanlığın karışımı] ziyada idrak eder. Nur Yaratmanın kaynağıdır; yok eder:

- Zât'ın tecellileri ortaya çıktığında ve gizlendiğinde
  Nur hakikatleri ve eseri siler[1]
  Nurun ardında kimin gizlendiğine bak[2]
  Ziyayı[3] görürsün; ona dikkatle göz at
  Kalbine de ki: Ondan kendi şahidini tutsun
  Dönüşünde[4] bakışın lezzetini alırsın.[5] (DİVAN, 42)

Nur idrakin kaynağıdır; onda başkası görülmez:

- Hak bana (kul) dedi ki: Bu nurun ne kadar karanlık olduğunu gördün. Elini çıkart, onu göremeyeceksin. Bunun üzerine elimi çıkarttım, onu göremedim. Bana dedi ki:

Bu benim nurumdur, onda kendisinden başkası görülmez. (ESRAR, 39)

İbnü'l-Arabî bizleri teorilerin sınırlarına yaklaşan sûfi tecrübe diline yöneltir. Bu nedenle özel sûfi tecrübesinin yüzünü bize açtığında ona kısmen temas edebiliyoruz. Aynı şeyi Nifferi ve İbnü'l-Farız'da da gözlemlemişizdir. Bu, tecrübenin içinden gelen vicdanın dilidir ve orada ibadet eden-edilen, seven-sevilen vardır; okuyucunun varlığı söz konusu değildir. Bu üslup neredeyse İbnü'l-Arabî'nin kitaplarında eksik değildir. Aşağıda zikredeceğimiz metin, bir yandan Nifferi'nin *el-Muvafakat* isimli kitabındaki üslubu, öte yandan İbnü'l-Farız'ın *et-Taiyye* kasidesinde bulduğumuz Muhammedî Hakikat diline aşama aşama ulaşan üslubu birleştirir. Bu metindeki muhatap, aşama aşama Tanrı'nın hitabının rengini alır, her hitabın bitişinin ardından hitabın yeni bir yönü ve nispeti kendisine açılır. Böylece, Allah'ın hitabı, kuşatıcı ve yükselen hareketinden Muhammedî makam sahibi olduğunu gözlemlediğimiz bu arif kulun çeşitli yön ve nispetlerine ait olur. Bu durum, bize *Taiyye* kasidesinde bazen Muhammedî mertebe diliyle konuşan İbnü'l-Farız'ı hatırlatır. Muhatabın metnin başındaki "İşte şimdi sen sensin" ifadesinden etkilendiğini çıkartırız. Bu metni, büyük şeyhin tasavvufi tecrübesinin derinliğini ve dile tam anlamıyla hakim oluşunu göstermek için aktardık. İbnü'l-Arabî dile o kadar hâkimdir ki, bu sayede nur ve karanlık terimleriyle bütün makamları (metindeki her "sonra" ifadesinin bir makamdan söz ettiği anlaşılır) birleştiren Muhammedî makamı ifade edebilir.

◆ Bana dedi ki: "İşte şimdi sen sensin." Sonra bana dedi ki: "Bu karanlığın ne kadar güzel ve ışığının ne kadar şiddetli ve nurunun ne kadar parlak olduğunu görüyorsun. İşte bu karanlık, bütün nurların doğduğu yer,[6] sır pınarlarının menbaı, maddelerin öğesidir. Bu karanlıktan seni yaratırım, seni ona gönderirim ve ondan çıkartmam."[7] Sonra bana, bir iğne deliği kadar bir yer açıldı ve onun üzerine çıktım, güçlü bir parlaklık ve ışık gördüm. Bunun üzerine bana şöyle dedi: "Hak bana dedi ki: Bu nurun ne kadar karanlık olduğunu gördün. Elini çıkart, onu göremeyeceksin. Elimi çıkarttım, onu göremedim." Bana dedi ki: "Bu benim nurumdur, onda kendisinden başkası görülmez." Sonra dedi ki: "Karanlığına dön, çünkü sen türünün oğullarından uzaklaştırılmışsındır." Sonra dedi ki: "Karanlıktan yaratılmış senden başkası yoktur ve senden başkasını onda yaratmadım." Sonra bana dedi ki: "Senin dışındaki her varlığı, nurdan[8] yarattım, sen öyle değilsin, çünkü seni karanlıktan yarattım." (ESRAR, 39)

Metindeki "senin dışındaki her varlığı nurdan yarattım, sen öyle değilsin, çünkü seni karanlıktan yarattım" cümlesi, muhatabın Muhammedî makam ile birleşme mertebesine ulaştığını gösterir. Böylece makam içinde kendisine hitap edilmiştir, çünkü metin Muhammedî Hakikate nispet edildiğinde anlamlıdır. Bu yüzden sadece Mu-

hammedî Hakikat yokluktan (karanlık) yaratılmıştır; ondan sonraki her şey ise varlıktan (nur) yaratılmıştır. Bu ifadede "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur, benim nurumdan her şeyi yaratmıştır" hadisine gönderme vardır.

NOTLAR:

[1] Nur varlıkları ve eseri siler, çünkü nur zıddını siler. Onlar ise karanlık ve yokluk oldukları için, nurun zıddıdır.

[2] Hakk'ın perdesinin nur olduğuna telmih.

[3] Nur güçlü olduğunda başkasınca görülmesine imkân vermez. Bu nedenle İbnü'l-Arabî ziyadan söz etmiştir.

[4] Müşahededen dönüşte.

[5] Müşahede yok eder. Bu nedenle kul onda lezzet bulmaz. Lezzeti kul müşahededen çıktıktan sonra geride kalan şahit vesilesiyle bulabilir.Bkz. **Şahid**.

[6] Burada "nurlar" hakikatler anlamında kullanılmıştır.

[7] Burada "karanlık", ulûhiyetin karşısında sırf kulluk veya ulûhiyet karşısında yokluk diye yorumlanabilir. Çünkü kul kulluğunun dışına çıkmaz. Kulluğu onun yokluğu, mümkün oluşu, başka bir ifadeyle yokluktaki sabitliğidir.

[8] İbnü'l-Arabî'de nur için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 305, 454, 488, 632; c. III, s. 350, 357; c. IV, s. 147, 282, 313, 363, 403; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BŞS, s. 1, 31, 33, 98, 194, 322, 240, 333, 545; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 105, 106; *Kimya-i Saadet*, s. 4-5. İbnü'l-Arabî'nin nur görüşüne etki eden kaynaklar hakkında bkz. Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 108; Hakim Tirmizî, *Kitabu Beyani'l-Fark*, s. 87; Tirmizî, *Kitabu'r-Riyazet*, s. 41; Tirmizî, *Hatmu'l-Evliya*, s. 121; Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar*, s. 5, 6, 7, 14.

Nübüvvet *Nebvet*, "yükseklik" demektir. *Nebvet*, *nebavet* ve *nebi*, "yerden yüksek olan" demektir. "Nebi, yani yüksek yerlerde namaz kılmayınız" hadisi buradan gelir. *Nebiyy*, "kılavuzluğundan yararlanılan işaret" demektir. Bir dilci şöyle demiştir: "Nebi de bu anlamdan türetilmiştir, çünkü o Allah'ın yaratıklarının en yükseğidir, çünkü onunla doğru yol bulunur." İbn Sikkît şöyle demiştir: "Nebi Allah'tan haber veren kimsedir. Bu okuyuşta kelimenin hemzesini terk etmiştir." Yine şöyle demiştir: "Nebi *nebvet* ve *nebavet* –ki yerden yükseklik demektir– anlamından da alınabilir; bunun nedeni yüksek kıymeti ve diğer yaratıklardan üstünlüğüdür. İsm-i tasgiri *nübeyy*, çoğulu *enbiya*'dır." Kissai şöyle der: "Nebi yoldur, enbiya ise hidayet yollarıdır." Ebû Muaz en-Nahvi şöyle demiştir: "Bir bedevinin şöyle söylediğini işittim: Beni nebiye, yani yola kim ulaştırır?" Zeccac şöyle demiştir: "Nebi ve enbiya kelimelerinde görüş birliğine varılmış okuma, hemzenin atılmasıdır." Medineli bir grup ise Kuran'da geçen bu tarz kelimelerin hepsini hemzeli okumuştur. Hemzeyle okunduğunda, *nebiü* ve *nubau* diye okunur. *Enbe'tü* kelimesinden *nebiyyun* olması da mümkündür; çokça kullanım nedeniyle hemze terk edilmiştir. "Yüksek oldu" anlamında, *nebe-yenbu* kelimesinden de gelmiş olabilir. Bu durumda fail kalıbında yükseklik anlamından gelmiştir. (LISAN)

Nebiler Kuran'da[1] akıl, ahlak ve amel açısından insanların seçkinleri olarak tezahür eder. Allah sevgisini ve rızasını onlara tahsis etmiş, onlar Tanrı'nın, birliğinin ve niteliklerinin bilinmesinin yegâne yoludur. Bu bilme, aklın ve felsefi bir kavrayışın neticesi değil, içinde görünmeyene iman da bulunduğu için, Tanrı'nın bildirmesiyle mümkün olabilir. Nebiler insanlığın seçkinleridir:

> Allah kime peygamberliği vereceğini bilir. (6:124)
>
> Muhammed herhangi birinizin babası değildir; Allah'ın peygamberi ve peygamberlerinin sonuncusudur. (33:40)
>
> Allah İbrahim'i dost edinmiştir. (4:125)
>
> O (İsmail) Rabbinin katında hoşnut olunmuştu. (19:55)
>
> Seni (Musa) kendim için seçtim. (20:41)

Nebiler tevhit elçileridir:

> And olsun ki bundan önce de İbrahim'e olgunluğunu vermiştik ve onun buna layık olduğunu da biliyorduk. O vakit babasına ve kavmine dedi ki: "Başına toplanıp durduğunuz şu putlar nedir?" "Atalarımızı bu putlara tapar bulduk" dediler. İbrahim "And olsun ki, siz de atalarınız da açık bir sapıklık içindesiniz" dedi. (21:51-54)

Başka bir yerde ise İbrahim peygamberin davetinde putperestliğin anlamsızlığını gösterip, âlemlerin birliğini izhara doğru geçişini görmekteyiz:

> İbrahim'i de gönderdik, hani o kavmine demişti ki: "Hep Allah'a ibadet edin ve O'ndan korkun; bu sizin için daha hayırlıdır, eğer bilirseniz. Siz Allah'ı bırakıp da sadece birtakım putlara tapıyorsunuz ve yalan uyduruyorsunuz. Haberiniz olsun ki, o sizin Allah'tan başka taptıklarınız size bir rızık verme gücüne sahip olamazlar. Onun için rızkı Allah katında arayın ve O'na kulluk edip, O'na şükredin. Hep döndürülüp O'na döneceksiniz." (29:16-17).

İbrahim peygamberin davetinin bütün peygamberlerin kendisine davet ettikleri tevhit olduğunu zikre gerek yoktur. Allah'ı bilmede ilahi bildirmenin rolü:

> İşte sana böylece emrimizden bir ruh vahy ettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun. Ama biz onu bir nur kıldık. Onunla kullarımızdan dilediğimize hidayet edeceğiz. Ve emin ol sen de doğru bir yola çağırmaktasın. (42:52)
>
> O arzusundan söylemiyor, o sadece vahyolunan bir vahiydir. (53:3-4)

Peygamberler ve gaybe iman:

> Bu, içinde hiçbir kuşkunun bulunmadığı Kitap'tır. Gaybe inanan takva sahipleri için hidayettir. (2:1-3)

Peygamberlik, İbnü'l-Arabî'nin karalanmaktan kâfir ilan edilmeye varan bazı itham-

lara maruz kalmasına yol açmış terimlerden birisidir. Bu sözlükte açık bir şekilde ortaya konulmuş yapıyı dikkate aldığımızda, bu büyük şeyhin dini-İslami bir hataya düşmemiş olması gerekir. Peki bu yanlışlığın kaynağı ve kökeni nedir? İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını inceleyenler, söz gelişi "Veli peygamberden üstündür" gibi bir ifadeyi, adeta "Namaza yaklaşmayın" ayetini kalan kısmından ayırıp ondan dini hüküm çıkaran kimseler gibi, bağlamından koparak alırlar.

◆ Bir muhakkik-ariften anlamı belirsiz bir söz olarak şöyle bir ifade duyabilirsiniz: "Velayet büyük peygamberliktir. Arif-velinin mertebesi, peygamberinkinden üstündür." Halbuki peygamber, velayet, mârifet ve nübüvvet mertebesinin sahibidir. Velayet ve mârifet mertebeleri süreklidir, resulluk mertebesi ise kesilir. Bu yüzden bir peygamberin veli ve arif yönü, peygamberlik yönünden daha üstün ve daha şereflidir. Peygamber, tek, fakat mertebeleri farklıdır; yoksa böyle bir ifadenin anlamı, içimizden bir velinin peygamberden üstün olduğu anlamına gelmez. Hüsrana uğramaktan Allah'a sığınırız. (KURBET, 9)

Nübüvvet ve velayet, İbnü'l-Arabî'de bilinen ve şöhret bulmuş anlamlarından uzak, dini-sözlüksel köklere sahip yeni bir anlam kazanmış iki terimdir. Bu nedenle ve bu iki noktadan hareketle, İbnü'l-Arabî'nin velayet ve nübüvvet karşısındaki tutumu hakkında bir hüküm vermeden önce, söz konusu iki terimin İbnü'l-Arabî'deki içeriklerini incelemek gerekir. Çünkü Müslüman bir Arap düşünür, bu terimi ortaya koymuş dilin çerçevesiyle ve Arap dilinde ve İslam şeriatındaki terimin karşılığıyla sınırlanmıştır. Peki velayet ve nübüvvetin içeriği nedir? Nübüvvet genellikle, şeriatları getiren peygamber ve elçilerin şahıslarından bağımsız anlaşılmaz. O Tanrı ile yaratılmışlar arasındaki ilişkinin yaratılış sonrası bir örneği ve modelidir. Halbuki İbnü'l-Arabî'de nübüvvet, deyim yerindeyse, şahıslarda gerçekleşen *apriori* bir hal ve örnektir. Bu yüzden nübüvvet, İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısında âdeta bir varlık mertebesi ve varlığı insanda gerçekleşen bir hal imkânı tarzında mevcuttur. Başka bir ifadeyle, zâtlarda gerçekleşir, çağdaş bir dille ifade edersek, onlarda tecessüm eder. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin yönelişi, şahıslarına değil bu varlık mertebesine doğrudur. İbnü'l-Arabî nübüvvetten söz ettiğinde, bir mertebe ve makamı kasteder; İsa, Musa (a.s.) gibi peygamberleri kastetmez. Şayet İbnü'l-Arabî bu terimi söz gelişi İsa veya Musa gibi bir peygambere vermişse, yine de terim onları içermez; bu durumda söz konusu olan, onların bir yönü ve bu mertebeyle bağıntılarıdır. Velayet, genellikle dindarlık, Allah korkusu ve yasaklardan sakınmak gibi ibadetleri ısrarla yerine getirip, sıradan insanların bakışlarını celbeden bazı belirtilerin üzerlerinde tezahür ettiği kimselere nispet edilen bir nitelik diye anlaşılmıştır. Böylece bu insanlara çeşitli isimler verilmiştir ki, bunlardan birisi velidir. Veli köklerini "Dikkat ediniz,

Allah'ın velileri için ne korku vardır ne de onlar üzüleceklerdir" (10:62) ayetinde bulan bir isimdir. Böylece velayet nübüvvetten ayırt edilmiş ve peygamberlerin dışında sadece takva sahibi insanlara verilen bir isim olmuştur. Halbuki İbnü'l-Arabî velayeti de nübüvvet gibi bir varlık mertebesi yapar. Bu mertebenin kendine özgü nitelikleri vardır ve şeriat getiren peygamberlerde, şeriat getirmeyen peygamberlerde, Müslümanlardan da takva sahiplerinde gerçekleşir. Bu içeriğiyle velayet, İbnü'l-Arabî'nin genel nübüvvet derken işaret ettiği şeydir. Hz. Musa ve İsa, söz gelişi, kendilerine peygamber denilmesini sağlayan özellik ve yönden farklı bir açıdan velidir. İbnü'l-Arabî nübüvvete zikredilen sözlük anlamıyla, yani yükseklik anlamıyla işaret etmiştir:

- Hemzesiz nübüvvete gelince: Onun anlamı yükseklik demektir. Allah'a bu terimden bir isim verilmemiştir (Allah Nebi diye isimlendirilmemiştir); ulûhiyette ise dereceleri yükselten anlamında *refiu'd-derecat* ismi vardır. (FÜTÛHÂT, II:253)

Nübüvvet, rabbanî iniş ve Tanrı'nın bilgi vermesi veya genel olarak meleğin inmesidir. Buna göre nübüvvet geneldir, bu niteliğiyle de kesilmez ve iki tarzda devam eder: a) Velayet b) Veraset. Genel nübüvvetin en bariz özelliklerinden birisi, hüküm koymaksızın, peygamberlerin sonuncusunun (Muhammed a.s.) onda hüküm sahibi olmasıdır. İbnü'l-Arabî bu nübüvvete işaret için birtakım terimler kullanır, bu bağlamda onu bâtın nübüvvet, genel nübüvvet, bildirme nübüvveti, nebevi veraset,[2] mutlak nübüvvet, yaygın nübüvvet, vârisin nübüvveti, velinin nübüvveti, kamerî nübüvvet diye isimlendirir. İbnü'l-Arabî bütün bu isimleri, peygamberlerin nübüvvetlerinin karşıtı olarak (özel bir şeriatı olan nübüvvet), peygamber olmayan velilerin ve vârislerin nübüvveti için kullanır; peygamberlerin nübüvveti için de birtakım isimler kullanır ki, bunlar teşrii nübüvvet, teklif nübüvveti, özel nübüvvet, sınırlı nübüvvet, kemâle erdiren nübüvvet, risalet nübüvveti, şemsî nübüvvet, zahir nübüvvet.

Nübüvvet=Hakk'ın vahyi indirmesi-Hakk'ın bildirmesi-meleğin gelmesi:

- Zahir nübüvvet (peygamberlerin nübüvveti), kesilen nübüvvettir; bâtın nübüvvet (veli ve vârislerin nübüvveti) ise dünya ve ahirette süreklidir. Çünkü ilahi vahiy ve Hakk'ın indirmesi, kesilmez, âlem onlar sayesinde korunur. (FÜTÛHÂT, III:285)

- Bu nübüvvet, indirilmiş, o mertebeye ulaşmış herkes için gerçekleşen ilahi-mutlak bildirimdir. (FÜTÛHÂT, II:90)

- "Bitirmezsen, senin ismini nübüvvet divanından sileceğim." Yani, haber yolunu senden kaldıracağım ve işleri sana tecelli yoluyla vereceğim. Tecelli, zevk yoluyla

idrakin kendisine bağlı olduğu istidadına göre gerçekleşir.[3] (FUSÛS, 134)

- Onlar, Allah'ın takip etmeleri için zorunlu kıldığı yola göre dosdoğru hareket etmişler, melekler üzerlerine inmiştir. İşte bu iniş, genel nübüvvettir, teşrii nübüvvet değildir; melekler müjdeler taşıyarak onlara iner. Yani, korkmayın ve üzülmeyin derler. (FÜTÛHÂT, II:217)

Genel Nübüvvet kesilmez, şeriat getirmez ve teşrii nübüvvetinden farklıdır:

- Genel nübüvvetin bölümleri sınırsızdır. Çünkü o zamanla sınırlı değildir, dünya ve ahirette süreklidir. (FÜTÛHÂT, II:90)

- Beşeri nübüvvet, iki kısma ayrılır:[4] Bir kısmı, Allah ile kul arasında meleğin aracılığı olmaksızın, kulun nefsinde bulduğu ilahi bildirimler veya tecellilerde gerçekleşir; bu bildirim, helâl kılmak veya yasaklamak hükümleriyle ilgili değildir. onlar, Hakk'ın bildirmesi ve O'na dair daha fazla bilgi veya meşru ve sabit hükmün doğruluğunu tasdikten ibarettir. Kulun mertebesi uymaktır, dolayısıyla uyandır, uyulan değildir; hüküm veren değil, hükme boyun eğendir. Kulun yolunda peygamber ve önderinin izini gözlemesi şarttır. Kesib'e varıncaya kadar ondan yüz çevirmesi mümkün değildir. Beşeri nübüvvetin ikinci kısmı ise Melik'in önündeki öğrenciler gibi olan kimselerdir. Onların üzerine Cebrail, yani Ruhu'l-Emin, kendisiyle ibadet edecekleri Allah'tan getirdiği bir şeriatla iner. Böylece Allah onlara dilediğini helâl kılar, dilediğini yasaklar ve onları peygamberlere uymak zorunda bırakmaz. Bütün bunlar, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesinden önceydi, artık günümüzde bu makamın eseri kalmamıştır. (FÜTÛHÂT, II:254)

- Nübüvvet gerçekte ilahi bir seçimdir; Allah kullarından dilediklerine verir. Bu nübüvvette şeriatla veya başka bir şeyle ilgili bir bildirim yoktur. (FÜTÛHÂT, II:595)

Genel nübüvvet velayettir:

- Velayet, her şeyi (nebi ve velileri) içeren kuşatıcı Felek'tir. Bu yüzden onlar, velayet mertebesinde müşterek olsalar bile, velayetlerinin mertebeleri vardır. (FÜTÛHÂT, III:14)

- Bazen veli müjdeleyen ve korkutan olabilir; fakat şeriat getiren peygamber olamaz. Çünkü nübüvvet, risalet ve şeriat koymak, kuşkusuz, bitmiştir. Hz. Muhammed'den sonra ne bir resul ve ne nebi vardır, dolayısıyla ne şeriat getiren birisi ve ne şeriat söz konusudur. (FÜTÛHÂT, II:376)

- Velayet, öncelik sahibidir; ardından eşlik eder, sabit olur ve yok olmaz. Onun bir derecesi de nübüvvet ve risalettir. Böylece bazı insanlar ona ulaşır. Günümüzde, nübüvvet, yani teşrii nübüvvet derecesine hiç kimse ulaşamaz; çünkü kapısı kapanmıştır. Velayet ise dünya ve ahirette ortadan kalkmaz. Allah'ın isimlerinden bi-

risi de Veli'dir, isimleri arasında nebi veya resul yoktur. Bu nedenle de risalet ve nübüvvet kesilmiştir. Çünkü onların ilahi isimler içinde dayandıkları bir isim yoktur. Velayet ise kesilmez, çünkü Allah'ın Veli ismi, onu korur. (FÜTÛHÂT, III:101)

Genel nübüvvet=Veraset:

- "Yakîn gelinceye kadar" şeriatça nitelenmiş "Rabbine ibadet et." Böylece örtü açılır, göz keskinleşir, uyduğun peygamberin gördüğünü görürsün, duyduğunu duyarsın ve –teşrii nübüvvetten payın olmaksızın– derecesinde ona katılırsın. Bu durumda ulaşılan derece, doğrulayan ve uyan bir nefsin gerçek vârisliğidir. (FÜTÛHÂT, III:311)

- Veli Tanrı kendisini peygamberlere vâris kılmadan, peygamberden nübüvveti almaz, ardından Allah nübüvveti veliye verir. Bu durum, sadece Allah'a nispet edilmesi için, veli hakkında daha iyidir. Bazı veliler ise nübüvveti peygamberden veraset olarak alırlar, onlar sahabedir. (FÜTÛHÂT, II:253)

- Vârisin nübüvveti ay mesabesinde, nebi ve resulün nübüvveti ise güneş mesabesindedir. (FÜTÛHÂT, IV:330)

Son metinden genel nübüvvetin velinin peygamberden tevarüs ettiği bir makam olduğu anlaşılır. Nübüvvet, asalet yoluyla peygamberin, ayın ışığının güneşin ışığına (peygamberin nübüvvetinin örneği) uyması gibi, tâbilik yoluyla velinindir. Teşrii nübüvvet=Peygamberlerin nübüvveti, sona ermiştir:

- Hz. Peygamber sadece risaletin bittiğini belirtmekle yetinmemiş, nübüvvetin sürdüğü vehmini engellemek için şöyle buyurmuştur: "Nübüvvet ve risalet, artık kesilmiştir, dolayısıyla benden sonra ne nebi, ne resul vardır."[5] (FÜTÛHÂT, III:38)

- Nebiler (genel nübüvvet) iki çeşittir: birincisi şeriat getiren peygamberler, ikincisi şeriatı olmayan peygamberlerdir. Şeriat getiren peygamberler de iki kısma ayrılır: birinci kısım kendi özel gruplarına şeriat getiren kimseler, bu kısma örnek "İsrailoğullarının kendi nefsine haram kıldıkları hariç" (3:93) ayeti verilebilir; ikinci kısım ise başkaları hakkında da hüküm getiren peygamberler; bunlar resullerdir.[6] (FÜTÛHÂT, II:76)

- Bu nübüvvette (teşrii nübüvveti), bizim payımız yoktur. (KUDS, 32)

Nübüvvet, seçkin insanların ulaşabildikleri Allah katında bir makamdır. Bu makam, şeriat getiren peygambere verildiği gibi, veraset yoluyla peygambere uyana da verilir. Burada nübüvvete, bitmiş özel anlamı verilmemiştir, belirtilen 'genel nübüvvet' anlamını korumuştur. Biten ve "Benden sonra nebi yoktur" hadisinin kapsamına giren nübüvvet ise kâmil kulluğun payıdır.

- Kulların seçkinlerinin en üstünü, peygamberlerdir. Nübüvvet, velayet ve iman makamı onlarındır. Onlar, bu türün evinin dayanaklarıdır. Resul ise, en yüksek makam ve hal sahibi olanıdır. (FÜTÛHÂT, II:5)

- Allah'ın büyük kulları, peygamberlik zamanındaki nebiler mesabesindedir. Söz konusu peygamberlik, genel peygamberliktir. (FÜTÛHÂT, II:3)

- İsa'nın (a.s.) nübüvveti, kendisi için sabit ve gerçekleşmiştir. Kuşkusuz İsa (a.s.), Hz. Muhammed'den sonra (a.s.) zuhur edecek nebi ve resuldür. Hz. Muhammed, "Benden sonra hiçbir peygamber gelmeyecektir" derken doğru söyler. Böylece, kesin olarak bildik ki, Hz. Peygamber bilhassa teşrii nübüvveti kasteder. Buna göre nübüvvet, insanların ulaştıkları Allah katında bir makamdır ve insanların büyüklerine özgüdür; söz konusu makam, şeriat getiren peygambere verildiği gibi, peygamberin uygulanan sünnetine uyana da verilir. Allah şöyle buyurur: "Rahmetimizden ona kardeşi Harun'u peygamber olarak verdik" (19:53). Böylece gerçekleşmiş olmasına rağmen, bu makamda nübüvvet lafzının kayıtsız kullanımı kapısını kapattık,[7] bunun nedeni herhangi bir insanın bu lafzın kayıtsız kullanımıyla teşrii nübüvvetin kastedildiğini zannetmemesidir. (FÜTÛHÂT, II:3)

- Peygamberin varlığıyla kesilen nübüvvet, teşrii nübüvvetidir, makamı değildir. (FÜTÛHÂT, II:3)

- Hz. Muhammed'de teşrii nübüvveti kesilmiştir ve artık ondan sonra öyle bir peygamber gelmeyecektir. Yani, şeriat getiren veya kendisine şeriat verilmiş bir nebi veya şeriat getiren bir resul gelmeyecektir. Bu ifade, Allah'ın velilerinin nebi olarak zuhur etmelerini engellemiştir. Çünkü hadis tam ve kâmil kulluk zevkinin kesildiği anlamına gelir. Şu halde kula, nübüvvete özgü nebi ismi verilmez. Çünkü kul, ancak isimde efendisine ortak olmak ister –o da Allah'tır. Allah ise nebi veya resul diye isimlendirilmemiş, veli diye isimlendirilmiştir. Allah şöyle buyurur: "Allah iman edenlerin velisidir" (2:257). Başka bir ayette ise şöyle buyurur: "O veli ve hamiddir" (42:28) (FUSÛS, 135)

- Bu hadis ("Benden sonra nebi ve resul yoktur"), velilerin acılığını tattıkları en şiddetli ifadelerden birisidir. Çünkü hadis, insan ile Tanrı'ya kulluk arasındaki bağı koparır. İnsan ile en yetkin kulluk arasındaki vuslat bağı koptuğunda, insan ile Allah arasındaki bağ da kopar. Çünkü kul, kendisini Hakk'a kulluğun dışına çıkartan şeyler ölçüsünde, Efendisine yaklaşmakta eksik kalır. Çünkü kul, Rabbiyle isimlerinde çatışır, çatışmanın esası ise isimlenmedir. Allah bizim hakkımızda (peygamberlikten sonra) Veli ismini bırakmıştır, o da Allah'ın isimlerinden birisidir. Bu isim, Allah'ın peygamberinden çıkartıp, yine ona giydirip, kul ve resul diye isimlendirdiği isimdir. Allah'a resul ismi yaraşmaz, bu yüzden Veli ismi kulluğun özellikle-

rinden birisidir. Hz. Peygamber ümmetinden bu kaseyi yudumlayacak kimseler olduğunu bilmiştir, bu nedenle de onlara acımış ve abidu'l-abid olabilmeleri için onlar için bundan bir pay vermiştir. Bu bağlamda sahabesine şöyle demiştir: "Burada bulunan bulunmayana tebliğ etsin." Böylece Allah kendisine tebliği emrettiği gibi, onlara da tebliğ emrini vermiş ve kullara özgü elçiler ismi verilmiştir. Çünkü, Hz. Peygamber'den sonra risalet makamına hiç kimse ulaşamaz. Bu nedenle, bu kapı bize şiddetle kapatılmıştır. Böylece öğrendik ki: Allah bizleri seçilmiş kulluk halinden men etmiştir.[8] (FÜTÛHÂT, ÜS, 348)

NOTLAR:

[1] Kuran'da peygamberlik ve peygamberler hakkında bkz. Ebu'l-Hasen en-Nedvi, *en-Nübüvvet ve'l-Enbiya*.

[2] Gazâlî bu genel nübüvvete *kazanılmış nübüvvet* diye benzer bir isim verir. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 176; Gazâlî, *Mearicu'l-Kuds*, s. 143.

[3] Bkz. Metnin yorumu için, *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 174.

[4] Gümüşhanevi *Camiu'l-Usul*'de (s. 72) şöyle der: "Peygamberlik ilahi haberleri, yani ilahi Zât'ı, sıfatlarını ve hükümlerinin bilgisini bildirmektir. İkiye ayrılır: târîf nübüvveti ve teşrii nübüvveti. Birincisi zât, sıfat ve hükümlerden haber vermek, ikincisi ise bunların yanı sıra hükümleri tebliğ, ahlakı öğretmek, hikmeti öğretmek, siyaseti icra etmektir. Bu nübüvvet risalete özgüdür."

[5] Bkz. Hadis Dizini, no. 43.

[6] İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsanlar içinde risalet ancak dünyada olabilir ve ahirette hükmü kesilir. Cennete girdikten sonra teşrii nübüvvet de biter. Genel nübüvvet ise bitmez. Risaletin ilahi isimlerdeki aslı ve hakikati, el-Mütekellim isminden kelamı duyanlara ulaştırmaktır. Dolayısıyla o bir haldir, makam değildir ve tebliğin bitişinden sonra kalıcılıkları yoktur" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 257).

[7] Burada açıktır ki, İbnü'l-Arabî teşrii nübüvveti belirtmek istediğinde 'nübüvvet' kelimesini kullanır. Velilerin nübüvvetinden söz etmek istediğinde ise buna ayrıca işaret eder ve kayıtlı olarak kullanır. Halbuki ilkini genel anlamda ve kayıtsız kullanır.

[8] İbnü'l-Arabî'de nübüvvet hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 5, 19, 24, 41, 58, 90, 125, 252, 254, 255, 375; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 14, 38, 311, 326, 456, 513, 326, 456, 513, 326; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 115, 116, 369; *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 62; c. II, s. 171, 217; *Şakku'l-Cuyub*, s. 53; *Meşahid*, s. 10; *Risaletu'l-Envar*, s. 15; *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 16.

Nüfûz Eden Bâtın demektir. *Bkz.* **Zahir–Bâtın**, **İbrahim**.

Nüfûz Edilen Mütehallel, Zahir demektir. *Bkz.* **Zahir–Bâtın**, **İbrahim**

Nükte *Nekt*, "değnekle yeri çizmek, böylece sopanın bir ucunu yere batırmak"tır. Hadiste şöyle geçer: "Düşünürken elinde bir değnekle yeri çizmekteydi." Yani, düşünmekte ve kendi kendine konuşmaktaydı. Kökü "taşla yeri çizmek" demektir. (LİSAN)

Nükte, ince bakışla ve derin düşünceyle çıkartılan ince bir meseledir. Buna göre, ona tesir ettiğinde ok yere batırılmıştır anlamında *nekete* kelimesi kullanılır. İnce

meseleye nükte denilmiştir, bunun nedeni düşüncelerin onu çıkartmaya tesir etmesidir.

- Kalbi ve zekası olanlar için "Her semaya emrini vahyetmiştir" (41:12) ayetinde nükteler vardır. Allah kıyamete kadar kullarında icra edeceği işleri Korunmuş Levha'ya tevdi ettiğini bildirmiştir. Böylece Levha'dan keşif yoluyla, gökten ise düşünce ve araştırma yoluyla bilgiler alınır. (FÜTÛHÂT, BŞS, 88)

İbnü'l-Arabî bir şeyin nüktesi ifadesini o şeyi ayakta tutan sır veya mihver anlamında da kullanır. Bu bağlamda peygamber, âlemin sırrı ve nüktesidir.

- Âlemin sırrı ve nüktesi, âlemin gayesi ve hedefi üzerine dualar olsun. O sadık efendi, Rabbine davet eden, kayan Yıldızdır. (FÜTÛHÂT, BS, 10)

Nüsha *Nun*, *sin* ve *ha* tek köktür, fakat farklı anlamlara sahiptir. Bir grup şöyle demiştir: "*Nesh*, bir şeyi kaldırmak ve yerine başka şey koymak demektir." Başka bir grup ise şöyle demiştir: "Bir şeyi başka bir şeye dönüştürmektir." Şöyle de denmiştir: Nesh kitabın neshidir. Nesh, amel edilen, sonra başka bir olayla kaldırılan emirdir, örneğin içinde bir emrin inip, başka bir ayet ile kaldırılan (nesh) ayet gibi. Bir şeyin ardından gelen, onu nesh etmiştir. Söz gelişi, güneş gölgeyi, yaşlılık gençliği nesh eder. Nesh, kovandaki balın ve arının başka bir kovana aktarılmasıdır. Kitabın neshinin de bu anlamdan türetildiği iddia edilmiştir. (MUCEM)

Bir ayetin başka bir ayetle neshi:

> Biz bir ayetten her neyi yürürlükten kaldırırsak (*nesh*) veya unuttururs ak, daha hayırlısını veya benzerini getiririz. (2:106)

Nüsha=Kitaplar:

> Musa'nın öfkesi geçince, levhaları aldı. Onların nüshalarında[1] sırf Rabbinden korkanlar için bir hidayet ve rahmet vardı. (7:154)

İbnü'l-Arabî suret ve özet kelimelerini nüsha kelimesiyle birebir eşanlamlı kullanır. Neredeyse onları ayırt eden bir belirti göremiyoruz, hatta bunlardan ortaya çıkan terminolojik ifadeler bile birdir. 1) Görünür nüsha anlamında nüsha-i zahire = âlemin nüshası = görünür suret = âlemin sureti = âlemin özeti. 2) Bâtın nüsha = Hakk'ın nüshası = bâtın suret = Hakk'ın sureti = Hakk'ın özeti. 3) Kâmil nüsha = toplayıcı nüsha = büyük nüsha = insan-ı kâmil = kâmil ve toplayıcı nüsha = kıymetli özet = Hak ve âlemin muhtasarı.[2]

[1] Kadı Beyzâvî şöyle der: "Onların nüshalarında, yani, yazılmış şeylerde. Burada fiil mefûl anlamında kullanılmıştır" (*Envar*, c. I, s. 174).

[2] İbnü'l-Arabî'de nüsha terimi hakkında bkz. *İnşaü'd-Devair*, s. 1, 21; *Ukletu'l-Müstevfiz*, s. 42, 51; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 136; c. II, s. 496; c. IV, s. 497; *Tecelliyat*, s. 11; *Anka-i Muğrib*, s. 18; *Mevakiu'n-Nücum*; *İnsan-ı Küllî*, s. 2; *Risale fi-Mârifeti'l-Kenzi'l-Azım*, s. 153; *Miratu'l-Ârifin*, s. 121.

O *bkz.* **Hüve**

Oğul [Oğul anlamındaki ibn kelimesinin kök harfleri olan] *elif, ba* ve *nun* tek köktür; "bir şeyden doğmuş olan" demektir. Örnek olarak insandan doğanı veya başka bir canlının yavrusunu verebiliriz. (MUCEM)

İbn [oğul] veya çoğulu: a) Bir şahsa tamlama yapılarak İbn Meryem veya Beni Âdem, Beni İsrail[1] tarzında yer alır. Bu tamlamalarda kelime oğul anlamına gelir. b) Mecazi izâfetlerle yer alır: İbnü's-sebil [yol oğlu] gibi (4:36, 3:215). c) Bazen ise başkalarından aktarım tarzında Allah'a tamlama yapılarak yer almıştır:

> Hıristiyanlar Mesih Allah'ın oğludur (*ibnullah*) demişlerdir. (9:30)
>
> Yahudiler, Üzeyr Allah'ın oğludur demişlerdir. (9:30)

Kelimenin bu tarz Allah'a izâfesi, reddetme bağlamında yer almıştır, çünkü "Allah doğurmamıştır ve doğrulmamıştır" (112:3). d) İbn'in yanı sıra *benat* ve *ünas* [kızlar] kelimelerinin karşılığında *ibn*'in çoğulu tamlamasız yer alır.

> Onlara sor bir: Kızlar Allah'ın da erkekler (*benûn*) kendilerinin midir? (37:149)
>
> Rabbiniz sizi çocuklarla seçkin bir duruma getirdi de, kendisi meleklerden dişiler mi edindi? (17:40)

İbn bint [kız çocuğu] kelimesinin karşıtı olmadığı gibi sadece insan türünün oğlu anlamıyla da sınırlı değildir; o doğan her şeyi içine alan genel bir terimdir. Bu yüzden *ibn* hangi varlık düzleminde (maddi, manevi veya ruhani âlem gibi) doğum gerçekleşirse gerçekleşsin doğan her şeyin genel ismidir; o iki şeyin (ana ve baba) birleşmesinden meydana gelmiş bir ürün veya neticedir.[2]

- Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Bana dünyanızdan üç şey sevdirildi. Kadın, güzel koku ve gözümün nuru kılınan namaz." Peygamber kadınları ancak mertebe itibariyle sevmiştir ve onlar edilgenlik mahallidir. Bu yüzden peygamber için kadınlar Hak karşısındaki tabiat[3] gibidir. Allah o tabiata iradesinden kaynaklanan yöneliş ve ilahi emir sayesinde âlemin suretlerini açmıştır.[4] Bu ilahi emir unsurlardan o-

luşmuş suretler âlemindeki nikah; nurani ruhlar âleminde himmet; mânâlarda ise netice çıkartmak için öncüller düzenlemektir.[5] (FUSÛS, 218)

Ebû'l-Ala Afîfî'nin İbnü'l-Arabî'nin ifadesini yorumlayışına göre *ibn* kelimesinin konumu ortaya çıkar: İbn iki şeyin [ana ve baba] birleşmesinden meydana gelmiş üçüncü öğedir.

NOTLAR:

[1] Yani Yakub. Tarihçiler Yakub yerine İsrail ismini kullanmışlardır. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 221.

[2] Bkz. **Ana, Baba**.

[3] Bkz. **Âlemin Yüce-Büyük Anası**.

[4] Bkz. **Fetih**.

[5] Ebû'l-Âlâ Afîfî'nin metnin yorumu için bkz. *Tâlikat*, s. 232.

Oluşa Ait İsim Eşanlamlı terimler: *ismu'l-kevn* [oluşun ismi],[1] *esmau'l-kevn* [oluşun isimleri], *esma-i kevniyye* [oluş isimleri], *ismu'l-âlem* [âlemin ismi],[2] *esmau'l-âlem* [âlemin isimleri], *ism-i halk* [yaratılmışın ismi], *esma-i halk* [yaratılmışın isimleri].[3] Oluşa ait isim veya *ismu'l-âlem* [âlemin ismi][4] terimi İbnü'l-Arabî'de Tanrı'nın ismi veya ilahi isim karşılığında geçer. Buna göre varlık dairesi, âlem ile Hak arasında bölünmüştür.[5] Buradan İbnü'l-Arabî'nin zikretmekten zevk aldığı ikili terimler[6] ortaya çıkar: Hak-halk, kul-rab, kadim-hâdis vb. Fakat dikkatli bir bakışla bu ikilik, silinir ve gerçekte birleşir. Buna göre zât birdir, varlık da birdir ve onun iki yönü vardır.

- Daireyi bölen çizgi, benim (Hak'tan) ayrılmam ve Hakk'ın benden ayrılmasının kendisidir. Bu ayrılış, O'nun ilah ve benim kul olmam yönünden meydana gelen bir ayrılıştır. Böylece öğrendik ki, daire, hiç kuşkusuz bölünebilirdir. Dairenin bölünmesi ortadan kalktığında ise, onun iki kısım olduğuna dair bilgimizi yitirmeyiz. Hakk'ın isimlerinde tafsil yoluyla ortaklık gerçekleşmiş, âlemin isimlerinde ise tafsil[7] yoluyla ortaklık gerçekleşmemiştir. (FÜTÛHÂT, III:544)

- Hangi türden, zahir veya bâtın hangi surette olursa olsun, senin üzerinde babalığı olan her şey, senin babandır; bu, ilahi veya kevnî bir isim olabilir. Oluş isimleri –ki onlar varlıktaki kevnî suretlere isim olarak verilirler– var olan hakikatin isimleridir. Allah delil göstermek bağlamında "De ki: Onları isimlendirdiniz" (13:33) buyurur. İnsanlar onları isimlendirdiklerinde, şu ağaçtır, bu taştır demişlerdir. Hepsi kul ismidir veya hangi isim olursa olsun ibadet edilenlerin ismidir. Allah ismi ise onlara verilmez. (FÜTÛHÂT, IV:11)

İbnü'l-Arabî'den aktardığımız bu metinler ışığında, sözümüzün başında dikkat çektiğimiz üzere, varlığın iki kısmının gerçekte bir hakikatin iki veçhesi olduğu ortaya çıkar. Daha doğrusu, tek hakikat, bütün isimleri kabul eder ve onlarla isimlendirilir.

İlâhî isimler ve kevnî isimler söz konusu hakikate aitir; O kuldur ve Rabdir.

NOTLAR:

[1] Oluşun isimleri (*esmaü'l-kevn*) hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 350; c. III, s. 415.

[2] Âlemin isimleri hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 89, 250.

[3] Bkz. Esmaü'l-halk ve Hakk'ın isimleriyle ilişkileri, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 366.

[4] 'Kevn' ismi derken, oluş mertebesinin ismi kast edilmektedir; gerçekte O bir nitelik ve özelliktir. Söz gelişi kul, kevnî mertebenin veya hakikatin bir veçhesinin adıdır. Gerçekte ise adı –söz gelişi– Mehmet olan bir şahsın adıdır.

[5] Afîfî şöyle der: "İbnü'l-Arabî, Hallâc'a ait bu düşünceyi benimsemiş, fakat, lahût ve nasûtu tek hakikatin iki ayrı tabiatı olarak değil, iki soyut yönü olarak kabul etmiştir. Bu hakikatin harici suretine baktığımızda, onu nasût diye isimlendiririz, bâtınına ve hakikatine baktığımızda ise lahût olarak isimlendiririz. Bu anlamda lahût ve nasût, sadece insanda değil, varlıkların her birisinde tahakkuk eden iki sıfattır. Bunlar, bâtın ve zahir ya da cevher ve araz sıfatlarının müteradifidirler (Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, Giriş, s. 36).

[6] Bkz. Ebu'l-Âlâ Afîfî, *Kitab-ı Tezkari*, s. 15; *Tâlikat*, s. 27.

[7] İbnü'l-Arabî bu ortaklığı ayrıntılı açıklar: "Halk –ki âlem demektir– Hakk'ın isim ve sıfatlarını kabul eder, aynı şekilde Hak da âlemin sıfatlarını kabul eder; isimlerini değil. Hakk'ın âlemin isimlerini kabul etmeyişi derken özel isimleri kastetmekteyiz. Bunun dışındaki isimleri ise kabul eder." Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 544; Ayrıca bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 106: "Bizim isimlerimiz Allah'ın isimleridir."

Ölü Diri Eşanlamlısı: konuşan-susan [mütekellim-samit]. Ölü-diri insanın Berzah'taki halidir. İnsanın bedeni kabirde dünyadaki insanlara göre ölü, Hz. Peygamber'in hadislerinde zikredildiği üzere kabir azabı veya Münker ve Nekir meleklerinin sorularına muhatap olması açısından diridir.

> ◆ İki yönlü olan kişi zâtıyla nefsini ikili hale getirmiştir. Bu yüzden öyle birisi berzah gibidir. Örnek olarak kabrindeki ölüyü verebiliriz. O, işiten ve görene göre ölü; Münker ve Nekir meleklerine göre diridir. O ölü-diri olduğu gibi, aynı zamanda konuşan-susandır. (FÜTÛHÂT, IV:396)

Ölüm *bkz.* **Mevt**

Önder/Önderlik *bkz.* **İmâmet/İmam**

Örtmek [Örtmek anlamındaki *setr*'in kök harfleri olan] *sin*, *te* ve *ra* "perde" anlamına gelen tek köktür. (MUCEM)

Terim Kuran'da belirtilen sözlük anlamına uygundur:

> Kuran'ı okurken seninle ahirete inanmayanların arasına örtülü bir perde koyarız. (17:45)

İbnü'l-Arabî'de[1] örtmek (*setr*) içerdiği pozitif özellikleriyle birlikte, perde demektir. Pozitif özellikler içermesi, örttüğü şeye delil olmasıdır.[2] Başka bir ifadeyle setr, hem perde ve hem de delildir.

- Bütün işler birbirleri için örtüdür. Kalbin Hakk'ı sığdırması Hakk'ın üzerinde örtüdür. Çünkü kalp, insanların görüş ve delilleriyle inşa ettikleri Hakk'a dair inanç suretlerinin mahallidir. O halde bunlar, ilahi suretler üzerinde örtüdür.[3] Bu nedenle de şahıs görülür, neye inandığı görülmez. Şu var ki, bir örtü başka bir örtü vasıtasıyla ortadan kalktığında, insanın neye inandığı görülebilir. Bu yeni örtü, Rabbine dair inancının ifadesidir. O halde ibare, neye inanıldığını gösterse de, o da, bizzat delâlet ettiği şey üzerinde örtüdür. İlahi isimler, ismi oldukları zâta delâlet etseler de, zât üzerinde örtüdür. Örtüler, delil olsalar bile, kapalı delillerdir. O halde âlem, hatta bütün varlık, örtmek, örtülen ve örtendir. Çünkü örtmek örten ile örtülen arasında sürekli bir vasıtadır.[4] O halde örtmek, her ikisi için de bir perdedir. "Allah'ın herhangi bir insan ile vahiy veya perde ardından olmaksızın konuşması mümkün değildir" (42:51) ayeti de bir örtüdür. Veya "elçi gönderir." O da bir örtüdür.[5] Bu noktada örtü, kulun kendisinde gözüktüğü suretten başka bir şey değildir. Bu yüzden bütün bu suretler, perde suretleridir. (FÜTÛHÂT, IV:214, 215)

Şu halde setr [örtü], Hakk'a delâlet eden bir perdedir ki, o da Hakk'ın tecelligâhıdır.[6]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'ye göre Cennet 'örtmek' demektir. Bkz. **Cennet**.

[2] Bkz. **Perde Ardından Müşahede**.

[3] Bkz. **İnanılan İlah**.

[4] Bkz. **Berzah**.

[5] Bkz. **Cennet**.

[6] Mecla hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 257.

Özel Hakikat Özel hakikat (*hakikat-i hassa*) her yaratılmışın Hak ile arasındaki özel yöndür.

- Her nefsin kendisine özgü bir sıfatı veya hakikati vardır; onun sayesinde âlemdeki her şeyden ayrılır. İlahi emir söz konusu özel hakikat yönünden kendisine geldiğinde, bu sayedeki bilgisi [zevk] kendisine özgü olur. İşte bu, nefsin Tanrı'nın yüce makamından en düşük payıdır.[1] (FÜTÛHÂT, II:415)

[1] Hakk'ın izzeti kendi makamında başkalarından korunmuş olduğu gibi, onun izzetine hiç kimse ulaşamaz.

Özel Kul—Genel Kul İbnü'l-Arabî şöyle der:

> ◆ Allah'ın kulları iki çeşittir: Şeytan'ın etki edemediği[1] kul –ki ihtisas kuludur. O Allah vasıtasıyla konuşan ve duyan kimsedir. Genel kul ise Allah'ın "Kullarım beni senden sorarlar, de ki: Ben onlara çok yakınım, dua edenin duasını kabul ederim" (2:186) ifadesiyle bildirdikleridir. Allah ayırt etmeden, bütün kulları kendisine izafe etmiştir. Başka bir ayet ise şudur: "Ey aşırı giden kullarım" (39:53). Burada Allah, günahkâr olsalar bile, bütün kullarını kendisine izafe etmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:4)

İbnü'l-Arabî, kulları Hakk'a nispet ederken, lafzın gözükmediği nispetin iki türünü ayırt eder. Söz konusu iki nispet, tahsis ve ayrıcalık nispeti, diğeri ise herkesi içeren genel nispettir. Bunlardan birincisi "Kullarımın üzerinde senin egemenliğin yoktur" (15:42) ayetinde ortaya çıkar. Bu ayette kulların Hakk'a nispetleri, bütünden onları ayırt eden bir ayrıcalığa delâlet eder. Bununla birlikte bütün kullar, Hakk'a kul olmaktan da çıkmazlar. İkinci nispet ise "Kullarım beni senden sorarlar, de ki: Ben onlara çok yakınım, dua edenin duasını kabul ederim" (2:186) ve "Ey aşırı giden kullarım" (39:53) ayetlerinde tezahür eder. Söz konusu iki ayette kulların Hakk'a nispetleri, hepsini içeren genel bir nispettir ve yaratıklardan hiçbir kimse bu dairenin dışında kalmaz. Bu yüzden bu anlamda herkes kuldur.

NOTLAR:

[1] (15:42) ayete telmih.

Özel Rahmet Tanrı'nın bir genel[1] rahmeti vardır, bu rahmet ile, rahmete konu olan şahıstaki herhangi bir nitelik ve özellikle sınırlanmaksızın, bütün yaratıklarına merhamet eder. Bu genel ve bütün yaratıkları içeren rahmetin karşısında mevcutlardan her bir bireye tahsis edilmiş ve hiç kimsenin ortak olmadığı rahmet bulunur. O, Hak ile arasındaki özel[2] bir münasebet nedeniyle mevcudun tabiatının gerektirdiği rahmettir ve zorunlu rahmet diye isimlendirilir.

> ◆ Bir Arap şöyle demiş: "Ey Rabbim! Bana ve Muhammed'e merhamet et ve bizimle birlikte hiç kimseye[3] merhamet etme!" Hz. Peygamber de bu esnada kendisini işitmekteydi ve ona şöyle demiş: "Yazık! Geniş olanı daralttın." Yani söz ve dileğinle onu engelledin. Arif böyle bir söz söylerse, Allah bu talebi, sahibi ile Muhammed (a.s.) arasında ilişki kurduğu özel rahmete alır. Hz. Peygamber, Allah'ın kendisine

merhamet ettiği ve başkasını ortak kılmadığı rahmete o bedeviyi ortak yapmıştır. Çünkü başkasının bu özel münasebette payı yoktur. Peygamberin peygamber olarak gönderilip, onların da kendisine iman ettikleri ümmetinden her birisiyle arasında bir ilişki vardır. Başka bir ifadeyle, Hz. Peygamber'in ümmetinin her bir ferdiyle arasında o mümine özgü bir münasebeti vardır. (FÜTÛHÂT, IV:161)

- Allah kuluna ya özel rahmet ile –ki özel rahmet vacip rahmettir– veya genel rahmet ile –ki o da ihsan rahmetidir– merhamet eder. (FÜTÛHÂT, III:147)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İhsan Rahmeti**.

[2] Şehrazûri *Tuhfetu'l-Mürsele* şerhinde şöyle der: "Allah'ın genel rahmeti yaratma, özel rahmeti ise tevfîktir" (*Şerh-i Tuhfetu'l-Mürsele*, s. 1).

[3] Bkz. Hadis Dizini, s. 24.

Özel Secde Kalbin secdesi terimini Sehl b. Abdullah et-Tüsteri'de bulmaktayız (Bkz. *Kitabu't-Tûrasi's-Sûfi*, s. 138). İbnü'l-Arabî'de kalp secdesi veya ihtisas secdesi hakkında *bkz.* **Küllî Secde**.

Özel Velayetin Sonu Eşanlamlı terimler *Hatmü'l-velayeti'l-Muhammediye* [Muhammedî velayetin sonu], *Hatmü'l-Muhammedî* [Muhammedî son], *Hatmü'l-hass* [özel son]. *Bkz.* **Genel Velayetin Sonu** (*hatmü'l-velayeti'l-âmme*).

Özel Yol Eşanlamlı terim: Muhammed'in yolu (*sırat-ı Muhammed*). *Bkz.* **Sırat-ı Müstakîm**.

Özel Yön Özel yön (vech-i has) İbnü'l-Arabî'de belirli ve belirsiz geçer. Belirli olarak: Tanrı'dan mümkünlere ulaşan varlık ve bilgi yardımı her an devam eder. Bu ilahi yardım a) Tanrı ve kul arasındaki sebepler vasıtasıyla, başka bir anlatımla dolaylı gerçekleşir b) Tanrı'dan kula doğrudan ulaşır. Yardımın doğrudan ulaşması özel yön diye isimlendirilir. Çünkü her mümkünün veya kulun Tanrı ile arasında özel bir yönü vardır, varlık ve bilgi yardımı kendisine söz konusu yönden ulaşır. Bu yön ve yardım meçhuldür ve hiç kimse niteliğini bilemez: Çünkü bu durumda Tanrı ile kulu arasında ne bir insan ne de bir melek vardır.

- Nefs bilmediğini öğrendi, meleklerden sahip olmadığı bilgileri aldı. Nefs, takip ettiğinde her şeyin kaynağı Allah'tan doğrudan bilgi alacağı bir yol ve Tanrı ile arasında kendisine özgü özel bir kapı olduğunu bilmiyordu. (FÜTÛHÂT, III:176)

- Arifin himmeti, kendisine özgü ilahi yön gözüyle var olan her şeyde bulunan

Hakk'ın özel vechine yönelmiştir. Arif ilk-ilahi suret cihetinden bu işe bakar ve vasıtaları bırakır. Her surette de, kendisine özgü özel vecih vasıtasıyla o surete bu yönden bakar. (FÜTÛHÂT, III:30)

- Allah bir peygambere vasıtaları ortadan kaldırıp, özel yönden vahyedip peygamber de onu bize ulaştırdığında bu, Hakk'ın bizimle perde ardından ulaşan kelamıdır. (FÜTÛHÂT, III:526)

Özel yönden özel yardım:

- Tanrı'nın özel yönden bir işe yönlendirdiği kimse, bu ayrıcalığa ve yönelişe sahip olmayandan üstün ve ayrıcalıklıdır. (FÜTÛHÂT, II:436)
- Allah'ın her mevcutta özel bir vechi vardır ki, o yönden mevcuda başka bir yönden verilmeyen şeyleri ulaştırır. Bu yönden mümkün Tanrı'ya muhtaçtır. (FÜTÛHÂT, II:423)

Keşif ve müşahedede özel yön:

- Efrad'dan olmayan kul imam ise peygamberinin izinin yanı sıra, vaktinin Kutb'unun izini de takip etmesi gerekir; direk ise, önünde üç iz görmelidir; Abdal'dan ise önünde dört iz görmesi gerekir. Şu var ki, bu kişinin uyma makamında bulunması gerekir. Şayet ittiba makamında bulunmayıp yol ile küçük oda arasında yolun sağından dönmüş ise bu durumda önünde hiçbir iz göremez. İşte bu, Tanrı'dan mevcutlara dönük özel yoldur. Bu özel yönden velilere keşif gelir. (FÜTÛHÂT, I:201)
- Ben İmam'ım derken, Hakk'ı özel yönden müşahede ettiğini kast eder. (FÜTÛHÂT, I:178)

Hallerde özel yön:

- Arifler, (tenzih ve teşbih arasında Tanrı'yı nitelemeyi anlatan) "O'nun benzeri gibisi yoktur" ayetinin hükmü içindedir. Dolayısıyla melekler onların nereye gittiklerini bilemez. İşte bunlar, sahip oldukları halleri Allah'tan özel yönden almış kimselerdir. (FÜTÛHÂT, III:385)

Özel yön, gayb ve ilahi sırdır:

- Gaybın bu türü, özel yönden olabilir ve ne melek ne bir başkası onu bilebilir. (FÜTÛHÂT, IV:128)
- Kulun amellerdeki niyeti özel yönden gerçekleşebilir. (FÜTÛHÂT, IV:187)
- İlahi sır, Hak'tan kula dönük özel yöndür. Tek başına kaldığında ise sır perdesi de kalkar ve sadece Tanrı ile beraber kalır. (FÜTÛHÂT, III:343)

Belirsiz olarak özel yön: İbnü'l-Arabî Allah (Allah ismi bütün yönleri kendinde toplar) isminin zıddına, özel yön terimini herhangi bir yönüyle, başka bir ifadeyle herhangi bir ismi yönünden ulûhiyete işaret için kullanır.

> ◆ Sabır, nefsi Allah'tan başkasına şikayetten alıkoymaktır. Başka derken, Allah'ın vecihlerinden özel bir vechi kast etmekteyim. Allah, Hak ismini Allah'ın vecihlerinden özel bir vecih[1] olarak belirlemiştir ki, ona hüviyet vechi denir. Sen de, sebepler denilen yönlerden değil, bu isim yönünden belanın uzaklaştırılması için dua edersin. (FUSÛS, 175)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de özel vecih hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 273 (özel vechi bilmek ariflerin iksiridir); *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 489 (özel vech), 503, 516; c. IV, s. 31 (her varlıkta bulunan özel vech), 116, 351, 351 (kendi vechini bilen kimse kemâle ermiştir).

Perde Ardından Müşahede Perde ardından müşahede, iman veya ilim vb perdesi ardından Hakk'ın müşahedesidir. Burada müşahede edilenin mutlaka Hak olması şart değildir, aksine görüleni görenden ayıran perde ardından herhangi bir zâtın görülmesi bu kapsama girer.

> ◆ Sen onu görmesen de, o seni görür. Başka bir ifadeyle, onun seni gördüğünü aklında tut. İşte bu, perde ardından müşahedenin başka bir türüdür. Bu müşahedede, ibadet ettiğin zâtın –senin görmediğin ve işitmediğin bir yönden– seni gördüğünü ve işittiğini bilirsin. (FÜTÛHÂT, III:309)

Perde Ardından Vekil *bkz.* **Vekillik**.

Peygamberlik *bkz.* **Nübüvvet**

Peygamber Vekilliği Peygamber vekilliği yöntemlerine göre davet ve uygulama özelliklerini taşımakla peygamberlerin halifesi olmaktır.

> ◆ Peygamber vekilliği, peygamberlerin âdetine göre Allah'a davet, Allah'ın sınırlarını ve hükümlerini korumak ve insanların arasında peygamberlerin yönetimini uygulamakla gerçekleşir. Bu mertebe, Peygambere halifelik mertebesidir. (BULGA, 57)

Konunun ayrıntısı için *bkz.* **Vekillik**, **Nübüvvet**.

Rab/Rubûbiyet *Ra, ba* çeşitli köklere delâlet eder. Birincisi "bir şeyi ıslah etmek" ve "onun başında durmak". Bu anlamda Rab, Melik [hükümdar], Halık [Yaratan] ve Sahib'tir. Rab bir şeyi ıslah edendir. Allah Rabdir; çünkü yaratıklarının işlerini ıslah eder.

(MUCEM)

Rab Kuran-ı Kerim'de belirtilen sözlük anlamıyla geçer[1] (Efendi, Mâlik, Muslih [Islah eden] Mürebbi [terbiye eden]. Fakat merbuba (insan, arş, âlemler, her şey) tamlama yapıldığında ise anlam ulûhiyet çerçevesiyle sınırlıdır.

Namazım, orucum, ölümüm ve diriliğim âlemlerin Rabbi içindir.[2] (6:162)

De ki: Allah'tan başkasını mı isteyeyim: O her şeyin Rabbidir. (6:164)

Bir kısmınız diğerlerini Allah'ın dışında rabler edinmesin. (3:64)

İbnü'l-Arabî, anlamını Allah ile insan arasında ortaklığı kabul edecek şekilde dilsel bir çerçeveyle sınırlayarak, birinci aşamada rab kelimesini dini delâletlerinden ve lafzının ulûhiyeti ima edişinden soyutlamıştır.[3] Buna göre Rab; Efendi, Mâlik, Muslih [ıslah eden], Mürebbi [terbiye eden] ve Sabit'tir.[4]

- [Hak ve âlem arasında] Ortak isimlere örnek olarak, Mümin[5] ve Rab isimlerini verebiliriz. Mümin "tasdik eden" anlamına geldiği gibi, "eman veren" anlamına da gelir. Rab da "mâlik" demektir. Rab "ıslah eden"[6] demektir. Ayrıca Rab, Efendidir, Rab mürebbidir, Rab sâbit olandır. (FÜTÛHÂT, II:303)

Rab kelimesinin yorumlanışındaki bu dilsel yönelim, varlıkların ve sebeplerin rablığı anlamındaki genel rablık fikrine ulaşmasını sağlamıştır.[7] İbnü'l-Arabî birinci aşamada rab ismini ulûhiyet ile ilgili delâletinden soyutladıktan sonra, ikinci aşamada onu ulûhiyet dairesiyle sınırlar. Buna göre Rab sadece isimleri açısından Allah'tır. İbnü'l-Arabî'nin bu sonuca ulaşmasını sağlayan öncülleri şu denklemlerle açıklayalım: Rab=ıslah eden, mürebbi. İlahi isim=Tesire konu olan kulun karşısında âlemde etkin ve âlemin muhtaç olduğu her şey.[8] Islah, terbiye vb gibi Rab kelimesinin içerdiği dilsel anlamlar, âlemde bir tesir ve netice anlamını verirler: O halde Rab=ilahi isim.

- Rablık ile kulluğu herhangi bir yönden birleştiren bir şey yoktur ve bu ikisi birbirine büsbütün zıttır. Herhangi iki benzer, birbirlerinin karşıtı olsalar bile, yine ortaktırlar. Söz gelişi beyaz ve siyah, birbirlerinin zıddı olsalar bile, ikisini birleştiren şey renktir; hareket ve durağanlığı birleştiren oluştur. Var olanları ve renkleri birleştiren, hepsinin araz olmasıdır. Her iki zıt şey, birbirlerinin karşıtı olsalar bile, birleştikleri ortak bir noktaya sahiptir. Kul ve Rab böyle değildir. Çünkü onlardan her birisi, diğeriyle bir araya gelmez. (FÜTÛHÂT, III:371)

İbnü'l-Arabî ubûdiyeti [kulluk], fiil ve tesir özelliğe sahip rablığın karşısına yerleştirir. Böylece Rab lafzının anlamını ulûhiyete tahsis eder ve bu adımıyla da birinci an-

lamda vardığı düşünceyi aşar.

- Varlıkların Bir ve Gerçek Varlık ile irtibatları, onun taayyünleri açısından olabilir ve bu taayyünler Hakk'ın isimleridir. Her varlık bir ilahi isim ile irtibatlıdır. Şöyle ki: Her varlığın Varlık'tan payı, kendisine eklenip de mevcut hale geldiği bir isim yönünden ortaya çıkabilir. Ayrıca ikinci aşamada,[9] varlığının bekâsının kendisine bağlı olduğu ilahi yardım da, bu isim vasıtasıyla kendisine ulaşabilir.[10] Böylece isim, gerçekte onun Rabbi olmuştur. Allah ismi ise hepsini içermesi yönünden, bütün varlıkların Rabbidir. (MERATİB, 166)

- Her ilahi isim bütün ilahi isimleri içerir. Her ilahi isim, kendi ufkunda, bütün isimlerle nitelenir. Aksi halde Hak kullarının Rabbi nasıl olabilirdi ki? (FÜTÛHÂT, I:101)

- Allah diye isimlendirilen, zât itibariyle tek, sıfatları itibariyle ise çoktur. Her varlığın bir rabbi vardır ki, onun bütünü teşkil etmesi mümkün değildir. Mutlu, Rabbinin kendisinden hoşnut kaldığı kimsedir. [Herkesin kendi rabbi olduğuna göre] Bu durumda Rabbinin katında hoşnut olunmayan kimse yoktur; çünkü o isim, Rabliğini kul üzerinde sürdürür. Bir kul özel rabbinin katında hoşnut oldu diye, başka bir kulun rabbinin katında da kendisinden hoşnut olunması gerekmez. O bütünden ancak kendine uygun payı almıştır; aldığı da onun rabbidir. Böylece, kullar arasında ayrım gerçekleştiği gibi, rabler arasında da ayrım gerçekleşir.[11] (FUSÛS, 90)

İbnü'l-Arabî birinci anlamda gördüğümüz gibi, rablığı ulûhiyet çerçevesiyle sınırlamıştır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin her ikisini eşanlamlı saydığı anlamına gelmez,[12] bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin tutumunu iki noktada özetleyebiliriz: 1) Ulûhiyet ve rubûbiyet, âlemlerden müstağni zâtın karşısında meluh ve merbub talep etmede ortaktırlar. 2) Ulûhiyet Allah ismindeki kuşatıcılık yönünden isim ve hallerde çeşitlenir; halbuki rubûbiyet sabittir (her ilahi ismin hakikati sabittir, ayrıdır, söz gelişi Muizz ismi, zelil kılan anlamındaki Müzill'den veya 'açan' anlamındaki Bâsıt'tan farklıdır) bu durumdan Hakk'ın zâtında bir çokluğun veya artışın bulunduğunu zannetmemek gerektiğine dikkat etmeliyiz. Ulûhiyet ve rubûbiyet, o tek zâtın tecelligâh ve görünümü, gerçekte ise onun aynısıdırlar.

- Ulûhiyet melûh, rubûbiyet ise merbub talep eder. Hak ise zâtı yönünden âlemlerden müstağnidir. Rubûbiyetin ise bu hükmü yoktur. Böylece iş rubûbiyetin talebi ile zâtın âlemden müstağniliği arasında kalmıştır. Rubûbiyet, gerçekte, bu hakikatten ibarettir. (FUSÛS, 119)

- Nuh "Rabbim"[13] dedi, "İlahi!" demedi. Zira Rab[14] sabittir. Halbuki ilah, isimlerle çeşitlenir. Rab, her an bir iştedir.[15] Nuh "Rab" diyerek O'nun halden hale girmesini kast etmiştir. Çünkü ancak bu olabilirdi. (FUSÛS, 73)

[1] Rab kelimesi Kuran-ı Kerim'de tamlama olarak yer almıştır. Bkz. *Mucemu'l-Müfehres*, "Rab" maddesi.

[2] Beyzâvî Rab kelimesini "Rab terbiye anlamında bir mastardır, bir şeye peyder pey kemâlini ulaştırmak demektir" diye yorumlar, bkz. Kadı Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. I, s. 3. Sehl b. Abdullah Tüsteri ise "Âlemlerin Rabbi, onların efendisi ve mürebbisi, işlerini deruhde edendir" diye yorumlar, bkz. *Tefsiru'l-Kurani'l-Azim*, s. 7.

[3] Rab, insan oluşu yönünden –kul oluşu yönünden değil– Allah ile insan arasındaki ortak isimlerden birisidir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsan iki nispet sahibidir: birisiyle ilahi mertebeye, diğeri ise oluş mertebelerine dahil olmasını sağlayan nispettir. Böylece, sorumlu olması yönünden ona *kul* denilir; Rabbin halifesi olması yönünden ise ona *rab* denilir." Bkz. *Ecvibe*, s. 224.

[4] Bkz. **Rab**.

[5] Bkz. **Mümin, Allah'ın Adaşı**.

[6] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Rab ıslah eden demektir, çünkü Allah Kıyamet Günü kullarının arasını düzeltir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 383).

[7] Bkz. **Genel Rablık**.

[8] Bkz. **Eser, Müessir, Müesser-Fih**.

[9] Her kul, dolayısıyla her varlık her an yok olur ve var olur (bkz. **Yeniden Yaratma**).

[10] İbnü'l-Arabî'ye göre her kul bir ilahi ismin mazharıdır, böylece kullar arasında farklılık meydana gelir. Söz gelişi Abdullah (Hz. Muhammed) bütün ilahi isimleri kendinde toplayan Allah isminin mazharı olması yönünden yaratıkların en kâmilidir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 196-326. Bu bölümde İbnü'l-Arabî ilahi isimlerin her bir mazharının içeriğini genişçe açıklar.

[11] Müslüman bir düşünürün rabler kelimesine yer vermesi ilginçtir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin bu tutumunu şöhret bulduğu birlikçi ve monist yöntemiyle uzlaştıran nedir? İbnü'l-Arabî, bir yandan varlık hakikatinin iki yönü arasındaki ikiliği ortadan kaldırarak, varlığı bir yaparken, öte yandan isim ve sıfatları sayesinde ulûhiyet mefhumunu çoğaltan bir düşünür değil midir? Müslüman bir düşünür olarak İbnü'l-Arabî'nin bu tavrını nasıl açıklayabiliriz? Bunu iki şekilde cevap verebiliriz: a) İbnü'l-Arabî rableri Allah'ın dışında şeyler saymaz, bu anlamda var olanların ve sebeplerin rablığına karşı çıkar ve her türlü rablığı Allah'a tahsis eder. b) Rabler arasındaki ayrım, zâtların çoğalmasına yol açacak gerçek bir ayrım değil, kaynağı tek zât olan göreceli bir ayrımdır. Buna göre zât hakikati itibariyle tek, isimleri itibariyle çoktur. Zât ve ilahi isimler, tecelli ve mazharlarıyla birlikte tek zâttır.

[12] Bkz. İbnü'l-Arabî'de ulûhiyet ve rablık için, Henri Corbin, *Hist. De la Philo. De la pleiade* T 3 1110.

[13] "Nuh: Rabbim! Yeryüzündeki kâfirlerden kimse bırakma dedi" (71:26).

[14] İbnü'l-Arabî'de rab kelimesi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 61, 99; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 251, 437; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 73, 129, 340, 355, 369, 383, 387, 420; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 30, 62, 64, 97, 165, 169, 198 vd; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 215; c. II, s. 41, 42, 83 vd; *Anka-i Muğrib*, s. 27; *İşaratü'l-Kuran*, s. 61; *Tacü'r-Resail*, s. 33.

[15] Bkz. **Hakk'ın Şe'ni**.

Rabbin İstivagâhı İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Amâ, Rab isminin istivagâhıdır (FÜTÛHÂT, II:283)

O halde Rabbin istivagâhı, Ama'dır.

Rabbin Kulu *bkz.* **Abd**

Rabbin Yolu *bkz.* **Sırat-ı Müstakîm**

Rabbiyle Sülûk Eden *bkz.* **Sâlik**

Racül *Ra, cim* ve *lam* "ayak" anlamına gelir. Ayak, her ayaklının uzvudur. *Ricl, reccale*, yani "yaya yürüyen" demektir. Böyle isimlendirilmelerinin nedeni, ayakları üzerinde yürümeleridir. *Rücal* ve *rücali* ise adamlar demektir. Bu babın istisnalarından birisi, *racül*'dür. Racül, "bir adam" demektir. Bazen Araplar kadına da *racüle* derler. (MUCEM)

Racül kökü Kuran-ı Kerim'de yer alır. *Ricl:* Ayaklı canlıların organı; *racil*, ayakları üzerinde yürüyen kimse demektir:

> Canlıların bir kısmı iki ayağı (*ala ricleyn*) üzerinde yürür, bazısı ise dört ayağı üzerinde yürür. (24:45)
>
> İnsanlara haccı ilan et, binek üzerinde veya yaya (*ala rical*) sana gelirler. (22:27)

Racül, kadının zıddı olarak insan türünün erkeği demektir.

> Şayet iki erkek (*racüleyn*) yok ise razı olacağınız şahitlerden bir erkek ve iki kadın yeter. (2:282)

İbnü'l-Arabî *racül* [adam] kadının karşısına yerleştirir; fakat bu, bir cinsiyet zıtlığı değil, özellik ve mertebelerinden kaynaklanan bir mütekabiliyettir. Buna göre *racül*, ister erkek ister dişi olsun, *racület* [adamlık] özelliğini elde eden, makam ve mertebesine ulaşmış kimse demektir (Hakk'ın suretiyle zuhur: tasarruf, fiil ve adalet vb).

- Bu ayetlerde[1] Allah rical [adamlar] ile özellikle erkekleri kastetmiş değildir; ister erkek ister kadın olsun, insan türünü kastetmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:10)
- Adam, mutlak kulluk mertebesinde, Hakk'ın suretiyle zuhur eden herkestir. Böylece o, her şeye hakkını verir. (FÜTÛHÂT, IV:112)
- İnsan kırk sabah tabiat ve arzularının karanlığından aklının ve hidayetinin aydınlığına çıkarsa, ona görünenlerin aynısı bizzat ondan zuhur eder; kendisinin aldığının aynısı kendisinden alınır. Kul bu halde olmaya devam eder ta ki, kendisinden alan kimseye karşı talep hakkı zorunlu olur. Bu yüzden bu durum, hakikatlerin gerekliliği gibi, zorunlu hale gelirse, işte o zaman racül diye isimlendirilir. Bu zorunluluk gerçekleşmemişse, bu durumda racül değildir. O halde adamlığın kemâli, ister erkek olsun isterse dişi olsun, belirttiğimiz konudadır. (FÜTÛHÂT, II:588)

İbnü'l-Arabî'yle birlikte *racül*ün [adam] etkinlik özelliğini ortaya koyduktan sonra

yapabileceğimiz yegâne şey, bu tutumdan Şeyh-i Ekber'de fiilin birliği görüşüne yükselmektir. İbnü'l-Arabî her şeyde ve her vasıtanın ardındaki gerçek failin Hak[2] olduğunu düşünür. O halde, varlıkta ilahi fiilin mahalli olan her şey, kadındır.

◆ Bizler kadınız, bizdekini meydana getirir.
Allah'a hamd olsun ki, varlıkta racül diye bir şey yoktur
Rical örfün kendilerini tanımladığı kimselerdir:
Onlar, dişilerdir; onlar, nefsini [nefs Arapçada dişidir] ve benim emelimdir.
(FÜTÛHÂT, IV:445)

İbnü'l-Arabî özellik ve mertebeyi esas alarak adamlığı sınıflandırdıktan sonra, kevnî bir coğrafya oluşturmakla en ince ayrıntısına kadar titizlikle Ehlullah'ın devletinin sınırlarını çizer. Büyük şeyhimizin teorilerinde kökleşmiş bu devlet, gerçekte, dallarında yüzlerce terimin ortaya çıktığı bir ağaçtır. Burada terimleri yerlerine koyan bir açıklamayla yetiniyoruz; böylece âdeta, bu noktada derinleşmek isteyen kimsenin eline bir meşale veriyoruz. İbnü'l-Arabî devletinde adamları (rical)[3] iki kısma ayırır: adet[4] [sayıları belli] ricali ve mertebe[5] ricali. İbnü'l-Arabî'de rical isimleri: a) Adet Ricali: 1) Kutup veya Gavs (bir tane). Kutup Hakk'ın âlemde baktığı noktadır. 2) İmam (iki tane). 3) Veted [direk] (dört tane). Bunlar dağlar diye ifade edilir.[6] 4) Bedel, çoğulu Abdal (yedi tane). Allah bunlar vasıtasıyla yedi bölgeyi korur. 5) Nakib, çoğulu nukeba (oniki tane). Her birisi bir burç feleği üzerinde bulunur. 6) Hivari (bir tane). Dine yardım için kılıç ve kanıtı birleştirmiştir. 7) Recebi;[7] çoğulu recebuyyûn (kırk tane). 8) Hatem (bir tane) hatem her zamanda değil, bütün zamanlarda âlemde tektir. 9) Mücteba/Mustafa [seçilmiş], (üç yüz tane, Âdem'in kalbi üzerinde). 10) İlahi gayret makamındaki rical (kırk tane). Bunlar Nuh peygamberin kalbi üzerindedir. 11) Selamet makamındaki rical (yedi tane, bunlar Halil İbrahim'in kalbi üzerindedirler). 12) Mülûkü't-tarîkat [tarikat hükümdarları], (beş tane). Cebrail'in kalbi üzerindedir. 13) Ricalü'l-hayri'l-mahz [mutlak iyilik ricali], (üç tane, Mikail'in kalbi üzerindedirler). 14) Ricalü'l-âlemi'l-enfas [nefs âlemlerinin ricali], Davud peygamberin kalbi üzerindedirler ve şu kısımlara ayrılırlar: 1) Ricalü'l-gayb [gayb ricali] (On tane). 2) Ricalü'z-zahir [zahir ricali] (On sekiz tane). 3) Ricalü'l-kuvveti'l-ilâhiyye [ilahi kuvvetin ricali]. Bunlar kahr ricalidir (sekiz tane). 4) Ricalü'l-hannan (on beş tane). 5) Ricalü'l-heybet ve'l-celâl [heybet ve celâl ricali], (Yirmi dört tane). 6) Ricalü'l-feth [feth ricali], (Yirmi dört tane). 7) Ricalü'l-aliyy. Miraç âlemlerinin ricali; söz konusu âlemler nefis âlemlerinden daha üstündür (yedi tane). 8) Ricalü't-tahti'l-esfel [en aşağının ricali], nefs ehli (yirmi bir tane). 9) Ricalü'l-imdadi'l-ilahi ve'l-kevnî [ilahi ve kevnî yardım ricali], (üç tane). 10) Ricalü'l-ilahi ve'r-Rahmani [ilahi ve Rahmani Ri-

cal], (üç tane). 11) Racülü'l-berzah [Berzah adamı], (bir tane). 12. Sakitü'r-refref bin Sakıtü'l-Arş[8] (bir tane). 13) Racülü'l-ğani billah [Allah ile zengin olan adam], (iki tane). 14) Racül-i ayn-i tahkim ve'z-zevaid (on tane). 15) Büdela [bedeller]=Ebdal (on iki tane). 16) Ricalü'l-iştiyak [arzu ricali], (beş tane). 17) Ricalü'l-eyyami's-sitte [altı gün ricali], (altı tane). b) Mertebe Ricali: 1) Melâmiyye= Ricalu'l-matla'.[9] 2) Fukara. 3) Sûfiyye. 4) İbad [kullar]. 5) Zuhhad [zahitler]. 6) Ricalü'l-ma [su adamları].[10] 7) Efrad [Tekler]. 8) Ümena [Eminler]. 9) Kurra [Okuyanlar]. 10) Ahbab. 11) Muhaddesûn [sezgi sahipleri]. 12) Ahilla [dostlar]. 13) Sümera [sohbet adamları]. 14) Verese [Varisler]. 15) Evliya. Bunlar çeşitli kısımlara ayrılır: 1) Enbiya. 2). Sıddıklar. 3) Şehitler. 4) Salihler. 5) Müslümanlar (kadın erkek). 6) Müminler (kadın-erkek). 7) Kanitûn. 8) Sadıklar (kadın erkek). 9) Sabredenler (kadın erkek). 10) Huşu sahipleri (kadın erkek). 11) Oruç tutanlar (kadın-erkek). 12) Allah'ın belirlediği sınırları koruyanlar (kadın erkek). 13) Allah'ı çokça zikredenler (kadın erkek). 14) Tövbekarlar. 15) Temizlenenler. 16) Hamd edenler. 17) Seyahat edenler. 18) Rüku edenler. 19) Secde edenler. 20) Yasaktan alı koyanlar. 21) Hilim sahipleri. 22) Çokça 'ah' edenler. 23) İlahi Askerler. 24) Hayırlılar. 25) Pişman olanlar. 26) Secdeye kapananlar. 27) Münibûn (yönelenler). 28) Mubsirûn (görenler). 29) Hicret edenler 30) Müşfikler 31) Allah'ın ahdini yerine getirenler 32) Allah'ın birleştirmeyi emrettiğini birleştirenler 33) Korkanlar. 34) Allah'ın yüz çevirmeyi emrettiğinden yüz çevirenler 35) Kürema [kerimler]. Bu tasvirden sonra, okuyucuya bu meselenin içeriğini incelemesi için, Şeyh-i Ekber'in *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sinde c. II, s. 3-39 arasını incelemeyi salık veriyoruz.

NOTLAR:

[1] Bkz (7:46), (24:37) ve (33:23) ayetler.

[2] Bkz. **İlahi İsim**.

[3] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bu yolun adamları *nefesleri bilenler* diye adlandırılan kimselerdir. Bu, hepsini kapsayan bir isimdir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 6).

[4] İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemde sayısı belli her şey kadar Allah adamı vardır ve Allah onlar sayesinde eşyayı korur. Söz gelişi göklerin sayısı yedidir. Allah'ın sayıları yedi olan *adam*'ı vardır ve onlarla gökleri korur.

[5] Seyr-i sülûklerinde sâliklerin geçtiği mertebeler çoktur, söz gelişi züht, sabır, velâyet vs. Her sülûk mertebesi her zamanda belirli bir sayıyla sınırlanmayan adamlar sayesinde korunur.

[6] Dört direk (*evtad-ı erbaa*) kendileriyle Allah'ın dört yönü koruduğu kimselerdir. Bu nedenle onlar, yeryüzünü sağlam tutan *cibal* (dağlar) diye ifade edilmişlerdir.

[7] Kamerî aylardan recebe nispet.

[8] Sakitu'r-Refref b. Sakıtu'l-Arş, İbnü'l-Arabî'de belirli bir makama işaret eden simgesel bir isimdir. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 14. Ondan şöyle söz eder: "Ben onu Konya'da gördüm, kendisinden ve Rabbinden başkasıyla ilgilenmeyen, işi yüce, hali büyük, kendisini görende tesir bırakan bir görünüş-

teydi" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 14). Abdülkerim Cîlî de ondan söz eder, bkz. *Hakikatü'l-Hakaik*, s. 7.

[9] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 188.

[10] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Su adamları, deniz ve nehir kenarlarında Allah'a ibadet eden ve kimsenin tanımadığı insanlardır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 19).

Rahman/Rahim Rahman hepsini içermesi yönünden bütün ilahi isimlere göre yetkinlik ve kuşatıcılık mertebesinin sahibidir. Bu yönüyle Rahman, Allah ismiyle eşanlamlıdır. Rahman rahmet, başka bir ifadeyle varlıktan türemiş olması yönüyle Rahîm ismine yaklaşırken, Rahîm'in rahmeti olan vacip rahmetin karşıtı olarak merhamet ettiklerine imtinan rahmeti vermesi yönünden ondan ayrılır.[1] Yani Rahman'ın rahmeti=imtinan rahmeti. Rahîm'in rahmeti=vacip rahmet.

- Bu iki isim –Allah ve Rahman– diğer bütün isimlere göre kemâl ve ihata mertebesinin sahibidir. (BULGA, 17)

- Rahman sırf varlık olması yönünden Hakk'ın ismidir; çünkü O her şeyi kapsayan rahmetten türetilmiş mübalağa kalıbı, böylece de varlığın bütün taayyünlerini içermesi özelliğiyle varlığın ismi olmuştur. Varlığın bütün taayyünleri, hidayet, saptırma, af, lûtuf, intikam, kahır vb yönünden kendisine eşittir. Rahîm ise bu kuşatıcı ve şâmil rahmetten türetilmiş varlığın ismidir. Fakat söz konusu olan varlık, varlığın kendisinin mutlaklık mertebesinden –ki burada hidayet ve saptırma gibi nispetleri kendisine eşittir– hidayet, nuranilik ve keşf vb bakımından taayyüne yönelmiş varlıktır. (MERATİB, vr. 166)

- Rahman, varlıkları meydana getirir, Rahîm ise mertebeleri belirler.[2] (ME, 152)

NOTLAR:

[1] Bkz. **İhsan Rahmetî**.

[2] İbnü'l-Arabî'de Rahman ve Rahîm için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 152, 153; *Risaletü'l-Ba*, s. 123; *Maksad-ı Etem*, s. 154.

Rahman'ın Arşı Eşanlamlı terimler: Arş, İstiva Arşı, Kuşatıcı Arş, Rahmanî Arş, zuhur eden Arş.[1] Rahman'ın Arşı (Arşu'r-Rahman) "Rahman Arş üzerinde istiva etti" ayetinde işaret edilen Arş'tır. Söz konusu Arş, İbnü'l-Arabî'nin âlemleri sıralamasında belirli bir yer edinmiştir. Rahman'ın Arş'ı Heba'yı kabul eden ilk şekildir ve birinci felektir. Bu Arş, ilk olduğu için, bütün var olanların şekillerini içerir; bütün şekiller ve teşekkül etmiş mevcutlar ona varır. Hak onda Rahman ismiyle istiva ettiği için varlık kazanmış (rahmet=varlık, *bkz.* **Rahmet**) ve bütün mevcutları içermiş, her şeyi kuşatan varlık mertebesi olmuştur. Yaratılış âleminin ilki olması itibariyle ise

onda ilahi kelime veya emir, henüz bölünmemiştir. İlahi emir ilk kez, iki ayağın konulduğu Kürsi'de bölünür. Arş, Heba'yı kabul eden ilk şekildir:

- Bu cismi (Heba) ilk kabul eden şekil, küresel şekildir ve o böylece Felek olmuştur. Hak ona Arş demiş, Rahman ismiyle üzerinde istiva etmiştir. Bu istiva, benzersiz ve keyfiyetsiz, kimsenin bilmediği şanına yaraşır tarzda gerçekleşmiştir. (UKLE, 87)

Arş=Rahman'ın istivagâhı:

- Bunlardan birisi de, İstiva Arşı ve Kürsi'nin sureti, iki ayak, Arş'ın içinde bulunduğu su, suyu ve karanlığı tutan havadır. (FÜTÛHÂT, III:422)
- Dört mevcudu kendinde toplayan Rahman Arşı: Bu dört mevcut; tabiat, heba, cisim ve felektir. (UKLE, 56)
- Âlemin suretlerinden bu aynada gördükleri, ona görülenlerdir. Aynada gördüğü suretlerden birisi de Rahman'ın istiva ettiği Arş'ın suretidir. Arş, dört ayaklı ve dört yönlü bir koltuk gibidir. (FÜTÛHÂT, III:431)

Arş=Kuşatıcı Arş=Yaratıkların en büyüğü:

- Allah'ın âleme yönelik en büyük ihsanı Rahman ismi vasıtasıyla âlemi kuşatan Arş'ta istiva etmiş olmasıdır. Bütün iş Arş'ta biter. (FÜTÛHÂT, III:463)
- Yaratma ve yokluktan varlığa çıkartmada yaratıkların en büyüğü ile –ki yaratıkların en büyüğü Arş'tır– bir karınca veya sivrisinek arasında fark yoktur. (FÜTÛHÂT, IV:468)

Arş=Kelimenin birliği:

- Kürsi, vasıtasıyla Kelime'nin bölündüğü şeydir. Çünkü o esas cevherde zuhur eden cisimlerin suretlerinden kuşatıcı Arş'tan sonra gelen ikinci cisimdir. (FÜTÛHÂT, III:466)

Arş, Kürsi'nin böldüğünü tekleştirir

- Bu, hitaptır; çünkü sözde onun kadîmliği vardır. (FÜTÛHÂT, IV:104)

NOTLAR:

[1] Bkz. *Kitabu'l-Celâle*, s. 4. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Her şeyin bir gölgesi vardır, Allah'ın gölgesi ise Arş'tır. Şu var ki her gölge uzamaz; Arş'ın ulûhiyette uzamayan bir gölgesi vardır."

Rahman'ın Gölgesi Sözlük ve Kurani anlamı için *bkz.* **Gölge**

Rahman'ın gölgesi, Rahman isminin mazharı veya suretidir. Rahman'ın İbnü'l-Arabî'de varlık anlamına geldiğini bildiğimizde, Rahman'ın gölgesi bütün varlıkları

kendinde toplayan şey olur ki, o da Arş'tır.

- Her şeyin bir gölgesi vardır, Allah'ın gölgesi de Arş'tır. Şu var ki her gölge uzamaz. Arş, ulûhiyette uzamayan bir gölgedir. Fakat o gaybdir. Görmez misin ki, duyulur gölgeleri olan cisimler ışıklarca kuşatıldıklarında, gölgeleri içlerinde kalır. Işığın gölgesi de kendisinde, karanlığın aydınlığı kendisindedir. O halde zuhur eden Arş, Rahman'ın gölgesidir. İnsan'a nispet edilen Arş ise Allah'ın gölgesidir. (CELAL, 4)

Rahman'ın İstivagâhı/Sınırlı İsimlerin İstivagâhı Rahman'ın ve sınırlı isimlerin istivagâhı, Arş'tır.

- Arş Rahman'ın istivagâhıdır. (FÜTÛHÂT, II:283)
- Dersen ki: Arş nedir? Deriz ki: Sınırlı isimlerin istivagâhıdır. (FÜTÛHÂT, II:129)

Rahman'ın Makamı/Rabban'ın Makamı Rabbanî makam, ilahi makamın[1] altındadır ve Rab[2] ismi yönünden Hakk'a ilişir; Rahman'ın makamı ise Rahman[3] ismi yönünden Tanrı'nın makamıdır.

- Her makam ya ilahî[4] ya rabbanî ya da rahmanîdir. Bu üç mertebenin dışında bir makam yoktur ve bunlar, bütün mertebeleri içerir; varlık da bunların üzerinde döner. Kitaplar onlarla iner, miraçlar bu mertebelere yükselir.[5] Söz konusu mertebelerde üç ilahi isim hükümrandır: Allah, Rab ve Rahman. Bu üç isimden birisi, ilahi isimlerden herhangi birisinin hükmüyle nitelenir. (FÜTÛHÂT, II:176)

Bu ifadeden şu tespit ortaya çıkar: İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, Rab ve Rahman isimleri belirli nitelikler taşıyan diğer ilahi isimlerin dayandığı temel isimlerdir.[6] Büyük olasılıkla sıfat isimlerinden her birisi, söz konusu üç temel ilahi isimden birisine dayanır ve burada makam tanımlanır. Söz gelişi Vedud, Allah ismine dönüşünde ilahi bir makam adı alır; Rab ismine dönüşünde rabbanî bir makam adını alır. İfadelerimize büyük olasılıkla diyerek başladık, çünkü elimizde İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini açıklayacak metinler bulunmuyor.

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Bir grup şunu ileri sürmüştür: Mârifet makamı rabbanî, ilim makamı ise ilahidir. Ben de bu fikirdeyim. Bir grup ise şunu ileri sürmüştür: Mârifet makamı ilahi, ilim makamı ise onun altındadır. Bence de öyledir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 318).

[2] Bkz. **Rab**.

[3] Bkz. **Rahman/Rahim**.

[4] Bkz. **İlahî Makam**.

[5] Bkz. **İsra**.

[6] Bkz. **Sıfat**.

Rahman'ın Nefesi (Nefes-i Rahmân, Amâ) Nefes zorluktan çıkmak demektir. Hadiste "Rüzgara sövmeyiniz, o Allah'ın nefesindendir" denilir. Bununla rüzgarın sıkıntıyı açtığı, bulutları meydana getirdiği, yağmuru yaydığı ve kuraklığı giderdiği kastedilmiştir. Başka bir hadiste ise Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Rabbinizin nefesini Yemen yönünden bulmaktayım." İki parça arasında nefes, yani mesafe olduğu söylenir. Bu işte nefesin, yani mühletin vardır denilir. Sabah teneffüs eder, yani apaçık gündüz haline gelinceye kadar şafak söker ve uzar. Gündüz ve başka bir şey teneffüs eder, yani uzar. (LİSAN)

Nefes-i Rahmânî [Rahman'ın nefesi], varlığın formlarının kendisinde açıldığı bir cevherdir. Söz konusu cevher, insanın nefesi ondan çıkan bütün harf ve kelimeleri içerdiği gibi, bil kuvve o suretleri içerir. Nefes-i Rahmânî'yi İbnü'l-Arabî mümkünlerin hakikatleri kendisinde zuhur etmezden önce, ilk tarzındaki varlık için kullanır. Başka bir ifadeyle o mümkünün iki var oluş aşamasından öncedir: sübût, yani sübût âlemi ve dışta zuhur (dış âlem). Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin varlığın kendisinde açılacağı cevhere nefes demesinin önemi bellidir; çünkü nefesin bir yandan söz, öte yandan üflemeyle ilişkisi vardır (söz ve üfleme vasıtasıyla yaratma ve yaratılmışlar yorumlanmıştır).

- Tabiat, gerçekte, Nefes-i Rahmânîden başka bir şey değildir; çünkü ulvî ve süflisiyle âlemin suretleri onda açılır. Çünkü maddesel cevherdeki üfleme, özellikle[1] cisimler âlemine sirayet etmiştir. (FUSÛS, 219)

- Âlemin cevheri, âlemin suretlerinin zuhur ettiği Nefes-i Rahmânîdir. (FÜTÛHÂT, III:452)

- Tanrı kendisini Nefes-i Rahmânî ile nitelemiştir; bir sıfatla nitelenen herkesin söz konusu sıfatı bütün gereklerinde takip etmesi gerekir. Daha önce nefesin teneffüs edende neyi meydana getirdiğini belirtmiştik. Bu nedenle ilahi nefes âlemin suretlerini kabul etmiştir. Bu yüzden nefes bu suretler için heyulani cevher gibidir; o ise tabiattır. (FUSÛS, 143)

Nefes-i Rahmânî kendisi nedeniyle zuhur etmiş ilk bilinmeyen: Amâ.

- Kelimeler, cisimde değil, sanal uzamada belirlenmiş mertebelerde âlemin Amâ'dan zuhur etmesine benzer. Amâ, Nefes-i Rahmânîdir. (FÜTÛHÂT, II:395)

- Nefes Hakk'ın kendisi için zuhur etmiş ilk gaybdir. Böylece onda Hak, Rahman ismiyle üzerinde istiva ettiği Arş gibi olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:420)

Nefes-i Rahmânî ve kelimeler (yaratılmışlar):

- Kelimeler harflerden, harfler havadan, hava Nefes-i Rahmânî'den meydana gelir. (FÜTÛHÂT, I:168)

- Kelam Rahman'a mensup nefesten etkin bir niteliktir ve *kelm*'den türetilmiştir. *Kelm* yara demektir. Bu nedenle müessirdir dedik. Nitekim yara da yaralı cisme tesir eder. Mümkünlerin kulağına ilk çarpan şey *kün* [ol] kelimesidir. Âlem, kelam özelliğinden zuhur etmiştir, o da Nefes-i Rahmânî'den herhangi bir hakikate dönük bir yöneliştir. Bu nefeste amaçlanan o şeyin bireyselliği açılır. Bu oluş, kelam diye ifade edilmiş; oluştuğu şeye ise nefes denilmiştir. Nitekim bir harfi meydana getirmek isteyen kimseden nefes ortaya çıkar; böylece, ses diye isimlendirilen nefes çıkar. Nefesin uzamasının bittiği bir yerde, meydana getirilmek istenilen varlığın zâtı ortaya çıkar. (FÜTÛHÂT, II:181)

- Allah'ın kelimelerinin –ki onlar âlemden ibarettir– kendisinde zuhur ettiği madde, Nefes-i Rahmânî diye isimlendirilir. Bu nedenle nefes kelimeler diye ifade edilmiştir ve İsa için Allah'ın kelimesi denilmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:65)

Nefes-i Rahmânî ve üfleme (üfleme insanın Nefes-i Rahmânî'den meydana geldiğine işaret eder):

- İnsanın yaratılışı bu dört rükünden olup, bunlar da karışımlar diye isimlendirildiğinde, Allah'ın üflemesinden insanın cesedindeki rutubetten bir tutuşma meydana gelmiştir. Böylece insanın ruhu, yapısından dolayı, ateş olmuştur. Şayet yaratılışı tabii olsaydı, o zaman ruhu nur olurdu. Bu da, insanın Nefes-i Rahmânîden meydana geldiğine işaret etmesi için, üfleme kelimesiyle ifade edilmiştir, çünkü, bu nefes –ki üfleme kelimesiyle ifade edilmiştir– vasıtasıyla insanın dış varlığı ortaya çıkmıştır. Kendisine üflenmiş şeyin istidadıyla da tutuşma nur değil, nar [ateş] olmuştur. Böylece insanın insan olmasını sağlayan özellikte Nefes-i Rahmânî gizlenmiştir. (FUSÛS, 16)

İsimlendirmenin gerekçeleri:

- Bu zorluğun bir teneffüsü vardır, bu nedenle nefes Rahman'a nispet edilmiştir. Çünkü o nefes vasıtasıyla ilahi nispetlerin talep ettikleri âlemin suretlerin yaratılışına merhamet etmiştir. Bu suretler için Hakk'ın zahiri demiştik; çünkü zuhur eden Hak'tır. Hak suretleri Nefes'te icat ettiğinde, isimler diye ifade edilmiş nispetlerin otoritesi zuhur eder. (FUSÛS, 112)

Geçen ifadeleri şöyle özetleyebiliriz: 1) "Bu zorluğun bir teneffüsü vardır" cümlesi, bir yandan güçlüğün, öte yandan mertebeye ismini vermiş teneffüsün varlığını ifade

eder. Buna göre güçlük, kendi rablıklarının zuhuru için oluşu talep eden ilahi isimler düzleminde mevcuttur.

- Rubûbiyetten ilk nefes, âlemi yaratmasıyla Rahman'a nispet edilmiştir; söz konusu âlemi, rubûbiyet kendi hakikatiyle ve bütün ilahi isimler talep eder. (FUSÛS, 119)

Gerçekleşen teneffüs, sureti Amâ olan teneffüstür. Çünkü Amâ, ince bulut olması yönünden buharlardan meydana gelmiştir. Nefes-i Rahmân da Rahmanî bir buhardır. Buna göre Amâ, Nefes-i Rahmânînin kabul ettiği ilk surettir. 2) "Nefes Rahman'a nispet edilmiştir. Çünkü O, nefes vasıtasıyla ilahi nispetlerin talep ettikleri âlemin suretlerinin yaratılışına merhamet etmiştir" cümlesi, bu nefesin Rahman ismine nispet edilmesinin sebebini açıklar. Çünkü İbnü'l-Arabî bu ismin anlamını varlık ve yaratmak ile sınırlamıştır. Buna göre "ona merhamet etti" anlamındaki fiil, onu yarattı demektir. Şu halde Nefes-i Rahmânî, deyim yerindeyse, yaratma nefesi demektir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî nefese bu ismi vermiştir, çünkü o Nefes-i Rahmândandır.

- Levh aklın ifade mahallidir ve akıl karşısında Âdem için Havva mesabesindedir. Nefs diye isimlendirilmiştir, çünkü Nefes-i Rahmânîden var olmuştur. Böylece Allah onu Akıl'dan meydana getirmiştir. Çünkü onu aklın aktaracağı şeyler için mahal, yazacakları için Levha yapmıştır. (UKLE, 55)

İbnü'l-Arabî, nefesi bazen Rahman'a değil, ulûhiyete nispet ederek kullanır ve bu durumda *enfas* diye çoğulunu yapar (Nefes-i Rahmânînin çoğulu yoktur). Burada nefes, yükselişinde kulun maruz kaldığı sülûkla ilgili birtakım içeriklere sahiptir (Nefes-i Rahmânînin varlıkla ilgili anlamları vardır).

- Nefes nedir? diye sorarsan, deriz ki: Nefes hakikat sultanının yüceliği nedeniyle, Allah'ın kötülüklerini söndürmek için kalp ateşine musallat ettiği bir nurdur. (FÜTÛHÂT, II:132)

- Müşahede ettiğin bir suretten meydana gelmemiş hiçbir nefese[2] itimat edilmez. (LAYEULU, 8)

- İlahi nefeslerin yükselişleri vardır ki, onların üzerinde tuzağa yükselirsin. Allah'ın bazı kullarına nefesler ayaklarının altından gelir, çünkü onlar bu nefesleri talep etmişlerdir. Dolayısıyla bu nefesler onların kazanımlarıdır, bu nedenle ayaklarının[3] altından gelmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:418)

NOTLAR:

[1] Paragrafın yorumu için bkz. *Tâlikât*, c. II, s. 234.

[2] İbnü'l-Arabî'de Nefes-i Rahmânî için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 400; c. III, s. 391, 442, 459; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 128, 192, 195, 197, 234, 237; *Istılahat*, s. 85; *İrşad*, s. 149.

[3] "Üstlerinden ve altlarından yesinler diye" (5:66) ayete telmih.

Rahman'ın Vekili Rahman'ın vekili öğretmek konusunda Rahman'ın yerini alması yönünden Kuran öğretmenidir.

- Kuran'ı öğret ve Rahman'ın vekili ol! Çünkü Rahman Kuran-ı Kerim'i öğretmiştir; insanı yaratmış ve ona beyanı, yani Kuran-ı Kerim'i öğretmiştir.[1] (FÜTÛHÂT, IV:481)

NOTLAR:

[1] (55:4) ayete telmih.

Rahman'ın Zindanı İbnü'l-Arabî şöyle der:

- "Bir grup Cennette, bir grup ise ateştedir" (42:7). Orası Rahman'ın zindanıdır. "Biz Cehennemi kâfirler için bir hisar yapacağız."[1] Allah kâfirleri içinde hapsettiği zindanı kasteder. Mutlu grup Hakk'ın ikram diyarında konaklar. Bu diyarı ayakta tutan şey, (Hakk'ın kullarından) razı olmasıdır. Diğer yerin idarecisi ise –ki orası zindandır– Mâlik, yani Güçlü'dür. İyice yoğrulduğunda hamuru iyi yoğurdum anlamında *meliktü'l-acine* denilir. (FÜTÛHÂT, IV:26)

İbnü'l-Arabî Kuran-ı Kerim'e uyarak, Cehenneme ve ateşe zindan ismini verir, fakat Kuran-ı Kerim zindanı herhangi bir ilahi isme izafe etmezken İbnü'l-Arabî onu Rahman ismine tahsis eder. Burada İbnü'l-Arabî'nin içerdiği rahmetle birlikte Rahman ismini seçmiş olması, bizi şöyle bir kuşkuya düşürür:[2] Acaba İbnü'l-Arabî kendisine rahmet nüfuz ettikten sonraki Cehennemi mi kasteder? Bu rahmetin ulaşmasından sonra Cehennemin azabı tatlı hale gelir ve sakinlerine daimi bir nimet olur.[3] Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî burada ehline azabın sona ermesinden sonraki Cehennemi mi kasteder. Böylece onlar Cehennemde nimetlenirler, ancak oradan ayrılmalarına müsaade edilmez. Belki de bu nedenle Cehennem ile Cennet menzili, Cehennem nimetiyle Cennet nimeti arasında fark görmüştür ki, bu fark, nimet olmasına rağmen, mensupları için bir zindan olmasıdır.

NOTLAR:

[1] Bkz (17:8).

[2] İbnü'l-Arabî'nin Rahman'ın zindanını Cehennem saymasının nedenini açıklayan başka metinleri bilmiyoruz.

[3] Bkz. **Azab**, **Cehennem**.

Rahmet *Ra*, *ha* ve *mim* tek anlamlı bir köktür ve "incelik, yumuşaklık, ilgi ve merha-

met" anlamına gelir. Rahim, akrabalık ilişkisi demektir. Kadınların rahmi de bu nedenle rahim diye isimlendirilmiştir, çünkü acınan ve esirgenen çocuk ondan doğar. (MUCEM)

Bu noktada Tirmizî'nin[1] tavrını takip edeceğiz. Tirmizî Kuran-ı Kerim'deki bağlamından hareket ederek kelimenin on eşanlamlı terimini zikretmiştir: peygamberlik, İslam, rızık, yardım, fetih, sevgi, afiyet, yağmur, Kuran-ı Kerim, Cennet[2] (Bkz. Tirmizi, *Tahsilü Nezairi'l-Kuran*, s. 47-48). Bu örneklere "Ey kendilerine haksızlık yapan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyiniz" (39:53) ayetinde geçen mağfireti eklemeliyiz.

Rahmet mevcutlara varlık bahşetmek veya her mevcuda kendisine özgü varlığını hakikatinin gerektirdiği tarzda vermektir. İbnü'l-Arabî okurları, rahmet ve varlığı birleştiren özelliği ve rahmeti şefkat ve rıza (sözlük ve ahlaki anlamı) anlamından çıkartıp, kendisine metafizik bir renk (rahmet=varlık) kazandıran sebepliliği gördüklerinde şaşırırlar. Bu noktaya ışık tutabilmek için, büyük şeyhimizin anlayışıyla, âlemin yaratılışına ve meydana getirilişine dönmemiz gerekir. İşte, bu anlam kaymasının çözümü bu noktadadır. Yaratılışın başlangıcı hakkında, varlığı iki kısma bölme gayemizi açıklayan belirli bir tutum ile yetineceğiz (doğal olarak bu ayrım göreceli bir ayrımdır; çünkü İbnü'l-Arabî'deki her ikilik, ancak göreceli bir ayrım olabilir): bir yandan ilahi Zât, öte yandan ilahi isimler. Hakk'ın güzel isimleri ilahi Zât mertebesinde toplanmış, her isim kendi mertebesine yerleştikten sonra sahip olduğu hakikatiyle böbürlenmeye başlamış, ardından eserlerinin varlıkta ortaya çıkmasına özlem duymuştur. Böylece zorunlu olarak, ilahi Zât'a yönelmişler ve ondan hakikatlerinin kendisinde ortaya çıkacağı *kevn*'in [oluş] varlığını istemişlerdir. İlahi Zât, isimlere merhamet etmiş[3] ve onların âlemin varlığı ve hakikatlerinin ortaya çıkmasıyla ilgili taleplerini kabul etmiştir. İlahi Zât'ın bu talebi kabulü, rahmet mertebesinden ve Hakk'ın ihsan ve iyiliğinin taşmasından kaynaklanmıştır.[4] Sonra bu tavır, bütün hakikatlere sirayet etmiştir. Her hakikat Hak'tan talep ettiği bir varlığa sahiptir; böylece Allah, o şeyin hakikatinin varlığındaki arzusunu kabul etmekle o şeye merhamet eder. Bu yaklaşımdan şu sonucu çıkartabiliriz: 1) Rahmet, sözlük anlamını korur. Hak, hakikatlere merhamet edicidir ve onların dışta var olmalarını kabul etmiş, yani bundan hoşnut olmuştur. 2) Rahmetin sözlük anlamı varlığını sürdürse de, İbnü'l-Arabî onu neticesiyle tanımlar, başka bir ifadeyle Hakk'ın hakikatlere rahmetinin neticesi, varlıktır. O halde, rahmet varlıktır. İşte rahmetin metafizik formu buradan kaynaklanır. Bu son nokta, bütün mevcutlara sirayet ve elemler gibi rahmetle çeliştiği zannedilen şeyler de dahil olmak üzere her türlü çelişkiyi kabul gibi, varlık

özelliklerini kendisine vermek için rahmeti basit sözlük anlamından uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle, böyle bir bağlamda kavramın sıradan ve bilinen ahlaki anlamı ortadan kalkar.

- Rahmet her şeyi hüküm ve varlık itibariyle kapsamıştır. Bu bağlamda gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden meydana gelmiştir. Her hakikatin Allah'tan talep ettiği bir varlığı olduğu için, Hakk'ın rahmeti bütün hakikatleri kapsamıştır. Çünkü Allah rahmetiyle, her şeyin hakikatindeki isteği kabul etmiş, böylece onları yaratmıştır. Rahmette bir gayenin gerçekleşmesi veya doğaya uygunluk dikkate alınmaz. İlahi rahmet bütün bunları varlık itibariyle kuşatmıştır.[5] Rahmetin eşyayı zikretmesi, onları var etmesinin ta kendisidir. O halde her mevcut, rahmete konu olandır. Bilmek gerekir ki, rahmet yaratmada geneldir.[6] (FUSÛS, 177, 78)

- Yaratılmışlara rahmetten daha yakın bir şey yoktur. Çünkü varlıklarından onlara daha yakın bir şey yoktur. Varlıkları ise, hiç kuşkusuz, rahmettir. (FÜTÛHÂT, III:430)

- Sadece öne geçmiş rahmet ve bu rahmetin ardında kalmış gazap vardır. Sonra, her şeye sirayet eden kuşatıcı rahmet vardır. Bu yüzden rahmet, hem öndedir ve hem sonradır. Hak hem gazap eder ve hem razı olur. Çünkü Hak, gazaba olan rahmetinden gazaplanır, böylece gazap ortadan kalkar. Bakınız! Hakk'ın gazaba gelmesi rahmeti gazaba nasıl da dahil etmiştir? Böylece gazabı ortadan kaldırır. Neticede gazabın hükmü silinir, bunun ardından rahmet, haklarında gazabın takdir edildiği kimseleri bile kuşatır. Bu yüzden Allah azap ettiği kimseye de rahmetiyle azap eder; çünkü azap olmasaydı, Hakk'ın gazabı ebedi olurdu. (FÜTÛHÂT, IV:70)

- İlahi rahmete Tanrı'nın azizliği eşlik etmeseydi ve rahmet şefkatten yoksun olmasaydı, Allah yaratıklarından hiç kimseye azap etmezdi. (FÜTÛHÂT, IV:48)

- Rahmetin azap suretinde bir tecellisi olduğu gibi, nimet suretinde de bir tecellisi vardır. Böylece rahmet, iki zıt sureti kabul etmiştir; bu ise pek garip bir iştir.[7] (FÜTÛHÂT, III:497)

İçeriğini açıklamak için rahmeti bütün isim ve özelliklerden soyutladıktan sonra, bu noktadaki isim bolluğuna bakacağız. Bunlar, İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve diğer kitaplarını doldurmuştur. Fakat sayıları çok olsa bile bu isimler, Allah'ın rahmetinin bölündüğü dört kısma ayrılır: imtinani rahmet, vacip rahmet, ezeli rahmet, özel rahmettir. Şunu da eklemeliyiz ki, insandaki rahmet de iki kısma ayrılır: tabii rahmet ve vaat edilmiş rahmet.

NOTLAR:

[1] Bkz. *Exegese coranique*, s. 57, 89, 297.

[2] Bkz. *el-Mucemü'l-Müfehres*, "Rahmet" maddesi.

[3] Ebu'l-Âlâ Afîfî rahmet ve varlık arasındaki ilişkişi şöyle açıklar: Hakk'ın varlıkların hakikatlerine bahşetmiş olduğu varlığın kendisine ise İbnü'l-Arabî, genellikle Nefes-i Rahman ya da Nefes-i Rahmanî kelimeleriyle işaret etmiştir. Böylece, rahmet kelimesi varlık bahşetmek anlamında kullanılmıştır (Bkz. Afîfi, *Tâlikat*, s. 20). Burada Afîfî'nin tekil bir terimi, aslında daha kapalı bileşik bir terime dönüştürerek açıklamaya çalıştığı görülmektedir. Halbuki, önce bu bağlantıyı bulup, daha sonra bileşik terimi izah etmesi gerekirdi.

[4] Bkz. *Anka-i Muğrib*, s. 33.

[5] (2:19) ayetine telmih.

[6] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 243.

[7] İbnü'l-Arabî'de rahmet için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 4, 126, 153, 161, 273 vd.

Rahmetin Oğlu İlahi rahmet her şeyi içermesi ve her şeye yayılması itibariyle bütün varlıkların anasıdır.[1] Allah şöyle buyurmuştur: "Azabım benim istediklerime ulaşır, rahmetim her şeyi kuşatır" (7:156). O halde: Ana=Toplayan ve hüküm sahibi varlıkların anası=Rahmet. Öte yandan, rahmet varlıktır.[2] Rahmetin oğlu varlığın oğludur. Mevcut ancak varlıkta meydana gelebilir. Rahmet=Varlık. Rahmetin oğlu=mevcut [var olan].

- Allah'ın rahmeti geniştir, o her şeyi kapsar, hiçbir yer ona baskın gelemez, bir yerde sınırlı kalmaz. Bütün varlıklar onun oğullarıdır. Peki nasıl olur da onlara zarar verebilir! Rahmet oğullarına ancak iyilik ve nimetlerini verebilir. Rahmet anadır.

NOTLAR:

[1] Bkz. **Ana**.

[2] İbnü'l-Arabî rahmeti bilinegelen anlamından varlık anlamına taşır. Allah bize merhamet eder, yani bizi var eder. Bkz. **Rahmet**.

Rakîka *Ra* ve *kaf* iki köktür. Birincisi cefa ve sıkıntının zıddı bir niteliktir. İkincisi ise sıvı bir şeydeki hareketliliktir. Birincisi *rikkat*'tir. "Yumuşak oldu" anlamında *rakka* denilir. Masdarı *rikkat*'tir. İkinci kök ise "bir şey parladı" anlamında *terakraka* fiilidir. (MUCEM)

Kevn [oluş] İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda bütün, iç içe girmiş ve kesintisizdir. Buna göre âlemdeki her hakikat veya mertebe, bir diğerine bağlıdır ve her şey (bir üsttekinden) yardım alırken, (altındakilere de) yardım eder. İbnü'l-Arabî felsefi sisteminin mantığının yetkinliğe ermesi için böyle bir tasavvura mecburdu; çünkü yeniden yaratmayı kabul etmek, zorunlu olarak süreklilige sahip bir varlık tasavvurunu gerektirir. İşte bu süreklilikten rakîkalar meydana gelmiştir. Peki nedir rakîkalar? Bun-

ların Şeyh-i Ekber'in âlemindeki işlevleri nedir? Rekâik, hakikatler veya zâtlar arasında uzayan bağlardır; bunlar, göze ulaşan güneş ışınlarına benzer. Bu rekâik sadece yayılmaz, aynı zamanda bize de ulaşır. Rakîka, kendisinden çıktığı her hakikati daha üst veya daha aşağı hakikatlere bağlar. Bu hakikatler sayesinde üst hakikatlerden alttakilere varlık ve bilgi yardımı ulaşır. Yeniden yaratma fikrini benimseyen bir düşünce yapısında yardımın önemi bellidir, bu yüzden yardım yeniden yaratmanın ana damarıdır. Çünkü mümkün, her anda varlık yardımını almazsa, yokluğa düşer.[1] Bu nedenle ve bu yardım sayesinde İbnü'l-Arabî'nin hakikatler ile mertebeler arasında sürekliliğe sahip bir rakîka, bir bağ tasavvur ettiğini görmekteyiz. Bu bağ, bedendeki damarlara ve sinirlere benzer.

- Haktan kalbime rakîkaları uzanır
  Güneş ışınlarının göze ulaştığı gibi. (FÜTÛHÂT, III:2)

- Kalpler ile bu manzaralar arasında uzayan rekâik süreklidir. Bu süreklilik, fitilin başından dumanın kandille kesintisizliğine benzer. (TE, 41)

Bu iki metinde İbnü'l-Arabî'nin uzamak ve süreklilik terimlerine odaklaştığını görmekteyiz. Buna göre rakîka uzar, fakat sadece uzamak işlevinin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Bu nedenle süreklilik gereklidir. İbnü'l-Arabî hem süreklilik ve hem de yayılma fikrini ifade edebilmek için iki yapıyı örnek vermiştir: güneş ve ışınları, ateş ve duman.

- Allah insanı bütün âlemin rakîkalarının toplamı yapmıştır.[2] İnsandan âlemdeki her şeye uzanan bir rakîka vardır. Allah'ın insana ulaştırması için o şeye emanet olarak verdiği her ne varsa, bu rakîkadan insana ulaşır. Arif bu rakîka sayesinde o şeyi dilediği gibi hareket ettirir. Bu yüzden âlemdeki her bir şeyin insanda bir izi bulunduğu gibi, insanın da her şeyde bir eseri vardır. (FÜTÛHÂT, I:157)

- İnsan bütün âlemi kendi mertebesinde müşahede etmiş, âlemin her bir parçası ile arasındaki rakîkaları görmüş, bu sayede kendisinden o rakîkaya ihsanda bulunmuştur. (FÜTÛHÂT, III:407)

Böylece rakîkanın mâhiyeti ortaya çıkar. Rakîka, tesir ve teessüre imkân verecek şekilde, uygun şeyleri birbirlerine bağlar.

- İlka [aktarmak] için Hakk'ın dokuz feleği, telakki [almak] için ise insanın dokuz feleği vardır. Hakk'a ait dokuz hakikatin her birisinden halka [âlem] ait dokuz feleğe rakîkalar uzar (nüzul, ilka); halka ait dokuz felekten de Hakk'a ait feleklere rakîkalar yükselir (urûc, telakki). (FÜTÛHÂT, I:54)

- Bu ulvi feleklerin suretleriyle unsurlar âlemindeki süfli suretler arasında ilahi isim-

ler ve rabbani hakikatlere uzanan rakîkalar vardır. Bunlar, özel yönlerdir; özel yönler, iradesinden kaynaklanan yönelişle ol kelimesinden Hak'tan sudûr eden her mümküne aittir. Bu özel yönü kendisinden meydana gelenden başkası bilemez. (FÜTÛHÂT, III:260)

- Âlemler arasında (ulvi ve süfli âlem), her suretten kendi benzerine uzamış kesintisiz rakîkalar vardır. Urûc ve nüzul [yükseliş ve iniş] bunların üzerinde gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, III:260)

- İnsan ile Hak arasında rakîkalar, damarlarda hayatın dolaşması gibi dolaşır. Böylece hayatı muhafaza ederler ve sen de onu müşahede edersin.[3] (TERACİM, 8)

- Muhakkiklerin elinde bir tek ilahi fıkıh kalmıştır, o da sırlar ile gelir. Bu fıkıh, basiret ehlince bilinir, baş gözüyle görenlerce bilinmez. Bu fıkıh sayesinde bütün varlıkların, karaların ve deryanın Rabbini tespihlerini anlarız. Artık önemseme! Kendi hakikatinin gemi senin rakîkanı elinde tutana aittir; artık ona teslim ol! (IŞARAT, 61)

Bu metnin sonunda rakîkanın önemi ortaya çıkar; çünkü İbnü'l-Arabî "senin hakikatinin gemi, senin rakîkanı elinde tutana aittir" der. Şöyle ki: Hakikat kendiliğinde mümkün olmaktan çıkmaz, mümkün kendisi yönünden yokluğa düşer. Bu nedenle rakîka olmaksızın hakikat, yokluktan ayrılmaz; çünkü rakîka yok ise öncelikle varlık, buna bağlı olarak da bilgi yardımına mazhar olmayacaktır. İbnü'l-Arabî rakîkada uzama, başka bir ifadeyle ışınlarının yayılması özelliğini korur ve onu âdeta elçi makamına yerleştirir. Hakikat ise rakîkanın (onun ışınları=elçileri) karşısında Zât'a benzer.

- Varlıkların bir kısmı maddeden soyut mevcut olmuşlardır; bunlar nurani rakîkalara sahip şekil ve surete konu olan ruhani-ayrık akıllardır ve melekler diye isimlendirilirler. (İNŞA, 20)

Rakîka Zât için elçi ve ondan çıkan ışınlar mesabesinde olduğu için, İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bağımsız ve ayrı bir anlamı yoktur; bunun yerine o, kendisini gönderen Zât'ın özelliğini alır; bazen de gerçekte, o Zât'ın bir yönüne veya bir özeliğine veya bir nispetine tekabül eder.

- Cebrail, Mikail, İsrafil, Azrail ve diğer büyük meleklerden her birisi, Rabbinin huzurunda durur; başkası onları Rablerinden alı koyamaz. İşte bu ulvi ve nurani küllî hakikatler –ki onlar Muhammedî hakikatin rakîkalarıdır– bu ruhların hakikatleridir; söz konusu ruhlar ise, tikel rakîkalardır. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 21)

- Muhammedî rakîka, kendisine cevâmiü'l-kelim verilmesi yönünden onlara (gayb âleminin harflerine) Hz. Muhammed'den ulaşan rakîkadır. (FÜTÛHÂT, I:80)

Rakîka, mahiyet veya türün karşısında özellik veya cinstir.

- Erkek ve dişi hakikatte ortak ve her ikisi de yaratılış dairesine girseler bile, kuşkusuz, rakîkanın farklılığı nedeniyle mertebeleri farklılaşır. (IŞARAT, 61)
- Allah dilerse, daire ve kanalları inşa ederiz, bağları ve rakîkaları uzatırız, kökleri ve dalları izhar ederiz, ayrılanları, birleşenleri ve bunların arasında ortaya çıkan isimleri ayırt ederiz. (İNŞA, 6)

Rakîka İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bazen münasebet anlamı kazanır. Bu bağlamda iki zât arasında rakîka, başka bir ifadeyle münasebet ve bağıntı bulunduğu görülür.

- Hakikatler münasebet mahalline yerleştirildiklerinde ne güzeldirler! Çünkü açık rakîkaları yazışma ve konuşma yabancılaştırır. (IŞARAT, 61)
- Rakîkalar, yükseliş ve derecelerdir, bazen münasebet diye de ifade edilirler. (FÜTÛHÂT, III:260)

Rakîka teriminin kullanımı, İbnü'l-Arabî'de bilgi yardımı özelliğine dayanarak, müşahede, tecelli ve vâridat türlerini içerecek şekilde genişler ve şu gibi ifadeler kullanır: meleki rakîka, şeytani rakîka. Çünkü rakîka sadece nurani yardım yolu değildir, bazen şeytani yardım yolu da olabilir ve bu durum, ulaştırıcılık şeklindeki rakîkanın mahiyetiyle çelişmez. Bu yüzden rakîka, ışık yayan bir zât ile işlevi ulaştırmak olan münasebet sayesinde ona yönelmiş diğer zât arasındaki aktarma ve yoldur; dolayısıyla rakîkanın işlevi ulaştırmadır ve yardımın içeriğiyle bir ilişkisi yoktur.

- Peygambere vahiy veren ruhtan, peygamberin varisi olan adamın kalbine görünürde meleğin suretiyle karışmış bir halde, bir meleki rakîka uzanır. Söz konusu rakîkaya o ruhun ismi verilir. (FÜTÛHÂT, II:80)
- Bazen ona (peygamber veya veliye) rakîka, insan veya hayvan suretinde gözükür ve getirdiği şeyi ona söyler. Şayet bu kişi bir veli ise kendisine geleni Kitap ve sünnete sunar: gelen şeyler Kitap ve sünnete uygun değilse, onu Hakk'ın bir imtihanı saymalıdır. Böylece kesin olarak anlar ki: Bu rakîka bir melek rakîkası değildir ve ilahi bir meclisle gelmemiştir; tersine şeytani rakîkadır.[4] (FÜTÛHÂT, III:39)

NOTLAR:

[1] Bkz. Yeniden Yaratma.

[2] İnsan, âlemde dağınık halde bulunan hakikatleri kendinde toplaması yönünden *âlemin hakikatlerinin toplamıdır*. İbnü'l-Arabî buna "insan âlemin sırlarının toplamıdır" ifadesini ekler, çünkü hakikatleri toplamak, aynı zamanda onlarla ilişki içinde olmak demektir.

[3] Rakîkalar iniş, bilgi vermek veya tecelli içindir; bunun karşılığında kuldan yükseliş vardır.
[4] İbnü'l-Arabî'de rakîkalar için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 55; c. IV, s. 328; *Kitabu'l-Kurbet*, s. 8; *Anka-i Mağrib*, s. 50; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 237; *İnşaü'd-Devair*, s. 34; *Divan*, s. 38.

Reca *bkz.* **Tarik**

Rehberlik *bkz.* **Hüda**

Reyy *bkz.* **Şurb**

Rıza *bkz.* **Tarik**

Rızık *Ra, ze* ve *kaf* "belirli bir vakit için ikrâm" anlamına gelen tek köktür. Ardından vakte bağlı olmayan ikram da buna yorumlanmıştır. Rızık, Allah'ın ihsanıdır. "Allah onu rızıklandırdı" anlamında *Rezekallahu rızken* denilir. İsmi rızıktır. (MUCEM)

Rızık Kuran-ı Kerim'de genel anlamda mevcuda tahsis edilen ilahi nimet demektir. Bu nimet mutlaka mevcuda ulaşır, çünkü rızık veren sadece Hak'tır.

> Yeryüzündeki her canlının rızkı Allah'a aittir. (11:6)
> Size bıldırcın ve helva indirdi, size verdiği temiz rızıklardan yiyiniz. (2:57)
> Gökten bir su indirdi, onunla çeşitli meyveleri sizin için rızık olarak çıkarttı. (2:22)
> Allah dilediği kimse için rızkı genişletir ve daraltır. (13:26)
> De ki: Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırır? De ki: Allah. (34:24)
> Kuşkusuz ki Allah güç ve metanet sahibi, rızık verendir. (51:58)

İbnü'l-Arabî rızkı Hakk'ın yaratılmışa bahşettiği her şey için kullanır ve mevcudun varlığının dayandığı ve güç ve hayatiyetini sürdürmesini sağlayan gıdayı da onun kapsamına sokar. Bu bağlamda rızık, maddi ve manevi rızık diye ikiye ayrılır.

> ◆ Hiçbir kimse rızkını tamamlamadan ölmez. Senin rızkın varlığını ayakta tutan güç ve hayatını sürdürmeni sağlayan şeydir, topladığın ve biriktirdiklerin değildir. Çünkü bunlar senin de olabilir, başkasının da olabilir. Bir şeyi yiyip o şey zâtına sirayet edince, onun senin rızkın olduğunu bilirsin. (FÜTÛHÂT, IV:114)

Bu metinden İbnü'l-Arabî'nin insanın kazandığı her besini rızık saymadığı sonucu çıkar. Bir şeyin rızık olabilmesi için sahibine dönüşmesi gerekir ki, ona rızık denile-

bilsin. O halde rızık rızıklananın kendisi haline gelen şeydir.

- Maddi rızık cisimlere, manevi rızık ruhlara aittir. (BULGA, 21)

- Hayvan insan[1] hayvanın rızkıyla rızıklanır. İnsan-ı kâmil[2] için de hem bu rızık ve hem de fazlası vardır. Çünkü kâmil insan için bir de ilahi rızık vardır ki, hayvan insan bu rızka ulaşamaz. Bu, insan-ı kâmilin beslendiği ilimler, keşf, zevk ve sahih düşüncedir.[3] (FÜTÛHÂT, III:357)

Rızık, beslenenin zâtına[4] gıdanın ulaştırılması ve onda yayılması anlamına gelir. Bu besleme eylemi, tek varlık hakikatinin iki veçhesi için de geçerlidir: Hak ve halk.[5] Hak halk ile beslenir, şöyle ki: Hak ancak yaratıkların suretlerinde zuhur edebilir, söz konusu suretler de, hükümleriyle Hakk'ı besler. Ulûhiyet, meluh [yaratılmış] ile ayakta durur. O halde ulûhiyetin gıdası, meluhlarının varlığıdır. Halk da Hak ile beslenir: Halkın varlığı ve oluşu, ancak Hakk'a dayanabilir. Bu durumda halk mazhardır, kendisiyle zuhur eden ise Hak'tır. Buna göre Hak, halkın var oluşunun rızkı ve varlık ile onları besleyendir.

- Âlemin sürekliliği Allah sayesinde mümkündür ve ilahi sıfatın[6] da âlemsiz bekası yoktur. Böylece her birisi diğeri için rızık olmuştur ve her birisi varlığının sürekliliği için diğeriyle beslenir.

  Bizler onun gıdasıyız: varoluşumuzla beslenir
  O da hiç kuşkusuz ki var oluşun rızkıdır
  O bizi kevn olarak korur, biz de onu ilâh olarak koruruz
  Bu sözde hiçbir yalan yoktur. (FÜTÛHÂT, III:363)

- Sana öğrettim (Tanrı kuluna), sen de esma-i hüsnanın [güzel isimler] hak ettiği, hayat ve varlıklarının bağlı olduğu rızkı öğrendin.[7] Seni de bu rızık vasıtasıyla onlara yönelttim. İsimlerime âlemden bu rızkın ulaşması şarttır. (FÜTÛHÂT, IV:114)

Hak, yaratılan ve icat edilen her şeyin hakikatine sirayet etmiştir. Hal böyle olmasaydı, varlık olmazdı.

- O bütün bir oluştur
  O birdir ki
  Benim varlığım onun varlığına bağlı olmuştur[8]
  Bu nedenle besler dedim
  O halde varlığım onun gıdası
  Bizler de onunla besleniriz. (FUSÛS, 111)

- İlah kendisi için rızık istediğinde,
  Bütün oluş onun gıdasıdır

İlah bize rızık vermek istediğinde
O dilediği gibi gıdadır. (FUSÛS, 187)

◆ Sen hükümlerle Hakk'ın gıdası; O ise varlık ile senin gıdandır.[9] (FUSÛS, 83)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Hayvan-İnsan**.

[2] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[3] Bkz. Emir Abdülkadir el-Cezairi, *El-Mevakıf*, s. 53. Yazar "Sizi gökten ve yerden kim rızıklandırır" (10:31) ayetinde "gök rızkını" akılların yararlandığı bilgi ve mârifetler diye yorumlar; yer rızıkları ise bedenlerin beslendiği şeylerdir.

[4] İbnü'l-Arabî'nin bu bahisteki görüşlerine aşinalık kazanabilmek için bkz. Attar, *Mantıku't-Tayr*, s. 222.

[5] Yaratıklarıyla "beslenen" Hak, isim ve sıfatları yönünden Hak'tır, âlemlere muhtaç olmayan zâtı yönünden Hak değildir. Afîfî'nin yorumu için bkz. *Tâlikat*, s. 278.

[6] Bu ifade, yaratıkların ilahi isimlerin gıdası olduğuna dair görüşümüzü teyit eder.

[7] Bu ifade, yaratıkların ilahi isimlerin gıdası olduğuna dair görüşümüzü teyit eder.

[8] Yaratılmışın varlığı.

[9] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 64, 67, 190.

Rida (*ridaü'l-kibriya* [büyüklük örtüsü], *ridaü'l-Hak* [Hakk'ın örtüsü][1]) *ra*, *dal* ve *ya* tek anlamlı bir köktür ve atmak anlamına gelir. "Ona taş attım" anlamında *Reditühü bi'l-hicare* denilir. *Reda* kelimesi de bu kalıptan gelir, "yok olmak ve helak" demektir. "Bir şey helak oldu" anlamında *reda eş-Şeyü* denilir. *Erdahullahu*, "Allah onu helak etsin" demektir. Bu babın istisnalarından birisi, giyinilen örtü anlamındaki *rida*'dır. "Falanca güzel kıyafet giyer" anlamında *Fülanun hüsnü'r-rediyye* denilir. (MUCEM)

Rida bir perde ailesi meydana getiren kelimelere eklenebilecek bir terimdir. Rida, perde demektir, fakat İbnü'l-Arabî'nin ridanın çeşitli çağrışımlarından ve niteliklerinden çıkarttığı birtakım özel nitelikleri vardır. Böylece rida, perde kelimesinin genelliğinden, kendisini anlamının dışına çıkartmayan ve Şeyh-i Ekber'de kazandığı olumlu anlamını da kaybettirmeyen bir özelliğe doğru kayar (kavuşturan perde, hicab-ı mûsil). İbnü'l-Arabî'ye göre ridanın iki kökü vardır ve o her iki kökü ridanın iki görünümünün hizmetine sunar: Rida, sahibinde büsbütün silinmişliği yönünden kendine ait bir varlığa sahip değildir; öte yandan rida, örtünenin suretine sahiptir, çünkü onun suretinde olmasaydı, örtemezdi. Genel anlamda perde, özel anlamda ridanın iki yönü, setr ve keşf [örtünme ve açılma] ile yer değiştirir, hatta örtünme ve açılma örtünende, yani Hak'ta onları birleştirir.

Reda [helak olmak] anlamında reda:

◆ Reda diye isimlendirilmesinin nedeni, reda kelimesinden türemiş olmasıdır. Reda

helak demektir; çünkü o, Hak'ta büsbütün fani olmuştur. (FÜTÛHÂT, II:104)

- Dersen ki: Reda nedir? Deriz ki: Kevnde Hakk'ın özellikleriyle görünmektir. Dersen ki: Kevn nedir? Deriz ki: Varlıkla ilgili her iştir. Kevn bâtılın [boş, anlamsız] zıddıdır. (FÜTÛHÂT, II:129)

İkinci metin redayı varlıkta Hakk'ın özellikleriyle görünmek diye tanımlamıştır. Bu ise Hakk'ın özelliklerinin kendi özelliklerinin yerini aldığı Hak'ta fani veya silinen kimse için söz konusudur.

Kuşanmak anlamında rida=suret:

- Büyüklük Hakk'ın ridasıdır ve o senden başkası değildir. Çünkü sen sureti olduğunda Hakk'ın ridası olursun. Rida, sahibinin özelliğindedir. Bu nedenle Hak sana kendinle tecelli etmiş ve şöyle buyurur: "Kendisini bilen Rabbini bilmiştir." Bu yüzden ridayı bilen, rida sahibini de bilmiştir. Ridayı bilmek, rida sahibini bilmeye bağlı olmamıştır. Gözler ancak ridaya ulaşabilmiştir ki, o da, büyüklüktür. Hak sana ancak bizimle tecelli etmiştir; görmek de kendimize ulaşmış, görmek, ancak kendimize ilişmiştir. O halde bizler, Hakk'ın zâtı üzerindeki kibriyanın ta kendisiyiz. Bu yüzden insan-ı kâmile döndüğünde Hakk'ı görmüşsün demektir. İnsan başkalaşmaz, rida da perde olduğu kimseye dönmez. İşte bu el-Kebir'in anlamıdır. Çünkü O özü gereği büyüktür, büyüklük ise bizleriz. (FÜTÛHÂT, IV:245)

- Rida nedir diye sorulursa cevap şudur: Suret üzerinde yaratılmış kâmil kuldur. O ilahi ve mümkün hakikatleri kendinde toplayan, kendisinden daha yetkini olmayan en kâmil mazhardır. Ebû Hamid onun hakkında şöyle demiştir: "Bu âlemden daha güzeli mümkün değildir." Bunun nedeni, bütün hakikatlerin yetkin olarak âlemde bulunmasıdır. İşte O "halife," "naib" diye isimlendirilmesi yerinde olan kuldur. O bütün mümkünlerde tam müessirdir ve o tam meşiyet sahibidir. (FÜTÛHÂT, II:103)

Rida: örtmek ve açmak:

- Biz Hakk'ın zâtı üzerindeki kibriyayız ve perde perdelenene (Allah) tanıklık eder. Böylece Allah, bizim onu gördüğümüzü ifade etmiştir. Bu yüzden Eşarî doğru söylemiştir, onun "Rabbinizi göreceksiniz" ifadesi doğrudur. Aynı zamanda (Mutezile'nin) "Göremeyeksiniz" ifadesi de doğrudur. Rida'nın zahiri ve bâtını vardır: Bâtınıyla Hakk'ı görür, böylece "Rabbınızı göreceksiniz" ifadesi doğrudur ve Hakk'ın görüleceğini kabul eden doğru söyler; ridanın zahiri ise Hakk'ı göremez, böylece Mutezile de doğru söyler ve "göremeyeceksin" ifadesi de doğrudur. Rida ise tek bir şeydir. Âlem insandan –ki insan ridadır– başka bir şeyi görmez. Rida, zahirî yönünden kendisini göreni görür ki, o da âlemdir. (FÜTÛHÂT, III:246)

[1] İbnü'l-Arabî'de rida için bkz. *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 61; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 40.

Risalet Peygamberliği Risalet peygamberliği (*nübüvvet-i risâlet*), genel nübüvvetin (veli ve vârislerin nübüvveti) karşıtı olarak nebi ve resullerin nübüvvetidir.

◆ Nübüvvet ile –ki söz konusu olan teşrii nübüvvetidir– sıddıklık makamı arasında ne bir makam ne de menzil vardır. Sıddıklık bağını aşan, risalet nübüvvetine düşer. Hz. Muhammed'den sonra teşrii nübüvveti iddiasında bulunan, hiç kuşkusuz yalancı, Allah'ın doğru sözlü elçisinin getirmiş olduklarını yalanlamış ve inkâr etmiştir. (FÜTÛHÂT, II:24)

Riyâzet *bkz.* **Tarik**

Ruh *Ra, vav* ve *ha* pek çok anlama gelen bir köktür. Ruh genişlik, imkân ve süreklilik demektir. Bütün bunların kökü ise rüzgar anlamındaki *rîh*'tir. Rîh kelimesindeki *ya* harfinin aslı *vav*'dır, kendisinden önceki kesrenin harekesine dönüşmüştür. Ruh insanın ruhudur ve o *rîh* kelimesinden türemiştir. Kelimenin bütün babları böyledir. *Ravh* esinti demektir. İnsan teneffüs ettiğinde *erahe'l-insan* denilir. Er-Ruh, Cebrail'dir. (MUCEM)

Paul Nwyia, *Exegese Coranique* adlı kitabında Kuran-ı Kerim'de ruh kelimesini önceki sûfilerden üç kişinin görüşleri çerçevesinde araştırmıştır. Bu üç sûfi, Mukatil, Tirmizî ve Harraz'dır. Söz konusu sûfilerin görüşlerini şu hususlarla özetleyebiliriz: Ruh=Cebrail (Kuds).[1] Ruh=Vahiy.[2] Ruhullah=Allah'ın rahmeti.[3] Ruh=Yaratmanın başlangıcı, peygamberlik, Kuran-ı Kerim ve vahiy.[4] Ruh=Bedene hayat veren şey.[5] Paul Nwyia'nın Kuran-ı Kerim'de ruh hakkındaki araştırmasına değinmekle yetiniyoruz, geniş bilgi için o çalışmaya bakılabilir.[6]

Ruh konusunu araştırırken ayrıntıya girmeyeceğiz, bunun anlamı İbnü'l-Arabî öncesi düşünürlerin ortaya attıkları görüşlerin ayrıntısına dalmayacağız demektir.[7] Fakat İbnü'l-Arabî'nin ruh görüşlerine işaret etmeksizin konuyu geçiştirmek de mümkün değildir. Ruh, düzenlenmiş surette ebedi ve ezeli-daimî ilahi tecelliyi kabul istidadının gerçekleşmesidir. Böylece ruh, tek tecellideki farklılıkların kaynağı ve pek çok tecelli suretinin bulunmasının nedenidir. Ruh hüküm yönünden hayattan ayrılır: Hayat, bütün var olanlara nüfuz etmiştir ve hükmü daimidir; ruhun ise hükmü süreksizdir.

◆ İlahi hükmün özelliği şudur: Herhangi bir sureti tesviye ettiğinde orası bir ruh ka-

bul eder ve bu o şeye üflemek diye ifade edilir. Ruh, sürekli ve daimi ebedi tecelli feyzini kabul için tesviye edilmiş surette istidadın meydana gelmesidir.[8] (FUSÛS, 49)

- Cisim görülür, hüküm ise ruha aittir. Zuhur eden Hak'tır, hüküm ruha aittir. Ruh, zuhur eden Hak'ta farklılıkları izhar eden âlemin istidadır.[9] (FÜTÛHÂT, II:396)

- Ruhların eşyadaki hükmü onlardaki hayat ile denk değildir. Bu yüzden hayat, her şeyde bulunur; ruhlar ise valilere benzer. Vali, bazen azledilir, bazen vali olur, bazen valilikten habersiz kaldığı halde valiliği sürer. Valilik bu hayvan bedeni idare ettiği sürece, ölüm onu azleder. Uyku ise valilik özelliği kendisinde kalmak üzere, ondan habersiz kalışıdır.[10] (FÜTÛHÂT, II:540)

NOTLAR:

[1] Âyetler: 70:4, 97:4, 16:102, 19:17, 21:91, 26:193. İbnü'l-Arabî *ruhu'l-kuds*'u Cebrail diye tanımlar. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 31, 167, c. III, s. 370; c. IV, s. 51, 147, 202; *İnşaü'd-Devair*, s. 15-21.

[2] Bkz (16:2), (40:15), (42:52) ayetleri.

[3] (12:87).

[4] (16:2), (4:15).

[5] (17:85).

[6] Bkz. *Exegese coranique*, s. 56, 154

[7] Ruh konusunda bkz. Gazâlî, *Mişkatü'l-Envar*, s. 35; Kuşeyri, *Risale*, s. 45; Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, s. 96.

[8] Bu sürekli ve daimi tecelli, yeniden yaratmadır.

[9] Bkz. **Tecelli**.

[10] İbnü'l-Arabî'de ruh konusunda bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 66, 109, 142, 144, 176; *Ukle*, s. 51; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 85, 143, 151; c. III, s. 315, 385, 430; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 25, 109, 202; *Kitabu't-Tecelliyat*, s. 26; *İnşaü'd-Devair*, s. 33; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 96; *Anka-i Muğrib*, s. 47.

Ruhların Âdem'i Ruhların Âdem'i Ruhların Babası deyimiyle eşanlamlıdır:

- Âdem ruhların babası olduğu gibi Muhammed (a.s.) ruhların Âdemi'dir. (TEZKİRE, 52)

Ruhların Babası Ruhların babası ruhsal varlıklardaki ilk babadır (*Bkz.* **Birinci Baba**). Ruh-ı Muhammed'e ruhların babası denilmesinin sebebi bütün ruhların kaynağı ve ilk ruh olmasıdır.[1]

- Ruhlarımızın aslı Ruh-ı Muhammed'dir. O ruhlar için ilk babadır. Var olan ilk insan ruhu Ruh-ı Muhammed'dir [Muhammed'in ruhu]. (FÜTÛHÂT, III:50)

- Sen Ey Muhammed! Ruhlarımız yönünden babamızsın. (FÜTÛHÂT, I:5)

NOTLAR:

[1] Bu anlam sûfiler arasında yaygındır. Cabir b. Abdullah Hz. Peygamber'e Allah'ın yarattığı ilk şeyden sormuş, o da Peygamberinin nurudur demiştir. Bkz. Hadis Dizini.

Ruhların Ruhu İbnü'l-Arabî ruhların ruhu [*ruhu'l-ervah*] terimini insan-ı kâmili anlatmak için kullanmıştır ve bu anlamıyla terim âlemin ruhu[1] ile eşanlamlıdır. Ruhların ruhu (*ruhu'l-ervah*) teriminin kaynağı hakkında iki yorum yapılabilir. Birincisi: İnsan-ı kâmili insan türünden kemâl mertebesine ulaşmış herkes anlamında alırsak, bu durumda *ruhu'l-ervah*ın kaynağı hakkında şunu söyleyebiliriz:[2] Canlılığın bütün yaratıklarda (insan, hayvan, bitki ve cemad[3]) sirayet ettiğini kabul eden İbnü'l-Arabî, herhangi bir mevcudun ruhsuz olabileceğini düşünmemiş,[4] her şeyin bir ruhu olduğunu kabul etmiştir. Bu bağlamda onu göklerin ruhundan, Arş'ın ruhundan, Kürsi'nin ruhundan vb söz ederken görmekteyiz. Dolayısıyla hepsinin ruhu insan-ı kâmildir. İkinci yorum: İnsan-ı kâmili bilhassa Muhammedî Hakikat anlamında alırsak, bu durumda *ruhu'l-ervah* [ruhların ruhu] bütün peygamberlerin ve velilerin ruhlarına yardım eden ve onları kuşatan Ruh-i Muhammed'e işaret eder.

- İnsan-ı kâmilde âlemin bütün hakikatleri bulunur. O halde insan-ı kâmil,[5] hakikatlerin hakikati, ruhların ruhu ve kesin delil sahibidir. (KENZ, 154)
- Sınırlı ve muhtaç olarak zuhur eden ilk mevcut İlk Akıl,[6] ayrıca Muhammedî Hakikat[7] ve ruhların ruhu diye isimlendirilmiştir. (MESAİL, 9, 10)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Âlemin Ruhu**.
[2] İbnü'l-Arabî'nin bunun sebebini açıklayan bir metnini bulamadık, bu nedenle kendi kanaatimizi zikrediyoruz.
[3] Bkz. **Hayat**.
[4] Bkz. **Ruh**.
[5] Bkz. **İnsan-ı Kâmil**.
[6] Bkz. **İlk Akıl**.
[7] Bkz. **Muhammedî Hakikat**.

Ruhun Arş'ı Ruhun Arş'ı (*Arşu'r-ruh*), iki kelimeden meydana gelmiş bileşik bir terimdir: Birincisi (Arş), ilk anlamıyla dikkate alınmıştır (istivagâh). *Bkz.* **Arş**. İkinci kelime ise (Ruh), insan ruhu anlamında kullanılmıştır. İnsan ruhunun istivagâhı ve zuhur yeri, nefs-i nâtıkadır.

- Nefs-i nâtıka Arşu'r-ruh (Ruhun Arş'ı), akıl ise istivanın suretidir. (FÜTÛHÂT, I:115)

Ruhun Oğlu İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Velilerin sonuncusu [Hatmü'l-evliya] resûldur
  Âlemlerde onun dengi yoktur
  O ruhtur ve ruhun oğludur ve Ana Meryem'dir

Bu kendisine yol olmayan makamdır. (FÜTÛHÂT, IV:195)

Bu ifadelerden ruhun oğlunun velilerin sonuncusu [hatmü'l-evliya] olduğu anlaşılır.[1] Meryem'in oğlu ise İsa'dır (a.s.). İsa'nın Meryem'in oğlu olması[2] Meryem yönünden bellidir; Ruhun oğlu olmasının sebebi ise İsa'yı annesine verenin Cebrail olmasıdır. Böylece İsa Meryem'in ve Ruh'un oğlu olur.

- Allah insan türüyle ilişkisi uzak bir peygamber seçmiştir. Onun yarısı beşer, diğer yarısı temiz ruh ve melekti. Çünkü Cebrail onu Meryem'e düzgün bir insan olarak vermiştir.[3] (FÜTÛHÂT, IV:195)

- Bazılarının bir babası olsa bile ona nispet edilmez.[4] Örnek olarak Meryem oğlu İsa'yı verebiliriz. İsa (a.s.) Meryem'e nispet edilmiştir. Halbuki onu Meryem'e veren Cebrail'di. (FÜTÛHÂT, III:320)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Velilliğin Sonu**.

[2] Bkz. **Ana**.

[3] (9:17) ve (19:19) ayetlere telmih.

[4] Bkz. **Ana**.

Ruka' *bkz.* **Elbiseyi Yamamak**

Sabır *Sad, ba* ve *ra* üç köktür: Birincisi cins, ikincisi, bir şeyin yüksekliği, üçüncüsü, bir taş türüdür. Birincisi sabırdır. Sabır, hapis demektir. Nefsimi şu işe hapsettim anlamında *Sabertü nefsi ala zaliuke'l-emri* denilir. İkincisi ise her şeyin yükseği anlamında *subru küllî şey* denilir. Üçüncü köke gelince: *subre* cinsindeki taş, sert ve katı taş demektir. Çoğulu *sibar*'dır. (MUCEM)

S-B-R kökü Kuran-ı Kerim'de "hapsetmek" anlamıyla geçmiş ve çeşitli kalıplar almıştır.

Sabere, ıstabere, saabere:

Sana isabet eden şeye karşı sabret (*vasbir*). Bu, zor işlerden birisidir. (31:17)

Ailene namaz kılmayı emret; buna devam etsinler (*vastabir*). (20:132)

Ey iman edenler! Sabrediniz. (3:200)

Sabir, sabbar:

Biz onu sabredici (sabır) bulduk. (38:42)

Onlara Allah'ın günlerini zikret. Bunda çokça sabreden (*sabbar*) ve şükredenler için ayetler vardır. (14:5)

İbnü'l-Arabî'den önceki sûfiler, sabr kelimesini incelemek ve onun mâhiyetini sûfinin sülûkunun kısımlarına yaymakta uzmanlaşmışlar, sabır tecrübesinde birtakım boyutlar ve dereceler meydana getirecek şekilde derinleşmişlerdir. Bu dereceler, sabredenin zâtını sabrının mevzuuna bağlayan bazı harf-i cerlerde ortaya çıkmıştır. Böylece sabır, bir şeye karşı sabır, bir şeyden dolayı sabır, bir şeyde sabır vb haline gelmiştir.[1] İbnü'l-Arabî sabrı uygun mahallerine koymuş ve onu bütün hayırları toplayan beş bâtını temel amelden birisi yapmıştır. Nefsin en zor amellerinden birisi olması, sabrın değeri için yeterlidir. Çünkü sabır, nefsi talep ettiği bir şeyden alı kor veya kaçındığı bir şeyi sürekli yerine getirmeye zorlar.

- Sabır nefsi hapsetmektir. Kul nefsini Hakk'ın emriyle hakikatinin gerektirdiği yeme ve içmeden alı koymuştur. (FÜTÛHÂT, BS, 76)

- Bâtının beş ameli doğruluk, tevekkül, sabır, azimet ve yakîndir. Bu dokuz amel (dört zahir amelle birlikte bu dört amel; seher, açlık, uzlet ve susmaktır) hayrın esaslarıdır ve bütün hayrı içerir. Tarikat bunlarda toplanmıştır. Bu yüzden sen de şeyh buluncaya kadar onlara sarıl! (FÜTÛHÂT, DS, 344)

NOTLAR:

[1] Tasavvuf eserlerinde sabır için bkz. Tûsî, *el-Luma*, s. 76-77; Kuşeyri, *Risâle*, s. 85-86; Cürcani, *Târifat*, s. 136; Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 113.

Sabit Hakikat *bkz.* **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**

Sahv *bkz.* **Vârid**

Sa'k *Sad, ayn* ve *kaf* tek köktür ve "yüksek ses" ve "çağırma" anlamına gelir. Sa'k da bundan gelir. Sa'k, "yüksek ses" demektir. *Saika* kelimesi de bundan gelir. Saika, "gök gürültüsünden meydana gelen büyük gürültüsü" demektir. *Suak* "yükses ses" anlamında kullanılır. Birisi öldüğünde, "öldü" anlamında *saika* denilir; âdeta ona bir *saika* isabet etmiştir. (MUCEM)

Saika: şiddetli gürültü:

> "Bize Allah'ı açıkça göster" dediler, bunun üzerine saika [gök gürültüsü] kendilerini tutuverdi. (4:153)

Saika: öldü anlamında:

Sûra üflenir ve göklerde ve yeryüzündeki herkes ölür (saika). (39:68)

Sa'k: Rabbinin dağa tecellisini gördüğünde Hz. Musa'nın haline işaret eder.

Rabbi dağa tecelli ettiğinde, dağ paramparça oldu ve Musa bayıldı düştü (*sa'k*). (7:143)

İlahi tecelli ve vâridatlar çeşitlenir, dolayısıyla insandaki etkileri de farklı farklıdır. Herhangi bir tecellinin eseri, kendi gücünü tek başına belirleyemez, onu alanın kabiliyeti de kendisine eklenir. Böylece gelen şeyin tezahürleri, 'etki eden' ve 'etkiye konu olan'ın tesirinde derecelenir. İnsanda ilahi tecelliden kaynaklanan etkinin tarzları çoğalır, buna bağlı olarak da her birisi bir formu ifade eden birtakım terimler meydana getirir. Mesela bayılma, kendinden geçme, gaybet, sahk, mahk vb gibi. Sahk, Rabbanî tecelli esnasında insandaki tesirin aldığı şekillerden birisidir. Bu, beden düzleminde ortaya çıkan bir fena halidir.

◆ Sa'k [bayılma] rabbanî tecelli nedeniyle kendinden geçmektir. (ISTILAHAT, 294)

Bu ifadede, İbnü'l-Arabî'nin Kuran-ı Kerim'in yolunu takip ederek, fenayı ilahi tecelliye bağladığını gözlemlemekteyiz: Rabbi dağa tecelli ettiğinde dağı paramparça etmiş ve Musa bayılmış düşmüştür (7:143). Kuran-ı Kerim, sa'k'ı rabbanî tecelliden doğan bir fena hali diye nitelemiştir.

Salat *Sad*, *Lam* ve *illet* harfi iki köktür: Birincisi, ateş veya ona benzer sıcaklık demektir; ikincisi ise bir ibadet cinsidir. Birinci anlam, *salleytü el-ade bi'n-nar,* "odunu ateşle yaktım" ifadesinde geçer. İkinci anlamda salat dua demektir. Salat, şeriatın getirmiş olduğu rukû ve secde gibi ibadetlerdir. Allah'ın salat etmesi, rahmettir. Bu kalıptan istisna olarak bir kelime gelir ki, o da bir hadiste geçmiştir: "Şeytanın yardımcısı ve *mesali*'si vardır." *Mesali*, (tekili *musillat*) ortaklar demektir. (MUCEM)

Salla, zikredilen iki anlamıyla da Kuran-ı Kerim'de geçer.

Tutuşmuş bir ateşe dayanır (*tasla*) (88:4)

Şaki olan ondan uzaklaşır, o büyük bir ateşe dayanacaktır. (87:22)

Kulun duası:

Onlardan ölen hiç kimsenin namazını kılma ve kabrinde bulunma. (9:84)

Namaz (salat), müminler üzerinde belirli bir emir olarak farz kılınmıştır. (4:103)

Allah'ın salatı:

Onlar, üzerlerine Allah'ın salat ve rahmetinin olduğu kimselerdir. (2:157)

Kuran-ı Kerim'deki iki salat (Allah'ın ve kulun salatı) hakkında bkz. Paul Nwyia, *Exegese coranique*, s. 134-36. Bu eserinde yazar, Tirmizî'nin *Tahsilu Nezairi'l-Kuran* isimli eserindeki tutumunu açıklar.[1]

İbnü'l-Arabî Kuran-ı Kerim'in ortaya koyduğu salatın iki yönünü dikkate alır ki, bu iki yön Tanrı'nın ve yaratıkların salatıdır. Bazen bu iki yönü önceki İslami düşüncenin kolaylıkla kabul edebileceği şekilde yorumladığını görürken, bazen de onları kendi teorilerine bağlı anlamla sınırladığını görmekteyiz. Bu nedenle salatın anlamını İbnü'l-Arabî'de iki kısma ayıracağız. Hakk'ın salatı, Hakk'ın kuluna merhameti; kulun salatı ise Hakk'ı müşahede etmesidir.

- Allah'ın salatı, rahmet[2] demektir. (FÜTÛHÂT, IV:275)
- Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Gözümün nuru namaz (salat) kılınmıştır. Bu, sevenin gözlerini aydınlatan sevilenin müşahedesidir." Bu nedenle Hz. Peygamber namazda bir yöne yönelmeyi yasaklamıştır; çünkü yönelmek, Şeytan'ın namazdan çaldığıdır. Böylece kulu sevdiğini müşahededen mahrum bırakır. (FUSÛS, 224-25)
- Âdemoğlu! Yalan söylememen, oruçtur; kötülükten uzak durman, sadakadır; yaratıklardan ümit kesmen salattır. (BULGA, 2)

Zikredilen iki metinden şu sonuca ulaşabiliriz: Kulun salatı, Hakk'a tam anlamıyla erebilmek için, yaratıklardan yüz çevirmesidir. Buna göre salat, 'başka'ya[3] her çeşit yönelişten uzak, kul ile Rabbi arasındaki bir ilişki[4] veya kavuşmadan ibarettir. İbnü'l-Arabî kendi düşüncesi bağlamında, Hakk'ın ve kulun *salât*ını her ikisini de *yusalli* [namaz kılar] fiiliyle ilişkilendirerek açıklamıştır. Fiilin öznesi namaz kılan anlamındaki *musalli*'dir. Musalli, birinci anlamındaki *mücelli*'nin karşıtı olarak yarışta birinciden sonra gelen, yani ikinci demektir. Bu bağlamda Hak musallidir, halk da musallidir; fakat iki farklı yönden. Hak musallidir, yani Hakk'ın bilinmesi yaratığın bilinmesinden sonradır. O halde söz konusu sonralık, bilinmedeki sonralıktır. Halk musallidir, yani mertebesi Rabbinin mertebesinden sonra gelir. Buradaki sonralık mertebe sonralığıdır.

- Kuşkusuz Allah kendisi için salat etmemizi bize emretmiş ve O'nun da bizim adımıza salat ettiğini bildirmiştir. O halde salat bizden ve ondandır. Bu durumda Hak musalli olduğunda, hiç kuşkusuz Âhir ismiyle musalli olur. Bu durumda kulun varlığının ardında kalır. Burada söz konusu olan Hak, kulun kendi fikri düşüncesiyle veya [başkasını] taklit etmesiyle kalbinde yarattığı Hakk'ın kendisidir. O *ilâh-ı mutekad*dır.[5] Çünkü *musalli*, yarışta birincinin ardından gelen demektir. Allah şöyle buyurur: "Herkes salatını ve tespihini bilmiştir" (24:41). Yani Rabbine ibadet edişte

sonradan gelen kendi mertebesini bilmiştir.[6] (FUSÛS, 225)

- Allah salat eder. Böylece kendisini zikirde kulun zikrinden sonra gelme özelliğiyle nitelemiştir. (FÜTÛHÂT, IV:190)

- Hak kulları üzerinde kendi rubûbiyetinden sonra gelmeyi vacip kılmıştır. Bu nedenle kulu, kendisini geride kalan anlamındaki *musalli* diye isimlendirebilmek için, namazı farz kılmıştır. Kul Rabbinin mertebesinden sonra gelendir. Ayrıca Hak, salatı kendisine nispet etmiştir. Bunun nedeni hakikatin şunu gerektirmiş olmasıdır: Hakk'a dair meydana gelmiş bilgi, mahlûka dair yaratılmış bilgiden sonradır. (FÜTÛHÂT, III:378)

NOTLAR:

[1] Paul Nwyia salat ve bağışlama, övgü, dua ve zikir arasındaki ilişkiyi açıklamıştır, bkz. *Exegese coranique*; ayrıca bkz. Tirmizî, *Nezairu'l-Kuran-ı Kerim*, s. 71-75; Sehl Tüsterî, *Tefsiru'l-Azim*, s. 14.

[2] Bkz. Tirmizî'nin Hasan Basrî'den rivayet ettiği hadis için, Tirmizî, *Nezairu'l-Kuran-ı Kerim*, s. 74.

[3] Namaz kavuşmadır; fakat o ancak farz kılınmış bilinen namaz sayesinde gerçekleşir. İbnü'l-Arabî "namaz sevgiliyi müşahededir" dediğine göre, farz kılınmış namaz kuldan düşmez: Çünkü sevgiliyi müşahede ettiren her şey aslında namazdır. Nitekim İbnü'l-Arabî farz kılınmış namazı ispatlamak için zikredilen ifadeleri kullanmıştır.

[4] Bkz. Tirmizî, *Kitabu's-Salat*, s. 5.

[5] Bkz. **İnanılan İlah**.

[6] Bkz. paragrafın açıklaması için, Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 344.

Sâlik *Sin, lam, kef* tek köktür ve bir şeyin başka bir şeyin içine girmesi, ona nüfuz etmesi demektir. "Yolu takip etim" anlamında *seliktü et-tarîke*, şimdiki zaman kipinde ise *eslekü* denilir. *Selektü eş-şeye fi'ş-şeyi* ise "bir şeyi bir şeye girdirdim" demektir. (MUCEM)

Kelime Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamının dışında kullanılmamıştır.

> Yeryüzünü sizin için bir döşek yapan, sizin için orada yollar açan (*seleke*) O'dur. (20:53)
>
> İşte onu bu şekilde günahkârların kalbine salarız (*selekna*). (26:200)

İbnü'l-Arabî sülûk için iki kökü dikkate alır: katılmak ve intikal (makamlar üzerinde yürümek). Burada söz konusu olan, mânâ, suret ve bilgide bir yerden başka bir yere intikaldir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin metinleri her iki anlamla sınırlıdır.

- Dosdoğru olduğunda, sen de onda sâlik olursun
  Lafzı *seleke*den türetilmiştir

Neticesi ise sıkıntıların seni ısırmasıdır. (FÜTÛHÂT, II:380)

- Sâlik nedir? Deriz ki: Bilgisiyle değil, haliyle makamlarda gezendir. Bu bağlamda hal, ameldir. (FÜTÛHÂT, II:134)

- Sülûk mânen bir ibadet menzilinden başka bir ibadet menziline; suret itibariyle de Allah'a yaklaşmak için farz kılınmış bir meşru amelden yapmak veya yapmamak şeklinde Allah'a yakınlaşmayı sağlayan başka bir meşru amele; bilgi itibariyle ise bir makamdan başka bir makama, bir isimden başka bir isme, bir tecelliden başka bir tecelliye, bir nefsten başka bir nefse intikaldir. İntikal eden, sâliktir. (FÜTÛHÂT, II:380-1)

İbnü'l-Arabî sâlikleri Allah'ı bilme derecelerine göre dört kısma ayırır: nefsiyle sülûk eden, Rabbiyle sülûk eden, her ikisiyle sülûk eden, sâlik olmayan sâlik. Nefsiyle sülûk eden, kendi başına Allah'a yaklaşmaya çalışan kimsedir. Yaklaşma, "Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşır, ta ki onu severim" kutsi hadisinde ifade edildiği gibi, Allah'ın sevgisine ulaştıran farz ve nafile ibadetlerle gerçekleşir. Rabbiyle sülûk eden, Allah'ın sevdiğidir. Bu kişinin hakikati yoklukta sâbittir. Hak, onun işitmesi ve görmesi olmuştur. Nitekim bir kısmını zikrettiğimiz hadisin "Onu severim, onu sevdiğimde ise gören gözü, işiten kulağı olurum" anlamındaki ikinci kısmında bu belirtilmiştir. Kul nafile ibadetleri hakkıyla yerine getirdiğinde Rabbiyle sülûk eden haline gelir. Hem nefsiyle ve hem de rabbiyle sülûk edene gelince o, önce nefsiyle sülûk eder, kurb-ı nevâfil mertebesine ulaştığında ise Hakk'ın onun işitme ve görme gücü olduğunu zevk yoluyla idrak eder ve Rabbiyle sülûk eden haline gelir. Böylece kişi, ilim vasıtasıyla her ikisiyle birlikte sülûk eden olmuştur. Sâlik olmayan sâlik ise İbnü'l-Arabî'nin yorumladığı şekliyle "Attığında sen atmadın, Allah attı" anlamındaki ayetinin uygun düştüğü kimsedir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu ayette *nefiy* [yok saymak] ve ispat vardır. İşte bu makama ulaşan, sâlik olmayan sâliktir.

- Sâlikler dört kısma ayrılırlar: Rabbiyle sülûk eden sâlik, nefsiyle sülûk eden sâlik, her ikisiyle sülûk eden sâlik ve sâlik olmayan sâlik. Bu yüzden sâlikin gayesine ve Allah'ı bilmedeki mertebesine göre sülûk da farklı türlere ayrılır. (FÜTÛHÂT, II:381)

Nefsiyle sülûk eden:

- Nefsiyle sülûk eden kişi, Hakk'ın sevgisini kazandıran farz ve nafile hayırlar yaparak Rabbine yaklaşan kimsedir. Sâlik, Hakk'ın sorumlu tuttuğu amelleri yerine getirir ve emrettiği işleri yerine getirmek için gücünü ve kuvvetini harcar. (FÜTÛHÂT, II:381)

Rabbiyle sülûk eden:

- Rabbiyle sülûk eden ise Hakk'ın görmesi, işitmesi ve bütün kuvvetleri olduğu kimsedir. Çünkü onun hakikati (yoklukta) sabittir. (FÜTÛHÂT, II:381)

Hem nefsiyle hem de Rabbiyle birlikte sülûk eden:

- Hem Hak ve hem de nefsiyle sülûk edene gelince: Sâlik, Hakk'ın kendisinin işitmesi, görmesi ve bütün kuvvetleri olduğunu öğrenir. Ardından, nefsini tam olarak müşahede etmediği halde, nefsiyle sülûk ettiğini genel anlamda bilir. Hakk'ın kendisinin işitme gücü olduğunu öğrenip, işitme vasıtasıyla duyanın işitmenin kendisi olmadığını anladığında, Rabbiyle ve nefsiyle sülûk eden kimse olur. (FÜTÛHÂT, II:381)

Sâlik olmayan sâlik:

- Dördüncü kısım ise sâlik olmayan sâliktir. Bu sâlik, Hak bir özelliği olmadığı sürece, nefsinin kendi kendine sülûk edemeyeceğini görür. Mükellefin nefsi mevcut ve âdeta söz konusu özellik için bir mahal olmadığı sürece, özellik de kendi kendine sülûk edemez. Böylece, her ikisiyle birlikte sülûk ettiği ortaya çıkar. Bu kişi, nefsi ve Hak ile birlikte sülûk ettiğini anlayınca, mazharın gerçekte var olmadığı ve zuhur edenin [Hak] mazharın istidadıyla sınırlandığı ortaya çıkar. Hakk'ın "attığında sen atmadın, Allah attı" buyurduğunu görür. Birinci şıkta olduğu gibi, "atmadı" dese de geçerli olurdu. İşte nefsinden bu bilgiye ulaşan, sâlik olmayan sâliktir. (FÜTÛHÂT, II:382)

- "Allah attı.' Allah aynı hakikat için fiili ne kadar hızlı nefyetmiş ve ne kadar hızlı var kılmıştır. Bu nedenle bu menziller, suyun akışına benzetilerek, akışkan menzil diye isimlendirilmiştir. Su üzerinden geçtiği her şeye izini bırakır. Bu menzilin adamları da, bizzat bir şey üzerinde sabit değillerdir. (FÜTÛHÂT, III:505)

Sâlik Olmayan Sâlik *bkz.* **Sâlik**

Samt *Sad, mim* ve *te* tek köktür ve "müphemlik" ve "kapatmak" anlamına gelir. Susulduğunda söylenen *samete* bu kökten gelir. *Lakitü fülanen bi-beldeti İsmit,* "Ipıssız kentte falancayla karşılaştım" ifadesi de bu kökten gelir. *İsmit* hiç kimsenin bulunmadığı yer demektir. *Ma-lehu samit ve natık* "ne altını ne malı vardır" denilir. Burada samit, altın ve gümüş; natık ise deve, koyun ve at demektir. (MUCEM)

S-M-T Kuran-ı Kerim'de bir yerde geçer:

> Onları çağırmanız veya susmanız (*samit*) sizin için eşittir. (7:193)

Bununla birlikte susmak anlamındaki *samt*'e Kuran-ı Kerim'de "konuşmamak" kelimesiyle pek çok kez işaret edilmiştir:

Rahman'a oruç adadım, bugün hiç kimseyle konuşmayacağım. (19:26)

Kuşeyri *Risâle*'sinde sûfilerin *samt* [susmak] hakkındaki görüşlerini ayrıntıyla zikreder ve bu görüşlerin *samt*ın kaynak ve derecelerine göre açıklayıcı bir sıralamayla sınıflanmaları mümkündür. Sûfilerin ifadelerinde yer aldığı kadarıyla, samtın kaynaklarını dörde ayırabiliriz: Edep susması, bir sebepten dolayı susmak, ibadet susması, riyazet susması. Edep susması: Sûfilerin adabından birisi olarak susmaktır. Bir sebepten dolayı susmak: Müridin susmasının sebebi, bazen kendisini dilsiz bırakan bir keşif veya ilahi feyiz olabilir. Bu duruda mürit ne konuşabilir, ne de ifade edebilir. İbadet susması: Topluluk dedikodu ve gıybete başladıklarında insanın susmasıdır. Riyazet susması: Bu, Bişr b. el-Hâris'in şu ifadesinde dile getirilmiştir: Konuşmak hoşuna gittiğinde sus; susmak hoşuna gittiğinde konuş. Susmanın dereceleri ise şunlardır: Dilin susması, kalbin susması, sırrın susması (Bkz. Kuşeyri'nin dipnottaki ifadesi).[1] İbnü'l-Arabî daha önce ifade edilmiş susmanın ilkeleri ve onun, Ebû Talib el-Mekki'nin *Kutu'l-Kulub*'ta dört diye zikrettiği, tasavvufun esaslarından birisi olduğu fikrinin dışına neredeyse çıkmaz (dört esas, susmak, uykusuzluk, uzlet ve açlıktır).

- (Ey bu yola giren kişi!) Amellerin dördü zahirinde, beşi ise bâtınındadır. Zahirindekiler açlık, uykusuzluk, susmak ve uzlettir. Bunlardan iki tanesi etkindir –uzlet ve açlık– iki tanesi ise edilgendir –uyumamak ve susmaktır. Susmak derken insanlarla konuşmayı bırakıp kalbin zikriyle ilgilenmeyi, Fatiha suresini okumak ve gerekli tespih ve zikirleri söylemek gibi, Allah'ın farz kıldığı şeylerin dışında nefsin ve dilin susmasını kastetmekteyim. (FÜTÛHÂT, DS, 343)

- *Samt*a [susmak] gelince: Susmak seyahat veya uzletinde karşılaştığın vahşi yaratıklar ve haşeratla konuşmamandır. Kişinin iç konuşmasını bırakması ise, nefsinin Allah'tan umduğu herhangi bir şeyi konuşmamasıdır. Tekrar iç konuşmasına döndüğünde, kendisiyle kalbinde Allah'ı zikretmek arasına bir engel ortaya çıkar. Çünkü kalp aynı anda zikri ve konuşmayı sığdıramaz. (FÜTÛHÂT, DS, 351)

NOTLAR:

[1] Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, s. 57-59.

Sayılan İsimler Sayılan isimler (*esmaü'l-ihsa*), terimi düşünce ve içerikte İbnü'l-Arabî'nin terimlerine dayanmaz, fakat özel formunda İbnü'l-Arabî'ye özgüdür. En doğrusu,[1] İbnü'l-Arabî'nin özel anlamda terimi ilk kullanan kişi olduğudur. Büyük ihtimalle İbnü'l-Arabî'nin bu terimin içeriğini çıkardığı kaynak şu hadistir: "Allah'ın

doksan dokuz ismi vardır,[2] onları ihsa[3] eden Cennete[4] girer." İbnü'l-Arabî'nin bu hadisten hareket ettiğine dair delilimiz ise hadis ile İbnü'l-Arabî'nin terimi arasında müşterek ihsa kelimesidir.

> ◆ Esmaü'l-hüsna,[5] sayı itibariyle ihsa edilen isimlerden fazladır ve esmaü'l-hüsna'dan başka bir saadet getirirler. (FÜTÛHÂT, I:99)

Sayılan isimleri hadise bağladıktan sonra, onları şu şekilde tanımlayabiliriz: Bunlar, ezberleyenlere Allah'ın Cennete gireceklerini vaat ettiği ve sayıları doksan dokuz olan isimlerdir.[6] Bu noktada Sadreddin Konevî'nin bir metnini aktaracağız, bu metinde ihsa isimlerinin adedini ve onların işaret ettiğimiz hususla mutabakatına dikkat çekeceğiz.[7] Böylece bu örtüşme, hadis ile İbnü'l-Arabî'nin metnini irtibatlandırmamız şeklinde vardığımız kanaatte bizi tatmin edecektir. Konevî şöyle der:

> ◆ Rahmet, küllî tek hakikattir. Rahmete mensup ve Hz. Peygamberin "Allah'ın yüz adet rahmeti vardır" hadisiyle işaret edilen çokluk ise rahmetin mertebeleriyle ilgilidir.[8] Rahmetin yüz sayısına tahsisi, zikredilmesi hadiste teşvik edilen küllî isimlere [99 isim] işarettir; Cennet mertebelerindeki durum da böyledir. Bu yüzden, sayılan isimlerin her birisinde rahmetin bir hükmü vardır. (İCAZÜ'L-BEYAN, 202)

NOTLAR:

[1] Bu terimin açıklanışında zandan hareket ediyoruz, çünkü onun içeriğini açıklayacak metinler elimizde mevcut değildir. İbnü'l-Arabî ona açıklama veya yorum yapmadan değinir. Kaynağını öğrenmede hadise başvurmamıza gelince, bunun iki sebebi vardır: Birincisi, isimler İbnü'l-Arabî'de çokluğun kaynağıdır; bütün isimleri toplayan esas isimlere işaret etmek istediğinde *ümmehat* deyimini kullanır. Şu halde *ümmehatü'l-ihsa* deyimi özünde İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısıyla uyuşmaz; çünkü ilahi isimler ona göre sınırsızdır. İkinci sebep: İbnü'l-Arabî kullandığı lafızların büyük kısmını Kuran-ı Kerim ve hadisten derlemiş, onlara kendi düşünce yapısıyla uyumlu anlamlar ve boyutlar vermiştir. Bu terimi ve içeriğini de hadisten çıkartmış olmalıdır.

[2] Hadis hakkında bkz. Fahreddin Razi, *Levamiu'l-Beyyinat*, s. 54.

[3] İhsa'nın anlamı için bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 54; Ebû İshak ez-Zeccac (ölm. 311), *Tefsiru Esmai'llahi'l-Hüsna*, s. 56.

[4] "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır" hadisi için bkz. Hadis Dizini, no. 28.

[5] İbnü'l-Arabî burada esma-i hüsnayı ilahi ismin üçüncü anlamıyla ele almaktadır. Bu anlamda güzel isimler, varlıklardaki mazharlar olmaktadır ve sayıları da mazharlarının sayısınca artmaktadır. Bu bağlamda, "sayılan isimler" "ana mazharlar" mesabesindedir.

[6] Bkz. el-Münavi, *Feyzü'l-Kadir*, c. II, s. 488.

[7] Sadreddin Konevî İbnü'l-Arabî'nin talebesi ve evlatlığıdır. Onun felsefesi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin devamı gibidir; bu nedenle İbnü'l-Arabî'de gerekli metni bulamadığımızda Sadreddin Konevî'nin metinlerine müracaat ediyoruz.

[8] Bkz. Hadis Dizini, no. 29.

Seçilmişin Vârisi Seçilmişin vârisi, Hz. Muhammed'in vârisi demektir.

◆ Kalplerdeki bütün nurlar ödünçtür
Seçilmişin vârisinin kalbi müstesna. (MEVAKİ, 24)

Sefer *Sin, fe* ve *ra* "inkişaf" ve "ortaya çıkmak" anlamına gelen tek köktür. Sefer de buradan gelir. Bu ismi almasının nedeni, seferde insanların mekânlarından inkişaf etmeleri, yani ayrılmalarıdır. *Sifr*, yazmak, *sefere* ise kitaptır. Yazmanın böyle isimlendirilmesinin nedeni, yazının amaçlanan şeyi ortaya çıkartmasıdır. (MUCEM)

Yolculuk, mesafe kat etmek:

Kim hasta veya seferde ise tutamadığı kadarını sonra tutsun. (2:185)

İnkişaf ve ortaya çıkmak:

Ortaya çıktığında (aydınlandığında) sabaha yemin olsun. (74:34)

Aynı kökten *müsfir*, ışık saçan:

O gün yüzler vardır ki, aydınlık saçar (*müsfire*). (80:38)

Sefere: Katipler; sifr: yazmak:

*Sefere*nin [kâtipler] ellerinde, şerefli yazıcıların. (80:15)

Kendilerine kitap verilip de onu taşımayanların durumu, ciltlerce *esfar* [kitap] taşıyan eşeklere benzer. (62:5)

İbnü'l-Arabî seleflerinden kendisine ulaştığı şekliyle, sefer kelimesinin içeriğine zikre değer yeni bir anlam eklememiştir. Sefer, zikir vasıtasıyla Hakk'a yönelişte kalbin yolculuğudur. Buna göre kelimenin terimsel anlamı, İbnü'l-Arabî'de içeriğini korur, bununla birlikte teorilerin bağlamına giren bazı farklılıklar kazanmıştır.[1]

◆ Kul Hakk'ın sözüne verdiği cevabı duymak için, söz menzilinden, işitme menziline yolculuk eder. İşte bu *sefer*dir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 182)

◆ Sefer, kalp ve beden, mânâ ve his düzeyinde gerçekleşen bir ameldir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 229)

Genel anlamda sefer:

◆ Müsafir [yolcu, sefer eden] *delil*i inceleyen kimsedir; çünkü o öncüllerinin menzilleri ve onların düzenlenmesi yolunda düşüncesiyle sefer eder. Böylece elde etmek istediği meseledeki hüküm kendisine görünür. (FÜTÛHÂT, BŞS, 520)

◆ Mücâhede ve ameller vasıtasıyla bilgi edinmek seferdir. Kişi düşüncesi vasıtasıyla âleme sefer ettiği gibi, amel eden de ameliyle sefer eder ve neticede birleşirler.

(FÜTÛHÂT, BŞS, 522)

◆ Sefer, tenzihtir. Bu tenzih, öğretimde onu telaffuz edişinden öğrenen ve işiten haline intikal etmendir. Böylece bu intikal, duyanın nefsinde ilmin gerçekleşmesini sağlar. (FÜTÛHÂT, BŞS, 270)

NOTLAR:

[1] Tasavvuf terimleriyle ilgili bütün kitaplar seferin anlamı, mertebeleri, maksatları ve neticesi hakkında görüş birliğine varmışlardır. Bkz. Cürcani, *Târifat*, s. 134; Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 62; Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 503.

Sekr *bkz.* **Vârid**

Sema *bkz.* **Arz**

Serap *Sin, ra* ve *ba* tek köktür ve yere doğru genişlemek ve gitmek demektir. "Dehliz" anlamındaki *serb* ve "küme" anlamındaki *sürbe* bu kökten gelir. *Sürbe*, "koyun ve ceylan sürüsü"dür; çünkü onlar yeryüzünde otlanarak dolaşırlar. (MUCEM)

Terim Kuran-ı Kerim'de sözlük anlamının dışında yer almamıştır.

O ikisi, iki denizin birleştiği yere geldiklerinde balıklarını unuttular, balık da serap olarak denizde yolunu tuttu. (18:61)

Dağlar hareket eder ve âdeta bir serap olur. (78:20)

Serap vahdet-i vücûdun gölgesinde yaratılmış ile Hak ilişkisini ifade edebilmek için İbnü'l-Arabî'nin yararlandığı pek çok simgesel kalıptan birisidir. Nitekim bu bağlamda İbnü'l-Arabî mümkünün varlığındaki yoksunluğu ifade edebilmek için, gölge ve ışık, gıda ve beslenme, suretler ve aynalar gibi başka kalıpları da kullanmıştır. Şimdi de Araplarca bulunmamasına rağmen suyu çağrıştırması anlamıyla bilinen serabı kullanır.

◆ Perde açılıp, gözü keskinleştiğinde ruh, kendisini su şeklinde serap gibi bulur. Bu durumda Allah'ın haklarını sadece fiilleri yaratanın yerine getirdiğini görür ki, o da, Allah'tır. Allah'ı 'kendisi' diye tahayyül ettiği şeyin aynısı olarak bulur. Böylece, ruhun gözü artık Hakk'ı görmez, geride Hakk'ı Hakk'ın gözüyle görme mertebesi kalır.[1] Nitekim serabın suyu da seraptan gider ve serap, su olmadığı halde, kendiliğinde görülür ve su değildir. Ruh da kendiliğinde mevcuttur ve fail değildir. (FÜTÛHÂT, II:339)

[1] Bkz. **Vahdet-i Vücûd**.

Setr *bkz.* **Örtmek**

Sevgi *bkz.* **Hub**

Sıdk *Sad, dat, kaf* söz veya başka bir şeydeki güce delâlet eden bir köktür. Yalanın zıddı *sıdk* [doğruluk] buradan gelir. Gücü nedeniyle sıdk diye isimlendirilmiştir; yalanın gücü yoktur ve o geçersizdir. Bunun esası Arapların "dayanaklı şey" anlamındaki *şeyun sıdkun* ifadeleridir. *Sıddîk*, "sıdka eşlik eden"dir. *Sadak*, "kadının mihri" demektir; böyle isimlendirilmesinin nedeni, gücü ve zorunlu bir hak olması nedeniyledir. Sadakat, dostlukta dürüst olmaktan türetilmiştir. Bir, iki veya çoğul veya kadın için *sadık* denilir. (MUCEM). Sıdkın en azı, gizlinin ve aleninin eşit olmasıdır. Sadık, sözünde doğru olan kimsedir. Sıddîk ise bütün sözlerinde, fiillerinde ve hallerinde dürüst kimsedir (Kuşeyri, *Risâle*, s. 97).

S-D-K kökü farklı tarzlarda Kuran-ı Kerim'de geçer:

Yalanın zıddı olarak: Allah'tan daha doğru sözlü (*asdaku*) kimse var mıdır? (4:87)

Sadaka:

Onların mallarından kendilerini temizleyen ve arındıran sadakayı al. (9:103)

Sıddîk:

Kitapta İbrahim'i de zikret, o sıddîk bir peygamber idi. (19:41)

Kadının mihri:

Kadınlara mihirlerini (sadaka) verin. (4:4)

Sıdk [doğruluk] genelde İslam ahlakında, özelde sülûktaki ehemmiyeti ve bütün temel iş ve vecdlerden önce gelmesi özelliğiyle ortaya çıkar. Bu yüzden sıdkı kendisine uygun çerçeveye yerleştirmemiş herhangi bir sûfiyi bulmamız neredeyse imkânsızdır.[1] Sıdkın yerini göstermek için Hakîm Tirmizî'nin meşhur kitabı *Hatmü'l-Evliya*'da tasavvufi tecrübeyi veya sûfinin zevkini iki ölçüte göre tahlil etmiş olmasını zikretmek yeterlidir. Söz konusu iki ölçüt sıdk ve minnet ölçütleridir.[2] Bu bağlamda Tirmizî'ye göre ruhi hayat ve manevi etkinlik, iki alanda gerçekleşir ve ortaya çıkar: Sıdk, yani insanın sırf gayreti; minnet, yani Hakk'ın üstün ikrâmı ve yüce nimeti alanı.[3] Hakîm Tirmizî büyük pirimizi; sıdkı, sıddıklık'a giden bir kapı saymada önce-

lemiştir. Buna göre sadık, sıddık haline gelir, sıddıklık ise bir makamdır.[4] Sıdk, H. VI. asra tasavvufi vicdana yerleşmiş bir halde ulaşmıştır, dolayısıyla İbnü'l-Arabî sûfilerin sülûkundaki açıklığı nedeniyle, önemini söndürmeye çalışmamış, onu müridin bütün bâtınî amellerinin önüne geçirmiştir.

- Bâtınî beş amele gelince (ki şeyhe intisap etmeden önce müridin yerine getirmek zorunda olduğu amellerdir) onlar, sıdk, tevekkül, sabır, azimet ve yakîndir. Bu dokuz amel (dört zahir amel ile birlikte: açlık, uykusuzluk, susmak ve uzlet) iyiliklerin esaslarıdır ve her çeşit hayrı içerir. Tarikat da bunlarda toplanmıştır. Bu yüzden sen de bir şeyh buluncaya kadar bu dokuz amele sarıl. (FÜTÛHÂT, DS, 344)

Sıdkın üstün mevki sahibi olması için İbnü'l-Arabî'nin şöyle tanımladığı sıddıklık mertebesine ulaştıran bir yol olması yeterlidir:

- Sıddıklık, iki nur arasındaki yeşil bir nurdur. Bu nur vasıtasıyla haber verenin bilinmezlik perdesinin ardından kerem nuru vasıtasıyla getirdiği şeyi müşahede mümkün olur. (FÜTÛHÂT, II:92)

O halde sıdk, insanı haber verenin getirdiği şeyi, başka bir ifadeyle doğru haberin ta kendisini müşahedeye ulaştırır. Bu yorumu, büyük sahabi Ebû Bekir'e uyarlamaya çalıştığımızda ve peygamberin onu sıddık diye nitelemesinin nedenini araştırdığımızda, İbnü'l-Arabî'de geçen ifadelerin ışığında Ebû Bekir'in bu ismi almasının nedeninin şu olduğunu görürüz: Sıddık, Allah'ın elçisi her ne zaman bir haber verse veya hikâye veya herhangi bir şey aktarsa, "Doğru söyledin ey Allah'ın peygamberi!" diyendir. Peygamberi tasdikindeki dürüstlüğü nedeniyle de haber verenin getirdiği şeyin kendisini müşahede etmiş, böylece sıddık olmuştur. Bu noktada sıdk teriminin asıl ve yan anlamına bağlı başka bir terime de dikkat çekmek yerinde olacaktır. Söz konusu terim, ihlastır. İhlas, İbnü'l-Arabî öncesindeki[5] tasavvufta bilinen önemine rağmen, yan anlam durumunda kalmıştır. İhlas ancak amel veya fiil var olduktan sonra söz konusu olabilir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'ye göre ihlas, 'niyet'e benzer, bu nedenle de amelle[6] irtibatlıdır.

- İhlas *istihlas* kelimesinden gelir. Çünkü insan bazen niyetini Şeytan adına halis yapabilir ve ihlaslı diye isimlendirilir. Bu durumda onun amelinde Allah adına olan bir şey bulunmaz. Bazen Allah'a ortak koşulan bir şey için ihlaslı olabilir, bazen de Allah için ihlaslı olabilir. Allah şöyle buyurur: "Dini onun için halis kılarlar" başkası veya Allah'a ortak koşulan şey için değil. (FÜTÛHÂT, ÜS, 269)

- Sûfi taifesinin himmetleri niyetler ile ilgilenme derecesine yükselmiştir. Çünkü Allah onlara "Dini onun için halis kılarlar" demiştir. İhlas, niyet demektir. Bu nedenle

niyeti "Allah için" ifadesiyle sınırlamıştır, "ihlas sahipleri" dememiştir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 268)

- İhlas niyettir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 532)
- Bazı kimselerin amin deyişleri, gerçek gayb mertebesinde meleklerin amin deyişine katılır. Fakihler bu örtüşmeyi niyet, sûfiler huzur, muhakkikler himmet, biz ve bizim gibi olanlar ise inayet diye isimlendirmekteyiz. (FÜTÛHÂT, BS, 494)

NOTLAR:

[1] Sûfilerin sıdk [doğruluk] hakkındaki görüşleri için bkz. Kuşeyri, *Risâle*, s. 97; Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 20, 96, 144, 203, 378.
[2] Bkz. Tirmizî, *Hatmü'l-Velaye*, s. 98.
[3] Bkz. *A.g.y.*, s. 105.
[4] *A.g.y.*, s. 330.
[5] Sûfilerin ihlas hakkındaki görüşleri için bkz. Kuşeyri, *Risâle*, s. 95-96.
[6] Cürcani'nin ihlas tanımı için bkz. *Târifat*, "İhlas" maddesi.

Sıfat *Vav, sad* ve *fe* tek köktür ve bir şeyi süslemek demektir. Sıfat, bir şeyin ayrılmaz özelliği olan belirti demektir. (MUCEM)

Sıfat Kuran'da geçmez, bunun yerine tek bir yerde ve tehdit bağlamında, vasf geçer:

> Onların vasıflarını (niteleyişlerini) cezalandıracaktır. O hakîm ve âlimdir. (6:139)

Kelimenin fiil kalıbı ise *tasifu* [nitelersin], *tasifun* [nitelersiniz], *yasifun* [nitelerler] tarzında gelmiştir. Bütün bu kullanımlarda kelime, geçersiz ilişki ve yanlış kanaat, başka bir ifadeyle gerçeğe aykırı ve vakıayla çelişen hüküm demektir.

> Onların dilleri en güzel akıbetin kendilerinin olduğuna ait yalan söylüyor (*tasifu*). (16:62)
>
> Bir de gömleğinin üzerinde yalan bir kan getirdiler. Babaları dedi ki: Hayır nefisleriniz sizi aldatmış, sizi böyle bir işe sevk etmiştir. Artık bana düşen güzelce sabretmektir. Sizin nitelemeleriniz (*tasifun*) karşısında yardımına sığınılacak Allah'tır ancak.[1] (12:18)
>
> Dediler ki: O çalmışsa, bundan önce bir kardeşi de çalmıştı. O vakit Yusuf bunu içine attı ve onlara belli etmeden "Siz çok kötü bir durumdasınız, neyi nitelediğinizi (*tasifun*) Allah biliyor" dedi. (12:77)
>
> Allah onların nitelemelerinden münezzehtir. (6:100)
>
> Güç ve kuvvet sahibi Rabbin onların isnat ettikleri vasıflardan münezzehtir. (37:180)

İbnü'l-Arabî sıfat kelimesini Allah'a vermekten olabildiğince kaçınır, böylece ifade-

sinde sıfat yerine nispet [bağıntı] ve isime doğru yönelir; sonra ismi nispete tercih eder, çünkü Kuran isimlere yer vermiştir.

- Her ismin Tanrı'nın zâtına nispet edilen kendine özgü bir anlamı vardır. İsimler, akılcı kelâm bilginlerine göre sıfat, muhakkiklere göre nispet diye isimlendirilir. Âlim [Bilen] ismi Kadir [güç yetiren] isminin vermediği bilgiyi verir; Hakîm ismi başka bir ismin vermediğini verir. Bütün bunları nispet, isim veya sıfat sayabilirsin. En doğrusu isim olmalarıdır ve böyle saymak gerekir. Çünkü ilahi şeriat, Hakk'a dair sıfatlardan veya nispetlerden söz etmemiş, isimlerden söz etmiş ve "En güzel isimler O'nundur" (7:180) demiştir. (FÜTÛHÂT, IV:294)

İlâhî sıfatlar, İslam düşünce tarihinde iki sorunla ilişkili olmuştur: tevhit ve tenzih. İbnü'l-Arabî'nin sıfatın nitelenen ile ilişkisini ortaya koyarken iki noktaya yöneldiğini göreceğiz: bir yandan, edebin gereği Hakk'ı sıfattan tenzih eder; çünkü Hak kendisi için sıfat lafzını kullanmamıştır ve sıfat sınırlamadır. Hak sınırlanmadan, dolayısıyla da sıfattan münezzehtir.

- Allah kendisi nedeniyle işiten, kendisi nedeniyle gören, kendisi nedeniyle bilendir. Allah'ı isimlendirdiğin –veya Allah karşısında edebe riayet etmezsen– onu niteleyip veya tasvir ettiğin her şeyde durum böyledir. Edebe aykırı hareket, Allah'a nispet edilen şeye sıfat veya na't lafzını vermekten kaynaklanır. Çünkü Allah bu durumlarda sadece isim lafzını kullanmış ve şöyle demiştir: "Rabbinin ismini tenzih et" (87:1). "Rabbinin ismi yücedir" (55:78). Müşriklerden söz ederken de şöyle demiştir: "De ki: Onları isimlendirin" (13:33). Halbuki, bunun yerine "onları niteleyin veya betimleyin" dememiştir. Sıfat hakkında şöyle demiştir: "Güç ve kuvvet sahibi Rabbin onların isnat ettikleri vasıflardan münezzehtir" (37:180). Böylece Allah –şayet edepli isen– kendisini lafız ve anlam olarak vasıftan[2] tenzih etmiştir. (FÜTÛHÂT, I:204)

- Esas olan, özellikle Allah söz konusu olduğunda, niteliklerden soyutlanmak ve münezzehliktir. Şayet Ebû Yezid el-Bestamî "Hiçbir sıfatım yok" diyebiliyorsa, bu durumda Hak âlemden müstağni olduğu için sıfatlarla sınırlanmaktan münezzehliğe daha layıktır; çünkü sıfatlar varlıkları talep eder. Hak'ta âlemi talep eden bir şey bulunsaydı, talep ettiği şeyden müstağni olması geçerli olamazdı. (FÜTÛHÂT, IV:319)

Böylece İbnü'l-Arabî sıfattan uzaklaşır ve ifadelerinde isim kelimesini kullanmayı tercih eder; dolayısıyla sıfatlar onda isimlerin sıfatları[3] şeklinde tezahür eder. Fakat İbnü'l-Arabî Tanrı'yı kelime ve anlam olarak sıfatlardan tenzih ettiği halde, sıfat incelemesini neden bırakmamıştır? Bunun sebebi şudur: İbnü'l-Arabî vasıfları, Tanrı'nın kendisini onunla var olmak için anlamlarını talep eden isimlerle isimlendirdiği bir dereceye taşıyamamıştır. Söz gelişi Âlim ismi, bir anlam içerir ki, bu anlam ilim-

dir ve o isimlendirildiği şey ile var olmak ister.

> ◆ Hak kendisini bizler için bazı isimlerle isimlendirmiştir. Bu isimler, varlıklarının dayanağı olacak anlamları talep ederler ve aralarındaki farklılığa rağmen bunlar zâtın aynı değillerdir. İşte bu nedenle biz de Hakk'ı niteledik.[4] (FÜTÛHÂT, IV:322)

Böylece İbnü'l-Arabî kendisini, sıfatların varlığını gösteren ve göz ardı edilmeleri mümkün olmayan sıfatların isimleri önünde bulur.[5] Fakat bu sıfatların isimlerinin zât ile ilişkileri nedir? İbnü'l-Arabî'nin sıfat-zât ilişkisi konusunda İslam tarihinde önceki düşünürlerinkinden hareket noktası ve içerikte farklı bir tavrı vardır. Bu bağlamda o sıfatları zâtın aynı sayan[6] Mutezile'den farklı olduğu gibi, sıfatları zâtın ne aynı ne de ondan ayrı[7] sayan Eşarîlerden de ayrılır. Sıfat-zât arasındaki ilişkiyi tespitte İbnü'l-Arabî'nin öncekilerden hareket noktasındaki farklılığı, şudur: İbnü'l-Arabî araştırmasında iki mevcut arasındaki bir ilişkiden (zât ve sıfatlar) bizzat ilişkinin kendisine ve mâhiyetine geçer. Bu noktada İbnü'l-Arabî'de nispet[8] terimi ortaya çıkar, nispet dışta varlığı olmayan akledilir bir şeydir.[9] Dolayısıyla sıfat mevcut değildir; çünkü o bir nispettir. Bu durum, biraz sonra, İbnü'l-Arabî'nin sıfat tanımından ortaya çıkacaktır. Böylece İbnü'l-Arabî sıfatı zâtın ne aynı ne de ondan farklı bir şey yapar, bunun yerine sıfatın varlık düzlemini değiştirir, sıfatı zâttaki veya onun dışındaki dış varlığından akli varlığa taşır. Fakat İbnü'l-Arabî sıfatı akli bir şey yaptığı bu sınırda durmaz. Bu tavır, onu zât ve sıfatlar arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya sevk eder. Bu ilişkiyi de öyle bir cümlede ifade eder ki, bu, Eşarîlerin sıfatları zâtın ne aynı ve ne de ondan farklı sayan ifadelerinden daha az tuhaf değildir.[10] Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre de sıfatlar hem zâtın aynı hem de ondan farklıdırlar.[11] Bu tavır, kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasıyla uyumludur: Bu dünya hiçbir şeyi ortadan kaldırmaz, aksine, her şeyi var kılar.

> ◆ Sıfatlar, zât açısından kendilerine bakıldığında, zâtın aynı; varlığın çeşitli kısımlara bölünmesi yönünden bakıldığında zâttan farklıdırlar. Buna şöyle örnek verebiliriz: On kendi başına vardır. On, otuza göre onun üçte biri, kırka göre ise çeyreğidir; bununla birlikte on yine tektir. Bu bağlamda izzet ve zillet, bize göre, bir şeye bağıntı ile vardır. Hakk'ın zâtı açısından ise O'nu irade, ilim, kudret vs diye isimlendirdiğin nitelikler arasında bir fark yoktur; çünkü Hakk'ın zâtı, hepsi için hepsinde yeterlidir. Bu zât, bilinenlere nispetle ilim, kudrete konu olan şeylere nispetle kudrettir. O ise birlik ile nitelenmiştir ve burada bir farklılık söz konusu değildir. Bu isimler Hakk'a ıstılahi anlamda verilmiştir. (ŞUCUN, 37)

İbnü'l-Arabî'de sıfat[12] akli bir olgudur; dışta[13] yoktur, hükmü vardır; bölünmeyen tümel bir şeydir.

- Göreceliğin bu akledilir hakikatte (Tanrı'nın ilmi) meydana getirdiği hükme bakınız! Akledilirler (ilim, hayat, sıfatlar) ile dış varlıklar (nitelenenler) arasındaki irtibata bakınız! İlim kendisinde bulunduğu kimseye âlim hükmünü verdirdiği gibi, aynı şekilde kendisiyle nitelenen de ilim hakkında hüküm verir. İlim, yaratılmışta bulunduğunda yaratılmış ilim, Kadîm'de bulunduğunda ise kadîm ilim adını alır. Böylece sıfat ve nitelenenden her birisi, birbirlerinin hükmüne konu olmuştur. Bu tümel meselelerin akledilir olsalar bile, dışta bulunmadıkları ve hükümlerinin var olduğu malumdur. Bunlar, bölünme veya ayrışmaya konu olmazlar. Çünkü böyle bir şey onlar hakkında imkânsızdır. Onlar her nitelenende bulunurlar. (FUSÛS, 52)

Bu bağlamda, içinde sıfatın ayrı, bağımsız ve belirli bir hakikat olarak tezahür ettiği bir metin aktarabiliriz, bu metinde İbnü'l-Arabî sıfatı hakikat yerine kullanır:

- Allah Azrail'in özelliğini mıknatısımsı yaratmıştır. Azrail ruhları bedenlerinden ayırır ve onları âlemlerine çıkartır. Cebrail'in ruhsal ve bilgi özelliğini de, insan nefislerine vahiy, keşif ve ilham ulaştırıcı ve onlarda müessir olarak yaratmıştır. Salih ameli, nefisler için kötü amelden arındırıcı, onları Cebrail'in[14] özelliğine yükseltici yapmıştır. (BULGA, 105)

Sıfat,[15] 'isimlenen'e dayanan bir anlama delâlet eden isimdir. İbnü'l-Arabî'nin bütün ilahi sıfatları[16] gerçekte sıfatların isimleri yaptığına dikkat çekmiştik; fakat sıfat isimlerini genelde isimlerden ayıran şey, onların türeyişleri ve isimlenene bağlı gerçek bir anlama delâlet etmeleridir.

- İsim türetilebilen ve varlığı isimlenene dayanan bir anlama delâlet eden her isim, gerçekte bir niteliktir. Sıfat ile kastedilen de, zâtı yönünden değil, bu sıfat açısından olan belirlenmedir. (EZEL, 13)

- Sıfat, Âlim [bilen] gibi bir anlam talep eden şeydir. (ISTILAHAT, 297)

- Sıfat, Âlim gibi, var olan bir anlam talep eden şey demektir. (FÜTÛHÂT, II:129)

- Sıfat nitelenende bulunan bir anlama delâlet eder; bu durumda ise nitelenin mâhiyetini vermez ve sıfat zaviyesinden mâhiyetine ulaşmak mümkün değildir. Çünkü sıfat[17] nitelenenin mâhiyetini bildirmez. (EZEL, 16)

İlahi sıfatlar âlemde etkin şeylerdir, hatta âlem onların mazhar ve tecelligâhıdır, bu nedenle de âleme ilahi sıfatlar demekteyiz. Bu yüzden bütün âlem Tanrı'nın yüce sıfatlarıdır.

- Allah'ın dışındaki her şeyi yaratmaya yönelen, ulûhiyet, onun hükümleri, isim ve sıfatlar denilen nispetleri ve bağıntılarıdır. Bunlar, ürünlerini talep eden şeylerdir. (MESAİL, 9)

- Allah kendisini aziz kitabında hidayet verme, razı olma, lütuf ve inayet özellikleriyle nitelediği gibi, saptırma, kızma, kahır gibi özelliklerle de nitelemiştir. Bu özelliklerden her birisinin kulun nefsinde ortaya çıkan kendine özgü bir sonucu, belirli bir neticesi vardır. (MERATİB, 167)

- Âlem Allah'ın güzel isimleri, yüce nitelikleridir. Tanrı, her insan bu isimlerin suretlerine muhtaç olduğunda, farklı suretlerde kullarının gözlerine sürekli tecelli ve zuhur eder. İnsanın bu surete ihtiyacı kalmadığında, söz konusu suret o kişide halk [yaratılmış], yine muhtaç olduğunda ise Hak'tır. O suretin ismi de Hakk'ın ismidir. (FÜTÛHÂT, III:405)

Bu sıfat tanımının mazharına da ulaştığını gözlemlemekteyiz. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin sıfatı açık bir şekilde mazharından ayırdığına dikkat çekmeliyiz. Bu bağlamda Hakk'ın sıfatı kudret, bu sıfatın mazharı ise âlemde kudrete konu olan her şey, yani mümkünlerdir. Fakat başka bir açıdan, bu mazhar kendisinde zuhur edenle birleşir ve ona ulaştırır.

- İnsan âlemin bütün sırlarını içeren özellikte, bütün sıfat ve mertebeleri kabul edici yaratılmıştır. (BULGA, 39)

- Allah, Kuran'ı azim diye nitelediği gibi, Hz. Peygamber'in yaratılışını da azamet[18] özelliğiyle nitelemiş, bu nedenle Kuran[19] Hz. Peygamber'in ahlakı olmuştur. Bu yüzden ümmetinden kendisine yetişememiş kimselerden onu görmek isteyenler, Kuran'a bakmalıdır. Bir insan Kuran-ı Kerim'e bakarsa, ona bakmakla Peygambere bakmak arasında hiçbir fark yoktur. Böylece Kuran-ı Kerim âdeta bir beden suretinde inşa edilmiş de ona Abdulmuttalib oğlu Abdullah'ın oğlu Muhammed denmiştir. Kuran-ı Kerim, Allah'ın kelamı, kelam ise O'nun niteliğidir. Böylece Muhammed (a.s.) de Allah'ın sıfatı olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:61)

Bütün âlemin Hakk'ın yüce sıfatları olduğu anlaşıldıktan sonra, yaratılmışın da Yaratan'ın sıfatı olduğuna dikkat çekmek gerekir; oysa yaratılmışın sıfatları, Yaratan'ın sıfatları değildir. Şu halde Hakk'ın sıfatları mümkünün sıfatlarıdır. Bu, İbnü'l-Arabî'deki temel düşüncelerden birisidir ve onu özellikte birlik diye isimlendirir.[20] Mümkünlerden herkesin gözü gerçekte Hakk'ın gözüdür.

- Hakk'ın hüviyeti özellikte birlik olunca, onda asla çokluk bulunmamıştır. Bu nedenle O gören herkesteki gözdür. Göz, sahiplerinin zâtlarında çoğalsa bile, hepsinde tektir, o halde göz, Hakk'ın hüviyeti olmuştur. (FÜTÛHÂT, IV:38)

- Hakk'ın sıfatları kulun sıfatlarıdır, aksini düşünme, yanılırsın. (ANKA, 31)

İkinci metinde Tanrı'nın niteliklerinin kulun nitelikleri olmasının mahiyetini göz-

lemlemekteyiz. Kul Tanrı'nın özellikleriyle tecelli eder, fakat bu durumun tersini düşünüp kulun özelliklerinin Tanrı'nın özellikleri olabileceğini söyleyemiyoruz. Çünkü kulun özellikleri eksik sıfatlardır,[21] Yaratan onlarla nitelenmez. Aslında, Tanrı'nın sıfatları kulda zuhur eder ve bunlar asalet yoluyla kula ait değillerdir. Bu bağlamda Tanrı'nın ilmiyle insanın ilmi arasındaki fark şudur: Tanrı'nın ilmi Hakk'ın niteliğidir ve zâtının aynıdır. Kulun ilmi ise yaratılmışın bir niteliğidir ve zâtının aynı değildir, sadece ilahi bir lûtuf sayesinde ona ulaşabilmiştir. Böylece Allah mümkünü bilgi sıfatına yerleştirir, halbuki o kendiliğinde bilen değildir.

- İnsan kulluğundan habersiz kalır ve ihmalkârlık ederse, kendisi gibi bir insana karşı üstünlük taslar. Üstelik üstünlük tasladığı kimse kölesi olabilir veya bu gafil hükümdar veya vali gibi bir yönetici olabilir. Kendisini üstün görmesini sağlayan meziyeti –şayet yönetici ise– yerleştirildiği mertebeye; bilgi, erdemli davranışlar gibi Tanrı'nın lûtfunun neticesi olarak kendisinde bulunan bir özelliğe ait görmez ve mertebeyle kendisini, sıfatla onunla niteleneni ayırt etmez. Nefsini bilen ise böyle hareket etmez. O üstünlüğü sıfata verir, kendisine değil. Çünkü bu üstünlüğe kendi kendine değil Tanrı'nın ihsanıyla ulaşmıştır. (FÜTÛHÂT, III:380)

İlahi sıfatlar, sayıca çokluklarına rağmen, yaratılmışların kalplerinde etkilerinin ortaya çıkması yönünden iki esasa irca edilebilirler: celâl ve cemâl sıfatları.

- Celâl, ilahi mertebeye ait kahır özellikleridir. (ISTILAHAT, 287)
- Münezzeh olan sadece yüce Allah'tır. O celâl özellikleriyle kullarına zuhur edendir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 287)
- Allah kendisini sınırladığı celâl özellikleriyle sınırlanmış; kendisini isimlendirdiği kemâl isimleri yönünden ise Mutlak'tır. (FÜTÛHÂT, DS, 445)
- Allah bir şeye celâlini göstermiştir
  Başka bir şeye ise yüceliğinden cemâl özelliğiyle tecelli etmiştir. (FÜTÛHÂT, BS, 560)

Heybet ve Üns:

- Heybet Allah'ın celâlini müşahede etmenin kalpte bıraktığı izdir; bazen celâlin cemâli olan cemâli müşahede etmeden de doğabilir. Üns ise, ilahi mertebenin cemâlini müşahede etmenin kalpteki izidir. (ISTILAHAT, 287)

NOTLAR:

[1] Ayetin yorumu için bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 242. Beyzâvî'nin ifadelerinden Yakub'un oğullarının Yusuf'u kurdun yediğiyle ilgili iddialarına inanmadığı anlaşılır. Gömleğini parçalamadan kurt Yusuf'u nasıl yiyebilir ki? O halde onların iddiaları kuru bir iddiadır.

[2] Anlaşıldığı kadarıyla ayet Hakk'ı nitelikten değil, yaratıkların haksız bir şekilde kendisine ekledikleri boş vasıflardan tenzih etmektedir.

[3] Bkz. **İsim**.

[4] Sıfatın ismin anlamı olması, İbnü'l-Arabî'den önceye ait bir fikirdir. Bkz. Ebû Talib el-Mekki, *Kutu'l-Kulub*, c. I. Şöyle der: "Kul Allah'a dua ettiğinde, isimlerinin anlamlarıyla ona dua etmelidir. Çünkü onlar Hakk'ın nitelikleridir."

[5] Sıfat gerçekte vasıf demektir. İbnü'l-Arabî sıfatla vasfı ayırt eder. Buna göre Hakk'ın zâtının sıfatı, bizim kendisini bilmemizden uzak, Hakk'ın tenzihidir. Halbuki vasf, 'sıfatın ismi' demektir. Sıfat için vasf, isimlendirilen karşısında isim gibidir.

[6] İbnü'l-Arabî, sıfatları zâtın aynı saymamakla Mutezile'den ayrılır. Ona göre sıfatlar, tanımdan da ortaya çıkacağı gibi, zât ile âlem arasındaki nispetlerdir.

[7] İbnü'l-Arabî'nin yöntemi kendisinden öncekileri reddetmek ve onlarla tartışmak değildir; sadece kendi fikrinin kaynağını ve kendisinden önceki düşünürlerden hangi noktada ayrıldığını belirtmekle yetinir. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 204'te, özellikle Eşariler, Bakillani ve Esferai olmak üzere, zât sıfat ilişkisindeki ikinci akımı eleştirir; onların sıfatların ne aynısı ne de ondan başkası olarak Zât'a dayanan anlamlar oldukları iddialarına karşı çıkar. Burası İbnü'l-Arabî'nin Eşarileri eleştirdiği yegâne yer değildir. İlahi sıfatlarla ilgili görüşlerinde pek çok yerde bazen şiddetle bazen de yumuşak bir üslupla, fakat genellikle her durumda Eşarilere karşı çıktığını görmekteyiz. Şöyle der: "Şöyle iddia edebiliriz: Bu nispetler, Hakk'ın zâtına ilave şeylerdir ve onlar gerçek şeylerdir, Hakk'ın kemâli de ancak onlara bağlıdır. Şayet bu nispetler olmasaydı Hak özü gereği eksik kalır, ilave nispetlerle kemâle ererdi. Yine desek ki: Bunlar ne Hak ne de ondan başkadırlar. Böyle bir iddiada bulunsaydık, bu, yanlış bir düşünce, ruhsuz bir iddia olurdu. Ayrıca böyle bir düşünce, söyleyeninin aklının eksikliğini ve düşüncesindeki kusurunu gösterirdi" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 197).

[8] İbnü'l-Arabî'ye göre ilim, bilen ve bilinen arasındaki bir 'nispet'tir. İbnü'l-Arabî ilmi iki varlık arasında bir nispet saymakla, akli bir varlığı kendisine izafe etmeyi sağlayacak dış varlıktan ilmi yoksun bırakmıştır. Bkz. *Bulgetu'l-Gavvas*, s. 99.

[9] İbnü'l-Arabî'nin sıfatların hariçte var olmadığı görüşü, tevhit görüşüyle uyumlu bir çabadır.

[10] Davud el-Kayseri bu metinin yorumunda şöyle der: "Hakk'ın sıfatları zâtına ilave şeyler değillerdir; zâtın aynıdırlar ve ancak aklın değerlendirmesine göre bir fark söz konusudur. 'Hakk'ın sıfatları ne o ne de ondan başkadır' diyen kimseler, 'akla göre o değil, gerçekte ise ondan ayrı değillerdir' demek istemiştir' (Kayseri, *Risale fi-İzahı Bazı Esrari Tevilati'l-Kuran*, s. 169). Bu ifadenin yorumu için ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Maznun*, s. 134. Gazâlî şöyle der: " Sıfatların zâtın ne aynı ne de ondan başkadır, diyen kimse doğru söylemiştir."

[11] Zât ve sıfatlar arasındaki bu tür bir ilişki, İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesinde bir çatışmaya yol açar. Bir yandan zât sıfatların aynıdır: sıfatlar bilinemezler, dolayısıyla mümkünün ilahi sıfatların bilgisine ulaşması imkânsızdır. Öte yandan, sıfatları zâttan farklıdırlar ve mümkünlerdir. O halde sıfatları bilmek, zâtı bilmenin en geniş kapısıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hakk'ın zâtı bilinemez ve teşbih edilemez; sıfatları da zâtının gereklerinden olduğuna göre, sıfatlarının da benzersiz olması sonucu çıkmıştır. Biz bildiğimiz şeyleri ancak benzerlik yoluyla bilebilmekteyiz ve sıfatların herhangi bir benzeri yoktur.... Kuşkusuz ki, bizim kudretimiz, bilgimiz, işitmemiz, görmemiz vardır ve bütün sıfatlarımız kendimiz gibi yaratılmıştır. Böylece isimlerin ortak olduğun zanneder ve Hakk'ın da işiten, gören, bilen, kudretli olduğunu bildiğimizi düşünürüz ve böyle biliriz. Halbuki iş böyle değildir, biz kendi niteliklerimizi bilmişizdir, Hak ise yüce ve münezzehtir" (*Risale Şucuni'l-Mescun*, s. 36). "Mabudun hiçbir sıfatı gerçek anlamda bilinemez. İnsan sadece kendi varlığında bulunan niteliklerini bilir. İnsanın sıfatları zâtına bitişmiş, bilginin onların mâhiyetine ulaşması imkânsız olmuştur. Kuşkusuz ki, zât gibi Allah'ın sıfatları da

yaratılmış bilgiye konu olmaktan münezzehtir (*Anka-i Muğrib*, 30). Burada Abdülkerim el-Cîlî'nin pek çok düşünürden farklı hareket ettiğini gösteren bir metnini aktarıyoruz: Ona göre zâtı bilmek, sıfatları bilmekten daha yakındır. "Muhakkike göre sıfat, idrak edilemeyen şeydir ve onun bir sonu yoktur; zât ise öyle değildir. Çünkü zât idrak edilir ve Allah'ın zâtı olduğu bilinir. Fakat sıfatlarının gerektirdiği kemâl bilinmez. Dolayısıyla insan, Rabbinin zâtı hakkında belirgin bir bilgiye sahiptir, fakat sıfatlar hakkında böyle değildir. Şu halde zât, idrak edilir, bilinir ve kesinkes öğrenilebilir; sıfatlar ise bilinmez ve sonsuzdur. Yaratıklar için de aynı şey söz konusudur: Bütün sıfatlar sende dürülmüştür, fakat sen onları ne idrak edersin ne de görebilirsen" (*İnsan-ı Kâmil*, c. I, s. 20). "Sıfatları bilmek, daha mümkündür. Bu nedenle Allah'ın kelamında, Hz. Peygamber'in hadislerinde ve Allah'ı bilenlerin ifadelerinde ilim, kudret, irade ve hayat gibi sıfatlar çokça zikredilmişlerdir. Kısaca Hakk'ın nitelikleri yaratıkların niteliklerine benzemez. Artık sen de böyle bir şeyden uzak dur ki, Hakk'a kul olabilesin" (*el-Ecvibe*, s. 2). Kayseri şöyle der: "Zât sıfatlarla, sıfatlar fiillerle, fiiller ise varlıklar ve eserleriyle perdelenmişlerdir. Varlıkların perdesinin kalkmasıyla fiillerin tecelli ettiği kimse, tevekkül eder; fiil perdelerinin kalkmasıyla sıfatların tecelli ettiği kimse ise razı olur ve teslim olur; sıfat perdelerinin kalkmasıyla zâtın tecelli ettiği kimse ise birlikte silinir" (*Risale fi-İzah*, s. 168).

[12] Burada İbnü'l-Arabî'nin sıfatlar karşısındaki tavrıyla ilgili bir noktaya eğilmemiz yerinde olacaktır: Bütün sıfatlar, zât dolayısıyla kendi aralarında tek ve birdir. Onlar ancak mümkünlerde ayrışırlar. Buna göre ilim kudretin ve iradenin aynıdır ve bilinenlerde veya kudrete konu olan şeylerdeki neticelerinde ayrışırlar. Sıfatlar bu anlamda zâtın aynıdırlar. Bkz, *Şucunu'l-Mescun*, s. 37. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hak için ilim ve kudret dediğimiz şeyler arasında bir ayrılık yoktur. Hakk'ın zâtı bütün sıfatlarına yeterlidir. İlim sıfatı, bilinenlere göre ilimdir." Ayrıca bkz. *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 97. Sıfatlar hakkındaki bu görüş, Mutezile'ye aittir ve Şehristani ve Şehrazuri'nin yorumuna göre Ebu'l-Huzeyl el-Hallaf, Empedokles'ten bunu aktarmış ve savunmuştur. Bkz. Ebu'l-Âlâ Afîfî'nin bu konudaki değerlendirmesi için *İbnü'l-Arabî'de A'yân-ı Sâbite ve Mutezile'deki Mâdumlar*.

[13] Mâdumun İbnü'l-Arabî'de ancak sübûti varlığı vardır, bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[14] İbnü'l-Arabî Cebrail'den söz etmek istediğinde *Cebraili hakikat* der. Bu tavır, niteliği hakikat anlamında kullanmaktır. Bkz. *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 131.

[15] Cîlî sıfatı şöyle tanımlar: "Sıfat, sahibinin halini bildiren şeydir. Yani, insanın sıfat sahibinin halini öğrenmesini, insandaki biçimini, vehim gücünde toplanışını, düşüncesinde belirgin hale gelişini, aklına yaklaşmasını sağlayan şeydir. Böylece sıfatı sayesinde sahibinin durumunu idrak eder" (*İnsan-ı Kâmil*, s. 20).

[16] İbnü'l-Arabî, daha önce Mutezile'nin yaptığı gibi, sıfatları nefsî sıfatlar ve manevi sıfatlar diye ikiye ayırır, şöyle der: "Sıfatlar iki türdür: nefsî ve manevi sıfatlar. Manevi sıfatlar, yok sayıldıklarında kendileriyle nitelenen zâtın ortadan kalkmadığı sıfatlardır. Nefsî sıfatlar ise ortadan kalktıklarında kendileriyle nitelenen kimsenin zâtının da ortadan kalktığı sıfatlardır. Bu durumda bu sıfatlarla nitelenen kimsenin ne akılda ne de dışta bir varlığı olmaz" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 218). Sıfat ve na't arasındaki fark ise şudur: "Na'tlar, sahibinde bulunan bir anlama delâlet etmeyen lafızlardır. Na'tlar, izafet yönünden zâta delâlet eden lafızlardır. Bu nedenle onları el-Evvel gibi izafet isimleri diye adlandırırız" (*Kitabu'l-Ezel*, s. 15).

[17] Cîlî şöyle der: "Zât görülür, sıfatlar bilinmez. Sıfatın eseri görülür. Sıfatın kendisi ise asla ve asla görülmez. Söz gelişi cesaretli bir insandan savaş alanında görülen şey, onun atılganlığıdır. Atılganlık, cesaret değil, onun eseridir. Çünkü sıfat zâta gizlenmiştir ve ortaya çıkması mümkün değildir. Ortaya çıkması mümkün olsaydı, zâttan ayrılması da mümkün olabilirdi ki, böyle bir şey imkânsızdır" (*İnsan-ı Kâmil*, s. 25).

[18] "Sen yüce bir ahlak üzeresin" (68:4) ayetine telmih.

[19] "Sana seb-i mesaniyi ve yüce Kuran'ı verdik" (15:87) ayetine telmih.

[20] Seyyid Hüseyin Nasr *Üç Müslüman Bilge*'de şöyle der (s. 142): "İbnü'l-Arabî'nin sıfatlar ve zât arasındaki ilişkiye bakışı, tenzih ve teşbih arasındadır. Çünkü O aynı anda, Hakk'ın münezzehliğini kabul ederken, sıfatlarla nitelendiğini de kabul eder. Bütün varlıkların nitelikleri, Hakk'ın sıfatlarının yansımaları ve akisleridir." Hatta İbnü'l-Arabî'nin tenzih ve teşbih uçlarını kendine özgü orijinal bir üslupla birleştirdiğini görmekteyiz. Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, üçüncü bölüm.

[21] Bkz. *en-Necat min-Şerri's-Sıfat*. Bu eser, İbnü'l-Arabî'ye izafe edilir, gerçekte ise Sadeddin Hamevi'ye aittir. Yazara göre insanın sıfatları onun nefsidir ve nasıl temizlenmek gerektiğini açıklar.

Sınırlı Arş Allah'ın sınırlı Arş'ı, ilahi isimlerin mazharı olan insan-ı kâmildir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Arş'ı burada ism-i câmî, yani Allah isminin istivagâhı saymıştır.

- Allah bütün yaratıklarını kendisini görmekten men etmiş ve ancak insan-ı kâmile görünmüştür. İnsan-ı kâmil Allah'ın uzayan gölgesi, sınırlı Arş'ı, varlığın kemaliyle nitelenmiş kendisine yönelinen evidir. (FÜTÛHÂT, III:282)

Sınırlı Nübüvvet—Sınırsız Nübüvvet Sınırlı nübüvvet, mutlak nübüvvetin (veli ve vârislerin nübüvveti) karşısında, belirli bir şeriatla sınırlanmış nübüvvet (nebi ve resullerin nübüvveti) demektir.

- Kendisine özgü bir şeriatla sınırlı nübüvvetin verildiği kimseye gelince, günümüzde böyle birisi yeryüzünde bulunmuyor. Bir insan, onları ancak iyi rüyalarda görebilir. Şeriatlarla sınırlı nübüvvetin verildiği kimselerden ise günümüzde İlyas yaşar. "İlyas resullerden birisidir." Ayrıca İdris ve İsa da onlardandır. (FÜTÛHÂT, II:76)

- Büyük genel daire, mutlak nübüvvettir. (FÜTÛHÂT, II:76)

Ayrıntı için *bkz.* **Nübüvvet**.

Sırat-ı Müstakîm Sırat, "yol" demektir' (MUCEM). [Müstakîm kelimesinin kök harfleri] *kâf*, *vav* ve *mim* iki köktür: Birincisi "insan topluluğu" anlamına gelirken –ki bazen benzetme yoluyla başka varlıklar için de kullanılır– ikincisi "azim" ve "dikilmek" anlamına gelir. Birinci anlam, "kavim"dir ki, insan topluluğu anlamında kullanılır. Diğeri ise "ayağa kalktı" anlamındaki *kame* fiilidir. *Kavme*, "bir kez dikilmek" demektir. "Bir şeyi doğrulttum ve kaldırdım" anlamındaki *kavvemtü eş-şeye* de buradan gelir. (MUCEM)

Sırat, Kuran-ı Kerim'de 'yol' anlamında geçmiştir ve anlamını da nitelendiği sıfattan alır:

> Onları seçtik ve kendilerini sırat-ı müstakîme [doğru yol] ulaştırdık. (6:87)
>
> Allah'tan başka taptıklarına gelince, onları Cehennem yoluna (*sırat-ı cahim*) götürün. (37:23)

Sırat nitelenmeden belirli olarak da geçmiştir, bu durumda 'sırat-ı müstakîm'e işaret eder:

> Ahirete inanmayanlar ise yoldan[2] (*sırat*) sapmaktadırlar. (23:74)

Sırat-ı müstakîm kıldan ince, kılıçtan keskin daracık yol demektir. Bu yol, Kıyamet Günü Haşır ile Cennet arasında Cehennemin üzerine uzatılır. Mümin önündeki nur vasıtasıyla bu köprüyü geçer:

> Dileseydik, onların gözlerini karartırdık da yola (*sırat*) dökülürlerdi. (36:66)

Sırat-ı müstakîm, 'yol' demektir. Söz konusu yol, ilahi mertebeye göre sıfatlara nispet edilir; insana göre ise manevi, sülûkla[3] ilgili ve dinamik bir yoldur.

> Hiçbir canlı yoktur ki, Rabbin onun perçeminden tutmuş olmasın. Rabbim kuşkusuz ki sırat-ı müstakîm[4] üzeredir. (11:56)
>
> Bana tâbi ol, seni düzgün bir yola ulaştırayım (*sıratan seviyyen*). (19:43)
>
> O ve adaleti emreden kimse bir olur mu? Adaleti emreden, sırat-ı müstakîm[5] üzeredir. (16:76)

İbnü'l-Arabî sırat kelimesinin sözlük anlamını korumuştur; fakat onun yaratıcılığı, isim ve sıfatları sırat kelimesine izafe etmesinde (*sıratu'l-hüda*, *sıratullah*, *sıratu'r-Rab* gibi); buna bağlı olarak kelimeyi kendi ocağına sokup, genel anlamından oldukça öznel bir görünüşe dönüştürmesinde ortaya çıkar. Bütün yollar İbnü'l-Arabî'ye göre müstakîm, yani düzgün olduğu için, sırat-ı müstakîm özel anlamını yitirir.[6] Bu nedenle İbnü'l-Arabî'de bu terim bağlamında bütün *sırat*ları araştırmamız gerekir, çünkü terim özelliğiyle (istikamet) bütün yolları kendinde toplar. Bu durum, terimin ikinci anlamında ortaya çıkacaktır. İbnü'l-Arabî'nin Kıyamet Günündeki duyulur 'sırat' tasavvuru, onun şairliği ile fikri tavrını birleştiren bir tasavvurdur; onu *sıratu'l-hüda*, *hidayet yolu* diye isimlendirir.

> ◆ Üzerinden geçtiğin ve Cennete ulaşıncaya kadar Hakk'ın ayaklarını sabitleştirdiği sırat, *sıratu'l-hüda*dır.[7] Sen onu dünya hayatında zahiri ve bâtını salih amellerinden kendin için inşa etmişsindir. Söz konusu sırat, bu dünya hayatında manevi olarak bulunur; sureti müşahede edilmez. Kıyamet Gününde ise Cehennem üzerine başı Haşır, sonu ise Cennetin kapısına uzanacak şekilde duyulur[8] bir köprü olarak uzatılır. Sen de, onu gördüğünde onun kendi eserin ve ürünün olduğunu anlarsın. Ayrıca anlarsın ki: O köprü, dünya hayatında senin tabiat cehenneminin üzerine uzatılmış bir köprüydü. (FÜTÛHÂT, III:32)

Metinden şu ortaya çıkar: İnsanlar mahşerde toplanacaklardır ve kendilerini Cennetten Cehennem ayıracaktır. Cehennemi geçmek için mutlaka bir köprü (sırat) gerekir. İşte bu köprü, insanların dünya hayatındaki amelleridir. Buna göre insanların hayırlı amelleri çok olduğunda, köprü genişler ve üzerinden geçmek kolay ve rahat

olur. Sırat-ı müstakîm İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın yolu anlamındaki *sıratullah*, başka bir ifadeyle "Allah'a ulaştıran yol" demektir. Birliği esas alan bir teoride Allah'a nispet edilmekle sırat kelimesinin yitirdiği temel özellikler bellidir. Buna göre bütün yollar veya sıratlar, kendisinde yürüyen için dosdoğrudur ve bütün yollar, Allah'a ulaştırır.[9] Bu nedenle de yollar yaratıkların sayısınca artar. Fakat biz, bu yolların deryasına dalmayacağız, en önemlilerine genel bir bakışla yetineceğiz. Bunların en önemlileri, *sıratullah* [Allah'ın yolu], *sıratu'r-rab* [Rabbin yolu], *sıratu'l-izzet* [izzet sahibinin yolu], *sıratu'l-azîz* [azizlik yolu], *sırat-ı hass* [özel yol] veya *sırat-ı Muhammed*'dir [Muhammed'in yolu]. Sıratullah daha önce sözünü ettiğimiz dosdoğru yol anlamındaki sırat-ı müstakîmdir. Bu, bütün işlerin üzerinde yürüdüğü ve saidiyle[10] şakisiyle kulları Allah'a ulaştıran genel yoldur; çünkü o çelişen[11] (Dar ve Nafi gibi) ve çelişmeyen bütün ilahi isimleri kendinde toplayan Allah ismine nispet edilmiştir.

- Sıratullah, bütün işlerin üzerinde yürüyüp hepsini Allah'a ulaştıran yoldur. Bu yüzden ilahi şeriat ve akıl tarafından konulmuş bütün hükümler buna girer. Bu yol, Allah'a ulaştırır ve şakiyi ve saidi içerir. İşte bu sırat, Ehlullah'ın hakkında "Allah'a giden yol yaratıklarının nefesleri adedincedir" dedikleri yoldur.[12] Çünkü Allah, çelişen ve çelişmeyen bütün isimleri kendinde toplar. (FÜTÛHÂT, III:410-11)

Sıratu'r-Rab, Allah'ın yolu, fakat isimleri yönünden Allah'ın yolu demektir. Sıratu'r-Rab, teklifin ışığında onu müstakîm hale getirmek için merbubunu [yaratık] talep eder.

- Senin Rabbinin yoluna gelince, Allah ona "Allah kime hidayet etmek isterse, gönlünü İslama açar, her kimi de sapıklığa bırakmak isterse, onun kalbini daraltır, öyle sıkıştırır ki, sanırsın öfkesinden göğe çıkacak" (6:125) ayetinde işaret etmiştir. Bunun anlamı, onun âdeta kendi tabiatından çıkması demektir ki, bir şey hakikatinin dışına çıkamaz. Bu sırat, sıratu'r-rab diye isimlendirilmiştir. Bunun nedeni merbub gerektirmesi ve onu düzgün hale getirmesidir. O yolun dışına çıkan, sapmış ve istikametten ayrılmıştır. Sıratu'r-Rab, teklife bağlıdır. Teklif kalktığında ise onun gerçek varlığı[13] kalmaz. Bu nedenle de varış rahmete[14] olacaktır. (FÜTÛHÂT, III:412-13)

Sıratu'l-azîz, sıratu'l-izzet, sıratu't-tenzih:

- İzzet yolu "izzet sahibi ve övülenin yoluna" (14:1) ayetinde işaret edilen yoldur. Ona, zevk yoluyla ancak nefsini bir veya bütün yönlerden Rab ve efendi olmaktan uzaklaştıran kimse ulaşabilir. Bu kişi, isim perdesi ardından Hakk'ın aynı olması yönünden izzet sahibidir. Bu da, hiçbir yaratığın kendisini bilme imkânı bulunmayan el-Azîz'in yoludur. Çünkü o, Allah'ın yaratıklarına indiği Allah yoludur. Bu yolda Allah her nerede olursak olalım bizimle beraberdir. Bu yol, iniş yoludur, hiçbir yara-

tılmış ona yükselemez. Bir yaratılmış ona ulaşabilseydi, o zaman aziz olmazdı. Hak bize kendimiz ile inmiştir, dolayısıyla özellik O'na değil, bize aittir.[15] O halde bizler, bu yolun ta kendisiyiz. İnsan-ı kâmil, izzet sahibinin yolu olduğuna göre, Hak özellikle ona iner. Gerçekte arif, ancak Allah'ta sülûk eder. Şu halde Allah onun sıratı, bu da onun şeriatıdır. Ben o yola bağlıyım, O da, bize bağlıdır: O benim yolum, ben de O'nun yoluyum. Allah, *sıratu'l-azîz* üzerindedir; çünkü o yaratandır, dolayısıyla hiçbir mahluk O'na ulaşamaz. (FÜTÛHÂT, III:411)

Yaratan kelimesi ile izzet sahibinin yolunun herhangi bir yaratılmışın ulaşmasının mümkün olmadığı bir yol olduğu anlaşılır. Bu yol, yaratmadır. Dolayısıyla yaratılmışlar zuhur ve tecellisinde Hakk'ın yoludur. İnsan en yetkin mazhar ve tecelligâh, âlemin var edilmesinin maksadı olduğuna göre, o *sıratu'l-azîz*dir. Sırat-ı hass veya sırat-ı Muhammed, bütün şeriatları toplayan Muhammed'in (a.s.) şeriatı, o da Kuran-ı Kerim'dir.[16]

◆ Sırat-ı hass, peygamberin yoludur ve sadece kendisine tahsis edilmiştir. Bu yol; Kuran-ı Kerim, Allah'ın sapasağlam ipi, kuşatıcı şeriatıdır.[17] "İşte bu benim dosdoğru yolumdur, artık ona tâbi olun, sizi onun yolundan saptırıp, parçalayacak başka yollara uymayın." (6:153) Burada kastedilen, Peygambere izafe edilen yol[18] demektir. (FÜTÛHÂT, III:413)

NOTLAR:

[1] Sırat için bkz. Kadı Beyzâvî, *Envar-ı Tenzil*, c. I, s. 4.

[2] *A.g.y.*, c. II, s. 56.

[3] Bkz. Kadı Beyzâvî, *Envar-ı Tenzil*, c. II, s. 153.

[4] Kadı Beyzâvî, *Envar-ı Tenzil*, c. I, s. 223.

[5] Âyetin yorumu için bkz. Kadı Beyzâvî, *Envar-ı Tenzil*, c. I, s. 280.

[6] Bkz. **İstikamet**.

[7] *Sıratu'l-hûda* [hidayet yolu] isimlendirmesi, bir şeyi sebebi sayesinde isimlendirmek tarzında olabilir. Çünkü o yol, dünya hayatında hidayetin neticesidir. Doğrusu, terimin İbnü'l-Arabî terminolojisinde "Bizi sırat-ı müstakîme ulaştır" (1:6) ayetine dayandığıdır. İşte Allah'tan bizi ulaştırmasını istediğimiz bu sırat-ı müstakîm aynı zamanda hidâyet yoludur.

[8] İnsanın ahiretteki hali dünyadakinin zıddıdır: buradaki bâtın, oradaki zahirin yerini alır, buradaki zahir ise oradaki bâtındır. İnsanın burada manevi olan amelleri orada cesetlenir ve Cehennem üzerindeki bir köprüye dönüşür.

[9] Bkz. **İstikamet**.

[10] Sırat-ı müstakîme bu genel bakışı İbnü'l-Arabî kendisindeki en etkin kaynağa, yani Kuran-ı Kerim'e dayandırır. İbnü'l-Arabî, Kuran-ı Kerim'in "Bizi sırat-ı müstakîme ulaştır" ayetinde nimetin belirlenmesi için "doğru" demekle yetinmediğini görmüştür. Bu nedenle ayetin ardından "Nimet verdiklerinin yoluna, kızdıklarının veya sapmışların yoluna değil" ayeti gelmiştir. Sadreddin Konevî *Fatiha Tefsiri*'nde (327) şöyle der: "Bu ayetin kısımları ise manevi-Rabbani suallere verilmiş cevaplar gibidir. Âdeta, kul "Bizi sırâta ulaştır" dediğinde, rubûbiyet lisanı şöyle der: "Hangi sırâtı, yol istiyorsun?" Çünkü sıratlar pek çoktur ve hepsi de bana aittir. Bunun üzerine ubûdiyet lisanı şöyle der: "Bunların içinden müsta-

kîm olan sıratı istiyorum." Rubûbiyet lisanı ise şöyle cevap verir: "Bütün yollar:sıratlar müstakîmdir. Çünkü ben, bütün yolların gayesiyim. Bütün yollarda yürüyen kimseler, nihayette bana ulaşacaklardır. O halde, sen talebinde bunlardan hangisini istiyorsun?" Bunun üzerine ubûdiyet lisanı şöyle der: "Bütün bunların arasından kendilerine nimet verdiklerinin yolunu istiyorum." Rubûbiyet lisanı, şöyle der: "Ben, kime nimet vermedim ki? Varlıkta, benim rahmetimin kuşatmadığı ve nimetimin kapsamadığı bir şey var mıdır?"

[11] Bkz. **Allah**.

[12] Benzer bir ifade Ebû Bekir Tamestani'ye (öl. 340) nispet edilir, bkz. Sülemi,*Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 472.

[13] Burada söz konusu olan teklifin kalkması yönündendir. Teklif ise ölümle kalkar.Bu durumda ilahi isimlerin etkileri gider ve iş bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan Rahman Allah'a varır. Rahman, şakisiyle saidiyle bütün yaratıklara şâmildir.

[14] Bkz. **Rahmet**.

[15] Aziz sıfatı insana göredir, Hakk'a göre değil. O herhangi bir yaratılmışın üzerinde yürüyemeyeceği kadar yücedir.

[16] Bkz. **Kuran**.

[17] Peygamberlerle zuhur eden bütün hakikatleri içermesi nedeniyle Hz. Muhammed'in şeriatının bütün şeriatları içermesine telmih. Hz. Peygamber *kelime-i câmia*dır [toplayıcı hakikat]. Bkz. **Cevâmiu'l-Kelim**.

[18] İbnü'l-Arabî'de bütün yönleriyle sırat-ı müstakîm için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 217 vd; c. III, s. 162, 410, 413; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 106, 109.

Simsime Simsime [susam] çiçekleri oluk şeklinde bir bitkinin meyvesi veya tohumlarıdır. Fakat İbnü'l-Arabî'de gizliliğin çevrelediği ve dile gelmeyen işaretin bile idrak edemeyeceği her şeyin simgesi haline gelmiştir.[1]

- Simsime, son derece gizli sırlı bilgidir. Dile gelmez,[2] bir ağacın meyvesi olsa bile, işarete konu olmaz. Söz konusu ağaç, insan-ı kâmildir. (FÜTÛHÂT, II:130)

İbnü'l-Arabî simsimeyi insan-ı kâmile bağlamış ve onun meyvesi yapmıştır. Bunun iki yorumu vardır: Simsime, insanın ürünü olan marifetin simgesidir; ikincisi, Allah Âdem'i –ki o insan-ı kâmildir– yarattığında, toprağından simsime kadar bir kısım geri kalmıştır. Bu, İbnü'l-Arabî'nin hakikat arzı, Abdülkerim el-Cîlî'nin ise simsime arzı diye isimlendirdiği şeydir.[3]

- Allah Âdem'i yarattığında toprağından simsime kadar bir şey gizli kalmıştır. (FÜTÛHÂT, I:126)

Metinden simsimenin küçük hacmi nedeniyle bir benzetme yoluyla zikredildiği bellidir,[4] fakat o, gizli, açıklanamayan ve idrak edilemeyen her şeyin simgesi haline gelmiştir.[5]

[1] İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasi'nin *Hal-ı Na'leyn* kitabına yazdığı şerhinde şöyle der: İbn Kasi 'simsime' derken bir miktarı kast etmiştir, yoksa kapalılık ve belirsizliği kastetmiş değildir (Bkz. s. 169).

[2] Aynı tanım için bkz. *Letaifü'l-Âlâm*, s. 103; Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 62; Cürcani, *Târifat*, s. 127.

[3] Henri Corbin, *Terre celeste*, s. 214.

[4] Bkz. *Keşfü'l-Gayat ma-lktefet Aleyhi et-Tecelliyat*, s. 457. Burada şarih, simsimeyi Kuran-ı Kerim'deki zerrenin karşılığında kullanmıştır.

[5] Abdülkerim el-Cîlî'nin görüşü için bkz. *İnsân-ı Kâmil*, s. 41; c. II, s. 26.

Sirac *Sirac* "geceyi aydınlatan parlak güçlü lamba" demektir. Çoğulu *surûc*'tur. Bir hadiste şöyle geçer: "Ömer Cennet ehlinin siracıdır." Şöyle denilmiştir: "Hz. Peygamber bu ifadesiyle Ömer ile tamamlanan Kırk kişinin hepsinin Cennet ehli olduklarını kastetmiştir ve Ömer onların arasında âdeta bir kandil gibidir. Çünkü onlar, Ömer'in Müslüman olması sayesinde güçlenmiş ve insanlara Müslümanlıklarını izhar etmişlerdir." Siracın başka bir anlamı güneştir. (LİSAN)

Kuran-ı Kerim'de sirac güneşe işaret eder:

> Göğe burçlar koyan ve siracı yerleştiren, ayı ise ışık veren olarak yerleştiren Allah münezzehtir. (25:61)

Müfessir Kadı Beyzâvî şöyle demiştir: "Oraya sirac koymuştur." Burada sirac ile kastedilen, güneştir. Çünkü başka bir ayette "Güneşi sirac yapmıştır" buyurur (Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, 74).

Zeyt kelimesi bâtın nura işaret ederken, sirac görünür nura işaret eder.

- Zahirde siracın ışığı, duyuda görünmeyen *zeyt*in nurundan üstündür. O *misbaha* (lamba) yardım eder. Lambaya uzanan yağın ıslaklığı olmasaydı, lamba öyle sürekli olmazdı. (FÜTÛHÂT, ÜS, 184)

Sirayet Eden Küllî Emir Varlıklara sirayet eden küllî emir, Hakk'ın her şeydeki vechidir.

- Ey perdeli kişi! Karanlıkta, ışıkta, basitte, bileşikte, seyrekte, yoğunda, kısaca her şeyde Hakk'ın vechini [yüz, yön] neden görmezsin? Böylece ayrılık sıkıntısı hissetmez ve talep ettiğin hiçbir şey senden uzak kalmaz. Allah'ın vechini görebilmek bu makama özgüdür ve bütün var olanlara yayılan tümel tecelliden perdeli olanlardan gizlenmiştir. (TERCÜMAN, 63)

- Ulûhiyet varlıklara sirayet etmiştir. Böyle olmasaydı varlıklar ayakta duramaz, ayakta durmasalardı, varlıklarını sürdüremezlerdi. (IŞARAT, 56)

Sirayet Eden Nübüvvet Sirayet eden nübüvvet (*nübüvvet-i sâriye*), yaratıklarda gizlenmiş peygamberliktir. O, vasıtasıyla Tanrı'nın yaratılmış her şeye ilahi bildirimden nasibini ulaştırdığı paydır. Söz konusu nübüvvet, "Rabbin karıncaya vahyetmiştir" ayetinde işaret edilen peygamberliktir. Bu nübüvvet, sahibine nebi ismini vermeyi gerektirmez.

- Nübüvvet, şeriat getiren nübüvvet kesilse bile, kıyamete kadar yaratıklara sirayet eder. Teşrii ise nübüvvetin bir parçasıdır. Allah'ın haber ve bildiriminin kesilmesi imkânsızdır; bildirim kesilmiş olsaydı, âlemin varlığını sürdürmek için besleneceği bir gıda kalmazdı. (FÜTÛHÂT, II:90)

- "Ona katımızdan bir rahmet verdik ve ilim öğrettik" (18:65). Bu nübüvvet, hayvanlara da sirayet eder; nitekim ayette "Rabbin arıya vahyetmiştir" (16:68) buyurur. Fakat bundan dolayı herhangi birisine nebi ve resul denilmez. (FÜTÛHÂT, II:254)

Siyah Ölüm *bkz.* **Beyaz Ölüm**

Son Çocuk İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Bu insan türünde doğacak son kişi, Şit'in kademi [izi] üzerinde bulunur ve onun sırlarının taşıyıcısıdır. Ondan sonra bu türden doğacak kişi yoktur.[1] Bu nedenle o son çocuktur (*hatem-i evlad*). Onunla beraber kız kardeşi doğar. Ondan önce çıkar ve kendisi başı onun iki ayağının yanında olduğu halde kız kardeşinden sonra çıkar. Bu çocuk Çin'de doğar, dili de şehrinin dilidir. Erkek ve kadında kısırlık yayılır. Böylece onlarda doğum olmayan nikah artar. Çocuk onları Allah'a davet eder, kendisine icabet edilmez. Allah Teâlâ onun canını aldığında kendi devrindeki müminlerin de canını alır. Artık kalanlar hayvanlar gibi yaşarlar; ne bir helâl bilirler, ne haram bilir. İşte kıyamet de onların üzerine kopar. (FUSÛS, 67)

İbnü'l-Arabî'nin başka bir metninde hatemü'l-evlad deyimine tesadüf etmedik. Gerçekten de *Fusûsu'l-Hikem*'in bu paragrafı yorumcuların görüş ayrılığına düştükleri bir bölümdür.[2] Bazı yorumcular metni bütünüyle simgesel saymışlar ve buna göre anlamlarını çözmeye çalışmışlar, bazı yorumcular insan türünden doğacak son çocuğun –Şit peygamberin Âdem peygamberin sırlarını taşıması gibi– Şit'in sırlarını taşıyacak gerçek bir çocuk olacağını var sayarak metnin zâhiri yorumunu esas almışlardır. Doğrusu biz de *Fusûsu'l-Hikem* şarihi Bali Efendi[3] gibi metnin zâhiri yorumunu benimsiyoruz. Nitekim İbnü'l-Arabî de bütün bunları kıyamet vaktine bağlar. Dolayısıyla metnin kıyamet vaktine işaret ettiği ve anlamının da Hz. Peygamberin hadislerinde belirtildiği gibi kıyamet ile uyumlu olduğu bellidir.

[1] İbnü'l-Arabî'de veled için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 363 vd.

[2] Afîfî bu paragrafı simgesel saymıştır, yorumunu ise şöyle özetleyebiliriz: Son çocuk=kalp; kız kardeşi=insan nefsi; Çin=insan tabiatının yerleştiği yer veya sırrın insandaki yeri; Allah'a davet ettiği insanlar=nefsin güçleri ve askerleri; zamanının müminleri=insanın ruhsal güçleri.

[3] Bali Efendi'ye göre ise, son çocuk gerçek bir çocuktur ve Şit ilk erkek olduğu gibi, erkek soyu da o çocukla bitecektir. Bkz. Bali Efendi, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, s. 66.

Sonun Sonu *Hatm* [son, mühür] terimi şahısları belirlemeksizin bazı niteliklere[1] götürür. Bu nedenle hatemler biten bir anlamın, türün veya hakikatin sayısına göre çoğalır. Söz gelişi peygamberliğin bir *hatmi* vardır (Muhammed a.s.); genel velayetin bir hatmi vardır (İsa a.s.), özel velayetin bir hatmi vardır (İbnü'l-Arabî veya en azından metinlerinden böyle olduğu hissedilir), hilafetin bir hatmi vardır (Süleyman a.s.),[2] âlemin bir hatmi vardır (insan-ı kâmil).[3] Bütün bu sonların güçlerini kendisinde toplayan bir hakikatin olması gerekir ve o *hatmü'l-hatm*dir. Hatmü'l-hatm, cevâmiü'l-kelim[4] [hakikatleri toplayan], hakikatü'l-hakaik[5] [hakikatlerin hakikati] gibi kuşatıcılık anlamı taşıyan özelliklere sahip olması yönünden Muhammed'dir (a.s.).

◆ Allah'ın halifesi olmak; velayeti, peygamberliği, risâleti, imameti, emir ve yönetimi içeren bir mertebedir. İnsanın kemâli bu mertebelerin yetkinliğine bağlıdır. Allah Âdem'e velayet ve nübüvveti, Süleyman'a ise, velayet, nübüvvet, risâlet, imamet [önderlik], emir, tam hilafet ve yöneticilik nasip etmiştir. Dolayısıyla Süleyman'ın halifeliği daha yetkindir ve bu nedenle de her şey kendisine amade olmuş, başkasının himmet vasıtasıyla tasarruf ettiği yerde o söz ile tasarruf etmiştir. Allah İsa'ya velayet, nübüvvet, risâlet, imamet, emir ve yönetim ve tam risâlet nasip etmiş, böylece onun halifeliği daha yetkin ve tasarrufu daha tam olmuştur. Hilafette kulluk dönemi İsa (a.s.) ile bitmiş, bu devrenin tamamlanması onun sayesinde olduğu için Allah şöyle buyurmuştur: "Âdem'in Allah katındaki durumu İsa'nın durumu gibidir" (3:59). Âdem ile İsa'nın benzerlikleri ikisinin de son olmaları yönündendir. Çünkü Âdem âlemde beşeri mazharların sonuncusuyken, İsa Âdem'deki risâlet mazharlarının sonuncusudur. Bu nedenle İsa'nın tasarrufu daha yetkin olmuştur; nitekim ölüleri diriltmekteydi. Hilafette kulluk devresi İsa'yla tamamlandığında Allah efendilik devresini Efendimiz (Muhammed a.s.) ile getirmiştir. Böylece Hz. Muhammed velayeti, nübüvveti, imameti, idareyi, yönetmeyi kendinde toplamıştır, dolayısıyla o *hatmü'l-hatm*dir [sonun sonu]. Önceki peygamberlerin kemâli ise eksiklikten doğan bir kemâl, halbuki onun kemâli kemâlden doğan bir kemâldir. Bu nedenle ona cevâmiü'l-kelim özelliği verilmiştir. (BULGA, vr. 54-55)

[1] Bkz. **Hatem**.
[2] Bkz. **Halife/Hilafet**.
[3] Bkz. **Hatem**.
[4] Bkz. **Cevâmîü'l-Kelim**.
[5] Bkz. **Muhammedî Hakikat**.

Soylu Ev Soylu ev (*beytu'l-atîk*) İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ı barındıran arif kulun kalbine işaret etmek için kullandığı bir terimdir. *Tercümanü'l-Eşvak*'ın şerhinde terimi açıklarken şöyle der:

> ◆ Ezeli ve atîk ev, Hakk'ı ve hakikatini sığdıran arif, takva sahibi temiz kulun kalbidir.

Su Nehri Su nehri, Cennetin dört nehrinden birisidir ve iki lafızdan oluşur: nehir ve su. Nehir, kendisini kuşatmadan insanın nasibini aldığı ilim, su ise İbnü'l-Arabî'de her zaman hayatın simgesi olmuştur. Bunun kanıtı da "Her şeyi sudan canlı yaptık" (21:30) ayetidir. O halde su nehri, hayat ilmidir.

> ◆ Herkes kendi meşrebini bilmiştir. Birinci nehir, su nehridir. Bu su, tadı bozulmayan[1] hayat ilmidir. (FÜTÛHÂT, II:441)

NOTLAR:
[1] (47:15) ayete telmih.

Suret *Sad, vav* ve *ra* pek çok zıt anlamlı kelimenin köküdür. Bu kökten türetilmiş kelimelerden birisi, meyletti anlamında *savire, yasveru*'dur. Bunun dışında ise her kelime kendi başına bir kelimedir. Bunlardan birisi de suret, yani bütün yaratıkların suretidir. Çoğulu *suver*'dir. Suret, bir şeyin yaratılış biçimidir. Allah Bari ve Musavvir'dir (suret veren). (MUCEM)

İnsanın sureti O'nun yaratılış biçimidir.

> O sizi rahimlerde dilediği gibi suretlendirendir. (3:6)
> Dilediği bir surette seni terkip etmiştir. (82:8)

el-Musavvir, Allah'tır.

> O Allah, el-Musavvir ve el-Bari'dir. (59:24)

İbnü'l-Arabî suret kelimesini içeren üç ifade kullanmıştır: a) Suret (tekil ve tamlama

olarak) özel anlamını genellikle tamlamasından alır. b) Hakk'ın sureti (Genellikle tamlama olmaksızın, es-Suret şeklinde geçer). c) Âlemin sureti. Bunlardan her birisini kısaca ele alacağız, bununla birlikte aşağıdaki noktaları sadece Hakk'ın suretinin anlamıyla ilgili olarak zikredeceğiz. İbnü'l-Arabî suret ve maddeyi veya insandaki beden ve ruhu ayırt ederken Aristocu çizgiyi takip eder. Fakat daha ileri giderek konuyu sadece insanla sınırlamaz, bilakis varlığın bütün alanlarına genişletir: Hak, âlem, yaratılış, mânâlar vs. Böylece suret, hakikat ve mahiyetin karşısında bir şeyin dış varlığı veya bâtınının karşısında o şeyin mazharı haline gelir.

- Hak bu Ama'da[1] sureti açısından 'yok olucu' dediği âlemin suretlerini var etmiştir. "O'nun vechi bakidir" (18:88). Başka bir ifadeyle hakikati yönünden âlem bakidir; çünkü âlemin hakikati, yok olucu değildir. "Onun vechi" kelimesindeki zamir, şeye (âlem) döner. Buna şöyle bir örnek verebiliriz: İnsanın sureti yok olup varlıkta izi kalmadığında, hakikati ortadan kalkmaz. İnsanın hakikati, tanımın ayırt ettiği şeydir ve o insanın tanımının ta kendisidir. Böylece deriz ki: İnsan düşünen canlıdır. Çünkü bu hakikat, varlıkta bir sureti bulunmasa bile daima insana aittir. (FÜTÛHÂT, III:420)

- "Onlara ayetlerimizi ufuklarda ve nefislerinde göstereceğiz" (41:53). Ayette geçen ufuklar, insanın dışındaki şeyler, nefisler ise kendisidir. "Böylece onlar için anlaşılacaktır." Yani düşünen kimse için anlaşılır hale gelecektir. "Onun hak olduğu." İnsan, Hakk'ın sureti olması yönünden bunu anlayacaktır. Hak ise insanın ruhudur. Bu yüzden insan Hak için kendisine ait beden gibidir. Hak ise insan için bedenin suretini idare eden ruh gibidir. (FUSÛS, 69)

- Musa'nın sandala[2] konulması ve sandalın da nehre bırakılması, görünüşte bir yok oluştu. Gerçekte ise bu davranış, Musa'nın öldürülmekten kurtuluşuydu. (FUSÛS, 199)

Hakk'ın suretiyle[3] eşanlamlı terimler, Hakk'ın zahir sureti, Hakk'ın zahiridir. Hak güzel isimlerinin eserlerini görmek istemiş, bu nedenle âlemi bir ayna olarak yaratmıştır. Fakat bu âlemin hiçbir parçasının tek başına Hakk'ın suretine gücü yetmemiş, bu nedenle Hak iki eliyle Âdem'i, başka bir ifadeyle insan-ı kâmili yaratmış, o da iki el ile yaratılmış olduğu için suret sahibi olma hakkını kazanmış, surete[4] göre yaratılmış olduğu için de halife olabilmiştir.[5] Böylece suret, kelimenin içerdiği bütün boyutlarıyla,[6] iki el ile yaratılmışlık özelliğiyle öncelenmiş, iki suret ile ortaya çıkmak gibi halifede bulunması gerekli özelliklerle hilafete tâbi olmuştur; iki suret, Hakk'ın ve halkın suretidir.

- Mümin âlemin ve Hakk'ın sureti üzerinde bulunmakla Hakk'ı sığdırabilmiştir. Âle-

min içindeki hiçbir parça, Hakk'ın sureti üzerinde yaratılmış değildir. (FÜTÛHÂT, IV:8)

- Âdem iki el vasıtasıyla yaratılmış olduğu için, sureti hak kazanmış, âlemin bütün hakikatleri kendisinde toplanmıştır. Âlem ilahi isimleri talep eder, kuşkusuz bütün ilahi isimler Âdem'de toplanmıştır. (FÜTÛHÂT, I:263)

- Hilafet âlemdeki varlıklar içinde sadece Âdem'e ait olmuştur; çünkü Allah onu kendi suretine göre yaratmıştır. Halifenin halife olduğu konuda kimin adına halife ise onun suretiyle ortaya çıkması gerekir, aksi halde halife olduğu kimselerde onun halifesi olamaz. (FÜTÛHÂT, I:263)

- Âlem Hakk'ın sureti üzerindedir. İnsan-ı kâmil ise hem âlemin ve hem de Hakk'ın sureti üzerindedir. (FÜTÛHÂT, IV:21)

Âlemin sureti:

- Hayvan-insan, insan-ı kâmilin halifesidir. O âlemin bütün hakikatlerinin kendisinde toplandığı görünür surettir. İnsan-ı kâmil ise âlemin hakikatlerine Hakk'ın hakikatlerini de ekleyen kimsedir. Bu hakikatler sayesinde Hakk'ın halifesi olması mümkün olmuştur. (FÜTÛHÂT, III:437)

Bu ifadeden şu anlaşılır: Âlemin sureti, âlemin özeti anlamındaki *muhtasaru'l-âlem* terimiyle eşanlamlıdır. Hakk'ın sureti, insanın tanımsal varlığında bulunup insan türü içine giren herkesin ulaşabileceği bir şey olmak zorunda değildir; bilakis o insan türünden sadece kâmillerin elde edebildiği bir mertebe ve niteliktir (bunu aldığında da insan-ı kâmil, suret sahibi anlamında *sahibu's-suret* veya ahit sahibi anlamında *sahibu'l-ahd* diye isimlendirilir).[7] Onun mertebesi, oluş mertebelerinde tasarruftur; çünkü O hilafet mertebesidir. Özelliği, yetkinlik ve toplayıcı olmaktır. Yetkindir, çünkü kendisine ulaşan her insan müstakil bir âlem, başka her şey ise âlemin bir parçasıdır. Toplayıcıdır, çünkü söz konusu insan, kendinde halkın ve Hakk'ın hakikatlerini toplar.

- [Hakk'ın sureti anlamında] Suret kâmil nefse aittir; kâmil nefisler, peygamberler ve insanlardan kemâle ulaşan kimselerin nefisleridir. (FÜTÛHÂT, II:195)

- İnsan, insan olması yönünden sureti kabul edicidir. İnsana suret verildiğinde, onu kabulden sarf-ı nazar etmez. Halife, suret sahibi demektir. (FÜTÛHÂT, IV:85)

- Hz. Peygamber şöyle der: "Allah insanı kendi suretinde yaratmıştır." Bunun nedeni, iki el ile yaratılmış olmasıdır. Allah hilafet nedeniyle insanı kendi sureti üzerinde yaratmıştır. Bu da mertebe demektir. (HATMÜ'L-EVLİYA, 208)

- O suret açısından insandır, bu sayede bütün mertebelerde tasarruf eder. İnsan suret

sayesinde hilafete, âlemde tasarruf gücüne ve insanlık ismine ulaşmıştır. (FÜTÛHÂT, II:643)

- Hz. Peygamber "Allah Âdem'i kendi sureti üzerinde yaratmıştır" buyurur.[8] Bu insanın özelliğidir. Allah insanı iki eliyle yarattığında, ona kemâl özelliğini verdiğini anladık. Böylece insanı yetkin ve toplayıcı yaratmış, bu nedenle insan, bütün ilahi isimleri kabul etmiştir. (FÜTÛHÂT, II:67)

İnsan-ı kâmil Hakk'ın suretidir. Bunun anlamı Hakk'ın zâtına özgü vaciplik dışındaki bütün ilahi isimlerin insan-ı kâmile verilebileceğidir. O halde Hakk'ın sureti, Hakk'ın isim ve sıfatlarına ait bir mazhardır.

- Allah insanı boş yere yaratmamıştır, aksine onu sadece kendi suretinde olması için yaratmıştır. Bu yüzden âlemdeki her şey, bütünden habersiz, parçayı ise bilendir. İnsan-ı kâmil ise böyle değildir. Çünkü Allah insana bütün isimleri öğretmiş, bütün hakikatleri vermiştir. Böylece insanın sureti kemâle ermiş, Hakk'ın ve âlemin suretini kendisinde birleştirmiştir. Böylece insan Hak ve âlem arasında bir berzah, dikili bir ayna olmuştur. Hak insan aynasında kendi suretini görür. İnsan aynasında Hakk'ın suretinin görülmesinin anlamı, bütün ilahi isimlerin ona verilmesidir. O halde insan, söz konusu özelliklerle nitelenmiştir, el-Hay [diri], el-Âlim [bilen], el-Mürit [isteyen], es-Semi [işiten], el-Basir [gören], el-Mütekellim [konuşan], el-Kadir [güç yetiren] ve bu yedi ilahi ismin altındaki bütün ilahi isimlerle isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:398)

- Sonradan var olan, özü gereği kendisinden ortaya çıktığı kimseye dayandığı için, ona nispet edilmiş isim ve özelliklerde onun suretinde olması gerekmiştir. Hakk'ın zâtına özgü vaciplik bu benzerliğin dışındadır; çünkü bu, sonradan olanda bulunamaz. (FUSÛS, 53)

- Kuran-ı Kerim'de yer alan benzerlik, akli değil, dilsel benzerliktir; çünkü akli benzerlik, Allah hakkında imkânsızdır. Söz gelişi, Ali gücü itibariyle aslandır veya şiirde "Zehra çiçektir" denilir. Bir mevcut bir veya iki özellikle nitelenip ardından başkası bu özellikle nitelendiğinde, diğer hakikatler yönünden birbirlerinden farklı olsalar bile, bu sıfatın anlam ve ruhunda ortak olurlar. Bu yüzden bu durumda benzetmeye konu olanlardan her birisi söz konusu özellikte diğerinin sureti üzerinde bulunur. (FÜTÛHÂT, IS, 123)

İbnü'l-Arabî çokluğun birlikten nasıl çıktığını yorumlamak için bazı benzetmeler kullanmıştır (gölgeler, aynalar, suretler vb). Hakk'ın dışındaki her şey, O'nun suretidir. Suretler bakılan mahallin istidadına göre derecelenir. Her varlık, kendi ayn-ı sâbitesinin gerektirdiği tarzda Hakk'ın suretiyle zuhur eder.[9] O halde suretler, çok-

luğun kaynağıdır ve varlık birliğinde bir derecelenme vardır. Mutlak Varlık (Hak), sonsuz sayıdaki suretlerde tecelli eder; söz konusu suretler, kendi kendilerine var olamazlar, aksine onlar, var oluşlarında her an Hakk'a muhtaçtırlar.[10]

- Hakk'ın dışındaki her şey, kendisini yaratanın suretine göre zuhur etmiştir. Bu yüzden Hak kendisini izhar etmiştir. Âlem tam olarak Hakk'ın mazharıdır. Allah âlemin bütün hakikatlerini en yetkin tarzda içeren bu âlemden bir özet ve toplam çıkartmış ve onu Âdem diye isimlendirmiş, onu kendi sureti üzerinde yarattığını bildirmiştir. (FÜTÛHÂT, III:11)

- Bir şeyin kendisini kendisinde görmesi, ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. Çünkü bu durumda nefsi kendisine bakılanı suretin verdiği bir surette gözükür. (FUSÛS, 48-49)

- Şahıs, tek olsa bile, onun tek gölgesi veya tek sureti olduğu denilemez. Karşısında yer alan ışıklar adedince şahsın gölgelerinin ortaya çıktığı gibi, aynalar adedince de şahıs için suretler ortaya çıkar. Bu yüzden o şahıs, kendiliğinde birdir, suretlerde tecellisi veya gölgelerdeki nurları açısından çoğalır. O halde söz konusu gölgeler çoğalır, kendisi değil, suretler ise ondan başka bir şey değillerdir. (TECELLİYAT, 31)

- Bizlerden Hakk'ı gerçek anlamda bilenlerde Hakk'ın sureti başkalarından daha çok zuhur eder. Hak bazılarımızın işitmesi, görmesi ve bütün kuvvetleri haline gelir. (FUSÛS, 104)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Ama'**.

[2] Bkz. **Tabut**.

[3] "Hakk'ın sureti" ve "Allah'ın sureti" zâtı açısından Allah'a işaret etmez, inançlardaki Hakk'a işaret eder. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah Adem'i kendi suretine göre yarattığında, burada Allah'a dönen zamirin Allah hakkındaki inancın sureti olduğunu anladık. İnsan söz konusu sureti düşüncesi veya zannından kendi nefsinde yaratır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 212). Bkz. **İnanılan İlah**.

[4] Bkz. **Halîfe/Hilafet**.

[5] Bkz. **Yedullah/Yedan**.

[6] İbnü'l-Arabî'nin hayret ve ilahi suret hakkındaki ifadesi için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 56.

[7] Gazâlî'nin Hakk'ın sureti hakkındaki ifadesi için bkz. *el-Maznunu's-Sağir* (*İnsan-ı Kâmil*'in hamişinde), c. II, s. 96.

[8] Bkz **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[9] Bkz. **Yeniden Yaratma**.

[10] Bkz. İbnü'l-Arabî'de suret hakkında, *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 24, 37, 72, 87, 96, 112, 172, 201; Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 201, 208, 321, 403, 474, 479; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 32, 42, 109, 113, 198, 319, 343, 396, 409, 471; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 2, 9, 29, 56, 62, 100, 111, 160, 206, 219, 332; *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 66, 75; *el-Mukni fi-İzahi's-Sehli'l-Mümteni*, s. 142; *Miratü'l-Ârifin*, s. 120; *İnşaü'd-Devair*, s. 13. Suret hakkında bkz. Nicholson (çev. Afîfî), *Fi't-Tasavvufi'l-İslami*, s. 132; Tirmizî *Hatmü'l-Evliya*; Beyhaki, *el-Esma ve's-Sifat*.

Suret Sahibi *bkz.* **Suret**

Susam *bkz.* **Simsime**

Susmak *bkz.* **Samt**

Sübût Eşanlamlı kelimeler, adem-i sübûtî[1] [sâbit yokluk], mâdum [yok olan], ademü'l-imkân[2] [imkânın yokluğu]. *Bkz.* **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**, **İmkân Yokluğu**.

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 203.

[2] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 370.

Süfli Ana Ana[1] kelimesi daha önce zikrettiğimiz ana kelimesinin birinci ve üçüncü anlamlarını taşır. Süfli [düşük, edilgen] diye nitelenmesinin nedeni ulvi [etkin, yüksek] ananın tersine edilgen olmasıdır. Süfli ana terimini açıklayabilmek için İbnü'l-Arabî'de yaratılış teorisine eğilmek gerekir. Çünkü âlem süfli anaların ulvi babalarla birleşmesinden meydana gelmiş bir ürün ve çocuktur.[2] İbnü'l-Arabî'de yaratma yoktan yaratmak değildir; yaratma Vücûd-i Mutlak'ın[3] [Mutlak Varlık] tabiatında iki aşamada tamamlanmış bir tecellidir. İbnü'l-Arabî bu iki merhaleye feyz-i akdes [en mukaddes akış] ve feyz-i mukaddes[4] [mukaddes akış] adını verir. Zuhurun her iki aşamasında da süfli analar ve ulvi babalar bulunur. Bu nedenle onları ayırt etmek gerekir, böylece şu sonuç ortaya çıkar: Süflî ana mümkün mâdumun şeyliğidir [ayn-ı sâbite, yani mümkünün hakikati]. Yaratmanın ilk aşamasında Hak varlıkların akledilir formlarında[5] tecelli eder. Bu formlar varlık karşısında salt kabiliyetlerdir [edilgen, kabul edici] ve İbnü'l-Arabî onlara a'yân-ı sâbite[6] der. Ayn-ı sâbite veya mümkünün mâdum şeyliği [ilahi ilimdeki bulunuş] âlemi meydana getirmek için ilahi isimlerin etkisini kabul eden ilk şey olması yönünden varlıkların ilk süfli anasıdır.

◆ Her süfli ana etkiye konu olan şeydir. Süfli anaların ilki mümkün mâdumun şeyliğidir. İlk nikah emre yönelmek,[7] ilk çocuk bu şeyliğin hakikatidir. (FÜTÛHÂT, I:139)

Süfli ana bütün unsurların meydana geldikleri Tabiat'tır. Yaratmanın ikinci aşamasında [feyz-i mukaddes] a'yân-ı sâbite makul âlemden duyulur âleme çıkar. Onların duyulur âleme çıkışlarında ise duyulur kabiliyetlere gerek vardır. İşte bu duyulur kabiliyetler tabiat ve onun dört unsurudur.

- Tabiat âlemindeki unsurlar dörttür [erkân-ı erbaa, dört rükün, öğe]. Ulvi âlemin bu dört unsuru nikahlamasıyla Allah türeyen şeyleri [müvelledat] yaratır. Bu bağlamda bazı insanlar bu dört unsurdan her birisinin kendi başına asıl olduğunu zannetmiş, başka bir grup ateş unsurunun esas olduğunu, başka bir grup hava, başka bir grup ise bu dört unsur değil de beşinci bir unsurun asıl olduğunu iddia etmiştir. Bize göre beşinci görüş doğrudur ve söz konusu beşinci unsur Tabiat denilen şeydir.[8] Tabiat akledilir tek bir şeydir, ateş ve diğer bütün unsurlar ondan çıkarlar. (FÜTÛHÂT, I:38)

- Allah âlemin bütün cisimlerini yaratılışı kabul edici nitelikte yarattığında yakın semanın bitiş yerinden yeryüzünün içine kadar olan yeri Tabiat âlemi yapmış, onu ana mesabesine koymuştur. (FÜTÛHÂT, I:141)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de bu terim genellikle çoğul ikinci şahıs zamirine tamlama yapılarak geçer ve insan-ı kâmil kastedilir: *ümmehatüna es-süfliyyat* [süflî analarımız]. Bunun iki sebebi vardır: a) İnsan ve âlem birbiriyle uyumludur. b) İnsan âlemin yaratılış gayesidir. İbnü'l-Arabî şöyle der: "İnsan âlemin ruhu olduğu için gurura kapılıp, ben âlemden daha kıymetliyim demez. Çünkü âlem senin kardeşindir" (*Kitab-ı Teracim*, s. 34). Bu âlemden gaye insan, insan da imam olduğu için, baba ve anaları ona izâfe ettik ve ulvi babalarımız [*abaüna'l-ulviyyat*] ve süfli analarımız [*abaüna's-süfliyyat*] dedik (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 138).

[2] Bkz. **Yüce Baba**.

[3] Bkz. Ebü'l-Âlâ Afîfî, *Tâlikat*, c. II, s. 9.

[4] Bkz. **Feyz**.

[5] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 9.

[6] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 9.

[7] "Bir şeyi irade ettiğimizde" (16:40) ayetine telmih.

[8] Krş. **En Büyük Unsur**.

Sürekli Tecelli Sürekli tecelli bir açıdan varlık tecellisi, öte yandan müşahede tecellisidir. Söz konusu tecelli Hakk'ın varlıkların suretlerinde sürekli tecellisi yönünden varlık tecellisi (*bkz.* **Yeniden Yaratma**); Hakk'ın her suretin aynı olduğunu bilen âlimler sürekli o tecellide bulundukları için aynı zamanda müşahede tecellisidir. Bu yüzden Allah'ı bilenler Hakk'ı her surette görmekle sürekli müşahede halindedir. Çünkü ortada ancak kendilerini kuşatan suretler vardır. Hak ise onlara göre sürekli tecelli eder. Halbuki aynı suretler Allah'ı bilenlerin dışındakilere göre perdedir.

- Allah'ı bilenler Hakk'ın her suretin aynısı olduğunu bildikleri için sürekli tecelli içinde bulunurlar.[1]

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 11.

Süt Nehri Süt nehri, Cennetin dört nehrinden birisidir. Terim iki kelimeden oluşur: nehir ve süt. Nehir, kendisini tüketmeden insanın nasibini aldığı ilim, süt ise hadiste geçen bir terimdir. İbnü'l-Arabî onun bilgiyle ilgili çağrışımlarından yararlanmış ve onu sırların simgesi yapmıştır.

- Süt nehri, sırlar ilmidir. (FÜTÛHÂT, II:441)

Şahit *Ş-H-D* hazır olmaya, bilgi ve bildirmeye delâlet eden bir köktür. Kelimenin bütün türevleri, zikredilen anlamın dışına çıkmaz. Bunlardan birisi olan şehadet, belirttiğimiz bütün esasları, hazır olmayı, bilgiyi ve bildirmeyi kapsar. *Şehide*, "şahit oldu", *yeşhedu* "şahit olur" denilir. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim'de şahit bir meselede tanıklık eden anlamındaki sözlük anlamını korur:

> Onun ailesinden bir şahit tanıklık yaptı. (12:26)
>
> Ey peygamber! Biz seni şahit ve korkutucu gönderdik. (33:45)

Şahit, müşahededen sonra nefste kalan görülenin suretidir. O lezzeti, yani müşahedenin lezzetini veren şeydir. Çünkü müşahede fenadır, kendisinde hiçbir lezzet yoktur. Şahit müşahedenin sıhhat şartıdır. Buna göre, ardında şahit kalmayan müşahede, sahih müşahede değildir. İbnü'l-Arabî'de şahit, bir anlamda, ismini müşahedenin doğruluğuna tanıklık etmesinden almıştır.

Görülenin sureti anlamında:

- Şahit müşahede edenin nefsinde müşahede ettiği şeyin suretinin kalmasıdır. Şahit, görülenin müşahede esnasında nefste meydana gelmesidir, böylece o görmenin verdiğinden başka bir şey verir. (FÜTÛHÂT, II:567)

Lezzet ve bilgi anlamında:

- Tanrı'nın kalpteki şahitleri, ilahi ilimler ve rabbani tavsiyelerdir. Bu şahitler, müşahede makamından ayrıldıktan sonra kulun kalbinde kalan şeylerdir. Ayrıca bu şahit sayesinde arifler için lezzet meydana gelir. Böylece kalplerinde vecdlerini idrak etmeleri sayesinde kendilerindeki hitap farklılaşır. (ŞAHİD, 1)

Şahit müşahedenin doğruluğuna tanıklık eder:

- Görülen her şeyin görenin nefsinde bulduğu bir eseri vardır ki, o müşahede diye isimlendirilir. Çünkü fena, bize göre iki türlüdür: kendisi gittikten sonra şahidini bulduğumuz şey, doğru fena; ardında şahit bırakmayanı ise kalbin uyuması diye i-

simlendirdik. (VESAİL, 44)

- Şahide şahit denmesinin nedeni, inandığı şeyin doğruluğuyla, kulun gördüğü şeye şahitlik etmesidir. (FÜTÛHÂT, II:567)

İbnü'l-Arabî önceki anlamda geçtiği üzere, görülen ile şahidi ayırt ettikten sonra, bu kez ilahi bir bağlamda onları birleştirmek için varlık birliği görüşüne döner. Buna göre Allah'tan başka ne gören ve ne de görülen vardır. Şahit ve görülen arasındaki fark şudur:

- Bu müşahededen yüz çevirip, görülen ile şahidi ayırt etmeyen kimse, şaşkın ve hüsrana uğramıştır. (FÜTÛHÂT, III:407)

Allah'tan başka şahit ve görülen yoktur. Ne görülen vardır, ne de şahit:

- Bir tek O vardır; fark birleştirmekle akledilir. (FÜTÛHÂT, IV:105)
- Mümkünlerin zâtlarındaki ilahi tecelli, nitelikleri verir. Ne şahit vardır ne de görülen. Şeriatların lisanları, tecellilerin delilleridir. Tecelliler ilahi isimlerin delilleridir. (FÜTÛHÂT, II:307)

Şarap Nehri Şarap nehri, Cennetin dört nehrinden birisidir (şarap-süt-bal-su). Terim iki kelimeden oluşur: nehir ve şarap. Nehir, hepsini tüketmeden insanın nasibini aldığı bilgiyi ifade ederken, İbnü'l-Arabî içenin halini değiştirmesi özelliğiyle şarabın insan üzerindeki etkisinden yararlanmış ve onu hallere işaret için kullanmıştır. Şarap nehri, içende etkin olan haller ilmidir.

- Şarap nehri, içenlere lezzet verir. O haller ilmidir, bu nedenle onu içende neşe ve lezzet meydana gelir. (FÜTÛHÂT, II:544)

Şatah Şatah "hareket" demektir. "Hareket etti" anlamında *şataha*, *yeştahu* "hareket eder" denilir (Nasireddin et-Tûsî, *el-Luma'*, s. 453).

Sıradan bir Müslüman, belirli bir halde kimi sûfilerden sadır olmuş cümle ve kelimeler karşısında hayrete düşer. Bunlar, İslamın genel çerçevesine ve onun kabul edilmiş akılcı açılımlarına çarpar. Bunlar öyle kelimelerdir ki, bizzat sûfileri bile çelişkiye düşürür: kabul mü edelim, yoksa ret mi? *el-Luma* yazarı Tûsî, İbnü'l-Arabî öncesi sûfilerin büyük kısmının görüşlerini şöyle özetler:[1] "Şatah, vecdin anlatımı sırasında feyz, galeyan, heyecan ile sarf edilen alışılmamış ibare ve ifadelerdir. Şatah, hareketten alınmış bir kelimedir. Çünkü *şath* vecd ehlinin vecdleri güçlendiğinde sırlarını harekete geçirir. Vecd ehli, vecdlerini duyanların yadırgayacağı ibarelerle

anlatır. Bu sözleri duyduğunda inkâr ve suçlamayla karşı çıkanlar, helak olur. İnkâr etmeden ve karşı çıkmadan bilenlerden anlaşılması zor yanlarını araştıranlar ise işin içinden salimen kurtulurlar. Nitekim dar bir nehirden su akınca, su kenarlara taşar ve buna "nehir taştı" anlamında *şataha* denilir. Vecd sahibi mürit de, vecdi artıp hakikat nurlarının etkisiyle kalbine gelen şeyleri taşımaya güç yetiremeyince, duyguları diline düşer. Durumunu alışılmamış, dinleyenlerin zor anlayacağı ibarelerle anlatmaya başlar. Bu tür sözleri ancak bu ilimde derinleşmiş olan ehli anlayabilir (Tûsî, *el-Luma*, s. 453-454*). Tûsî, şatahı vecdin kemâli sayıp, bu halleri inkâr edenleri suçlar ve şatahın gizli anlamlarını açıklamaya çalışır. Buna karşın İbnü'l-Arabî şatahın gerçeğe ermişlerin makamına ulaşmaktaki acizliğini göstermek için, vecd bilinmezliğinde boğulmuş, tasavvufi tecrübenin patikalarında yabancılaşmış bu tasavvufi boyutun karşısında durur.

> ◆ Şatah, iddia ve dava kokusu bulunan bir sözdür, muhakkiklerde pek nadir bulunur. (ISTILAHAT, 285)

Metinde geçen "iddia"nın konusunun mutlaka geçersiz bir şey olması gerekmez, doğru bir iddia da olabilir. İbnü'l-Arabî doğruya dayansa bile her iki iddiayı da suçlar.

NOTLAR:

[1] Bkz. Tûsî, *el-Luma*, şatahat bölümü; Abdurrahman Bedevi, *Şatahat-ı Sûfiyye*.

* Bu bölüm, eserin Türkçe çevirisinden alınmıştır, bkz. *İslam Tasavvufu* çev. Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz, s. 369.

Şa'ver *bkz.* **Şiir**

Şecere *Şın, cim* ve *ra* iç içe girmiş yakın anlamlı iki köktür. Her ikisi de, bir şeyin diğerine girmesi, bir şeydeki yükseklik ve irtifa anlamına sahiptir. Bu bağlamda *şecer* kelimesi malumdur, tekili *şecere*'dir [ağaç]. Şecere, yükseklik ve dallarının iç içe girmesinden uzak değildir. *Şecer*, köklü bitkilerdir. Başka bir anlamda ise, sözleri birbirine girdiği için *müşacere* diye isimlendirilmiştir. (MUCEM)

Şecere Kuran-ı Kerim'de zikredilen iki sözlük anlamıyla da yer almıştır. Bir topluluk görüş ayrılığına düştüğünde ve tartıştıklarında "aralarında görüş ayrılığı çıktı" anlamında *şecere beyne'l-kavm el-Emrü* denilir:

> Hayır, Rabbinin üzerine yemin olsun ki: Aralarındaki tartışmalarda (*şecere*) seni hakem tayin etmedikçe mümin olamazlar. (4:65)

Ağaç anlamında:

Sizler için yeşil ağaçtan ateş çıkartan O'dur. (36:80)

Kuran-ı Kerim şecer'i benzetme için de kullanmıştır:

Güzel söz temiz bir ağaç gibidir. (14:24)

İbnü'l-Arabî insan-ı kâmili ifade için şecere kelimesindeki tartışma ve yükseklik niteliklerinden yararlanmıştır. Üstelik bir birim olması yönünden ağaç, İbnü'l-Arabî'yi insan-ı kâmili kendisine benzetmeye sevk etmiştir. Ağaç, kendi türünde, mütekâmil bir birliktir: tohumları, kökü, dalları, yaprakları, çiçekleri, meyveleri, üstelik ondan meydana gelecek bir ağacın çekirdeği de kendisinde bulunur. O halde ağaç, bitki türünde yetkindir. Bu, İbnü'l-Arabî'yi insan-ı kâmili ağaca benzetmeye sevk eden en güçlü nedendir.

- Âdem'e yasaklama ağaç hakkında gerçekleşmiştir. Yani *teşacür*'e [tartışmak] yaklaşma, kendi insanlık [ünsiyet, uzlaşma] yolunu tut. (FÜTÛHÂT, II:218)
- Ağaç insan-ı kâmildir. (ISTILAHAT, 293)
- İnsanın bitkilere benzetilmesi, bitkinin ağaç olması yönünden yapılmış bir benzetmedir. (FÜTÛHÂT, III:415)
- Muhammedî suret ve küllî-birleştirici insan ağacı ortaya çıkmış, lisan-ı haliyle şöyle demiştir: "Beni falancanın eli ebedilik bostanına dikmiştir. Ben nur ağacıyım, kelam ağacıyım, Musa'nın göz aydınlığıyım. Sağ cihet benimdir. Mekânlardan ise mukaddes vadi benimdir; benim zamanım ise şimdi'dir. Yollardan ise düzgünlük ve unsurların[1] itidali çizgisi benimdir. Ben uzayan gölgeyim ve varlık kelimesiyim. Ben, *cevâmiu'l-kelim*'im, sır ve hikmetler madeniyim." (TEZKİRE, 57)

İbnü'l-Arabî bütün âlemin bir ağaç olduğunu gördüğünde, ağaç simgesini oluşa delâlet etmek üzere de kullanmıştır ve zaman zaman sanatsal bir üslup, simgesel-ayrıntılı ve yaratıcı bir yöntemle bundan söz eder.

- Oluşa ve onun yaratılışına baktım, gizliye ve onun tedvinine baktım. Gördüm ki: Bütün oluş bir ağaçmış. Onun nurunun kaynağı da *kün* [ol] tohumundadır.[2] Yaratmayla ilgili K (*kün*'ün K'si)' "sizi yarattık (*halaknakum*)" ifadesindeki K ile birleşmiş, bundan "Her şeyi bir ölçü ile yarattık"[3] ürünü meydana gelmiştir. Bundan ise iki farklı dal ortaya çıkmıştır ki, bunların aslı birdir. Bu asıl iradedir; dal ise kudrettir. Böylece K cevherinden iki farklı anlam ortaya çıkmıştır: "Bugün sizin için (*leküm*) dininizi tamamladım (*ekmeltü*)"[4] ayetinde geçen tamamlık K'si ve "Onların bir kısmı iman etmiş, bir kısmı ise inkâr etmiştir (küfr)"[5] ayetinde geçen küfrün K'si. Ayrıca

> *nun* cevheri ortaya çıkmıştır: belirsizlik *nun*'u ve belirlilik *nun*'u. Allah onları yokluktan[6] kadim iradesine göre ortaya çıkartmak isteyip, nurundan üzerlerine saçmıştır. Bu nur kime isabet etmiş ve *kün* [ol] tohumundan çıkartılmış oluş ağacının suretine gözünü dikmişse, onun K'sinin sırrında "Siz en hayırlı ümmetsiniz"[7] nuru parıldamıştır. N'sinin şerhinde ise "Allah'ın kalbini İslama açtığı kimse, Rabbinden bir nur üzerindedir"[8] parlamıştır. Yaratılmış her şeyin *kün* kelimesinden payı, onun hece harflerini bildiği kadardır. (ŞECERE, 2)

İbnü'l-Arabî bu simgeyi son noktasına vardırmaktan geri kalmaz. Böylece bu ağaca[9] bütün oluş mertebelerini dayandırır: mülk âlemi, melekut âlemi, ceberut âlemi, Arş, Muhammedî Nur vb. Bütün bunlar, önceki metni alıntıladığımız simgesel üslubuyla ifade edilir.[10]

NOTLAR:

[1] Bkz. *Tezkiretü'l-Gavas* girişi, s. 89. Roger Deladrière, bu Muhammedî ağaç ile Kuran-ı Kerim'de geçen mübarek ağacı karşılaştırır.

[2] Ayetler: 2:117, 3:47, 3:59, 16:40, 19:35, 36:82, 40:68.

[3] Ayet 54:49.

[4] Ayet 5:3.

[5] Ayet 2:253.

[6] Bkz. **Âdem**.

[7] Ayet 3:100.

[8] Ayet 39:22.

[9] İbnü'l-Arabî'de şecere (ağaç) hakında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 315, 420; *İttihadu'l-Kevnî*, s. 143. Aynı konuda bkz. *Letaifu'l-A'lâm*, s. 95; Hallac, *Tavasin*, 3/6; *Şerh-i Tecelliyat*, s. 300.

[10] Bkz. Dr. Mustafa Hilmi, *Kunuzun fi-Rumuzin*, s. 59 vd. Burada yazar şeceretü'l-kevn ve ağacın simgeselliğini ve İbnü'l-Arabî'nin buradan oluş mertebelerine geçişini inceler.

Şehadet Sözlükteki ve Kuran'daki anlamı için *bkz.* **Şahit**.

Şehadetin İslamda bilinen bir rolü vardır; o gerçeğe ulaşmanın yolu, neredeyse biricik yoludur. Hâkim, iki güvenilir şahit bulunduğunda hüküm verir. O halde şehadet, temel hükümlerin odağıdır. İbnü'l-Arabî şahitlik türleri arasında bir derecelendirme yapar ve vahiy veya rivayete dayanan şahitliği akıl ile yapılan şahitlikten daha güvenilir sayar. Neden? Halbuki düşünce, kalbin itminan [huzur, tatmin] bulmasındaki en uygun yöntemdir. Bunun delili, Kuran-ı Kerim'de İbrahim peygamberin ölülerin nasıl diriltildiğini görmek istemesidir. İbrahim peygambere "İnanmıyor musun?" denildiğinde, "inanıyorum da, kalbim mutmain [tatmin olmuş] olsun istiyorum" demiştir. O halde kalbin mutmainliği, kesinliğinin zirvesine görmekle,

başka bir ifadeyle düşünce sayesinde ulaşır. Hal böyleyken, İbnü'l-Arabî habere dayanan şahitliği düşünceye dayanan şahitlikten neden üstün saymıştır? Bunun sebebi basittir: Görmek veya incelemek, bir karıştırmaya maruz kalabilir. Söz gelişi sahabe Cebrail'in insanlardan birisi olduğuna tanık olmuşlardır (Dihyetü'l-Kelbi), halbuki o insan değildi. Bu yüzden bu tanıklık, düşünme gücüne dayanır. Böylece peygamberden gelen onun Cebrail olduğuna dair habere dayanan tanıklık, hükümde daha sağlamdır.

Habere göre tanıklık, delile dayanarak tanıklık:

- Gördüğüne göre hüküm verme ve "Allah yarattığını en iyi bilendir" de! İnsanın arzı onun bedenidir. Beden, taşıdıklarıyla birlikte, insan aleyhine tanıklık eder. Beden bilmediği şeyle insan hakkında tanıklık etmiştir. Görmez misin ki: Allah katından gelmiş ilahi bir vahiy olmaksızın bilmiştir. Nitekim bizler de, Allah'ın vahyettiği peygamberlerin ümmetleriyle arasında geçen kıssalarla geçmiş ümmetler hakkında tanıklık ederiz. Allah yaratmaya vahyeder, o da meydana gelir. Dilediği şahitlik eder. Böylece sadık habere dayanarak tanıklık etmek, hiçbir kuşkunun bulunmadığı görerek tanıklık gibidir. Buna örnek olarak Huzeyme'yi verebiliriz. Hz. Peygamber tanıklıkta onu iki erkek şahidin yerine saymış, onun tek başına şahitliğiyle hüküm vermiştir. Şu halde vahye dayanarak şahitlik etmek, görmeye dayanarak şahitlik etmekten daha sağlamdır.

Habere dayanarak şahitlik tamdır:

- Vahye dayanan tanıklık,[1] görerek tanıklıktan daha yetkindir. Çünkü Huzeyme gözüyle tanıklık etseydi, şahitlikte iki adamın yerini alamazdı. Kuran-ı Kerim'i toplayan kişi, iki şahidin tanıklığıyla ayet kabul ediyordu. (FÜTÛHÂT, III:394)

Gözle tanıklık etmenin maruz kaldığı karıştırma:

- Göz bir yoldur, ilim ise kesinleştirmedir (tahkik). Tanıklık, hazır olmadır ve nur üstüne nurdur. Habere dayanarak şahitlik, gözün tanıklığından hükümde daha güçlü hükümlüdür. Gözün maruz kaldığı karıştırma olmasaydı, sahabe insan olmadığı halde Cebrail'in insan olduğuna tanıklık etmezlerdi. Görülen şey, cesetlenmiş bir ruh olmasaydı, Dihye olurdu. (FÜTÛHÂT, IV:338)

İbnü'l-Arabî'de şehadet, âleme izafeyle de geçer. Şöyle ki, Allah âlemi gayb [görülmeyen] ve şehadet [görünen] diye ayırmıştır. Gayb âlemi, bâtınlıktır, şehadet âlemi ise insanın kendisini gördüğü görülen âlem, başka bir ifadeyle nurani zuhur etmiş âlemdir. Halbuki her iki âlem de Hakk'a göre görülür âlemdir; çünkü hiçbir şey Allah'tan gizli kalmaz. Şehadet âlemi, gayb âleminin tersine, suretlere bölünmüştür.

Şehadet ve gayb:

- Bilene gizli kalan gayb; gördüğü ise şehadet âlemidir: Her ikisi de, Allah'a göre görünen ve şehadet âlemidir. Allah kalbi gayb âleminden, yüzü şehadet âleminden yapmıştır. (FÜTÛHÂT, III:303)

- İnsanın yaratılışı, âlem ile Hakk'ın önünde meydana gelmiştir. Buna göre, insana bakan kısım şehadet; ardında kalan ise kendisi için gayb olmuştur. İnsan önünde kendisi vasıtasıyla korunur, ardından ise Rabbiyle korunur. (FÜTÛHÂT, IV:193)

Şehadet ve nur:

- Nurlar şehadet, Hak ise nurdur, bu nedenle de müşahede edilir ve görülür. Sırlar gaybdir, onlar Hüve'ye aittir. Hüve ise asla zuhur etmez. Hakk'ın hüviyeti ve hakikati müşahede edilmez; suretlerde tecellisi yönünden ise görülür. (FÜTÛHÂT, IV:443)

Şehadet, ilk ve zahir:

- Allah âlemi iki varlığa ayırmıştır: gayb ve şehadet, zahir ve bâtın, evvel ve ahir. Allah, bâtını, evveli, gaybı tek bir kısım, evveli, zahiri ve şehadeti de başka bir kısım yapmıştır. (FÜTÛHÂT, II:504)

Şehadetin türlere ayrışması:

- Bize 'ıbrakayn'da şimşekler çaktı
  Onlara gök gürültüsü katılmaktaydı

  İbrakayn Zât'ın iki müşahede mertebesidir: birisi gaybde, diğeri ise şehadettedir. Gayb, türlere ayrışmaz, çünkü o selbîdir; şehadet ise nevilere ayrışır, çünkü o suretlerdedir. (TE, 37)

NOTLAR:

[1] Şuhûd ve müşahede için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 392, 323; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 41; *Tecelliyat*, s. 46.

Şer *bkz.* **Hayır**

Şeriatın Bildirdiği Hak *bkz.* **Şeriatta Nitelenmiş Rab**

Şeriatta Nitelenmiş Rab İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Ölüm sana gelinceye kadar şeriatta nitelenmiş Rabbe ibadet et. Böylece perde ortadan kalkar. (FÜTÛHÂT, III:311)

Bu ifadeden şeriatta nitelenmiş Rabbin ilah-ı mutekad [inanılan ilah] olduğu ortaya çıkar. *Bkz.* **İnanılan İlah**.

Şeyde Tecelli Tanrı'nın[1] kendisinden ortaya çıkmış her şeye dönük tecelli fiili tektir. Bu tecelli tecelligâhta başkalaşmanın ilkesidir, çünkü onu bir halden diğerine intikal ettirir: sâbitlik halinden varlık haline (şeyde tecelli, varlık tecellisi), arazdan araza (şey için tecelli, ilmi tecelli). Hak açısından tecellideki bu birlik İbnü'l-Arabî'yi tecelli kelimesini iki anlamda kullanmaya sevk etmiştir: varlık tecellisi ve ilmi tecelli.[2] Genel tanımıyla tecelli tecelligâhtaki değişmenin ilkesidir; onu bir halden diğerine intikal ettiren şeydir.

> ◆ Küllî nefsin Allah'a dönük bir yüzü vardır, İlk Akıl onu bilmez, çünkü bu yüz Allah ile her yaratığı arasında Allah'ın sırrıdır. Bu sırrın bağlantısı bilinmez ve anlatılamaz. İşte bu eşyadaki tecellidir ve onların hakikatlerini baki kılar. Eşyaya tecelli ise tecelligâhta[3] bazı halleri siler, bazı halleri kazandırır. Bu yüzden tecelli vasıtasıyla a'yân-ı sâbitenin halleri sabitlik halinden varlık haline intikal eder; varlıklar bir halden diğerine intikal edebilirler. (FÜTÛHÂT, II:304)

O halde tecelli vasıtasıyla mevcutlar zuhur etmiş (şeydeki tecelli, varlık tecellisi) ve halleri başkalaşmıştır (bir şeye varlığından sonra tecelli: ilmi tecelli).

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî burada var olan her şeyi içermesi nedeniyle şey kelimesini zikretmiştir. Şeye tecelli, onu var etmek ve varlığını sürdürmektir.

[2] Bkz. **Tecelli**.

[3] Aynı metin için bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâle-i Kavaid*, s. 15.

Şeye Tecelli *bkz.* **Şeyde Tecelli**

Şeyh *Şın, ya* ve *ha* tek kelimedir. Şeyh bilinen bir kelimedir ve *şeyhuhet* [yaşlılık] kelimesinde açıklanmıştır. (MUCEM)

Şeyh Kuran-ı Kerim'de zikredilen sözlük anlamıyla geçmiştir:

> Sonra olgunluk çağınıza, sonra da yaşlı (şeyh) olmanız için büyütüyor. (40:67)

Şeyh, sûfilerde insan ömründeki zamansal bir döneme işaret etmekten bir mertebe ve işleve dönüşmüştür. Müridin kendi adına yaptığı mücâhedelerden doğan tasavvufi tecrübe, bir çatışmaya girer. Bu çatışmada düşmanları pek çok gizli silaha sahiptir ki, belki de bunların en ciddisi, eylemlerini meşrulaştırabilmek için nefsin akla boyun eğdirmesidir. Akıl nefse boyun eğdiğinde, insan bütün varlığıyla nefse boyun eğer. Bu durumda insan, yaptığı her şeyin akıldan kaynaklandığını zannetmeye baş-

lar, halbuki onların kaynağı nefstir. Kuşkusuz ki sûfiler, nefsin tehlikesine ve onun insanın bütün varlığına egemen olması ve otorite kurmasına dikkat çekmişlerdir. Bu egemenlik, nefsin arzuları düzleminde ortaya çıkar. Söz gelişi nefis, herhangi bir nedenle bir şeyi irade eder, ardından akılcı mazeretlerle irade ettiği şeyin önemini ve zorunluluğunu süsler, nefsin bu iradedeki bütün izlerini açık bir akılcılıkla siler. Hatta daha da ileri giderek, bu 'irade'de kendi benliğini ortadan kaldırıp, başkasını tercih ettiğini gösterir. Nefsin bu özelliği, nefsi inceleyen ve onun eylemlerini bilen kimselerce malumdur. Bu nedenle sûfiler nefsle savaşmada en doğru yolun bu 'irade'yi bir 'başka'sına teslimde bulmuşlardır. Böylece iradede nefs için bir pay bulunmaz. Ardından nefs, arzular düzlemindé peyderpey gücünü yitirir, ruh insanda ortaya çıkar. İnsanın iradesini teslim ettiği bu başka, sûfilerce şeyh diye işaret edilen kimsedir. Şeyh sûfinin Hakk'ı bilme yolculuğundaki rehberidir. Şeyh, nefsin taşkınlıklarını dizginleyen bir eğitmendir. O edep öğretir, müridi ilahi kata o kata layık edeple hazırlar.

- Beş bâtınî amel ise (eğitmen bir şeyhin varlığından önce müride gereken beş amel), doğruluk, tevekkül, sabır, azimet, yakîndir. Bu dokuz amel (dört de zahir amel vardı), bütün hayırları içeren temel hayırlardır. Tasavvuf yolu bu hayırlarda toplanmıştır, artık bir şeyh buluncaya kadar sen de bu amellere sarıl. (FÜTÛHÂT, DS, 344)

Şeylik (Sübût şeyliği, varlık şeyliği) Şey bilinmesi ve hakkında bilgi verilmesi geçerli olandır. Şey, mümkün veya imkânsız, kadim veya sonradan yaratılmış, mevcut ve mâdumu kapsar. Terimsel olarak ise ister dışta ve isterse de zihinde olsun, sadece var olana özgüdür. Allah'ın, özelin özeli olması gibi, şey de genelin genelidir. Kelime, erildir, eril ve dişile, zorunlu, mümkün ve imkânsıza verilir. Kök itibariyle de, *şae* [diledi] fiilinin mastarıdır. (MUHİT, I:1144)

Araştırmacı, şey kelimesinin var olan her şeyi, olguları ve işleri kuşatan yoğunluğunun güçlükleri karşısında durur. Şey kelimesi, en genel ve tanımdan en uzak kelime, hatta mutlak anlamda belirsiz bir kelimedir. Bu itibarla onu mecazi olarak suya benzetebiliriz. Su konulduğu kabın şeklini aldığı gibi, şeylik de kendisine verildiği şeyin cinsini alır. Kuran-ı Kerim şey kelimesini, türleri farklı olsa bile, Allah'ın dışındaki her şeye verir. Hepsini olmasa da, örnek kabilinden şu anlamları zikredeceğiz: şey=iş:

Bu çok garip bir şeydir. (11:72)

Her şey O'nun katında bir miktarla bulunur. (13:8)

Şey=Allah'tan başka her şey:

Her şey Allah'ın hamdini tespih eder. (17:44)

Şey=olay, eylem ve mesele:

Şayet bana uyarsan, ben bahsetmeden hiçbir şey hakkında bana soru sorma. (18:7)

Şey terimi İbnü'l-Arabî'de ayn[1] kelimesinin eşanlamlısıdır. Buna göre varlıktan ve varlıkta ortaya çıkan her şey, şeydir. Aynı zamanda mutlaklığı yönünden ayn ile, harici varlığa çıkmadan önce ilmim mertebesindeki sabitliği halinde mâhiyet ile eşanlamlıdır. Buna göre şeylik: a) Ayn-ı sâbiteye mutabıktır (sübût şeyliği). b) Zaman ve mekânda gerçekleşmiş mevcut varlığa uygundur (varlık şeyliği).

- Allah şöyle buyurur: "Ben seni daha önce şey değilken yarattım" (19:9). Başka bir ayette ise şöyle buyurur: "Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz" (36:82). Böylece Allah, bir yandan şeyliği nefyetmiş [olumsuzlamış][2] (birinci ayet), ardından ispat etmiştir [olumlamıştır]. Hakikat ise aynı hakikattir, başkası değildir. (FÜTÛHÂT, II:56)

- Düşünce der ki: (Yaratılışın başlangıcı hakkında) Bir şey yoktu, ardından hiçlikten bir şey zuhur etti. Açıklama der ki: Bu doğru bir görüştür. Aslında şöyle eklemek gerekir: Bir şey vardı, sonra o şey oluş haline gelmiştir. Görünmezdi, görülür oldu. (FÜTÛHÂT, II:402)

- Varlık yoklukla nitelenemez. Çünkü yokluk şeyliği ortadan kaldırır. Şeylik, varlık ve sübût itibariyle akıldadır, üçüncü bir mertebe yoktur. Bir şeyliğin nefyedilişini işittiğinde, burada nefyeden kişi, sübût şeyliğinden varlık şeyliğini nefyeder. Çünkü sübût şeyliğini varlık şeyliği ortadan kaldırmaz.[3] Ayette geçen "bir şey değildin" (19:9) ifadesi, varlık şeyliğidir. Çünkü ayette "değildin" ifadesi geçmiştir ki, bu bir varlık harfidir ve onu *lem* [değil] edatıyla yok saymıştır. (FÜTÛHÂT, IV:167)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî Allah'ın dışındaki her şeye 'şey' der: "Biz 'şey' lafzını Allah'ın zâtına vermeyiz, çünkü ne böyle bir bilgi bize geldi ne de böyle bir hitap duyduk" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 99). Bkz. Eşarî, *Makalatü'l-Islamiyyin*, c. II, s. 241.

[2] İbnü'l-Arabî'de 'şeylik' hakkında bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 177; c. II, s. 280, 344; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 139; c. II, s. 95, 99; c. III, s. 267.

[3] Sübût şeyliği ve varlık şeyliği için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 254; el-*Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 19, 68, 267.

Şeytan *bkz.* **İblis**

Şifahi Hitap *bkz.* **İlahi Hitap**

Şiir *Şın*, *ayn* ve *ra* iki köktür; birincisi sebata, ikincisi ise bilmeye ve işarete delâlet e-

der. (MUCEM)

Kelimenin kökü Kuran-ı Kerim'de pek çok kalıpta geçer. Bunlardan sadece bir tanesi şiir anlamındadır ki, olumsuz bir bağlamda kullanılmıştır:

> Biz ona şiir öğretmedik, buna ihtiyacı da yoktur; ona öğretilen sadece apaçık Kuran'dır. (36:69)

Şiir ve şuur, İbnü'l-Arabî'de beyan ve bilgi mertebesinin karşıtı olarak kapalılıktır. Genellikle, hitapta beyanın karşıtı şiir; tecellilerde ise kesinliğin karşıtı müphemlik anlamında şuuru kullanmıştır. Şiir ve beyan:

- Biz ona şiir öğretmedik,[1] çünkü Kuran-ı Kerim, açıklayıcı ve ayrıntılandırıcı olarak gönderilmiştir. Şiir ise şuurdan gelir, onun bağlamı da, tafsil değil, mücmelliktir. Dolayısıyla şuur, beyanın zıddıdır. (FÜTÛHÂT, II:274)

İbnü'l-Arabî'de şiir geçen her yerde, açıklama ve tafsil yerine özetleme amaçlanmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî şiir ile açıklamak istediğinde, kapalı ifadeye işaret eder.

- Bu kitabın her bölümünün başındaki her kaside, nesir bölümünde ayrıntılı zikredilmiş şeyleri özetlemek ve onlardan söz etmek amacıyla zikredilmemiştir; aksine şiir, zikredildiği bölümün açıklanması kapsamındadır. Bu yüzden, şiirden sonra gelen sözde bir tekrar yoktur. Her bölümün açıklanmasında nesre olduğu gibi, şiire de bakılsın! Şiirde konunun nesir olarak söz edilmemiş meseleleri vardır. (FÜTÛHÂT, II:665)

Şuur ve bilgi:

- Şuur kapının kapanması, bilgi ise açılmasıyla birliktedir. Bu yüzden bilen, bildiğini iddia ettiği konuda ithama maruz kalıyorsa, bilen değildir; çünkü bu durumda söz konusu olan bilgi değil şuurdur. Şayet bildiği hakkındaki kuşku ortadan kalkarsa, o bilgidir. Şuurun bilgiden payı, kapının ardında bir şeyin bulunduğunu kabaca bilmektir; yoksa onun mâhiyetini bilmek değildir. (FÜTÛHÂT, III:458)

NOTLAR:

[1] (36:69) ayetine gönderme.

Şuhûd İbnü'l-Arabî'de şuhûd, bizzat müşahededir ve bu bağlamda her iki terimi eşanlamlı kullanır.

- Şayet nefislerin sahip olduğu nurlar olmasaydı, müşahede sahih olmazdı. Çünkü müşahede ancak iki nurun[1] birleşmesiyle gerçekleşir. O halde nurdan nasibi olan,

sürekli şaki nasıl olabilir ki? Nur bedbahtlık âleminden değildir. (FÜTÛHÂT, II:486)

◆ Şahit, şuhûd esnasında görülenin suretinin nefste var olmasıdır. (FÜTÛHÂT, II:567)

NOTLAR:

[1] Müşahedeye göre şuhûd hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 392, 323; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 41, 46.

Şurb *Şın, ra* ve *ba* tek köktür, anlamı malumdur. Ardından yakın anlamlar mecazi veya benzetme yoluyla kendisine hamledilmiştir. "Suyu içtim" anlamında *Şeribtü el-Mae, eşrebuhu* [içerim], *şerben* [içmek] –ki bu mastardır– denilir. *Şirb* isimdir. *eş-Şirebü'l-kavm* içenler demektir. Şirb, sudan olan paydır. *Meşrebe*, insanların içtikleri yerdir. Kalbini ona kaptırdığında "Onun sevgisini içmiş" anlamında *Eşrebe fülan hubbe fülanin* denilir. Şeybani şöyle demiştir: "Şerb, anlayış demektir. Bir şeyi anladığında *şerebe, yeşrubu,* [masdarı] *şerben* denilir. (MUCEM)

Ş-R-B kökü Kuran-ı Kerim'de yer alır. Su içmek anlamında (fiil kalıbında):

İçtiğiniz suyu görmediniz mi? (56:68)

Şurb (isim):

Kanmak bilmeyen develerin içişi (şurb) gibi. (56:55)

İşrab: Kalbi kuşatan sevgi:

Kalplerine inkârları nedeniyle buzağı içirilmiş (sevdirilmiş). (2:93)

İbnü'l-Arabî ilki zevk (zevk kendisinden daha üstün bir makama götürür), nihayeti ise reyy[1] [kanmak, doymak] olan tecellilerin ortancasını ifade için önceki tasavvufta da bilinen şurb benzetmesinden ve onun *zama'* [susuzluk] ve *reyy* arasında bulunuşundan yararlanır. Bu bağlamda, söz gelişi, şöyle başlar: Zevk (en üstün makam), ardından şurb ve daha sonra reyy gelir (makamında sahibini sabit kılar) veya zevk (en üstün makamın hali), şurb ve reyy gibi.

◆ Zevk ilahi tecellilerin başlangıcı, şurb ise, her makamda nihayeti olan tecellilerin ortancasıdır. (ISTILAHAT, 288)

◆ Şekilci âlimlerin büyük kısmı, bu konunun bilgisinden hem zevk ve hem de şurb yoluyla mahrum kalmışlardır. (FÜTÛHÂT, DS, 303)

NOTLAR:

[1] Bkz. Tûsî, *el-Luma*, s. 449.

Şurûk—Meşrık *Şın, ra* ve *kaf* tek köktür ve "aydınlatmak" ve "açmak" demektir. Doğduğunda "Güneş parladı" anlamında söylenen *Şerakat eş-Şemsü*, aydınlattığında ise "ışık saçtı" anlamında *eşrakat* buradan gelir. Güneşin doğması *şuruk*'tur. Şark, güneşin doğduğu yerdir. (MUCEM)

Mekân anlamında, güneşin doğduğu yön, meşrık:

Kitap'ta Meryem'i zikret, ailesinden ayrılıp doğu[1] (mekânen şarkiyyen) bir yere gitmişti. (19:16)

Doğunun (meşrık) ve batının Rabbi. Kendisinden başka ilah yoktur. (73:9)

İki doğunun ve iki batının rabbi. (55:17)

Zaman:

Dağları akşam sabah (*işrak*) ona boyun eğdirdik. (38:18)

Güneş doğmaya[2] (*muşrık*) başlarken, onları o çığlık tutuverdi. (15:73)

Anlamı tamlamadan ortaya çıkan fiil anlamında:

Yeryüzü Rabbinin[3] nuruyla parlar (*eşrakat*). (39:69)

İbnü'l-Arabî'ye göre varlık tek hakikattir ve bu hakikat, iki yönlü ortaya çıkar: zahir ve bâtın veya örneğin İbnü'l-Arabî'nin sıkça tekrarladığı ikili terimlerden gayb-şehadet, gece-gündüz, ışık-karanlık, şark ve garb çiftlerini zikredebiliriz. O halde şark ve garp [doğu ve batı], varlıktan zuhur eden şeylere (şark=zahir) ve gizli kalan ve bâtın olan şeylere (garp=bâtın) işaret eder. Bu bağlamda zuhur eden her şeye İbnü'l-Arabî şarkî derken, bâtın olan her şey de garbîdir.

- Doğmak zuhura, mülk ve şehadet âlemine aittir; batmak ise örtünmeye, gayb ve melekut âlemine aittir. (FÜTÛHÂT, II:646)
- Allah şöyle buyurur: "Doğunun ve batının rabbi" (26:28). Böylece ayet zuhur eden ve gizlenenleri dile getirmiştir. O zahir ve bâtındır. (FUSÛS, 208)
- Beyt-i Mâmur'un iki kapısı vardır. Her gün yetmişbin melek oraya girer ve melekler oraya doğu (şarkî) kapısından girer, –çünkü orası nurların doğduğu kapıdır– batı (garbî) kapısından çıkarlar –çünkü batı, nurların gizlenme kapısıdır. (FÜTÛHÂT, II:443)
- Şuruk ve gurub [doğma ve batma], bulmak ve yitirmek demektir. (FÜTÛHÂT, IV:63)
- Bu kıymetli bir kitaptır, ben onu doğumdan batıma,[4] gündüzümden geceme, aydınlığımdan karanlığıma doğru yazdım. (İTTİHAD, 140)

[1] Bkz. Kadı Beyzâvî, *Envarü't-Tenzil*, c. II, s. 15.
[2] *A.g.y.*, c. I, s. 271.
[3] *A.g.y.*, c. II, s. 175.
[4] İbnü'l-Arabî'de şark-garb [doğu batı] için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 2; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 29; *Anka-i Muğrib*, s. 18; *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 54.

Tâbi Peygamber—Şeriat Getiren Peygamber Tâbi peygamber şeriat getiren peygamberin zıddına, genel nübüvvet vârisi velidir (Nebi, şeriat sahibidir).

- Nebiler iki mertebededir: şeriat nebileri, tâbi nebiler. Şeriat nebileri, resullerin ikinci rütbesinde bulunurlar. Tâbi nebiler ise ikinci rütbededir. Tâbi nebiler, üçüncü mertebededir. Üçüncü mertebe ise iki kısma ayrılır: bir kısmı nebiler, diğer kısmı veliler diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, II:84)

Tabii Heba, Sınaî Heba Heba Allah'ın âlemin suretlerini yarattığı karanlık bir madde olması yönünden maddeyle eşanlamlıdır ve kabul ettiği suretlerin varlık derecesine göre tabiî ve sınaî nitelikleri kendisine eklenir: Heba tabii suretleri kabul etmişse, *hebâ-ı tabiiye*, yani tabii heba; sınai suretleri kabul etmişse, *hebâ-i sinai*, yani sinai hebadır.

- Şekli kabul eden cisim hebadır. Çünkü o, özü gereği şekilleri kabul eder, böylece bütün şekiller onda ortaya çıkar. Şekilde hebadan bir şey bulunmadığı gibi, o şeklin aynısı da değildir. Unsurlar türeyen şeylerin hebasıdır. İşte bu, tabii hebadır. Demir ve benzeri şeyler ise onlardan yapılan bıçak, kılıç, mızrak, keser, anahtar vb şeyler için hebadır. Bütün bunlar, şekillerin suretleridir ve bu anlamda heba, sınai heba diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, II:433)

Tabii Rahmet—Vadî Rahmet Bu iki rahmet, merhametli yaratıklarla ilgilidir.

- Bizlerden merhametli olan iki rahmete sahiptir: tabii rahmet –bu, özü gereği kendisine aittir ve mizacı onu gerektirmiştir– ikincisi ise Tanrı'nın suretine göre yaratılmış olmak nedeniyle, Allah tarafından yerleştirilmiş rahmet. Şefaatçiler, yerleştirilmiş rahmet ile değil, tabii rahmet vasıtasıyla şefaat eder. Çünkü insana yerleştirilmiş ilahi rahmete izzet ve güç eşlik eder; bu yüzden bu rahmet şefkatten kaynaklanmaz. Tabii rahmet ise şefkati meydana getirir. Yerleştirilmiş rahmet, halifelerde bulunur. Görmez misin ki? İnsan halifenin insanları cezalandırdığını, onlara zulüm yaptığını ve haksızlık yaptığını görür, mazlumlara ve cezalandırılan kimselere karşı kendinde nasıl da şefkat bulur ve şöyle der: Bu adamda hiç merhamet yok, ben onun yerinde olsaydım, vallahi, onlara merhamet ederdim! Böyle iddia eden kimse aynı göreve

gelmiş olsaydı, Allah şefkati meydana getiren tabii rahmetten onu yoksun bırakır, izzet ve gücün eşlik ettiği rahmeti onda yaratırdı. Böylece, şefkat ile değil, meşiyet ile merhamet ederdi. (FÜTÛHÂT, IV:48)

Tabut Tabut ahşap sandık demektir (MÜNCİD). "Tabutuma koyduğun her şeyi yitirdim" demek, "gönlüme bıraktığın bilgiyi yitirdim" demektir. Şair Ebû Hatem şöyle demiş:

Ses ahenkle yankı yapınca
Yılan tabutundan [sandık] çıkar (Zemahşeri, *Esraru'l-Belağa*).

Tabut iki yerde sandık anlamında yer alır:

Onun hükümdarlığının alâmeti size içinde Rabbinizden gelen gönül rahatlığı ile Musa ve Harun ailesinin bıraktığı şeylerin bulunduğu bir tabutun[1] [sandık] gelmesidir. (2:248)

Onu bir sandığa [tabut] koy ve dereye sal. (20:39)

Tabut insan bedeninin simgesidir. Sûfiler ona lâhût'un (ruh) karşılığında nâsut demişlerdir. Aslında tabut bir simge olmaktan çok bir benzetme kalıbıdır. Çünkü o düşünürlerin ruhun bedenle ilişkisini açıkladıkları benzetme kalıplardan birisidir.[2]

- Musa'nın tabuta konulup nehre atılmasına gelince: Tabut onun nâsut [beşerilik] yönüdür.[3] (FUSÛS, 198)

İbnü'l-Arabî ilkinden daha derin ve daha özgün başka bir benzetme kalıbında tabutu kullanmıştır. Tabut içerdiği meşakkatlerle kulun kalbinde manevi olarak, uzuvlarında ise duyusal bir şekilde ortaya çıkan ilahi yükümlülüklere işaret eder:

- Bu menzil (Musa'nın (a.s.) mertebesinden kaynaklanan nimetleri ifade mertebesi) teklifi içerir: Allah kullarına kendisine inanmayı emretmiş, imana da bazı mânâlar yüklemiştir. İmana yüklediği mânâların hepsini kullarının içlerinde mânen taşımalarını emretmiş, onların mahallini de kalpler yapmıştır. Bunun yanı sıra birtakım ameli işler belirlemiş, kullarının dışlarına bu amelleri indirmiş ve uzuvları onları yüklenmiştir. Örnek olarak namaz ve cihadı verebiliriz. Bu mertebe duyulur suretlere yerleştirildiğinde kul için sağında ve solunda birtakım tabutlar konulur. Kulun sağındaki tabutlar[4] inci, yakut ve değerli[5] taşlarla doludur.[6] Ona denilir ki: Bunu belirli bir mevziye taşıman gerekir, orası iyilik yeri ve çiçekli bir bahçedir.[7] Ardından şöyle denilir: Yüklerini o bahçeye ulaştırdığında, karşılığında ve ağırlığında elde edeceğin ücret bütün bu tabutların içerdiği şeylerdir. Taşıdıklarınla birlikte ulaştığın diyar senindir.[8] Kuşkusuz kul (mümin amel sahibi) için dünya ve ahiret birleştirilmiştir. Böylece amel sahibi bu tabutların içerdiği nefis şeyleri ve onların ne-

reye vardıklarını görür.[9] Bu yükleri taşıdığında kendisine ait olacakları kul için bir müjde olarak ortaya çıkar.[10] Böylece taşıması ve himmetini onlara yöneltmesi kolaylaşır, taşırken güçlük çekmez. Başkası ise –keşfi olmayan mümin– yüklerin ağırlıklarına bakar ve taşıdıklarını ağır şeyler olarak görür. (FÜTÛHÂT, II: 649-50)

NOTLAR:

[1] Ayette geçen tabut hakkında bkz. Beyzâvî, *Envar*, c. I, s. 55.

[2] İbnü'l-Arabî *İşaratü'l-Kuran*'da (s. 50, 52, 60) tabut kelimesini ilk anlamında kullanmıştır.

[3] Abdurrahman Câmî veya Bali Efendi İbnü'l-Arabî'nin tabut kelimesini nâsut diye yorumlamasına bir şey eklememişlerdir. Bkz. Câmî, Şerh-i *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 308; Bali Efendi, Şerh-i *Fusûsu'l-Hikem*, s. 386).

[4] Tabut türleri hakkında bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 650.

[5] Tabutlar, yani teklifle ilgili metinlerin görünür yanları inci ve yakutla doludur; fakat insan bu dünya hayatında bunu bilemez.

[6] İbnü'l-Arabî tabut kelimesini kendisine koruyuculuk özelliği kazandıran niteliği anlamında kullanmıştır. bkz. **Hizane**.

[7] Bu özel yer ahirete işaret eder. Çünkü orası teklifin biteceği yerdir.

[8] Müminin sorumlulukları taşımasının mükafatı, teklifin içerdiği mücevherlerdir. Cennet ise, Allah'ın ihsanıdır.

[9] İbnü'l-Arabî burada teklifin hakikatini öğrenen mümine işaret eder. Bu durumda teklif nefse ve bedene zor gelmez ve himmetini ona yöneltir.

[10] Bkz. **Beşer**.

Tahalli/Halvet [Arınmak ve yalnızlık anlamındaki tahalli kelimesinin kök harfleri olan] *hı, lam* ve illet harfi bir şeyin bir şeyden boşaltılması anlamına gelen tek anlamlı bir köktür. Bir şey bir şeyden yoksun olduğunda, "bu şey şundan arındı" anlamında *hüve hilvun min keza* denilir. "Ev veya başka bir şey boştur" anlamında *hullet ed-dar* denilir. *Mekân-ı hala*, "içinde bir şey olmayan yer" demektir. (MUCEM)

Hala, halet, haliye: geçti, geçmiş ve mazi anlamında kullanılır.

> Siz bana benden önce nice nesiller geçmişken [*halef*] tekrar çıkarılacağımı mı vaat ediyorsunuz. (46:17)
>
> Geçmiş günlerde yaptıklarınız karşılığında afiyetle yiyiniz. (69:24)

Hala ve huluv, yalnız kalmak anlamında kullanılır:

> Baş başa kaldıklarında "Rabbinizin huzurunda aleyhinize delil olarak kullansınlar diye mi tutup Allah'ın size açıkladığı hakikati onlara söylüyorsunuz" derler. (2:76)
>
> Yalnız kaldıklarında size olan kinlerinden aleyhinizde parmaklarını ısırırlar. (3:119)

Kuran'da sûfilerin benimsedikleri halvete lafız[1] olarak işaret eden bir ayet yer almamıştır.

Tahalli, varlıklarla ilişkiyi keserek, kalbi tecellilere hazırlamayı sağlayan halveti[2] tercih etmektir. Halvetin birtakım şartları vardır ki, bunlarda zamanını belirlemeksizin halvete girmek isteyenin durumuna, yerine, uzlet ve mücâhede olarak daha önce yaptığı amellere bakılır. Halvet, umulan amacın [kalbin hazırlanması ve ilişkilerin kesilmesi] gerçekleşmesiyle sona erer.

- Seçkin kullarına halvet yapmayı ilham eden Allah'a hamd olsun! Allah bu halvetleri pek çok açıdan ve cihetlerden birliğinin örneği olarak ortaya koymuştur. (HALVET, vr. 149)
- Halvet, uzlet bütün bunlar, ilişkileri keserek kalbi hazırlamak için yapılır. (VESAİL, 37)
- Her peygamber hazırlık yapmış ve Rabbi ile yalnız kalmıştır. (HALVET, vr. 154)
- Halvetin şartlarından birisi, yapabilirsen, halvette olduğunu kimseye bildirmemendir. (HALVET, vr. 161)
- Halvethanenin özelliği, yüksekliğinin boyun kadar, uzunluğunun secde yerin kadar ve genişliğinin de oturabileceğin kadar olmasıdır.[3] Halvethanede gedik ve delik bulunmamalı, içeriye ışık girmemelidir; insanların gürültüsünden uzak, kapısı küçük ve sağlamca kapatılmış olmalıdır. İnsanların bulunduğu mamur bir beldede olmalıdır. İnsan mümkün mertebe halvet kapısının yakınında gecelerse, bu en iyisidir. (HALVET, vr. 161)
- Halvete girmeden önce uzleti gerçekleştirmek için uğraşmak ve mücadele etmek gerekir ki, yalnızlık bir alışkanlık ve âdet haline gelsin. Böylece nefs, alışkanlıklarının farkına varmadığı gibi, onu da hissetmez. İşte bunun ardından, rahatlamış, dinç bir şekilde, nefsi arınmış, mücâhededen ayrılmış, idrak mahallini zorlamadan arındırmış, zikredileni hatırlamaya hazırlı olarak halvete girmek gerekir. (HALVET, vr. 160)
- Halvet için belirli ve net bir süre vermiyorum. Samedani halvet[4] ise bunun dışındadır; çünkü mizaçlar farklıdır ve bütün yaratıkların kalplerinin varlıklardan sıyrılması, aynı derecede gerçekleşmez. Bazen bir kişi için başkasına iki ayda meydana gelen fetihler gerçekleşirken, başka birisi için hiç gerçekleşmez. Bu yüzden halvette zaman sınırlaması tasavvur edilemez. (HALVET, vr. 152-53)
- Bazen halvet cem' [âlemi görmemek] halinde gerçekleşir,[5] fakat bu durum kuvvetleri bölünmeyen ve dağılmayan[6] kimseler içindir. (ŞUCUN, vr. 18)
- Halvet eden için bu hal [yani ilişkileri kesmekle idrak mahallinin hazırlanması] gerçekleştiğinde, halvete ihtiyaç duymaz hale gelir ve halveti celveti haline gelir.[7]

(VESAİL, 37)

İbnü'l-Arabî ilişkilerin koparılması ve Yaratanın tecellisi için hazırlanmaya odaklaşmış arınma ve halvetin pratik yönlerinden teorik, bilgi ve inançla ilgili yönlerine[8] geçer. Bu bağlamda bir yandan varlıkta yalnızlığın [halvet] mümkün olmadığını belirtir; insanın bütün canlılardan yalnız bir halde kalabileceği bir mekânın var olması mümkün değildir; çünkü insanın çevresindeki suretlerden kaçması mümkün değildir ve söz konusu suretler mevcut ve diridir. O halde halvet mümkün değilse, yapılacak tek şey onu celvette [kalabalık] gerçekleştirmeye çalışmaktır. Başka bir ifadeyle halveti, yaratıklar ve varlıklar arasında gerçekleştirmek gerekir.

- Varlıkta halvet mümkün değildir, çünkü mutlaka gören ve görülen vardır. İçinde yaşadığın bir mekân olmalıdır; işte bu mekân, sen onu görmesen de, seni görür. (FÜTÛHÂT, IV:340)

- Sülûk ehline gelince: Varlıkta görülen çokluk, kendilerini perdelediğinde, onlar Hak ile yalnız kalabilmek için halveti [yalnızlık] tercih etmişler, yalnız kalma yönünü tutmuşlardır. Bu durum, onların eşyayı suretleri yönünden bırakmadıklarını gösterir. Bunu yapamazlar, çünkü onlar halvet ederken, içinde bulundukları duvar, kapı, çatı gibi şeylerin suretlerini göreceklerdir.[9] O halde suretlerden büsbütün uzaklaşmak mümkün değildir, uzaklaşsa bile geride bu suretlerden anlaşılan kelâma ilişen şeyler kalır. Allah'ın kendisine anlayış verdiği kimse için ise, halvet ve celvet eşittir, hatta celvet daha yetkin ve daha faydalı olur. (FÜTÛHÂT, II:484:85)

- Bize göre arınılması gereken [tahalli] şey, kazanılmış varlıktır, çünkü gerçekte Hakk'ın varlığından başka bir şey yoktur. 'Varlık kazanmışlık' ile nitelenmiş şey kendi aslı üzerindedir ve imkân halinden ayrılmış değildir. Bu yüzden onun hükmü baki ve aslı da sabittir.[10] Hak, gören ve görülendir. Hak, varlık kazanmamıştır, aksine o mevcut olandır. Mümkün ise, yaratmaya konu olandır. Mümkünün yaratmaya [tekvin] konu olması, bize göre, senin düşündüğün gibi değildir. Bunun anlamı, Hak için bir mazhar olması demektir ve ayrıca o "olur" (2:117) ayetinin anlamıdır; yoksa varlık kazanmış değildir. Mümkün, sadece mazhar özelliği kazanmıştır. Bu yüzden bizler, mümkün hakikatler içinde hakikati bilmeyen bu özellikte kimselerin bulunduğunu öğrendiğimizde, sabit olmakla birlikte yokluk halindeyken, bilmeyenlere şunu öğretmemiz gerektiğini anladık: Mümkün mazhar olmakla varlık kazanmış değildir. Bu yüzden mümkün bu inançtan kurtulmalıdır, yoksa kazanılmış varlıktan değil; çünkü ortada kazanılmış varlık diye bir şey yoktur. (FÜTÛHÂT, II:484)

Bu anlamda tahalli[11] pratik bir anlayıştan teorik ve akidevi bir tavra dönüşür. Tahalli, varlıkta Allah'a ortak olmadığımıza inanmaktır. Bu yüzden bizler, mazharlardan başka bir şey değiliz. Bu yorum, tahallinin pratik işlevini ortadan kal-

dıran olumsuz bir yorumlama değildir, aksine o, amelin zirvesini teşkil eden bir bilgidir. Çünkü insan, bize göre, kendi varlığına inanmaktan tahalli edip, kendisini bir mazhar saydığında, aynı anda, güç veya fiil gibi bütün iddialardan da soyutlanır [tahalli] ve özünden kaynaklanan her türlü yönelişten sıyrılır. Tahallinin zirvesi, varlığı Allah'a, her fiildeki gerçek fâile izafe ederek, insana ait her türlü fiilden tahalli etmektir.

NOTLAR:

[1] Sûfilerin halvete delil gösterdikleri ayetlere örnek olarak (7:142) ve (19:49) ayetlerini zikredebiliriz.

[2] İbnü'l-Arabî öncesinde halvet için bkz. *Exegese coranique*, s. 303; Kuşeyri, *Risale*, s. 50; İbrahim Besyuni, *Neşet-i Tasavvufi'l-İslami*, s. 157; Necmeddin Kübra, *Fevaihu'l-Cemâl*; İbn el-Mulakkan, *Tabakatu'l-Evliya*.

[3] İbnü'l-Arabî'nin dile getirdiği bu niteleme, hiçbir menzile uymaz, geride sadece halvet kalır. Onun evi de insanın bedenidir. İnsan ancak kendi bedeninde yalnız kalır. İbnü'l-Arabî *Şucunu'l-Mescun*'da (s. 18) şöyle der: "Bu diyarda halvet yeri yoktur, onu içinde ara."

[4] Samedani halvet, uykusuz ve yemeksiz otuz gündür (*Kitabu'l-Halvet*, s. 162).

[5] Burada cem derken cem makamı değil, insan toplumu kastedilir.

[6] Bkz. **Fark**.

[7] Celvet, kulun halvetten ilahi özelliklerle nitelenmiş olarak çıkmasıdır (Cürcani, *Tarifat*). Ayrıca bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 491.

[8] Himmet.

[9] Arif-kâmil kişi, yaratıklardan işittiği her söze ilahi bir hitap diye bakar. Bu nedenle onun celvet halinde olması halvet halinden iyidir.

[10] Bkz. **Sübût**.

[11] İbnü'l-Arabî'de halvet hakkında bkz. *Kitabu'l-Halvet*, s. 154, 157, 162; *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 491.

Tahsis Cenneti Tahsis Cenneti[1] onu gerektiren bir amel olmaksızın kulun Allah'ın belirlemesi ve tahsisi ile ulaştığı cennettir.

- İhtisas[2] Cenneti Hakk'a ait bir cennettir. Oraya amel seviyesine ulaşmamış çocuklar girer. Bu cennetin mensuplarından birisi de deliler, başka bir grubu bilgi seviyesindeki tevhide ulaşanlar, başka bir grubu peygamber gelmemiş devrelerde yaşayıp peygamber daveti ulaşmamış kimselerdir. (FÜTÛHÂT, I:317)

- Kalbe gelen vârid şöyle dedi: Sadece Tahsis Cennetine itimat et! Çünkü o bu dünyada yararlı amellere muvaffak kılınmak gibidir. O Cennete çalışmakla değil, ancak ilahi lûtuf sayesinde ulaşmak mümkündür.[3] (FÜTÛHÂT, IV:402)

NOTLAR:

[1] Allah'ın ihsanı olan Cennet Cehennemin zıddı değildir. Çünkü Cehennemde ihsan olarak verilen bir ateş yoktur (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 440).

[2] Bkz. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 280.

[3] İbnü'l-Arabî'nin İhtisas Cenneti hakkındaki metinleri için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 260, 327, 435; c. II, s. 441, 599.

Taife *Ta*, *vav* ve *fe* tek köktür ve "bir şeyin başka bir şeyin etrafında dönmesi" anlamına gelir. İnsan taifesine gelince: Bir kişinin veya bir şeyin etrafında dönen bir grup anlamına gelir. Araplar genellikle taifeyi belirli bir sayı ile sınırlamazlar. Ancak fakihler ve tefsirciler, taifenin dört veya daha fazla olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Başka bir görüşe göre, taife üç kişidir. Onların bu bahiste pek çok görüşleri vardır. (MUCEM)

Taife Kuran-ı Kerim'de insan topluluğu anlamında geçmiştir:

> Bir taife inkâr etmiştir. Biz ise iman edenleri düşmanlarına karşı destekledik. (61:14)

Taife İbnü'l-Arabî'de belirsiz ve belirli olarak geçtiğinde farklı anlam taşır. Belirsiz olarak taife, bir inancın bir işte topladığı insan topluluğu demektir.

- Her taife, Allah hakkında belirli bir inanca sahip olmuştur. Şayet Allah inandıklarından başka bir şekilde tecelli etse, inkâr ederlerdi. (FÜTÛHÂT, DS, 250)

İbnü'l-Arabî'de taife belirli geçtiğinde, sadece sûfi taifesini ifade eder:

- Allah'a ulaşmak başka her şeyi keser. Böylece ermiş insan, Rabbinden alan haline gelir. Durumun böyle olduğu, sûfi topluluğu (et-taife) tarafından görüş birliğiyle kabul edilmiştir. (FÜTÛHÂT, DS, 122)
- Taife[1] [sûfiler] dört ölümde açlığı beyaz ölüm diye isimlendirmişlerdir. (FÜTÛHÂT, DS, 181)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de taife hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 40, 86, 247, 250, 254, 293, 296, 321, 346, 357, 367, 374, 375, 384, 388, 412, 485, 599, 606.

Takdir Yaratması/İcat Yaratması *bkz.* **Halk**

Tanrı Misafiri [Misafir anlamındaki *dayf* kelimesinin kök harfleri olan] *dat*, *ya* ve *fe* tek köktür ve "bir şeyin bir şeye meyletmesi" anlamına gelir. "Güneş yöneldi" anlamında *Dafet eş-Şemsu* denilir. Güneş batmaya yöneldiğinde de *tedayyefet* denilir.... Başka bir kök ise *dayf*'tır. "Konuk ettim" anlamında *Diftu er-racüle* veya *Edaftühü* denilir. Tekil veya çoğul olabilir. Çoğul olarak *edyaf* [konuklar] ve *dayfan* da denilir.

(MUCEM)

Dayf Kuran-ı Kerim'de konukluk anlamında geçmiştir ki, çoğul veya tekil olabilir:

> Sana İbrahim'in seçkin konuklarının (*dayf*) haberi geldi mi? (51:24)
>
> Köy halkından yemek istediler, fakat o ikisini konuk etmekten (*yudîfû*) kaçındılar. (18:77)

Kuran-ı Kerim'de *dayf* Allah'a izafe edilmemiştir.

İbnü'l-Arabî Hallac-ı Mansur'un öldürüldüğü gün söylemiş olduğu beyitlerde geçen *dayf* kelimesini açıklarken şöyle der:

- Beni içirdi, âdeta
  Dayf'a [konuk][1] ikram edildiği gibi

> Sûfiler[2] Tanrı'nın yeryüzündeki misafirleridir. Onlar başkalarından yüz çevirerek Hakk'a yönelirler, meclisinde konaklarlar, Hak da kendisini bilme nimetini onlara ziyafet olarak verir. (INTİSAR, 14-15)

NOTLAR:

[1] Şiirin tamamı ve edebi-tarihsel bir araştırma için bkz. *Dirasat Fenniyye fi'l-Edebi'l-Arabiyye*, s. 330. Ayrıca bkz. D. Kâmil Şeybi, *Şerhu Divani'l-Hallac*, s. 351-357; Kâmil Şeybi, *Divanü'l-Hallac*, s. 82; Massignon, *Ahbaru'l-Hallac*, s. 35; *Risaletü'l-Intisar*, s. 14; Paul Nwyia, *Studia Islamica*, XL. s. 110-111.

[2] İbnü'l-Arabî'de sûfi terimi için bkz. *Meşahidu'l-Esrari'l-Kudsiyye*, s. 18, 24; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 358.

Tanrı'nın Geniş Arzı Eşanlamlı terimler *arzullah* [Allah'ın arzı], *arzu'l-vâsia* [geniş arz], *arzu'l-ilahi* [Hakk'ın arzı], *arzu'l-ibâde* [kulluk arzı].[1] Tanrı'nın geniş arzı, rablığın tecelli ettiği manevi ve akledilir arzdır. Orayı sadece Allah'a halis kulluk makamına ulaşmış insanlar imar edebilir.[2] Orası kulun beden arzıdır.

- Tanrı'nın geniş arzı, yaratılmışlık ve kadimliği içeren yerdir. İşte orası Allah'ın arzıdır. Her kim o arza yerleşirse Allah'a kulluk makamına ve Hakk'a izâfe edilme mertebesine ulaşır. Allah şöyle buyurdu: "Ey kullarım! Benim arzım geniştir, bana ibadet ediniz."[3] Yani o geniş arzda bana ibadet ediniz.[4] Bu arz değişmeye konu olan arzın karşıtı olarak kalıcı ve süreklidir. Orası manevi ve akledilir arzdır, duyulur değildir; duyularda gözükse bile bu gözükme, Hakk'ın tecellisinin suretlerde, mânâların duyulur şeylerde görünmesine benzer. Hakk'ın lûtfuna erenler, sonu olmayan bu geniş arzı imar ederler. Onun dışındaki her arz sınırlıdır. Söz konusu geniş arz, rubûbiyetin tecelligâhıdır. (FÜTÛHÂT, III:224)

◆ Senin beden arzın Tanrı'nın içinde kendisine tapmanı emrettiği geniş-gerçek arzdır.[5] Çünkü Tanrı ruhun beden arzında bulunduğu sürece arzında kendisine ibadet etmeni emretmiştir. Ruh beden arzından ayrıldığında ise bedenin yeryüzünde gömülü olsa bile ibadet sorumluluğu senden düşer. Böylece arz denilen yerin kendi bedeninden ibaret olduğunu anlarsın. Allah içerdiğin kuvvet ve mânâlar nedeniyle onu geniş yapmıştır; söz konusu mânâ ve kuvvetler sadece insanın beden arzında[6] bulunabilir. Ayette gecen "oraya hicret ediniz"[7] ifadesine gelince: O arz bir yandan arzuların, öte yandan aklın yeridir. Siz arzuların arzından aklın arzına göç ediniz. Her iki durumda da insan beden arzının dışına çıkmış değildir. (FÜTÛHÂT, III:249)

Geçen iki metinden şu hususlar anlaşılır: Arz, insan bedenidir (*Bkz.* **Arz**). Söz konusu arz, rablığın [rubûbiyet] mahalli olması yönünden Allah'a izâfe edilmiştir. Geniş [vâsia] ise, içerdiği kuvvet ve mânâlar nedeniyle genişliği ifade eder. Şu halde *arzu'l-ilâhiyyeti'l-vâsia* [ilahi geniş arz][8] kulun bedeninden ibarettir.

NOTLAR:

[1] İbadet arzı Allah'ın geniş arzıdır; bu yorum, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 355. bölümünün (c. III, s. 247) başlığından çıkmaktadır: İbadet arzı ve onun genişliği. "Ey kullarım! Benim arzım geniştir, ancak bana ibadet ediniz" (29:56).

[2] İbnü'l-Arabî *Kitabü't-Teracim*'deki bir ifadesinde arzı ikiye ayırır: ibadet arzı ve nimet arzı. Bu yorum, hak ediş ve lûtuf rahmeti ve ikramı şeklinde ikram ve rahmete yönelik bakışıyla tam uyumludur. Her türlü ihsan veya rahmet veya ödül ya kulca hak edilir ve zorunlu olur veya Allah onu lutfeder ve bu ihsan cinsinden bir şey olur. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Arz iki tanedir: ibadet arzı ve nimet arzı. İbadet arzı, Allah'ın iyi kullarının vâris olduğu arzdır" (*Kitabü't-Teracim*, s. 43). Ayrıca bkz. **Minnet ve İstihkak** [lûtuf ve hak ediş].

[3] Ey kullarım! Benim arzım geniştir, ancak bana ibadet ediniz (29:56).

[4] İbnü'l-Arabî 590 tarihinden itibaren bu arzda bulunduğunu ifadelerine ekler. Bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 224).

[5] "Ey kullarım! Benim arzım geniştir, ancak bana ibadet ediniz" (29:56) ayetine telmih.

[6] İnsanın kevn-i câmî [toplayıcı varlık], nüsha-i câmia [toplayıcı nüsha] oluşuna ima. Adı geçen terimlere bakılabilir.

[7] "Allah'ın arzı geniş değil miydi, hicret etseydiniz ya" (4:97) ayetine telmih.

[8] Bu konuda *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de müstakil bir bölüm vardır bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 247).

Tarik *Ta, ra* ve *kaf* dört köktür. Birincisi "akşam gelişi" demektir, ikincisi "vurmak", üçüncüsü bir çeşit "rahatlık", dördüncüsü ise "bir şeyin başka bir şeyin üzerine konulması" demektir. Birincisi *turûk*'tur. Araplar geceleyin ailesine varıncaya kadar yürüyen insan için *raculun tarakatün* derler. Yıldızı da *tarık* diye isimlendirirler, çünkü yıldız geceleyin doğar. Bu kökten gelen kelimelerden birisi de, *tarîk* kelimesidir, çünkü tarik ulaştırır. Başka bir kökten gelmesi de mümkündür. Bu da, daha önce zikrettiğimiz, "bir

şeyin başka bir şeyin üzerine konulması" anlamıdır. (MUCEM)

Yıldız anlamında:

> Tarıkın ne olduğunu nereden bileceksin? Kayan yıldızdır o. (86:2)

Mecazi olarak sülûk anlamında:

> Biz Musa'dan sonra indirilmiş, önündeki kitapları doğrulayıp gerçeği ve doğru yolu (*tarîk*) gösteren bir kitap dinledik. (46:30)

Tarik, tasavvufta kabaca Allah'a giden yol anlamına gelmiş, bu nedenle de altında tasavvufi tecrübenin bütünüyle bulunduğu kapsamlı bir kelime olmuştur. Söz konusu tecrübe, kalbin gafletten uyanmasından başlayarak, nefsin mücâhede ve riyazetini geçip, ruhsal dinçliğe ve ruhun etkinliğinin açılmasına ulaşır. Bu ruhsal etkinliğin içinden birtakım terimler oluşur ve gelişir ki, bunlar pratik tasavvufun terimlerini teşkil eder. Bu bağlamda içinden tasavvufi tecrübe hakkında bir fikir oluşturmak için, tecrübenin en önemli anahtar terimlerine eğilebiliriz. Teslîk [sülûk ettirmek]: Sûfi, Tanrı katına ulaşma iradesinde, eğilim ve arzularında, taşkınlıkları ve onların kontrol edilmesinde insan nefsinin kapsamlı bir idrak ve dirayete sahip olmasını gerektiren dahili tecrübenin güçlüklerine ayağını atar. Nefsin zayıflıktan gücün zirvesine varıncaya kadar farklı aşamalarda ortaya çıkan bir gücünün olduğu malumdur. Bu nedenle bu yolda görevleri ermek isteyen sûfiyi gayesine erdirmek ve onu ilahi mertebenin adabına ehil hale getirmek olan uzman mürşitler vardır. İşte teslîk, mürşidin veya şeyhin ferdi veya müridi ilahi mertebeye ulaştırmak işini deruhte ettiği bu ameliyedir. O farklı kuvvetlerin etkisinde birtakım âmillere boyun eğen bir çabadır. Söz konusu kuvvetler, müridin türü –takati– nefsinin isyan eden kuvvetleri ve eğilimlerinin taşkınlığı –ruhsal yatkınlığı– mürşidin yetkinliği –icazet derecesi– vs. Başka bir bakışla teslîk, nefsin eğitimi düzleminde ortaya çıktığı üzere insanın ruhsal ve zihinsel terbiyesidir. Buna göre nefs, insanın içine giren en kolay yol imkân olduğu gibi, aynı zamanda bu derunun en uygun ifadedir. Bu nedenle nefsin derinliklerini gösteren ve açan araçlar olarak sûfilerin rüyalara gösterdikleri ilgi ortaya çıkar. Bu esasa göre de sülûk derecelenir. Teslîk, çağdaş terminolojiyle, eğitim için gereken bütün yöntem ve ilkelerden yararlanan pratik düzeydeki bir eğitimdir. Bu nedenle de tasavvufi yollar çoktur. Bu bağlamda gerek müritle gerekse bizzat Allah'a giden yolun merhaleleriyle ilgili olsun, her tarikatın yöntem ve ilkeleri vardır. Bu merhaleler, sûfilerce haller ve makamlar diye isimlendirilen şeylerdir. Haller ve makamlar,

tasavvufi sülûkta belirli ilkelere bağlıdır. Çünkü sûfilere göre, müridin yerine getirdiği farz veya nafile ibadet veya riyazet veya mücâhede türünden her amelin bir hal ve makamı vardır. Her amelin bir hal ve makamı olmasına dayanarak, amellerle sağlamlaştırılmasından başlayarak sülûk, bilgiye benzer bir yol takip eder. Bu sülûk, tam da eğitim gibi, çeşitli merhalelere ayrılır (başlangıç, yetiştirici, ikinci, kuşatıcı), her merhalenin de belirli bir mürşidi vardır. Başlangıcın mürşit veya şeyhi bu merhaleyi aşmış bir müride mürşitlik yapamaz, onu daha üstün bir mürşide veya şeyhe havale eder. Bu nedenle meşhur bir sûfinin Allah yolundaki şeyhlerini zikrettiği sûfi metinler pek çoktur (söz gelişi Hasen eş-Şazili, Ahmed er-Rifai ve İbnü'l-Arabî gibi). Bu görüşümüzü şeyhlerin icazetlerinin fazlalığı da teyit eder. Her şeyh, kendi imkânlarını tanımlayan birtakım icazetlere sahiptir. Bazı şeyhler ahit almaya icazetlidir, bazı şeyhler zaviyenin kendisine teslim edilmesine icazetlidir vs. Böylece şeyhlerin en üstününe ulaşırız. O bizzat sülûk yönteminin sahibidir (Mesela Rifai, Şazili, Kadiri gibi). Söz konusu şeyh icazete verilmez, aksine o silsiledeki şeyhlerin halkasına dahildir. Silsile, peygamberden başlar ve yöntem sahibi şeyhe ulaşır; ardından da müritler ve takipçiler arasında icazetler şeklinde yaygınlaşır. Sûfiler H. VI. asırdan önce sülûk hakkında eserler yazmakla ilgilenmemişlerdir, bunun yerine tasavvufi düşünceyle ilgili eserler yazmışlar, tasavvufi sülûka uygun yaşamışlardır. Pratik tasavvuf ve sülûkla ilgili eserler ise tasavvufun tarikat terbiyesi ve sülûk yöntemleri merhalesine girmiş olduğu VI. ve VII. asırdan itibaren artmıştır. Bu dönemde tasavvufun müritlerinin sayısı artmış, düşünürleri ise azalmıştır.

- Allah'a giden tarik [yol], dört şubedir: âmiller, çağrılar, ahlak ve hakikatler. Çağrılar, beş tanedir: bir sebebe bağlı ve *nakru'l-hatır* diye isimlendirilen çağrı; sonra irade, azim, himmet, sonra da niyet gelir. Bu çağrılara ait âmiller ise üç tanedir: istek, korku ve tazim. İstek iki tanedir: komşu olmayı istemek, görmeyi istemek. Şöyle de denilebilir: Katında bulunanı istemek, onda bulunanı istemek. Korku da ikidir: azaptan korkmak ve perdelenmekten korkmak. Tazim ise Hakk'ın senden münezzehliği ve senin onunla birleşmen. Ahlak üç türdür: geçişli ahlak (bir menfaat elde etmek veya bir sıkıntıdan kurtulmak için başkasına ulaşan), geçişli olmayan ahlak (tevekkül gibi), müşterek ahlak. Hakikatler ise dörttür: mukaddes zâta râci hakikatler, münezzeh sıfatlara râci hakikatler, fiillere râci hakikatler ve mefûllere dönen hakikatler. Zikrettiklerimizin hepsi, haller ve makamlar diye isimlendirilir. (FÜTÛHÂT, BS, 88-96)

Sülûk yöntemi:

- Riyazete ait bu amel ve mücâhedelerden her birisinin belirli neticeleri vardır. Her amelin bir hali ve makamı vardır. (FÜTÛHÂT, DS, 163)

Şeyhin zorunluluğu:

> ◆ İlahi rehber olmadan tarikata giren,
> İmkânsızı talep etmiştir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 1)

Mürit-Murat (istenen ve istenilen): Mürit "istedi" anlamındaki *erade* fiilinin fail kipidir. Tasavvufta mürit bu ismi iki nedenden ötürü almıştır:[1] Birincisi, mürit Hakk'ın bilgisine veya ilahi mertebeye ulaşmak istemiştir. İkincisi ise mürit, iradesini teslim etmekle kendisinden uzaklaştırmış kimsedir. Bu nedenle mürit ism-i faildir. İradenin teslim edilmesi ise Allah'a vuslata nail olmaktır. Tasavvufi yöntemde Hakk'ın bilgisine ulaşmak, belirli bir sülûka dayanır. Söz konusu sülûk, kişinin bireysel iradesiyle başlar, iradenin belirli bir şekilde teslimiyetinden geçer (başkasına teslim ederek iradenin ve gücünün nefsten soyutlanması-mücâhede ve riyazetler), ilahi mertebenin edebine ulaşır (mürit bilgi almaya uygun hale gelir). Bu noktada insanın ameli sona erer, çünkü bu noktada ehil hale gelebilmiştir; bilgiye ulaşmak ise Hakk'ın vergisidir.[2] Bu aşamaya varıncaya kadar sülûk bütün sâlikleri içine alacak şekilde tektir. Bu bağlamda müride hal ve makamları kazandıran riyazet ve mücâhedeleri bütün müritler yerine getirir. Fakat tek sülûka rağmen Şazili, İbnü'l-Arabî gibi sûfi şahıslar, farklı şekillerde tezahür ederler. Bu husus iki şeyi gösterir: Birincisi insan Hakk'ın katından bilgi almak için ehliyet kazanır. Başka bir ifadeyle insan mücâhede ve riyazet gibi tasavvufi sülûkun uygulamalarıyla sadece ilahi vergilere yönelmeyi başarabilir, yoksa bizzat onları elde etmeyi başaramaz; onlar, ilahi ikramlardır. İkincisi iradenin tasavvufi sülûkta başkasına teslimi, müridin şahsına olumsuz anlamda tesir etmez. Bu durum, tam olarak da, müridin mücâhede ve riyazetten sonraki bireyselliğinde ve özelliğinde ortaya çıkar. Sûfiler, isteyen anlamındaki mürit ile istenilen anlamındaki murat lafızlarını ayırt etmede uzmanlaşmışlardır.[3] Mürit daha önce de belirttiğimiz gibi kendi başına sülûk etmek isteyen demektir (buna karşın bu durumda murat, yani istenilen Hak'tır). Murat ise Hakk'ın iradesinin konusu olduğunda sâlike verilir (bu durumda mürit Hak'tır). Bu yüzden bu esnada sâlik kendisini irade eden Hakk'a çekilmiştir. Bu çekilmenin ilahi ihsana dayanan tavırdaki önemi bellidir.

> ◆ Mürit iradesinden[4] soyutlanan demektir. Murat ise işlerin hazır hale gelmesiyle, iradesinden çekilmiş kimse demektir. Böylece o bütün makamları ve alışkanlıkları hiçbir güçlük çekmeden aşar. (ISTILAHAT, 284)

Bütün sûfiler, Allah'a giden yolda riyazet ve mücâhedenin gerekliliğinde, daha doğrusu mutlak anlamda zorunluluğunda görüş birliğine varmışlardır. Riyazet ve mücâhede, insan nefsine egemen olmanın ve onu kontrol altına almanın biricik yo-

ludur.[5] Hâkim Tirmizî *er-Riyaze ve Edebu'n-Nefs* isimli eserindeki şu ifadelerinde bunu dile getirmiştir: "Riyazet türetilmiş bir kelimedir ve aslı 'kırmak' anlamındaki *radd*'dır. Nefs, lezzet ve şehvete alışkanlık kazanır. Nefs kendi arzusuna göre amel ederse, şaşkınlığa düşer ve insanın kalbinde emredici, şehveti emredici olarak bulunur. İnsanın onu arzularından alıkoyması gerekir. İnsan nefsini alışkanlıklarından uzaklaştırdığında, nefs gücünü yitirir. İşte nefs, arzusundan alı konduğunda, insana egemen olmaktan geri durur (s. 104). Mürit nefsini kontrol altına alıp, şehvet ve arzulardan Rabbinden kabul edeceği şeyleri güçleştirecek bir iz kalmadığında, sabreder ve razı olur. Fakat, riyazetten aciz kaldığında ise Allah'ın hükümlerini ve irade ettiği şeyleri iman ölçüsünde kabul etmiştir.[6] Riyazet ve mücâhede, şu halde iki şıkkıyla tasavvufi sülûkun neticelerine ulaşmanın biricik yoludur: söz konusu iki şık, pratik ve ilmi tasavvuftur. Başka bir ifadeyle tasavvufi bilgiye ve hal ve makamlara girmenin yegâne yoludur. Mürit, sülûka devam ettiği sürece riyazet ve mücâhedeleri terk etmez, hatta nefsi var olduğu sürece, başka bir ifadeyle ölüme kadar riyazet ve mücâhedeye devam eder.

Riyazet ve mücâhede, tasavvufi sülûkun neticelerine ulaşmanın biricik yoludur:

- Allah'a iman eden kimselerin akılları, teorik delilleriyle kendisini tanıdıktan sonra, Allah'ın kendilerinden O'nu tanımalarını istediğini gördüklerinde, şunu öğrenmişlerdir: Burada, kendisine tefekkür vasıtasıyla ulaşılmayan Allah'a dair başka bir ilim daha vardır. Bunun üzerine riyazet ve mücâhedelere başlamışlar, halvetlere girmişler, ilgilerini koparmışlar, yalnız kalmışlar, kalplerini temizleyerek Allah ile baş başa kalmışlar, kalplerini her türlü kuşkulardan arındırmışlardır. Söz konusu akıl sahipleri, bu yöntemi peygamber ve resullerden öğrenmişlerdir. (FÜTÛHÂT, DS, 441)

- İşte bu, şer'i-ledünni ilimdir; çünkü bu bilgi riyazet ve mücâhededen meydana gelir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 142)

Mücâhede riyazetten daha katıdır:

- Riyazet, edep riyazetidir. Bu, nefsin tabiatından çıkmaktır ve onu terbiye etmek bir taleptir. Bu, amaçlanan şeyin sahih olmasıdır. Riyazet, nefsin huylarını güzelleştirmekten ibarettir. Mücâhede ise nefsi bedeni sıkıntılara zorlamak, her durumda arzuya karşı koymaktır. (ISTILAHAT, 290)

Riyazet ve mücâhede ölünceye kadar müride gereklidir:

- Bu makamlardan bazısı vardır ki, insanın onunla dünya ve ahirette vasıflanması gerekir. Buna misal olarak müşahede, celâl, cemâl, üns, heybet ve bastı verebiliriz. Bazı makamlar ise kulun ölünceye kadar vasıflanması gereken makamlardır. Bunla-

ra örnek olarak züht, tövbe, verâ, mücâhede, riyazet,[7] kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezenmek gibi halleri verebiliriz. (FÜTÛHÂT, BS, 97)

Tasavvufi tecrübe, mücâhede ve riyazetlerinde iki uçta derecelenir: korku ve ümit (tabii ki Allah'tan korkmak ve Allah'tan bir şey beklemek). Korku ve ümit, birbirlerinin zıddı oldukları için değil, birbirlerini tamamladıkları için[8] talep edilir. Çünkü korkunun karşıtı *emn* [güven], recânın karşıtı ise *ye's*'tir [ümitsizlik]. Bu yüzden güven içindeki mürit kendisini bırakır ve gevşer, böylece mücâhede ve riyazeti terk eder. Öte yandan zorunlu olarak, korku güven halinin uyarıcısı ve mücâhedeye sevk edici ve yönlendirici olarak ortaya çıkar. Korku büyük olsa bile, hiçbir zaman ümitsizlik haline ulaşmaz; çünkü ümitsizlik de güven gibi, donukluk ve hareketsizliktir. Bu nedenle ümit, korku ve ümitsizliği dengelemek için araya girer. Dört terim: korku, güven, ümit, ümitsizlik, iki uçları, yani korku ve ümit arasında sûfinin nefsini hareketlendirir. Böylece bunlardan birisi sûfiyi alıp, sülûka engel olmaz, bilakis sülûk, bu hareket sayesinde diri kalır.[9] Bazen bu hareket genellikle yazanların halinin egemen olduğu tasavvuf kitaplarında tezahür etmez. Bu bağlamda, H. I. ve II. asırlarda korku, Hasan-ı Basrî ile birlikte önemli ve etkin bir mekâna sahip olarak ortaya çıkmıştır. Kısa bir sürede de tasavvufi tecrübenin gelişmesiyle birlikte bu korkunun keskinliğinin H. III. ve IV. asırlarda itminan duygusuna yönelerek hafiflemiş, sûfilerin metinlerinde korkunun yerini muhabbet ve şevk gibi terimleri almıştır. H. V. ve VI. asırlarda ise tasavvufi tecrübenin kemâle ermesiyle birlikte, tasavvufi metinlerde korku ve ümit müridin iki yönünü dengelemiştir.[10] Bunlar vasıtasıyla Hakk'a giden yol aşılır ve her ikisi de ayağı Cennete ilk koyacağı ana kadar kendisine gereklidir.

- Mümin korkusu ve ümidi eşit olandır. (FÜTÛHÂT, AS, 44)
- Korku duyusal değil, psikolojik bir azaptır. (FÜTÛHÂT, ÜS, 52)
- Makamların bir kısmı, züht, tövbe, verâ, mücâhede, riyazet, kötü huylardan arınmak, iyi huylarla bezenmek gibi, Hakk'a yaklaşmak yolunda kulun ölünceye kadar vasıflanacağı makamlardır. Cennette ise bunlar kendisinden düşer.[11] (FÜTÛHÂT, BS, 98)

Bir hadis-i şerifte kendisini görmesek bile Allah'a O'nu görüyormuşçasına ibadet etmekle emrolunduk. "Biz Allah'ı göremesek de, Allah bizi görür." Bu hadis, İbnü'l-Arabî'de murakabenin niteliğini açıklar. Murakabe, kulun bütün hallerinde Allah'ın kendisine muttali olduğunu bilmesidir. Bu bağlamda murakabe, sadece bir bilgi olduğu için, müşahede ve mükaşefeden aşağıdadır.[12] Şu var ki murakabe, kulu bütün hallerinde itaat haline ve şeriata uymaya sevk eder, çünkü Allah onun ne yaptığını

bilir. Bu durum, kişiyi müşahede ve mükaşefenin edebine ehil hale getirir. Murakabe utanma duygusuna yol açar, utanmak, ilahi kata yaraşan edebin tamamlanması için zorunludur. Bu yüzden şeyh veya mürşidin görevi, sürekli murakabe ve hayayla, müridi ilahi mertebenin gerektirdiği edebe sahip kılmaktır. O halde murakabe, huzur haliyle imanı diri tutmaktır, haya ise bu huzurdan meydana gelen bir sonuçtur. İbnü'l-Arabî sadece haya özelliğini sadece nefse vermez, onu bütün uzuvlara yaygınlaştırır. Kulağın hayası vardır, gözün hayası vardır vs.

- Allah'ın kapısının zilini çaldığımda
  Murakıb idim, ilahi değil idim.
  Ta ki, göze O'nun yüzünün parıltısı gözüktü.
  Artık sadece O vardır. (FÜTÛHÂT, BS, 56)

- Bu, kalplerimizi teorik düşünceden arındırmak, zikrederek Hak ile edep, murakabe ve huzur yaygısında oturmak, Hak'tan bize gelecek şeylere hazırlanmak suretiyle gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, IS, 45)

- Her nefeste gizlilikte ve açıkta Hakk'ı murakabe edebilmek insanın takatini aşar. Bu yüzden velilikler, genellikle, huzur sahibi olma ve murakabede bütün hallerinde gücünü sarf etmekle gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 258)

Haya:

- Kişi kendi yanında bulunmayan bir şey hakkında düşünürse, sûfilere göre akılsızdır. Bu, zikre devam etmek ve Allah ehli ile beraber oturmaktan başka ilacı olmayan bir hastalıktır; söz konusu Allah ehli, zahirlerinde murakabe ve Allah'tan haya etmenin egemen olduğu kimselerdir. (FÜTÛHÂT, DS, 321)

- Kul için güven (eman) lezzeti meydana gelip, salih amellere başladığında ve mahallini temizleyip el-Melik olanın katında oturmaya istidadı kazandığında, ve onun mertebesinin layık olduğu hakları öğrendiğinde ve kendisine Hakk'ın verdiği şeylerin değerini bildiğinde, büsbütün haya sahibi olur. (FÜTÛHÂT, DS, 160)

- Farz olan haya, Hakk'ın seni haram kıldığı işlerde görmesinden veya sana emrettiği işlerde bulamamasından utanmaktır. Sünnet olan haya ise avret mahallini yalnızken açmaktan utanmandır. Çünkü Allah kendisinden utanılmaya en layık olandır. (FÜTÛHÂT, BŞS, 203)

Haya, bütün uzuvları kuşatır:

- Gözü bakılması yasaklanmış şeylerden alı koymak haya olduğu gibi, işitilmesi yasaklanmış gıybet gibi sözleri duymaktan kulağı alıkoymak da hayadır. (FÜTÛHÂT, BŞS, 206)

- İnsana yaraşan, haya duygusunu kulağında olduğu gibi gözünde de etkin kılmasıdır. (FÜTÛHÂT, BŞS, 205)

Sûfiler, ayrıntılarında görüş ayrılığına düşmüş olsalar bile, Allah'a[13] giden yolda rızanın gerekliliğinde ve öneminde görüş birliğine varmışlardır. Acaba rıza bir hal midir, makam mıdır? Rıza takdirden önce midir, yoksa ona mı katılır? Rıza hem kazayı ve hem de kazaya konu olan şeyi beraberce içerir mi? Rıza, bir açıdan kaza ile ve kulun kazaya sabretme gücü, buna bağlı olarak ondan razı olmasıyla irtibatlıdır. Öte yandan rıza, ilahi adalete karşı duyulan gerçek inançla da irtibatlıdır: Allah bütün hallerde takdir ve kazasında adildir.

- Makam, derinleşilmesi gereken ve ayrılmanın mümkün olmadığı her sıfattır, örnek olarak tövbeyi verebiliriz. Hal ise insanın sadece bir vakitte bulunduğu şeydir. Sekr [sarhoşluk], mahv, gaybet ve rıza gibi. Veya hal, varlığı bir şarta bağlı olan şeydir. Bu yüzden hal, şartı ortadan kalktığı için ortadan kalkar, buna örnek olarak, belaya sabretmeyi veya nimete şükretmeyi verebiliriz. (FÜTÛHÂT, BS, 96)

- *Kutu'l-Kulub* yazarı Şeyh Ebû Talib el-Mekki ve Ehlullah'tan başka sûfiler şöyle derler: Allah iki ayrı şahsa tek bir surette veya bir surete iki kez asla tecelli etmemiştir. Bu nedenle âlemde tecellinin eserleri birbirlerinden farklı olmuş, bu eserler rıza ve gazap terimleriyle ifade edilmişlerdir. (FÜTÛHÂT, DS, 248)

- Bazen gülmek ve sevinmek, kabul ve rızaya çıkabilir. Çünkü kendisi adına bir fiil işlediğin kimse, bu nedenle sana güler ve neşesini gösterir. Bu durumda o, bu fiili kabul etmiş ve ondan hoşnut olmuştur. Bu yüzden Hakk'ın gülmesi ve neşelenmesi, fiilimizi kabul etmesi ve ondan hoşnut olmasıdır. (FÜTÛHÂT, IS, 117)

NOTLAR:

[1] İrade tasavvufta önemli bir rol oynar, Kuşeyri, *Risale*'sinde ona özel bir bölüm ayırmıştır. Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 92-93.

[2] Tasavvufta irade konusunda geniş bilgi için bkz. Abdülvehhab eş-Şarani, *el-Envaru'l-Kudsiyye fi-Mârifeti Kavaidi's-Sûfiyye*, c. I, II.

[3] İlk sûfilerin mürit-murat hakkındaki ifadeleri için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 93-94.

[4] Mücâhede ve riyazetin gerekliliği konusunda tasavvuf metinleri için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 49; Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 133; İbrahim Besyuni, *Neşetu't-Tasavvufi'l-Islami*, s. 20-23; Abdülkadir Geylani, *el-Gunye li-Talibiyi'l-Hak*, c. II, s. 182; Abdülkadir İsa, *Hakaik Ani't-Tasavvuf*, s. 112; Muhasibi, *Kitabu'l-Mesail*, s. 127.

[5] Bkz. Tirmizî, *er-Riyazet ve Edebu'n-Nefs*, s. 99.

[6] İbnü'l-Arabî'de riyazet ve mücâhede için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, IS, 139; ÜS, 115; DS, 162; BŞS, s. 522.

[7] Cüneyd *el-Luma*'da şöyle der: "Kabz ve Bast: Korku ve ümit anlamına gelirler. Umut insanı itaate açar, korku ise günahtan alıkoyar" Bkz. Serrac, *el-Luma*, s. 420.

[8] Sûfilerin kabz ve bast hakındaki ifadeleri için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 59, 60, 61, 62-63.

[9] Aynı ifadeyi Ali er-Ruzbari'de görmekteyiz, bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 62. "Korku ve ümit kuşun iki kanadı gibidir; dengeli olduklarında kuş da dengede olur ve uçabilir; eksik olduklarında kuş da eksik kalır."

[10] İbnü'l-Arabî'den önce bunu Muaz b. Cebel dile getirmiştir, bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 60.

[11] Murakabe, sadece bilgi ve iman olmakla. Rabbin bütün hallerinde kuldan haberdar olmasıyla birleşir; murakabe, inanç ve bilgiye dayanan Hak ile bu beraberliktir. Müşahede ise murakabe halinde bilgi ve huzur halinde olan şeyin keşf olmasıdır. Bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 211.

[12] Sûfilerin haya hakkındaki ifadeleri için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 98; Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 162, 468.

[13] Sûfilerin rıza hakkındaki bazı ifadeleri için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 89.

Tasrif *Sad, ra* ve *fe* kökünden gelen kelimelerin büyük kısmı, "bir şeyin dönmesi" anlamına gelir. Zamanın üzerimizdeki etkisine sarf denilir. Böyle isimlendirilmesinin nedeni, insanları değiştirmesidir. Yani onları halden hale geçirmesidir. (MUCEM)

Kelime Kuran'da zikredilen sözlük anlamıyla geçmiştir.

> Yeryüzünde büyüklenenleri ayetlerimden yüz çevirteceğim. (7:146)
>
> Rüzgârları hareket ettirmesi, düşünen bir toplum için ayettir. (45:5)

İbnü'l-Arabî'deki anlamı için *bkz.* **Keramet**.

Tavali *bkz.* **Levaih, Tavali, Levami**

Tecelli (Feyiz [akış, taşma], zuhur [ortaya çıkma, gözükme], tenezzül [inmek], fetih [açılma]) *cim, lam* ve İllet harfi tek köktür. Bir şeyin açılması ve ortaya çıkması demektir. Bir şey ortaya çıktığında *tecella eş-şeyu* denilir. Şöhreti nedeniyle tanınan meşhur kimseye İbn Cela denilir. (MUCEM)

Tecelli kökü Kuran'da zikredilen sözlük anlamıyla geçer:

> Açıldığı zaman [*tecella*] o gündüze yemin olsun ki. (92:2)

Hakk'ın tecellisine gelince: Yaratıklar için böyle bir şeyin varlığını Kuran-ı Kerim ifade etmiş değildir. Aksine Musa (a.s.) kendisini görmek isteyince Hak onu dağa yöneltmiştir; üstelik Hak Musa'ya değil, dağa tecelli etmiştir.[1] Şu halde Hakk'ın insanlara tecelli ettiğini dile getiren açık bir ayet yoktur. İnsana yönelik ilahi tecelli ilahi hitap gibi, ancak âlemin suretlerinde gerçekleşir. Rabbi dağa tecelli ettiğinde, dağı param parça etmiş, Musa da bayılmıştır. (7:143)

Tecelli[2] İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısının her yönüne sirayet eder ve bütün teorileriyle iç içe girer. Hatta tecelli İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisinin üzerine kurulduğu dayanaktır. Çünkü yaratma,[3] varlık çoğalmaksızın çokluğun birlikten[4] çıkması ve tasavvufi bilgi ancak tecelliyle yorumlanabilir. Abdurrahman Câmî'yi takip ederek tecelliyi iki şıkka ayıracağız: varlık tecellisi[5] ve müşahede tecellisi[6] veya ilmî-irfanî tecelli. Varlık tecellisi:[7] Bütün âlem ez-Zahir [zuhur eden] ismi yönünden ilahi tecellinin suretidir. Hak eşyada[8] tecelli eder, yani onlarda zuhur eder ve bu tecelliyle eşyaya varlık[9] verir. Âlemde her nefes devam eden[10] bu tecelli tektir ve tecelligâhın istidadının değişmesiyle mazharlarda[11] çoğalır.

- Gayb veya şehadet [görünmez ve görünür] hangi âlemde ve hangi şeye tecelli edersе etsin Hakk'ın tecellisi ez-Zahir[12] isminden gerçekleşir. el-Bâtın ismine gelince: bu isimde ne dünyada ne de ahirette[13] tecelli söz konusu değildir. (FÜTÛHÂT, I:166)

- Âlem Hakk'ın mümkünlerin ilahi ilimde sabit hakikatlerine, yani a'yân-ı sâbiteye tecelli etmesinden ibarettir.[14] A'yân-ı sâbite Hak olmadan var olmaları imkânsız şeylerdir. Hak ise onların hakikat ve hallerine göre çeşitlenir ve suretlere girer. (FUSÛS, 81)

- İlahi tecelli mümkünlere varlık kazandırır.[15] (FÜTÛHÂT, III:80)

- Hak âleme sürekli ve genel tecellisiyle[16] tecelli eder ve bu tecellide âlemin mertebeleri gerçekte farklı oldukları için farklılaşır. Çünkü Hak âlemdekilerin istidatlarına göre tecelli eder. (FÜTÛHÂT, II:556)

- Bir tek şey bakanların gözünde türlere ayrışır, ilahi tecelli de böyledir. (FUSÛS, 170)

- Tesir eden birdir, tesir ise [onu kabul eden] kâbiliyet ve istidatlara göre değişir. Nitekim bir tek üfleme kandili tutuştururken, yanıcı odunu da yakar. (BULGA, 35)

Şuhûdî tecelli veya ilmî-irfanî müşahede: Bu anlamda tecelli keşfin bir türü olması yönünden mârifetle birleşir ve tecelligâhı silip [fenâ] bilgi kazandırır. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'a dair bilgi ancak bu yolla olabilir. Bu tecelli birdir ve mahallin istidadına göre değişir.

- Yetkin bilgi ancak ilahi tecellide ve Hakk'ın kalp ve baş gözlerinden perdeleri açmasıyla gerçekleşebilir. Böylece kişi ezeli ve sonradan yaratılmışın hakikat ve mâhiyetlerinde bulundukları hale göre işleri idrak eder. (FUSÛS, 133)

- Keşfin bir türü akıl, bir kısmı Hak kaynaklıdır [rabbanî]. İkinci tür tecelli yoluyla gerçekleşir. Bu tür keşif isim mertebelerinin artmasıyla çoğalır. Çünkü Hakk'ın bütün isim mertebelerinden tecellileri vardır. Bunların en üstünü –kuşatıcı ve birlik özelliğindeki ilahi tecellidir– tümel keşifleri verir. Bunun üzerinde ise zât tecellisi

vardır.[17] (İNŞA, 35)

- Tecelli kalplere açılan gayb nurlarıdır. (FÜTÛHÂT, II:132)
- Bizim ilmimiz lafızlardan türetilmiş değildir. O fena[18] halinin ve vecd sultanının egemen olmasıyla kalbe gelen tecellilerden elde edilmiştir. Böylece mânâlar, tecellinin indiği mertebeye göre benzerli ve benzersiz olarak ortaya çıkar. (MESAİL, 6, 7)
- Tecelli[19] seni bâki kılmışsa ona itimat edilmez. (LA YEÛLU, 18)
- Tecelli[20] zevkin kendisiyle gerçekleştiği istidadına göre gerçekleşir. Her şeyi de istidadına göre idrak edebilirsin. (FUSÛS, 134)

NOTLAR:

[1] Açıklaması için bkz. Kuşeyri, *Letaifü'l-İşarat*, c. II, s. 259.

[2] Bkz. bu sözlükte, *bir şeyde tecelli*, *çokluktaki genel tecelli*, *çokluğa genel tecelli*, *zâtî tecelli*.

[3] İbnü'l-Arabî yaratan-yaratılmış ikiliğini gidermek için tecelli fiiline başvurup, yaratmayı izah eder ve varlıktaki birliği korur. Bir hakikat vardır ve tecelli etmektedir, yani zuhur etmektedir. Âlem, onun tecelliler mertebesi veya zuhur mertebeleridir. Bkz. **Halk**, **Feyz**.

[4] Bkz. **Vahdet**.

[5] Abdükerim el-Cîlî bilgi ve mârifet düzleminde tecelli kelimesini korurken, varlık düzleminde tenezzül kelimesini kullanır ve İbnü'l-Arabî'de gördüğümüz düzen ve aşamalarla yaratmayı ona göre açıklar. Bkz. *Kitab-ı Tezkari*, s. 28-31.

[6] Bkz. Câmî, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 172.

[7] Varlık tecellisi=taayyün=feyiz.

[8] İbnü'l-Arabî şöyle der: "O'nun benzeri gibi yoktur" (42:11). Böylece, sonsuz suretlerde tecelli edeceğini kabul etmekle birlikte, benzeri olamayacağını ifade etmiştir. Suretlerde tecelli edebilen Hakk'ın dışındaki şeyler, herhangi bir şeyde kendi sayesinde tecelli edemez, sadece Yaratan'ının dilemesiyle tecelli edebilir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 19).

[9] Hakk'ın bâtınlıktan zuhura çıkması bir defada tamamlanmaz. İbnü'l-Arabî'nin bu süreci aşamalara ayırıp, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes diye isimlendirdiğini görmekteyiz.

[10] Tecelli süreklidir. Hak daima âlemin suretlerinde tecelli ederken âlem de sürekli yok olucu, kendi yokluğunda sabittir. Hak sürekli tecelli eder, yani âlem daima yeni yaratılış içindedir.

[11] İbnü'l-Arabî tecellinin birliğinin mazharlarda çoğalmasını sırf teşbih amacıyla şu benzetmeyle ifade etmiştir: Işık tektir, farklı renkteki camlara çarpar ve çoğalır. Buna göre tek ışık, tek tecellinin benzeridir. Renkli camların fazlalığı ise, mazharların istidatlarına benzer.

[12] İbnü'l-Arabî'ye göre yaratmak, yoktan yaratmak değildir, gerçekte yaratma bir zuhur, görünmez veya bâtın olan şeyin ortaya çıkmasından ibarettir. Buna göre tecelli bir zuhur, dolayısıyla ez-Zahir isminden meydana gelir.

[13] el-Bâtın isminin ez-Zahir isminin hareketiyle çelişen bir hareketi vardır. ez-Zahir isme zuhura yöneldiği gibi, el-Bâtın ismi de bâtınlığa yönelir ve bu nedenle de onda tecelli bulunmaz.

[14] Feyz-i akdes.

[15] Mümkünlere varlık kazandıran tecelli feyz-i akdes tecellisidir. Bu tecellinin işlevini içi eşya dolu fakat karanlık olduğu için görülmeyen bir odayı aydınlattığımızda eşyanın görülür ve birbirinden ayrılır hale gelmesi örneğiyle izah edebiliriz.

[16] Bu sürekli tecelli yeniden yaratmadır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Hakk'ın işi tecelli etmek; mevcudun işi ise sürekli başkalaşmaktır" (*Risâle-i Kavaidi'l-Külliyye*, s. 15).

[17] Bkz. **Zât Tecellisi**.

[18] Varlık tecellisi tecellli ettiği şeyi var ederken, mârifet tecellisi yok eder.

[19] İbnü'l-Arabî'de tecelli belirsiz olarak geçer, çünkü tecelli ya varlık veya bilgiyle ilgilidir. Hangisiyle ilgili olduğunu geçtiği metindeki nitelik ve özelliklerini incelemeyi gerektirir. Burada tecelli, söz gelişi, fani kılar, çünkü baki kaldığında ona itimat edilmez. O halde söz konusu olan bilgi tecellisidir.

[20] İbnü'l-Arabî'nin tecelli görüşü hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 71, 305, 307, 606; c. II, s. 107, 201, 311, 315, 321; *Tecü'r-Resail*, s. 32; *Tercümanü'l-Eşvak*, s. 148; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 158; *Ukletü'l-Müstevfiz*, s. 52; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 23, 26.

Tecelligâh Âlem bütün parçalarıyla birlikte ilahi tecelli ile var olmuştur ve varlığını sürdürür; bu yüzden o Hakk'ın meclası [tecelligâh] veya ilahi isim ve sıfatların mazharı veya tecelligâhıdır.[1] En yetkin ve kâmil mecla ise bütün ilahi kemâllerle ortaya çıkması ve âlemde tecelli etmiş hakikatleri zâtında toplaması yönünden insan-ı kâmil, o da Muhammed'dir (a.s.).

- Söz konusu olan Hakk'ın tecelligâhı ise mutlaka tecelligâhlar [meclalar] arasında bir üstünlük vardır.[2] (FUSÛS, 79)
- Halk Hakk'ın meclasıdır [tecelligâh]. (FÜTÛHÂT, IV:373)
- Bütün yaratılmışlar Hakk'ın tecellisinin mazharlarıdır.[3] (FÜTÛHÂT, IV:260)
- Evvelemirde Rabbine delâlet eden insan-ı kâmil ilahi isimlerin tecelligâhıdır. (FÜTÛHÂT, II:104)
- Hz. Muhammed en büyük ilahi mazhardır.[4] (FÜTÛHÂT, II:171)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Minassa**, sözlük anlam.

[2] Tecelligâhlar istidatlarına göre farklılaşır. Tecelli bir iken, varlıktaki görülür çokluk buradan doğar.

[3] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Minassa: A'ras tecelligâhı. Onlar ruhani tecelilerdir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 130).

[4] *Letaifü'l-A'lâm* yazarı tecelligâhları uzun uzun sayar, bkz. s. 158; ayrıca bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 302, 326; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 23.

Tecrîd *bkz.* **Tefrîd**

Tefrîd Tefrîd sâlikin tecritten sonra ulaştığı merhaledir. Sâlik kalbinden varlığı ve Hakk'ın dışındaki her şeyi uzaklaştırdığında, Bir'i birlemiş olur. İbnü'l-Arabî öncesi[1] sûfiler bu iki terime aşinaydılar. Tûsî (öl. 378) bunları şöyle tanımlar: Tefrîd

ferdaniyet hakikatleri ile kadim Allah'ı birlenmesinde kulun tek kalmasıdır. Bir sûfi şöyle demiştir: "Müminlerden muvahhitler [birleyenler] çoktur, lâkin onlar içinde müferritler azdır." Hüseyin b. Mansur el-Hallac ölüm anında şöyle demiştir: "Vecd sahibine yeterli gelen, Bir'i tek kılmaktır. Tecrîd ise kulun kalbinin beşeri bulanıklıklardan arındığında ilahi müşahedelerle baş başa kalmasıdır." Tecrîd sorulduğunda bir şeyh şöyle demiştir: "Tecrîd hakkın cereyan eden her şeyden ayrılıp tek kalması ve kulun da kendisine gözüken her şeyden kesilmesidir."*

◆ Tecrit kalpten ve sırdan âlemin ve Hakk'ın dışındaki her şeyin silinmesidir. Tefrîd ise Hak ile baş başa kalmaktır. (ISTILAHAT, 289)

NOTLAR:

[1] Tecrîd ve tefrîd hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 214.

* Bu bölümün çevirisi için bkz. Serrac, *el-Lum'a*: Islam Tasavvufu, çev. Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, s. 341.

Tek Varlık *bkz.* **Vahdet-i Vücûd**

Tekler *bkz.* **Efrad**

Teklif Nübüvveti Teklif nübüvveti (nübüvvet-i teklif), biten teşrii nübüvvetidir. İbnü'l-Arabî onu genel nübüvvetin (onda teklif söz konusu değildir) karşısına yerleştirir.

◆ Teşrii risalet ve teklif nübüvveti, Allah'ın elçisi Muhammed'de (a.s.) kesilmiştir. Ondan sonra resul veya şeriat getirecek bir nebi veya mükellefiyet yoktur. Geride kalan, sadece anlayış, hikmet ve bilgidir. (FÜTÛHÂT, III:456)

Tekvinî Emir—Teklifî Emir Tekvinî emrin eşanlamlıları meşiyet emri, ol emri, gizli emirdir. Teklifî emrin eşanlamlıları ise dolaylı emir, açık emir[1] vb.

◆ Hiçbir şey ilahi meşiyetin dışında gerçekleşmez veya varlığın dışına çıkmaz. İlahi emre günah diye isimlendirilen bir eylemle karşı çıkıldığında, söz konusu olan tekvinî emir değil dolaylı emirdir. Çünkü meşiyet emri yönünden yaptığı bir işte hiç kimse Allah'a karşı gelemez. Karşı gelmek dolaylı emir yönünden gerçekleşebilir. (FUSÛS, 165)

◆ Hakk'ın doğrudan emrine hiç kimse isyan edemez, çünkü o *kün* [ol] emriyle gerçekleşir. Ol, olmayan bir şeye söylenebilir. Olmamak niteliğindeki bir şeyden direnme gelemez. İlahi emir dolaylı olursa, fiili emretmekle ilgili olabilir. Namaz kılmak veya zekat vermek emredilir ve namaz kıl denilir. Fiilin kipinden emir ismi tü-

retilmiştir. Bu durumda insanlardan dileyenler itaat ederken, dileyen isyan eder. (FÜTÛHÂT, II:588)

- İlahi emir ilahi iradeye karşı gelmez. Çünkü o ilahi iradenin tanım ve mâhiyetine girer. Burada karışıklık emir kipini –böyle olmadığı halde– emir diye isimlendirmekle ortaya çıkmıştır. Kip irade edilmiştir. Hakk'ın emirleri Peygamberlerin diliyle ifade edildiklerinde emir değil emir kipleridir; dolayısıyla onlara isyan edilebilir. Bazen gerçekleşmesi istenmeyen bir şey bu anlamda emredilebilir. O halde hiç kimse Allah'ın emrine isyan etmemiştir. Âdem'in muhatap olduğu ağaca yaklaşmakla ilgili yasağın yasağı bildiren meleğin diliyle olduğunu anladık. Bunun üzerine "Âdem Rabbine isyan etti" denilmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:430)

Yukarıdaki metinlerden emrin her iki şıkkının özellikleri ortaya çıkmıştır: Tekvinî emir vasıtaların[2] ortadan kalkmasına bağlı gerçek emirdir ve iradeye uygundur. Söz konusu emir *kün* [ol][3] vasıtasıyla gerçekleştiği için karşı gelinmesi mümkün değildir. Teklifî emir ise gerçekte emir değil, emir kipidir. Bu emir peygamber[4] vasıtasıyla mükellefe ulaşır ve ancak gerçekleştikten sonra bilinebilir; başka bir bilinme yolu, Allah'ın mümkünün ilahi ilimdeki sâbit hâlini göstermesidir.[5] Daha önce ortaya attığımız iki sorunun cevabını verdiğimizi düşünüyoruz. Bunlar, ilahi emre isyan etmek mümkün müdür ve bir fiilin ilahi iradenin dışına çıkması mümkün müdür sorularıdır. Şimdi ise üçüncü soruya geçebiliriz: Allah'ın irade etmediği bir fiili emretmesi düşünülebilir mi? İbnü'l-Arabî'nin bu konuyla ilgili ifadeleri gayet açıktır:

- Peygamber ve onun vârisi ilahi iradenin değil iradeye bağlı ilahi emrin hizmetkarıdır.[6] Peygamber sorumlu kimselerin mutluluklarını dileyerek onlara ilahi emri ulaştırır, dolayısıyla bir tebliğcidir. Bu nedenle Hz. Peygamber içinde "emrolunduğun gibi dosdoğru ol" (11:112) ayeti bulunan "Hud suresi ve kardeşleri beni ihtiyarlattı"[7] demiştir. "Dosdoğru ol" ayeti Peygamberi ihtiyarlatmıştır. Çünkü Peygamber, şunu bilmiyordu: Aldığı emir iradeye uygun olup gerçekleşecek bir emir miydi? Yoksa ilahi iradeye aykırı ve gerçekleşmeyecek bir emir miydi? Hiç kimse irade edilen şey gerçekleşmeden iradenin hükmünü bilemez. Allah'ın basiretini açıp mümkünün ilahi ilimdeki halini gösterdiği kimse ise gerçekleşmeden önce bunu bilebilir. (FUSÛS, 98-99)

- Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Beni Hud suresi ve kardeşleri ihtiyarlattı."[8] Hüküm bilgiye bağlıdır, emre değil.[9] Allah kullarına haksızlık yapmaz, çünkü Allah sadece bilinenlerin [ilahi ilimde sabit mümkünlerin hakikatleri, a'yân-ı sâbite, malumlar] verdikleri şeyi bilmiştir. İlim bilinene tâbidir.[10] Her şey bilinenin kendiliğinde bulunduğu hale göre ortaya çıkmıştır. Böylece Allah'ın "O kulları için inançsızlığı hoş görmez" (39:7) ayeti doğrulanmıştır. Rıza [hoşnutluk] bir iradedir ve irade ile emir

> arasında çelişki düşünülemez. Çelişki ilim ile bilinene bağlı ilmin verdiği hüküm arasında olabilir. Allah dilediğini yapandır ve sadece ilmin gerektirdiğini diler. İlahi emirden bizde bulunan emrin kipidir. Bu yüzden sana neyin emredildiğine veya neyden yasaklandığına bak! Bu düşünce sahibine göre emrin konusu bekleyerek mahallini hazırlamaktır. Doğrudan ilahi emir geldiğinde önce kalpteki izine bakılır: Kalpte bir direnç meydana geldiği görülürse sahibinin hüsrana uğramış ve hüsranın da kendisinden kaynaklandığı anlaşılır. Çünkü o Allah'a bilgi veren hakikatinin sabit olduğu mertebede böyle idi. İnsan kalbinde başka bir şey, yani kabul bulursa, o da aynı şekildedir. Şu halde Hak'tan gelen ilmin hükmünü sürekli gözlemlemeliyiz ki bulunduğumuz hali öğrenelim. Çünkü Allah bizde ancak bizim vasıtamızla hüküm verir. Gözleminde bu hal üzere olan kimse, emredilene karşı çıksa bile, bu durum ona zarar vermez ve onun Allah katındaki değerini eksiltmez. Çünkü istenilen gerçekleşmiştir, o da yaratmasında Allah'ı gözlemektir. (FÜTÛHÂT, IV:182)

İbnü'l-Arabî emir ile irade ilişkisinde ortaya çıkan düşünce sorununu bilgi bağlantısını konuya katmakla aşar. İrade ilahi ilim ile ilahi emir arasında bir farklılığa yol açmaz. Daha doğrusu peygamberler vasıtasıyla mükelleflere gelen ilahi emir kipiyle, sübût mertebesinde bilinenden alınan ilahi ilim arasında bir çelişki bulunmaz. Acaba İbnü'l-Arabî sorunu çözebilmiş midir? Aslında o hem ilahi irade ve hem de insan iradesi hakkında zorunluluk hükmünü vermiştir ve hükmün kime ait olduğu bilinmez. İlahi irade ilahi ilme tâbidir; ilahi ilim bilinene tâbi, bilinen ise a'yân-ı sâbitemizdir. İlahi emir bir mümkün hakkında hüküm verdiğinde mümkünün kendisine bağlı olan ilahi ilme zıt hüküm vermez. Gerçekte mümkün hakkında hükmü bizzat mümkün verir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle hakkımızda hükmü veren bizleriz.[11] Öte yandan insan iradesi bütün fiillerinde zorunludur, çünkü insan ilahi ilimde nasıl sabit olmuşsa, dışta da öyle ortaya çıkmıştır.[12] İşte bu mümkün için dışarıdan değil, özünden kaynaklanan cebrîliktir [zorunluluk]. İbnü'l-Arabî böylece yansıması ahlak yönteminde tezahür eden belirli bir cebriliğe ulaşır. Bu cebrilik insanın kemâl mertebelerine yükseliş çabasını dumura uğratır ve şu noktada sınırlar: olumlu bir tutum olarak beklemek ve gözlemek. Şimdiye kadar üç sorunun cevabını vermeye çalıştık, geride dördüncü ve son soru kalmıştır: Allah günah ve kötülüğü dilemiş midir? Bütün fiiller İbnü'l-Arabî'ye göre özünde iyidir. Bunlar geçici olarak kötü diye nitelenebilir.[13] İlahi rahmet[14] iyi kötü, itaat ve günah arasında bir ayrım yokken bütün eşyayı var etmiştir.[15]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî *gizli emir* ve *açık emir* terimlerini *tekvinî emir* ve *teklifî emir* terimlerinin eşanlamlısı olarak kullanır. Şöyle der: "Hakk'ın emirlerine, kıyamet saatine kadar uyulmuş ve işitilmiştir. Fakat bunlar giz-

li emirlerdir, açık emirleri değil. Çünkü Hakk'ın şeriat koyması emrindendir. Fakat her duyan onu gereği gibi takdir edememiştir. İnsan emrin kadrini bilemeyince, Hakk'ın emir ve yasağına karşı itaatsizlik yapmıştır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 350).

[2] Bu ilahi emir vasıtaların ortadan kalkmasıyla Allah ile yaratık arasındaki özel yönden gerçekleşir. İlahi ilim, ya "İlmimi yaratıklarıma yaz" diye ifade edilmiş Kalem vasıtasıyla veya Allah ile arasındaki özel yönden mümkün hakkında hüküm verir. Özel yönden gelen her ihsan, ilahi emir; Kalem vasıtasıyla gelen her iyilik, yaratılmıştır (halk). Bu nedenle "Dikkat ediniz, emir ve yaratma ona aittir" (7:54) buyurmuştur. Bunu doğrudan ve dolaylı ihsan diye de isimlendirebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin metni için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 422.

[3] İbnü'l-Arabî burada "Bir şeyin olmasını istediğinde ona ol der ve o da olur" (36:82) ayetini takip eder. Ayette tekvinî emir iradeye bağlanmaktadır. Şu halde ilahi iradeye uygun olmadan fiil gerçekleşemez.

[4] İlk sûfiler ilahi emir konusunda fazla derine inmemişlerdir. Çoğunluğu tekvinî emirle ilgilenmemiş, dolaylı ilahi emir –ki o şeriattır– hakkında konuşmuşlardır. Mukatil b. Süleyman'ın dolaylı emir hakkındaki ifadesi için bkz. *Exeges coranique*, s. 42. Tirmizî'ye göre emrin hikmetle ilişkisi ve bilginlerin emri bilişlerine göre sınıflanması için bkz. *a.g.y.*, s. 141.

[5] Bkz. **Sübût**.

[6] Bkz. **İlahi Emrin Hizmetkârı, İlahî İradenin Hizmetkârı**.

[7] Bkz. Hadis Dizini, no. 9.

[8] Bkz. Hadis Dizini, no. 9.

[9] Kul hakkında hüküm ilahi ilme aittir, ilahi emre değil. Burada ilahi emir ile kastedilen, tekvinî değil, teklifî emir'dir.

[10] İlahi ilmin bilinenlere bağlı olması meselesi, Abdülkerim el-Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'yle ters düştüğü konulardan birisidir. Bkz. *İnsân-ı Kâmil*, s. 46. Cîlî, İbnü'l-Arabî'yi eleştirirken, Hakk'ın âleme muhtaç olmayışına dayanmaktaydı. İbnü'l-Arabî'nin ise, bilginin bilinene tâbiliği görüşünde ilahi dairenin dışına çıkmadığı açıktır. Buna göre burada bilinen ilahi ilmin dışında mevcut değildir; bilakis o, deyim yerindeyse, ilahi ilmin nüvelerine benzer. Bu anlamda ilahi ilim bilinene tâbidir ve bu durum âlemin yaratılmasından öncedir. Âlemin yaratılmasından sonra ise, mevcut ilahi ilme tâbidir. Şu halde Hakk'ın bilgisinin bilinene tâbi olması gerçekte kendi zâtına tâbi olması demektir. Hakk'ın âlemlere muhtaç olmayışı ise, daimîdir. Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[11] İbnü'l-Arabî açıkça bir şeyin yaratılmasının Allah'ın emrinden olmasının ne anlama geldiğini dile getirir. Allah'ın emri o şeyi var eden değildir. Şöyle der: "Yaratma emrinin katında mevcut değilken o şeyi var eden kendisidir. Böylece Hak bir şeyi var edenin Hak değil kendisi olduğunu ortaya koymuştur. Yaratmada Hakk'a ait olan emretmesidir. Nitekim "Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz 'ol'dur ve o da olur" ayetinde bu durumu belirtmiştir. Allah var olmayı, Allah'ın emrinden kaynaklanarak şeyin kendisine nispet etmiştir. Bu da, gerçekte makul bir şeydir" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 115).

[12] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[13] İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın günahları iyiliklerle değiştirmesiyle ilgili bir metni için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 140.

[14] Bkz. **Rahmet**.

[15] Bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 120.

Telvin [Telvin kelimesinin türetildiği] *Levn* siyahlık ve kırmızılık gibi bir haldir. Her şeyin rengi, onu başkasından ayıran özelliktir. *Elvan*, "çeşitler", *levn* ise "tür" demektir. Bir insan bir tek huyda kalmazsa, "renkli anlamında" *mütelevven* denilir. (LISAN)

Levn zikredilen iki sözlük anlamıyla Kuran'da geçer. Kırmızılık ve siyahlık gibi bir renk olarak:

> Dediler ki: Bizim için Rabbine dua et, onun rengini (*levn*) açıklasın. (2:69)

Tür anlamında:

> İnsanlardan, hayvanlardan renkleri (*elvan*) farklı olanlar vardır. (35:28)

İbnü'l-Arabî öncesi sûfilerin 'telvin ve temkin' tutumları şudur: Telvin, temkinin mukâbilinde doğru yolu ve istikameti aramaktır. Telvin, temkinin karşıtı olarak (gerçeğe ulaşmış kimselerin hali), hal ehlinin özelliğidir. Telvin sahibi, temkin sahibinin zıddına (temkin sahibi ermiş ve ulaşmıştır), bir halden başka bir hale, bir nitelikten diğerine geçer.[1] İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufi metinlerde telvin, sahibinde bir eksiklik iken, büyük şeyhimizde onu en yetkin makam olarak görmekteyiz. Telvin temkinin zıddı değildir, çünkü temkin, telvinde temkinden başka bir şey değildir.

- Telvin kulun hallerinde intikal ettirilmesidir. Telvin, pek çok sûfiye göre, eksik makamdır, bize göre ise makamların en yetkinidir. Bu halde kulun durumu "O her gün bir iştedir" (55:29) ayetinde belirtildiği gibidir. Temkin, bize göre, telvinde temkin sahibi olmaktır. Bir görüşe göre ise temkin erenlerin halidir. (ISTILAHAT, 291)

İbnü'l-Arabî Allah ehlinden temekkün sahibi olanlar deyimini, başlayanın zıddına, ermiş arif anlamında kullanır.

- Şeytan ariflere farz ibadetler getirir. Onlar, Allah karşısında herhangi bir ibadeti yerine getirmeye niyetleninceye kadar onlara eşlik eder. Geriye sadece yapmak kalınca, şeytan arife yaptığından dince daha kıymetli bir amel gösterir, arif de, birinci ibadetle zamanını öldürdüğünü düşünür, hemen o ibadeti terk eder ve ikinciye başlar. İblis, söz vermiş iken Allah'a verdiği ahdini bozmasını sağladığı için sevinir, arifin ise bundan haberi yoktur. Arif, işin başında, bunun şeytandan kaynaklandığını bilmiş olsaydı, İsa (a.s.) ve Allah ehlinden temekkün sahibi kimseler gibi, o ibadeti nasıl terk edeceğini ve diğerini nasıl alacağını bilirdi.[2] (FÜTÛHÂT, DS, 394)

NOTLAR:

[1] Serrac telvin terimini şöyle tanımlar: "Telvin, kulun hallerinde halden hale girmesi demektir. Bir grup, hakikatin belirtisinin telvin olduğunu iddia etmiştir. Çünkü telvin el-Kadir'in kudretinin ortaya çıkmasıdır. Telvin, değişmek demektir. Kalplerin ve hallerin değişmesine işaret eden kimse ise hakikatin belirtisi telvinin kalkmasıdır demiştir..." Bkz. Serrac, *el-Luma*, s. 443. Gümüşhanevi ise şöyle der: "Musa (a.s.) telvin sahibiydi, çünkü O Allah'ın kelamını duyma ve görme isteğinden, halinin neticesi olarak yüzünü örtmeye intikal etmiştir. Muhammed (a.s.) ise temkin sahibi idi. Miraç gecesi gittiği gibi geri dönmüş, o gece gördüğü ve duyduğu şey kendisine etki etmemiştir" (*Camiu'l-Usul*, s. 157).

[2] İbnü'l-Arabî'de telvin hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 334; İS, s. 20, 21, 27; ÜS, s. 38; BŞS, s. 328.

Teslîk/Sülûk *bkz.* **Tarik**

Teslim *Sin, lam, mim* çoğunlukla "sağlık ve afiyet" anlamına gelir. Bazı istisnai kullanımları da vardır, ancak azdır. Bilginler şöyle demiştir: Allah, yaratıklara ait her türlü ayıp, eksiklik ve yok oluculuk gibi niteliklerden 'salim' olması nedeniyle, es-Selam'dır. İslam kelimesi de bu kökten gelir. İslam boyun eğmek demektir; çünkü O direnmek ve imtina etmekten salim olmaktır (MUCEM). Teslim, selam'dan türetilmiştir. Es-Selam, ayıp ve eksiklikten münezzeh olduğu için Allah'ın ismidir. (LISAN)

Teslim Kuran-ı Kerim'de Allah'ın hükmü karşısında tam hoşnutluk anlamında kullanılmıştır:

> Verdiğin hükümde nefislerinde bir sıkıntı duymadan tam teslim olmadıkları sürece iman etmiş değillerdir. (4:65)

Teslim büyük şeyhimizde önceki sûfilerin tanımlarının dışına çıkmaz. Cürcanî terim üzerindeki tanımları "Hakk'ın kaza ve kaderini hoşnutlukla karşılamak ve bela geldiğinde dışta ve içte bir değişiklik olmaksızın sebat üzere bulunmak" diye özetlemiştir.[1] Gerçi İbnü'l-Arabî 'teslim'i edebe bağlamak üzerinde ısrar eder: Kul, Allah karşısındaki edebin gereği, kendiliğinden teslim haline giremez; bunun yerine, Hakk'ın kendisini yerleştirdiği teslim veya onun yoksunluğu gibi bir makamda bulunur.

- Nun harfinin yazılışında –ki o feleğin yarısıdır– öyle gariplikler vardır ki, sadece teslim haliyle desteklenen ve ölümün ruhuyla tahakkuk eden onları dinleyebilir; ölüm ruhu bir kimsede bulunduğunda, onun itiraz etmesi veya gayret sarf etmesi düşünülemez. (FÜTÛHÂT, BS, 388)

- Teslimin belirlenmiş mahal ve mevzileri vardır ki, edepli insanlar hal olarak ona riayet etmişlerken, hal ehli habersiz kalmıştır. Teslimin olmayışının da belirli yeri ve mevzisi vardır.[2] Buna göre edepli kimse, Şari, hüküm verinceye kadar, hüküm vermeden bekleyen demektir. O hüküm verenlerin en hayırlısıdır. (FÜTÛHÂT, BŞS, 325)

NOTLAR:

[1] Bkz. Cürcani, *Târifat*, s. 59.

[2] İbnü'l-Arabî'de teslim hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* İS, s. 455; BŞS, s. 381.

Teslis *Se, lam* ve *se* tek kelimedir ve sayılarla ilgilidir. (MUCEM)

Selas Kuran'da sayıyı göstermek için yer almıştır.

> Senin alâmetin sağlam olduğun halde insanlarla üç gün [*selase eyyam*] söz söyleyememendir. (19:10)
>
> Üç [*selas*] kişilik bir grup yoktur ki, dördüncüsü Allah olmasın. (58:7)

Kelimenin sayıya işaret etmesi anlamıyla kayıtsız şartsız tek olan Hakk'a verilmesi mümkün değildir. "Kuşkusuz 'Allah üçün üçüncüsüdür' diyenler kâfir olmuşlardır."[1] (5:73)

İbnü'l-Arabî'de teslis fikrini ve felsefesindeki yerini anlayabilmek için kimi araştırmacılar gibi onu Hıristiyanlıktaki benzeriyle karşılaştırmayacağız,[2] sadece dörtleme terimini hatırlatmakla yetineceğiz. Teslis yaratmanın aslı ve duyusal, mantıksal ve manevi varlık düzlemlerinde sonuç türetmenin ilkesidir. Yaratmak teslis [üçleme] şartlarını taşıdığında gerçekleşebilir: Buna göre teslis (yaratılmışın somut varlığının dayandığı) *terbi*'in [dörtleme] karşıtı olarak yaratılmışın varlığının aslı ve ilkesidir.

- Emir [yaratma] tekliğe dayanır ve onun teslisi vardır. Bu teslis de üç ve onun üzerindendir. Üç teklerin ilkidir. Âlem de bu ilahi mertebeden meydana gelmiştir. Allah "Bir şeyi irade ettiğimizde ona sözümüz 'Ol' [*Kün*] demekten ibarettir. O şey de hemen olur" (16:40). buyurmuştur. Böylece zât, irade ve söz sahibidir. Sonra üçün birliği o şeyde de ortaya çıkmış ve onun sayesinde kendi cihetinden yaratılması ve varlık ile nitelenmesi mümkün olmuştur. Bu üç şey, yaratılanın şeyliği, kendisini yaratma eylemiyle meydana getiren Yaratanının [ol] emrini duyması ve emre uymasıdır. Bu üç şeye üç şeyle karşılık verir: kendisini yaratanın zâtının karşılığında sabit zâtı, Yaratan'ın iradesinin karşılığında işitmesi, Ol sözünün karşılığında bu yaratma sözüne itaat etmesi. Böylece yaratmanın esası iki taraftan da teslise dayanmıştır: Hak ve halk yönünden. Sonra bu özellik her şeye sirayet etmiştir. Şu halde varlığın aslı ve ilkesi teslistir. (FUSÛS, 115)
- Bir'den bir şey meydana gelmez; ikiden de onları birbirine bağlayan ve böylece onları birleştiren bir üçüncü öğe olmaksızın bir şey meydana gelmez. Bu durumda o ikisinden kendi özelliklerine göre meydana gelen şey onlardan oluşur. Böylece teslis varlığın bütün işlerine sirayet eder. (FÜTÛHÂT, III:126)
- Bir şey iki şeyden meydana gelebilir, iki öncülden netice meydana gelebilir. (FÜTÛHÂT, I:5)

O halde teslis yaratmanın ve bir ürün meydana getirmenin[3] esasıdır. Bu, asılda böy-

leydi (halkın teslisi[4] karşılığında Hakk'ın teslisi), dolayısıyla âlemdeki her sonuca ve ürüne de sirayet etmiştir. Çünkü her ilk kendi altındakilere sirayet eder. Böylece teslis İbnü'l-Arabî'nin sevgiden meydana geldiğini söylediği olgular ve mânâlar âlemindeki her şeye ve neticeye sirayet eder.[5]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Üç diyen değil, Allah üçün üçüncüsüdür diyen kâfir olmuştur. Şayet Allah ikinin üçüncüsüdür demiş olsaydı, doğru söylemiş olurdu. Allah'ın üçüncüleri olduğu iki kişi (Hz. Muhammed ve Ebû Bekir) hakkında ne düşünebilirsin ki? Allah onların üçüncüsü olmakla, hicret ederken mağarada onları koruduğunu kast etmiştir" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 370).

[2] Ebü'l-Âlâ Afîfî, Hıristiyan felsefesinin ışığı altında, İbnü'l-Arabî'de teslisi yorumlamıştır. Teslisi Hıristiyan kaynağına irca ederken şöyle der: "Teslis İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde oldukça önemli bir rol oynar. Gerçekten de Müslüman bir sûfinin düşüncesinde teslisin böyle bir rolünün olması ilginçtir, fakat o, Müslümanlarca benimsenen ve aşina olunan her şeye karşı çıkmışken, iktibas ettiği şeyleri vahdet-i vücûd öğretisinin boyasıyla renklendirebildiği sürece niçin diğerlerinden olduğu gibi Hıristiyanlardan da iktibasta bulunmasın ki?" (*Tâlikat*, s. 132). Başka bir yerde ise şöyle der: "Bu İslami nazariyede Hıristiyan tesirinin görülmesi için, nazariyenin başından sonuna kadar teslis düşüncesinin bulunması yeterlidir (*Müslümanların Logos Nazariyeleri, İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, s. 68). Afîfî'den teslisi İbnü'l-Arabî'de sayı felsefesinde yetkin bir nazariye olarak yerli yerine koymasını beklerdik. Kuşkusuz sayı İbnü'l-Arabî'nin felsefesinde Yunan felsefesinde olduğu gibi önemli bir rol oynamıştır. Şayet teslisi Hıristiyan felsefesinden aldığıyla ilgili Afîfî'yle bir tartışmaya girseydik, şunu sormak gerekirdi: Peki İbnü'l-Arabî birliği, ikiliği, dörtlüğü vs. nereden almıştır? Her sayının İbnü'l-Arabî metafiziğinde bir rolü vardır. Buna göre bir, varlık hakkındaki nazariyenin esası ve merkezidir. İki sayısının tek varlık hakikatinin iki yönünü yorumlamasında önemli bir rolü vardır. Dört, İbnü'l-Arabî'nin eşyanın ayakta duruşunu kendisine göre yorumladığı bir sayıdır. Beş, mertebelerin sayısıdır vs. Burada Afîfî'nin Hak'taki teslise işaret için *salûsü'l-Hak* terimini kullandığına işaret edelim (*Tâlikat*, s. 133). Halbuki bu, İbnü'l-Arabî'nin kullanmadığı bir terimdir. İbnü'l-Arabî "ferdiyet" kelimesini kullanmıştır. Bu bağlamda Hakk'ın ferdiyeti demek gerekirdi.

[3] İbnü'l-Arabî'de teslis için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 129, 172, 496 (rahmet teslisi.); *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 39; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, IS, s. 167 (besmeledeki teslis); *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115, 117, 214.

[4] Tek başına birden bir sonuç çıkmaz. Bir sonuç olabilmesi için üç gerekir. İbnü'l-Arabî'nin üç sayısı hakkındaki bu teorisi her türlü yaratma ve sonuç çıkartmakla örtüşür. Hakk'ın teslisi yaratılmış her şeyde bulunan yönlerden birisidir. Hakk'ın bu anlamdaki teslisi belki de Afîfî'yi İbnü'l-Arabî'nin üç hakkındaki nazariyesini Hıristiyan felsefesiyle mukayese etmeye yöneltmiştir. Fakat Hıristiyanların teslisi şahıslarla ve bir hedefle belirlenmiştir, yaratma ve sonuç çıkartmayla ilgisizdir. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin teslisi her türlü yaratma ve sonuç çıkartmaya nüfuz eder. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin teslisi Hıristiyan teorisinin zıddıdır. Hıristiyanlar üç *uknum*'u bir yaparlarken, İbnü'l-Arabî Bir'i üçler. Şöyle der: "Sevgilim, bir iken, üç oldu" (*Tercümanü'l-Eşvak*, s. 46). Buna göre tek olan Hak, yaratma mertebesinde bir sonuç meydana getirmek için üç olmuştur.

[5] Mânâlar âleminde bir sonucun çıkması için iki öncülün birleşmesi gerekir, bunların arasında bir hareket meydana gelir ki, ona nikah denilir.

Tespih *Sin, ba* ve *ha* iki köktür. Birincisi ibadet, ikincisi ise gayret türüdür. Birinci anlamda O *subha*, yani namazdır. Subha farz olmayan nafile namazlara denilir. Fakihler

şöyle derler: Yolcu iki namazı bir arada kılar ve bunların arasında tespih etmez, yani bu iki namaz arasında nafile namaz kılmaz. Tespih de bu kapsamdadır ve o Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih demektir. Allah'ın sıfatlarından birisi de es-Subbûh'tur. Bu sıfat, belirttiğimiz anlamıyla, Hakk'ın kendisine yaraşmayan her şeyden münezzeh olması demektir. (MUCEM)

Tespih Kuran'da gece, melekler, insan, rüzgar vb her şeye izafe edilerek bir ibadet türü olarak zikredilmiştir.

> Göklerde ve yerde ve ikisinin arasında olan her şey Allah'ı tespih eder. (64:1)
>
> Rüzgar onun hamdini tespih eder ve melekler de tespih eder. (13:13)

Tespih İbnü'l-Arabî'de belirtilen bir ibadet türü anlamında kullanılır.[1]

- O (Abdullah b. El-Murabıt), gecesini tespih ederek ve Kuran-ı Kerim okuyarak geçirirdi. (FÜTÛHÂT, BS, 52)

İbnü'l-Arabî her şeyin Allah'ı tespih ettiğini dile getiren ayetten donuk şeyler de dahil olmak üzere, her şeyin hayat sahibi olduğunu çıkartır. Çünkü ancak canlı tespih edebilir (*Bkz.* **Hayat**).

- İman ve hayat, diride ve müminde temizliğin ta kendisidir. Çünkü hayat sayesinde diri Allah'ı tespih edebilmiştir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 353)
- Tespih[2] ancak canlıdan çıkabilir. (FÜTÛHÂT, BŞS, 585)

NOTLAR:

[1] Tespihin tanımı için bkz. Cürcânî, *Tarifat*; Hakim Tirmizî, *Hatmü'l-Evliya*, s. 83.

[2] İbnü'l-Arabî'de tespih için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BŞS, s. 353, 585; AS, s. 420, 421.

Tevekkül *Vav*, *kaf* ve *lam* tek köktür ve "işinde başkasına güvenmek" anlamına gelir. Tevekkül de ondan gelir. Tevekkül, "işte acizlik göstermek ve başkasına itimat etmek"tir. İş kendisine havale edildiği için vekil *vekil* diye isimlendirilmiştir. (MUCEM)

Tanrı Kuran'da kendisine tevekkül etmeyi emretmiştir ve müminleri de tevekkül edenlere olan sevgisine teşvik etmiştir. Allah Müslüman ve müminin vekilidir:

> Azmettiğinde, artık Allah'a tevekkül et, kuşkusuz Allah tevekkül edenleri sever. (3:159)
>
> Allah'a iman etmişseniz, Müslümanlar iseniz, O'na tevekkül ediniz. (10:84)

Tevekkül, kalbin güçlük çekmeden Allah'a itimat etmesi, O'nun katında bulunan şeye güvenmesidir. Tevekkül, hal ve makamlardan birisidir. İbnü'l-Arabî şöyle der:

- Tevekkül nefislerin yönelme alışkanlığında oldukları âleme konulmuş sebeplerin yoksunluğunda, sıkıntı çekmeden kalbin Allah'a itimat etmesidir; güçlük çekerse, tevekkül etmiş sayılmaz.[1] (FÜTÛHÂT, II:199)

- Tevekkül, parçalanmaz bir makamdır. Tevekkül keşfeder ve ariflere göre dört yüz seksen yedi derecesi vardır. Tevekkülün mülk, melekut ve ceberut gibi bütün âlemlerle bağlantısı vardır. (FÜTÛHÂT, II:200)

Tevekkül, Allah suretine göre ve halifesi olarak yaratıp güç vermesine rağmen, kulun âlemde tasarrufu terk etmesidir. İnsan ister fiili kendisine ait görerek Allah'a tevekkül etsin, ister halife olarak kendisinin de fail olduğunu düşünsün, her şeydeki gerçek fail, sebep perdelerinin ardından Hak'tır. Bu bağlamda, gerçek bir tevekkül yoktur, çünkü varlık ve vakıa düzleminde fiil ve tasarruf, zâten Allah'a aittir. Mümkün fiile sahip değildir ki, onu Allah'a dayandırsın:

- Allah şöyle buyurur: "Allah'tan başka ilâh yoktur, O'nu vekil edininiz" (73:9). Allah bununla sadece ilah olanın vekil olabileceğine dikkat çekmiştir; çünkü ilah yaratıcıları olduğu için insanların maslahatlarını en iyi bilendir. Dolayısıyla bu gerçeği bilen mümin Hakk'ı vekil edinir ve işlerini ona teslim eder; gerçekte de öyle olduğu gibi, işlerinin kontrolünü onun eline verir. Bu yüzden insan böyle yapmakla, vakıaya bir şey katmış olmaz. (FÜTÛHÂT, II:200)

- Vekalet, canlılık gibi bütün âleme sirayet eden ilahi bir rütbedir. Âlemdeki her şey canlı olduğu gibi aynı zamanda tevekkül edicidir. Hakk'a sözüyle tevekkül etmeyen, haliyle eder ve hakkında delil ortaya çıkar; Hakk'a sözüyle tevekkül ederse de, hakkında delil ortaya çıkar. Çünkü vekil, müvekkilinin tasarruf izni verip, dilediği işlerde vekillik yetkisi verdiği konuların dışında tasarruf edemez. Bu bağlamda peygamberler tebliğ konusunda vekildirler. (FÜTÛHÂT, IV:281)

- Gerçek tevekkül varlık halinde mümkünden ortaya çıkmaz. Gerçek tevekkül, yokluk halinde mâduma aittir. Mâdum var oluncaya kadar gerçek tevekkül özelliğiyle nitelenmiştir; var olduğunda ise tevekkülü düşer.[2] (FÜTÛHÂT, II:201)

NOTLAR:

[1] Sûfilerin tevekkülle ilgili ifadeleri genellikle İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği birinci anlamla sınırlıdır. Kuşeyri'de (s. 415-35) sûfilerin tevekkül anlayışlarının boyutlarını açık bir şekilde gördüğümüz müstakil

bir bölüm vardır. Sehl b. Abdullah şöyle demiştir: "Tevekkülde ilk makam, Allah'ın karşısında hareket gücü olmayan gassal elindeki ölü gibi olmaktır." Hamdun şöyle der: "Tevekkül Allah'a sımsıkı sarılman ve O'na itimat etmendir." Tevekkülün mahalli kalptir. Dışta hareket etmek, tevekküle aykırı değildir. Adamın birisi deve üzerinde Peygambere gelmiş ve "Ey Allah'ın elçisi! Deveyi bağlayayım mı, Allah'a mı tevekkül edeyim?" diye sormuş. Hz. Peygamber "Bağla ve tevekkül et." Bişr Hafî, "Bir adam Allah'a tevekkül ettim diyor, halbuki Allah'a iftira ediyor. Allah'a gerçekten tevekkül etseydi, hakkındaki muameleye de razı olurdu." İbn Ata tevekkülün hakikatiyle ilgili bir soruya şöyle cevap vermiştir: "Çok muhtaç olmana rağmen sebeplere yönelmemektir."

[2] İbnü'l-Arabî'de tevekkül için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 383; ÜS, s. 155; DS, s. 21; BŞS, s. 120; AS, s. 527.

Tevekkül Kılıcı İbnü'l-Arabî şöyle der:

◆ Güçlü ve bereketli avuç ortaya çıkmaz
Tevekkül kılıcı ortaya çıkmadan. (FÜTÛHÂT, BŞS, 120)

Tevhit Tevhit [birleme] Müslümanın ayrılamayacağı bir haldir, bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin bazen dile getirdiği "tevhit şirktir" veya "tevhit mevcut değil makuldur" gibi ifadelerini ölçü almamak gerekir. Tevhit, her halükarda, Müslüman için var olan ve gerçekleşmiş bir olgudur. İbnü'l-Arabî'nin işaret ettiği tevhidin reddi ise, belirli bir niteliğin reddinden ibarettir. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'nin hedeflediği tevhit, altında bulunan tevhit anlayışlarını şirk haline getirir ve bu anlamda tevhit makuldur, mevcut değildir. İşte, genel anlayışa ansızın çarpan gösterişli ifadelerini böyle anlamak gerekir. İbnü'l-Arabî bütün psikolojik ve ahlaki kavramları ontolojik-varlık terkiplerine dönüştürdüğü gibi, tevhidi de ulûhiyet alanından varlık alanına taşımıştır. Bu, tevhidin ikinci anlamında ortaya çıkacaktır. Tevhit üç derecedir: bazen dereceler sâlikin yükseldiği mertebelerdir, bazen birleyenlerin tevhitle ilişkilerinin farklılığından meydana gelir. Bu durumda tevhit, delil tevhidi, hal tevhidi ve müşahede tevhididir. Birinci tevhit, akıl yürütmeyle Allah'ın birliğine ulaşmaları yönünden avamın tevhididir. Bu ilk tevhit, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi, şekilci alimlerin tevhididir. Biz bu tevhidin başlangıçtaki kimselerin tevhidi olduğunu ekleyebiliriz. İkinci tevhit, Hakk'ın birleyenin bir niteliği haline geldiği bir tevhit olması yönünden, gerçekte nafile ibadetlerle Hakk'a yaklaşmaktan ibarettir. Üçüncü tevhit ise ontolojik bir tevhittir ve bu tevhitte şehadet ifadesi, "Allah'tan başka mevcut yoktur" şeklini alır.

◆ Tanrı'nın âlemle beraberliği sürekli olduğu için, varlıkta ve yoklukta çokluk hükmü ezeli olmuştur. Hak, yokluk halinde mümkünle beraber olduğu gibi, varlık halinde de onunla beraberdir. Bu yüzden her nerede olursak olalım, Allah bizimle beraber-

dir. Şu halde tevhit mevcut değil, akledilirdir; birlik de mevcut değil akledilirdir. Hak birliği dilemiş olsaydı, âlemi yaratmazdı. Allah ilk ortak kılan kimsedir, çünkü O kendisiyle beraber âlemi varlığa ortak yapmıştır. Âlimin gözünü açması veya nefsini basiretli yapması, varlıkta ortak olmasıyla gerçekleşmiştir, şu halde onun tevhitte bir zevki yoktur. O halde tevhidi nereden bilecektir? Ona "Yaratan'ını birle" dendiğinde, bu hitabı anlamamıştır. Bunun üzerine bu hitap tekrarlanmış ve pekiştirilmiş ve ona "Bir'den sadır oldun" denilmiştir. Bunun üzerine âlim şöyle cevap vermiştir: Ne dediğini bilmiyorum? Ortaklıktan başka bir şeyi anlamıyorum? Çünkü, benim ile onun arasında bir 'nispet' yok iken, tek bir zâttan meydana gelişim mümkün değildir. Dolayısıyla, aramızda bilgiye veya kudrete dayanan bir bağıntı olmalıdır ki, bu zorunludur. Sonra, şayet beni Yaratan kudret sahibi ise bu durumda aramızda ikinci bir ortaklık olmalıdır. Bu ikinci ortaklık benim zâtımda onun kudret eylemini ve varlığımda tesir edişini kabul özelliğinin bulunmasıdır. Şu halde ben Bir'den sudur etmedim, ben, kudret fiilinin tesirini kabul eden bir şeyde kadir olan Zât'tan sudur ettim; bu durumu 'illetler'i benimseyen kimselerin görüşüyle ifade edersem, illetin hükmünden ve malulün kabulünden sudur ettim. Dolayısıyla, vahdetin varlıkta bir tadının olduğunu bilmiyorum.

Sadece Yaratan'ım bir kalsın istedim
Bunu kabul edişim istediğimi yapmama engel oldu

Ey birleyen nereye gidiyorsun! Sen birledin, birlemen şirk koştuğuna tanıklık eder. Çünkü tevhit, birleyen ve birlenin varlığıyla mümkündür.[1] Şu halde bir çokluğun bulunması gerekir, o halde ortaklık zorunludur. (FÜTÛHÂT, IV:307)

Tevhidin üç derecesi vardır:

- Tevhit, ilim, sonra hal, sonra ilimdir. Birinci ilim, delilin tevhididir ki, bu, avamın tevhididir. Avam derken şekilci bilginleri kast etmekteyim. Hal tevhidi, Hakk'ın senin niteliğin olmasıdır. Böylece o sen olmaz, sende olur. "Attığında sen atmadın, Allah attı" (8:17). Halden sonraki ikinci ilim ise müşahede[2] tevhididir. Böylece eşyayı birlik yönünden görürsün. Bu durumda ancak Bir'i görürsün. (TECELLİYAT, 27)

İbnü'l-Arabî tevhit hakkındaki bu kapsamlı bakışını sürdürmez, üçüncü tevhide, yani müşahede tevhidine dalmak için birinci ve ikinci mertebeyi aşar. Şu halde İbnü'l-Arabî'ye göre tevhit, vahdet-i vücûddur. Büsbütün şirk ise Hak için ulûhiyette değil, varlıkta ortak kılmaktır. Varlıkta ikiliğin ortadan kaldırılması olarak tevhit:

- Bütün yönlerden birleyenin halife olması geçerli değildir. Çünkü halife, memleketin yüklerini taşımakla memurdur. Tevhit ise onu bütünüyle Hakk'a yöneltir ve başkasına yer bırakmaz. O halde tevhit toplar, hilafet dağıtır. (TECELLİYAT, 30)

- Tevhit senin kendinden, ondan, âlemden ve fenadan da geçmendir. Artık bunu araştır! Hakk'ın dışındaki her şey, kayar, her şeyin varlığını Allah sürdürür. Bir şeyin varlığının sürmesi tevhit sayesinde mümkündür ve varlığı süren her şey, tevhit sahibidir. (TECELLİYAT, 33)

- Tevhit senin bakan, O'nun ise bakılan olmasıdır. (TECELLİYAT, 34)

Şirk: Varlıkta başkasını ortak koşmak:

- Allah tektir ve ortağı yoktur. O'nun ortağı varlığının kaynağı kendisi olandır, Allah'ın varlığıyla var olan değildir. Varlığının kaynağı kendisi olan, Hakk'a muhtaç olmaz; ikinci Rab haline gelirdi, bu ise imkânsızdır. O halde Allah'ın asla ortağı yoktur. Allah'ın yanında kendi başına var olan başka bir şeyi mümkün gören kimse, şirk koşmuştur. (HÜVE, 190)

- Nefsin bilgisinin faydası, senin varlığının ne mevcut ne de mâdum olduğunu bilmen ve öğrenmendir. Sen vardın, ne olmaktasın ve ne de olacaksın. Böylece "Allah'tan başka ilâh yoktur" ifadesini anlarsın. Allah'tan başka ilah yoktur ve O'ndan başkasının varlığı yoktur. Birisi şunu iddia edebilir: Rubûbiyeti işlevsiz bıraktın. Şöyle cevap veririz: Ben Hakk'ın rablığını etkisizleştirmedim, çünkü O merbub değil ezeli olarak Rab; ezeli Yaratan'dır, yaratılmış değildir. (HÜVE, 198)

İbnü'l-Arabî Kuran-ı Kerim'e bakmış ve onda Tanrı'nın tevhidi otuzaltı bölüme ayırdığını görmüş, ardından her özel tevhit kalıbına bir isim vermiştir. Aşağıda, özetle bu 36 kısmı zikredeceğiz, çünkü bu tevhit türlerinden her birisi, gerçekte, bir terimdir, fakat imkânımız bunları açıklamaya el vermez, bu konularda daha fazla açıklama görmek isteyenler *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye[3] başvurabilir. Birinci tevhit, Bir'in birlenmesidir. Şu ayette dile getirilmiştir: Sizin ilahınız tek ilahtır, O'ndan başka ilah yoktur, rahim ve rahmandır (2:163). İkinci tevhit, hüviyet veya tenzihin birlenmesidir. Allah, kendisinden başka ilah olmayandır, O el-Hay ve el-Kayyum'dur (2:255). Üçüncü tevhit, nefesin harflerinin tevhididir. Bu harfler *elif*, *lam* ve *mim*'dir: Elif Lam Mim! Allah, kendisinden başka ilah olmayandır. O el-Hay ve el-Kayyum'dur (3:2). Dördüncü tevhit, meşiyetin birlenmesidir. O sizi rahimlerde dilediği gibi tasvir edendir. O'ndan başka ilah yoktur, azizdir ve hakimdir (3:6). Beşinci tevhit, şehadet veya adaletin birlenmesidir. Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri O'ndan başka ilah olmadığına tanıklık etmişlerdir (3:18). Altıncı tevhit, takdir ve belirlemeyi kendinde toplayan isimle nitelenmiş hüviyetin birlenmesidir. Allah, sizi kendisinde kuşku bulunmayan günde toplayacak olandır ve O'ndan başka ilah yoktur (4:87). Yedinci tevhit, Rabbi Yaratan ismiyle birlemektir. İşte O Rabbinizdir, O'ndan başka ilah yoktur. Her şeyin Yaratan'ıdır. O'na ibadet ediniz (6:102). Sekizinci tevhit, uyma tevhididir. Sana Rabbinden vahyedilen şeye tâbi ol. O'ndan başka ilah yoktur ve şirk koşanlardan yüz çevir (6:106). Dokuzuncu tevhit, el-

Mürsil isminde Hakk'ı birlemek veya mülkün birlenmesidir. Ben sizin hepinize Allah'ın elçisiyim, O göklerin ve yerin mülkünün sahibidir ve O'ndan başka ilâh yoktur. O diriltir ve öldürür (7:157). Onuncu tevhit, kulluğu emreden birlemedir. Ancak tek bir ilaha ibadet etmekle memursun. O'ndan başka ilah yoktur ve O şirk koştuklarınızdan münezzehtir (9:31). Onbirinci tevhit, yeterlilik tevhididir. Şayet yüz çevirirlerse, de ki: Allah bana yeter, O'ndan başka ilah yoktur, O'na tevekkül ettim ve O yüce Arş'ın Rabbıdır (9:129). Onikinci tevhit, yardım dileme veya kavuşmanın tevhididir. Boğulmaya yüz tutunca, O'ndan başka ilah olmadığına inandım, İsrailoğullarının inandığına iman ettim (10:90). Onüçüncü tevhit, Hüve tevhidi veya karşılık istemenin tevhidi. Şayet size icabet etmezlerse, biliniz ki, onun Allah'ın ilmiyle indirildiğini ve Allah'tan başka ilah olmadığını biliniz. Artık teslim oldunuz mu? (11:14). Ondördüncü tevhit, dönüş tevhididir. Onlar Rahman'ı inkâr ederler, de ki O'ndan başka ilah yoktur, O'na tevekkül ettim ve dönüş onadır (13:30). Onbeşinci tevhit, korkutma veya tövbe tevhididir. Melekler Onun emrinden Ruh ile birlikte onları korkutmak ve Benden başka ilah yoktur ve sadece benden korkun diye, dilediği kullarının üzerine iner (16:2). Onaltıncı tevhit, değiştirme tevhididir. O gizliyi ve açığı bilir, O'ndan başka ilah yoktur ve güzel isimler onundur (20:8). Onyedinci tevhit, işitme tevhididir. Ben seni seçtim ve vahy edilene kulak ver: Ben Allah'ın, Benden başka ilâh yoktur ve bana ibadet et (20:13). Onsekizinci tevhit, kuşatma tevhididir. Sizin ilahınız kendisinden başka ilah olmayan Allah'tır, O her şeyi ilim itibariyle kuşatmıştır (20:98). Ondokuzuncu tevhit, uyma ve tanımlama tevhididir. Senden önce gönderdiğimiz her elçiyi Ondan başka ilâh olmadığını vahyettik (21:25). Yirminci tevhit, şifahi hitap veya rahatlatma tevhididir. Ona güç yetiremeyeceğimizi zannetti (21:38). Yirmibirinci tevhit, Hakk'ın tevhididir. Melik ve Hak münezzehtir. O'ndan başka ilah yoktur (23:116). Yirmiikinci tevhit, gizlilik tevhididir. Allah kendisinden başka ilah olmayandır (27:26). Yirmiüçüncü tevhit, seçme tevhididir. Allah kendisinden başka ilah olmayandır (28:70). Yirmidördüncü tevhit, tevhide göre hüküm verme tevhididir. Allah ile birlikte başka ilaha dua etme. O'ndan başka ilah yoktur ve O'nun vechi müstesna her şey helak olacaktır (28:88). Yirmibeşinci tevhit, sebeplerin birleştirilmesidir. Allah'tan başka bir Yaratan mı vardır? Gökten ve yerden sizi rızıklandırır, O'ndan başka ilah yoktur (35:3). Yirmialtıncı tevhit, şaşkınlık tevhididir. Onlar, kendilerine Allah'tan başka ilah yoktur denildiğinde büyüklük taslarlar (37:35). Yirmiyedinci tevhit, işaret tevhididir. İşte o sizin rabbinizdir, O'ndan başka ilah yoktur (39:6). Yirmisekizinci tevhit, dönüşme tevhididir. Cezalandırması şiddetledir. O'ndan başka ilah yoktur (40:3). Yirmidokuzuncu tevhit, ihsan tevhididir. İşte o sizin Rabbinizdir. Her şeyin yaratınıdır, O'ndan başka ilah yoktur (40:62). Otuzuncu tevhit, hayat veya her şeyin tevhididir. O diridir, kendisinden başka ilah yoktur. İhlaslı bir şekilde Ona dua ediniz (40:65). Otuzbirinci tevhit, bereket tevhididir. O'ndan başka ilah yoktur, öldürür ve diriltir. Sizin ve babalarınızın Rabbidir (44:8). Otuzikinci tevhit, öğüt tevhididir. O'ndan başka ilah yoktur ve senin ve bütün kadın-erkek müminlerin günahı için dua et (47:19). Otuzüçüncü tevhit, i-

lim tevhididir. Allah, kendisinden başka ilah olmayandır. O gaybı ve şehadeti bilendir. O rahman ve rahimdir (59:22). Otuzdördüncü tevhit, sıfatların tevhididir. O Allah ki ondan başka ilah yoktur. O el-Melik ve el-Kuddus'tur (59:23). Otuzbeşinci tevhit, vakar ve dönüş tevhididir. Allah kendisinden başka ilah olmayandır. Müminler sadece Allah'a tevekkül etsinler (64:13). Otuzaltıncı tevhit, vekalet[4] tevhididir. Doğunun ve batının Rabbıdır, O'ndan başka ilah yoktur ve onu vekil edininiz (73:9).

NOTLAR:

[1] Bu ifade Hallac'ın sözünü hatırlatmaktadır: Hallac'a "Allah'a nasıl gidilir?" diye sorulmuş. O da şöyle cevap vermiş: "Gitmek iki kişi arasında olabilir, Allah ile beraber başka kimse yoktur." Bkz. Abdülkerim Yalı, *Dirasat*, s. 324.

[2] İbnü'l-Arabî'de müşahede mertebesine ermişlerin tevhidi için bkz. *Kimya-i Saadet*, s. 6.

[3] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 405.

[4] İbnü'l-Arabî'de tevhit hakkında bkz. *Kitabu'l-Hüve*, s. 204; *Ruhu'l-Kuds*, s. 76; *Risale ile'ş-Şeyh*, s. 10; *Risale la-Yeulu Aleyh*, s. 13; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 38, 311; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 133, 137, 366; *Tecelliyat*, s. 29-39. Ayrıca bkz. *Risale*, s. 134; Gazâlî, *Ravzatu't-Talibin*, s. 35; Besyuni, *Tasavvuf*, s. 282; Ahmed Gazâlî, *et-Tecrîd fi-Kelimeti't-Tevhid*.

Tılsımlı Hazine

- Allah'ın rahmeti taayyünde ilklerin ilkinin üzerine [Muhammedî hakikat] olsun; o zâti hakikatin ve küllî zâtın, ulvi rütbenin, övülmüş mertebenin, dünya ve dinin, gizli ve büyük incinin, saklanmış-tılsımlı hazinenin sahibidir. (ŞAKKU'L-CUYÛB, 17)

Tılsımlı hazine, İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî mertebe için kullandığı bir isimdir. Abdülğani en-Nablusi İbnü'l-Arabî'nin *es-Salat* isimli kitabının şerhinde tılsımlı hazine deyimini açıklarken şöyle der:

- Hazine, yok olucu ve fani varlıkların suretlerinde gizlenmiş şey demektir. Mutalsem, tılsımdan gelir; yabancı bir kelimedir. Araplar onu gizlilik ve saklılık anlamında kullanırlar. Tılsım kelimesinin harfleri tersinden okunduğunda "musallat" haline gelir. Musallat, "rasat" demektir. Bu ilahi hazinenin imkân örtüleriyle saklanması şarttır. Bu yabancı kelime, hazine üzerine bir tılsım gibidir. Dolayısıyla tılsım, şeriat ve hakikate uymakla çözülür. (SALAT, 11)

Toplanmış—Dağılmış *bkz.* Bir-Çok

Toplayan İsim Eşanlamlı terimler, *imamu'l-mukaddem* [öne geçmiş imam], *imamu'l-câmî* [toplayıcı önder], *câmîu'l-esma* [isimleri toplayan], *delilü'z-zât* [zât'ın delili]. İlahi isimlerden her birisi zâta delâlet eder; fakat bu delâlet, belirli bir nispet

ve ayrı bir hakikate göre gerçekleşir. Bu yüzden el-Kadir ismi, el-Âlim isminden farklıdır. Her isim kendine özgü bir hakikate sahip iken, Allah bütün ilahi hakikatleri ve isimleri kendinde toplar. Bu isim, belirli bir nispet veya özel bir hakikat itibariyle zâta delâlet etmez.[1] Bu nedenle bütün isimleri toplayan isim Allah ismi olmuştur.

◆ Öne geçmiş ve kuşatıcı imam, Allah ismidir. O bütün isimlerin mânâlarını kendinde toplar. Allah ismi, zâta delâlet eder ve isimleri kendinde toplar. Allah câmî[2] isimdir, bu yüzden bütün ilahi isimlerin mânâlarına sahiptir. (FÜTÛHÂT, c. IV, 122)

NOTLAR:

[1] Sadreddin Konevî şöyle der: "Bu isim (Allah), küllî ve câmî bir isimdir; mâhiyeti açısından bu isim hakkında herhangi bir hamd veya hüküm taayyün etmez ve hiçbir şeyin ona isnadı sahih değildir. Bu isme izâfe edilen her istek, teveccüh ve iltica, teveccüh sahibi, isteyenin ve mültecinin haline göre, bu cüzî ve sınırlı nisbet ile izâfe olunur. Bu isim, hakikat açısından değil, sadece lafzı açısından zikredilir ve tekrarlanır. Mesela hasta, 'Ey Allah' dediği vakit, şafi ve sağlık bahşedici olması açısından bu isme iltica eder; aynı şekilde boğulan kimse de, 'Ey Allah' dediği vakit, bütün isimleri birleştiren bu isme 'kurtarıcı' ve 'yardımcı' olması açısından iltica eder vb" (*Icazü'l-Beyan*, s. 167).

İsm-i câmî hakkında bkz. *Letaifü'l-A'lâm*, s. 22; Ayrıca bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 99; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 11.

Toplayıcı Bernamec Bernamec hesap içeren sayfa demektir ve *barname*'nin Arapçalaşmış halidir. Farsça kökünde kelimenin anlamı "güzelleşme, haşmet ve önem vesileleri" demektir. "Ferman" ve "hükümdarların huzuruna girme ruhsatları" için de bernamec kelimesi kullanılır. Kelime *bar*, yani "taşımak" ve "ruhsat, mektup" anlamındaki *nâme* kelimelerinden meydana gelmiştir (Seyid Şîr, *Kitabü'l-Elfazi'l-Farisiyye*, Matbaa-i Kasülikiyye, Beyrut, 1908, s. 15). Fakat Dr. Muhammed Tunci Seyit Şir'in bernamec kelimesini Farsça bar ve name kelimelerinin birleşiminden oluşan bir kelimeye irca etme görüşüne katılmaz ve onu *bernâme*'ye dayandırır. Bernâme fasih Arapçadır; "başlık, giriş, nizam ve tören veya meclis" demektir. (MUCEM).

Farsça kaynaklı *bernamec*'i İbnü'l-Arabî nüsha, suret veya özet anlamında kullanır. Ona göre insan âlemin bernamecidir. Bu ifade İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde âlemin nüshası, âlemin özeti ve âlemin sureti kelimelerinin karşılığıdır. İnsan bir yönden küçük varlığına büyük âlemde dağılmış hakikatleri toplayan bir bernamec iken, öte yandan Hakk'ın bir nüshası veya sureti olması yönüyle de zâtıyla Hakk'ın mertebesine bakar. O halde insan-ı kâmil iki mertebenin suretidir: Hak ve halk mertebeleri. Dolayısıyla o iki sureti içeren bir bernamecdir.

- İnsan bütün hakikatleri kendinde toplayan bernamecdir. (FÜTÛHÂT, IV:339)
- İnsan bütün âlemin meyvesi ve bernamecidir [özet]. (BULGA:31)
- Hz. Peygamber ilahi mertebenin özelliklerini –zât, sıfat ve fiiller– kendinde toplayan bir bernamec [özet] olan Âdem'in yaratılışı hakkında şöyle der: "Allah Âdem'i kendi suretine benzer yaratmıştır" (FUSÛS, 199)

Toplayıcı Oluş *Kaf*, *vav* ve *nun* geçmiş veya şimdiki zamanda bir şeyin gerçekleştiğini bildirmek anlamına gelen bir köktür. Bir şey gerçekleştiğinde ve olduğunda şöyle derler: *kane eş-şeyu* "bir şey oldu", *yekunu* "olur", *kevn* "olmak". Allah şöyle buyurur: "Zorluk olursa" (2:280), yani 'zorluk gelir ve mevcut olursa'. "Kış oldu ve geldi" anlamında *kane eş-şita* derler. Geçmiş zaman kullanımında ise *kane Zeyd emiren*, "Zeyd emir idi" denilir. Bu ifadeyle, olayın geçmişte gerçekleştiği kastedilmiştir. Dilciler şöyle demişlerdir: Mekân kelimesi de *kane*'den türetilmiştir. Kelime çokça kullanıldığında, *m* harfinin kök harfi olduğu zannedilmiş ve *temekkene* denilmiştir. (MUCEM)

K-V-N kökü Kuran'da sıklıkla geçer, buna rağmen üç temel anlamla sınırlıdır:

Geçmişteki bir olay:

> Dediler ki: "Bize sadece Allah'a ibadet edelim ve daha önce babalarımızın taptıklarını (*kane ya'budu*) bırakalım diye mi geldin." (7:70)

Bir şeyin veya niteliğin sürekliliğini ve gerçekleşmesini ifade ettiği gibi, süreklilik özelliğindeki bir şeyden haber vermeyi ifade eder:

> Allah yüce ve büyüktür (*kane*). (4:34)
>
> Zinaya yaklaşmayın, o büyük bir suç ve kötü bir yoldur (kane). (17:32)

Kün fe-yekunu [ol ve oluverir]:

> Bir şeye hükmettiğinde, ona sadece "ol" der, o da olu verir. (2:117)

Toplayıcı oluş (*kevn-i câmî*) teriminin içeriğini incelemeden önce Şeyh-i Ekber'in *kevn*, *ayn* ve varlık terimleri arasına bir ayrıma gittiğine dikkat çekmek istiyoruz. Kevn görünür varlıkta gerçekleşen her şeydir; ayn ise a'yân-ı sâbite ve görünür varlıkta ortaya çıkmış varlıkları içeren bir kelimedir.[1] *Kevn*'den mekânlı varlık anlaşılırken, ayn'dan mâhiyet anlaşılır. Varlık birdir, var olanların (*ekvan*) suretlerinde çoğalır. Kevn Tanrı'ya ait niteliklerin toplamı karşısında yaratılmışa ait niteliklerdir.

- Kevn, varlığa ait her iştir. Bu anlamda bâtılın zıddıdır. Dersen ki: Allah ehli bâtıl

derken neyi kast eder? Deriz ki: Yokluğu. (FÜTÛHÂT, II:129)

- Aslî tecelli varlıkları meydana getirir ve mümkünlerin suretleri dıştaki zâtlarda gerçekleşir. (FÜTÛHÂT, III:525)
- Allah tekvînî kendi emrinden[2] bizzat şeye nispet etmiştir. Tekvîn[3] teslise dayanmıştır, şu halde var oluşun aslı teslistir. (FUSÛS, 116)
- Tanrı fani olmanın ardından zuhur ettiğinde, zuhuruyla onu görmen için seni baki kılar ve sana hilatler giydirir. Çünkü sen onu müşahede mertebesindesin. Bu durumda, O'nun hilatleri senin üzerinde olduğu için, *kevn*'siz sensindir. (TERACİM, 7)
- O bütün *kevn*'dir
  O öyle birdir ki,
  Varlığım varlığına dayanır[4]
  Bu nedenle 'besler' dedim. (FUSÛS, 111)
- Tanrı ne *kevn*'dir[5] ne de oluşan bir şeydir. (ESRAR, 28)
- Allah, kevnin müstahak olduğu özelliklerle zâtın müstahak olduğu özellikleri ayırt etmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:191)
- Hidayet ilahi bir üründür. Ayette şöyle buyrulmuştur: "Allah kimi saptırırsa, onun için bir hidayetçi bulunmaz" (7:186). (FÜTÛHÂT, III:498)
- Kahır sıfatı, ilahi mertebeden oluş (*kevn*) mertebesine çıkmanı gerektirmiştir. (VESAİL, 6)

Toplayıcı oluş varlığında iki mertebenin, yani Hak ve halk mertebelerinin hakikatlerini toplaması yönünden İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmile verdiği bir isimdir. Kevn-i câmî, kıymetli özet, toplayıcı hakikat, iki mertebenin sureti, Hak ve âlemin nüshası gibi İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmilin taşıdığı kuşatıcılık özelliğini ifade için kullandığı terimlerle eşanlamlıdır.

- Hak kendi hakikatini her şeyi içeren kevn-i câmîde[6] görmek isteyince, bütün âlemi düzgün bir beden gibi yaratmıştır. Bu bedenin ruhu yoktu ve cilalanmamış bir ayna gibiydi. İşte Âdem bu aynanın cilası olmuştu. (FUSÛS, 48)
- İnsan Tanrı'nın en yetkin tecelligâhıdır. Çünkü o kıymetli özet ve varlığın bütün hakikatlerini ve mertebelerini kendinde toplayan kevn-i câmîdir. İnsan küçük âlemdir, onun varlık aynasına büyük âlemin kemâlleri yansır. (FUSÛS, 36)
- Kevn-i câmî, insan-ı kâmildir. (MİRAT, 8)

[1] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[2] "Bir şeyi irade ettiğimizde, ona sözümüz 'ol'dur" (16:40) ayetine telmih.

[3] Burada 'kevn'in dış varlıkta gerçekleşen ve kendilerinden önce a'yân-ı sâbitenin bulunduğu şeyler olduğu anlaşılır. Hak söz konusu a'yân-ı sâbiteye ol emrini vermiştir. Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**, **Kün**.

[4] Paragrafın yorumu için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 69.

[5] Hak 'kevn' değildir, fakat İbnü'l-Arabî bazen kayıtsız anlamda kevni, Hakk'a izafe eder. Bu durumda 'kevn' yaratılış anlamını değil, 'bulunuş' ve 'oluş' anlamını kazanır. Şöyle der: "Hakk'ın bizde bulunuşu sabittir. Bizim onda oluşumuz da gerçekleşmiştir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 42).

[6] İbnü'l-Arabî'de *kevn* ve *kevn-i câmî* hakkında bkz. *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 101, 12; *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 48; c. II, s. 82, 141, 231, 296; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 55; c. III, s. 374, 407, 497; c. IV, s. 31, 407, 497; c. IV, s. 31, 74, 190; KT, s. 11; *İşaratu'l-Kuran*, s. 50.

Tövbe *Te*, *vav* ve *ba* tek kelimedir ve dönmek anlamına gelir. *Tabe an zenbihi* denilir, "günahından rücu etti" demektir. Günahkâr Allah'a tövbe eder, bu durumda o dönen anlamında *tâib*'tir. (MUCEM)

Tabe [tövbe etti] fiili Kuran'da sözlük anlamıyla öznelerine izâfe edilerek yer alır. Tövbenin fâili bir yandan Hak, öte yandan insandır. Kelime Hakk'a izâfe edildiğinde *ala* edatıyla kullanılır:

> Sonra onların tövbesini kabul etmiş [*tabe aleyhim*], böylece onlar Allah'a yönelmişlerdir [*tabû ilellah*]. Allah et-Tevvab ve er-Rahîm'dir. (9:118)

Yaratıklara izâfe edildiğinde ise, -e anlamındaki *ilâ* edatıyla kullanılır:[1]

> Kuşkusuz ben sana döndüm (*tübtü ileyke*) ve ben Müslümanlardan birisiyim. (46:15)

Kulun tövbesinin Hakk'ın iki tövbesinin arasında bulunduğunu görmekteyiz: Birincisi Hakk'ın kendiliğinden tövbesi; diğeri Hakk'ın ödülü anlamındaki tövbesi [af].

> Sonra tövbe etmeleri için kendilerine dönmüş (*tabe aleyhim*). (9:18)

Bu Tanrı katından bir tövbedir ve Tanrı, kul kendi fiiliyle hak etmeden önce onu kuluna bahşetmiştir.

> Tövbe edip salih amel işleyen ve durumunu düzeltenler müstesna. İşte onlar günahlarını bağışlayacağım (onlara döneceğim) kimselerdir. (2:160)

Bu ayette ifade edilen Hakk'ın tövbesi kulun tövbesinin ve salih amelinin ödülüdür. Tövbe fiilinin fâil kalıbı *tevvab* şeklinde geçer. Bu kalıp dilbilginlerinin belirttikleri gibi bir şeyin çokça yapıldığını ifade eder. Kuran *tevvab* kelimesini sadece Hakk'a izâfe etmiş, yaratıklarına ise çoğul olarak izâfe etmiştir:

> Âdem Rabbinden kelimeler almış, onlarla Rabbine tövbe etmiştir. Kuşkusuz O Tevvab ve Rahîm'dir. (2:37)
>
> Allah tevvabîn'i [çokça tövbe edenleri] ve temizlenenleri sever. (2:222)

İbnü'l-Arabî önceki bilginlerin tövbe görüşlerini ele alır ve bu görüşlerden teorisine uygun olanları benimser; görüş ve teorisiyle çelişenleri analitik bir akıl yürütmeyle reddeder.[2] İkinci aşamada ise terimin ahlaki ve seyr-i sülûkla ilgili bütün yorumlarını tövbeye dair ontolojik görüşüne göre yorumlar.

> ◆ Tövbenin tanımı şimdiki anda günahı terk, geçmiş hakkında pişmanlık duymak ve vazgeçtiği şeye bir daha dönmemeye kesin karar vermektir. Allah bundan sonra dilediğini yapar. 'Şimdiki anda' günahı terk etmek mutlaka gereklidir.[3] Tövbenin ikinci şartı –geçmişe pişmanlık[4] duymak– ise fıkıh bilginlerine göre en önemli şarttır. Ârifler Âdem'in torunlarıdır,[5] onlar (Âdem peygamber gibi) Rablerinin kendilerine dönmelerini ister. Onların tövbeden payları günahı itiraf ve bağışlanma dilemekten ibarettir, başka bir şey değil. Çünkü Allah'a dönmek söz vermekle gerçekleşir. Tövbe eden kul Allah'ın ilminde neyin bulunduğunu bilemez, dolayısıyla burada büyük bir tehlike vardır. Çünkü Allah'ın ilminde kulun tekrar günah işleyeceği bulunabilir, bu durumda verdiği söz zorunlu olarak bozulur. Böylece kul "misakından sonra Allah'ın ahdini bozanlar" (2:27) ayetinde zikredilenler kısmına katılır. Bu yüzden Âdem'den daha bilgili kimse görülmemiştir. O günahını itiraf etmiş ve bağışlanmayı niyaz etmiştir, fakat Allah karşısında tekrar günah işlemeyeceğine dair bir söz vermemiştir. Halbuki şekilci-fıkıh bilginleri bunu tövbede şart koşmuşlardır. Böyle bir karar Allah'a karşı her yönüyle edepsizliktir.[6] (FÜTÛHÂT, II:139-42)

O halde tövbe günahı itiraf, söz vermeden veya tekrar günaha dönmemek niyetini belirtmeden sadece bağışlanmayı dilemektir. Tövbe, kuşkusuz tövbekâr kulun fiilini gerekli kılan 'günah'ı var saymayı gerektirir.[7] Bu varsayım İbnü'l-Arabî'nin fâilin birliği görüşünün ilkeleriyle çelişir; çünkü ona göre âlemdeki her fiilin gerçek ve biricik fâili Tanrı'dır.[8] O halde kendisi şirk koşmak olmasa bile kul tövbede kendi fiilini Hakk'ın varlığı ve fiili karşısında ispat eder. Bu durumda tövbe en azından şirke yaklaşır. Bu nedenle tövbe, Allah'ın gücü ve kuvveti karşısında kulun güç ve kuvvetinden uzaklaşması diye tanımlanabilir.

> ◆ Kıyamet Günü kötülük yapan kişi der ki: Keşke hayır yapsaydım! İyilik yapan ise, keşke daha fazlasını yapsaydım der. Ârif ise hiçbir şey söylemez, çünkü dünya hayatında olduğu gibi ahiret hayatında da ârifin hali değişmez. Ârifin hali derken onun Rabbini müşahedesi, bir şeye sahip olma iddiası ve tasarruftan yüz çevirmesini kast ediyorum. Dolayısıyla ârif için daha fazlasını yapmadığı veya uğrunda daha fazla çalışmadığı için üzüntü duyacağı bir amel ortaya konulmaz. Şeriatın tövbesi yasaklanmış şeylerden dönmek; gerçek tövbe ise Allah'ın güç ve kuvvetiyle güç ve kuvvete tövbedir (onları bırakmak). (FÜTÛHÂT, IV:49)

İbnü'l-Arabî tövbeyi sözlük, yani dönmek anlamında kullanır. Fakat tövbe İbnü'l-Arabî'den önceki bilginlerin düşündükleri gibi bir halden başka bir hale, söz gelişi Hakk'a isyan ve günah işlemek halinden itaat haline dönmek değildir. Bu dönüş varlık vasıtasıyla dönmektir: Kul bütün varlığıyla Hakk'a döner. "Allah'a döndü" anlamındaki *tabe ilellah*'ın anlamı ister isyan ister itaat olsun, her durumda Hakk'a dönmek demektir. O halde İbnü'l-Arabî tövbeyi günaha[9] bağlamaz, tövbe her halükârda Hakk'a dönmektir. Hak her şeye yakın olduğu için, bu dönüş insan bilincinde olsa da olmasa da dünya âleminde gerçekleşir. O halde tövbekâr, isyan halinde bile olsa, Hakk'a varlık vasıtasıyla dönüşünün bilincine eren kimsedir.

- "Her nerede olursanız o sizinledir" (57:4), "O her şeyi kuşatır" (41:54), "Allah'ın gördüğünü bilmez misin?" (96:14), "Biz ona şah damarından daha yakınız" (50:16), "Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz görmezsiniz" (56:85) ayetlerindeki hüküm kimin özelliği haline gelirse, artık o tövbe etmez. Tövbeyi bu yakınlığın bilincinde olmayan ve onu görmeyen kimse yapar. Allah emrine uysalar da günah da işleseler kendisine dönenleri sever. Tövbe yapılamaz, çünkü tövbe dönmek demektir ve ancak daha önce ayrılınmış bir şeye dönülebilir. Gerçekte ise Hak'tan ayrılmak söz konusu değildir. (FÜTÛHÂT, II:143, 44)

- Tövbe varlığı sürekli ve gerekli bir iştir. (FÜTÛHÂT, IV:127)

NOTLAR:

[1] Bu, İbnü'l-Arabî'nin karşılık tövbesi ve ihsan tövbesi tâbirine göredir, bkz. **Minnet ve İstihkak**.

[2] İbnü'l-Arabî öncesinde tövbe hakkındaki kaynaklar pek çoktur, bunun nedeni tövbenin fakihlerin, kelâm bilginlerinin ve sûfilerin ilgisini çeken bir konu olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Kelâm'da: Amidi, *Gâyetü'l-Meram*; İbn Hazm, *Kitabu'l-Fasl*, c. IV, s. 61, 376; Cüveyni, *Irşad*, s. 403; Matüridi, *Tevilat*, c. I, s. 128. Tasavvufta: *Letaifü'l-Âlâm*, "tövbe türleri", "tövb"e maddesi; Semerkandi, *Tenbihü'l-Gafilin*, s. 35; Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, "tövbe" maddesi; İbn el-Mulakkan, *Tabakatü'l-Evliya*; Muhasibi, *er-Riaye*, s. 68 vd; Kuşeyri, *Risâle*, s. 45; Gazâlî, *Minhacü'l-Abidin*, s. 10, *İhya-ı Ulumiddin*, c. IV, s. 2-60; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kutu'l-Kulub*, s. 364; Tûsî, *el-Luma*, s. 68; Sühreverdî, *Avârif*, s. 487.

[3] İbnü'l-Arabî burada kulun eyleminin Hakk'ın iradesine bağlı olduğuna dikkat çeker.

[4] İbnü'l-Arabî'nin fakihleri ürküten ve sıradan mümini çekingenliğe sevk eden görüşlerinden en ilginci, belki de, işlenmemiş büyük günahlar karşısındaki pişmanlıktır. Tövbenin ikinci şartında şöyle der: "İnsanlardan bir kısmı ise, yapmadığı büyük günahlar nedeniyle pişmanlık duyanlardır. Çünkü o, bütün günahların kendilerine denk iyiliklere dönüşeceğini görecektir" (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 140).

[5] Ârif tövbesinde babası Âdem'e intisap eder. Âdem, fiili tekrar işlemeyeceğine niyetlenmeden veya söz vermeden, sadece günahını itiraf etmiş ve bağışlanmak istemiştir.

[6] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Tövbenin üç şartı vardır: günaha pişmanlık, şimdiki zamanda günahı terk ve tekrar günah işlememeye niyetlenmek" (*Kitabu'l-Irşad*, s. 150). İbnü'l-Arabî başka metinlerde Hakk'a karşı edepsizlik saydığı şeyi burada üçüncü şart olarak zikretmiştir. Belki de bunun sebebi, burada tövbenin tanımını ve şartlarını kula ve Hakk'a nispet ederken et-Tevvab isminin açıklamasına verdiği ölçü-

de incelememiş olmasıdır: Kulun tövbe fiili tekrarlanan ve sonsuza kadar sürekli bir eylemdir. Buna, Hakk'ın kabul fiili sürekli ve daimî olarak mukabele eder.

[7] Günaha dönmek İbnü'l-Arabî'nin yeniden yaratma görüşüyle uyumlu değildir. İnsan günaha dönmez, onun benzerine döner (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 142)

[8] İbnü'l-Arabî'nin oluşa sürekli varlık öğretisiyle uyumlu hareket etiğini müşahede etmekteyiz, hatta o, beşer fikrinde esas alınmış bütün taksimleri (ahlak, iyilik, kötülük vb) –her birisinin kendisine özgü niteliği silerek– potasına dahil ettiğini görmekteyiz. Böylece iyilik veya kötülükle ilgili her mefhum, ahlaki ilkelerle ilişkisi olmayan, varoluşsal anlamlara dönüşür. Imkân elverseydi, bu durumun yol açtığı çağdaş varoluşçu filozofların görüşleriyle büyük ve derin benzerliklere dikkat çekerdik.

[9] İbnü'l-Arabî *Risâle-i Gavsiyye*'de (s. 80) şöyle der: "Dedim ki: Senin katındaki en üstün tövbe nedir? Cevap verdi: Masumların tövbesi!"

Tümel Hakikat Tümel hakikat (*hakikat-i külliyye*) *hakikatü'l-hakaik* [hakikatlerin hakikati] demektir. *Bkz.* **Hakikatlerin Hakikati**.

Ubûdiyet—Ubûdet İbnü'l-Arabî daha önce Hakîm Tirmizî'nin[1] yaptığı gibi ubûdet ve ubûdiyet arasında bir ayrıma gider. Ubûdiyet kuldaki zâtî muhtaçlık ve zillet özelliğine bağlı bir nispettir. Buna göre ubûdiyet, Efendi'nin şahsını dikkate almaksızın bir özelliğe nispet edilmektir; başka bir ifadeyle kul ile kendisindeki kulluk özelliği arasındaki bir ilişkidir. Bu terim, iki mevcut (efendi ve kul) arasındaki bir ilişki kavramına götürmez. Ubûdet ise ubûdiyeti Efendi'ye nispet etmektir ki, burada söz konusu olan efendi Allah'tır. Bu nedenle ubûdet özelliği Hak için en yetkin durumdadır.

- Ubûdiyet kulun özelliğidir. Bu nedenle Allah'ın kulları ubûdiyete değil, ubûdete nispet edilir. Onlar, ubûdiyete nispet edilmelerinden farklı olarak, herhangi bir nispet olmaksızın Allah'ın kullarıdır. O halde ubûdiyeti müşahede eden, Allah'a kul olduğunu müşahede etmemiştir. Dolayısıyla bir özelliğe nispet edilen şey ile Allah'a nispet edilen arasında fark vardır. Ubûdiyet bir özelliğe nispet edilmek, ubûdet ise Efendi'ye nispet edilmektir. (FÜTÛHÂT, II:519)

- Ubûdiyet ubûdete nispet edilir; ubûdet ise ne Allah'a ve ne de kendisine nispet edilir. Bu nedenle de nispet takısı almamıştır. En zelil kimse, kendisiyle iftihar etmesi için, bir zelile nispet edilen şeydir.[2] Bu nedenle üzerinde zelil kimseler dolaştığı için, yeryüzü hakkında zelul [çok zelil] denmiştir. Buna göre yeryüzü, üzerinde dolaşanlardan daha zelildir. Ubûdiyet makamı, zelillik ve muhtaçlık makamıdır.[3] (FÜTÛHÂT, II:24)

NOTLAR:

[1] Tirmizî 'ubudiyet' ve 'ubûdet'i ayırt eder, bkz. *Hatmu'l-Evliya*.

[2] Ubûdet kısımları için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 199.

[3] İbnü'l-Arabî ubudiyet ve abd'den eşanlamlı olarak söz eder; çünkü ubudiyet kulun niteliğidir. Dolayısıyla ubudiyet hakkında söylenen her şey, kulun makam ve anlamıyla örtüşür.

Ulûhiyet—Ulûhet İbnü'l-Arabî ulûhî, ilahî[1] ve illî terimlerini ayrı anlamlarda kullanır. Ulûhî Allah'a izâfe edilmiş her nispet; ilahi insana izâfe edilmiş ilahi isim; illî ise meleğe veya ruhsal şeylere izâfe edilmiş ilahi isim[2] demektir. Allah ve itikatlardaki ilah terimleri hakkındaki izahlardan sonra İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ulûhiyet terimini açıklarken iki noktaya[3] temas edebiliriz: Ulûhiyet Zât'ın mertebesidir ve âlemlerden müstağni Zât'tan farklı olduğu gibi âlemin dileklerinin muhatabı olan rubûbiyetten de farklıdır. Her ne kadar Zât'ın bir hükmü olsa da, ulûhiyetin suretlerinde tecelli eden hükümleri vardır ve bu tecellileri vasıtasıyla akıl onun bilgisine ulaşır.

- Ulûhiyet Zât'ın mertebesidir ve yegâne sahibi de Allah'tır. Melûh onu, o da melûhu talep eder. Zât ise her şeyden[4] müstağnidir. (FÜTÛHÂT, I:42)

- Ulûhiyet Allah'ın zâtından başka bir şey değildir. Şu var ki anlamı zât oluşu yönünden Hakk'ın anlamından farklıdır. Böylece ulûhiyet kendisinden başka bir şey değilken, Hakk'ın zâtını iki yapmıştır. (FÜTÛHÂT, III:314)

- Ulûhiyet nispeti sayesinde Allah, Allah diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:322)

İbnü'l-Arabî'de ulûhiyet Hakk'ın ilah –yani mâbud [tapılan]– olması yönünden nitelendiği ilahi isimler (El-Kuddûs, es-Subbûh gibi) grubudur. Rubûbiyet ise varlığı yöneten ve onda tasarruf sahibi olması yönünden Hakk'ın nitelendiği isimler –el-Hâlik [Yaratan], el-Mûdebbir [Yöneten] gibi– grubudur. O halde ulûhiyet merbûbun[5] [Rabbin kulu] dileklerini yönelttiği rubûbiyetin karşısında ibadet ve tenzih edilir olması yönünden Zât'ın mertebesidir.

- Ulûhiyetin esasta hepsi bir olan bazı hükümleri vardır. Bu hükümlerin suretlerinde ahiret[6] hayatında tecelli gerçekleşir. Çünkü Peygamberin Rabbini görüp görmediği konusunda görüş ayrılığı vardır. (FÜTÛHÂT, I:41)

Akılların özel işleri algıladıkları bir nuru vardır. Aklın nuru vasıtasıyla ulûhiyet ve ulûhiyet hakkında gerekli ve imkânsız meseleler öğrenilir.[7]

- Ulûhiyet zât ve yaratılmışlar arasında berzahtır [perde, vasıta]. O bütün yaratıklara yayılan güzel isimlerdir: Hak yaratıklar ile âlemlerden müstağni zâtı arasında bulunur. Ulûhiyet berzah[8] noktasındaki ceberût[9] mertebesindedir ve böylece bir yandan âleme bir yandan da Zât'a bakar. Bu nedenle o pek çok surete girebilir ve değişebi-

lir. Ulûhiyetin âleme dönük bir yüzü vardır, onunla halkın suretlerinde tecelli eder; Zât'a dönük bir yüzü vardır, onun vasıtasıyla zâta gözükür. Yaratılmış Zât'ı bu berzah –ulûhiyet– ardından bilebilir. Zât da yaratılmışta o berzah –ulûhiyet– sayesinde hükmünü icra eder. Ulûhiyeti araştırdık ve gördük ki, O kendileriyle dua ettiğimiz ilahî isimlerdir.[10] (FÜTÛHÂT, IV:207-209)

- İbadet edilen şeylere sövmeyiniz! Çünkü ulûhiyet mevcutlara sirayet eder, böyle olmasaydı onlar varlıklarını sürdüremezlerdi. Ulûhiyet onlara süreklilik özelliği kazandırmasaydı, varlıklarını sürdüremezlerdi. (İŞARAT, 56)

- Hakk'ın âlemin suretlerinden ayrılması mümkün değildir. Ulûhiyet gerçek anlamda –mecâzî değil– ona aittir; insan için ise mecazidir.[11] (FUSÛS, s. 69)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî ulûhiyet ve ulûhet terimlerini eşanlamlı kullanır. Aşağıdaki metinde inançların ilahından söz eder ve ona ulûhiyet ismini verir: "Ulûhiyet, ibadet edene kendisinin mâbudun mertebesi olduğunu zannettirir. Halbuki o, gerçekte, kulun gözünde Hakk'ın tecelligâhıdır" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 195). Ulûhiyetin bazı hükümleri vardır. Bu hükümlerin suretlerinde ahiret hayatında tecelli gerçekleşir (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 41).

[2] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Istılahat*, s. 295.

[3] Bkz. Allah ve ilah-ı mutekad, çünkü ulûhiyet Allah'a dönük bir nispettir ve onun gibi isim ve sıfatlara karşı üstünlüğü vardır. Kendisine özgü hükümlerle de Zât'tan ve rubûbiyetten ayrılır.

[4] Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi zât âlemlere muhtaç değilken, ulûhiyet melûhuna muhtaçtır.

[5] Bkz. Rubûbiyet ve Allah kelimesinin ikinci anlamı. Ayrıca üçüncü fasta (*Fusûsu'l-Hikem*) Nuh'un ilahım deyişine bakılabilir. Açıklaması için Afîfî, *Tâlikat*, s. 41-42

[6] Hakk'ın Kıyamet Günü inanç suretlerinde tecelli edeceğini belirten hadise telmih.

[7] Bkz. **İnanılan İlah**. Burada İbnü'l-Arabî aklı kalbin karşısına koyar. Birincisi sınırlama ve belirleme, ikincisi ise, tecellilerle birlikte halden hale geçme özelliğindedir. İbnü'l-Arabî'de ulûhet genellikle inanılan Tanrı mertebesidir. Tehanevî ise *Keşşaf-ı Istılahati'l-Fünun*'da (c. I, s. 103) "Ulûhiyet bütün isim ve sıfatları kendinde toplayan kuşatıcı ve toplayıcı mertebedir" der.

[8] Ebû Talib el-Mekkî'ye göre ceberût azamet âlemidir, bununla ilahi isim ve sıfatlar âlemini kastetmiştir. Pek çok kimseye göre ise orta âlemdir (Cürcânî, *Târifat*, s. 77).

[9] Bkz. **Berzah**.

[10] Bkz. **İsim**.

[11] Bu paragrafın açıklaması için bkz. Afîfî, *Tâlikat*, s. 34.

Ulvi Baba Ulvi baba, süfli ana deyiminin karşıtıdır. Bu nedenle kelimenin açıklanması için iki feyiz sürecinde yaratılış teorisinin yorumuna başvurmak gerekir. Söz konusu feyiz süreçleri feyz-i akdes [Tanrı'nın kendisini kendisinde görmesi] ve feyz-i mukaddestir[1] [Tanrı'nın başkasında, yani âlemde ve özellikle de insanda kendisini görmesi]. Bu iki feyzin açıklanması dolaylı olarak ulvi baba deyimini de açıklar. İlahi isimler, yaratılmışların var olmasını sağlayan ilk sebep ve ilk müessirlerdir.[2] Çünkü âlemin ortaya çıkmasını dileyen ilahi meşiyet [irade, istek][3] Hakk'a zâtı yönünden

değil isimleri yönünden döner. O halde isimler kendilerini izhar etmek için a'yân-ı sâbiteye [mümkünlerin ilahi ilimdeki hakikatleri] yönelen şeylerdir.[4] Böylece âlemin varlığını ortaya çıkartmaya dönük ilk yöneliş sebebi, onun için ulvi babadır.

- Yüce ilahi isimlerin [âlemi var etmeye] yönelişlerini görseydin onun büyük bir iş olduğunu anlardın. İlk baba bütün isimlerin bağlı olduğu el-Câmî (bütün isimlerin anlamlarını kendinde toplayan isim,[5] Allah ismi) ismidir. (FÜTÛHÂT, I:139)

Ulvi Babalar dörttür:[6] İlk Akıl, Küllî Nefs, Küllî Tabiat ve Hebâ. Ulvi Babaların ikinci içeriği, başka bir ifadeyle İlk Akıl, Küllî Nefs, Küllî Tabiat ve Hebâ birinci içerikten (ilahi isimler) farklı olarak Tanrı tarafından konulmuş sebeplerdir.

- [İsimlerden söz ettikten sonra] Şimdi de Tanrı tarafından tespit edilmiş sebeplerden konuşalım. (FÜTÛHÂT, I:139)

İbnü'l-Arabî'ye göre onlar ikinci içerikleriyle sebeplerdir ve bu nedenle de onları ulvi âlem sayarak ilahi mertebeden ayırır.[7]

- Allah âlemin cisimlerini yaratıp yakın sema feleğinin başlangıcından son feleğe kadar olanları baba yapmıştır. (FÜTÛHÂT, I:141)

Dört babanın bulunduğu bu yüce âlemin tabiat âleminin dört unsuruna yönelmesiyle Allah unsurlardan meydana gelen şeyleri yaratır:

- Tabiat âleminin unsurları da dörttür: Ulvi âlemin bu dört unsurla nikahlanmasıyla Allah onlarda meydana gelen[8] şeyleri yaratır. (FÜTÛHÂT, I:138)

İbnü'l-Arabî'nin aşağıdaki ifadelerinden ulvi babalara İlk Akıl, Küllî Nefs, Küllî Tabiat ve Hebâ[9] anlamını yükleyişi ortaya çıkar:

- Mümkünlerden ikinci babanın mâhiyetini ve onun Yüce Kalem'e göre (Birinci Baba) ikinci ana olduğunu öğrendin. (FÜTÛHÂT, I:140)
- İkinci Baba, Küllî Nefstir. (FÜTÛHÂT, I:141)
- Ruhsal aktarım tarzıyla [varlık ve bilgi] verilenler Tabiat, Hebâ'dır. Tabiat ve Hebâ tek baba ve anadan doğma erkek ve kız kardeşlerdir. Tabiat Hebâ'yı nikahlamış ve ilk ortaya çıkan cisim Küllî Cisim doğmuş, sonra da üreme toprağa inmiştir. (FÜTÛHÂT, I:140)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Sûfîlî Ana, Feyz**.

[2] İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*'de "Hak isimleri açısından onların hakikatlerini görmek isteyince..." demiştir, s. 48. Ayrıca bkz. Birinci Fas, s. 48; Afîfî'nin açıklaması için bkz. *Tâlîkat*, s. 6-7; bkz. **İlahî İsim**.

[3] Bkz. **Meşiyet**.

[4] Burada İbnü'l-Arabî ilk süfli ananın mümkünün şeyliği; ilk ulvi babanın ise a'yân-ı sâbiteyi dışta var etmeye yönelmiş ilahi isimler olduğunu belirtir. Şöyle der: "İlk ulvi baba malumdur; ilk süfli ana ise mümkün-mâdumun şeyliğidir. İlk nikah *ol* emrini vermek için yönelmek; ilk oğul bu şeyliğin dışta var olmasıdır (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 139).

[5] *İsm-i câmî* Allah ismidir.

[6] İbnü'l-Arabî babaları *ulvîyyat* diye niteler ve bunlar dört tanedir. Söz konusu olan güzel isimlere ise ulvîyye der ki, bunların sayısı çoktur. Bu ayrım Arapçayla tam anlamıyla uyumludur [Yazar burada dille ilgili bir metin aktarır. Metnin kaynağı için bkz. Hariri, *Dürretü'l-Gavvas*, s. 117].

[7] İbnü'l-Arabî ulvi babalara bazen *ulvî âlem* veya *ruhlar* diyerek işaret eder ve söz gelişi "Ulvi âlemin nikahı vasıtasıyla" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 138) veya "bütün ruhlar babadır" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 138) veya "Ben temiz ruhların babalarının oğluyum" (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 138) der.

[8] İbnü'l-Arabî ulvi babaları âlemin yaratılış sebebi saymaz; onlar yaratmanın kendilerinde gerçekleştiği vesilelerdir. Bu durumda gerçek fâil Allah'tır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah 'bana şükret' (31:14) demiştir. Böylece kendisinin ilk sebep olduğunu bildirmek istemiş, ardından ana babana da şükret demiştir. Ana-baba ise Allah'ın seni yaratmasının vesilesidir."

[9] Ulvi babalar hakkında geniş bilgi için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 138 vd.

Uzaklık Kargası Uzaklık kargası, karga kelimesinin içeriğinin etkisinde, İbnü'l-Arabî'nin şiir bağlamında kullandığı bir terimdir. Bununla ya sevdiklerini uzağa götüren deve veya bineklere işaret eder veya gerçeğe ermiş kulu varlığının mertebelerinden müşahedeye yaklaşmaya taşıyan himmetlerin sırlarına işaret eder.

> ◆ Uzaklık kargası (*gurabu'l-beyn*), tırnaklı bir kuş değildir. Onları bizden uzaklaştıran binekleri, uzaklık kargasıdır. Onlar, görünüşte, deve vb gibi bineklerdir. Ayrıca onlar, gerçeğe ulaşmış kulu varlık mertebesinden Tanrı'nın müşahedesine yaklaştıran himmetlerin sırlarında bulunurlar. Bu yüzden insanın sırlarının himmetlerin yücelerine seyrini görmüş olsaydın, şaşılacak şeyler görmüş olurdun. Bu nedenle arif şöyle der: Himmetler ermek içindir, yani himmetlere dayanarak maksada ulaşılır. (TERCÜMAN, 61)

Uzayan Gölge Sözlükteki ve Kuran'daki anlamları için *bkz.* **Gölge**

İbnü'l-Arabî gölgeyi iki kısma ayırır; birincisi şahısta silinmiş ve dışa uzamayan gölge; ikincisi, şahsın dışına uzayan gölgedir. İşte dışa uzayan bu gölge, uzayan gölge denir. Şahısta silinmiş gölge ise uzamayan gölgedir. Peki, uzayan gölge nedir veya kimdir? Kuşkusuz o insan-ı kâmildir.

> ◆ Allah herkesi kendisinden perdelemiş, insan-ı kâmil için zuhur etmiştir. İnsan-ı kâmil Hakk'ın uzamış gölgesi, belirlenmiş Arş'ı, varlığın kemâliyle nitelenmiş amaç-

lanmış evidir. (FÜTÛHÂT, III:282)

Üçleme *bkz.* **Teslis**

Üm *bkz.* **Ana**

Ümmîlik Ebû Ubeyd şöyle der: Ümmîlik insanların doğumdan gelen okur-yazar olmamak haline aidiyettir. İnsan doğarken okur yazar değildir. (MUCEM)

Dr. Abdülkerim el-Yafi'ye ümmî lafzının Kuran'daki anlamını sorduk ve şu cevabı aldık: Kuran'da ümmî kelimesinin çeşitli anlamları vardır. a) Ana'ya nispet. b) Ümmete nispet. c) Arap toplumuna nispet. d) Ümmü'l-Kura'ya [Şehirlerin anası, Mekke] nispet. e) Kitabın Anası'na nispet. f) Ümmetlere nispet. Çünkü çoğula nispet tekile nispete döner. Ümmînin anlamlarından birisi okur-yazar olmayandır. Böylece ümmî deyim yerindeyse yaratılışına nispet edilmiştir veya anasının kendisini doğurduğu gibi okur yazar olmadan kalan kimse demektir. Çünkü okur yazarlık öğretmeyle mümkün olabilir. Ümmî, ümmî bir topluma veya Ümmü'l-Kura [şehirlerin anası] olan Mekke'ye mensup Arap demektir. Ümmî yazma bilmeyen Araplar anlamındaki ümmiyyün kelimesinin tekilidir (Bkz. Rağib el-İsfahanî, *Garibu'l-Kuran*). Yahudiler Tanrı'nın seçkin kulları olduklarını ve peygamberlik görevinin de kendilerine özgü olduğunu iddia edip, başka insanlara ümmetler diyorlardı. Eski ve Yeni Ahit'te bu konuya pek çok gönderme bulunur. Söz gelişi Matta İncili, Altıncı İshah, 32. paragrafa bakılabilir. Arap peygamberin peygamberliği ve tebliği ümmetler içinde gelmiştir, başka bir ifadeyle İsrailoğullarının dışındaki kimselere gelmiştir. Söz konusu tebliğ İsrailoğullarının yanı sıra ümmetlere yöneliktir. Arapçada nispet takısı tekile yapılır. Ümmî, ümmetlere mensubiyet demektir. Peygamberin okur yazar olmayışına gelince: bunun delili "Sen daha önce bir kitap okumuş veya elinle yazmış değildin ayetidir."

İbnü'l-Arabî'de ümmîlik[1] sözlük anlamından farklı ve uzak bir anlam kazanır. Ümmîlik ezberlenmiş bilgilerin niceliğiyle veya okur ve yazar olmakla kıyaslanamaz; ümmîlik diyalektik bir yöntemdir. Buna göre ümmî (teorik düşünceyle bilenin karşıtı olarak) ilahi tecelliyi kabul edebilmek için kalbini ve idrak mahallini temizleyen ve tecelliye kabulü engelleyen şeylerden boşaltan kimse demektir.

- Ümmîlik bize göre Kuran-ı Kerim veya hadis ezberciliğiyle çelişmez. Ümmî sır ve anlamları çıkartmada teorik düşüncesini ve fikrini; ilahiyat bahislerinde akıl delillerinin verilerini kullanmayan kimsedir. Böylece ilahi fethin alıcısı haline gelir. (FÜTÛHÂT, II:644)

[1] Hallac ümmîliği himmetin toplanmasına bağlar. Büyük ihtimalle Hallac bu fikrini Ümmü'l-Kura, yani Şehirlerin Anası deyiminden almıştır. Çünkü bu deyimin karşılığında Mekke veya Harem deyimini kullanır. Şöyle der: "Hak niyetini topladığı için, onu ümmî diye isimlendirmiştir" *Tavasin*, s. 191.

Ünsİ/Ünsiyet *Elif, nun* ve *sin* tek köktür ve "bir şeyin ortaya çıkması" demektir. Çekinmenin zıddı olan her şey. Üns insanın bir şeye yakınlık duymasıdır. (MUCEM)

Allah ile ünsiyet etmeyi ifade eden bir ayet yoktur, bununla birlikte Kuran-ı Kerim insanın Yaratanı ile ilişkisinde ünsiyetin çok ilerisindeki sevgi kavramına gider. Kuran'da şöyle denilmiştir:

> Onlar O'nu sever, O da onları sever. (5:54)

Kuşkusuz sevgi ünsiyeti gerektirir. O halde Kuran'da insanın insanla ünsiyet edebileceği kalmıştır.[1]

> Size izin verilinceye kadar [*tesne'nisû*] evlere girmeyiniz[2] (24:27)

Üns terimi İbnü'l-Arabî'ye bütün boyutlarında önceki sûfilerin görüşlerinin yoğunlukla bulunduğu bir dolulukla ulaşmıştır. Bu nedenle aşina olduğumuz yaratıcı ve özgün tabiatına göre İbnü'l-Arabî'nin terimi derin düşünce potasına sokup yeni ve kendine özgü bir kisveyle tasavvufi düşünceye katması gerekir. O halde üns terimi İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde çeşitli aşamalardan geçmiştir. İbnü'l-Arabî sûfileri *ünsü*[3] tanımlayışlarında suçlamış, onların tanımlarını reddederken bir anda Allah ile ünsiyeti de redde varmıştır. Fakat bu ret daha sonra göreceğimiz gibi ikinci merhalede yeni ve başka bir ünsiyetle yer değiştirecek anlık bir rettir.

- Sûfilere göre üns Hak katından kullar için gerçekleşen bast halidir. Üns kalbin cemâl tecellisindeki halidir.[4] Ünsiyet konusu sûfilerin hata yaptıkları konulardan birisidir. Allah ile ünsiyetin sahibinde[5] bir belirtisi vardır; çünkü ünsiyet bu yolun mensuplarının büyük kısmının yanıldıkları bir meseledir. Onlar bir halde bir ünsiyet bulurlar. Zannederler ki, o hal Allah ile ünsiyettir. Hal kaybolduğunda ise Allah ile ünsiyet hali kaybolur. Bize ve muhakkiklere göre o kişinin yaşadığı Allah ile değil, kalbine gelmiş halle ünsiyet idi. Çünkü Allah ile ünsiyet gerçekleştiğinde her halükarda o kulda kalmaya devam eder.[6] (FÜTÛHÂT, II:540-41)

- Bunun üzerine Allah Kartal'a der ki: Sen (İlk Akıl) gurbet mahallindesin, bana yakın olsan bile seninle hemcins değiliz. Dolayısıyla nefsinin benden çekinmesi kaçınılmazdır. Sende *kurret-i ayn* [göz aydınlığı] bulunur, onu ortaya çıkart; böylece ona komşu olmakla ünsiyet elde et. Çünkü benim ile ünsiyet imkânsızdır.[7] (İTTİHAD, 144)

İbnü'l-Arabî böylece akıl yönünden[8] Allah ile ünsiyeti reddeder. Bu konudaki delili ise ünsiyetin türdeş olmayı gerektirmesidir. Hemcins olmak Allah ve insan arasında imkânsızdır. Fakat Allah ile insan arasındaki ünsiyeti her durumda reddetmez, çünkü Allah ile insanın aynı cinsten olmaları mümkün değilse bile, bazı görüşler ikisi arasında bir münâsebet bulunduğunu ileri sürer. İbnü'l-Arabî'nin de bu görüşleri kabul ettiği malumdur.[9]

◆ Gerçek üns münasip [uygun, benzer] olanladır. Allah ile insan arasında münasebeti kabul eden O'nunla ünsiyetin olabileceğini de kabul eder. Münasebetin olmadığını ileri süren ise Allah ile ünsiyetin veya ondan kaçmanın söz konusu olmadığını iddia eder. (FÜTÛHÂT, II:541)

İbnü'l-Arabî hemcinslik olmadığı için Allah ile ünsiyetin kapısını kaparken, bu kapıyı münasebet terimiyle yeniden açar ve ünsiyeti reddetmesi sadece Allah ismiyle sınırlı hale gelir. Bu isim bütün isimleri kendinde toplayan isimdir ve o isim yönünden hiçbir yaratık hakkında bir hüküm söz konusu değildir. O halde akıl açısından Allah ile ünsiyet Allah ismi yönünden değil, başka bir ilahi isim yönünden kabul edilebilir.[10]

◆ Muhakkiklere göre Allah ile ünsiyet olamaz. Ünsiyet Allah ismi ile değil, belirli ve özel bir ilahi isim sayesinde olabilir. Allah'tan kula ulaşan her şeyde durum böyledir. Bunların Allah isminden olması mümkün değildir; çünkü o isim bütün ilahi hakikatleri kendinde birleştiren isimdir. O halde insan için herhangi bir iş ancak belirli bir isim yönünden olabilir. (FÜTÛHÂT, II:541)

İbnü'l-Arabî Allah ile ünsiyeti reddedip, onu ilahi bir isme tahsis ettikten sonra, vahdet-i vücûd görüşünden esinlenerek, var olan her şeye birleştirici bir gözle bakar. Söz konusu şeyde Hakk'ın bir tecellisi ve sureti görülür. Böylece var olan her şey, Allah'ın bir tecelligâhıdır ilkesi burada, ünsiyet edilen her şey, o tecelligâhtır haline dönüşür. O halde bir şey ile ünsiyet, Allah'ın bir tecellisinin suretiyle ünsiyet olduğu için, gerçekte Allah ile ünsiyettir.

◆ Bütün âlem Allah ile ünsiyet eder, fakat bir kısmı Allah ile ünsiyet ettiğinin bilincinde değildir. Çünkü insanın bir şeye karşı sürekli bir yakınlık bulması veya birinden diğerine geçmek suretiyle başka bir şeye karşı yakınlık bulması gerekir. Her şeyde hüküm sadece Allah'a aittir, o halde farkında olmasa bile herkes Allah ile ünsiyet eder. Ünsiyet edildiği düşünülen şey Hakk'ın bir suretidir, fakat bu durum bazen bilinir, bazen bilinmez. Böylece kul ünsiyet ettiği şeyin kendisinden çekinir, fakat suretler değiştiği için bunun bilincinde değildir. O halde hiç kimse Allah ile ünsiyet halini yitirmediği gibi, hiç kimse de Allah'tan başkasından çekinmemiştir. (FÜ-

TÛHÂT, II:541)

NOTLAR:

[1] Fransızca *apprivoiser* kelimesinin içeriğine benzer.

[2] Bkz. ayetin yorumu için Kuşeyri, *Letaifü'l-İşarat*, c. IV, s. 277.

[3] İbnü'l-Arabî öncesi sûfîler ünse çeşitli ifadeleriyle işaret etmişlerdir. Bkz. Kelabazi, *et-Taaruf*, s. 127, 126; Sülemî, *Tabakatu's-Sûfiyye*, s. 23, 54, 184, 270, 326; *Tabakatu'l-Evliya*, s. 219, 323. Hallac ünsü şöyle tanımlar: Üns kalbin sevgilisiyle ferahlamasıdır. Başka bir tanım: Sevenin sevdiğine açılmasıdır. Massignon, s. 98. Tasavvuf önderleri, Allah ile ünsiyeti insanlarla ünsiyet etmenin karşısına yerleştirmişler ve bu iki üns arasına ters bir orantı kurmuşlardır: kalp insanlardan uzaklaştığı ölçüde Allah ile ünsiyet eder. Bu iki ünsiyet, birbirlerine zıttır.

[4] Bkz. Serrac, *el-Luma*, s. 551,

[5] Bkz. **Allah'ın Beyyinesi**.

[6] İbnü'l-Arabî burada kendisinden önceki sûfilerden ayrılır: O, Allah ile ünsiyeti insanlarla ünsiyetin karşısına koymaz, dolayısıyla öncekiler gibi bunların arasında bir ters orantı görmez. Bunun yerine İbnü'l-Arabî onu, bilgi gibi, sürekli kazanılacak ve herhangi şekilde yitirilmeyecek bir bir şey olarak görür. İster halvette, isterse de toplumla beraber olsun ünsiyet insana eşlik edecektir.

[7] Hak bu metinde İlk Akıl'a hitap etmekte ve cinsin değişmesiyle kendisiyle ünsiyetin değişmeyeceğine dikkat çekmektedir. Belirli bir şahsa yönelik olsa bile, bu hitabın ilahi hakikatten farklı insani bir hakikat gibi, en kâmiliyle beşer türüne yönelik olduğu açıktır; söz konusu insan hakikati, insan-ı kâmilin bir yönü olması itibariyle İlk Akıl'da ortaya çıkmıştır. Bkz. **İlk Akıl**, **İnsan-ı Kâmil**.

[8] İbnü'l-Arabî'nin Allah ile ünsiyeti reddi, aklî-mantıksal bir reddir. Bu yaklaşım, Ebû Said el-Harraz'ın Allah ile beraber bir hal diye gördüğü ünsiyeti reddiyle karşılaştırılabilir. (Bkz. Kuşeyri, *Risâle*, s. 33). Harraz'ın ifadesinin Ebû Yezid el-Bestâmî'nin "Nasıl sabahladın?" diye sorulduğunda verdiği "Benim sabahım yoktur" cevabına benzediğine dikkat çekmeliyiz.

[9] İnsanın bütün ilahi ve kevnî hakikatlerin bir nüshası (suret) olduğunu kabul eden bir kimsenin münasebet fikrini kabul etmemesi mümkün müdür? Bkz. **Nüsha** ve **Suret**.

[10] İbnü'l-Arabî bütün eserlerinde Allah ile ünsiyetin olamayacağı hakkındaki ifadesine bağlı kalmaz. Aksine, kendisinden önceki sûfilerin ifadeleriyle paralel veya üçüncü aşamada gördüğümüz gibi, vahdet-i vücûd öğretisiyle uyumlu hareket ettiğini görmekteyiz. Aşağıdaki iki metinde İbnü'l-Arabî Allah ile ünsiyet edilebileceğini ortaya koyar. Şöyle der: "Bazı zahitler, uzleti ve halvetlere girerek insanlardan uzak durmayı ve kapılarını insanlara kapatmayı; bazıları, dağlarda ve patikalarda dolaşmayı tercih etmişlerdir. Allah, Rahman isminden farklı şekillerde onlara ünsiyet vermiş, böylece taşların zikirlerini, suların şırıltısını, rüzgarların uğultusunu, kuşların konuşmalarını, yaratılmış her grubun tespihini ve kendisiyle sohbetlerini ve selâm vermelerini işittirmiştir. Böylece o da, vahşet halinden ayrılıp, onlarla ünsiyet kurmuş ve toplum ve cemaate dönmüştür (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 310). Allah adamlarından bir kısmı, Hakk'ın içinde Allah ile ünsiyet ve sürekli manevi-tecelliler sayesinde rahatlattığı kimselerdir (*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, DS, s. 317). Nitekim *Istılahat*'ta da ünsü önceki sûfilerin tanımlarıyla özünde benzeşen şekilde tanımlar: "Üns, ilahi mertebenin cemâlini müşahede etmenin kalpteki eseridir. Bu celâlin cemâlidir" (*Istılahat*, s. 287).

Üst *bkz.* **Alt**

Vahdaniyet *bkz.* **Vahid**

Vahdet *Vav, ha* ve *dal* yegânelik anlamına gelen tek köktür. Vahdet de bu köktendendir. Vahdet, içlerinde dengi bulunmadığında kabilenin biriciği demektir. Şöyle denilir: Ey Arapların vahidi [biriciği]/Halk içinde benzeri yoktur. (MUCEM)

V-H-D kökü "tek" demektir; *vahdehu*, yalnız, sadece demektir:

> Sen bize yalnız (*vahdehu*) Allah'a tapalım diye mi geldin. (7:70)

Rakamı göstermek üzere vahid [bir] ve vahide [vahidin dişili] kalıbında gelmiştir:

> Hani şöyle demiştiniz: "Ey Musa, biz tek (vahid) yemeğe sabredemeyiz." (2:61)
>
> Bu benim kardeşimdir, onun doksandokuz dişi koyunu var, benim ise tek koyunum var (*vahide*). (38:23)

V-H-D kökü esasta birlik ifade eden ulûhiyetin bir niteliği olarak vahid kalıbında gelmiş, ardından ilahi isimlerden birisi olmuştur:

> Ayrı ayrı ilahlar mı, yoksa bir (Vahid) ve kahredici Allah mı hayırlıdır? (12:39)
>
> Sizin ilahınız tek (vahid) ilahtır, artık ona teslim olunuz. (22:34)
>
> İlahları tek (vahid) ilah yapmaktasın, bu görülmemiş bir iştir. (38:5)

İbnü'l-Arabî'deki[1] anlamı için *bkz.* **Çokluk**, **Vahid**, **Vahdet**, **Vahdet-i Vücûd**.

NOTLAR:

[1] Terim hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 288; c. III, s. 325, 483, 488; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 24; c. II, s. 145; *Divan*, s. 43. Ayrıca bkz. *Tenbihu'l-Ukul*, s. 63; Kayseri, *Matlau Hususi'l-Kelim*, s. 3.

Vahdet-i Vücûd Vahdet-i vücûd[1] İbnü'l-Arabî araştırmacılarının ürettikleri, daha doğrusu İbnü'l-Arabî'yi[2] onu kabul edenlerin içinde sınıfladıkları bir terimdir.[3] Çünkü araştırmacı bir düşünürün fikrini basit öğelerine ayrıştırıp, ardından yapıyı çok bilinen düşünce gelenekleriyle uyumlu ve paralel bir şekilde yeniden oluşturarak inceleyebilir. Dolayısıyla araştırmacılar İbnü'l-Arabî'nin Varlık tektir, Allah'tan başka bir şey yoktur, Varlıkta Allah'tan başkası yoktur gibi ifadelerinden onun vahdet-i vücûdu savunanlardan birisi olduğu görüşüne varmışlardır; burada söz konusu olan varlığın birliği, ilahi yönün baskınlığıyla maddeci monizmlerden farklı birliktir. İbnü'l-Arabî'nin varlığın birliği karşısındaki tavrı nedir? Tasavvufi müşahedeyle teorik düşüncenin ilişkisi nedir? Vahdet-i vücûd mu, vahdet-i şuhûd mu?[4] Araştırmacı genellikle İbnü'l-Arabî'nin ürünlerinin önünde şu soruyla durur: İbnü'l-Arabî'deki vahdet-i vücûd mudur, vahdet-i şuhûd mu? Ardından İbnü'l-Arabî'nin görüşünün

vahdet-i vücûd olduğunu kabulde gecikmez; çünkü o vecd coşkusunda ortaya çıkmış değildir, teorik düşüncenin soğuk bir ürünüdür. Araştırmacı iki birlik arasında gider gelir ve sonuçta birbirleriyle örtüştükleri kanaatine ulaşır. Her birisine göre de Gerçek Varlık birdir, o da Allah'tır. Vahdet-i şuhûdu benimseyen bu birliği halinin coşkunluğu altında dile getirir, İbnü'l-Arabî ise bilginlerin ayıklığı ve düşünürlerin soğukkanlılıklarıyla varlık birliğinden söz eder. İbnü'l-Arabî'nin birliğinin başka sûfilerin müşahede kaynaklı birliklerinden temel bir sebeple farklı olduğu da bir vakıadır. İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdu kendisini başka her şeyi görmekten uzaklaştırıp Tanrı'nın dışındaki her şeyin yokluğunu dile getirmesini sağlayan fena fi'l-Hak [Hak'ta yok olmak] feyzinin bir ürünü diye ortaya koymamıştır. Asla! İbnü'l-Arabî çokluğu görür ve müşahedesi ona çokluğun varlığını verir; baş gözü de çokluğu görür. O halde İbnü'l-Arabî'ye göre çokluk mevcuttur. Burada vahdet-i şuhûdun zıddına İbnü'l-Arabî'deki birliğin görülen bir çokluğu kabul ettiğini söyleyebiliriz. O çokluğu görür, bu ise vahdet-i şuhûd ile örtüşmeyen bir şeydir. Fakat İbnü'l-Arabî görülen bu çokluk, başka bir ifadeyle duyularca idrak edilen çoklukla durmaz, onu gerçek varlığı olmayan akledilir çokluk sayar. Çokluk deyim yerindeyse bir göz aldanışı, İbnü'l-Arabî'nin diliyle ise hayaldir. Gerçi İbnü'l-Arabî'nin tavrını mantıksal dayanaklara ve öncüllere dayanan felsefi bir teori diye anlamamak gerekir. Bu bağlamda o, çokluğu mevcut olmayan akledilir ve müşahede edilir bir çokluk yapmış olsa da bu irca bazı araştırmacıların zannettikleri gibi[5] düşünce kaynaklı bir çaba değildir. İbnü'l-Arabî'de varlığın birliğini teorik akıl yürütmeye dayanan felsefi bir teori yapanların görüşünü ret sadedinde gerçeğin tam da bunun zıddı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü teorik düşünce İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği gibi yaratılmışların var oldukları hükmünü verir; bu yaratılmışlar yönünden varlık çoğalmasa bile en azından klasik terim çiftleriyle varlığı sınırlar: Hak-halk gibi. Şu halde varlığın birliği hükmünü veren müşahededir. İbnü'l-Arabî'nin bir yandan görülür ve müşahede edilir çokluğu varsaymakla vahdet-i şuhûd ile çelişirken, öte yandan varlığın birliğini kabule yine müşahede sayesinde ulaştığını gözlemlemekteyiz. Birinci müşahede sıradan bir görüş iken, ikinci müşahede, tasavvufi keşfin bir mertebesidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre hakikat müşahededе çoğalır:

> ◆ Varlıkta Allah'tan başka bir şey yoktur. Hakikat, müşahededе çoğalsa bile, varlıkta birdir. (FÜTÛHÂT, IV:357)

Müşahede mümkünün varlığını ortadan kaldırır:

> ◆ Varlığın delilleri benim varlığım üzerinedir
> Müşahedenin delilleri onlarla çelişir

Çünkü göz, Hak'tan başkasını görmemiştir
Varlıkta onu gören gözle.

Delil var olduğuma hükmeder. Çünkü delil benim hakikatimden başka bir şey değildir. Benim hakikatim ise mümkün oluşum; delâletim ise Hakk'ın varlığıdır. Müşahede kendi varlığımı siler. Hükmüm ise zuhur ettiği kimsede, onun benim hakikatim oluşunu ortadan kaldırmaz. Varlık Allah'a aittir. Ben de Hak'tan görünen suretle hükmümün zuhurunu kazandım. Hakikatim zuhur etmez. Denilir ki –benden başka söyleyen yoktur–: Gerçek Varlıkta ortaya çıkan bu suret –ki benim hükmümdür– benim hakikatimdir. Müşahedenin verdiği bilgi budur. Müşahede ise teorik delillerle çelişir. (FÜTÛHÂT, IV:31)

İbnü'l-Arabî'nin tutumunu onun varlığın birliğini müşahede olduğunu belirterek özetleyebiliriz. Bu ifadeden İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ve felsefeyi birleştirdiği ortaya çıkar. Böylece her ikisi de, birbirlerine gözetleyen tarzda birleşmişlerdir. Bu durum ilme'l-yakîn [bilme kesinliği] ve ayne'l-yakînden [görme kesinliği] söz eden birisi için yadırganacak bir durum değildir. İbnü'l-Arabî varlığın birliğine ilme'l-yakîn sayesinde ulaşmış olsa bile, varlığın birliğinin dayanakları ayne'l-yakînde kök salmıştır.[6] Bu ifademizi şöyle açıklayabiliriz: İbnü'l-Arabî'de vahdet-i vücûd teorik düşüncenin ürünü olsa bile o görülen çokluğu varlığın birliğine irca etmiş; ikinci aşamada ise vahdet-i vücûd bu teorik düşüncenin müşahedesi olmuştur. Fakat düşünce müşahedeyle uzlaşır ve her birisi diğerini desteklediğinde müşahede ve teorik düşüncenin sınırlarını ayırmak güçleşmiştir. Bilgi kesinliğinin görme kesinliğini öncelemesinin gereği olarak düşüncenin müşahededen önce geldiğini kabul edebiliriz; fakat bu bilgi kesinliği serbest felsefi düşüncenin bir ürünü değildir. Gerçekte İbnü'l-Arabî Kitap ve Sünnetle kendisini sınırlamış bir düşünürdür ve onun için serbest düşünür denilemez. Dolayısıyla bilgi kesinliği (ilme'l-yakîn) İbnü'l-Arabî'de Kitap ve Sünnet üzerinde tefekkürden başka bir şey değildir. Şu halde vahdet-i vücûd İbnü'l-Arabî'nin Kitap ve Sünnet hakkındaki tefekkürü, ardından bu tefekkürü müşahedesidir.

◆ Vücûd [varlık] gerçekte tektir, başka bir şey yoktur. Bu bağlamda, ortaya çıkmış gayb [bilinmeyen] ve gizlenmiş zuhurdan başka bir şey yoktur. Ardından zuhur etmiş, gizlenmiş, ardından zuhur etmiş ve yine gizlenmiştir. Kitap ve Sünneti incelersen, Bir'den başkasını bulamazsın. Bir, O'dur. (CELÂLE, 9)

Vahdet-i vücûd Nedir? İbnü'l-Arabî deryasına dalanlar onun vahdet-i vücûd anlayışının kapalılıklarını çözmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda bazı kimseler, bu kapalılığın anahtarının[7] Kaşanî'nin İnşirah suresinin tefsirinde olduğunu ileri sürmüşlerdir;

çünkü bu ayette "Güçlükle beraber kolaylık vardır" ayeti peş peşe iki kez tekrarlanmıştır. Tefsirciler zahir diliyle bu tekrarı pekiştirme ve teyit diye yorumlamışlardır. Şu var ki Kaşânî açık bir şekilde bu iki ayetin peygamberin ruhsal yükseliş aşamalarından ikisine bağlı olduğuna dikkat çekmiştir: yükseliş ve iniş. Bunlar veliye aittir; çünkü veli, peygambere "tam vârislik" makamını bu iki merhalelere ulaşmakla elde edebilir. İbnü'l-Arabî'nin durumu da böyledir. Yükselme aşamasında Peygamber çokluğun bilgisiyle perdelidir, bu ilk perdelenme ve ilk "güçlük"tür. Bir'in bilgisine ulaştığında ise kendisine göre, ilk kolaylık gerçekleşir. Burada Allah'ın bilgisi, çokluğun bilgisini perdeler. Bu ikinci perdelenme ve ikinci güçlük sayılır; çünkü burada peygamber, Hak sayesinde yaratıklardan perdelenmiştir ve peygamberlik yükünü taşıyamaz. Bu nedenle Allah onun gönlünü açar ve "Hak nedeniyle yaratıklardan perdelenmek" şeklindeki ikinci perdeliliği, başka bir ifadeyle ikinci güçlüğü kaldırır, ikinci kolaylık meydana gelir ve Bir ve çoğu birleştirme gücü elde eder. Gönlü yeni bir ontolojik boyutla Hakk'ı ve halkı sığdırır. Kaşânî söz konusu boyuta verilmiş gerçek varlık anlamında "el-vücûdü'l-mevhubi'l-hakkani" der. Burada Peygamberin mârifeti tamdır: Bir'den bağımsız olarak çoğu bilmek, Bir'i çoktan bağımsız olarak bilmek ve Bir ve çoğu birleştiren bilgi. Bu birleştirici mârifet, kâmil vâris, yani insan-ı kâmilin mârifetidir. Burada, *Fusûsu'l-Hikem* ve başka eserlerinde ortaya çıktığı kadarıyla, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd yorumu gizlidir. Nablusi ise vahdet-i vücûdun anahtarının gerçek varlık teriminde gizli olduğunu düşünür: Mümkün Hak'tan bağımsız bir varlığa sahip değildir. O halde Nablusi vahdet-i vücûd meselesini sadece Hakk'a tahsis etmekle varlık kavramı ekseninde çözmeye çalışmıştır. Nablusi'nin tavrı el-Kayyum ismini verdiğimizde anlaşılır olur: Hak yaratılmışların suretlerini ayakta tutandır (kayyum), mümkünler ise kendi başlarına varlıklarını sürdüremezler; onların varlıklarını sürdürmeleri, el-Kayyum sayesinde mümkündür. O halde, Vücûd [Varlık] gerçekte mümkünlerin varlıklarının kendisine bağlı olduğu Bir'dir.[8] Aslında vahdet-i vücûd, deyim İbnü'l-Arabî'nin birliğiyle örtüşürse, İbnü'l-Arabî'de tevhidin bir neticesidir.[9] Tevhit akidenin odağı, hatta bizzat kendisi olması yönünden, İslam düşüncesinde en genel kavramdır. Bu nedenle her Müslüman, gücü ve yeteneği[10] ölçüsünde, kendisini tevhide verir. İbnü'l-Arabî'nin ise sülûk ve düşünce hayatında tevhitten[11] fazlasına, daha doğrusu tevhit kavramının ve içeriğinden daha fazlasına temas etmesi gerekir. Bu nedenle büyük şeyhimizin tevhidi hakkında düşünce ve felsefe kaynaklı teorik bir tevhittir diyemiyoruz; dolayısıyla onu teori ve düşünce düzleminde araştıramıyoruz. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin müşahededе boğulmuş ve vecd halinin tesiri altında konuşmuş, tevhidinin de kendisinden geçmiş insanların tevhidi olduğunu da iddia edemiyoruz. Asla! Kuşkusuz İbnü'l-Arabî'nin

tevhidi ayık müşahede sahibinin tevhidiydi. Bu noktadan da İbnü'l-Arabî araştırmacıları arasında görüş ayrılığı çıkmıştır: Bu bağlamda bazı araştırmacılar onun vardığı sonuçları felsefi bir teori, başkaları sülûkun neticesi saymıştır. En uygunu İbnü'l-Arabî'nin tekamülünü fena ve beka hallerini birbirine katıp, bir hali diğerine egemen kılmayan bir yetkinleşme saymamızdır. O halde tevhit ve İbnü'l-Arabî'nin ona bakışı ve yorumlayışı, onun vahdet-i vücûdunun anahtarıdır. Çünkü mümkün varlığında bir an bile bağımsız kalmış olsaydı, Yaratan'a, yani Hakk'a muhtaç olmazdı ve ulûhiyete ortak olurdu. O halde ulûhiyetin tevhidi İbnü'l-Arabî'de varlığın birlenmesini gerektirir.[12] İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdu birkaç noktada odaklaşır ki, en önemlilerine işaret edip ardından metinlerle destekleyeceğiz. 1) Mümkün: İbnü'l-Arabî mümküne mevcut, yani var olan ismini verir, fakat hiçbir zaman onu varlık ile nitelemez, bunun yerine onu yoklukta sabit sayar, şöyle der: "Mümkün varlık kokusunu koklamamıştır." O halde İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûdu, mazharların çokluğunda birliği görmeye değil, çokluğun varlığını ret esasına dayanır. Çokluk, akledilir ve görülür, fakat mevcut değildir. 2) Hak: Hak bütün suretlerde zuhur ve her yönde tecelli edendir. O Tek Varlık, eşya ise onun sayesinde mevcut, kendileri yönünden yokturlar. Hakk'ın varlığı mazharlarda zuhur etmekle sınırlı ve belirlenmiş değildir; onun kendisine özgü aşkın bir varlığı vardır. Hakk'ın bu aşkın varlığıyla İbnü'l-Arabî sapkın[13] varlığın birliği görüşlerinden ayrılır. Bu bağlamda Hak İbnü'l-Arabî'de aşkındır, söz konusu aşkınlık, sınırlanma teriminin zıddı olan göreceli aşkınlık değil, gerçek mutlaklıktır.[14] 3) Halk: Yaratma eylemi belirli bir zamanda meydana gelmiş de yaratılmışlar mevcut olmamıştır. Yaratma, her anda devam eden sürekli eylemdir. Yaratma, Hakk'ın yaratılmışların suretlerinde sürekli tecellisidir. Buna göre yaratılmışlar, daima Hakk'a muhtaçtırlar, çünkü onlar, kendileri yönünden mevcut değillerdir; dolayısıyla her nefeste esastaki yokluk hallerine döner. Hak da her nefeste kendilerinde zuhur etmekle onları var eder. 4) Hak ve Halk: İbnü'l-Arabî'nin Hak ve halk ilişkisini anlaşılır kılmak için yararlandığı çeşitli benzetme kalıplarındaki zenginliği, müşahede düzleminde birisinin varlığının diğerini sildiği bir sistemde ortaya çıkar. Bu benzetme kalıpların çokluğu nedeniyle ona müstakil bir bölüm ayırdık, oraya bakılabilir. 5) Vahdet-i vücûdun mâhiyeti: İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd ile içli dışlıdır. Şu var ki, onun gerçeği önünde hayrete düşmüştür. Bu bağlamda şunu araştırdığını görmekteyiz: Acaba var olanlar yokluk halinden varlık haline mi intikal etmişlerdir? Yoksa mümkünlerin hakikatleri, yoklukta kalmaya devam ederken, Hakk'ın varlık aynasında birbirlerini mi idrak etmişlerdir? Yoksa Hak kendilerinde zuhur ederken birbirlerini idrak edip, söz konusu olan sadece 'zuhur' olduğu halde, varlık kazandıklarını mı zannetmişlerdir? Böylece İbnü'l-Arabî'nin

a'yân-ı sâbitenin kendilerini ve birbirlerini idrak edişlerinin mâhiyeti önünde 'hayret' içinde kaldığını görmekteyiz. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî şu konuda asla kuşku duymaz: A'yân-ı sâbite, varlıklarını hangi tarzda idrak ederlerse etsinler, hariçte mevcut değillerdir ve 'yokluk' halinde kalıcıdırlar.

Mümkün:

- Hak vücûd [varlık] yönünden mevcutların aynıdır. Buna göre yaratılmışlar denilen şeyler, ondan başkası değildir. Çünkü yokluk özelliğindeki a'yân-ı sâbite, yoklukta sabittir ve mevcutlardan bir koku almamışlardır. (FUSÛS, 76)
- Hakk'ın suret itibariyle mevcutlara sirayeti olmasaydı, âlemin varlığı olamazdı. (FUSÛS, 55)
- Hak bana varlığın nurunu ve müşahede yıldızının doğuşunu göstermiştir ve o yıldız bana şöyle demiştir: Sen kimsin? Dedim ki: zuhur eden yokluk. Bunun üzerine şöyle sormuştur: Yokluk nasıl varlığa dönüşür? Mevcut değil idiysen, var olman geçerli olmazdı. Cevap verdim: İşte bu sebeple 'zuhur eden yokluk' dedim. 'Bâtın kalan yokluk'a gelince, onun var olması mümkün değildir. (ESRAR, 34)

Hak:

- Sadece Allah ve mümkünler vardır. Allah var olan, mümkünler ise [yoklukta] sabit olandır. (FÜTÛHÂT, IV:410)
- Hak her surette zuhur etmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:395)
- Hak her cihete tecelli eden, her delilde aranan, her gözle bakılan, ibadet edilen her şeyde ibadet edilen, görünen ve görünmeyenlerde maksat olandır. O hiç kimsenin fıtrat ve yaratılışıyla kendisinden yoksun kalmadığıdır. Bütün âlem, onun için namaz kılar ve ona secde eder. (FÜTÛHÂT, III:449)
- Bir Vücûd vardır ve eşya da onunla mevcut, kendi başlarına mâdumdur [yok]. (MİRAT, 122)

Allah Muhammed'e (a.s.) biat edilmesini emretmiş ve ona biat edenleri de "Allah'a biat etmişlerdir" diye nitelemiştir (48:10).

- Biat edilen, yönlerin kendisini ifade ettiği kimsedir
  O Bir, Mutlak bir ve suretleri ayakta tutandır. (FÜTÛHÂT, IV:122)
- Sadece Allah var, başkası değil
  Gören herkes Varlık olarak O'nu görür. (FÜTÛHÂT, III:329)

Halk: Özellikle, halk ile ilgili metinler için *bkz.* **Yeniden Yaratma**.

Vahdet-i vücûdun hakikati:

- Bilmediğim bir varlığı gördüm
  O hakikatlerimizin bulunduğu Varlıktır. (FÜTÛHÂT, IV:33)

- Hayali varlığa Hak şöyle der: Dışta var ol (16:40). Bu ilahi emri işiten şey de, duyularca idrak edilebilen dıştaki bir varlık olur. Akıllar burada şaşkınlığa düşmüştür: Acaba bu idrak vasıtaları ile idrak edilen ve varlık özelliğiyle nitelenmiş ayn-ı sâbite, yokluk halinden varlık haline mi intikal etmiştir? Yoksa, kendisi yoklukta sabitken, aynada görülen suret gibi, zuhur yoluyla Hakk'ın varlığına mı ilişmiştir? Bu durumda mümkünlerin hakikatleri Hakk'ın varlığının aynasında birbirlerini idrak ederler, bununla birlikte a'yân-ı sâbite yoklukta sabit kalmaya devam eder veya Hakk'ın Varlığı bu a'yân-ı sâbiteye zuhur mu etmiştir? Bu durumda a'yân-ı sâbite Hakk'ın varlığının mazharıdır, Hakk'ın zuhuru esnasında, a'yân-ı sâbite birbirlerini idrak eder ve söz konusu olan Hakk'ın zuhuru olduğu halde a'yân-ı sâbite "varlık kazandı" denilir. Bu son ihtimal, bir yönden gerçeğe en uygun durumdur. Başka bir ihtimal ise başka bir açıdan gerçeğe yakındır: Bu da, Hakk'ın mümkünlerin hükümlerinin zuhur mahalli olmasıdır. Şu var ki mümkünler her iki durumda da dış varlıkları yoktur ve sübût mertebesinde sabittirler. (FÜTÛHÂT, IV:211)

İbnü'l-Arabî varlığın birliği görüşünün gölgesinde Hak-halk ilişkisini ifade için bazı benzetme kalıpları kullanmıştır. Fakat bazen en ince ayrıntılara varıncaya kadar benzetme kalıplarıyla sürüklenir ve somutlaştırmaya uygun olmayan anlamları somutlaştırır, okuyucuyu benzetmenin göstergelerinden ayrıntılara taşır, öyle ki, okuyucu benzetmedeki amacın bu ayrıntılar olduğunu zannedebilir. Bu nedenle bu tarz benzetmelerin sadece İbnü'l-Arabî'nin maksadını anlaşılır kılan bazı kalıplar olduğunu hatırlatıyoruz. Bununla birlikte, varlık düzleminde, açıklanmak istenilen ilişkiyle onun benzetmesi arasındaki farkın korunması gerekir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki bütün benzetme kalıplarını burada sayamayacağız, bir kısmını ortaya koymakla yetineceğiz, çünkü bu kadarı maksadı anlatmak için yeterlidir. 1) Gıda ve beslenen: Rızıktan söz ederken bu benzetmeden söz etmiştik. 2) Işık ve gölge: İbnü'l-Arabî bir yandan yaratılmışların varlığının Hakk'ın varlığına bağlı oluşunu, öte yandan tek olduğu halde üzerlerine düştüğü eşyanın çokluğuyla çoğalan ışığa işaret için ışık ve gölge benzetmesini kullanmıştır.

- Hakk'ın varlığının hakikati gerçek nurdur
  Halkın varlığının hakikati ise bu nura bağlı gölgedir. (FÜTÛHÂT, IV:279)

- Mümkün bulunduğu tertibe göre var olmuştur.[15] Hak mümküne varlığı vermiştir. Burada söz konusu olan şey, mümkünün hakikatinin tecelli nurunun üzerine düş-

mesinden ibarettir. Böylece mümkün kendisini görür. Bu nurun üzerine düştüğü şey ise varlık diye isimlendirilir. Teorik aklın bu bahiste bir hükmü yoktur (FÜTÛHÂT, IV:425)

3) Güneş ve ışığı:

- Bütün mevcutlar kudret güneşinin nurlarından bir nurdur. Güneş karşısında güneş ışığı, onunla beraber olan değil, âdeta bir mumdur. Bu meselenin gerçeğini öğrendiğinde, her şeyin hali hazırda yok olucu olduğunu görürsün. Eşyanın var olurken yok olması, tutuştuğu esnada mumun ateşinin tükenmesine benzer. Bu örnek, yola yeni katılana anlatmak içindir; çünkü bir şeyin varlığı esnasında yok olması yadırganır. Hakta kendisini kaybetmiş kimsenin gözünde, eşyanın yok oluşuna gelince: bunun anlamı, çok incedir ve gözle görülmez. Ehli onu remiz, ima ve zevk yoluyla bilebilir. (ECVİBE, 6)

4) Hakikat ve hayal:

- Her şey hayal içinde hayaldir.[16] Gerçek Varlık, isimleri yönünden değil, zâtı ve kendisi yönünden Allah'tır. (FUSÛS, 104)

5) Gökkuşağı: İbnü'l-Arabî gök kuşağına bakıp renklerin çeşitliliğini gördüğümüzde gerçekleşen göz aldanışından yararlanmıştır. Gök kuşağında sadece beyaz rengin kırılması söz konusudur.

- Hakk'ın varlığı kendisine uğramış değildir ki, sonluluk ve sonsuzlukla nitelensin, çünkü O Varlığın aynısıdır. Mevcut ise varlığın uğradığı diye nitelenen şeydir. Yaratılmışların mâhiyetini, gök kuşağı ve onda renklerin yaratılmışların suretleri gibi farklılaşmasını gören bilebilir. Gerçekte gök kuşağında ne renklenen, ne de renk bulunmadığını bilirsin, bununla birlikte rengi de görmektesin. Varlık'tan ibaret Hakk'ın varlığında sonradan var olanların suretlerini müşahede etmen de böyledir. (FÜTÛHÂT, IV:167)

6) Suretler ve Aynalar: Çokluğun varlığı Tek Varlığın karşısında aynaların çokluğuyla yorumlanmıştı.[17] Böylece görüntüler, aynaların çoğalmasıyla çoğalır, gören ise birdir. Daha önce suret, ayna ve zahirden söz ederken bunlardan bahsetmiştik. İfadelerimizi İbnü'l-Arabî'nin bir paragrafıyla bitiriyoruz: İbnü'l-Arabî'nin varlığın gidip gelişinden ve Hak ve halk arasında yok oluşundan söz ettiği bu paragrafta Nifferi'nin soluğu açıktır:

- Sonra bana dedi ki: Varlık bendendir, senden değildir; sana bağlıdır,[18] bana değil.[19] Sonra bana dedi ki: Seni bulan, beni bulmuştur.[20] Sonra dedi ki: Seni yitiren, beni de yitirir. Sonra dedi ki: Seni bulan beni yitirmiş, seni yitiren beni bulmuştur.[21]

Sonra dedi ki: Bulmak ve yitirmek sana aittir, bana değil. Sonra dedi ki: Bulmak ve yitirmek bana aittir. Sonra dedi ki: Sınırlanmışlık özelliğindeki her şey sana, sınırsız her şey ise benimdir.[22] Sonra dedi ki: Sınırlı varlık benimdir, senin değil.[23] (MEŞAHID, 36)

NOTLAR:

[1] Vahdet-i vücûd aslında İbnü'l-Arabî terimleri içinde değildir; çünkü vahdet-i vücûd, bir yandan İbnü'l-Arabî'de geçmediği gibi, öte yandan derin kökleri felsefî nazariyelerin tarihinde bulunan bir düşünceyi teşkil eder. Fakat yine de bu ifadeyi görmezlikten gelemezdik, çünkü önemine binaen vahdet-i vücûd İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin içeriğinde bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin terimleri vahdet-i vücûd nazariyesinde billurlaşır ve açığa çıkar, İbnü'l-Arabî'nin gerçek yüzü onda belirginleşir. Böylece İbnü'l-Arabî'de düşünce ve mantığın yanında, müşahede ve tasavvufu da görürüz.

[2] Belki de İbn Teymiyye (öl. 727) vahdet-i vücûd terimini ilk kullanan kimsedir. Bkz. *Resail*, c. I, s. 176). İbn Haldun ise aynı fikri ifade edebilmek için başka bir ifadeyi kullanır: vahdet-i mutlaka (Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 411).

[3] İbrahim Mezkûr şöyle der: "Vahdet-i vücûd fikri ortaçağın veya modern dönemin bir ürünü değildir, doğu veya bâtılı olsun kadim düşüncelere ulaşır. Bu bağlamda vahdet-i vücûd Brahmanlarda ve Gnostiklerde bilindiği gibi, Yunan felsefesinde de tezahürleri ortaya çıkmıştı.

[4] Afîfî şöyle der: "Bâyezid Bestâmî, Hallâc, hatta İbnü'l-Arabî'nin muasırı olan İbnü'l-Fâriz'den rivayet edilen sözler, bana göre, onların vahdet-i vücûda inandıklarına delil değildir. Onlar, Allah'a olan sevgileri ile kendilerinden ve Allah'tan başka her şeyden fani olmuşlar, yüz çevirmişler, varlıkta da ondan başkasını müşahede etmemişlerdir. Bu ise vahdet-i vücûd değil, vahdet-i şuhûddur. Cezbe halinde söylenen şatahatlar ve sevgiden kaynaklanan coşku ile ilahiyat alanındaki felsefi bir nazariye arasında fark vardır, yani bir cezbe halinde "Ene'l-Hak" diye feryat eden Hallâc veya sevdiğine karşı duyduğu sevginin kendisini kendisinden fani kılıp, sadece sevgilisiyle ittihadın farkında olan İbnü'l-Fâriz ile İbnü'l-Arabî arasında fark vardır: İbnü'l-Fâriz, şöyle der: 'Ne zaman ki, Ben O'yum, sözümden caydım veya bunu derim. Haşa ki, O bende hulûl etmiş olsun.' Şunu ileri sürüyorum: Bu iki kişi ile, ilahi zâtla birliğinden veya sevdiğinde fani olmasından dolayı değil, hiç bir müphemliğe ve kuşkuya mahal bırakmayacak bir açıklıkta Hakk'ın ve halkın birliğini benimseyen İbnü'l-Arabî arasında fark vardır" (Afîfî, *Tâlikat*, Giriş).

[5] Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin "Âlem, kesif ve latif arasındadır ve o bizzat kendisine perdedir. Buna göre âlem, Hakk'ın kendisini idrak ettiği gibi Hakk'ı idrak edemez" ifadesini şöyle açıklar: "Âlemde cisimler ve ruhlar bulunmaktadır ki, bunlar, 'kesif' ve 'latif' diye ifade edilmiştir. Bunların hepsi, 'zât-ı ilahiyye'yi örten ve her türlü taayyünden bağımsız olarak zuhurunu engelleyen perdelerdir. Aynı zamanda bunlar, bu zâtı hakikati üzere idrakimize mani olurlar. Sûfiler, bu fikre sıkça tekrarlayıp, her türlü yoruma tabi tuttukları bir hadis ile delil getirirler. Bu da 'Allah'ın nurdan ve karanlıktan yetmiş bin perdesi vardır. Eğer onları açmış olsaydı, veçhinin heybeti, yaratıklarından kendisini gören her şeyi yakardı' hadisidir. Vahdet-i vücûd mensupları, 'vech' ile kast olunanın zât-ı ilâhiyye, 'perdeler' ile kast olunanın ise kevnî taayyünler olduğunu iddia etmişlerdir" (Afîfî, *Tâlikat*). Afîfî'ye şu eleştiriyi yöneltebiliriz: Vahdet-i vücûdu benimsemek, kesin olarak âlemin Hakk'ı idrak etmesini gerektirmez. Bunun yerine âlemin sadece Hakk'ın mazharı olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

[6] Bkz. **Yakîn.**

[7] Roger Deladriere, *dans son livre 'la profession de foi d'Ibn Arabi*, Önsöz, s. LXXII.

[8] *A.g.y.*, s. LXXII-V.

[9] Kâşânî'nin yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye ait sanılan tefsiri. Bu tefsir İbnü'l-Arabî tefsiri diye yayınlanmıştır. Bkz. c. II, 823; Nablusî, *İzahu'l-Maksud*.

[10] Bkz. Henry Corbin'in tevhit hakkındaki yazısı, *En Islam Iranien* c. 3, s. 127-136 (*tawhid esotorique*).

[11] İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinin girişinde dile getirdiği inanç kalıplarının çokluğu bunu kanıtlar: avamın akidesi, seçkinlerin akidesi vs.

[12] Bkz. **Tevhit**.

[13] Berzenci'ye göre varlığın birliğini benimseyenler iki kısma ayrılır: sapkınlar ve tevhit ehli; (onlara göre) Bari Teala, cisimler ve ruhlar âlemlerinin varlığından bağımsız müstakil bir varlıkla hariçte mevcut değildir. O âlemin toplamıdır. Âlem Allah'tır, kendisine Allah denilecek âlemden başka bir şey yoktur. Böyle bir fikir kesinlikle inançsızlıktır (*el-Cazib*, s. 296). Nitekim Deladrière de şuna dikkat çekmiştir: İbnü'l-Arabî'yle ilgili çağdaş araştırmalar, onun inançlı ve itikat sahibi olduğunu kuşkusuz bir şekilde kanıtlamıştır. Özellikle Burckardt, ve *Fusûsu'l-Hikem* üzerindeki çağdaş çalışmasıyla İzutsu'nun eserleri bu konuda zikredilebilir. Bkz. Roger Deladrière, *dans son livre 'la profession de foi d'Ibn Arabi*, Önsöz, s. LX.

[14] Berzenci, İbnü'l-Arabî'de mutlak varlık hakkında şöyle der: "Mutlaklık zıddı sınırlanma olan mutlaklık değildir. Hakk'ın mutlaklığı, kayıtlarla zuhur ederken başkasıyla sınırlanmayı kabul etmemektir. O ne kayıtlarda zuhur etmiş ne de zuhuru onların dışındadır" (*el-Cazibu'l-Gaybi*, s. 309).

[15] Nur tektir, mümkün hakikatlerin farklılığı, gölgelerin farklılığına yol açmıştır. Bunlar varlık mertebeleridir; İbnü'l-Arabî onlara 'gerçekleşmiş düzen' diye işaret etmiştir.

[16] Bkz. **Vücûd, Hayal**.

[17] İbnü'l-Arabî'de vahdet-i vücûd hakkında bkz. Afîfî, *The Mystical*, s. 13-15. Afîfî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi üç temel kaynaktan yararlanmıştır: Eşarilik, Hallac ve Yeni Platonculuk. İbnü'l-Arabî'nin anlayışı, bunların hepsinden farklı olsa bile, hepsini içerir; Roger Deladriere, *dans son livre 'la profession de foi d'Ibn Arabi*, Önsöz, s. LXXX vd; *Kitab-ı Tezkari*, s. 13. makale, 367-380. İbrahim Mezkûr; *Vahdet-i Vücûd Beyne İbnü'l-Arabî ve Spinoza;* Berzenci, *el-Cazibu'l-Gaybi*, s. 302. Berzenci eserinde vahdet-i vücûda karşı çıkan Taftazani, Bikai, Ali el-Buhari gibi bilginleri eleştirir.

[18] Mümkünde varlık onun aynı değil, aksine mümkün onunla ayakta durur. Bu nedenle İbnü'l-Arabî "Varlık Hak'tan sanadır" der.

[19] Varlık Hak ile olamaz, çünkü varlık onun aynıdır. Zorunlu varlıkta varlık onun aynıdır.

[20] Yaratıklar Hakk'ın fiili, dolayısıyla da kendisine ulaştıran delillerdir.

[21] Seni bulan beni yitirmiştir: yani, senin gerçek varlık sahibi olduğunu kabul eden onunla perdelenmiş ve beni yitirmiş demektir. Seni yitiren beni bulmuştur: Senin yokluğunda beni ispat eden ise beni bulduğunda suretleri ayakta tutanın ben olduğumu görür.

[22] Âlem için sınırlı varlık olduğu gibi, hak için mutlak varlık vardır.

[23] Varlık her nerede zuhur ederse, gerçekte bana aittir. Gerçek varlık Hakk'a aittir, sınırlı varlık bile O'nundur.

Vahid İbnü'l-Arabî vahid' [bir] lafzını zamanın teki olan Kutb'a işaret için kullanmıştır.

> ◆ Yaratıkların işleri, eğer bir (vahid) olmuşsan
> Güç değildir; bende ne iftihar, ne böbürlenme vardır. (DİVAN, 43)

Vahid [Bir] İbnü'l-Arabî'de[2] sayı değildir, sayıların aslıdır ve sayı mertebelerinde onlara eşlik eder. İbnü'l-Arabî Hak-halk ilişkisini yorumlamak için bir sayısının diğer sayılarla ilişkisinden yararlanır. Tanrı, bütün yaratılmışların, yani sayıların aslı olan

bir ve onlarda zuhur edendir.

- Bir "Her nerede olursanız O sizinle beraberdir" (57:4) ayetinde belirtildiği gibi bütün sayılara eşlik eder. Yani sizin Bir'in dışında belirli bir varlığınız yoktur. Sayıların varlıkları Bir vasıtasıyla ortaya çıkar. Bir hangi sayıyla çarpılırsa çarpılsın, o sayı ne artar ne de katlanır.[3] Çünkü onu çarpan bir, çokluğun birliğinde onu çarpmış, bu nedenle çoklukta bir artış ortaya çıkmamıştır. Bir ne kendiliğinde ne de çarpıldığı şeyde artmaya konu olmaz. Bir, herhangi bir şeye yerleşmekten veya bir şeyin ona yerleşmesinden pek yücedir. Bir, hakikatleri bulunduklar hal üzere başkalaştırmadan bırakır. Çünkü hakikatler değişseydi, Bir de değişirdi. Hakikatlerin değişmesi, mümkün değildir. (FÜTÛHÂT, III:494)

- Elif bütün harflerin mahreçlerine yayılır. Bu, Bir'in sayı mertebelerine yayılışıdır. (ELİF, 12)

İbnü'l-Arabî el-Vahid'i [Bir] el-Ahad'ın [Mutlak Bir[4]] karşısında Zât'ın ismi yapmıştır. Bazen Bir, kendilerini ayakta tutan nitelik nedeniyle halka verilir. İbnü'l-Arabî'nin el-Ahad ismini isim ve sıfatlardan soyutlanmış ilahi zâta ve bu isim ve sıfatlarla nitelenmiş Hakk'a verdiğine dikkat etmemiz gerekir. Hakikat birliğinin Hakk'a özgü olduğunu ve âlemin onunla nitelenmesinin söz konusu olmadığını belirtmeye gerek yoktur. Halbuki âlem çokluğun birliğinde Hakk'a ortaktır. Bu nedenle, bir çelişkinin bulunduğunu zannetmeden, İbnü'l-Arabî'nin ahadiyeti yaratıklara vermenin imkânını reddettiği her ifadeyi hakikat birliği, halka verdiğinde ise onu çokluğun birliği diye anlamak gerekir.

- (Tevhit mertebesinin) Sahibine, şayet isim verilmek istenirse, Abdu'l-Vahid [Bir'in kulu] denilir, sıfat verilmek istendiğinde ise Abdu'l-Ehad [Mutlak Bir'in kulu] denilir. (FÜTÛHÂT, IV:293)

- Zât ilahi isimler nedeniyle çoğalmaz, çünkü bir şey, hüküm, izafet ve bağıntılarla değil, dış varlıklar nedeniyle çoğalabilir. Her şeyin birliği vardır, bu birlik sayesinde o şeye bir denilir. (FÜTÛHÂT, IV:294)

- Her ikisine de (çokluk birliği, hakikat birliği) el-Ahad denilir. (FUSÛS, 105)

- Hak bana ahadiyet mertebesini müşahede ettirdi, sonra bana dedi ki: Sen bir, ben ise Ehad'ım. Ahadiyet'ten habersiz olan kimse, seni görür; ahadiyet ile birlikte olan ise kendisini görür. (MEŞAHİD, 62)

- Ahadiyet Tanrı'nın dışındaki şeyler için de kullanılmıştır, örneğin Allah "Hiç kimse (ehad) Rabbinin ibadetine ortak koşmasın" (18:110) demiştir. Gerçi bu ayetten anlaşılan şey, Allah ehlinin yorum yöntemine göre, ahadiyeti yönünden Hakk'a ibadet

edilemeyeceğidir. Allah âdeta şöyle der: Hiç kimse rablığı açısından O'na ibadet edemez. Rab seni yaratmıştır, sen de ona bağlan, karşısında küçül, rubûbiyete ahadiyeti ortak kılma. Böyle yaparsan, rubûbiyet karşısında küçüldüğün gibi, ahadiyet için de küçülürsün. Halbuki ahadiyet seni tanımaz[5] ve seni kabul etmez; böylece, ibadete konu olmayan bir şeye ibadet etmiş olursun.[6] Ahadiyet, Allah için sabittir, masvia için ise kayıtsız anlamda ahadiyet söz konusu olamaz.[7] İşte bu, bizce Kuran-ı Kerim'i tefsir yöntemimize göre, ayetin anlamıdır. (FÜTÛHÂT, II:581)

Vahdaniyet ve vahidiyet, el-Vahid [Bir] isminin niteliğidir. Vahdaniyet, Hakk'ın katında, mutlak anlamda Bir olmasıdır. Vahdaniyet, rablık gibi, Rabbı olacağı şeyleri talep etmesiyle ahadiyetten ayrılır. Vahdaniyette herkes Hakk'ı müşahede eder, halbuki ahadiyet, bilinmez Zât'a özgüdür ve O mutlaklıktan bile müstağnidir. Vahdaniyet ve el-Vahid ismi:

- Tevhit ilminden türetilmiş isim vahdanîdir. Tevhit o ilmin niteliğidir. Onun üzerinde ise (bir olmak anlamındaki) ittihat ilmi vardır. İttihat ilminden türetilmiş nitelik 'müttehit'tir. Her ikisinin üzerinde ise vahdaniyet ilmi bulunur; türetilmiş isim ise 'vahid'dir. Bu ilmin üzerinde ahadiyet ilmi bulunur, türemiş isim ise 'ahad'dır. (RAZİ, 10)

Hak birliksiz birdir:

- Hamd birliğinden önce bir önce olmayan Allah'a aittir; önce de O'dur. O'nun tekliğinin ötesinde sonra yoktur ve sonra O'dur. O birlik olmaksızın Bir, teklik olmaksızın el-Ferd'dir. İsim ve isimlendirilenden oluşmuş değildir. Bu nedenle O isim ve müsemmadan ibarettir. (HÜVE, 186)

- Perdesi birliğidir. O'ndan başkası onu perdeleyemez. Perdesi varlığıdır, birliğiyle onu örter. (HÜVE, 188)

Vahdaniyet: Eşya ve bireyler arasındaki ayrışmanın kaynağı:

- Hakk'ın birliğini kendi birliğinden bilebilirsin. Çünkü her şeyin kendisini başkalarından ayırt eden bir birliği vardır. Bu özelliğini bilen ve tam olarak öğrenen kimse, Hakk'ın birliğini de öğrenmiş demektir. Ayrıca öğrenir ki, Hakk'ın başkalarının nitelenemeyeceği bir niteliği vardır. Şu var ki, Hakk'ın dışındaki her mevcudun bir vahdaniyeti ve başkalarıyla ortak olduğu özellikleri vardır. Hak ise böyle değildir, çünkü Hakk'a vahdaniyet özelliği aittir ve bu vasıfta başkası ona ortak değildir. (VESAİL, 49)

- Ahadiyet sana aittir, kul için olan ahadiyet değil, bir olmaktır. Kul, kendisiyle değil, başkası vasıtasıyla akledilir. Ahadiyette asla başkalık kokusu yoktur. Ahadiyet Hak

için bazen akledilir, bazen tamlamayla akledilir. Çünkü hepsi O'na aittir, hatta O her şeyin aynıdır. Söz konusu olan, birleşik bütün değil, çokluğun kendisinden meydana geldiği birliğin hakikatidir. (FÜTÛHÂT, II:31)

Vahdaniyet ahadiyet değildir:

- Ahadiyet el-Ahad'ın mertebesidir ve üzerinde kalkması söz konusu olmayan izzet perdesi vardır. Dolayısıyla ahadiyette Tanrı'yı kendisinden başkası göremez, çünkü hakikatler bunu kabul etmez. İnsan birlik özelliğinde yaratılmıştır, ahadiyete göre yaratılmamıştır. Ahadiyet, her şeyden müstağnidir. Ahadiyet, hüviyet Zât'ına mahsustur, vahdaniyet ise ikiliğin kendisini isimlendirdiği bu zâtın bir ismidir. Bu nedenle Rabba ait nispetler içinde Ahad yer almış, Vahid gelmemiştir. Ahadiyet, insan tamah etmesin diye, insan vb bütün mevcutlara verilebilir. Bu bağlamda Allah şöyle buyurur: "Salih amel işlesin ve Rabbinin ibadetine kimseyi (ehad) ortak kılmasın" (18:110). Böylece ahadiyet bütün mevcutlara sirayet eder hale gelmiştir. (ELİF, 2)

Vahdaniyet özelliğine sahip olan birleyenleri talep eder:

- Vahdaniyetin yetkinliği birliğinin inançlara sirayetine bağlıdır. Çünkü birlik özelliğine sahip olan, birleyenleri talep eder, ahadiyet ise bunu talep etmez. Nitekim cismani de hükmünün kendileriyle ortaya çıkması için, cisimleri talep eder. (FÜTÛHÂT, III:86)

Vahdaniyet ve şirk koşmak:

- Her şeyde ona ait bir ayet vardır
  O'nun bir olduğuna delâlet eder.

  Her şeyde bulunup da Allah'ın birliğini gösteren bu ayet, o şeyin kendi birliğinden başka bir şey değildir. Varlıkta donuk veya başka bir şey, ulvi ve süfli hiç kimse yoktur ki, Yaratan'ının tekliğini bilmesin. Buna göre her şey birdir. Zannetme ki, Hakk'a ortak koşan kimse Bir'i itiraf etmez. Bu müşrik, ibadet edilenin zâtının birliğini ve ortağın birliğini var saymıştır. (ELİF, 4)

Bir'i Bir bilebilir: Ruhlar, kabaca, başkalarından farklılaştıkları kendilerine özgü bir şeyin varlığını bilirler ki, söz konusu şey, her ruhun tekliğidir. Bu birlikten ise onları yaratanın birliğini öğrenir. Çünkü Bir'i Bir bilebilir. Aşağıdaki mısrada anlatılmak istenilen budur:

- Her şeyde ona ait bir ayet vardır
  O'nun bir olduğuna delâlet eder.

  Şair, her şeye özgü niteliğe işaret etmiş –ki söz konusu nitelik o şeyin birliğidir, onu

el-Ahad'ın birliğinin alameti yapmıştır. Âriflerin büyük kısmı, bu bilginin yoksunluğunun hasretiyle ölmüşlerdir. Hepsi de, kendi birliklerini bilirler; ahadiyeti ise Hakk'ın inayetine mazhar olmuş az kimse bilebilir. (TERCÜMAN, 49)

NOTLAR:

[1] El-Vahid ilahi isimlerden birisidir.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "el-Ahad'dan asla bir şey çıkmaz. Sayıların ilki ikidir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 126).

[3] Bir sayısıyla hangi sayı çarpılırsa çarpılsın artmaz.

[4] *Letaifu'l-A'lâm* yazarı şöyle der: "Bütün itibarların kendisinden düşmesi ve taayyünlerin ortadan kalkması itibarıyla Zât'ın ismi. El-Vahid ise bundan farklıdır, çünkü Zât, bütün itibarların ve sonsuz taayyünlerin sabit olması itibarıyla el-Vahid diye isimlendirilir."

[5] İbnü'l-Arabî bu noktada durmaz, şöyle der: "Ateş kalbimde ve ciğerimde tutuşur/Bir ve Münezzeh Zât'ın nuruna doğru" (*Mevakiu'n-Nücum*, s. 46).

[6] Burada ahadiyet *ahadiyet-i ayn*'a bakar.

[7] İbnü'l-Arabî'de vahid ve ahad terimleri için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 42; c. II, s. 31, 581; c. III, s. 126, 355, 499, 500; c. IV, s. 107, 276; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 72, 77; c. II, s. 53, 59, 90, 322; *Kitabu'l-Elif*, s. 6; *Kitabu'l-Hüve*, s. 186; *Risaletü Mârifeti'l-Tenzi'l-Azim*, s. 153; *Risaletü İzahi's-Sehli'l-Mümteni*, s. 141.

Vahiy *Vav, ha*, ve İllet harfi [*ye*] "gizli veya başka bir şekilde, bir bilgiyi başkasına ulaştırmak" anlamına gelen bir köktür. *Vahy*, "işaret" demektir. *Vahy*, "kitaplar ve risale" demektir. Her ne şekilde olursa olsun, öğrenmesi için başkasına ulaştırdığın her şey vahiydir. Allah başkasına bir bilgi vahyeder. Vahiyle ilgili her konu zikrettiğimiz bu esasa döner. (MUCEM)

Kuran'da vahy, öznesi değiştiği (Allah, şeytan) var sayılan ve uyulması beklenen bir bilgiyi vermek demektir. Şu var ki Kuran metinlerinin büyük kısmı vahyi Hak kaynaklı sayar. İlahi vahy, insan ve hayvan bütün yaratıklarına yönelik hitap şekillerinden birisidir. Vahyin bağlamları çeşitlidir:

Kuran'da vahyi veren (Allah, insan, şeytan):

> Musa'ya kullarımı yürüt diye vahy ettik. (20:77)
>
> Veya bir peygamber gönderir ve izniyle dilediklerini vahy eder. (42:51)
>
> Şeytanlar, sizinle mücadele etsinler diye, dostlarına vahy ederler. (6:121)

İlahi Vahiy: Hitap şekillerinden birisi:

> Allah vahiy veya perde ardından olmaksızın hiçbir insan ile konuşmamıştır. (42:51)
>
> Ben seni seçtim, vahy edilene kulak ver. (20:13)

Vahiy uyulmayı gerektirir:

> Sana vahyedilene uy ve Allah hüküm verinceye kadar sabret. (10:109)

İlahi vahiy geneldir (insan, hayvan):

Musa'nın annesine onu emzir diye vahyettik. (28:7)

Rabbin arıya dağlardan ev edin diye vahyetti. (16:68)

Peygamberlere özgü ilahi vahiy:

Senden önce gönderdiğimiz herkese 'zikir ehline sorun' diye vahyettik. (16:43)

Senden önce gönderdiğimiz herkese, 'benden başka ilah yoktur, bana ibadet edin' diye vahyettik. (21:25)

Vahyin bağlamlarının değişmesi:

Ona gemiyi gözlerimizin önünde yap diye vahyettik. (23:27)

Musa'ya asanı at diye vahyettik. Bir anda asa onların yaptıklarını yutmaya başladı. (7:117)

Bunlar gaybın haberlerindendir, onları sana vahyetmekteyiz. (11:49)

Bu sana Rabbinin hikmetten vahyettiklerindendir. (17:39)

Her semaya emrini vahyetmiştir. (41:12)

Vahiy bütün varlıklara yönelik kapsamlı ve genel ilahi hitaptır. Hitabın kendisi, araya bir ayrım veya ifade girmeksizin, bu hitaba mazhar olanın onu anlamasının ta kendisidir. Bu kapsamlı ve genel hitabı İbnü'l-Arabî –ki buna Kuran'dan dayanak bulur– arızî vahiy (bu vahiy belirli vakitlerde gelir) karşısında zâtî vahiy diye isimlendirir. İlahi vahiy, kapsamlı ve geneldir:

- Bilmediği şeyi öğrenen herkes ilham almıştır. Vahiy geneldir ve eksik ve yetkin herkese iner. (FÜTÛHÂT, IV:389)
- Seçkinler için ilahi vahiy özel yoldan gelir. Vahiy geneldir, fakat akıllar ona ulaşamaz. Her şahsa Allah özel yönden vahiyle hitap eder. (FÜTÛHÂT, IV:388)

İlahi vahiy bütün mevcutlar için vardır:

- Tanrı'nın bütün varlıklara hitap etmesi ve gök, yer, dağ, ağaç gibi bütün her şeye vahyi mümkün, hatta vâki ve sahihtir. (FÜTÛHÂT, III:393)

İlahi vahiy, anlamak, anlatmak ve anlaşılan şeydir:

- Vahiy işareti temin eden ve ibare olmaksızın ibarenin yerini alan şeydir. Çünkü ibare, anlatılmak istenilen şeye geçiş yapılan şeydir ve bu nedenle de ibare diye isimlendirilmiştir. Vahiy olan işaret ise, böyle değildir. Çünkü işaret, işaret edilenin kendisidir. Vahiy ise ilk anlaşılan, ilk anlatılan şeydir. Vahiy, anlamanın, anlatmanın ve anlaşılanın aynısıdır. Bu nükteyi anlamadıysan, vahiy sahibi değilsindir.

(FÜTÛHÂT, II:78)

Bu metinden, vahyin doğaçlama olduğu ve arada bir vasıta olmaksızın sahibinin zâtından ortaya çıktığı, hatta vahiyde söz ve ifade vasıtalarının bile ortadan kalktığı anlaşılır. Zâtî vahiy, fıtrîdir, kazanılmış değildir. Bu vahiy, arızî vahiyden farklıdır.

- Her şeyin üzerinde yaratıldığı ve çalışmanın katkısının bulunmadığı vahiy de böyledir. Söz gelişi, bebek annesinin memesini alır; bu, ilahi vahyin bir sonucudur. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz görmezsiniz" (56:85). Başka bir ayette ise "Allah yolunda öldürülenlere 'ölü' demeyiniz, onlar diridirler, fakat siz farkında değilsiniz" (2:154) denilir. "Rabbin arıya, dağlardan, ağaçlardan ve insanların kuracakları kovanlardan kendine ev edin diye vahyetmiştir" (16:68). Arının anladığı şey, vahiy olmasaydı, ondan bal çıkmayacaktı. (FÜTÛHÂT, II:78)

- İnsanda bulunan saç, deri, et, sinir, kan, ruh, nefs, tırnak vs her şey, Tanrı'nın kendisine tecelli ettiği vahiy sayesinde fıtraten Allah'ı bilir. Şu halde insan "tafsilî" yönünden vahiy sahibi; "mücmel" oluşu yönünden ise her vakitte vahiy sahibi değildir. (FÜTÛHÂT, II:78)

- Yaratıklardan her sınıf veya şahıstaki vahiy, ilhamdır, çünkü hiçbir canlı vahiyden yoksun değildir. (FÜTÛHÂT, II:58)

- Yaratılmışların zâtlarından kaynaklanan zâtî vahiy, onların Allah'ın övgüsünü tespih etmelerinden ibarettir. Bu konuda yaratıklar, teklife[1] muhtaç değillerdir, bu tespih, nefesin sahibine ait olması gibi, onlara aittir. Bu hal, bütün fertler için söz konusudur. Arızî vahiy ise bazen zorunlu, bazen ise zorunlu olmaz; bazı kimseler için olur, bazıları için olmaz. Arızî vahiy iki çeşittir: Birincisi, Allah'tan geldiğine dair bir delille birliktedir, bu kısım, peygamberlerin getirdiği şeriattır. Diğeri ise hakkında delil olmayan kısımdır, bu da, hikmetin gerektirdiği konulmuş kanundur. (FÜTÛHÂT, II:117)

Geçen metinlerden kapsamlı ve genel vahyin nefislere gelen ilahi vahye benzediği anlaşılır; bu, herhangi bir vasıta olmaksızın, eşyanın itaat ettiği doğrudan tekliftir. İç ve dış, afak ve enfüs arasındaki bu dengenin Kuran'da kaynağı vardır. Bu ahenk, İbnü'l-Arabî'nin arıya olan vahyi anlamasını sağlarken, onun kabiliyeti ise eşyayı isimlendirmesinde ortaya çıkar. Söz gelişi bu vahyi, insana sadece belirli vakitlerde gelen arızî vahyin karşısında, zâtî vahiy, yani zâttan kaynaklanan vahiy diye isimlendirmiştir. İlahi vahiy, beşer cinsinin bazı fertlerine yönelik ilahi hitaptır. Bu ilahi hitabın mahalli, kalptir ve vahiy, doğru rüyalar, aktarma, indirme ve ilham gibi vahyin derece ve çeşitlerini oluşturan pek çok türün ismidir. Bu bağlamda vahiy, diğer ilahi vâridat türlerinden iki niteliğiyle ayrılır. Birincisi hızıdır. Vahiy hızlıdır, çünkü vah-

yin veriliş zamanı, anlamanın ve ondan anlaşılan şeyin gerçekleşmesi zamanıdır. İkincisi, otoritedir. Vahyin karşı konulamaz bir otoritesi vardır, tabiat da dahil olmak üzere, insandaki her şeye boyun eğdirir.

- İnsan kalp aynasına yönelip zikir ve Kuran okumakla onu parlattığında, bir nur meydana gelir. Allah'ın da bütün var olanların üzerine yayılmış bir nuru vardır ki, bu nura, "varlık nuru" denilir. İki nur birleştiğinde, bilinmezler, bulundukları hale göre ortaya çıkarlar. Cömertlik mertebesinden bilinmezlik âlemine yayılan nur, bütün mertebeleri içermez; keşfe eren kimse için o nurdan varlık mertebelerindeki bilinmezler üzerine yayılan nur, Allah'ın dilediği kadardır. İşte bu, vahiy makamıdır. (FÜTÛHÂT, II:241)

- Peygamberin vahyi ilk olarak rüyalarla başlamıştır. Hz. Peygamber, rüyasında ne görse, sabahın aydınlığı gibi gerçekleşirdi. Rüya, Allah'ın Müslümanlar için vahiyden geriye bıraktığı kısımdır ve peygamberliğin bir parçasıdır. (FÜTÛHÂT, II:58)

Velilerin vahyi:

- Allah bir velisine bir şeyi vahyetmek istediğinde, o velinin hakikati için o şeyin suretinde tecelli eder. Veli de bu tecelliden Hakk'ın bildirmek istediği şeyi öğrenir, bilmediği şeyin bilgisini nefsinde bulur. (FÜTÛHÂT, III:47)

Vahyin mahalli kalptir:

- Vahiy, Allah'ın "söz" olarak kalplere ulaştırdığı şeydir. Böylece kalbe ulaştırılan bu şeyden bir işe dair bilgi meydana gelir. (FÜTÛHÂT, III:332)

- Allah kullarının kalplerine vahyeder. (FÜTÛHÂT, III:400)

İlahi vahiy, pek çok alt türün ismidir:

- Allah Hz. Muhammed'e (a.s.) bütün vahiy türlerini vermiş, rüyalar, kalplere ve kulaklara indirmek veya yükselmek veya yükselmemek gibi vahiy denilen her şekilde vahyetmiştir. (FÜTÛHÂT, III:145)

Vahyin birinci özelliği, hızdır:

- Vahiy, ilk anlaşılan ve ilk anlatılan şeydir. Anlamanın, anlatmanın ve anlaşılan şeyin bir olmasından daha hızlı bir şey yoktur. Vahiy hız demektir ve zikrettiğimizden daha hızlı bir şey de yoktur. İşte bu kelam, vahiy diye isimlendirilir. Vahiy Tanrı kelamından duyanın nefsine hızla ulaşan şeydir. (FÜTÛHÂT, II:78)

Vahyin ikinci özelliği, otoritedir:

- Söz vahiy ise, karşı çıkanın olabileceği düşünülemez. Çünkü vahyin otoritesi, ken-

> disine karşı konulamayacak kadar güçlüdür. "Musa'nın annesine onu emzir ve zarar gelmesinden korku hissettiğinde kendisini denize bırakıver diye vahyettik" (28:7). O da bunu yaptı ve emre itaatsizlik etmedi. Halbuki yapılan iş, annenin Musa'yı felakete attığını gösterebilir. Kadın emre karşı çıkmamış ve tereddüt duymamış; beşeri yönü de, bebeğini sandala koyup nehre bırakmasının en tehlikeli iş olduğu şeklinde bir hüküm vermemiştir. Bu durum, vahyin vahye muhatap olanda onun tabiatından –ki tabiatı kendisidir– daha güçlü bir otoriteye sahip olduğunu gösterir. Bir şey sana egemen olup, kör ve sağır eder ve düşüncenle tedbirin arasına girip, hükmünü sana geçirirse, işte o vahiydir. (FÜTÛHÂT, II:78)

İbnü'l-Arabî Hz. Aişe'nin "Peygamberin ilk vahyi rüyaydı" anlamındaki ifadesinden hareket ederek, vahyin derecelendiğini düşünmüştür. Vahyin başlangıcına işaret etmek, vahiyde yetkinliğe ulaştıran bir derecelenmeyi içerir. Vahyin yetkin derecesi Hz. Muhammed'e aittir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî zâtî vahiy ve risalet kaynaklı arızî vahiy türleriyle vahiy için bir başlangıç mertebesi kabul eder. Zâtî vahyin başlangıcı (zâtî vahiy, melekler ve insan gibi bütün varlık sınıfları için söz konusu olan vahiy) ilhamdır. Risalete (teşrii risaleti) dayanan arızi vahyin başlangıcı ise rüyadır.

- Allah Hz. Muhammed'e bütün erdemlerde yetkinliği tahsis etmiştir. Bunlardan birisi de, vahyin kemâlini ona tahsis etmesidir. Bu, Hz. Muhammed'in vahyinin vahyin bütün tür ve çeşitlerini içermesidir. Bu yüzden vahyin her türü Hz. Muhammed'e verilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:58)

- Vahyin başlangıcı, ister uykuda ister uyanıklıkta olsun, soyut-aklî anlamların hayal mertebesinde sınırlı-duyusal kalıplara indirilmesidir. Bu durum, duyulur âlemde hissin idrak ettiği şeylerdendir. Mesela "O'na bir beşer suretinde gözüktü" (19:17). Hayal mertebesinde ise Hz. Peygamber'in bilgiyi süt suretinde görmüş olması bu kısma girer, nitekim rüyasını böyle tabir etmiştir. Hz. Aişe şöyle demiştir: "Peygamberin ilk vahyi rüya idi." (FÜTÛHÂT, II:58)

- Melekler ve insanın dışındaki canlı türünde ve canlı türünün dışında vahiy alan bütün sınıflarda vahyin başlangıcı, ilhamdır. (FÜTÛHÂT, II:58)

İnsan türüne özgü elçilik vahyi ise Allah'ın peygamberlerine vahyidir. Bu vahiyde kimse onlara ortak değildir. Söz konusu vahiy, Hz. Peygamberin vefatından sonra kesilmiştir ve diğer vahiy türlerinden Cebrail vasıtasıyla gelmesi itibariyle ayrılır. İnsana yönelik ilahi vahiy iki türlüdür:

- Allah'ın her ümmete farz kıldığı şeyleri kullarının kalplerine ulaştırmada iki yol vardır. Birincisi, Cebrail diye isimlendirilen Ruh-ı Emin'i veya bir meleği kullarından birisinin kalbine göndermesi. Bu kul, meleğin kendisine gelmesi nedeniyle, re-

sul ve nebi diye isimlendirilir ve insanların kendisine ve Rabbinin katından getirdiği şeylere iman etmesi gerekir. Diğer yol ise devrinin akıllısı vasıtasıyla. Allah vahyini onun kalbine ilham eder ve ilahi-kutsi Ruh da onun gönlüne nefes verir. (FÜTÛHÂT, III:400)

Peygamberlerin özel vahyi, kesilen vahiydir:

- Peygamberler ilimlerini ilahi-özel vahiyden alırlar, bu nedenle de kalpleri teorik düşünceden arınmıştır. (FUSÛS, 33)
- Nübüvvet ve risalet, hüküm ve hakikatleri yönünden hükümsüz bırakılmamışlardır, sadece peygambere özgü risalet kesilmiştir. (FÜTÛHÂT, II:253)
- Risalet, Peygamberin getirdiği ve bildirdiği şeydir, nitekim Kuran'da de böyle geçer. Risalet söz konusu olduğunda peygamber onu güvenilir kutsal Ruh vasıtasıyla alır. Ruh risaleti onun kalbine indirir ve bazen de ona bir adam olarak gözükür. Bu özelliğe sahip olmayan vahye beşeri risalet denmez; vahiy, ilham, 'nefes' [peltek s'li], ilka veya vecd denilir. (FÜTÛHÂT, II:258)
- Allah tarafından bize ait olan ilham ve vahiydir; çünkü vahiy yolu, Peygamberin ölümüyle kesilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:238)

Cebrail, peygamberlere özgüdür ve hayatın kaynağıdır:

- Cebrail hakikati, peygamberlerin kalplerine özgüdür. Bu konuda, kendi cinslerinden olmayan kimse peygamberlere ortak değildir. Cebrail'in dışındaki melekler ise kulların kalplerine inerler ve vahyin iki türünü onlara indirirler. (MİFTAH, 86)
- Ruhların özelliklerinden birisi de, bir şeye temas ettiklerinde o şeyin canlanması ve canlılığın ona sirayetidir. Samiri meleğin Cebrail olduğunu anlayınca, bastığı yere hayatın sirayet etmiş olduğunu da anlamış, peygamberin ayağının izinden bir avuç almış ve buzağıya atmış, buzağı hareketlenmiştir. Eşyaya sirayet eden bu hayat, lâhût diye isimlendirilir. Nâsût ise bu ruhun bulunduğu mahaldir.[2] (FUSÛS:138)

Vahiyle ilgili araştırmanın sonunda şöyle bir soru ortaya atıyoruz: Muhammedî Hakikat'i ilk yaratılmış ve varlığın ondan meydana geldiğini kabul eden bir düşüncede vahyin işlevi ne olabilir? Muhammedî Hakikat'in varlığı Cebrail'in varlığından daha önce ve Cebrail'in bilgisi onun ilminin bir feyzi iken, Cebrail ona risaleti nasıl getirebilir? Bu soru bizi İbnü'l-Arabî'nin teorilerinin karşısına yerleştirir ve böylece sözlükte kendimiz için belirlediğimiz sınırın dışına çıkartır. Fakat bizi bu konuya sevk eden şey, İbnü'l-Arabî araştırmacılarının büyük kısmının vahyi bu noktadan hareketle tanımlamalarıdır. Söz konusu araştırmacılar, buna bağlı olarak, onun ayrıntılı bir şekilde ortaya koyduğu vahyin tanım ve mertebeleri hakkında zikrettiğimiz her

şeyi unutarak, İbnü'l-Arabî'de vahyin varlığını reddetmişlerdir. Acaba İbnü'l-Arabî vakıa düzleminde vahyin varlığını inkâr mı eder? Yoksa, sadece Hz. Muhammed'in vahyi mi –sadece kelimesinin altını çiziyoruz– tartışma konusudur? Aslında, İbnü'l-Arabî'de vahyi cem' makamından tafsil makamına iniş veya yorumcularının ayrıntılı bir şekilde ele aldıkları çeşitli şekillerde niteleyen tanımlar, sadece Muhammedî vahiyle ilgidir. Şöyle ki, İbnü'l-Arabî'de Muhammed'in (a.s.) vahyiyle ilgili temessül eden temel nitelik, onun cem' makamından tafsil makamına bir iniş olmasıdır (nitekim Muhammedî Hakikat veya insan-ı kâmili açıklarken bu konuyu genişçe ele almıştık) bu nedenle, konuyu söz gelişi "Vahyi sana gelmeden önce Kuran'da aceleci olma" (20:114) ayetini örnek verebiliriz.

◆ O Cebrail ismine özgüdür, çünkü o mutlak hayaldir.[3] Bu nedenle Muhammed (a.s.) meleklerden Cebrail'e tahsis edilmiştir. Vahiy, daha önce açıkladığımız gibi, her varlıkta iki yarısıyla birlikte bulunur: bir yarısı Muhammed, diğer yarısı ise Cebrail'dir. Bütün Varlık Muhammedî Hakikat'tir ve iniş ondan yine ona, onun vasıtasıyla yine onun üzerinde gerçekleşir. Muhammedî Hakikat'in her şeyde iki vechi vardır: Muhammedî vecih ve Ahmedî vecih. Muhammedî yön, bilgiyle ilgili ve Cebrail'e aittir; Ahmedî yön ise imanla ilgidir ve manevi ve ümmilikle ilgilidir. Kuran-ı Kerim'in inişi Muhammedî, tecelli ise Ahmedî veche aittir. (BULGA, 132)

NOTLAR:

[1] "Her şey Rabbinin övgüsünü tespih eder" (17:44) ayetine telmih.

[2] Paragrafın yorumu için bkz. Afifi, *Tâlikat*, c. II, s. 180.

[3] Vahy için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 94; Tirmizî, *Tahsilu Nezairi'l-Kuran*, s. 141; Şârânî, *Kibrit-i Ahmer* s. 6; Abdülkerim Yafi, *Dirasat-ı Fenniye*, s. 382; Bedevî, *Insan-ı Kâmil*, s. 36.

Vahşet *Vav, ha* ve *şın* ünsiyetin zıddı bir kelimedir. *Tevahheşe*, "dostu terk etti, yabancılaştı" demektir. (MUCEM)

V-H-Ş kökü Kuran'da ünsiyetin zıddı olarak geçmiştir:

Vahşi hayvanlar toplandığı vakit. (81:5)

İbnü'l-Arabî ve sûfiler, vahşet ve istihaş [kaçmak, ürkmek, yabancılaşmak] terimlerini üns teriminin karşısına koymuşlardır (*bkz.* **Üns**).

◆ Bazı zahitler, uzleti ve halvetlere girerek insanlardan uzak durmayı ve kapılarını insanlara kapatmayı; bazıları, dağlarda ve patikalarda dolaşmayı tercih etmişlerdir. Allah, Rahman isminden farklı şekillerde o insanlara ünsiyet vermiş, böylece taşla-

rın zikirlerini, suların şırıltısını, rüzgarların uğultusunu, kuşların konuşmalarını, yaratılmış her gurubun tespihini ve kendisiyle sohbetlerini ve kendisine selam vermelerini işittirmiştir. Böylece o da, kendi vahşet halinden ayrılıp, onlarla ünsiyet kurmuş ve toplum ve cemaat içine dönmüştür. (FÜTÛHÂT, DS, 310)

Vakfe *Vav, kaf* ve *fe* "bir şeyde yerleşmek" anlamına gelen tek köktür ve sonra bu anlamdan kelimeler türetilmiştir. *Vakaftü vukufen* [durdum]. Şu var ki Araplar, bir şeyde bulunup da sonra ondan ayrılana da *kad avkafe* derler. (MUCEM)

V-K-F Kuran'da zikredilen sözlük anlamıyla geçer:

Tutuklayın onları (*kıfû*), çünkü sorguya çekileceklerdir. (24:37)

Vakfe her ikisinin hükmünden de çıktığı için sâlikin iki makam arasında beklemesidir. Bu esnada sâlik, ayrıldığı makamın gereklerini yerine getirmiş, ardından gelen makamın adabına ise henüz girmemiştir.

- Sâlik, sağlamca tamamlayıp ahlak, zevk ve edep olarak elde ettiği bir makamdan elde etmek istediği başka bir makama intikal ettiğinde, iki makam arasında vakfe eder. Bu vakfenin hükmü iki makamın da dışındadır. İki makam arasındaki bu vakfede sâlike yükseldiği makamın adabı ve o makamda Hakk'a karşı nasıl hareket edeceği öğretilir. (FÜTÛHÂT, AS, 65)

Vakt *Vav, kaf* ve *te* "zaman veya başka bir şeyde bir şeyin sınırı ve nihayeti" anlamına gelen bir köktür. Bu kökten gelen vakt, bilinen zamandır. *Mevkut* ise "sınırlı" demektir. *Mikat*, "vakti belirlenmiş varış yeri" demektir. Allah şöyle buyurur: "Namaz müminler üzerinde vakti belirli (*mevkut*) olarak yazılmıştır" (103:4).

Vakt, şimdiki zamanda kulun bulunduğu haldir. Bu tanım, üç terimden oluşur (vakt, şimdiki zaman ve kul). Bu üç terimden her birisinin tanımı bir grup unsurlar taşır ve vakte çeşitli içerikler veren ve onu şimdiki zaman anlamından kulu o zamanda kendisine egemen ilahi tecellilerle ilişkisine geçiren dinamik bir bağlama taşır. Bu yaklaşıma göre vakt: a) Geçmiş ve gelecek zamanı dikkate almaksızın şimdiki zaman, buna göre hal, iki yokluk arasında var olan bir şeydir. b) Kulun şimdiki zamanda kendisine egemen olan hali, bu anlamda vakit, insan üzerinde hükmeden her şeydir. c) İnsana egemen olmak onun istidadına bağlı olduğuna göre, hal, istidada göre insanda var olan hal; şahsın istidadına göre gerçekleşen ilahi tecellidir.

Vakt, şimdiki zamandır:

- Vakit, geçmiş ve gelecek zamanla ilişkisi olmaksızın şimdiki zamandaki halindir. (ISTILAHAT, 285)
- Vaktin mâhiyeti nedir? diye sorulursa, cevap veririz. Geçmiş veya gelecek zamana bakmadan, içinde bulunduğun durumdur. (FÜTÛHÂT, II:133)
- Sûfiler vakti şimdiki zamanda içinde bulunduğun durum diye terimleştirmişlerdir. Vakit iki yokluk arasında var olan bir şeydir. (FÜTÛHÂT, II:538)

Vakt, insan üzerinde hüküm sahibi olan her şeydir.

- Önümüzdeki ışığa gelince, o vaktin nurudur. Vakit, kendisiyle beraber olduğun şeydir. Onun ışığı ise kendisiyle olduğun şeydir. Onun niteliğine bak, çünkü o senin müşahede ettiğin ve senin üzerinde hüküm sahibi olan, sana dayanan şeydir. O hali hazırda kendisiyle ayakta durduğun ilahi ismin ta kendisidir. Vaktin geçmiş veya gelecek zamanda hükmü geçmez. (FÜTÛHÂT, II:486)
- Sûfi *ibnu'l-vakt*'tir[1] [vaktin oğlu]. Şayet vakti sıhhat ise kendisi de hasta veya şiddetli hasta değildir. Yüzünü çevirmesin! Vehim, bilgi üzerinde hükümran olamaz. (FÜTÛHÂT, BŞS, 531)
- Hak katından bilinen vakit, şeriatın şimdiki zamanda sana hitap ettiğidir. (FÜTÛHÂT, II:539)

Vakt, kulun istidadına bağlı ilahi tecellidir.

- Vaktin ulûhiyette dayanağı, Hakk'ın kendisini "her gün bir işte" olarak nitelemiş olmasıdır. Vakt, aslında, Hakk'ın kendisiyle olduğu şeydir; onun varlığı ferde –fer âlemdir– ortaya çıkar. Böylece, Hakk'ın şe'nleri, mümkünlerin hakikatlerinde zuhur eder. Vakt, gerçekte, kulun kendisiyle olduğu haldir; kendisiyle olduğun şey ise istidadının aynısıdır. Sende Hakk'ın kendilerinde olduğu şe'nlerinden ancak istidadının talep ettiği zuhur edebilir. Şu halde [Hakk'ın kendisinde bulunduğu] şe'n, esasta Hak üzerinde hüküm verir. Çünkü mümkünün imkân olan istidadı, Hakk'ın işinin yaratma olmasını gerektirmiştir. Görmez misin ki: İmkânsız olan yaratmayı kabul etmez. O halde vaktin aslı Hak'ta değil, âlemdedir, dolayısıyla onunla ilgili hüküm de, âlemin hükmüdür.[2] (FÜTÛHÂT, II:539)

NOTLAR:

[1] Kuşeyri *Risale*'sinde İbnü'l-Arabî'yle bazen uyumlu bazen ise çelişen önceki sûfilerin vakt hakkındaki görüşlerini aktarır: "Vakt tahkik ehline göre tasavvur edilen bir hadisenin bağlı olduğu gerçekleşmesi kesin başka bir hadisedir. Gerçekleşmesi kesin olan hadise tasavvur edilen için vakttir. Zeki, vaktinin hükmüne göre hareket edendir. Vakti ayıklık ise şeriatın hükmünü yerine getirir, vakti fena ise hakikat

kendisine egemen olur. Ebû Ali ed-Dekkak'ın şöyle söylediğini duydum: 'Vakit içinde bulunduğun andır. Dünyaya bağlı isen vaktin dünya; ahirete bağlanmışsan vaktin ahiret; neşeli isen vaktin sürur, mahzun ise vaktin üzüntü" (*Risale*, s. 31).

[2] İbnü'l-Arabî'de vakt için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 455, 538, 540; BS, 36, 126; ÜS, 88, 127; BŞS, 255, 257, 523, 536, 537; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 21, 239; *Sıfatu Culusi'l-Halvet*, s. 7; *İrşad*, s. 147; ayrıca bkz. el-Nifferi, *el-Mevakıf*, s. 6.

Vaktin Efendisi *bkz.* **Vaktin Sahibi**

Vaktin Hâkimi Vaktin hakimi (*hakîmü'l-vakt*) Kutup'tur.

◆ Bu Kutup kemâl makamı sahibidir, dolayısıyla hiçbir özellik kendisini sınırlayamaz. O vaktin hâkimidir, ancak vaktin hükmüyle ve zamanın halinin gereğiyle ortaya çıkabilir.

Vaktin İmamı *bkz.* **Vaktin Sahibi**

Vaktin Sahibi (*Şahsu'l-vakt* [vaktin şahsı],[1] *seyyidü'l-vakt* [vaktin efendisi][2], *imamü'l-vakt* [vaktin imamı],[3] Kutup, Gavs, *sahibu'z-zaman* [zamanın sahibi],[4] *aynu'z-zaman* [zamanın aynı][5] ve Naib-i Muhammed [Muhammed'in naibi][6]) *sad*, *ha* ve *ba* tek köktür ve bir şeye yakınlık ve bitişiklik demektir. "Arkadaş" anlamındaki *sahib* buradan gelir. Çoğulu *sahhab*'tır. Herhangi bir şeye uygun her şey, kuşkusuz ona eşlik etmiştir. (MUCEM)

Sahib, dost ve yakın demektir:

> Arkadaşına (*sahib*) üzülme Allah bizimle beraberdir dediğinde. (9:40)
>
> O'nun nasıl çocuğu olabilir ki, O'nun eşi (*sahibe*) yoktur. (6:101)

Sahib bir isme izafe edilir ve izafe edildiği şeyin ehli anlamına gelir:

> Cehennem ehli ile cennet ehli (*ashabı*) denk değildir. (59:20)

Vakt ise Kuran-ı Kerim'de iki yerde ve aynı anlamda geçmiştir. Vaktin bilinene izafe edilmesi, kıyamet gününe işaret eder:

> Sen bilinen[7] bir güne kadar bekleyenlerden olacaksın. (15:38, 38:17)

Sahibu'l-vakt, iki kelimeden meydana gelmiştir ve terimin bütün zenginliği ikinci kelime olan vakt kelimesinde gizlenmiştir. Bu nedenle bir tanıma ulaşmak için vakt üzerinde duracağız. Vakt, sûfiye hâkim hal demektir. Bu iki kelime, vakit hakkında

söylenen her şeyi özetler ve sûfilerin terimin anlam ve açıklanması hakkındaki bütün görüşlerini içerir.

- Vaktin hakikati, hal zamanında kendisiyle olduğun ve üzerinde bulunduğun durumdur. Hal, yok olan iki şey (geçmiş ve gelecek) arasında var olan bir durumdur. Bir görüşe göre hal, iradeleri olmaksızın, Hakk'ın tasarruflarından sûfilere ulaşan şeydir.[8] Bir görüşe göre hal, bir törpüdür, seni aşındırır; fakat yok etmez.[9] Başka bir görüşe göre hal, sana hâkim olan her şeydir.[10] Bütün görüşlerin ortak noktası, şudur: Vakit, hâkim olan şeydir. Sûfilerin vakit hakkındaki zevkleri farklı olduğu için, hali ifade edişleri de birbirinden farklıdır. Vakit, sûfilerin ifade ettikleri her şeyin özüdür. (FÜTÛHÂT, II:538)

Şimdi, vaktin sahibi terimine dönüyoruz ve aşağıdaki tespitlerle İbnü'l-Arabî'nin tavrını özetleyeceğiz. İbnü'l-Arabî'ye göre sahibu'l-vakt, zaman ve mekânda ortaya çıkmış tek bir şahıstır. O bu anlamda, kendi döneminde tek olması itibariyle Kutup ile aynıdır. Sahibu'l-vakt, devrinin şeriatıyla âlemde hüküm sahibidir.

- Her zaman için birisi vardır, o zamanın aynıdır[11]
  İşte o şahıs, asırda biriciktir.

  Onlardan (seçkinlerin seçkinleri) birisi de, bütün halleri kendinde toplayan ve şefaat makamına yerleştirilen kimsedir. Söz konusu şahıs, kavmin efendisi, vaktin sahibi, Allah'ın yeryüzündeki[12] halifesi, peygamberlerin efendisinin ümmeti[13] içindeki naibi; seçilmişliğin ve Âdem'e ait özelliğin vârisidir.[14] (ECVIBETÜ'L-LAİKA AN-ESİLETİ'L-FAİKA, 9)

- Hakk'ı hak olarak gören kimse var ya, işte ona uy! O hevasına hâkim olmuş ve onu boyun eğdirmiştir. İşte bu kişi, vaktin efendisidir ve sen de ona uy! Bu kişi, Hakk'ın suretidir.[15] Hak, onu uzak bir yerde bir beden olarak yaratmıştır. (FÜTÛHÂT, II:454)

- İnsana âlemde hükmetme gücü verildiğinde –ki bu hilafettir– dilerse tahakküm eder ve ortaya çıkar, dilerse uzak durur ve gücü yettiği halde kulları hakkındaki tasarrufu Rabbine bırakır. Bu özelliğin verildiği kul, özellikle hilafette veli-nebilere katılır, fakat risalet ve peygamberlikte onlara katılmaz. Çünkü risalet ve peygamberliğin kapısı kapanmıştır. Bu yüzden peygamber hüküm sahibidir, yerine birisini halife bırakırsa, onun tahakkümü olabilir. Halifesi bir resul ise onun tahakkümü şeriat yaptığı şey ile gerçekleşir; şayet resul değilse, onun tahakkümü, vaktinin hükmüne göre Allah'ın emrindendir. Vaktinin hükmü, kendi devrinin şeriatıdır. (FÜTÛHÂT, c. II:38)

Böylece İbnü'l-Arabî'nin peygamberliğin bitimiyle birlikte semanın kapılarını bütünüyle yeryüzüne ve sâkinlerine kapatmadığını görmekteyiz. Peygamberliğin yerine

O kutupluk ve hilafeti koyar. Buna göre Kutup, Hz. Muhammed'in (a.s.) naibidir. Gerçi Kutup Hz. Muhammed'in peygamberlik ve risaletinin ufkuna yükselmemiş olsa bile, kendi devrinde Hz. Muhammed'in şeriatına göre hüküm verir. Bu nokta önemlidir ve pozitif bir etkiye sahiptir, şöyle ki: Bu yaklaşım zamanıyla ilişkili olarak dine bir ölçüde diri bir nitelik verir. Bu tavrıyla İbnü'l-Arabî şeriatların donukluğu ve sabit kanun kalıplarında ölmesinin önüne geçer. Bu yüzden peygamberlik Hak ile yaratıkları arasındaki dinamik etkileşimin zirvesi olduğuna göre, nübüvvet naibliği de, başka, fakat dinamik bir şekildeki etkileşimdir. Sahibu'l-vakt, birinci anlamıyla kendisine âlemde tasarruf gücü verilmiş olan zamanın biricik Kutbudur, bu yönüyle O halifedir. Fakat hilafet, iki kısma, zahir hilafet ve bâtın hilafet diye ayrılmasıyla sahibu'l-vakt kavramını da ikiye ayırır. 1) Bâtında sahibu'l-vakt. Bu, daha önce işaret ettiğimiz Kutup'tur. Kuşkusuz bâtındaki sahibu'l-vakt bazen zahirde de sahibu'l-vakt olabilir. Böylece iki hilafeti, zahir ve bâtın halifeliği kendinde birleştirir (sahibu'l-vakt: velayet makamı). 2) Zahirde sahibu'l-vakt. Bu, zahirde hüküm sahibi[16] olan halifedir (sahibu'l-vakt: siyasi makam). Zahir hilafet tespit edildikten sonra İbnü'l-Arabî'nin içerdiği kutupluk boyutlarıyla sahibu'l-vakt terimini firavun gibi kimselere vermesini yadırgamayız.

- Firavun tahakküm mertebesinde sahibu'l-vakt ve kılıç sahibi halife olduğu, hükmü icra ettiği için, "Ben sizin en üstün Rabbinizim" (79:24) demiştir.[17] Başka bir ifadeyle, her şey göreceli olarak rabler olsa bile, ben onların en üstünüyüm; çünkü görünürde sizde hükmetme özelliğini de onlara ben verdim. (FUSÛS, 210)

Aşama aşama, İbnü'l-Arabî'nin bir terim ile özel bir şahsın isminden kendisinde özel bir niteliğin ortaya çıktığı bütün şahıslara geçtiğine tanık olduk. Burada da, her zaman yaptığı gibi, sahibu'l-vakti Kutb'un şahsı ile tanımladıktan sonra, terimi bir sıfata verdiğini görmekteyiz. Vakit, hükmetme özelliği demektir. Sahibu'l-vakt ise hüküm sahibi, başka bir ifadeyle hâkim demektir. Buna göre insan üzerinde hüküm sahibi olan herkes, sahibu'l-vakt'tır.

- Gaybet huzur ile gerçekleşir. Müşahedenin gücü nedeniyle kendisiyle 'hazır' olduğun kimseden gaib olursun. Nitekim bekâ sultanı da seni fani kılar; çünkü o hüküm ve vaktin sahibidir (sahibu'l-vakt). (FÜTÛHÂT, II:544)

- Gerçekte vakt, kendisiyle olduğun şeydir. Senin kendisiyle olduğun ise istidadındır. Hakk'ın şe'nlerinden –ki Hak şenlerindedir– istidadının talep ettikleri sende zuhur edebilir. O halde şe'n, asalet yoluyla hükme konu olandır. Mümkünün istidadı 'imkân' hükmünü içermesi, Hakk'ın kendisindeki şe'ninin yaratma olmasını gerektirmiştir. O halde vaktin aslı Hak'tan değil, âlemdendir. Dolayısıyla sahibu'l-vakt,[18] â-

lemdir, bu yüzden hüküm âlemin hükmüdür. (FÜTÛHÂT, II:539)

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Menzilu'l-Kutub*, s. 5.
[2] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 286.
[3] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 297.
[4] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 138.
[5] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Divan*, s. 44.
[6] Bkz. **Vekillik**.
[7] Vakt-i malum hakkında bkz. Kadı Beyzâvî, *Envar-ı Tenzil*, c. I, s. 269.
[8] Bu ifade, sûfilerin vakt görüşlerini açıklayan Kuşeyri'ye aittir. Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 31.
[9] Söz Ebû Ali ed-Dekkak'a aittir. Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 31.
[10] Sûfilerin vakt hakkındaki ifadeleri için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 31; Sülemi, *Tabakatu's-Sûfiyye*; Serrac, *el-Luma*, s. 441; el-Nifferi, *el-Mevakıf*, s. 6.
[11] Yani İbnü'l-Arabî.
[12] Bkz. **Halife/Hilafet**.
[13] Bkz. **Vekillik**.
[14] Bkz. **Âdem**.
[15] Bkz. **Suret**.
[16] Bkz. **Halife/Hilafet**.
[17] Bkz. **Rab/Rubûbiyet**.
[18] İbnü'l-Arabî'de sahibu'l-vakt için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 133, s. 486, 519, 538; *Fusûsu'l-Hikem*, c. II, s. 21, 239, 290; *Istılahat*, s. 285.

Vârid *Vird*, "akan su" demektir. Vird, "susuzluk" demektir. *Mevârid*, "yollar" demektir ki, tekili *mevrid*'dir. Vird, "iki susuzluk arasındaki *vird* günü" demektir, masdarı *vurûd*'dur. Boş bir mekâna gelen kimse oraya yerleşmiştir anlamında *vürud* eder. Ayette "Her biriniz oraya uğrayacaktır" (*vârid*) (19:71) denilir. Saleb, bu ayeti şöyle yorumlamıştır: "Herkes kâfirlerle birlikte oraya uğrarlar (*vürud*)." Kâfirler Cehenneme girer, Müslümanlar ise girmez. Bir şeye ulaşıp içeri girmediğinde: "Falan beldeye uğradım" anlamında *vereddü* denilir. Bütün dilciler *vürud* kelimesinin anlamının "girmek" olmadığında hemfikirdir. Cevheri şöyle der: "Falanca hazır oldu anlamında *verede fülan* denilir." (LISAN)

Vârid Kuran'da sözlük anlamının dışına çıkmaz. Gelmek anlamında:

Medyen suyuna geldiğinde orada hayvanlarını sulayan bir küme insan buldu. (28:23)

Susuzluk anlamında:

Günahkârları Cehenneme vird [susuz] olarak sevk edeceğiz. (19:86)

İnsanın kendisi anlamında:

Bir kervan geldi ve sucularını (*vârid*) gönderdiler, o da kovasını saldı. (12:19)

ي

Vârid, her ilahi isimden kulun kalbine gelip, bir ilim verdikten sonra ayrılan şey demektir. Bu tanım, genelliği nedeniyle, tanımdan beklenen önemini yitirir. Bu nedenle, İbnü'l-Arabî ona, mertebelerine veya geliş tarzına veya içeriğine veya gücüne göre, kendisine özgü nitelikler verir. Bu özel anlamıyla vârid, bevadih veya hücum gibi çeşitli isimler kazanır veya kahır vâridi veya bast vâridi gibi açıklayıcı anlamlar ona eklenir.

- Vârid taifeye ve bize göre, bir ilahi isimden kalbe gelen şey demektir. Bu bağlamda vâridden söz etmek, getirdiği şey itibariyle değil, gelmiş olması itibariyle ondan söz etmektir. Vârid, sahv [uyanıklık] ve sekr [sarhoşluk] veya kabz [darlık] ve sayısız şeyler getirebilir. Bunların hepsi vâriddir: Her ilahi vârid, bir fayda getirir ve hepsini kuşatan genel fayda, bu geliş sayesinde sahibinde meydana gelen ilimdir. Bu ilmin kişiyi mesrur etmesi veya üzmesi şartı değildir. Çünkü söz konusu ihtimal, vâridin hükmü değildir. Vâridin hükmü, meydana gelen ilimdir, ayrılır ve ayrılması da gerekir. Getirdiği şeyi mahallinde bırakarak gider. (FÜTÛHÂT, II:566)

- Akıllılar derken peygamberlerin yöntemine göre nefsiyle, riyazetlerle, mücâhedelerle, halvetlerle ilgilenip, ulvi âlemden –arındıklarında– gelen ve yüce göklerden ilham edilen vâridlere kalplerini hazırlayan kimseleri kast etmekteyiz. (FÜTÛHÂT, BŞS, 75)

Vâridin geliş halleri (hücum, bevadih):

- Vârid'in geliş halleri değişebilir. Bu bağlamda vârid bazen bevadih ve hücum gibi ansızın gelir, bazen ise sâlik, taşıdığı bazı alamet ve belirtiler sayesinde vâridin farkına varır; bu belirti ve alametler, mahallin istidadının talep ettiği belirli bir şeyin gelişini anlatır. (FÜTÛHÂT, II:566)

Dikkate alınması gereken husus, geliş hallerinin farklılığına göre, bir vâridin farklı isimler almasıdır. Vârid tektir, fakat mahalle göre isimleri çoğalır.

- Vârid bazen sahv [ayanıklık], bazen sekr [sarhoşluk], bazen kabz [darlık], bazen bast [genişlik], bazen heybet, bazen üns vb sayısız şey getirebilir. Bütün bunlar vâriddir. (FÜTÛHÂT, II:566)

- Vârid bazen ilim getirir, bazen amel getirir, bazen ilim ve ameli birleştirir; bazen hal getirir, bazen ilim ve hal getirir; bazen amel ve hal, bazen ilim, amel ve hal getirir. Vârid yaratılmış değilse, bu durumda kul ile Allah arasındaki vasıtaların ortadan kalkması diye ifade edilir. Bu vârid, kul ile Allah arasındaki özel yönden gelen tecellidir. (FÜTÛHÂT, II:567)

- Behlûllerden bir kısmı neşeli, bir kısmı mahzundur. Onlar, bu hallerde akıllarını gideren vâride bağlıdırlar. Söz konusu olan kahr vâridi ise onları daraltır; lûtuf vâridi ise onları açar. (FÜTÛHÂT, DS, 110)

- Tövbekara tövbe vâridi gelmeyip, gaflet uykusundan uyanmaz ve içinde bulunduğu amelleri tanımazsa, çirkin amellerinin kılıcıyla öldürülmüş demektir. (FÜTÛHÂT, DS, 155)

Bu metinlerden anlaşıldığı üzere vârid bir içerikle değil, fakat bir hükümle sınırlanır ki, o da ilimdir. Bu yüzden vâridin şartı, bir ilim getirmesidir.

- İnsanlar bu makamda (Hak'tan gelen vâridleri kabulde) üç mertebeden birisinde bulunurlar. Bir kısmının vâridi, kendi gücünden fazladır. Böylece vârid onda hükümran olur ve hal ona baskın gelir. Bu kişi haline ve vâride bağlıdır. Bir kısmında vârid ve tecelli, sahip olduğu güce denktir. Bu nedenle kendisine gelen şeyin eseri, onun üzerinde gözükmez. Fakat kendisine gelmiş bir şeyin var olduğunu gördüğünde, gizli bir şekilde onun farkına varır. Bu durumda o şahsın gelen vâride kulak vermesi gerekir; böylece vâridin Hakk'ın katından getirdiği şeyi ondan alır. Bu durumdaki kişi, seninle beraber oturan bir kimseye benzer. Seninle sohbet eder, bu esnada bir düşünceye dalar, duyusu hayalinde o şeye yönelir, sen kendisiyle konuştuğun halde gözleri ve düşüncesi donuklaşır. Bu durumda sen, sözünü anlamadığı halde, ona bakarsın. Sen de, onun içinin başka bir işle meşgul olduğunu anlarsın. Bazı kimselerin gücü ise vâridden daha güçlüdür. Böyle bir şahıs, seninle sohbet ederken, kendisine vârid gelir. Sen farkında değilken, hem vâridin verdiği bilgiyi, hem de senin söylediklerini algılar veya sohbete devam eder. Hakk'ın bu yol ehlinin kalplerine gelen varitlerinde dördüncü bir durum yoktur. (FÜTÛHÂT, DS, 97)

Vârid tasavvufi düşüncede art arda gelen iki terimle irtibatlıdır ki, bunlar sekr ve sahvdır [sarhoşluk ve ayıklık]. Sekr, sûfilerin ve İbnü'l-Arabî'nin tanımladığı gibi, güçlü bir vârid nedeniyle kendinden geçmektir. Fakat o gaybet, fena, sahv gibi tasavvufi sülûktaki kendinden geçme türlerinden iki noktada ayrılır: Birincisi sekr duyudaki bilinçsizlik değildir, o neşeyle çelişen her şeyden uzaklaşmak demektir. Sekr, insanda bir neşe, genişlik, yayılma meydana getirir ve ilahi sırları ifşaya yol açar. İnsanın his duyusunu yitirmesine yol açan gaybet hali, sekr değil, fena veya mahk [yok olmak] veya başka bir şeydir. İkinci nokta ise sekrin ardından sahv halinin gelmesidir. Sahv, uyku ve uyanıklık örneğinde olduğu gibi, önceki bir sekr halinden sonra meydana gelir; halbuki gaybet-huzûr, fena-beka arasında bu ardışıklığı görmüyoruz. Bu farklılıklara sekrin bazı mertebeleri olduğunu da ekleyebiliriz. Sekrin ilk mertebesi, doğal *sekr*dir ki, bu, müminlerin sekri ve hayaldeki etkinliğidir; ikinci mertebe ise aklî *sekr*dir. Bu, âriflerin sekri ve onun akıldaki etkinliğidir; üçüncü sekr merte-

besi ise ilahi *sekr*dir. Bu, kâmil insanların sekridir ve hayret halinde ortaya çıkar. Sâlik her sekr halinden sahv vâridi ile kurtulur. Söz konusu sahv vâridi, sekr vâridiyle aynı mertebe ve düzlemdedir, çünkü her sekrin bir sahvı vardır. Sekr üç mertebe olduğu gibi, sahv da kendisini üç mertebeyle takip eder. Sekr ve diğer gaybet türleri arasındaki fark şudur:

- Sûfilerin sekri güçlü bir vâridin etkisiyle kendinden geçmek diye tanımlamalarına gelince, söz konusu olan kendinden geçiş sürur, neşe ve sevinçle çelişen her şeyden uzaklaşmaktan ibarettir. (FÜTÛHÂT, II:544)

- Müşahede bir kimseyi sarhoş etmişse, asla ayık olamaz. Neşeye, sevince, coşkuya, şımarıklığa ve ilahi sırları ifşaya yol açmayan hiçbir hal, sekr değildir. Bu gibi haller, gaybet, fena veya mahk olabilir. Sûfilerin Allah yolundaki sekri şarap içenlerin sarhoşluğuyla karşılaştırılamaz. Çünkü şarap sarhoşluğu, içeni gam, üzüntü ve düşünceye sevk edebilir. Bunun nedeni içilen şarabın mizacından kaynaklanır. Halbuki sekr halindeki kişinin kendinden geçmesi, duyularından geçmek değildir, o sadece neşeyle çelişen şeylerden uzaklaşır. Bu anlamda sekr, diğer kendinden geçmelerden ayrılır. Çünkü sahv, bir sekrden sonra olabilir. Bu nedenle sekr, sahvdan öncedir. Halbuki huzûr ve gaybet veya fena-beka ilişkisi böyle değildir. Sekr-sahv ilişkisi, uyku uyanıklık ve bayılma ve ayılma ilişkisine benzer. Sekr sahibi duyularını yitirmez; uzaklaşırsa, bize göre, sekr halinden fena veya gaybet veya mahk haline geçmiş demektir. Bu durumda da, onun sekrini sahv hali takip etmemiştir. (FÜTÛHÂT, II:545)

Sekrin mertebeleri:

- Sekr mertebe mertebedir: [a.] Bir türü doğal sekrdir [sarhoşluk]. O, ümit getiren vârid nedeniyle nefislerin buldukları neşe, lezzetlenme, sürur, sevinçtir. Çünkü bu tür vâridin tahayyül gücünde büyük bir etkisi vardır. Allah ehlinden hayalde duranlar, doğal sekr sahibidir. Aklî sarhoşluk ise işleri kendiliğinde olduğu duruma değil, aklın gerektirdiği hale döndürmede doğal sekre benzer. Bu makam sahibine yaratıkların niteliklerinin Hakk'ın nitelikleri olduğunu bildiren bir haber gelir, akıl ise bu haberi bu tarzda kabul etmez. Çünkü o kendi delil ve burhanının sarhoşluğu içindedir ve bu nedenle, Hakk'ın zâtını bilmediği halde, düşüncesine göre bu haberi yorumlar. Aklıyla sarhoş olan kişi, iman sayesinde ayılınca, doğru haberi reddetmez. İşte bu, akıl kaynaklı sarhoşluktur. Doğal sekr, müminlerin sekri, aklî sekr ise ariflerin sekridir. Geride kâmil insanların sekri kalmıştır ki, o ilahi sekrdir. Hz. Peygamber onun hakkında şöyle demiştir: "Allah'ım! Benim sendeki hayretimi artır." Sarhoş, hayrandır. İlahi sekr, kemâle ermek sayesinde mutlu olmak, neşelenmek demektir. (FÜTÛHÂT, II:544)

Sahv ve mertebeleri:

- Sûfi taifesine göre sahv [ayıklık], güçlü bir vârid sayesinde kendinden geçmişken tekrar bilinç haline dönmektir. Bu yolda sahv halinin bir sekrden sonra olduğu bilinmelidir; sekrden önce gerçekleşirse, sahibi ayık olmadığı gibi, sahv sahibi de değildir. Onun hakkında sekr sahibi değil, huzur veya beka vb sahibi denilebilir. Her sarhoşun ayıklığı sarhoşluğuna göre, geçerli bir ölçüte göre değerlendirilir. Bilgi vermeyen vârid, tasavvufta ne sahv ne de sekrdir. Daha önce sekrin mertebeleri zikredilmişti, bu sınıflama sahvı da içerir. Çünkü, sekr sahibi o halde ölmemişse, her sekrin bir sahvı vardır.[1] (FÜTÛHÂT, II:546)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de vârid için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, BS, s. 96, 361; IS, s. 178; ÜS, s. 266, 286; DS, s. 14, 96, 102; BŞS, s. 44, 443, 461; AS, s. 445; *Târifat*, s. 388. Ayrıca sahv ve sekr için bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 236, 267.

Vârisin Nübüvveti Vârisin nübüvveti, peygamberin nübüvvetinin karşıtı olarak şeriat getirmenin yer almadığı genel nübüvvettir.

- Vâris nübüvveti, kameri, yani aya mensup; nebi ve resulün nübüvveti şemsi, yani güneş mesabesindeki peygamberliktir. (FÜTÛHÂT, IV:330)

Vârislerin Babası Bu terim içerikte İlk Baba ve Ruhların Babası terimleriyle irtibatlıdır. İbnü'l-Arabî ruhsal varlığı tek varlık noktasından başlatır; o da Ruh-ı Muhammed'dir. Söz konusu ruh vasıtasıyla ilk var olan Muhammed'dir (a.s.). Varlıktaki (zuhurda değil) ilk peygamber de Muhammed'dir. Hz. Muhammed'in ilk peygamber oluşundan hareket ettiğimizde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün peygamberler Muhammedî ilmin vârisi, dolayısıyla her veli Hz. Muhammed'in ilminin vârisidir. Böylece Ruh-ı Muhammed vârislerin babası ve bütün vârislerin yardımcısıdır.

- Âdem ve diğer peygamberler Muhammed'in vârisleridir. Çünkü Hz. Muhammed Âdem henüz toprak ve su arasındayken[1] peygamberdi. O halde peygamberlik Âdem'e değil, Muhammed'e aittir. Hz. Muhammed Âdem'den son vârise kadar bütün vârislerin babasıdır. Her devirde ve Âdem'den kıyamete kadar peygamberlerdeki şeriatlar ve ilimler Muhammedî mirastır. Bu nedenle Hz. Muhammed'e cevâmiü'l-kelim[2] özelliği verilmiştir ve Allah isimleri[3] Âdem'e ondan öğretmiştir. (FÜTÛHÂT, III:456-7)

NOTLAR:

[1] "Âdem toprak ve su arasındayken ben peygamberdim" hadisine telmih. Bkz. Hadis Dizini.

[2] "Ben cevâmiü'l-kelim özelliğiyle gönderildim" hadisine telmih. Bkz. Hadis Dizini.
[3] "Allah Âdem'e isimleri öğretti" (2:31) ayetine telmih.

Varlığın Anaları Eşanlamlı terim, *el-ümmü'l-câmia li-cemii'l-mevcûdat* [bütün varlıkların hakikatlerini kendinde toplayan ana]. Varlığın anaları (*ümmehatü'l-vücûd*) içerikte değilse de lafız olarak İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği bir terimdir. Çünkü varlığın anaları mantık kategorileridir ve kategoriler, İbnü'l-Arabî'de onun düşüncesine uygun bir lafza bürünmüşlerdir. Bunlar, bileşimleriyle bütün dış varlıkların ortaya çıktıkları esaslar veya tikel hakikatlerdir.[1] Varlığın analarıyla ilgili metinlerinden hareketle İbnü'l-Arabî'nin kategoriler hakkındaki tutumuna temas edeceğiz. Bu tutum, yaklaşık olarak İslam âleminin Aristo[2] kategorilerine dair tutumuyla aynıdır. Endülüs döneminde İbnü'l-Arabî'de kategorilerin sayısının on olduğunu görmekteyiz, Doğu'ya göç ettikten sonra ise bunları dört ile özetlemiştir.[3] İbnü'l-Arabî *İnşaü'd-Devair*'de "heyulânî cetvel" diye isimlendirdiği varlığın analarını betimler: Bunların on olan sayısı cevher, araz, zaman, mekân, hal, vad [konum], izâfet [bağıntı], nicelik, etki ve edilgenliktir.

> ◆ Bu heyulânî cetvel Hakk'ın yüce ve düşük varlıkların maddesinden yarattığı bir şeydir. Heyulânî cetvel bütün varlıkları toplayan anadır. (İNŞA, 25)

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de ise İbnü'l-Arabî varlığın anaları, yani kategorileri dörtle sınırlar,[4] diğer kategoriler bu dördünden meydana gelmiştir.

> ◆ Allah âlemi yaratıp onunla boşluğu doldurduğunda, âlemde eksik veya fazla bir cevher kalmamıştır. Âlem cevher olarak tektir. Hak izhar ettiği suretler ve meydana getirdiği arazlarla bu tek cevherde sürekli Yaratıcı'dır. Bu yüzden Hak bu tek cevherden sonra artık cevher yaratmaz, bu cevherde yaratır. Bu tek cevher *hala*yı [boşluk] doldurur ve formel cevher, araz, zaman ve mekân bu tek cevherde ortaya çıkar. Bu dört şey varlığın analarıdır. Bunlara eklenen hal, vad [konum], izâfet, nicelik, etki ve edilgenlik gibi kategoriler[5] ise onlardan bileşim yoluyla meydana gelmiştir. (FÜTÛHÂT, III:404)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî hakikatleri ikiye ayırır: canlılık, bilgi, düşünme, duyu gibi akılda tek başına bulunan hakikatler; gök, âlem, insan ve taş gibi bileşik olarak akılda bulunan hakikatler (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 55).
[2] Aristoteles'in on diye sınıfladığı kategorileri, Stoacılar dörde indirmişler. Müslüman düşünürler ise, Yunan düşüncesinden farklı yol takip etmişlerdir. Bkz. Ali Sami en-Neşşar, *Menahicü'l-Bahs inde Müfekkiri'l-İslam*, Mısır, 1965). Sühreverdî'nin kategoriler ve Aristoteles yorumu için bkz. *el-Meşarî*, s. 221-277.

[3] İbnü'l-Arabî'nin kategorileri ona irca ettiği metni 598 senesinde Tunus'ta yazmış olduğu *İnşau'd-Devair*'de yer alır.

[4] İslam âleminin kategoriler hakkında yeni görüşler ortaya koymakla nasıl fraksiyonlara ayrıldığını ve onları dörtle sınırlayışlarını belirtmiştik: cevher, nitelik, nicelik ve nispet. Sühreverdî'nin görüşü için bkz. *Telvihat*, s. 4, 17.

[5] Sühreverdî kategorileri *el-Meşarî ve'l-Mutarahat* isimli eserinde inceler. Bkz. s. 221-33 [cevher], 233-50 [nicelik], 250-63 [nitelik], 263-73 [izâfet], 273-74 [mekân], 274 [zaman], 275-276 [konum], 276-277 [iyelik], 277 [etki-edilgenlik].

Varlığın Birliği *bkz.* **Vahdet-i Vücûd**

Varlığın Kalbi Eşanlamlı terimler *kalbu'l-cem'* [her şeyin kalbi], *kalbu'l-âlem* [âlemin kalbi].[1] Varlığın kalbi[2] İbnü'l-Arabî'de geçen iki anlamıyla insan-ı kâmildir. Nitekim insan-ı kâmilin âlemin suretlerine yardım işlevi vardır.

- Varlığın kalbi âlemin suretine yardım eder; o âlem ve bütün parçaları için bir kalptir. Söz konusu kalp hepsinin [cem'] kalbidir. O varlık suretinin içerdiği görünür ve görünmez hakikatlerden ibarettir. (FÜTÛHÂT, III:199)

Bkz. **İnsan-ı Kâmil**, **Âlemin Ruhu**.

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 295.

[2] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabü't-Teracim*, s. 37; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 143. Cîlî de *kalbu'l-vücûd* (varlığın kalbi) teriminin eçiriğinde İbnü'l-Arabî ile hemfikirdir. *Hakikatü'l-Yakîn*'de şöyle der: "Birleyenlerin Kutbu olan Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna tanıklık ederim; O varlığın kalbi, her mevcudun ruhudur."

Varlık *bkz.* **Vücûd**

Varlık Hazineleri Varlık hazineleri sübût hazinesi teriminin karşılığında, var olan şeyin hazinesi demektir; sübût hazineleri sakladıkları şeylerin dış varlığa çıkmaya muhtaç hazinelerdir.

- Hakk'ın katındaki hazineler iki[1] türlüdür: Bir kısmı saklanan mevcut bir şeye ait varlık hazineleridir. Söz gelişi bir insanın yanında bulunan şey gibi. Bu durumda şahıs o şeyin hazinesi, şey ise saklanandır; her ikisi birden Allah katındadır.[2] (FÜTÛHÂT, II:295)

NOTLAR:

[1] Bkz. **Hüccet Hazineleri**.

[2] Çünkü Hak her şeyin gerçek sahibi ve her şeydeki gerçek fâildir.

Varlık Nuru *bkz.* **Nur**

Varlıkların Anası *bkz.* **Rahmetin Oğlu**

Varlıkların Evi İbnü'l-Arabî şöyle der:

> ◆ Hak bütün varlıkların evidir, çünkü o Varlık'tır. Kulun kalbi ise Hakk'ın evidir,[1] çünkü o Hakk'ı sığdırmıştır. Fakat söz konusu olan başkasının değil müminin kalbidir.
>
> Kim Hakk'ın evi olursa, Hak da onun evidir
> Böylece Hakk'ın varlığı var olanların aynısıdır. (FÜTÛHÂT, IV:7)

İbnü'l-Arabî bu metinde şunu saptar: 1) Hak varlıklarını kuşatması itibariyle var oluş yönünden varlıkların evidir. Böylece hiçbir mevcut Hakk'ın dışında bulunamaz, çünkü Hak Varlık'tır. O halde Hak varlıkların evidir. 2) Birinci noktada Hakk'ın halkına genel anlamdaki yakınlığını gördük, ikinci noktada ise özel yakınlık ile yetiniyoruz, o da kurbu'l-ferâizdir. İbnü'l-Arabî bütün varlıkları Hak'taki varlıklarına ortak yaptıktan sonra, ikinci aşamada Hak ile zuhur etmeleriyle kendisine yakın özel bir grubu belirlemiştir (kalpleri Hakk'ı sığdıran mümin topluluğu).

NOTLAR:

[1] Bkz. Kalp ve genişlik özelliği için, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 8.

Varlıkta Şuhûd *bkz.* **Müşahede**

Var Olanların Anaları Kelimenin çoğul kipini (*ekvan*) anlayabilmek için tekil kullanımına ve kevn [oluş] ile vücûd [varlık] arasındaki ayrıma bakmak gerekir. Varlık [vücûd] tektir ve bütün var olanlara sirayet eder; halbuki kevn [oluş] ayrım ve çokluğun esasıdır. Ayn'ı, yani varlığı birlik, kevn'i çokluk özelliğiyle nitelerken İbnü'l-Arabî'nin temel düşüncelerinden birisi budur. Çünkü ayn varlık, kevn ise bu varlığın tecelli ettiği mertebedir. Bu nedenle vücûd [varlık] daima tekil zikredilirken (*bkz.* **Varlığın Anaları**), kevn[1] çoğul olabilir; çünkü o çokluk ile nitelenir ve *ümmehatü'l-ekvan*, var olanların anaları[2] deyimi de buradan gelir. Bu terim âlemde ayrıntılı hale gelmiş varlık mertebelerinin kendisine döndüğü temel-ana varlık mertebeleri anlamına gelir. Bu mertebeler beştir:[3] Küllî İnsan, Yüce Kalem, Levh-i Mah-

fûz, Hebâ ve Cisim.

◆ Ümmehatü'l-ekvan [var olanların anaları] makamlarını açıkladım: Bunlar Küllî İnsan, Yüce Kalem, Levh-i Mahfûz, Hebâ ve Cisim'dir. (İTTİHAD, 147)

NOTLAR:

[1] Bir şeyin kevn'i o şeyin varlık mertebesidir. Nitekim aşağıdaki metinden bu anlaşılır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Firavun dedi ki: Benim mertebem sende fiille hükümran olmaktır. Musa da bunu anlayınca kendi kevninde [mertebesinde] ona hakkını vermiştir" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 209). Bkz. **Toplayıcı Oluş**.

[2] Sadreddin Konevî, *ümmehatü'l-ekvan*'a *ümmehatü'l-ulviyye* der. Bkz. Konevî, *İcazü'l-Beyan*, s. 3, 4, 5; Afîfî, *Tâlikat*, s. 291.

[3] Ümmehatü'l-ekvan İbnü'l-Arabî'de beş mertebedir.

Vecd *bkz.* **Vücûd**

Vech-i Has *bkz.* **Özel Yön**

Vehim *Vav, he* ve *mim* kıyassız bazı bağımsız kelimelerdir. Bunlardan birisi olan *vehm*, "büyük deve" demektir. Vehm, "yol" demektir. Vehm, kalbin vehmidir. "Bir şeyi vehmettim" anlamında *vehemtü* denilir. Vehimtü "karıştırdım" demektir. (MUCEM)

İbnü'l-Arabî vehmin tasavvufta nefs terbiyesindeki öneminin ve bilhassa hayal üzerindeki etkisinin farkındaydı. Hayal, vehmi nefste yerleştirir ve nefs de artık ondan kurtulamaz. Bu nedenle vehmin karşısında ilim vardır; çünkü vehmin gücünü hakikatler sayesinde alt edebilmek ilmin gücü içindedir.

◆ Onlara (Cehennem ehli) vehim musallat olur. Böylece, azabı içinde bulundukları durumdan daha şiddetle duyumsarlar. Çektikleri azap, nefislerinde vehmin verdiği kuruntu sayesinde, bedenlerine temas eden duyulur ateşin azabından daha şiddetli olur. (FÜTÛHÂT, BŞS, 47)

◆ Vehim ilim üzerinde hüküm veremez. (FÜTÛHÂT, BŞS, 531)

İkinci metinde vehim karşısında ilmin önemi ortaya çıkar. Ayrıca vehim kendisine egemen olup eylemini geçersiz kılmasından önce bilgiye dikkat çekmek gerekir.

Vekillik Vekillik (niyabet) İbnü'l-Arabî'de halifelik anlamını kazanmış, hatta o iki terimi tam anlamıyla eşanlamlı kullanır ve benzer, denk terimlere ayrıştırır: Tanrı'nın naibi, Allah'ın halifesi; Tanrı'nın naibi, Allah katından olan halifenin halifesi. Perde ardından naib, zahir halife; Tanrı'nın kula naipliği, Tanrı'nın kulun halifesi

olması, kulun Rabbini halife seçmesi. *Bkz.* **Halife/Hilafet**.[1]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'nin bu benzerliği ortaya koyan ifadeleri için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 78 (Hakk'ın naibi=Kutup); 129 (Hakk'ın naibi=Onun suretiyle zuhur eden); 365 (Şeyhler=Hakk'ın naipleri, vârisler); 605 (Hakk'ın kulları içindeki naipleri); *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 326 (Allah'ın naibi olmak), 417 (halife ve naipler); c. IV, s. 3 (Hakk'ın naibi, halifeler); 114 (Hakk'ın naibi); 302 (Hakk'ın naipleri); *Risale la-Yeulu Aleyh*, 19 (Hakk'a naiplik).

Veli/Velâyet Veli, Allah'ın isimleri arasındadır ve "yardım eden" demektir. Bir görüşe göre veli, "âlemin ve yaratılmışların işlerini üstlenen, onları kontrol eden" demektir. Allah'ın isimlerinden birisi de, Vâli'dir. Vâli, "bütün eşyanın sahibi ve onlarda tasarruf eden"dir. İbnü'l-Esir şöyle der: "Velayet, âdeta, idare etmek, kudret ve fiil çağrıştırır, bunların kendisinde toplanmadığı kimseye vali ismi verilmez." İbn Sikkît ise şöyle der: "Velayet, sultandır. Velayet ve vilayet ise yardım demektir." *Hum aleyye vilâye* [bana yardımcıdırlar], "yardım etmek için birleşmişlerdir," demektir. (LISAN)

Velayet Kuran'da yardım ve yönetme anlamı kazanır. Allah, bazen kayıtsız veya bazı kullarına izafeyle onu zâtına isim yapmıştır. Aynı zamanda Allah onu kullarına veya birbirlerine izafeyle isim yapmıştır. Allah'ın adı olarak Veli:

> Yoksa onlar Allah'tan başka dostlar mı edindiler. Fakat gerçek dost (Veli) Allah'tır. Ölüleri o diriltir ve her şeye gücü yeten de O'dur. (42:9)
>
> Allah veli olarak kafidir, Allah yardımcı olarak kafidir. (4:45)

Bazı kullarına izafeyle (müminler, salihler, takva sahipleri):

> Allah'a sarılın, o sizin Mevla'nızdır. Ne güzel mevla ve ne güzel yardımcıdır. (Hac, 78)
>
> Allah müminlerin velisidir, onları karanlıklardan nura çıkartır. (2:257)
>
> O salih kullarına sahip çıkar (*tevella*). (7:196)
>
> Allah takva sahiplerinin velisidir. (45:19)

İnsan olarak veli:

> Dikkat ediniz: Allah'ın velilerine ne korku vardır ne de mahzun olurlar. (10:62)
>
> Erkek ve kadın müminler birbirlerinin velileridir. (9:71)
>
> Kâfirler de birbirlerinin velileridir. (8:73)
>
> Zalimler birbirlerinin dostlarıdır. (45:19)
>
> Babacığım! Doğrusu ben sana o Rahman'dan bir azabın dokunup şeytana dost (veli) olmandan korkuyorum. (19:45)

Yardım, irşat, genel olarak tövbe anlamında velayet:

> Her kim Allah'ı bırakıp şeytanı dost edinirse, şüphesiz açıktan açığa bir zarara düşmüştür. (4:119)
>
> Bize senin katından bir sahip (veli) gönder ve yine tarafından bize bir yardımcı gönder. (4:75)
>
> Allah'ın saptırdığına doğru yolu gösterecek bir yardımcı (veli) bulamazsın. (18:17)

Velayet [velilik] biçimsel olarak olgunluğuna ermiş bir şekilde İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır. Kuşkusuz velayet, ilk İslam topulumu içinde bize kadar gelen ve bazı sahabeler adına yardım, hoşnutluk ve harikulade olaylar gibi Hakk'a yakınlıklarının izlerinin yansıdığı çeşitli hadiselerde doğmuştur.[1] İslam'ın ilk dönemindeki insanlar bu gibi şeyleri velayete bağlamayı önemsememişlerdir; bunlar kendilerinin bir talebi olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen şeylerdi. Onların rolleri ise bu hadiselere dikkat çekmek ve sonraki nesillere aktarmaktı. Velayet mertebesi üzerinde düşünmek, İmam'ın şahsı üzerindeki Şii düşünceyle birlikte ortaya çıkmıştır. Buna göre imamet, şahıslardan özel bir tavır ortaya koymuştur; bu tavırların tasavvufi düşüncenin gelişiminde yankısı olmuştur. Bu durum, pek çok araştırmacıyı velayet ve imamet konusunda tasavvuf ve Şiilik arasındaki ilişki ve benzerlik yönüne eğilmeye sevk etmiştir.[2] Velayet fikri H. II. ve III. asır sûfileriyle birlikte başlamıştır. Velayetin ortaya çıkışı Fudayl b. İyaz (ölm. 187), Maruf el-Kerhi (ölm. 200), Cüneyd (ölm. 297), Muhasibi (ölm. 243), Zünnun el-Mısri (ölm. 245), Bayezid el-Bestamî (ölm. 261) gibi sûfilerle birlikte ortaya çıkmaya başlamış,[3] fakat, esas olarak Hakîm Tirmizî'nin cüretli tavrında vurgulanmıştır. Tirmizî, velayeti tasavvuf felsefesinin mihveri ve vardığı kanaatlerin büyük kısmının esası yapmıştır. Bu durum Tirmizî'nin *İlmu'l-Evliya*, *Hatmu'l-Evliya*, *Siretu'l-Evliya* gibi kitaplarının isimlerinde bile ortaya çıkar. Tirmizî'nin velayete verdiği bu önem, onun sonuçta tasavvufunun bütünüyle velayete dair etkin bir teori olmasına yol açmıştır.[4] H. III. asırdan sonra tasavvufta sülûk ve eğitimin başlamasıyla birlikte, velayet sâliklerin sülûkunun ilan edilmiş veya edilmemiş hedefi haline gelerek özel bir önem kazanmıştır. Bu şekilde velayet, Kuran-Sünnet, Şii imamet, teorik ve pratik tasavvuf ve kelam ekollerinin[5] tesirini taşıyarak İbnü'l-Arabî'ye ulaşmıştır ki, bütün bunların ön önemlisi, Hakîm Tirmizî'nin velayet görüşüdür. Büyük şeyhimiz velayette Tirmizî'yi takip etmiştir ve biçimsel noktalarda derinleşen aydınlatmaların ve velayeti kapsamlı bir İslami düşüncede pekiştirmenin dışında bu konuya zikre değer eklemeler yapmamıştır. İbnü'l-Arabî'nin Tirmizî'nin yolunu takip ettiğinin en iyi kanıtı, tasavvufi bilgi ve tecrübesinin büyüklüğünü kanıtlamak için Tirmizî'nin sorularına (155 soru) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de verdiği cevaplardır:

◆ Tasavvuf yolunda ehil olmayan eski ve yeni kimseler velayet konusunu uzun uzadıya ele alınca, İmam, tam zevk sahibi, Muhammed b. Ali et-Tirmizî el-Hakîm, birtakım araştırma ve inceleme soruları ortaya atmıştır ki, bunların sayısı yüz elli beştir. Bu soruların cevabı ancak zevk yoluyla bilinebilir. Çünkü onlara teorik düşünceyle veya akılların zorunlu hükümleriyle ulaşmak mümkün değildir. Böylece bu cevapların herhangi bir mazharda bilinmez bir mertebedeki ilahi tecelliden elde edebilecekleri ortaya çıkmıştır. İşte ben de, bu bölümü Allah'ın izniyle onların ortaya konulacağı bir yer yaptım. (FÜTÛHÂT, II:39)

Bu paragraf, bizleri velayet hakkında teori sahibi bir sûfiyle yüzyüze getirir ki, söz konusu sûfi, İbnü'l-Arabî'den imam, tam zevk sahibi övgüsünü alabilmiştir.[6] İbnü'l-Arabî bu tam zevk ile Tirmizî'nin etkisinden uzak olmamıştı. Bu durum, İbnü'l-Arabî'de velayet tanımından ortaya çıkacaktır. Velayet[7] Hakk'a yakınlık mertebelerinden birisidir ve bu mertebede Hak güzel isimleri yönünden –ki isimler rablardır– kulu dost edinir. Bu ilahi yakınlık, gerçekte, özel bir nispet yakınlığıdır. Buna göre veli, bu mertebede Hakk'a aittir ve ona intisap eder. Bu nedenle de Hak kendisini dost edinir. Hakk'a ait bu özel nispet, hiçbir şekilde kazanım değildir, ilahi bir belirlemedir: Hak, velilerini belirler. Bu nokta velayet teorisinde oldukça önemlidir. Tasavvufi metinler üzerinde çalışan bazı kimseler, velayeti öncelikle ilahi bir ihsan, buna bağlı olarak da insanın çalışmasının neticesi sayarlar. Bu ayrım tasavvufi metinlerin yanlış ve acemice yorumlanmasından başka bir şey değildir. Velayet daima ilahi bir belirlemedir ve ancak Tanrı velilerini belirleyebilir. İnsanın gayreti ise bu ilahi ihsana yönelmek, istidat kazanmaya çalışmak ve Hak'tan meydana gelişini beklemekten ibarettir. Bu yüzden insan, ne kadar çalışırsa ve mücâhede ederse etsin, velayete asla ulaşamayacaktır. Çünkü velayet, ilahi kaynaklıdır. Bu özellik, velayeti tasavvufi sülûkun ürünlerinden ve diğer yakınlık türlerinden ayıran bir şeydir. Çünkü amellerle mücâhede etmek, bir ilim, hal, ve makam doğurur; burada araştırmacı veya sıradan Müslüman söz konusu şeylerin velayetin görünümleri olduğunu zannedebilir. Halbuki ilim, hal ve makam gerçekte sadece iyi hal ve sülûkun görünümleridir. Velayet ise, protokol diliyle ifade edilebilirse, isim belirleme merasimlerine benzer: Falanca, falanca ... ve falanca benim dostlarımdır. Bu isimler belirlendikten sonra ise özel bir ilahi isim veya varlıklarının dayandığı ilahi bir nitelik işlerini üstlenir, onlar Hakk'a ait kimselerdir.

◆ Kim O'nun olursa, kuşkusuz emeline ulaşmıştır. Veli'nin yaratıklar hakkında verdiği bir hükmü Hak yerine getirir. (FÜTÛHÂT, IV:376)

◆ Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Allah'ın velileri, görüldüklerinde Allah'ın hatırlan-

dığı kimselerdir." Onlar Allah'ın velileri diye isimlendirilmişlerdir. Bunun nedeni sayesinde Allah'ın kendilerini dost edindiği bu özelliğin onlarda bulunmasıdır. (FÜTÛHÂT, IV:118)

Birinci metin Allah'a ait olma bağıntısının önemini açıklar. Bu durumu teyit eden bir şeyi de İmam Buhari'nin Ebû Hureyre'den aktardığı bir hadiste bulmaktayız: "Hz. Peygamber şöyle buyurur: 'Allah şöyle buyurur: Benim bir velime düşmanlık edene savaş açarım. Kulum bana farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle yaklaşmamıştır. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder, sonunda onu severim. Onu sevince de kendisiyle işittiği kulağı, gördüğü gözü, kendisiyle tuttuğu eli, kendisiyle yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isterse, mutlaka veririm, bana sığınırsa mutlaka onu korurum. Müminin canını alırken tereddüt ettiğim kadar hiçbir şeyde tereddüt etmedim; o ölümden hoşlanmaz ve ben ise onun gecikmesinden hoşlanmam." Allah herhangi "bir veliye düşmanlık eden" dememiş, "benim velime" düşmanlık eden demiştir. "Benim" ifadesi Hak'la özel bağlantıyı ortaya çıkartır. Şu halde veli, Hakk'a özgü ve ona aittir. Ardından hadis, Hakk'a yakınlığın önemini açıklayarak, aşama aşama ilerler. Nafile ibadetlerle gerçekleşen yakınlık, Hakk'ın kulu sevmesini ve bu sevgiye bağlı olarak da Hakk'ın kulun yerini almasını temin eder. İbnü'l-Arabî bu konuda Tirmizî'den etkilenerek, velayeti genel ve kuşatıcı felek sayar ve ona genel peygamberlik der. Bu, özel peygamberliğin karşıtı olarak şeriat getirmenin bulunmadığı peygamberliktir. Bu genel peygamberlik veya velayet, şahsın kendisinde, yani bizzat peygamberin şahsında hüküm getiren peygamberlikten daha yüksektir. O halde veli asla peygamberden üstün değildir ve onun 'genel peygamberliği' peygamberin peygamberliğinin mirasıdır. Veli hiçbir şeye kendi genel peygamberliği yönünden ulaşmış değildir, hepsi peygamberinin nübüvveti yönünden ulaşılmış şeylerdir. Bu nedenle, veli ile peygamber arasındaki üstünlük konusunu araştırmaya gerek bile yoktur, fakat bizzat peygamberin velilik ve peygamberliği arasındaki üstünlük konusu ele alınabilir.

Velayet genel ve kuşatıcı felektir (Peygamberler, nebiler ve veliler):

- Allah şöyle buyurur: "Allah'ın velileri için ne korku vardır ne de mahzun olacaklardır." Bu hüküm mutlak anlamda böyledir, yoksa Allah sadece ahiret için bunu zikretmemiştir. Veli, halinde Rabbinden açık bir delil üzerindedir. Böylece, kendisinin tasdik edeceği şekilde Hakk'ın bildirmesiyle sonunu bilir. Velinin müjdelenmesi gerçek, sözü doğru, hükmü ayırıcıdır. Buna göre kesinlik gerçekleşmiştir. Veli, müjdelenmiş kimse demektir. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Dünya ve ahiret hayatında onlar için müjdeler vardır." Allah'ın kelimelerinin değişmesi mümkün değildir, işte bu, büyük kazançtır. Hiçbir şekilde tevile konu olmayan büyük bir iyilikle

müjdelenme karşısında hangi korku ve hüzün kalabilir ki? İşte bu, ayette veli derken kastedilen kimsedir. Velayet ehli, pek çok kısma ayrılır; çünkü velayet, en genel ve kuşatıcı felektir. Allah'ın izni ile insanlardan velayet ehli olanları zikredeceğiz. Onlar, sayıların sınırladığı, fakat sayının sınırlamadığı bu kitapta daha önce zikredilmiş kimsele ilave olarak zikredeceğimiz sınırlardır. Bu bağlamda, velilerin bir kısmı nebilerdir. Allah onları peygamberlikle dost edinmiştir. Velayet, genel peygamberliktir. Kendisiyle birlikte şeriatın da bulunduğu nübüvvet ise özel nübüvvettir. Velilerden bir sınıf da, resullerdir. Allah onları da risaletle dost edinmiştir. (FÜTÛHÂT, II:24)

Genel peygamberlik anlamında velilik:

- Bu bölüm (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den) sayıları belli olan ve olmayan rical sınıflarını içerir. Ayrıca, Allah'ın kullarından sadece büyüklerin bilebildiği meseleleri içerir. Onlar, kendi dönemlerinde, peygamberlik dönemindeki nebiler gibidir; burada söz konusu olan nübüvvet, nübüvvet-i âmme, yani genel peygamberliktir. (FÜTÛHÂT, II:3)
- Nübüvvet olmayan hiçbir velayete itimat edilmez. (LAYEULU, 10)
- Veli, nübüvveti ancak peygamberden alabilir. Bu ise ancak Allah'ın kendisini peygamberlere vâris yapmasından sonradır. Bazı veliler ise nübüvveti peygambere vâris olarak alırlar. (FÜTÛHÂT, II:253)

Peygamberin nübüvveti ve peygamberin velayeti (ikincinin üstünlüğü):

- Velayet ile risalet arasında bir berzah vardır
  Nübüvvet onda bulunur, hükmü ise bilinmez
  Fakat iyi araştırırsan, nübüvvet iki kısımdır
  Bir kısmı teşrii nübüvveti, bu ilkidir
  Ve hepsinde vardır; sonra diğer kısım gelir
  Onda teşrii bulunmaz, bu ise düşüktür
  Bu dünyada; fakat ne zaman ki
  Esas varış yeri bize gözükür
  Varlığın teşrii ve hükmü ortadan kalkar
  Orada ikincinin daha üstün olduğu anlaşılır
  O daha geneldir, çünkü o asıldır ve
  Allah'a mahsustur; çünkü Allah bizim sayemizde en kâmil Velidir. (FÜTÛHÂT, II:252)

İbnü'l-Arabî "velayet yaratıkların Hakk'a ve Hakk'ın yaratıklara yardımı" şeklindeki Kuran'ın velayetle ilgili işaretlerini korumuştur. Bu anlamda yardım, birleyene değil, müminlere özgüdür. Velayet Hak ve halk arasında ortaktır:

- Velayet Allah ile müminler arasında ortaktır. Allah doğruyu söyler ve doğru yola

ulaştırır. (FÜTÛHÂT, IV:148)

- Kulun Rabbine velayeti ve Rabbin kuluna velayeti şu ayette dile getirilmiştir: "Eğer Allah'a yardım ederseniz, o da size yardım eder" (47:7). İki velayet arasında ince bir fark vardır. Buna göre Allah kuluna yardım etmesini bir karşılık yapmıştır, bunun gerçekleşmesini ise insana bağlamıştır. Nitekim sana dair bilgide seni ona dair bilginin önüne geçirmiştir. Bunun nedeni, senin ilminin mertebeni bilmendir. Böylece, onun seni bilmesini de öğrenirsin. (FÜTÛHÂT, IV:147)

- Allah'ın dışındakilerin velayeti yani yardımları Allah'a aittir.[8] (FÜTÛHÂT, II:249)

- Velayet yardım demektir. (FÜTÛHÂT, II:249)

- Velayet veliye yardımdır. (FÜTÛHÂT, II:246)

Allah muvahhide [birleyen] değil, müminlere yardım eder:

- Velayet diye ifade edilmiş bu yardım ilahi özelliktir ve Hak kendisini onunla isimlendirmiştir. Bu, Hakk'ın el-Veli ismidir ve genellikle de "Allah iman edenlerin velisidir" (2:257) gibi belirli olarak zikredilir. Bu yardım, ilah olmasa da ilahi diye isimlendirilen velayetin nispet edildiği her şeye sirayet etmiştir. Bir müşrik, bu nispetin Hakk'ın karşısında gerektirdiği edebi ve saygıyı yerine getirdiğinde ve ona muvahhidden daha fazla saygı gösterdiğinde, iki grup karşılaşsa müşrik muvahhide galip gelir. Çünkü Allah şöyle buyurur: "Müminlere yardım etmek üzerimize haktır" (30:47). Ulûhiyete hangi şahıs hürmet eder ve onu aklında tutarsa, nispette hata etse bile, ilahi yardım onunla beraberdir. Bunun nedeni ilahi makam hususunda Hakk'ın kıskançlığıdır. Hak birleyene değil, inanana yardımı kendisine vacip kılmıştır. Bu yüzden Allah düşmana yardım etmiş değildir, sadece inancına giren bu bozukluk nedeniyle mümin bozguna uğramıştır. Bu hata mümini bozguna uğratınca, kendisini destekleyen bir şey bulamamış ve hezimete uğramıştır. Şu halde Allah düşmana yardım etmemiş, sadece mümin hezimete uğramıştır. (FÜTÛHÂT, II:247)

Hüküm anlamında velayet:

- Nurun velayetiyle aydınlık ortaya çıkar, böylece insana eşyanın varlıkları gözükür, sıkıntı ve kederler dağılır. Artık görülen her şeyde onun için bir dinlenme, bilgi ve açıklık vardır. (FÜTÛHÂT, IV:439)

- Karanlığın valeyetiyle [hüküm] karanlık yok olur, karanlığın örttüğü her şey silinir ve himmeti toplanır. Çünkü, onun karanlıkta kalıp kendi kendine karanlıktan kurtulması mümkün değildir. Şayet insana gaybın sırrıyla karanlıkta fetih gelir ve şehadete göre mertebesi yücelirse, karanlıkla sevinci daha yetkin olur. (FÜTÛHÂT, IV:429)

Velayet İbnü'l-Arabî'de iki temel görünüm kazanmıştır: bilgi ve amel. Doğrusu, bun-

ların Kuran'daki kaynağını Belkîs ve Süleyman kıssasında bulmaktayız. Süleyman Belkîs'ın tahtının getirtilmesini istemiş, buna iki kişi yeltenmiştir. Birincisi cinlerdendir ve adı Kuzen veya Kuden'dir. O, Süleyman oturduğu yerden (Süleyman gün doğumundan batımına kadar sürecek yargı meclisinde bulunmaktaydı) kalkmadan tahtı getirebileceğini söylemiştir. Diğeri ise Süleyman'ın kâtibi Asıf b. Berhaya adlı bir insandı. Asıf ise göz açıp kapatmadan daha kısa bir sürede tahtı getirebileceğini iddia etmiştir. "Onun yanında kitaptan ilim bulunan bir kimse, şöyle demiştir: 'Ben gözünü açıp kapatmadan sona onu getiririm'" (27:40). Ayette ayrıntılı şekilde anlatılan Asıf'ın tavrı velayete iki ayrı görünüm vermiştir: ilim ve amel. Başka bir ifadeyle "kitaptan ilim" ile "Arş'ı getirmeyi" birbirine bağlamıştır. İbnü'l-Arabî'nin velayetin[9] görünümlerini açıkladığı metinleriyle ilgili *bkz.* **Nübüvvet**, **Âdeti Aşmak**.

NOTLAR:

[1] Hakim Tirmizî'nin velâyet görüşü için bkz. *Hatmu'l-Evliya*, s. 14-22 (Kulu makamlar aracılığıyla Allah'a ve yüce kata bağlayan ilişki).

[2] Bkz. *a.g.y.*, s. 26-30 (imamet ve velâyet: keramet, ismet); Kâmil Şeybi, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf*; Kâmil Şeybi, *el-Fikru's-Şii ve'n-Nuzati's-Sûfiyye, (Dizin)*; Haşim Maruf, *Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*; Henri Corbin, *Histoire de la philosophie*, s. 275.

[3] Dr. Abdülfettah Abdullah Bereke, *el-Hakim Tirmizî ve Nazariyettuhu fi'l-Velaye* isimli kitabında İbrahim Edhem'den (ölm. 160), Cüneyd'e (ölm. 297) kadar Tirmizî'den önceki sûfilerin velâyet tavırlarını ayrıntılı olarak özetler. Ayrıca, nazariye, pratik değeri, tekliflerin düşmesi, korunmuşluk, günah işlemek, çaba, bilgi, keramet, makamlar, üstünlük gibi velâyetle ilgili çeşitli konuları ele almaktadır. Bkz. s. 58 vd.

[4] Bkz. Nicholson, *es-Sûfiyye fi'l-İslam*, s. 120 (tasavvuf: veli yetiştirme okulu).

[5] Bkz. Dr. Abdülfettah Abdullah Bereke, *Hakim Tirmizî ve Nazariyetuhu*, s. 30-33.

[6] Hakîm Tirmizî'de velâyet konusunda bkz. Abdulfettah Abdullah *Hakim Tirmizî ve Nazariyetuhu*; Henri Corbin, *Histoire de la philosophie*, s. 273-75. Hakîm Tirmizî'nin maneviyat görüşü, velâyete dayanır ve genel velâyet ile özel velâyeti ayırır (bu ayrımı İbnü'l-Arabî'de de görmekteyiz).

[7] Abdulfettah Abdullah Bereke'nin adı geçen kitabından yararlanmadık, o velâyeti şöyle tanımlar (s. 65): "İnsan genişçe okusa ve derin araştırmalar yapsa da sûfiler arasında kullanılan velâyet hakkında bir tanıma ulaşması oldukça güçtür. Çünkü onlar bununla neyi anlatmak istediklerini pek nadir açıklarlar. Evet! Sûfiler velilerin halleri ve nitelikleri hakkında velâyetin ayrıntıları ve tezahürleri olan geniş açıklamalar yapmışlardır. Fakat özel bir şekilde kulu Rabbine bağlayan velâyetin mâhiyeti ve niteliği, nasıl gerçekleştiğini neredeyse hiç öğrenemiyoruz. Hatta velilerden veli diye söz etmek, onlara sûfi denilmesine oranla pek azdır." Kuşeyri ise *Risale*'de velâyeti şöyle tanımlar (s. 664): "Veli'nin anlamı nedir?" diye sorulursa, cevap veririz. İki anlama gelebilir: Birincisi 'alîm' ve 'kadîr' gibi bir şeyin çokça yapıldığını belirten mübalağa kipinde bir isimdir. Bu durumda anlamı, araya kesinti girmeksizin itaatleri sürekli olan kimse demektir. İkinci yorum ise 'katîl'in öldürülen anlamına gelmesi gibi, mefûl anlamına gelmesidir. Allah şöyle buyurmuştur: "Allah salih kimseleri dost edinir" (7:196).

[8] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 248 (Allah'ın dışındaki şeylerin Allah'a yardım etmesi, mümkünlerin Allah'a yardım etmesidir. Bu da, var olmalarıdır. Bu yardım yokluğa karşı varlığın yardımıdır).

[9] İbnü'l-Arabî'de 'velâyet' konusunda bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 246 (velâyet makamı ve sırları) s. 248 (beşeri velâyet makamı ve sırları), 249 (meleki velâyet). Ayrıca bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II,

(İbnü'l-Arabî'nin Hakîm Tirmizî'ye cevapları, birinci cevap (s. 40, velilerin menzilleri), cevap 13 (s. 49, *Hatemu'l-Evliya*), cevab 19 (s. 53, veli nebilerin makamı), cevap 21 (s. 54, Hakk'ın isimlerinden velilerin payları), cevap 29 (velilerin üstünlükleri), cevap 54 (s. 76, veli muhaddisler), cevap 70 (s. 58, Velilerin Allah karşısındaki nasipleri). *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, (hilafet edebi, velâyet edebi), s. 153 (veli kul), 305. *Risaletu'l-Envar*, s. 15 (velâyet ve nübüvvetin ortak noktaları); *Risale la-Yeulu Aleyh*.

Velilerin Nebileri Velilerin nebileri (*enbiya-i evliya*), veliler ve genel nübüvvetin vârisleridir.

- Velilerin bir kısmı da nebilerdir. Velayet genel nübüvvettir. İçinde hüküm koymanın bulunduğu nübüvvet ise özel nübüvvettir. (FÜTÛHÂT, II:24)
- Hakk'a bakmaktan nebilerin payı nedir? Cevap: Bilmiyorum, çünkü ben peygamber değilim; peygamberlerin zevkini ise kendileri bilir. Burada kast edilenler, Allah'ın genel ve özel teşrii tahsis ettiği nebilerdir. (FÜTÛHÂT, II:85)

Veliliğin Sonu Çerçevesini belirlemeksizin (genel ve özel velayet olarak) *hatmü'l-velaye* veya *hatmü'l-evliya* terimi okuyucuyu pek çok yanlış anlamayla karşı karşıya bırakır.[1] Çünkü İbnü'l-Arabî bu terimleri bazen sınırını belirlemeksizin kullanır ve en üstün nitelikleri Hatemü'l-velaye'nin şahsına yükler (bu durumda o genel velayetin bitişini kasteder), onu Ebû Bekir ve Ömer'den üstün sayar. Bu durum bazı insanların itirazlarına yol açmıştır[2] (onlar İbnü'l-Arabî'nin burada özel velayeti kastettiğini zannetmişlerdir). Bu nedenle herhangi bir kayıt olmadan hatmü'l-velâye teriminin geçtiği metinleri Hatem'in özelliklerinden hareket ederek ifadeyi bağlamına yerleştirebilmek için mutlaka tahlil etmek gerekir. *Bkz.* **Genel Velayetin Sonu** [Hatmü'l-velayeti'l-âmme], **Özel Velayetin Sonu** [Hatmü'l-velayeti'l-hassa].

NOTLAR:

[1] Bkz. **Veli/Velâyet**.

[2] Nitekim İbn Teymiyle böyle yapmıştır. Bkz. **Genel Velayetin Sonu**.

Verâset/Vâris *Vav, ra, se*: el-Vâris, Allah'ın sıfatlarından birisidir. O yaratıklarına vâris olan ve onların yokluğunun ardından sürekli var olan el-Bâki'dir. Allah yeryüzüne ve içinde bulunanlara vâris olur. O vârislerin en hayırlısıdır, yani hepsinin yok oluşundan sonra O kalır ve O'ndan başka her şey yoktur. Böylece kulların mülkiyeti sadece O'na döner, O'nun ortağı yoktur. Allah şöyle buyurur: "Onlar, Firdevs Cennetine vâris olacak vârislerdir" (23:10). Zekeriya peygamberin Allah'a dua edişinden haber verirken de şöyle buyurur: "Bana senin katından bir dost ver, bana ve Yakuboğullarına vâris olsun"

(19:1). Yani benden sonra yaşasın ve benim mirasımın sahibi olsun. İbn Side şöyle der: "Bana ve Yakuboğullarına vâris olsun" ifadesiyle peygamberliğe vârisliği kast etmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Biz peygamberler topluluğu geride bıraktığımız şeyleri miras olarak bırakmayız, onlar sadakadır." Allah şöyle buyurur: "Süleyman Davud'a vâris olmuştur" (27:16). Dilci Zeccac şöyle demiştir: "Tefsirde Süleyman'ın Davud peygambere peygamberlikte ve yönetiminde vâris olduğu zikredilmiştir. Rivayete göre, Davud Peygamberin doksandokuz oğlu vardı ve onların arasından Süleyman peygamberlik ve yönetimde kendisine vâris olmuştur." İbnü'l-Arabî şöyle demiştir: "Virs, vers, irs, viras, iras ve türas hepsi birdir." İbn Side şöyle demiştir: "Vers, irs, türas, miras, miras bırakılan şeydir." Bir görüşe göre, ver ve miras malda, irs ise mevkidedir. Bir hadiste Hz. Peygamber duasında şöyle demiştir: "Allah'ım! Gözüm ve kulağımla beni nimetlendir, onları bana vâris kıl." İbn Şumeyl şöyle demiştir: "Yani, ölünceye kadar, onları benim için sahih ve salim olarak baki kıl." Başka bir görüşe göre, Peygamber yaşlılık ve nefsani güçlerin çözülmesi esnasında da bu iki kuvvetin bâki kalmasını ve günlerini sürdürmelerini kast etmiştir. Böylece kulak ve göz, diğer kuvvetlerin vârisi olurlar ve onlardan sonra varlıklarını sürdürürler. (LİSAN)

İbnü'l-Arabî Kuran'ı takip ederek el-Vâris'i hem Allah'a ve hem de insana verilen ortak isimlerden sayar. Buna göre el-Vâris, ilahi bir isim olduğu gibi, aynı zamanda insandır.

- Ben vârisim, Hak da bende bulunan şeyin vârisidir:
  Sevginin, şiddetli arzunun ve muhabbetin.

  Bu mertebenin sahibi (vârislik mertebesi) Abdü'l-vâris [Vâris'in kulu] diye isimlendirilir. Allah şöyle buyurur: "Biz yeryüzüne ve içinde bulunanlara vâris oluruz" (19:40). Allah, dilediği kullarına onu miras bırakmak için, yeryüzüne vâris olur. (FÜTÛHÂT, IV:316)

- Allah ölüm ile bize vâris olur; biz ise tenzih etmekle ona vâris oluruz. (FÜTÛHÂT, IV:317)

- Tanrı kullarına vâris olacağını takdir etmiştir. Bu şu ayette dile getirilmiştir: "Sizi deneyeceğiz, ta ki bilelim" (47:31). Allah, kullarından cihat edenleri ve sabredenleri öğrenmek, haberlerini almak için, kendilerini denediği şeylerle onları istihdam etmiştir. Hakk'a ait diğer ilim ise veraset ilmi değil, sadece ilimdir. (FÜTÛHÂT, IV:52)

İbnü'l-Arabî de dahil olmak üzere sûfiler tasavvufi bilgi için iki yöntem kabul etmişlerdir. Birincisi, Allah'tan almak: insanın mücâhede, arınma, tefekkür, ilgilerini bı-

rakmak gibi keşf, müşahede ve tecellilere ulaştıran çabasına bağlı yol; ikinci yol ise peygamberlerden almaktır: Bu, insanın ilahi ilme vâris olmasıdır ve peygambere uymakla gerçekleşir. Bu ikinci yol da, gerçekte, miras bırakılmış peygamber ilmini Allah'tan almaktır.

- Ârifler, iki kısma ayrılır: bir kısmı vâris olanlar, diğerleri vâris olmayanlardır. (KUDS, 156)
- Bu kitaba vakıf olmak, ariflere veya vakıf olanlara değil, vârislere uygundur. Çünkü mârifet, hayrettir, vakıf olan ise başka bir şeyi iddia eder. (MEŞAHİD, 2)
- Nazari-düşünce yönünden Allah'ı daha önceden tanımış bir veli, veli olsa bile, seçilmiş olmadığı gibi, Allah'ın kitabına vâris kıldıklarından da değildir. (FÜTÛHÂT, III:402)

Veraset ameliyesi üç tanımı ön görür: vâris olunan, miras ve vâris. Vâris olunan peygamberdir, fakat vâris ile arasında doğrudan bir ilişki yoktur; bunun yerine Allah, kendisine uyan vâris için, peygamberin ilmini miras bırakır. Mirasa gelince, peygamberler geriye ne mal, ne meta bırakırlar, onların bıraktıkları şeyler sadakadır. Peygamberlerin takipçilerine bıraktıkları şey sadece ilimdir. İlim, "Âlimler peygamberlerin vârisleridir" hadisinin gösterdiği gibi, vârislerin peygamberden tevarüs ettikleri şeydir. Veraset ise ancak vâris olunanın hayattan göçmesi halinde mümkündür. Veraset manevi ve özel bir şey olduğuna göre, vârisin aldığıyla ondan bir şeyin eksilmesi söz konusu değildir. Vâris, başkasının ortak olamayacağı kendisine özgü hususların dışında, peygambere uyan ve onun sözlerine, amellerine ve hallerine uyan kimsedir. Tevarüs edilen ilim, kanaat getirme ve müşahede yoluyla değil, iman ve uyma yoluyla 'nas' ile amel etmenin neticesidir. Peygamber Muhammed'e (a.s.) vâris olan kimseyi İbnü'l-Arabî "Muhammedî" diye isimlendirir. Söz konusu kişi, peygamberle olan nesep bağında Muhammed ümmetinden herhangi bir Müslümanla ortaktır. Fakat Muhammedî taklit sayesinde özel bir nesep bağı kazanmış, böylece peygamber ile arasında bâtını ve ruhsal özel bir nesep meydana gelmiştir. Bu özel nesep, Peygambere uymanın, onu taklidin ve onun şahsiyetinin özelliklerini kazanmanın neticesidir.

- Şayet veli isen Peygamberin vârisisin. Bu durumda sana gelen şey, verasetten olan nasibin ve payın kadardır. (FÜTÛHÂT, IV:398)
- Sınırlılık konusunu incelerken ilahi bir şimşek çaktı, bu şimşekte Allah'ın dilediği bilgileri gördüm. Nitekim Hendek kazarken Hz. Peygamber'in karşısına çıkan büyük bir kayaya vurduğunda, bir şimşek çıkmış ve onda Allah'ın ümmetine vereceği

fetihleri görmüştür. Bu da, Allah'a hamd olsun, Peygambere vâris olarak, benim bu meseleyle ilgilenirken gördüğümdür. Ben de o şimşekte ve onun sayesinde gördüklerimi gördüm. (FÜTÛHÂT, IV:101)

- Veli için vâris denilir; onun vârisliği ilahi özelliktir. Çünkü Allah kendisi hakkında "O vârislerin en hayırlısıdır" (21:89) demiştir. Veli, Hak onların vârisi yaptıktan sonra, peygamberliği peygamberden tevarüs eder, (FÜTÛHÂT, II:253)

Verasetin konusu, Peygamberlik derecesidir:

- Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Âlimler peygamberlerin vârisleridir." Onlar altın veya gümüş miras bırakmazlar, sadece ilim bırakırlar. İlme vâris olan kimse mirastan bolca alabilir. Hz. Peygamber başka bir hadiste şöyle demiştir: "Biz peygamberler toplumu, ne mirasçı bırakır ne de vâris oluruz. Bizim bıraktığımız sadakadır." Hadiste *vers* kelimesi geçer ki, ölüden kalan mal demektir. Bu bağlamda peygamberin mirası, ilim veya hal veya keşiflerinde buldukları şeyin ifadesidir. (FÜTÛHÂT, II:322)

- Rabbimiz bizi peygamber ve elçilerin peygamberlik ve elçiliklerinde vârisleri yapmayı takdir buyurur. (FÜTÛHÂT, II:155)

- Şeriatta nitelenmiş Rabbine ibadet et ki, sana yakîn gelsin. Yakîn gelince perde kalkar, göz keskinleşir, böylece Peygamberin gördüğünü görürsün, duyduğunu duyarsın, derecesine katılırsın; burada söz konusu olan şeriat getiren peygamberlik değil, doğrulayan ve uyan bir nefsin gerçek vârisliğidir. (FÜTÛHÂT, III:311)

- Hiç kimse peygambere tam vâris olamaz; çünkü insan peygambere tam anlamıyla vâris olsaydı, bu durumda onun gibi bir peygamber veya kendisine özgü bir şeriatın peygamberi olurdu. (FÜTÛHÂT, II:80)

Muhammedî vâriste peygamberlik derecesinin görünümleri (içtihat, isra):

- Muhammed (a.s.) en yüce halife, en büyük imam olduğu gibi ümmeti de insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmettir. Allah onun vârislerini de peygamber ve resullerin konumlarına yerleştirmiş, onlara içtihat yetkisini vermiştir. İçtihat, hüküm koymaktır. (FÜTÛHÂT, III:400)

- Allah vârisler için teşrii alanında içtihat yetkisini bâki kılmıştır. Bu bahiste, vârislerin içtihat edip, ortaya koydukları hükümlerden başka bir şey yoktur. (FUSÛS, 135)

- Şeriat fakihe iyi bir âdet ortaya koyma yetkisi vermiştir. Bu, peygamberden tevarüs edilen bilgiler içindedir. (FÜTÛHÂT, II:168)

- Allah, kendi isimlerimden isimlerini göstermek için –ki bu bizim isradan olan payımızdır– geceleyin yürütmek isteyince (isra), beni mekânımdan kaldırdı, kendi

imkân burağıma yükseltti. Ardından beni unsurlarım içinde sıkıştırdı, bu esnada arzımın bana eşlik ettiğini görmedim. (FÜTÛHÂT, III:345)

- Peygamberler gökte duyulur bir etkiye sahip değillerdir. Hz. Peygamber ise bedeniyle gök ve felekleri duyulur bir şekilde yarması, mesafeyi gerçek ve duyulur bir şekilde kat etmesiyle peygamberler cemaatinden üstün olmuştur. Bütün bunlar, duyulur bir şekilde değil, manevi olarak vârisleri için de söz konusudur. (FÜTÛHÂT, III:343)

Veraset vâris olunanın ölmesine bağlıdır:

- Allah akıl sahiplerini kitaba vâris kılmıştır. Onlar, bu nedenle, el-Veli'nin değil, peygamberin vârisleridir. Çünkü evinden ayrılmış ölüye vâris olunur, Hak ise evinden ayrılmaz, bu hakikatleri düşün! (FÜTÛHÂT, IV:397)

- Risaletin kesilmesi halinde, insan-ı kâmil vâris haline gelir. Vâris peygamberle birlikte ortaya çıkmaz, vârislik vâris olunan kimsenin ölümüne bağlıdır. (FÜTÛHÂT, III:270)

Veraset konusunda eksilme olmaz:

- Vâris, vârisi olduğu kimsenin biriktirdiği şeyleri tevarüs eden demektir. Şu var ki, peygambere vâris olmak örneğinde vârisin payını almasıyla vâris olunanın ilmi eksilmez. Mal ve mülk vârisliği buradaki miraslıktan farklıdır. (FÜTÛHÂT, IV:52)

Vâris, Peygambere tâbi ve uyan kimsedir:

- Müşahedenin gerçekleşmesi, Peygambere uymak ve tâbi olmamız sayesinde mümkündür. (FÜTÛHÂT, III:503)

Verasette nesep konusu:

- Allah, iman kardeşliği yok ise nesep kardeşliği için mirasta hak bırakmamıştır. Buna göre mirasta hak iddia eden kimse, ancak iman kardeşi olabilir. Bir insanın kendi dininden olmayan nesep kardeşi vefat ettiğinde, ona kendi dindaşı olan nesep kardeşi vâris olabilir. Bizim ile Hak arasındaki ilişki de nesep ve dindir. Bu nedenle Allah yeryüzüne insan-ı kâmilin ölümünden sonra vâris olabilir. Böylece miras ancak mirası hak edende kalır. (FÜTÛHÂT, III:135)

Geçen tespitlerden verasetin anlamı ve tasavvufi düşüncedeki yolu ortaya çıkar. Şimdi de, verasetin niteliğini anlayabilmek için onların metinlerini incelemeye çalışacağız. Bu nitelik, araştırmacının önüne büyük bir güçlük çıkartır, çünkü vârislik yaşanır, uygulanır, fakat anlatılamaz. Ondan söz edilse bile, bu, onun niteliğiyle ilgili değil, nasıl elde edildiğiyle ilgili birtakım açıklamalar ve nitelemelerden ibarettir.

Çünkü bizzat vâris, onu elde etmek ve ona götüren yöntemleri uygulamakla, bu nitelikten habersizdir. Biz de niteliğini ortaya çıkartmak ve gerçekliğine yol bulmak için, verasete ulaştıran yolları inceleyeceğiz. Buna göre tabi, sözlerinde, fiillerinde ve hallerinde Peygamberi taklit eder. Bu tavrı çağdaş dilimizle, tâbinin Peygamberin niteliğinin mazharı olmaya çalıştığı şeklinde özetleyebiliriz. Sıfatın mazharı olunca da sıfatı elde eder. Buna göre, peygamberlere vâris olmak, özelliğe ait bir vârisliktir. Peygambere uyan, bu sıfatı elde edebilmek için, sıfatın mazharı olmaya çalışır. Her peygamber, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'ini incelediğimizde, belirli bir özelliğe sahip olduğuna göre, bir peygambere vâris olan kimse de bütün epistemolojik boyutlarıyla söz konusu özel niteliğe vâris olur. Söz gelişi İsa peygambere vâris olan, İsa'nın (a.s.); Musa'ya (a.s.) vâris olan Musa'nın sıfatını elde eder. Bu bağlamda vârisin vâris olduğu peygamberin şahsiyetinin bütün ayırıcı epistemolojik boyutlarıyla tezahür ettiğini görmekteyiz. Buna göre vârislik, peygamberin özelliğinin sürdürülmesinden ibarettir. Hz. Muhammed'in (a.s.) vârisi ise peygamberlerin sonuncusu özelliğini ve bundan kaynaklanan diğer peygamberlerin özelliklerini kendinde toplama özelliğini elde etmekle, onların vârislerinden ayrılır. Burada basiret üzere ve kesin bilgiye dayanarak insanları Allah'a davet etmek gibi, vârisin insanlarla ilişkisinde peygamberlerin tutumlarını sürdürdüğünü müşahede etmekteyiz. Bu nedenle İbnü'l-Arabî vârislere velilerin peygamberleri der ve velayet ve vârisliği genel peygamberlikten sayar. Şu halde vâris ulaştığı şeylere kendisi sayesinde değil, peygamberinin peygamberliği cihetinden ulaşır.

Tâbi: sözlerde, fiillerde ve hallerde peygamberi taklit (peygamberin sıfatının mazharı olmak):

- Vâris iki çeşittir: manevi ve duyulur vâris. Duyulur şeylerdeki vâris, lafızlar, fiiller ve hallerden ortaya çıkan şeylerle ilgili konularda vâristir. Fiillere gelince: Vâris, peygambere özgü olmayıp, kendisinin de 'taklit' edebileceği fiillere bakar; peygamberden aktarılmış ve onun fiillerini nasıl yaptığını açıklayan haberlerde bu fiillere uyar. Bu kişi, lafız düzeyinde vâris olan kimsedir. Sen de her fiilinde Peygambere tabi olmalısın, çünkü Allah şöyle buyurur: "Sizin için Allah'ın peygamberinde güzel bir örnek vardır" (33:21). Bunun yanı sıra, yapmana müsaade edilmiş fiillerinden ve ortaya çıkan hallerinden hiçbir şeyi boşlama, gücün ölçüsünde onun adabına sarıl. Manevi vârise gelince: Bu, nefsi temizlemek ve Hz. Peygamberin bütün hallerinde Rabbini zikretmek gibi, hallerin bâtınıyla ilgili konulardaki vârisliktir; peygamberin hali, sürekli huzur ve murakabeydi. (FÜTÛHÂT, III:501)

- Hal vârisi inzali hisseder ve ondan ancak kendisi gibi olanların bildikleri bir lezzet alır. İşte bu kimse, hal mirasının sahibidir. (FÜTÛHÂT, III:414)

- Bir peygamber veya elçiye vârislik, söz, fiil veya halde olabilir. Kâmil vâris, bu üç vârisliği kendinde toplayan; eksik vâris ise bu mertebelerden bir kısmıyla yetinendir. (FÜTÛHÂT, III:414)

Veraset, özellikle ilgilidir (vâris Peygamberin=Kelime'nin bir niteliğine vâris olur):

- Şeyhimiz Mağribli Ebû Ya'zi, Musa peygamberin vârisiydi ve bu nedenle Allah kendisine bu kerameti vermişti. O'nun yüzünü gören herkes, kör olurdu (nurunun gücünden) ve kendisini gören kimse, şeyhin üzerinde oturduğu örtünün bir parçasını yüzüne sürer, Allah da görme gücünü kendisine iade ederdi. (FÜTÛHÂT, IV:50)

- Allah Muhammedî'yi Muhammed'i (a.s.) yarattığı özellikte yaratmıştır. Böylece Muhammed'i (a.s.) müminlere karşı merhametli, bağışlayıcı ve âlemlere rahmet diye göndermiştir. (FÜTÛHÂT, IV:48)

- Muhammed (a.s.), Allah isminin mazharıdır. Bu nedenle Muhammed de (a.s.), zât ve sıfatıyla âlemlere rahmettir. Onun hükümranlığının tam olarak ortaya çıkması ise Mehdi'nin zuhuruna bağlıdır. (BULGA, 60)

Bu son metin Hz. Muhammed'in (a.s.) Allah isminin nasıl mazharı olduğunu açıklar. Bunun nedeni, onun bütün peygamberlerin özelliklerini kendinde toplamasıdır, nitekim Allah ismi de, bütün ilahi isimleri kendinde toplar. Bu yüzden Hz. Muhammed, ilahi isimleri toplayan ismin mazharıdır. Her peygamber gerçekte, bir ilahi ismin mazharıdır ki, o isim kendisinin niteliğidir (ilahi isim=peygamberin niteliği). Hz. Muhammed'in vârisi (vâris-i Muhammedî) diğer peygamberlerin vârislerinden farklıdır (bütün nitelikleri kendinde toplamak özelliği):

- Muhammedî vârisin Rabbine dair ilmi arttığı ölçüde, yakınlığı da artar. Bu yüzden onlar Hakk'a yakın kimselerdir. Onların görünür halleri ise sıradandır. Böylece kendileri tanır, fakat tanınmazlar. Allah'ın verdiği ilimden ümmete nasihat etmek amacıyla verir. Onlar peygamberlerin vârisleridir. (FÜTÛHÂT, IV:50)

- Muhammed'in (a.s.) vârisi, genel içinde bilinmezdir (Ahfiya, Gizliler), seçkinler içinde ise tanınır. Çünkü onun âdeti aşması, kalbindeki bir hal ve ilimdir. (FÜTÛHÂT, IV:50)

- Hz. Muhammed'in vârisi için darlık söz konusu değildir. Onun genişliği, Hakk'ın genişliğidir. Hak'ta ise varlığının son bulacağı herhangi bir nihayeti yoktur. Hak Muhammedî vâris tarafından müşahede edilir, dolayısıyla onun müşahedesinde de sınır yoktur. Başka peygambere vâris olan ise kendi imkânını müşahede eder. Onun yerleştiği her makam veya hal, bitimlidir. (FÜTÛHÂT, III:506)

- "Doğduğum, öleceğim ve diriltileceğim günde bana selam olsun." Muhammedî vâ-

ris ise bu ifadeye "Ben Âdem toprak ve su arasındayken peygamberdim" ifadesini eklemiştir. (FÜTÛHÂT, IV:116)

- İş, döngüseldir, bu dairenin görülecek ve sınırında durulacak bir ucu yoktur. Bu nedenle böyle bir keşfi olan Muhammedî vâris hakkında şöyle denilmiştir: "İş döngüsel olduğu için, sizin için bir makam söz konusu değildir, artık geriye dönünüz." Âlem sonsuza değin, varlık feleğinde döner durur. (FÜTÛHÂT, IV:14)

Bütün peygamberlerin mirası Muhammedî verasettir:

- Kıymetli dost, bilesin ki: İsa'ya (a.s.) veya Musa'ya veya aralarındaki bir peygamberin ilmine vâris olsan bile, gerçekte Muhammed'e ait bir ilme vâris[1] ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinin genelliği sayesinde o ilimde söz konusu peygambere denk olmuşsundur. (FÜTÛHÂT, IV:398)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'de vâris için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 22, 134, 135, 138, 220; c. III, s. 51, 231, 322, 348, 414, 502, 507; c. IV, s. 27, 51, 117, 129, 163, 179, 317, 326, 417; *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 97, 143; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 62; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 154.

Vesile Cenneti Vesile Cenneti (*cennetü'l-vesile*)[1] Hz. Muhammed'in (a.s.) cennetlerdeki menzilidir. Bu cennet Adn Cennetindeki en yüksek derece olmakla diğerlerinden ayrılır. Adn Cenneti ise Ameller Cennetinden üstündür.[2] Vesile Cennetinin her bir cennette bir şubesi vardır; bu şubeden Hz. Peygamber o cennet ehline gözükür.

- Vesile Cenneti, Adn Cennetindeki en üst cennettir ve Hz. Peygamber'e özgüdür. Ümmetinin duaları vesilesiyle meydana gelmiştir. O cenneti Hak yapmıştır, çünkü bizler Hz. Peygamber sebebiyle Allah'tan gelen mutluluğa ulaşırız, onun vesilesiyle insanlar için çıkartılmış en hayırlı ümmet olduk, onun vasıtasıyla Allah peygamberliği bitirdiği gibi bizimle de ümmetleri sona erdirir. (FÜTÛHÂT, I:319)

- Hz. Peygamber'in cennetlerdeki menzili Vesile Cennetidir. Bütün cennetler ondan meydana gelir ve o mukame [yerleşme] diyarı olan Adn Cennetinde bulunur. Vesile Cennetinin her bir cennette bir şubesi vardır, bu şubeden Hz. Peygamber o cennet ehline gözükür. Bütün bu menziller manevi değil, duyulurdur. (FÜTÛHÂT, III:142)

NOTLAR:

[1] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 435.

[2] Bkz. **Adn Cenneti**.

Veted *bkz.* **Racül**

Vücûd *Vav, dal* ve *mim* tek köktür. "Kayıp şeyi buldum" anlamında *vecettü ed-dalle* denilir. (MUCEM)

V-C-D kökü Kuran'da, şimdiki ve gelecek zaman fiil kalıbıyla yer almıştır. "Varlık" anlamındaki vücûd masdarı ise Kuran'da zikredilmez. Bunun yanı sıra kelime, herhangi bir terimsel anlam kazanmamış, zikredilen sözlük anlamını korumuştur:

> Zekeriya mihraba her girdiğinde onun (Meryem'in) yanında rızkını bulmuştur (*vecede*). (3:37)
>
> De ki: Hiç kimse Allah'a karşı bana yardım etmez ve O'ndan başka sığınılacak kimse bulamam (*ecidu*). (72:22)
>
> Dedi ki: Beni Allah'ın izniyle sabredenlerden bulacaksın (*setecidunî*). (18:69)

İbnü'l-Arabî *vücûd*'dan' tasavvufi tecrübenin ve makamların diliyle söz etmiştir. Sûfi sınıflardan söz ederken *ehl-i vücûd* ve *ehl-i keşf ve'l-vücûd* der; bununla Tanrı'yı vecdlerinde bulan kimseleri kasteder. Bu bağlamda sema, herhangi bir sûfiyi niteliği bilinmez bir şekilde, içinde Hakk'ın bulunması ile geçerli bir keşf haline gelebilen vecd haline ulaştırır.

- Vücûda sadece var olana karşı *zahit davranan* kimse ulaşabilir. (FÜTÛHÂT, IV:378)

Burada vücûd elde edilebilen bir makamdır ve bunun elde edilmesi de 'var olanlar' anlamında mevcuda, başka bir ifadeyle, Hakk'ın dışındaki her şeyden uzak durmaktır.

- Peygamberlik, Peygamberin getirdiği ve ulaştırdığı şeydir. Peygamber, risaleti onu kalbine indiren güvenilir kutsal Ruh'tan almıştır. Bazen melek peygambere bir adam şeklinde gözükürdü. Bu özelliği taşımayan vahye beşeri risalet denmez; vahiy veya ilham veya nefes veya ilka veya vücûd denilir. (FÜTÛHÂT, II:258)

- Vücûd [varlık] Hakk'ın vecdde bulunmasıdır. Sûfiler şöyle derler: "Vecd sahibi olduğunu iddia edip Hakk'ı müşahede etmemişsen vecd sahibi değilsin; Hakk'ı müşahede kendini ve varlıkları görmekten seni uzaklaştırır." Bu durumda keşfinde Hak bulunmuş değildir. Hakk'ın vecdde bulunuşu bilinmeyen bir niteliktedir. (FÜTÛHÂT, II:538)

- Vücûdu yokken kulaklarda gerçekleşen şeyi duyduğunu iddia eden kimse perdelidir, perdeli ise uzaklaştırılandır. *Kün*'den [ol] varlıktan başka ne zuhur edebilir ki? Bu durum, bütün varlıklara nüfuz etmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:368)

Son paragrafta İbnü'l-Arabî'nin *sema*'dan doğup *vecd*'de bulunan *vücûd*'dan, yaratma

kelimesi *kün*'den meydana gelen dıştaki varlığa intikal ettiğini görmekteyiz. Bu, kendi öncüllerinden olan sonuçlarının ortaya çıkmasına göre düzenlenmiş tek bir konu bağlamındaki bir intikaldir. Acaba bu karışımın gerçekleşebilmesi için İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu denkleştirme nedir? Vecdde meydana gelen vücûd semadan meydana geldiği gibi dış âlemdeki vücûd da işitmek anlamındaki *sem'*den yani mümkünün Hakk'ın *kün* emrini işitmesinden meydana gelmiştir. Şu halde *sem'*, *sema*'nın karşılığı olur. Vecd'deki vücûd, dış taayyündeki varlığın mukâbilidir. Sema→vecd=vücûd. Sem'→vücûd=harici taayyün. İbnü'l-Arabî vücûd lafzını sübût âleminin karşısında, bireylerin dış varlıkta ortaya çıkışları anlamında kullanır. Bu anlamda vücûd, akledilir âlemin karşılığında duyulur âlemdir.

- Sübût âlemindeki elem, elem duyanın zâtında değil, kendi hakikatindeki elemdir. Bunun sebebi şudur: Sübût basittir, tekildir ve orada herhangi bir şey başkasına dayanmaz. Vücûdda ise sadece bileşiklik vardır, bu nedenle de taşıyan ve taşınandır. Sübûttaki komşuluk varlıktaki hululdür. (FÜTÛHÂT, IV:81)

- Mümkün aynı zamanda[2] hem yokluk ve hem varlık ile nitelenebilmiştir. İşte bu, hakikat sabit olsa bile, göreceli varlık ve yokluktur.[3] (İNŞA, 7)

Vücûd hakkındaki araştırmamızda zikredilen iki noktayı sunduk. Bu iki nokta, İbnü'l-Arabî'nin beşeri düşüncenin bu bahisteki birikimine kattıkları karşısında daha ayrıntı bir tutum teşkil eder. İbnü'l-Arabî'nin varlığa bakışının esası hakkında ise okuyucunun önüne büyük şeyhin varlık görüşünün mâhiyeti hakkında fikir verebilecek aşağıdaki noktaları koyuyoruz; söz konusu varlık görüşü, ilk defa tutarlı ve mantıklı bir üslupla İbnü'l-Arabî tarafından dile getirilmiştir. İbnü'l-Arabî varlığı bireyleriyle gerçeklik kazanan veya onların dışında bulunan bir cins saymamış, bilakis varlığı cinsin zıddı yapmıştır. Cins, birliği göreceli, çokluğu gerçek olandır. Bunun yanı sıra cins, bireylerinin dışında bulunmaz. Halbuki varlık, birliği gerçek, çokluğu göreceli olandır; varlığı da şahıslarının varlığı sayesinde gerçekleşmez. Şu halde varlık ve taayyünlerini cins ve bireylerin zıddı diye anlamak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin bir cümlesini açıklarken Berzenci şöyle der: "Allah ismi zât yönünden bir, sıfat ve isimleri yönünden ise çoktur."[4] Başka bir ifadeyle birliği özü gereğidir, çokluğu görecelidir. Şu halde Allah ismi, hakikati yönünden değil, zuhur yönünden taayyünlerinin aynıdır. Çünkü hakikat, zâta aittir, dıştaki belirlenişi ise görecelidir. Bu anlamda O cinsin zıddıdır. Şöyle ki, cinsin kendisi ve birliği göreceli, çokluğu ve belirlenimleri ise gerçektir. Böylece cins, bireylerinin aynısıdır. Hakikat, kendiliğinde, ancak zihinde ve göreceli ortaya çıkar. Bir insan "vücûd [varlık] gerçek anlamda taayyünlerinin aynısıdır" diye iddia ederse, iki taayyünü ayırt edemediği için, gerçeği karış-

tırmış demektir. Karıştırmanın başka bir nedeni ise vücûd ve cinsin hükümleri arasında gizli bir karışıklık olmasıdır. Vücûd, gerçek, taayyünleri ise görecelidir. Tümel ise görecelidir, taayyünleri gerçektir. Böylece varlık ve cins, hakikat ve taayyün yönünden ayrılmışlar, çoklukta birlik ve birlikte çokluk yönünden ise birleşmişlerdir.[5] O halde, vücûd İbnü'l-Arabî'de şahısları mevcutlar olan bir cins kategorisi değildir. Felsefe ve kelam kadîmin ve sonradan yaratılmışın varlığını ayırt etmede farklı tavırlar sergilemişlerdir, fakat İbnü'l-Arabî bu çizgiyi takip etmemiştir, bunun yerine onun vücûdu Kadîm'e tahsis ettiğini ve yaratılmışın varlığını reddettiğini görmekteyiz. Şu halde, burada sonradan yaratılmış varlık değil, sonradan yaratılmış mevcutlar vardır.[6] Bu noktada İbnü'l-Arabî vücûd ile mevcudu ayırt eder:[7] Mevcutlar, sonradan yaratılmış bir varlık ile mevcut değillerdir, aksine onlar Tanrı vasıtasıyla mevcut olmuşlardır. Özel varlığa gelince mevcutlar için bu da söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle mevcutlar için bir varlık yoktur, onlar yoklukta sabittirler ve ondan ayrılmamışlardır. İbnü'l-Arabî bazen mevcutlara vücûd niteliğini izafe eder, fakat bu ismin verilmesini, anlamda değil lafızdaki ortaklık diye anlamak gerekir. Şu halde Vücûd Hakk'a, yokluk ise mümküne aittir. Gerçek varlığın veya Mutlak ve sırf Varlığın –ki sırf varlık Hakk'ındır– mukâbilinde mümkünün varlığını ifade için, İbnü'l-Arabî'nin vücûda yüklediği özellikler buradan doğar, söz gelişi hayali vücûd,[8] göreceli vücûd, mümkün vücûd, kazanılmış vücûd, ödünç alınmış vücûd, mecazi vücûd vb gibi mümkünün varlığının doğasına delâlet eden ifadeler. İbnü'l-Arabî mevcutları yokluğa yerleştirip, Hakk'ın sürekli yaratıcı olması yönünden onları sürekli Tanrı'ya muhtaç yapmakla yaratılmışların varlığı sorunundan kurtulmuştur. Böylece mevcutların varlığı Hakk'ın varlığından başka bir şey değildir.[9]

Varlık Hakk'a, yokluk mümküne aittir:

- Sadece Hakk'ın varlığı olabilir. Varlık kazanmayla nitelenen ise aslı üzerinde bulunur ve olabilirlik özelliğinden ayrılmamıştır. Onun hükmü baki, hakikati sabittir. Böylece de yaratmaya[10] konu olmuştur. Mümkünün yaratmaya konu olmasının bizce anlamı, senin anladığından farklıdır. Mümkünün yaratmaya konu olması, Tanrı'nın mazharı olması demektir. Bu durum olur[11] ayetinin anlamıdır. Yoksa mümkün varlık kazanmış değildir, sadece mazhar olma özelliğini elde etmiştir. Bu yüzden Hak zuhurda her şeyin aynıdır, zâtlarında eşyanın aynı değildir. Bilakis O O'dur, eşya da eşyadır. (FÜTÛHÂT, II:484)

- Batmak, doğmak, başkalaşmak ve yok olmak, bir halden başka bir hale geçmek yaratılmışlara sürekli arız olur. "Sizi yarattığı gibi döneceksiniz" (7:29). Onlar başkası vasıtasıyla mevcut olmuşlardır. Varlık onlar hakkında ödünç, mecazi ve geçicidir; şayet gerçek olsaydı, hiç kuşkusuz Hakk'a benzemiş olurlardı. Allah yaratıklarının

kendisine benzemesinden pek münezzehtir. "Dikkat ediniz! Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır." "Allah'ın vechi hariç her şey yok olacaktır" (28:88). Allah'ın celâli pek yücedir! Böylece Hakk'ın varlığıyla beraber başka bir şeyin olamayacağı anlaşılır. Çünkü bâtıllık, her an yaratılmışlara sirayet eder. Mümkünlerin Hak'tan kazanmış oldukları şey (varlık), yaratma güneşinin ışınlarının üzerlerine doğmasından başka bir şey değildir. Allah yaratmayı bir an yenilemeseydi, göz açıp kapatmalık bir anda, ansızın yok olurlardı. (TEZKİRE, 47)

Vücûd [varlık]=Haktır:

- Hak varlığın aynısıdır. (FÜTÛHÂT, IV:193)
- Her şey Allah'a aittir ve Allah'a bağlıdır, hatta Allah'tır. (FUSÛS, 73)
- Hak Varlıktır (el-Vücûd), eşya ise onun suretleridir. (FÜTÛHÂT, IV:100)
- Vücûd bir harftir, sen harfin anlamısın
  Varlıkta benim yegâne emelim odur
  Allah en büyüktür, hiçbir şey ona benzemez
  O'ndan başka bir şey de yoktur, aksine odur
  Gördüğün zât sahibi her şey, yokluktan ibarettir
  Böylece idrak edilen varlığın Allah'a ait olduğu ortaya çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, II:320)

Geçen ifadelerden İbnü'l-Arabî'nin varlığa[12] bakışının mâhiyeti ortaya çıkmıştır. Bu bakış, İbnü'l-Arabî araştırmacılarının onu düşünce tarihindeki varlığın birliği eğilimleri içinde sınıflamalarına yol açmıştır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin tutumunda bu eğilimlerle bazı çatışmalar söz konusudur. Tekrarı engellemek için okuyucunun vahdet-i vücûd [varlığın birliği] terimine yönlendiriyoruz.

NOTLAR:

[1] Varlıktan söz etmek öncelikle varlığın anlamını açıklamayı gerektirir. Mesele şu noktada odaklaşır: İster Kadîm'in isterse de yaratılmışın bir niteliği olsun, varlık zâtın aynı mıdır, yoksa zâttan farklı mıdır? Bilginler bu konuda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ebu'l-Hasen el-Eşarî, varlığın zâtın aynısı olduğu fikrindedir. Bu yaklaşıma göre varlık zâtın bir niteliğidir denilemez. Çünkü sıfat, nitelenin zâtına ilave bir şeydir. Buna göre, kelamcılarda varlık Hakk'ın zorunlu niteliklerinden birisi olmaktadır.

[2] O bizzat var olan Zeyd'dir. Çarşıda mevcut, evde ise yoktur. Dolayısıyla, aynı anda varlık ve yoklukla nitelenmiştir.

[3] Bkz. **Vücûd**.

[4] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Allah zâtı itibariyle tek, isimleriyle küldür" (*Fusûsu'l-Hikem*, s. 90).

[5] Bkz. Berzenci, *el-Cazibu'l-Gaybi*, s. 319.

[6] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Varlıklar farklı farklıdır: a) mutlak varlık, bunun mâhiyeti bilinemez ve mâhiyetinden de söz edilemez. Bu Allah'tır. b) Maddeden soyut mevcut. Bunlar, şekil ve surete konu olan ayrık ruhânî-akıllardır ki, 'melekler' diye isimlendirilirler. c) Mekân ve yerleşmeye konu olan mevcut; bunlar da cisimlerdir. d) Özü gereği mekânı kabul etmediği halde, dolaylı olarak mekâna yerleşen; bunlar a-

razlardır" (*İnşaü'd-Devair*, s. 20). Burada İbnü'l-Arabî'nin Allah'tan söz ederken vücûd, buna karşın Hakk'ın dışındaki şeylerden söz ederken 'mevcud' kelimesini tercih ettiğini görmekteyiz.

[7] Nablusi'ye göre kelam bilginleri 'vücûd' ve 'mevcudu' karıştırmışlardır. Bkz. *Izahu'l-Maksud*.

[8] Berzenci *el-Cazibu'l-Gaybi*'de (s. 326) şöyle der: "Hakk'ın dışında değişme kabul etmeyen sadece Hakk'ın zâtıdır. Gerçek varlıkta sadece Allah vardır, O'nun dışındakiler ise hayali varlığa sahiptirler. Hakk'ın dışındaki her şey, değişme halindedir. Hakk'ın zâtından başka tek hal üzere bulunan kimse yoktur. Her şey, bir suretten başkasına dönüşür, hayal da budur."

[9] Bkz. Nablusi, *Izahu'l-Maksud*.

[10] "Ol ve olur" ayetinde mümkün yaratmaya konu olur.

[11] (2:117, 3:47, 3:59, 6:73, 16:40, 19:35, 36:82, 4:68 ayetlerine gönderme.

[12] İbnü'l-Arabî'de vücûd konusunda bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 70 (sınırlı varlık), 368 (vecd), 535-37 (tevacûd-vücûd); c. III, s. 46 (bilinenler, mutlak vücûd), 313 (vücûd), 344 (vücûd: vücûdun zuhuru), 396 (vücûd ve sübût), 43, 462, 511; c. IV, s. 70 (tek vücûd), 82 (Vücûd=Hakk'ın varlığı), 92, 147, 190, 257, 280, 293, 331, 364; *Meşahidu'l-Esrar*, s. 22, 39, 42; *Risale la-Yeulu Aleyh*, s. 1; *Kitabu't-Teracim*, s. 5, 30; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77, 96, 128, 132, 203, 204, 211.

Vücûd Ehli *bkz.* **Vücûd**

Vüd *bkz.* **Hub**

Ya Ruhu Ya ruhu (*ruhu'l-Ya*) "Ben ona kendi ruhumdan (ruhî) üfledim" ayetinde işaret edilen ruhtur.

- Ruhu'l-ya: Biz bu ifademizle Hakk'ın "Ben ona kendi ruhumdan [ruhî (Ya harfi)] üfledim" (15:29), (38:72) ayetinde kendisine izafe ettiği iyelik zamirini kast ettik" (FÜTÛHÂT, II:569)

Yabancı Sır Yabancı sırlar, anlayış gücüyle idrak edilebilen *esrar-ı Arabiyye*nin mukâbilinde, Hakk'ın bildirmesiyle öğrenilebilen sırlardır.

- Yabancı sırlara gelince, bu ismi almalarını şöyle izah edebiliriz: [Acemî'nin zıddı olan] Arabî diye isimlendirilen sırlar, suretlerini anlama gücünün idrak edebildiği sırlardır. Bu kısma örnek olarak Kuran-ı Kerim'deki muhkem ayetleri verebiliriz. Acemî sırlar ise yorum ile değil, sadece Hakk'ın bildirmesiyle öğrenilebilir. Bu kısma örnek olarak Kuran-ı Kerim'deki müteşabih ayetleri verebiliriz. Bu yüzden bu ayetlerin tevillerini sadece Allah veya Allah'ın öğrettiği kimseler bilebilir; düşünce gücünün bunların bilgisine ulaşması söz konusu değildir. (FÜTÛHÂT, III, 517)

Yakınlık Makamı Yakınlık makamı, sıddıklık[1] ve peygamberlik makamları arasındaki bir mertebedir; söz konusu peygamberlik makamı şeriat getiren teşrii nübüvvet değil, genel peygamberliktir. Bu, sır diye işaret edilen ve Efrad'ın ulaştığı

makamdır.

- Teşrii nübüvvet ile sıddıklık makamı arasında ne bir makam ne de bir menzil vardır. Sıdıkların boyunduruğunu aşan, risalet nübüvveti içine düşer. Hz. Muhammed'den sonra teşrii nübüvvet iddiasında bulunan kuşkusuz yalan söylemiş ve inkâr etmiştir. Bu noktada yakınlık makamı vardır ki, o genel peygamberliktir,[2] yoksa teşrii nübüvvet[3] değildir. Bu makam Efrad'a özgüdür ve Allah katında teşrii nübüvvetten aşağıda, sıddıklık makamının üzerinde bulunur. Bu, sır diye işaret edilen makamdır; o sır, Ebû Bekir'in gönlüne yerleşmiş ve bu sayede Ebû Bekir sıddıkların en faziletlisi olmuştur.[4] (FÜTÛHÂT, II:24)

İbnü'l-Arabî, Hakîm Tirmizî'nin[5] dile getirdiği ikinci soruya verdiği cevapta yakınlık makamına ulaşanlarla ilgili şöyle demiştir:

- Yakınlık makamındakilerin menzilleri sıddıklık ve teşrii nübüvvetin arasındadır. Bu makam genel peygamberlik makamından teşrii nübüvvet makamına yükselmediği gibi, peygamberlere uyan sıddıkların makamı da değildir. Bunlara örnek olarak Hızır gibi yakın kimseleri ve Efrad'ı verebiliriz. Bu makamda insanlar, yüce topluluğa katılırlar. Yakınlık ehlinin mertebesi, onlara ömürlerinin ahirete kadar uzamasını sağlar. Ruhların maruz kaldığı bayılma[6] onlara ulaşmaz.[7] (FÜTÛHÂT, II:41)

İbnü'l-Arabî bu makama dair *Kitabu'l-Makami'l-Kurbet* adlı özel bir risale yazmıştır. Bu kitabı yazmasının temel nedeni ise önceki sûfilerin bu meseleye[8] işaret etmeyişleri, üstelik Gazâlî[9] gibi bazılarının onu inkâr etmiş olmalarıdır. Bu makam[10] İbnü'l-Arabî'de Efrad ve makamları anlaşılmadan hakkıyla öğrenilemeyecektir.

NOTLAR:

[1] Kurbet [Yakınlık] makamı sıddık ve peygamber arasında değil, sıddıklık ve peygamberlik arasındaki bir makamdır. Çünkü bunların arasında bir şahıs yoktur. Sıddık yakınlık makamında bulunur. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ebû Bekir ile Hz. Peygamber arasında hiçbir kimse yoktur. Çünkü Ebû Bekir sıddıklık makamının ve sırrın sahibidir. O sır sahibi olduğu için, sıddıklık ve peygamberlik makamı arasında bulunur" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 25).

[2] Bkz. **Genel Nübüvvet–Özel Nübüvvet**.

[3] Bkz. **Genel Nübüvvet–Özel Nübüvvet**.

[4] "Ebû Bekir sizlerden namazı ve orucu nedeniyle değil, gönlünde yerleşik bir *sır* nedeniyle üstündür" hadisine telmih. Bkz. Hadis Dizini, no. 40.

[5] Hakîm Tirmizî'nin "Yakınlık Menzilleri" başlıklı bir risalesi vardır. Veliyüddin Efendi kütüphanesi (İstanbul), 770 (bkz. *Hatmu'l-Evliya*, s. 84).

[6] "Sura üflenir ve –Allah'ın diledikleri hariç– göklerde ve yerde olan herkes bayılır" (39:68) ayetine telmih.

[7] Bkz. Hakîm Tirmizî, *Hatmu'l-Evliya*, s. 144 ve dipnot 42. Tirmizî'nin sorusu ve İbnü'l-Arabî'nin *el-Cevabu'l-Müstakîm* adlı cevabı.

[8] İbnü'l-Arabî *Kitabu Makami'l-Kurbet*'te şöyle der: "Bu kitabı yazmak ve bu makamı (kurbet) açıklamadaki gayemi belirterek bitiriyorum. Dostlarımızdan hiç kimsenin *kurbet* makamına dikkat çektiğini ve ona

teşvik ettiğini görmedim. Hatta pek çoğu, sâlikleri ondan uzaklaştırmışlar ve sadece kendileri onu bilmişlerdir. Ben de karşı çıkanlar nedeniyle ona temas edemiyordum. Ta ki, Ebû Abdurrahman Sülemi'nin bir kitabında (*Eğalitu's-Sûfiyye*) ona temas edildiğini gördüm. Sülemi onu 'kurbet makamı' diye isimlendirmiştir. Ben de sevindim." Bkz. Massignon, *Essai*, Dizin, "kurbet," s. 32.

[9] Bkz. *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 132.

[10] Kurbet hakkında bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 103; *Hatmu'l-Evliya*, Terimler Dizini, "kurbet", kurbet mahalli, kurbet menzili, büyük kurbet maddeleri; *Risaletü Mahami'l-Kurbet* (Daru'l-kütübi'l-mısrıyye'de yazma), s. 154.

Yakîn Yakîn kuşkunun zıddıdır. Allah "O kesin haktır" der. Böylece hak yakîn kelimesine eklenmiştir. Burada söz konusu olan bir şeyin kendi kendisine izafe edilmesi değildir, çünkü Hak *yakîn*'den başka bir şeydir. O yakînin halisi ve gerçeğidir. "Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et" ayetinde geçen *yakîn* ise ölüm demektir. (LISAN)

Kuşkunun zıddı olarak:

> Onların bu konuda bir bilgileri yoktur, sadece zanna uyarlar, onu kesin (*yakîn*) olarak öldürmediler. (4:157)

Hiç kimsenin itiraz edemeyeceği kesinliğin gerçekleşmesi nedeniyle ölüm anlamında:

> Sana yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et. (99:15)

İlme'l-yakîn, insanın bilgisiyle ilgili ve görmeden önceki ilim demektir:

> Hayır, onu ilme'l-yakîn bilselerdi. Kuşkusuz ateşi göreceklerdir. (102:5)

Kuran *yakîn*'i bir mertebesinde görmeye ve müşahedeye bağlamıştır:

> Sonra onu ayne'l-yakîn olarak göreceklerdir. (102:7)

Kuran hakkı saf ve sahih yakîn sayarak, hak ile yakîni ayırt etmiştir:

> Kuşkusuz o hakka'l-yakîn'dir. (56:95)

Sûfiler Kuran-ı Kerim'in *yakîn*'in mertebeleriyle ilgili bu ayrımı almışlar ve ilme'l-yakîn, aynel yakîn ve hakka'l-yakîn diye mertebeler saptamışlardır.

Her düşünce, kuşkunun herhangi bir şekilde giremeyeceği bir kesinliği gerçekleştirmeyi hedefler.[1] Buna ulaşmak için her düşünce sistemi, kendi zaviyesinden bu kesinliğin gerçekleştiği alan veya düzleme bakar. Söz gelişi, felsefeyi önemseyen matematikçinin felsefi sisteminin matematikçi yaklaşımını yansıttığını görmekteyiz. Bu durum, yönteminin kesinliğine doğru yükselişinde özellikle ortaya çıkar. Bu bağlamda onun kesinlik görüşü, total bir yapıda düşüncelerinin tikellerine egemen olur.

Mantıkçı rasyonalistin düşünceleri, felsefeyle ilgilenişinde, mantıksal olarak amacını gerçekleştirmek için belirlemede anlam kazanan öncüllerin gereği olan bir kesinliğe doğru aşama aşama gider. Bu fikri örnekler, tek bir noktada âdeta dini bir düşünce gibi bulunur. Söz gelişi Gazâlî'nin kesinliği Mutezile'nin kesinliği değildi, o da sûfilerin kesinliği değildi. Mantıkçı veya kelamcı veya sûfi gibi herkes, kendi gücünce kesinliği elde etmeye çalışır. Bu bağlamda tasavvuftaki kesinlik ise, esasta kuşkunun şaibeleriyle karışmaz. Çünkü o, kuşkudan arınmış bir kesinliktir. Kaynağı Allah olan bir şeyin kesinliğine kuşku nasıl müdahale edebilir ki? Tasavvufi kesinliği insan pekiştirmeye çalışmaz: Allah "Önünden ve ardından batılın giremediği" (41:42) kelamında kendiliğinden indirmiştir. Sûfinin kesinlik arayışı, öncelikle indirilmiş kesinliğini anlamaya tahsis edilmiştir, o, beşeri bir kesinlik arayışı değildir. Buna bağlı olarak da, sûfilerin kesinliği Kuran ve sünnetin kesinliğinden başlar, sonra da birtakım mertebelerde aşama aşama yükselir. Bunlar, kesinlikte kendilerine verilen derecelerdir. Kesinliğin ilk mertebesi, bilgi kesinliğidir. O, bizim dilimizle, gerçeğin bilgisidir; başka bir anlatımla, nasların anlamından ortaya çıkmış akli bir bilgidir. İkinci mertebesi ise, görme kesinliğidir. O, bizzat bize kesinliği veren gerçeği görmektir. Buna göre görme kesinliği, gerçekte, metinlerden çıkartılmış ilahi anlamları bir tür keşif ve tecelliler yoluyla müşahede etmekten ibarettir. Üçüncü mertebe, hakka'l-yakîndir. Buna göre hakikatler kul tarafından sürekli müşahede edilir. Bu nedenle insanın onları müşahedesinden sonra aklî bir formla onları sahiplenmesi gerekir. Bu yüzden söz konusu hakikatler, burada, varlıkları yönünden bilgi kesinliğinde bulunuşlarına benzerler, başka bir anlatımla ondaki içeriklerinin aynısıdırlar. Buradaki farklılık sadece kesinlikteki farklılıktır. Çünkü hakikatler burada müşahededen sonra bilgidir. Şu halde onlar gerçektir. Son mertebe ise, hakikatü'l-yakîn'dir [kesinliğin hakikati]. Burada İbnü'l-Arabî biricik kesinliğe girmek için kesinliğin parçalarını ayırt eder. İbnü'l-Arabî söz konusu tek kesinliği "Bir Varlık" veya "Tanrı'nın eşyadaki vechi" diye isimlendirir. Şu halde hakikatü'l-yakîn'dir [kesinliğin hakikati], bütün hakikatleri kuşatan bu şamil hakikati müşahede ve Tanrı'nın vechini eşyada görmemizden ibarettir.

- Kul, aslında, mecburdur ve el-Melik'e boyun eğmiştir, dolayısıyla kendi hakikati açısından bir kesinliğe sahip değildir. Çünkü o arazların yenilenme mahallidir. Yakîn ise sâkinlik demektir. Şu halde o da bir arazdır ve bir araz iki anda baki kalamaz. Allah her gün bir iştedir. Günlerin en küçüğü, andır. Allah ehlinin *yakîn*'in nefislerinde gerektirdiği şeylerden uzak olduğunu belirttim. Yakîn ise akışkandır, bu nedenle "Sana yakîn gelinceye kadar" demiştir. Yakîn, akan ve yoran bir şeydir, sen ise istirahat etmektesin. (FÜTÛHÂT, II:206)

- Yakîn ilmin nefste yerleşmesinden ibarettir. Yerleşmek ise yerleşenin aynısı değildir, özelliğidir. O psikolojik değil, manevi bir hakikattir. (FÜTÛHÂT, II:629)

- Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Yakîni öğrenin, çünkü ben de sizinle birlikte öğrenmekteyim." Yakînin öğrenilmesi, gerektiği üzere amellere bağlanmaktan ibarettir. Artık düşünceni maksadına yönelt ve ona layık şekilde kendini aç! Sebeplerin bir kapı olduğunu bilesin. (BULGA, 42)

- Hz. Peygamber "Yakîni öğreniniz" ifadesiyle himmetlerin tesiri altında yükselişe dikkat çekmiştir. Hz. İsa hakkındaki ifadesinde de buna dikkat çekmiştir. Hz. İsa'nın su üzerinde yürüdüğü söylendiğinde "Yakîni artsaydı, havada da yürürdü" demiştir. (BULGA, 80)

- Allah peygamberini şöyle uyarmıştır: "Yakîn gelinceye kadar Rabbine ibadet et." Burada yakîn ölüm demektir; çünkü ölüm kesin bir şeydir, hiçbir canlı gerçekleşeceğinden kuşku duymaz; sadece mâhiyetinde görüş ayrılığı vardır. (FÜTÛHÂT, II:295)

Yakînin mertebeleri ilim, ayn (görmek), hak ve hakikattir.

- Yakînin ilim, ayn [görme], hak ve hakikat dereceleri vardır. Yakîn için ilim, ayn ve hak dereceleri kabul edilmiştir. Çünkü yakîn, ilim, ayn ve hak olmadığı halde 'yakîn' olabilir. Böyle bir yakîn sahibi kesin kanaat verir. Halbuki o ilme'l-yakîn sahibi değil, sadece yakîn sahibidir. (FÜTÛHÂT, II:204)

İlme'l-yakîn:

- İlme'l-yakîn nedir? Deriz ki, düşünceden kaynaklanan kuşkuların yer almadığı delilin verdiği kesinliktir. (FÜTÛHÂT, II:132)

Ayne'l-yakîn:

- Kendisini tanıtıncaya ve zuhuruyla Hakk'ı tanıyıncaya kadar hiç kimse Hakk'ı bilemez. Hak zuhur ettiğinde ise insan onu kalbinden ayne'l-yakîn olarak görür. (TERACİM, 20)

- Gözler için latif bir mânâ vardır
  Bu nedenle Kelim görmek istemiştir
  İşte bu, ilme'l-yakînden üstün olan ayne'l-yakîndir. (İNTİSAR, 18)

Hakka'l-yakîn:

- İlme'l-yakîn, kanıtın verdiği kesinliktir. Ayne'l-yakîn müşahedenin verdiği; hakka'l-yakîn ise, bu müşahede edilen hakkında amaçlanan bilgiden meydana gelen şeydir. (ISTILAHAT, 289)

- Hakka'l-yakîn nedir? diye sorarsan deriz ki, o, sebebin bilgisinden meydana gelen şeydir. Fakat bu ayne'l-yakînden sonra gerçekleşir. Ayne'l-yakîn nedir diye sorarsan deriz ki, müşahede ve keşfin kendiliğinden ve bilgiden sonra verdiği şeydir. (FÜTÛHÂT, II:132)

- Nefsini bilen Rabbini bilmiştir. Aynı şekilde nefsini müşahede eden de Rabbini müşahede etmiştir. Bu durumda insan bilgi kesinliğinden görme kesinliğine intikal eder. Onun zirvesine ulaştığında ise, görme kesinliğinden bilgi kesinliğine değil, hakke'l-yakîne ulaşmış olur. (FÜTÛHÂT, III:390)

Sûfilere göre müşahede, birlik kanıtlarıyla eşyayı görmek ve Hakk'ı eşyada görmek demektir. Onun hakikati ise, hiç kuşkusuz kesinliktir. Nitekim keşif sahibi kendisini feleklerin her bir tabakasında görür. Çünkü onun her bir felekte bir sureti vardır. Söz konusu suretleri tek bir ruh yönetir ki, bu ruh söz gelişi Ahmet'in ruhudur. Bu Hakk'ın halkta müşahede edilmesidir. Sûfiler müşahedenin üç anlam için kullanılacağını belirtmişlerdir:

- Birincisi halkı [âlem] Hak'ta müşahede etmektir. Bu, eşyayı daha önce belirttiğimiz gibi, birlik kanıtlarıyla müşahede etmektir. İkincisi ise, Hakk'ı halkta müşahede etmektir. Bu, Hakk'ı eşyada görmektir. Üçüncüsü ise, Hakk'ı halk olmaksızın müşahede etmektir. İşte bu, hakikatü'l-yakîndir. (FÜTÛHÂT, II:495)

- İlme'l-yakîn Allah'ın senin vasıtanla bilinmesidir; çünkü sen, Allah'a gerçek delilsin. Bu, hakkında ulûhiyet hükmü vererek, niteliksiz ve mahiyeti bilinmeyen bir zâtın hiçbir kuşku bulunmayacak şekilde kabul edilmesidir. Ayne'l-yakîn ise, bu zâtı olumlu veya olumsuz anlamda ulûhiyet bağıntısını kendisiyle beraber düşünmeyecek tam bir fena halinde kendi gözüyle –senin gözün ile değil– müşahededir. Hakka'l-yakîn ise, müşahededen önce değil sonra bu zâta ulûhiyeti nispet etmektir. İşte bu, bilgi ile hak arasındaki ayrımdan ibarettir ve muhakkikler burada susarlar. Bunun ardında ise hakikatü'l-yakîn vardır. O, küllî kuldan edilgenliklerin ortaya çıkmasıdır; bununla birlikte o bunların hepsinden küllî ve gerçek anlamda bilinçsiz bir şekilde Allah'ta fani olarak habersizdir. Bu, mertebelerin sonudur. Buna göre bahsi geçen şeylerin üçü kitap kaynaklıdır (yani Kuran'da geçer): ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn; dördüncüsü sünnet kaynaklıdır (hadiste geçer). Hz. Peygamber şöyle buyurmuş: "Senin inancının hakikati nedir? Her hakkın bir hakikati vardır."[2] İşte kesinliğine ulaşmış kul, bu kesinliği bilme iddiasında söz konusu hakikatten bilgi verir. (MESAİL, 35)

NOTLAR:

[1] Yakîn hakkında bkz. İbnü'l-Arabî'de: *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 570; *Kitabu'l-Kitabu'l-Mesail*, s. 35; *Tuhfetu's-Sefere*, s. 92; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 124. Tasavvuf düşüncesinde: el-Mekki, *Ilmu'l-Kulub*, s. 119;

Tirmizî, *Risaletü Edebi'n-Nefs*, s. 93; Serrac, *el-Luma*, s. 102; Kuşeyri, *Risale*, s. 44; Sühreverdi, *Avârifu'l-Meârif*, s. 528; Gazâlî, *Mükaşefetu'l-Kulub*, s. 143; Cîlî, *el-Menaziru'l-İlâhiyye*, s. 34; *Makul ve'l-la Makul*, s. 326.

[2] Bkz. Hadis Dizini, s. 26.

Yaratan'ın Hakk'ı *bkz.* **Hakk'ın Hakkı**

Yaratılmış Hak *bkz.* **İnanılan İlah**

Yaratılmış İlah *bkz.* **İnanılan İlah**

Yaratılmışın Aynası Eşanlamlı terim, *mir'atü'l-âlem* [âlem aynası], *mir'atü'l-halk* [halkın aynası]. *Mir'atü'l-hadis* [yaratılmışın aynası] Kadîm'dir.

Yaratma Arşı Yaratma Arşı her türlü yaratmayı kuşatan felektir. Cennetteki her şey ondan meydana gelir. Âdeta insan orada tekvîn arşı üzerinde oturmuştur; bir şeyi sadece istemiş olmasıyla o şey meydana gelir.

- Bu felekten Cennetteki her şey meydana gelmiştir. Arzular, sahipleri için ondan meydana gelir. O Yaratma Arşı'dır.

Yaratmada Vasıta Olan Hak Yaratmada vasıta olan Hak (*el-Hak el-mahlûk bihî*) için *bkz.* **Ama'**, **İlk Akıl**, **Adl**.

Yaratmanın Öncülleri Eşanlamlı terim, oluşun öncülleri (*mukaddemat-i kevn*).

- Allah bir şey var etmek istediğinde, o şeyin varlığından önce gelen ve anlayanlar için konulmuş birtakım belirtilerle ona işaret eder. Söz konusu belirtiler, oluş öncülleri diye isimlendirilir ve bilinç sahipleri onları anlar. Bunlar, daha çok görünür âlemde gerçekleşir. Bilhassa uygunsuz bir noktada böyle belirtiler ortaya çıktığında, kendisine uygun bir neticenin ortaya çıkmasından korkulur. (ESFAR, 22)

İbnü'l-Arabî bu öncüllere Âdem'e ağaçtan yemenin yasaklanmasını örnek verir.[1] Cennet yasaklamayı gerektirmeyen bir mekân olduğuna göre, ağaçtan yemenin yasaklanması, yasağın kesinlikle gerçekleşeceğine işaret eder. Bu sayede günah meydana gelmiştir. O halde yasaklama günahın gerçekleşeceğinin belirtisiydi.

- Örnek olarak Allah'ın Âdem'e ağaçtan yemeyi yasaklamasını verebiliriz. Cennet yasağın bulunacağı bir yer değildir; çünkü Cennette dilenen her şey yenilir. Yasakla-

ma gerçekleştiğine göre, bu yasağın konusunun ortaya çıkacağını ve Âdem'in[2] genişlik ve rahatlık âleminden darlık ve sorumluluk âlemine ineceğini öğrendik. (ESFAR, 24)

NOTLAR:

[1] Oluşun öncülleri için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c.II, s. 259-324.

[2] Bu bilgisizlik Adem'in bilgisini eksiltmez, bu bilginin tabiatı, alışkanlık ve tecrübeyle bilinmeye uygun değildir. Dolayısıyla Âdem tecrübe ve alışkanlık olarak onu bilememiştir. (Bkz. *Esfar*, s. 24)

Yedullah/Yedan Yedullah [Allah'ın eli], güce işaret eder. Tanrı kendisini el sahibi ve benzersiz olmak özelliğiyle nitelediğinde insan şunu anlar: El veya oturmak gibi Tanrı'nın kendisini nitelediği bedensel özellikler, bir yandan özelliklerle ilgili işaretler iken, öte yandan, 'özellikte birlik'i bildiren imalardır. a) Sıfatlarla ilgili işaretler: söz gelişi el, Tanrı'nın katında güce işaret eder. b) Özellikteki birlik: Tanrı'nın kendisini nitelediği bedensel özellikler, şahısların perdelerinin ardından gerçek özneye delâlet eder. Söz gelişi "Attığında sen atmadın, Allah attı" (8:17) ayetine bakalım. Burada görünüşte yaratıklardan ortaya çıkan fiil, gerçekte Allah'a aittir. Allah'ın eli de, zâtları farklı olsa bile, yaratılmışların elleridir. Bu durum, zâtın birliği değil, özelliğin birliğidir. "Sana biat edenler Allah'a biat etmişlerdir" (48:10). İbnü'l-Arabî'nin ilahi sıfatlar ve zât ile ilişkileri konusundaki görüşü için *bkz.* **Sıfat**.

Yed [el]: sıfata işaret eder.

- Allah'ın eli –ki kuvvet demektir– cemaatle birliktedir. (FÜTÛHÂT, IV:445)
- Allah namazı kendisiyle kulu arasında bölmüştür: Namazın birinci kısmı, Fatiha suresinden "Din Günü'nün sahibi" ayetine kadarki kısmıdır. Bu bölüm, kulun sağ eli gibidir; çünkü bütün kuvvet Allah'a aittir ve biz sağ eli ona vermişizdir. Diğer kısım ise kula özgüdür. Bu ikinci kısım, sol el mesabesindedir, o da şimal yönü gibidir; çünkü zayıf yöndür. (FÜTÛHÂT, III:379)

Özellikte birlik:

- "Attığında sen atmadın, fakat Allah atmıştır" (8:17) ayetine gelince, burada Allah insanın atmadığını belirtmiştir. "Allah atmıştır" ise, gören ve görmeyenin eşit olduğu bir şeye işaret eder. Buna göre Allah'ın eli, zâtları değişse bile, varlıkların elleridir. (FÜTÛHÂT, IV:335)

Tanrı Kuran'da bir eli ("Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir" [48:10]) ve iki eli ("İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir" [38:75]) olduğunu belirtmiştir. Daha önce, elin anlamının güç olduğunu belirtmiştik. Acaba, Allah kendisi adına neden iki elden söz etmiştir, halbuki nitelikteki birlik kaynaktaki bu ikilikle

çelişmez mi? İbnü'l-Arabî bu sorunu iki el ile insanın yaratılışını irtibatlandırarak çözer. İbnü'l-Arabî'ye göre insan –Kuran-ı Kerim'i takip ederek– iki el ile yaratılmış yegâne varlıktır. O halde iki sıfat gerçekte, ilahi isim mertebesindeki zıt isimlerdir. Buna göre Hak insanı iki eliyle yaratmıştır, yani zıt anlamlı isim ve sıfatlarını onda izhar etmiştir (celâl-cemâl).[1]

> ◆ Hak kendisini cemil ve celâl sahibi diye nitelemiş, bizi de heybet ve üns özelliğinde yaratmıştır. Aynı şey Hakk'ın kendisini isimlendirdiği ve kendisine nispet ettiği bütün özellikler için geçerlidir. Bu iki özellik, iki el ile ifade edilmiştir ve bunlar Hakk'ın insan-ı kâmili yarattığı iki eldir. Çünkü insan-ı kâmil âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar. Allah'ın insanı iki eliyle yaratması onu şereflendirmek amacı taşır. Bu nedenle İblis'e şöyle demiştir: İki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? (38:75). Söz konusu olan insanın iki sureti kendinde toplamasıdır: âlemin ve Hakk'ın suretleri. Bunlar Tanrı'nın iki elidir. (FUSÛS, 54)

NOTLAR:

[1] Cürcani "iki el" hakkında şöyle der: "Etkenlik ve edilgenlik gibi, Allah'ın zıt isimleri. İsimler mertebesi, vücub ve imkân mertebesinin bileşimidir. Bu nedenle bazıları, iki el vücub ve imkân mertebeleridir demişlerdir. Doğrusu, söz konusu zıtlık bundan daha geneldir." Bkz. Cürcani, *Târifat*, s .279.

Yeniden Yaratma[1] İbnü'l-Arabî'nin âlem tasavvuru, atom ve onun sürekli hareketlerinin keşfinin ardından çağdaş-bilimsel tasavvurlara benzer olarak dinamik ve canlı bir tasavvurdur. Buna göre âlem, her an ezeli ve ebedi olarak yok olur ve yeniden yaratılır. İbnü'l-Arabî'nin bu sonuca varmasını sağlayan öncüller şunlardır: a) Âlemdeki her zuhurun ilahi bir aslı ve kaynağı vardır. "Her gün o bir iştedir" (55:29) diyen ilahi ilke, varlıkların suretlerinde sürekli bir değişme, başkalaşma ve halden hale dönüşmeyi gerektirir. Nitekim ikinci ilke de –ki o ilahi genişliktir–hiçbir tecellinin tekrar etmeyişini gerektirir. Bu yüzden birinci ilkenin neticesi olarak meydana gelen her dönüşüm, ikinci ilkenin neticesinin benzerine götürür. Bu bağlamda üçüncü bir ilke daha vardır ki, o da Allah'ın her an yaratan olduğunu dile getirir. Bu ilke ise, ilk iki ilkeye eklenerek, varlıkların suretlerinin sürekli benzerlerine dönüşmesini gerektirir. b) Mümkünler açısından meseleye baktığımızda ise, hiç kuşkusuz mümkünlerin özel nitelikleri zikredilen üç ilkenin gerçekleşmesine yardımcı olur ve bu özellikleri şöyle özetleyebiliriz: 1) Mümkünler veya a'yân-ı sâbite, sürekli yoklukta bulunurlar ve onlar varlık kokusu koklamamışlardır.[2] Onların sürekli duyuda gözükmeleri, her an yaratılmalarını gerektirir; çünkü onlar, her daim fani ve yok olucu şeylerdir. 2) Mümkünler özü gereği muhtaçtırlar. Şayet mümkünler iki anda varlıklarını sürdürmüş olsalardı, Yaratan'dan "müstağni kalmak" özelliğiyle nitelenmiş o-

lurlardı. Bu ise, İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın ve halkın zâtî özellikleri arasına yerleştirdiği ayrımla çelişir; bu yüzden halk, daima yaratılmaya ve izhar edilmeye muhtaçtır. 3) Hak ve halk arasındaki ayrım, kesinlikle göreceli bir ayrımdır. Dolayısıyla Varlık birdir ve o da her an sayısız suretlerde tecelli eden Hak'tır. O halde Halk sürekli ve daimi bir başkalaşma içindedir; başka bir ifadeyle, sürekli yeni yaratma içindedir. Şu anlamda ki, sürekli ve ebedi ilahi tecelli, her anda var olanların suretlerinde zuhur eder. Bu zuhur, çokluğuna ve sürekliliğine rağmen, asla tekrarlanmaz. Dolayısıyla yaratılmışlar, her anda yok olurlar, yani ikinci anda benzerlerinin gelmesi için, suretleri yok olur. Bu noktada, zamansal bir ayrımın veya kopukluğun söz konusu olduğunu düşünmemek gerekir. Çünkü bir suretin gidiş anı, o suretin yeniden yaratılış anıdır. İşte, bu yeniden yaratma, yaratıkların çoğuna karışık gelir ve böylece onlar, ikinci anda ortaya çıkan benzer suretin ilkinin aynısı olduğun zanneder. Bu karışıklıktan sadece keşif ehli kurtulabilir.

- His âleminde ve sabit oluşta her nefeste değişmeler vardır, fakat özellikle kelâm ve hareketlerin dışındaki durumlarda ne gözler ne de duyular bu değişmeyi idrak edebilir. Bunun, yani bir suretin benzeri bir surete veya zıddı bir surete dönüşmesinin esası, kendisine yardım eden aslın başkalaşmasıdır. Bu, suretlerdeki ilahi başkalaşmadır ve "O her gün bir iştedir" (55:29) ayetinde dile getirilmiştir. Allah her gün bir işte olunca, onun sureti üzerinde yaratılmış âlem de her nefeste bir halden bir diğerine dönüşmüştür. Bu yüzden âlem, hiçbir zaman tek bir hal üzere kalmaz; çünkü Allah sürekli yaratandır. Âlem iki anda bir hal üzere kalmış olsaydı, Allah'tan müstağnilik özelliğiyle nitelenmiş olurdu. Fakat insanlar yeni yaratmadan kuşku içindedir. (FÜTÛHÂT, III:198-99)

- Âlemin cevheri, esasta birdir, hakikatini yitirmez; kendisinde ortaya çıkan her suret ise arazdır ve her bir zaman diliminde başkalaşır. Hak, sürekli benzerleri yaratır, çünkü O sürekli Yaratandır. Mümkünler ise, daima yokluk ve varlığı kabule hazır halde bulunur. (FÜTÛHÂT, III:452)

- Hak sürekli yaratandır. Âlem ise, sürekli ve özü gereği Allah'a muhtaçtır. (FÜTÛHÂT, II:208)

- Yaratılmış olan asla yaratamaz.[3] (FÜTÛHÂT, II:113)

- Yaratma her nefes yenilenir. Yok olma anı, benzer suretin var olma anıdır. Bu durum, Eşarîlerin görüşünde arazların yenilenmesine benzer. (FUSÛS, 156)

- Her vakit sen yeniden yaratılırsın
  Bu nedenle yok olursun ve diriltilirsin. (FÜTÛHÂT, IV:8)

- Allah her nefeste tecelli eder ve tecellisi tekrarlanmaz. Keşif ehli şunu müşahede eder: Her tecelli yeni bir yaratmayı verir, bir yaratmayı götürür.[4] Bir yaratmanın gidişi, tecelliden fani olmak ve diğer tecellinin verdiği şey ile bâki kalmaktır. (FUSÛS, 126)

- İnsanın yaratılışı her nefes yenilenir ve o bunun farkında değildir. Bu durum "bilmediğiniz şekilde sizi inşa ederiz" (56:61) ayetinde dile getirilmiştir. Burada kastedilen her nefes yaratmadır. Bu yüzden her nefeste Allah'ın bizde yeni bir yaratışı vardır. Bunu bilmeyenler, yeniden yaratmadan kuşku içinde olanlardır (50:15). (FÜTÛHÂT, II:46)

- Varlıklarda her nefes yenilenme, akılla bilinir. (FÜTÛHÂT, III:404)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî araştırmacıları halk-ı cedit terimini İbnü'l-Arabî felsefesinde baş terimlerden birisi saymışlardır. Bu bağlamda bkz. Afîfî, *Min Eyne isteka Muhyiddin İbnü'l-Arabî Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s. 39 (Burada Afîfî İbnü'l-Arabî'nin yeniden yaratma görüşünde Eşarilerin iki anda varlığı sürmeyen cevher ve araz görüşlerinden yararlandığını ortaya koyar); Afîfî, *Tâlikat;* Taftazani, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslami*, s. 245; Seyyid Hüseyin Nasr, *Selasetü Hükema-i Müslim* [Üç Müslüman Bilge), s. 146 vd; Henri Corbin, *L'imagination*, s. 149; Jean During, *Islam*, s. 208. Halk-ı cedit Kuran-ı Kerim kaynaklıdır (35:16), (17:49) Ancak İbnü'l-Arabî'nin sıklıkla kullandığı ayet ise (50:15) ayetidir.

[2] Bkz. **Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite**.

[3] Yaratılmış hiçbir şey yaratamaz, çünkü o kendi aslı üzerinde –ki aslı yokluktur– kalmaya devam eder.

[4] İbnü'l-Arabî'de halk-ı cedit için bkz. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 79, 118, 162, 188; c. II, s. 142. 205; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 253-54, 288, 348; c. IV, s. 146, 320; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 125; *Kitabu'l-Mesail*, s. 23; *Risale-i la Yeulu Aleyh*, s. 14.

Yeryüzünün Doğum Vakti *Mim, ha* ve *dat* "bir şeyin kabında sıkışması" anlamına gelir, ardından benzetme yoluyla kullanılmıştır. *Mahiz,* "doğum sancısı çeken hâmile" demektir, o da bir teşbihtir. Âdeta karnında sıkışık bir şeyi taşıyan demektir. (MUCEM)

Kelime Kuran'da sözlük anlamıyla geçer. Mahz kadının doğum haline işaret eder:

> Derken doğum sancısı onu bir hurma dalına götürdü. (19:23)

İbnü'l-Arabî yeryüzüne tamlama yapmak için kadının doğum halinin formundan bir anlamı ödünç almış, yeniden dirilişi benimseyen dinlerin tasavvur ettikleri şekliyle sadece bu iki kelimede (*mehadü'l-arz*) kıyameti en nefis ve yetkin tarzda betimlemiştir. Hatta neredeyse hiçbir düşünürde insan oğlunun bu en zor saatlerinde bütün varlığı sevgiyle kaplayan böylesine sıcak bir duyguyu bulamayız.

◆ Zamana göre sıralanışı inkâr edildikten sonra sebebin varlığını sürdürebileceğini kabul eden kimse görmedim. Uzun bir müddet diliminde bir sebepten meydana gelen şey, göz açıp kapatmalık bir anda başka bir sebepten meydana gelebilir. Örnek olarak, varlıkları Kıyamet Günü ortaya çıkartmak için yeryüzünün doğum vakti [*vaktü'l-mehaz*] gelmeden önce İsa'nın (a.s.) kuş yaratması, kabrinden ölüyü diriltmesini verebiliriz. Doğum vakti arzın doğurma günüdür. (FÜTÛHÂT, II:275)

Yesribî Yesribî, İbnü'l-Arabî'nin hayret makamına ulaşan kimseye verdiği bir isimdir. Hayret makamına ulaşan kimse, kendisini sınırlayacak bir makam olmadığı için döner.

◆ Ey Hüve [O]! Bizi kendimizden habersiz bıraktığında, biz de bir bilinmezlik içinde kendimizden kurtulduk. Ardından kendimizden habersiz kalışımız yönünden senden bizce bilinmeyen şeyleri istedik. Sonu olmayan şeyi ve nihayeti olmayan şeyi istedik. Bunun üzerine bize hitap edildi: "Ey Yesribliler! Sizin için bir makam yoktur, geriye dönünüz." Sonu, başı, evveli ve âhiri olmayan şeyi talep ederek, topuklarımız üzerine geri döndük. Bir de baktık ki, Hüve şöyle nida etmekte: "Ey kullarım! Benden içinde kendimden başkasının beni görmediği bir makam istediniz. Senin körlüğün bittiğinde benim ama [körlük] mertebeme ulaşırsın. Senin körlüğün onu asla sona erdirmeyecektir. (KİTABU'L-YA, 129)

Yesribî kendisini sınırlayan niteliği olmayandır

◆ Onu belirleyen ne bir makam, ne de hal vardır. (FÜTÛHÂT, IV:74)

Yeşil Nur Yeşil nur, sıddıklık makamıdır.

Yeşil Ölüm *bkz.* **Beyaz Ölüm**

Yeşil Zümrüt Zümrüt saf-yeşil rengiyle belirginleşen kıymetli taştır. Zebercet ise mavi ve sarıya yakın yeşil taştır. Farabi, Kazvini[1] gibi kimi düşünürler zümrüt ve zebercedi aynı saymışken, Aristoteles[2] gibi bazı düşünürler onları ayrı saymıştır. Teyfaşî[3] zümrüdü yeşil rengin tonları olan dört renge[4] ayırır: 1) Zümrüd-i zübabi. 2) Zümrüd-i reyhani. 3) Zümrüd-i selaki. 4) Zümrüd-i sabuni.

İbnü'l-Arabî varlıkların mertebelerinin simgeleri olarak değerli taş isimlerinden yararlanmıştır. Böylece lafzın içerdiği güzellik imasıyla birlikte, bir benzetme elde etmiştir.[5] Buna göre mevcutların ilki (İlk Akıl) Beyaz İnci, ikincisi (Küllî Nefs) Yeşil Zümrüt'tür (*zümürred-i hadra*).[6] İbnü'l-Arabî'nin nefsi zümrüde benzetmesinin se-

bebi şudur: Zümrüt saydam ve yemyeşil bir taştır; taşların en yeşili ve cevheri itibariyle de en safıdır. Nefs, İlk Akıl'dan daha az nurânîdir. Buna göre nur bir karanlıkla birleştiğinde, koyu yeşile döner. İşte bu nedenle nefs yeşil bir zümrüttür.

- Yeşil Zümrüt, Beyaz İnciden ortaya çıkan (Küllî) Nefstir. (FÜTÛHÂT, II:130)

- Küllî Nefs –ki o şeriat dilinde korunmuş levha (levh-i mahfûz) diye ifade edilir– yeşil zümrüt diye isimlendirilmiştir. Çünkü O İlk Akıl'a göre daha az nurânîdir.[7] (FÜTÛHÂT, III:296)

NOTLAR:

[1] Bkz. Farabi'nin tanımı için, *Essai sur la mineralogie arabe* par. M. Celement-Mullet, Paris 1868, s. 65.

[2] Aristo'nun tanımı için bkz. *a.g.y.*

[3] Şihabüddin Ahmed b. Yusuf et-Teyfaşi'nin (640/1242) çeşitli kitapları vardır: *Kitabu'l-Ahcar*, *Kitab-ı Ezhari'l-Efkar*. Bkz. *a.g.y.*, s. 10-12.

[4] Bkz. *a.g.y.*, s. 64-67, 67-71.

[5] İbnü'l-Arabî taşların renklerinin kullanımlarında bazen Kuran-ı Kerim'in atmosferine yaklaşır. Bkz (55:58), (24:35), (22:23), (35:33).

[6] Bazı kitaplar Küllî Nefse 'yeşil zümrüt' 'kırmızı yakut' diye atıf yaparlar, ancak bir tek şeyin bu iki farklı niteliği kendinde toplayabilmesinin nedenine işaret etmezler. Bkz. Gümüşhanevi, *Camiu'l-Usul*, s. 61, 75; Cürcani, *Târifat*, s. 120, 279; *Letaifu'l-Âlâm*, s. 97. İbnü'l-Arabî'nin Kırmızı Yakutu, Küllî Nefsin simgesi yapıp yapmadığına dair elimizde bir metin yok; fakat o, Kırmızı Yakut ile tikel nefse işaret etmiş olmalıdır. Bazen kırmızı, nefsin şehvetlerini göstermek için kullanılır. Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 5; farklı taş renk ve türleri için bkz. *Essai sur la mineralogie arabe*, s. 30-32.

[7] İbnü'l-Arabî'de zümrüt için bkz. *Istılahat*, s. 293; *Esrar*, s. 69; *Ukle*, s. 56; *İnsan-ı Küllî*, s. 6; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 675.

Yetkinleştirici Peygamberlik Yetkinleştirici peygamberlik (*nübüvvet-i mükemmile*), genel nübüvvetin mukâbilinde, şeriat getirmekle kemâle erdiren resul ve nebilerin nübüvvetidir.

- Salih rüyası olmayanın, etkinleştirici peygamberlik olmasa bile, nübüvveti de yoktur. (FÜTÛHÂT, IV:369)

Yokluğun Yokluğu Yokluğun yokluğu (*ademü'l-adem*) varlıktır; çünkü o yokluk nispetinin ortadan kaldırılması demektir.

- Hamd o Allah'adır ki, eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan[1] yaratmıştır. Yokluğun yokluğu, varlıktır. Dolayısıyla o eşyanın Allah için sabit, kendilerine göre ise yok olmalarıdır. Bu yüzden eşyanın hakikatlerine baktığımızda, onlar yokluktan mevcut olmuşlardır; Allah katında bu hazinelerde (cömertlik hazineleri) olmaları itibariyle ise, yokluğun yokluğundan mevcut olmuşlardır. Yokluğun yokluğu varlıktır.[2] (FÜTÛHÂT, II:281)

Yokluğun yokluğu, varlık demektir; çünkü İbnü'l-Arabî onu, âlemin meydana geldiği mümkünlerin sabit hakikatlerini içeren Allah'ın ilmi için kullanır. Âlem, ilmi varlıktan dış varlığa zuhur etmiştir.[3]

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî'nin "Eşyayı yokluktan ve yokluğun yokluğundan izhar eden Allah'a hamd olsun" ifadesi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin giriş cümlesidir. Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'yi eleştirisi için bkz. *İnsân-ı kâmil*, c. I, s. 49. Cîlî Hakk'ın eşyayı sırf yokluktan yarattığını vurgular. Ayrıca bkz. Ebu'l-Vefa Taftazani, *İbn Sebin ve Felsefetuhu's-Sûfiyye*, s. 205.

[2] Bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 310.

[3] Bkz. *İnsân-ı kâmil*, c. I, s. 49.

Yokluk *bkz.* **Adem**

Yokluk Şeyliği Yokluk şeyliği (*şey'iyyetü'l-adem*), varlık şeyliğinin karşısında sübût şeyliği demektir.

- Kulun varlık şeyliğindeki hali, yokluk şeyliğindeki hali gibidir. (FÜTÛHÂT, II:263)

Bkz. **Şeylik**.

Yol *bkz.* **Tarik**

Yoldaşı Müşahede Hak, gerçek anlamda bizim refikimizdir; bunun delili ise "Her nerede olursanız sizinle beraberdir" ayetidir. Bu beraberlik, Hakk'ın yaratıklarıyla beraber olmasıdır. Fakat insan bu beraberlikten perdeli kalır ve ancak ölüm esnasında kendisine kimin eşlik ettiğini görebilir. Başka bir ifadeyle eşlik edenin görülmesi, ölmektir.

- İnsan muhtaç ve aciz yaratılmıştır. Bu nedenle kendisine eşlik edecek kimseyi aramış, Hakk'ı en güzel refakatçi bulmuş, O'nunla beraber olmanın –başkasına izafe edilse bile– gerçekte âlemdeki her türlü beraberlik olduğunu öğrenmiştir. Beraberliği başkasına izafe eden, "Her nerede olursanız o sizinle beraberdir" (57:4) ayetini bilmeyendir. Hak, bulunduğumuz her yönde bizim refikimizdir. Şu var ki bizler, bundan perdelendik. Duyularla idrak edilen bu varlıktan 'ölüm' vasıtasıyla ayrılışımız, "Allah'a kavuşmak" diye isimlendirilmiştir. Bu bir kavuşma değildir, aksine bize eşlik edeni görmektir. Allah gözlerimizi ondan alıkoymuş ve şöyle buyurur: "Allah'a kavuşmak isteyen kimsenin Allah da kendisine kavuşmasını sever." (FÜTÛHÂT, IV:277)

Yüce Arş Bu terim iki farklı şeye işaret eder: Yüce Arş iki lafızdan meydana gelmiştir. Birincisi belirli anlamıyla arş, yani Rahman'ın Arşı; ikincisi ise azîm kelimesidir. Bu, arşın niteliğidir ve cisminin büyüklüğü nedeniyle kendisine verilmiştir.

- Arş, ihata yönünden cisimlerin en büyüğüdür. Dolayısıyla O cisim ve ölçü olarak Yüce Arş'tır. (FÜTÛHÂT, II:436)

Böylece burada Yüce Arş, Rahman'ın Arşı'dır. Yüce Arş, İbnü'l-Arabî'nin Levh-i Mahfûz [Korunmuş Levha] anlamında kullandığı bir terimdir:

- Yüce Arş, Levh-i Mahfûz, o da küllî ve sâbit düşünen nefistir.[1] (UKLE, 53)

Yüce Arş, İbnü'l-Arabî'de iki arşa veya iki zâta işaret için kullanılan bir terimdir. Yüce Arş, iki kelimeden meydana gelmiştir: birincisi 'el-Arş'tır, ki bu, Rahman'ın Arş'ıdır; ikincisi 'yüce'dir [mecid], bu da değeri nedeniyle Rahman'ın Arş'ına verilmiş bir niteliktir. Yüce Arş, özelliklerinden birisiyle nitelenmiş arşın kendisidir.

- Arş kuşatma yönünden cisimlerin en büyüğüdür. Buna göre o cisim ve miktar olarak Yüce Arş'tır. Başka bir cisim tarafından kuşatılmaktan münezzehliği itibariyle ise şereflidir. Bu yönüyle o Arş-ı Mecid'dir. (FÜTÛHÂT, II:436)

Başka bir anlamda Arş-ı Mecid [Yüce Arş], herhangi bir nitelik veya isme bölünmeyi kabul etmeyen terimsel ifadedir. O sadece İbnü'l-Arabî'nin akıl için kullandığı iki lafızdan oluşmuş bileşik bir isimdir.

- Arş-ı Mecid, Akıl'dır. (UKLE, 53)

NOTLAR:

[1] Aynı metin için bkz. *İnsan-ı Küllî*, s. 4.

Yüce Harf Yüce harfler veya *huruf-ı aliyat*, dış varlıkta ortaya çıkmadan önce Allah'ın kadim ilminde birbirlerinden ayrışmış tikel hakikatler, başka bir ifadeyle a'yân-ı sâbitedir.

- Biz söylenmemiş yüce harfler idik [*hurufun aliyat*]
  Yüceler yücesine ilişmiş halde
  Orada ben sen, biz sen, sen o idin
  Her şey O'ndadır; artık erene[1] sor![2]

[1] İbnü'l-Arabî *harf-ı ali* [yüce harf] derken neyi anlatmak istediğini açıklamamıştır. Bu nedenle konu hakkında pek çok görüş ileri sürülmüş, görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır. Davud Kayserî *Risâle-i İlm-i Hakaik*'te (s. 4) onu a'yân-ı sâbite diye yorumlar. Yani bizler Tanrı'nın bilgisinde sabit hakikatlerdik. Ahmed Hayri İbnü'l-Arabî'nin bu iki mısrasını açıklamak için 230 sayfalık bir kitap yazmıştır (*İzaletu's-Şubuhat an-Kavli'l-Üstazi Künna Hurufen Aliyat*) Bkz. s. 35. Nablûsî ise, mısradaki yüce kelimesini oluşa ait özelliklerden münezzeh diye yorumlar. Nablûsî, *Verdu'l-Vürud*, s. 14.

[2] Bkz. Kayserî, *Risâle fi-ilm-i Hakaik*, s. 4.

Yüce Kalem (İlahi kalem, ilahi yüce Kalem, ulûhiyet levhası[1]) *kaf*, *lam* ve *mim* tek köktür ve "bir şeyi düzeltmek ve eşitlemek" demektir. *Kalemtü ez-zafr* [Tırnağı törpüledim] denilir. Zayıf kimse için *maklumu'l-ezfar* [tırnakları törpülenmiş] denilir. Kalem de bu kökten gelir. Bir görüşe göre kalem, tırnak gibi kesilmesi nedeniyle bu adı almıştır. (MUCEM)

Kuran-ı Kerim'de kalem tekil (iki ayette) ve çoğul (iki ayette) yer alır. Vahiy, kalemin anlamını açıkça belirtmemiş, belirsiz ve müphem zikretmiştir; yine de üzerine yapılan yemin ona belirli bir kutsiyet vermiştir:

> Nun! Kalem'e[2] ve yazdıklarına yemin olsun. (68:1)
>
> Oku! Rabbin çok kerem sahibidir. O Kalem[3] ile yazmayı öğretmiştir. (96:4)

Yazma aracı olarak kalem:

> Yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, deniz de mürekkep, ardından yedi deniz ona yardım etse, Rabbinin kelimeleri tükenmezdi. (31:27)

Kura çekmede kullanılan fincan anlamında:

> Hangisi Meryem'i himayesine alacak diye kalemleriyle[4] kura atarken de, çekişirlerken de sen yanlarında değildin. (3:44)

İbnü'l-Arabî Tanrı'yı ilk bilen[5] ve bütün âlemin kendisinden meydana geldiği ilk varlığa, hakikatinin birliğini zedelemeyen bir grup isim verir: İlk Akıl, yaratmada vasıta olan Hak, Yüce Kalem[6] (*Kalem-i A'lâ*), Küllî Ruh, Adalet, ilahi isimlerin istivagâhı, tedvin ve yazı âleminin sultanı. İsimlerinin çokluğu Tanrı'nın birliğine zarar vermediği gibi, bu ilk varlığın isimlerinin çokluğu da isimlendirilenin hakikatinin tekliğine zarar vermez.[7] Bu isimleri, tek hakikate ait bağıntı ve yönler meydana getirmiştir. Buna göre bu ilk yaratılmış, Tanrı'nın Muiz ve Müzil[8] gibi isimlerinde olduğu gibi, bir açıdan Kalem diye isimlendirilirken, başka bir açıdan Akıl diye isimlendirilmiştir. Acaba o hangi yönden kalem ismini hak etmiştir? İbnü'l-Arabî varlığa yazılmış bir kitap diye bakar. Ondaki her tikel hakikat bir harf,[9] birleşik her hakikat bir ke-

limedir.[10] Bu âlem tedvin ve yazı âlemi diye isimlendirilmiştir. Bu âlemdeki ilk varlık, doğal olarak, Kalem'dir, onun vasıtasıyla tesir gerçekleşmiş, varlık (kitap) meydana gelmiştir. İsimlendirilen tek, isimler çoktur:

- İlk Akıl'a kalem dememizi sağlayan yönden farklı başka bir sebeple akıl deriz. Kalem demeyi gerektiren yön, ruh demeyi gerektiren yönden farklı, o da kalp demeyi gerektiren yönden farklıdır. Hakikat tek, verilen hüküm farklıdır. Bu nedenle ruhlar ve suretler çeşitlenmiştir. Aynı şey Tanrı için söz konusudur. O'nun hakikati de bir olsa bile, Hay, Kayyum, Azîz, Mütekebbir, Cebbar gibi doksan dokuza kadar varan isimle isimlendirilmiştir. Şu halde hakikat tek, hükümler farklıdır.[11] (FÜTÛHÂT, II:394)

Yazma eylemi ona ismini vermiştir:

- Özü gereği değil, öğrenme yoluyla bilgiyi alan ilk öğrenci, İlk Akıl'dır. Böylece Allah'ın bildirdiklerini öğrenmiş, Allah ona öğrendiklerini kendisinden yarattığı Korunmuş Levha'ya yazmasını emretmiş, onu Kalem diye isimlendirilmiştir. (FÜTÛHÂT, III:399)

- İlk Akıl yazması yönünden Kalem'dir. (İNSAN-I KÜLLİ, 4)

Şimdi de İbnü'l-Arabî'nin nefis bir metnini aktaracağız. Bu metni, tedvin ve yazı âlemi, yani âlemimizin ilk yaratılışını ustaca betimleyişi nedeniyle zikredeceğiz.

- Tanrı irade kalemini bilgi[12] okkasına batırmış, kudret eliyle Korunmuş Levha'ya olmuş, olan, olacak ve olmayacak her şeyi yazmıştır. Olmayacak derken, Hak olmasını dileseydi –ki dilememiştir– meydana gelecek şeyleri kast etmekteyim. (FÜTÛHÂT, I:3)

Kalem okkaya göre ayrıntılandırma; Levha'ya göre özetleme mahallidir. Okur, Kalem'i bazen ayrıntı bazen özetleme mahalli yapan İbnü'l-Arabî'nin çeliştiğini zanneder. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin anlatmak istediği yön ve durum karşısında sürekli uyanık olmak gerekir. İbnü'l-Arabî'nin bütün felsefesi, âdeta bir bağıntı ve görecelik felsefesidir. Hiçbir hakikat İbnü'l-Arabî'de durağan ve tanımlanmış mâhiyetle bağımsız değildir; her hakikat birtakım isim, tamlama ve bağıntı toplamından ibarettir.

- Kalem ayrıntı, Nun özetleme,[13] Levha yazı mahallidir. (ISTILAHAT, 294)

- Kalem'in üzerinde olup okka denilen –ki Nun'dur– ve ondan alan yaratılmış bir varlık yoktur. Onun Nun olması –okka demektir– zâtında özetlenmiş halde taşıdığı ilimlerden ibarettir. Söz konusu ilimlerin ayrıntılı halde zuhuru, Levha, yani Levh-i Mahfûz'da gerçekleşir. Bu yüzden kalem, özetleme, Nefs ise tafsil mahallidir. (UKLE, 55)

Kalem zikredilen iki anlamda özel bir zât ve şahsiyete sahiptir; çünkü belirli özellik ve niteliklere sahip bağımsız bir hakikattir. Fakat kendisini elde eden herkese verilmiş bir nitelik olmak için, somut anlamını yitirir.[14] Bu anlamda Kalem, edilgenliğin karşıtı olarak etkinlik; dişiliğin karşıtı olarak erkeklik özelliğidir.[15] Fiil özelliğine sahip herkes Levha olsa bile, Kalem'dir. Meşhur Yüce Kalem bile, Tanrı'nın etkisine vasıta ve konu olması yönünden baktığımızda, Levha haline gelir. Âlemdeki her eser, iki öncülden[16] meydana gelmiş bir neticedir; söz konusu iki öncül İbnü'l-Arabî'nin diliyle etken ve edilgen veya Kalem ve Levha'dır. Eser, İbnü'l-Arabî'nin nikâh diye isimlendirdiği Kalem ve Levha arasındaki özel bir hareket sayesinde meydana gelir. Kalemler ve Levhalar varlıkta çoğalır, çünkü onlar her fiil ve eserde meydana gelir.

Fiil özelliği olarak Kalem:

- Korunmuş Levha kendi altındakiler için Kalem'dir. Her etkin ve edilgen, aynı zamanda Levha ve Kalem'dir. (UKLE, 56)
- Hakikate ermiş bir şeyhin talebe ve şakirtleri, onun yazı ve harfleri için ortaya konulmuş oyulmuş levhalar, üflemesi için istidat kazanmış kabiliyetlerdir. Böylece, onlara sürekli sır ruhları üflenir ve kutsi mânâların harfleri çizilir. (MEVAKI, 126)

Erillik özelliği olarak Kalem:

- Levha, Aklın ifade mahallidir. O Akıl için (İlk Akıl: Kalem-i A'lâ), Âdem için Havva ne ise odur. Nefes-i Rahmânî'den meydana geldiği için nefs diye isimlendirilmiştir. Allah onu Akıl'dan meydana getirmiş, kendisine aktarılanı kabul mahalli, yazılacak şeyler için de levha yapmıştır. (UKLE, 55)
- İnsan şahsını (Varlığın Levha'sında) çizen Kalem iki tanedir: birincisi üfleme diye isimlendirilmiş Kalem; diğeri erkeklik özelliği olan Kalem. Söz konusu Kalem ile yazan ilk kişi, beşeriyetin annesinin Levha'sında insanlığın babası olmuştur. Kalem erkek; Levha kadındır. Bazen adam, üfleme diye ifade edilmiş Kalem için bir Levha[17] olabilir. Bu duruma örnek olarak Hz. İsa[18] ve Meryem'i verebiliriz. Duyulur[19] Kalem'in duyulur Levha'ya çizişinden özelde üç kişi kurtulmuştur: Âdem, Allah onu iki eliyle yaratmıştır; Havva ve İsa (a.s.) ise bu çizilmenin yarısından salim kalmışlardır. (MEVAKI, 125)
- Levha, söz konusu İlahi-Yüce Kalem'in yazmış olduğu şeyler için bir mahal ve mevzi idi. Böylece Kalem ve Levha arasında, makul ve manevi bir nikâh,[20] görülür, duyulur bir netice (Küllî Tabiat) vardı. (FÜTÛHÂT, I:139)

İbnü'l-Arabî tekil *kalem* ile çoğulu *aklam*'ı [kalemler] ayırt eder, bu noktada Kuran-ı

Kerim ve sünneti takip eder. O Kalem'i Korunmuş Levha'nın karşısına yerleştirdiği gibi, *aklam*'ı[21] da Silme ve Koruma Levhaları'nın karşısına yerleştirir. Kalem'in yazmış olduğu şeyler, silinmekten korunmuştur, *aklam*'ın yazdıkları ise düşünce gibi silinmek ile silinmemek arasında gidip gelir.

◆ Hz. Peygamber, kendisini Hakk'ın geceleyin yürüttüğünü zikretmiştir. Bu esnada öyle bir yere varmıştır ki, orada kalemlerin cızırtılarını[22] işitmekteydi. Kalemler Allah'ın âlemde meydana getireceği hükümleri yazmaktaydılar. Bu Kalemlerin mertebeleri, hem Kalem-i A'lâ'nın ve hem de Levh-i Mahfûz'un rütbesinden aşağıdadır. Çünkü Yüce Kalem'in yazmış olduğu şeyler değişmez.[23] Levha da silinmekten korunmuş diye isimlendirilmiştir. Bu yüzden onda yazılanlar da silinmez. Söz konusu kalemler ise silme ve koruma levhalarına yazarlar.[24] Gece ve gündüzün hükümlerine göre cereyan ettiği bu kalemlerin sayısı üçyüzaltmıştır. (FÜTÛHÂT, III:61)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Göklerin ve yerin kendisi vasıtasıyla yaratıldığı Hak –ki o Ulûhiyet Levhası ve Yüce Kalem'idir– zuhur ettiğinde" (*Kitabu'l-Mesail*, s. 11). Burada Yüce Kalem'in 'Ulûhiyet Levha'sı diye isimlendirildiğini görmekteyiz. Bunun nedeni, onun ulûhiyetin etkisine açık olmasıdır.

[2] "Kalem Levha'yı çizen veya kendisiyle çizilen şeydir. Önemine binaen Allah Kalem üzerine yemin etmiştir" (Beyzâvî, *Envar*, c. II, s. 373).

[3] "Kalem ile öğretendir." Yani Kalemle yazmayı öğretendir.

[4] (Kalemlerini): Yani kura çekmek için kadehlerini atarlar. Bir görüşe göre, Tevrat yazmak için teberrük niyetiyle kalemleriyle kura atarlar demektir (*a.g.y.*, c. I, s. 67).

[5] Bkz. **İlk Akıl**.

[6] Cîlî'nin Yüce Kalem'i tanımlaması için bkz. Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, c. II, s. 5.

[7] Bkz. **İlahi İsim**.

[8] Bkz. **İlahi İsim**.

[9] Bkz. **Harf**.

[10] Bkz. **Kelime**.

[11] Bkz. **İlahi İsim**.

[12] İbnü'l-Arabî Kalem ve okkayı bilgi ve irade mesabesinde sayar. Bu benzetmedeki biçimsel delâlet açıktır. Buna göre ilahi ilim (meşiyet), iradeden daha geniş ve kapsamlıdır. Çünkü irade, varlıkla ilmin bildiği şeyleri belirler. Aynı şekilde Kalem de okka gibi kapsamlı değildir, bilakis okkadan birtakım kelimeleri hariçte belirler. Bkz. **Meşiyet**.

[13] Nun=okka veya mürekke. Nun hakkında bkz. *Istılahat*, s. 294; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 130; *Istılahat*, s. 85; Sehl b. Abdullah, *Tefsiru'l-Azim*, s. 106; Afîfî, *İbn Kasi ve Halu'n-Na'leyn*, s. 83.

[14] Burada Kalem'in 'yüce' niteliğinden ayrı olduğu görülmektedir.

[15] Bkz. **Levh-I Mahfûz**, **Dişi**.

[16] Bkz. **Eser, Müessir, Müesser-Fih** ve **Teslis**.

[17] Levha olarak, yani edilgen veya dişi olarak, bkz. **Dişi**.

[18] Isa (a.s.) iki şeyden var olmuştur: ilahi üfleme ve Meryem. Hz. Isa erkek olsa bile, deyim yerindeyse, burada Kalem mertebesini teşkil eden ilahi üflemenin etkisine konu olmuştur.

[19] İbnü'l-Arabî 'duyulur' Kalem ve Levha ile duyulur etken ve edilgeni veya erkek ve dişiyi kast eder. Bu husus, İbnü'l-Arabî'nin zikrettiği üç örnekten ortaya çıkmaktadır: Adem, Havva ve İsa. Âdem, maddi bir ana ve baba, yani erkek ve kadından var olmamıştır; Havva tek maddi asıldan var olmuştur –ki o Adem'dir– böylece de bu çizginin yarısından salim olmuştur. İsa ise Havva gibi, tek bir asıldan var olmuştur. O asıl da Meryem'dir ve böylece de İsa bu çizginin yarısından kurtulmuştur.

[20] İbnü'l-Arabî insan sevgisinin durumları hakkında maddi formlar ve yaygın lafızları benzetme olarak kullanmıştır. O bu tavrıyla çağdaş analitik psikolojiye yabancı bir konu değildir. Burada sadece Dr. Yafi'nin şu satırlarını aktarmakla yetineceğiz: "Çağımızda analitik psikoloji ekollerinin ve Freud, Adler, Jung ve onları takip eden büyük üstatların eserlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte Hıristiyan mistisizmi üzerinde birtakım çalışmalar yapılmıştır. Araştırmacılar, kendi tabirlerince, bu mistiklerin libidonun arzularını kontrol etmek ve cinsel isteklerine gem vurmak istediklerini düşünmüşlerdir. Mistikler bu nedenle de ibadet, züht ve tefekkür yöntemlerine baş vurmuşlardır. Fakat ilk arzu ve istekler, kendi bilinçleri dışında, tekrar kendilerine egemen olmuş ve ifade biçimlerini etkilemiştir. Kilise babalarının bir kısmı ise onların görüşlerini reddetmişlerdir." Dr. Yafi, bu suçlamayı reddeden aşağıdaki kıymetli eserlere başvurmamızı önerir: James Leuba, *Psychologie du mysticisme religieu, x.*; Revu Française, *de psychanalyse*, 1948 N 2; Emmanuel Aegerter. *Le mysticisme*, ed. Flammarion (bu kitapta doktorların ruhsal cezbe halleriyle histerik halleri karşılaştırdıkları *'Le mysticisme psychologique'* başlıklı bir bölüm vardır. Başka bir bölümde ise 'sûfî' güveylerden söz edilir. Bu bölümde, aziz ve azizelerin söyleyegeldikleri, vuslata benzeyen bazı aşırı ifadeler zikredilir. Bilhassa *Mystique et contnence La signification du symbolisme conjugal dans la vie mystique* (eser, Katolik dindarların dini bir kongre vesilesiyle yazdıkları araştırmaları içerir). Bkz. Dr. Abdülkerim Yafi, *Dirasat-ı Fenniye*, s. 306-314. Dr. Yafi eserinde Hıristiyan mistiklerin ifadelerinde geçen duyusal tabirler sorununun Müsmülan sûfilerin ifadeleriyle de ne oranda örtüştüğüne dikkat çeker. Ardından da her zaman aşina olduğumuz bilimsel bir yöntemle bunların gerçek sebebini açıklayarak sözlerini tamamlar.

[21] Bkz. Hadis Dizini, no. 23.

[22] İbnü'l-Arabî'de Kalem hakkında bkz. *İnsan-ı Küllî*, s. 4 (Kalem=İlk Akıl=el-Hak el-mahlûk bihi); *el-Mim ve'l-Vav*, s. 13 (Kalem=Vav); *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 9 (Kalem), 131 (Yüce Kalem).; *Uhletu'l-Müstevfiz*, s. 52 (Kalem); *Uhletu'l-Müstevfiz*, s. 52 (Kalem); *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 148 (Kalem, Levha); c. II, s. 95 (İlk Akıl), 130 (Kalem, Nun), 250 (Yüce Kalem); c. III, s. 28 (Kalem: Akıl), 342, 444; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 387 (Kalem-Aklam); *Divan*, s. 46; *Dürretü'l-Beyza*. Burada İbnü'l-Arabî Yüce Kalem mertebesinden söz eder; *Mevakiu'n-Nücum*, s. 79. (Burada anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Arabî Kalem'i 'tercüman' anlamında kullanır. Söz gelişi "Dil kalbin kalemidir" der).

[23] Bkz. **Levh-i Mahfûz**.

[24] Burada İbnü'l-Arabî kalemlerin sayısını 360 yapar. Bu rakam, başka bir bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Yüce Kalem'in yönleri saydığı rakamdır. Buna göre Kalemler, Yüce Kalem'in yönleridir (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 148).

Yüksek Cinsler Eşanlamlı terim, ilk hakikatler. Yüksek cinsler cinslerin cinsinin içerdikleridir. Başka bir ifadeyle bütün hakikatleri kendinde toplayan hakikatler hakikatinin içerdiği ilk ve yüce hakikatler bu ismi alır.

- Bu üçüncü şeyin içerdiği hakikatler ilk hakikatler veya yüksek cinsler diye isimlendirilmiştir. (İNŞA, 19)

Terim hakkında geniş bilgi için *bkz.* **Hakikatlerin Hakikati** [Hakikatü'l-Hakaik], **İlk Hakikatler** [Hakaik-i Üvel], **Cinslerin Cinsi** [*Cinsü'l-Ecnas*].

Zacir *bkz.* **Kalp**

Zahir Hilafet *bkz.* **Halife/Hilafet**

Zahir Peygamberlik—Batın Peygamberlik Zahir peygamberlik (*nübüvvet-i zahire*) bâtın peygamberliğin (veli ve vârislerin nübüvveti ki, bunda hüküm koymak yoktur) karşıtı olarak, kesilen hüküm koyma peygamberliğidir (nebi ve resullerin nübüvveti).

> ◆ Allah yaratıklarında peygamberliği gizlemiştir; bazı yaratıklarında ise onu izhar etmiştir. Zahir peygamberlik, kesilen nübüvvettir; bâtın peygamberlik ise dünya ve ahirette süreklidir. Çünkü ilahi vahiy ve rabbanî inzal kesilmez; çünkü onun vasıtasıyla âlem korunur. (FÜTÛHÂT, III:285)

Zahir—Bâtın (Zahirin eşanlamlısı, Ama'dır[1]) *zı, he* ve *ra* tek köktür ve güç ve açıklık anlamına gelir. *Zahere eş-şeyu, zuhuren* [bir şey ortaya çıktı] bundan gelir. Bu nedenle öğlen vakti *zuhr* ve *zahire* diye isimlendirilmiştir. Öğlen gündüzün en aydınlık ve açık zamanıdır. Bütün bunlardaki esas, insanın içinin zıddı olan *zahr*'ı, yani sırtı. *Zahr*, "güç" ve "ortaya çıkmak" demektir. (MUCEM)

Zuhur: Galip gelmek.

> Onlar galipler (*zahirîn*) olmuşlardır. (61:14)

Zahrî: Ardına attığın her şey, başka bir ifadeyle unutulan şey. Âdeta o şeyden yüz çevirip ve onu terk edip ardına atmışsın demektir.

> Yakınlarım sizin için Allah'tan daha mı önemli ki, O'nu ardına atıp (*zahriyyen*), unuttunuz. (11:92)

Zihar: Erkeğin boşanma maksadıyla eşine "Senin sırtın bana anamın sırtı gibidir" demesi.

> Zihar yaptığınız (*tüzahirune*) eşlerinizi analarınız yerine koymamıştır. (33:4)

İbnü'l-Arabî gerçekten de kılıcın iki ucu, yani zahir ve bâtın yönleri üzerinde maharetle yürüyen kimselerden sayılır. Bazen sayfalar dolusu zahir diliyle[2] konuşur ve okuyucusu onun zahirî mezhebinde olduğunu zanneder; ardından sûfiliğinin gizemli yönüyle, bâtınî meselelere dalmakta gecikmez ve onun bâtınî olduğunu düşünü-

rüz. En doğrusu, İbnü'l-Arabî araştırmacıları gibi acele edip onu bu iki nitelikle nitelememektir. Aksi halde bu acelemize İbnü'l-Arabî'ye karşı su-i zannı da eklemiş oluruz ve deriz ki: İbnü'l-Arabî bâtınî inancını avamın önünde sergilediği zahir diliyle gizler.[3] Böyle yapmak yerine İbnü'l-Arabî'nin zahir ve bâtın karşısındaki tutumunu incelemeliyiz. İbnü'l-Arabî sürekli Muhammedî makamda[4] bulunduğunu tekrarlar. Bu durum, bilinen kadem üzere olmak anlamına gelir. Hz. Muhammed'in peygamberliği avam ve seçkin bütün insanları kapsadığı gibi, İbnü'l-Arabî de yazılarında eşit derecede seçkinlere ve avama yönelir ve bâtını zahirde gizlemez; bunun yerine bâtın zahiri teyit eder ve kemâle erdirir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin felsefesinin içeriği, zahir ve bâtının beraberce bulunmasıyla kemâle erebilirdi.[5] İbnü'l-Arabî'nin zahiriliğe veya bâtınîliğe nispeti üzerinde pek durmayacağız, bunu İbnü'l-Arabî'nin teorilerini araştıranlara bırakıp İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde zahir ve bâtının anlamını görebilmek için metinlerine geçeceğiz. İbnü'l-Arabî el-Evvel [ilk] ve el-Âhir'e [son] ele alınan konunun dışında, öncelik ve sonralık anlamıyla bakar. Dolayısıyla ona göre bu iki terim, mevzuun tanımına girmez. Söz gelişi insanı ele aldığımızda, evvel ve âhir, deyim yerindeyse, mebde ve merci mesabesindedir. Buna karşın zahir ve bâtın insanın tanımına girer. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin söz konusu iki terime bakışı tekvînî bir bakıştır. Varlıktaki her şeyin zahir ve bâtını vardır: Hak, oluş, insan, mânâlar ve fiiller vs. O halde hangi zahir ve bâtını kastettiğini öğrenebilmek için, İbnü'l-Arabî'nin zahir veya bâtın ibaresini tekrarladığı her cümleye dikkat gerekir.

- Hak kendisini zahir ve bâtın diye nitelemiş, bu nedenle âlemi de gayb âlemi ve şehadet âlemi diye yaratmıştır. Böylece bâtını gayb yönümüzle, zahiri de şehadet yönümüzle idrak ederiz.[6] (FUSÛS, 54)

- Kevn [oluş] zahir ve bâtına ayrılır. Allah bâtını emir, zahiri ise halk diye isimlendirilmiştir ve şöyle buyurur: "Dikkat ediniz: Halk ve emir O'na aittir" (7:54). Başka bir ayette ise "Ruh Rabbimin emrindendir" buyurur (17:85). İşte emir âlemi, gayb âlemidir.[7] (BG, 128)

- Her şey zahir ve bâtın olarak Tanrı'nın nimetidir. Zahir nimet görülen şeylerdir; bâtın nimet[8] ise bilinen fakat görülmeyen nimetlerdir. (FÜTÛHÂT, IV:97)

- Hak Musa'ya geminin parçalanmasını da göstermiştir. Geminin parçalanması[9] zahirde yok oluş, bâtında ise hırsızların elinden kurtuluştur. (FUSÛS, 202)

Aşağıdaki metinlerde diğer eşyadan sarf-ı nazar ederek, sadece Hakk'ın zahir ve bâtınını inceleyeceğiz. Çünkü, onlar İbnü'l-Arabî'nin varlığı ve yaratmayı yorumlayışında bir boyut kazanırlar. ez-Zahir âlemdeki suretlerin, el-Bâtın ise mânâların aslı ve kaynağıdır. Bu noktada suret ve mânâların ikiliğini dikkate almalıyız.

- Hakk'ın ez-Zahir ismi âlemdeki bütün suretleri verir. El-Bâtın ise görünen suretlerin gizlediği mânâları verir. (FÜTÛHÂT, IV:214)

İbnü'l-Arabî ez-Zahir ismi varlıktaki suretleri, el-Bâtın mânâların ilkesidir demekle kalmaz; bunun yerine ez-Zahir'i âlemdeki suretlerin aynı, el-Bâtın'ı ise bizzat mânâlar sayar.

- Âlemin suretleri, Hakk'ın zahiridir;[10] çünkü Hak ez-Zahir'dir, aynı zamanda Hak onların bâtınıdır; çünkü O el-Bâtın'dır. (FUSÛS, 112)

- Allah gözlerin müşahede ettiği ez-Zahir, akılların müşahede ettiği el-Bâtın'dır. (FÜTÛHÂT, III:484)

- Dünya ve ahirette bütün mevcutlarda suretlerin değişmesi, Hakk'ın değişmesinden başka bir şey değildir. Hak ez-Zahir'dir, çünkü o her şeyin ta kendisidir. (FÜTÛHÂT, III:470)

Geçen ifadelerde zahir ve bâtın ikiliğini ve her birisinin kendi içeriğiyle diğerinden ayrılışını görmekteyiz. Fakat İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasına nüfuz etmiş birleştirici tavrının ortaya çıkması gecikmez. Böylece İbnü'l-Arabî göreceli bir ikilikten gerçek birliğe geçer ve zahir ve bâtın tek varlığın geçtiği bir merhale haline gelir.

- Tek varlığın bir zuhuru –ki, o âlemdir– bir bâtınlığı[11] vardır –ki o da isimlerdir–[12] bir de zahir ve bâtınlığı birleştiren ve ayıran orta mertebesi vardır. Bu berzah ile zuhur bâtınlıktan ayrılır.[13] Söz konusu berzah, insan-ı kâmildir.[14] Zuhur bâtınlığın aynası, bâtınlık ise zuhurun aynasıdır. Bunların arasında bulunan ise özet ve mufassal olarak, her ikisinin de aynasıdır. (MİRAT, 6)

İbnü'l-Arabî bu metinde âlemin zahir, isimlerin bâtın, insanın ise isimlerin hakikatleri ile zuhur eden olduğuna işaret eder. Bu noktada şaşkınız: ez-Zahir âlem, el-Bâtın ise isimler nasıl olabilir? Ez-Zahir de isimlerden birisi değil miydi? Ez-Zahir nasıl olur da âlem olur ve el-Bâtın'a ilahi bir isim olması yönünden tâbi olur? Aşağıdaki metne bakalım! İbnü'l-Arabî birlik görüşüne dalar ve zahir ve bâtını tek varlığın merhalelerinden birisi saymak yerine –ki böyle bir tavır bu merhalelerin ikiliğini kabul demektir– bunlardan her birisini diğerine irca eder. Buna göre, zahir bâtın, bâtın da zahirin ta kendisidir:

- Hak bâtınlığında zahir, zuhurunda bâtın, âhirliğinde evveldir. Hak, el-Evvel, el-Âhir, el-Bâtın, ez-Zahir'i kuşatmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurur: "Allah arkalarından onları kuşatmıştır" (85:20). (TEZKİRE, 60)

Acaba İbnü'l-Arabî âlemi bir kez zuhur eden, başka bir defa mazharlar yaparken çe-

lişiyor mu? Asla! Çünkü daha önce 'evvel'in anlamında da gördüğümüz gibi, varlıktaki her şeyin bir zahiri ve bâtını olduğu gibi, ez-Zahir isminin de bir zahiri ve bir bâtını vardır. ez-Zahir isminin zahiri onun mazharıdır, başka bir ifadeyle ez-Zahir isminin zahiri âlem ve insanın zahiridir; bâtını ise ilahi bir isim olarak, kendi hakikatidir, ki o da insanın bâtınıdır.[15] İbnü'l-Arabî buna işaret etmeden, ez-Zahir isminin zahirinden ve bâtınından söz eder ve okuyucusunu şaşkınlıkta bırakır:

- Hz. Peygamber şöyle buyurur: "Allah Âdem'i kendi sureti[16] üzerinde yaratmıştır." Dolayısıyla Âdem bâtınında halden hale girer, zahirinde ise sabittir. Zahirde bulunmayan hiçbir organı fazladan meydana gelmez, bâtınında ise tek bir hal üzere kalmaz. O halde Âdem sâbittir ve değişkendir. Hak da zuhur edici ve bâtın olmakla nitelenmiştir. O halde Hakk'ın zahiri çeşitlenir, bâtını sabittir. Hakk'ın bâtını insanın zahirinin aynı, Hakk'ın zahiri ise insanın bâtınının aynıdır. Ey yaratılmış! Senin zahirin Hakk'ın el-Bâtın ismi, bâtının ise Hakk'ın ez-Zahir isminin özelliğinde yaratılmıştır. (FÜTÛHÂT, IV:135)

Bu metinden İbnü'l-Arabî'nin ortaya koyduğu aşağıdaki denklikleri çıkartabiliriz: 1) İnsanın zahiri: Sabit: İnsanın bâtını: Değişken. 2) Hakk'ın zahiri: Değişken. Hakk'ın bâtını: Sabit. O halde insanın zahiri el-Bâtın; insanın bâtını ise ez-Zahir isminin özelliğine göre yaratılmıştır. Bu yüzden ez-Zahir ismi insanın bâtınıdır. Daha önce aktardığımız metinlerde İbnü'l-Arabî âlemin suretlerinin ez-Zahir ismi olduğunu ortaya koymuştu. Bu durumda meseleye biraz derinden baktığımızda İbnü'l-Arabî'nin ez-Zahir isminin iki nispetine, onun zahiri ve bâtınına, başka bir ifadeyle suret ve mânâsına dikkat çektiğini görebiliriz.[17] Şeyhü'l-Ekber, zahir ile mazharları ayırt eder. Bu ayrım ile de Hak ve âlem arasında göreceli bile olsa bir ikiliği meydana getirmek için, mutlak varlık birliğinin dışına çıkar.[18] Bu ikiliği gerçek bir birliğe dönüştürmede ise gecikmez. Çünkü hakikatin ikinci yönü, başka bir ifadeyle halk yönü, varlık ismini ancak mecazen alabilir. Söz konusu mazharlar mevcutlardır, bunlar görülen çokluğun sebepleridir. Halbuki bütün mazharlarda zuhur eden birdir, o da Hak'tır. Bu noktada yeniden yaratma terimini hatırlamalıyız. Buna göre mazhar hakikati olmayan bir şeydir ve yokluktan ayrılmamıştır. O sürekli yokluk içindedir. Hak ise mazharda sürekli tecelli edendir, başka bir ifadeyle Hak mazharda sürekli zuhur eder.

- Hak her mümkün mazharda zuhur edendir. (FÜTÛHÂT, II:209)

- Mümkünler kendilerinde zuhur eden Hakk'ın mazharlarıdır. Allah'tan başka varlık olmadığı gibi, eser de mümkünlere aittir.[19] Bu bağlamda mümkünler sayıya oldukça benzerler, çünkü sayı akledilir bir şeydir ve varlığı yoktur.[20] Hükmü ise sayılan-

larda sabittir. (FÜTÛHÂT, II:215)

Mazharlar çokluğun sebebidir:

- Hak mümkünde zuhur eden, mümkün ise Hakk'ın mazharıdır. Mazharın istidadı vasıtasıyla zuhur edene isim verilir. Bu yüzden zuhur edene ismi veren mazhardır.[21] Hakk'ın mümkün hakikatlerin mazharlarında zuhuru, mümkünlerin istidatlarına bağlıdır. Bu nedenle zuhur edenin özellikleri değişir. Çünkü Hakk'ın zuhur ettiği hakikatler değişmiştir. (FÜTÛHÂT, II:166)

Sadece Allah vardır, oluş ise sonradandır.

- Sadece Allah vardır, oluş zuhur edendir. (FÜTÛHÂT, II:160)

- Hak mazharlar yönünden ez-Zahir, hüviyeti yönünden el-Bâtın'dır. Mazharlar kendilerinde zuhur eden yönünden değil, hakikatleri yönünden çoktur. O halde birlik onlarda zuhur eden, çokluk ise kendi hakikatleri yönünden sabittir. Mazharlar zuhur etse bile, kendilerinde zuhur eden çoğalmaz.[22] (FÜTÛHÂT, II:93)

- Hak, âlemdeki mazharlarda zuhur edendir. Âlem, onda zuhur edeni kendisinden uzaklaştırmak veya 'mazhar' olmamak gücüne sahip değildir. Âlem 'imkân' diye ifade edilen şeydir.[23] Âlemin hakikati imkân [var olması ve olmaması eşit] olmasaydı, nuru kabul edemezdi. Nuru kabul etmek, Hakk'ın kendisinde zuhur etmesidir. Âlemdeki şeylerin hakikatleri, kendiliklerinde bir istidat üzerindedirler ve onlar, kendilerinde zuhur edende hakikatlerinin gerektirdiği şeye göre hüküm verir. Böylece suretleri, kendilerini kuşatanda ortaya çıkmıştır ki, onları ihata eden Hak'tır. Böylece Arş, Kürsi, felekler, melekler, unsurlar ve türeyenlerden söz edilmiştir. Halbuki sadece Allah vardır. (FÜTÛHÂT, II:151)

Zuhur eden mazharın aynıdır:

- Hak zuhur edenin aynıdır,[24] zuhur eden ise O'nun aynı değildir.[25] Hak zahir olduğu gibi aynı zamanda zuhur ederken de bâtındır. Hak eşyanın benzeridir, eşya ise O'nun gibi değildir. Çünkü Hak onların aynı, onlar ise Hakk'ın aynı değillerdir. (FÜTÛHÂT, II:488)

- Eşyanın aynı olduğu halde[26] eşyayı izhar edeni tenzih ederim. (FUSÛS, 25)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ama 'O evveldir, âhirdir, zahirdir, batındır' (57:3) ayetinde ifade edilen, Hakk'ın zahiridir."

[2] Zahir şeriat dili, bâtın ise hakikat dilidir. İbnü'l-Arabî her iki kelimeyi, (2:129) ayette geçen hikmet ve kitapla eşanlamlı kullanır. Aynı zamanda onları bilgi ve anlayışla eşanlamlı da kullanır. bkz. *Tezkari*, s. 9-10.

[3] Afîfî'nin İbnü'l-Arabî'nin üslubu hakkındaki değerlendirmesi için bkz. *Tezkari*, s. 13-14.

[4] Bkz. **Muhammedî Hakikat, Cevâmiu'l-kelim**.

[5] Bkz. **Kemâl**.

[6] Bu metinde zahir ve bâtın; Hak, âlem ve insan diye ortaya çıkar.

[7] Bkz. **Gayb**.

[8] (31:20) ayete telmih

[9] Geminin tahribi bir fiildir, zahir ve bâtına ayrılır.

[10] İbnü'l-Arabî bu metinde zahiri mazhardan ayırt etmez.

[11] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Zahir halk; bâtın ise Hak'tır. Bâtın zahirin kaynağıdır" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 563).

[12] İsimlerin yaratmadaki işlevlerini ilahi isimden söz ederken dile getirmiştik. İbnü'l-Arabî'de yaratma isimlerin tecellisi ve zuhurundan başka bir şey değildir. Böylece isimler yaratılmışlarla birlikte zahir ile bâtın gibi olmaktadır. Bkz. *Tezkire*, s. 73.

[13] Zuhurun bâtınlığa girmesini engeller, bkz. **İnsan-ı Kâmil**.

[14] Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ecvibe*, s. 22. "İnsân-ı kâmil, zahir ve bâtın arasında berzahtır" bkz. İbnü'l-Arabî, *a.g.y.* s. 22.

[15] İnsanın bâtını, Hakk'ın zahiri; insanın zahiri, Hakk'ın mazharıdır. İbnü'l-Arabî şöyle der: "Zahir ve bâtın ayrılmayan iki kardeştir. Birisini bilen, diğerini de tanır" (*Kitabu'ş-şahid*, s. 17). İnsan kendi zahirin bildiğinde, buna bağlı olarak bâtını da aynı zamanda Hakk'ın zahirini bilir. Hakk'ın zahirini bilmekten de bâtınını bilir. Buradan 'Kendini bilen Rabbini bilir' deriz.

[16] Bkz. Hadis Dizini, 32.

[17] Zahir ve bâtın arasındaki ayrıma en iyi örnek Abdülkerim el-Cîlî'nin bir ifadesinde geçer: *Yaratma şuna benzer: Bir kar ki/Sen onun karşısında akıcı su gibisin* (*Ayniyye*, s. 155). Buna göre zahir: su; mazhar ise kardır. Zahir mazharın aynı olduğu gibi, su da karın aynısıdır. Mazhar gerçekte zuhur edenden başkası olmadığı gibi, kar da gerçekte sudan başkası değildir.

[18] Bkz. *Resail-i İbn Teymiyye*, c. I, s. 176.

[19] Gerçek varlık Allah'tır, mazharın istidadı tek varlığı niteleyen olduğu için mazharların da tesiri vardır.

[20] Yani onun akli varlığı vardır, o hariçte yoktur.

[21] Mazhar zahire isim verendir. Bütün eşyada zuhur eden tektir, başka bir ifadeyle Arş'ta, Kürsi'de, insanda zuhur eden tektir. Fakat mazharın istidadı zuhur edene özel bir isim verir.

[22] Çokluğun sebebi mazharlardır. Bkz. **Çokluk**.

[23] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Mümkün ayn, varlıkla nitelenmek için değil –yoksa varlık onun aynı olurdu– mazhar olmak için mümkün olmuştur. Bu nedenle mümküde varlık mevcudun aynı değil, mümkünün hakikatine ait bir haldir. Böylece mümkün gerçek olarak değil, mecaz yoluyla 'mümkün' diye isimlendirilmiştir" (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 99).

[24] Hak eşyanın aynıdır, fakat bunun zıddı doğru değildir. Dolayısıyla eşya Hak'tır diyemeyiz. Bu durum, İbnü'l-Arabî'de Hak ve yaratılmış, farkı ve varlık birliğinin mutlaklık olmadığını gösterir.

[25] İbnü'l-Arabî'de zahir, bâtın için bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 113, 116, 177, 179, 378, 379, 390; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. III, s. 255, 287, 321, 323, 376, 440, 441, 452; *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 202; *Miratü'l-Ârifin*, s. 17; *Bulgatu'l-Gavvas*, s. 50; *Tercümanu'l-Eşvak*, s. 106; *Fusûsu'l-Hikem*, c. I, s. 25, 35, 37, 69, 152; c. II, s. 26, 33, 50-85.

[26] Bkz. **Vahdet-i Vücûd**.

Zamanın Âdem'i

◆ Zamanın Âdem'i Allah'ı bilen kimsedir ve bu makamın sahibi de muhakkiktir. O "Her asrın başında ümmetimden birisi gelir" hadisinde[1] belirtildiği gibi insanlara din eşlerini öğreten Muhammed[2] kademinin vârisidir.[3] O zamanının Âdem'i, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. Allah onun vesilesiyle varlığa merhamet eder. (ŞUCUN, 28-29)

Bu ifadeden zamanın Âdem'inin her devirde tek kişi olduğu anlaşılır. Bazen o, sûfilerin ve İbnü'l-Arabî'nin Kutup dedikleri kimsedir; fakat onu kutuptan ayırt eden bir özelliği vardır, o da kadem-i Muhammed'dir. Kutup bazen İsevî, bazen Musevî meşrepte olabilir, fakat zamanın veya devrinin Âdem'i sadece Hz. Muhammed'in meşrebinde olabilir. Şu halde insan-ı kâmil Muhammed'dir (a.s.) ve o devrin kâmili şeklinde gözükür. Bu nedenle İbnü'l-Arabî Âdem'in ilk tafsîl[4] ve Muhammed'in (a.s.) kuşatıcılığının ilk tezâhürü olduğu görüşündedir. Dolayısıyla zamanın Âdem'i, başka bir ifadeyle, zamana bağlı ortaya çıkan hakikatlerin kendisinde peş peşe zuhur ettiği kimse insan-ı kâmildir. Buna Âdem kelimesindeki hilafet[5] kavramına dair göndermeleri de eklemeliyiz.

NOTLAR:

[1] Bkz. **Verâset/Vâris**.
[2] Bkz. **Muhammedî Kademin Vârisi**.
[3] Bkz. Hadis Dizini, no. 5
[4] Bkz. **Âdem**.
[5] Bkz. **Halife/Hilafet**.

Zamanın Rezili Âşık örtüyü yırtar, bu nedenle de gizlemeyi[1] beceremez. Bu nedenle İbnü'l-Arabî onu zamanın rezili (*fadihatu'd-dehr*) diye nitelemiştir.

◆ Aşığın özelliği örtüyü yırtmaktır. Onun gizlisi alenidir, *fadihatu'd-dehr*'dir [zamanın rezili], gizlemek nedir bilmez. (FÜTÛHÂT, II:361)

NOTLAR:

[1] Sevgideki gizlemenin ve sûfilerin şiirlerinde oynadığı rolün önemi bellidir.

Zât Arşı Zât Arşı, başkasına dönük bir nispetinin söz konusu olmadığı ilahi meşiyettir.

◆ Meşiyet, Arş'ın zâtı, yani onun mülkûdûr. Başka bir ifadeyle iradenin ilişmesi için,

meşiyet vasıtasıyla Zât'ın melikliği ortaya çıkmıştır. (FÜTÛHÂT, III:48)

- Meşiyet Arş'ın zâtıdır; onda başkasına yönelik ortaya çıkacak bir bağlantı veya eser yoktur. (FÜTÛHÂT, IV:45)

Zât İsmi—Mertebe İsmi İbnü'l-Arabî şöyle der:

- İlahi isimlerin ilki el-Vahid el-Ahad'dır [Bir, Mutlak Bir]. Bu, bileşik bir isimdir ve bununla iki ismi kastetmiyoruz. el-Vahid el-Ahad, isimlerin ilkidir; çünkü isim, delâlet etsin diye konulmuştur. Bu isim, Zât'ın kendisine delâlet eden bir özel isimdir. Fakat onun Zât'a delâleti, eşyaya ait donuk isimler gibi isimlerle nitelenmişliği yönünden değildir. Zât'ın özel ismi olmada el-Vahid el-Ahad isimlerinden daha özel bir isim yoktur;[1] çünkü O Hakk'ın zâtına özgü bir isimdir ve bu kelime örtüşme yoluyla onu ifade eder. Dersen ki, Allah ismi el-Vahid el-Ahad isminden daha önce olmalıdır, çünkü Allah ismi el-Vahid el-Ahad ismiyle nitelenir, bunun tersi doğru değildir. Deriz ki, Allah isminin gösterdiği şey, içindekilerle birlikte âlemin varlığını talep eder. Bu yüzden bu isim, bir hükümdar veya sultan ismi gibi kendisine aittir; dolayısıyla Allah ismi zâta değil, mertebeye ait bir isimdir. El-Ahad ise zâta özgü bir isimdir ve hakikatten başka bir şeye delâleti düşünülemez. Bu nedenle 'Allah' isminin isimlerin ilki olması geçerli değildir. O halde geriye sadece el-Vahid ismi kalmıştır, çünkü bu isimden bir terkip olmaksızın hakikat akla gelir. (FÜTÛHÂT, II:56-57)

Geçen metinden, mertebe isminin isimlendirilenin kendisine değil, mertebesine delâlet etmesi için konulmuş bir isim olduğu anlaşılır. Söz gelişi Allah, zâta ait bir isim değildir, O melûhunu [ilahın kulu] talep eden ulûhiyet mertebesinin ismidir. Zât ismi ise herhangi bir bağıntıya, niteliğe, mertebeye işaret etmeksizin, sadece isimlendirilenin hakikatine delâlet etmesi için konulmuş isimdir. Mesela, el-Vahid el-Ahad, ilahi zâta delâlet eder ve kendisinden herhangi bir terkip olmaksızın sadece zât akla gelir.

NOTLAR:

[1] Bkz. İbnü'l-Arabî'de isim ve ismin kısımları. İbnü'l-Arabî sadece Allah ismini Hakk'ın özel ismi yapmakta ve onu Zât'a tam olarak delâlet eden isim olarak görmektedir.

Zât Makamı Zât makamı ulûhiyet gibi herhangi bir bağıntı veya bir isim ve nitelik yönünden değil, âlemlerden müstağni zâtı yönünden Tanrı'ya özgü makamlardır.

- Hürriyet ilahi değil, zâta özgü bir makamdır. Kul asla mutlak hürriyete ulaşamaz, çünkü o Allah'ın kuludur ve kulluk azatlık kabul etmez. Tamlama ve rablık varken hürriyet mümkün değildir. Ulûhiyet bir tamlamadır. Tanrı ile yaratıkları arasında

bir ilişki, hatta herhangi bir tamlama bulunmayıp, o âlemlerden müstağni olduğuna göre, hürriyet sadece O'nun zâtı için söz konusudur. Hiçbir varlık o zâtla irtibatlı değildir. (FÜTÛHÂT, II:226)

Bkz. **Rahman'ın Makamı–Rabban'ın Makamı**.

Zât Müşahedesi Zât müşahedesi, Hakk'ın müşahede edilmesidir. Kulun kendisinde Hakk'ı müşahede ettiği her müşahede mahalli (*meşhed*), *şuhûd-ı zâtî* diye isimlendirilir. Bununla, Hakk'ın zâtını müşahede etmek kastedilmez, çünkü Hakk'ın zâtını müşahede etmek imkânsızdır. İbnü'l-Arabî ışığı ve hızla kayboluşu nedeniyle şimşeği zâtî şuhûda benzetir.

◆ Sürücü onları sürerken unutmuyorum
Uzağa gitmek ister ve sadece bir şimşek diler

Sadece bir şimşek ister ifadesine gelince: Hakk'ı müşahede edecekleri bir mekân onlara gerekir. Onu şimşeğe benzetmiştir, bunun nedeni zâtî şuhûdun ışığı ve mekândan hızla ayrılması nedeniyle şimşeğe benzemesidir. Şimşeğin müşahededen sonra bulunduğu mekân ise *ibrak*, yani şimşeğin kendisinde bulunduğu mekândır. (TERCÜMAN, 60)

Zâtî meşhed:

◆ Ey yıldız çobanı, nedimim ol
Ey şimşek aydınlığı! Refikim ol.

Şimşek aydınlığı, zâtın müşahede edildiği mahal, yani meşhed-i zâtidir. (TERCÜMAN, 66)

◆ İşte bu, velilerin sükunet buldukları dinginlikleridir. Bu hal onlar için sürekli gerçekleşmez, onlar bu halde şimşekler gibi bir anda bulunurlar. Söz konusu dinginlik hali, kalıcı olmamakta, Zât'ın müşahede edildiği müşahedelere benzer. (FÜTÛHÂT, II:98)

Zât Tecellisi Zât tecellisi, Tanrı'nın zâtıyla eşyaya veya eşya için tecelli etmesidir. Her iki halde de hakikat ehli onu kabul etmez. Çünkü Hakk'ın tecellisi yaratıklarının suretlerinde, başka bir ifadeyle mazharlarda olabilir. Hakk'ın mazharlarda tecellisi, tecelli hakikatler hakikatine dair bir bilgi verirse zâtî tecelli diye isimlendirilir.

◆ Zâtî tecelli hakikat ehline göre mazharlarda olabilir. Tecelli mazharlardadır.[1] (FÜTÛHÂT, II:606)

◆ Zât'tan tecelli, tecelligâhın istidadına göre olabilir. (FUSÛS, 61)

◆ Zât tecellisi hakikatü'l-hakaik [hakikatler hakikati] ve onun mertebeleri hakkında bilgi veren tecellidir.[2] (İNŞA, 35-36)

NOTLAR:

[1] İbnü'l-Arabî *Kitabü'l-Mesail*'de (s. 7) şöyle der: "Zât'tan kaynaklanan tecelli anlatılamaz, müşahede edilir ve sadece seçkinlerce müşahede edilebilir...."

[2] Bkz. **Hakikatlerin Hakikati**.

Zâtî İbadet—Emir İbadeti Eşanlamlı terimler fıtrî ibadet-vadî ibadet, genel ibadet-özel ibadet, asli ibadet-feri ibadet. Zâtî ibadet, 'mümkün' varlığın veya kulun herhangi bir teklif söz konusu olmadan yerine getirdiği fıtrî ibadettir. Bu ibadet, bütün varlıklarda bulunur. Daha önce, halkın ibadetinden söz ederken buna işaret etmiştik ve bu ibadet, yokluk halinde (*bkz.* **Adem**) muhtaçlık, dışta var olduğunda ise muhtaçlığının farkına varmasından ibarettir. Emre bağlı ibadet, mümkün varlığın peygamber ve risaletler vasıtasıyla tespit edilmiş bir teklifle yerine getirdiği ibadettir.

◆ "Göklerde ve yerde bulunan her şey, güneş, ay, yıldızlar ve dağlar O'na secde eder?" (22:18). Burada söz konusu olan, bir tecelliden kaynaklanan zâtî ve fıtrî ibadettir. Hak kendilerine tecelli etmiş, onlar da Hakk'ı sevmişler ve herhangi bir teklif olmaksızın özlerinden kaynaklanan bir sebeple onu övmeye yönelmişlerdir. Bu, müstahak olduğu övgü nedeniyle, Hakk'ın o varlıklara yerleştirdiği zâtî ibadettir. (FÜTÛHÂT, II:328)

◆ Allah şöyle buyurur: "İnsanları ve cinleri bana ibadet etmeleri için yarattım" (51:56). Onlar, kendisini bilmeden Hakk'a ibadet edemez. Onu bildiklerinde ise özlerinden kaynaklanan ibadeti yerine getirir. Hak ibadet etmelerini emrettiğinde ise önceki zâti-genel ibadet devam etmekle birlikte, O'na boyun eğerek ibadet ederler. (FÜTÛHÂT, II:410)

◆ Aslî ibadet, mümkünlerin mümkün oluşları itibariyle talep ettikleri şeydir. Ferî ibadet ise efendisinin müstahak olduğu övgü ve insanın kulluğunun gerektirdiği yönden, kulun kendilerinde ilahi bir bildirime muhtaç olduğu amellerdir. (FÜTÛHÂT, II:308)

◆ Zâtî ibadet Allah'ın dışındaki her şeye sirayet etmiş ibadettir. (FÜTÛHÂT, II:309)

◆ Allah'ın dışındaki her şeyde bulunan ibadet iki kısma ayrılır: birincisi zâtî ibadettir. Bu, Hakk'ın müstahak olduğu ibadettir ve bir ilahi tecelliden kaynaklanır. İkincisi ise emre bağlı vadî ibadettir. Bunu bildiren de peygamberliktir. (FÜTÛHÂT, II:256)

◆ Emre bağlı değil ise kulun ibadeti zâtî ibadettir. (FÜTÛHÂT, II:591)

Zevk *Zel, vav* ve *kaf* tek anlamlı bir köktür. "Bir şeyi tatma duyusuyla öğrenmek" demektir. Sonra bu anlamdan mecaz anlamlar türetilmiştir. Dilci Halil'in kitabında: "İnsana gelen her sevimsiz şeyi, insan tatmıştır (zevk)" denilir. (MUCEM)

Zevk kelimesinin kök anlamı Kuran-ı Kerim'de geçer. Bir şeyi tatma duyusuyla öğrenmek.

> Onlar ağacı tattıklarında yaptıkları işin kötülüğü kendilerine gözüktü. (7:22)

Mecaz anlamda zevk:

> Derileri olgunlaştığında, azabı tatmaları (*zevk*) için derilerini başkasıyla değiştiririz. (4:56)

Basitliğine rağmen zevk tasavvufi bilginin yapısında büyük bir öneme sahiptir, çünkü: 1) Zevk sûfilerle yapılan bütün tartışmalarda ayrım noktasını temsil eder. Bu anlamda zevk, tasavvufi tecrübeyle, hatta ortak olunamayan her şey ile yakından ilgilidir. Sûfiler, zevkten tasavvufi tecrübeyi tatmayan kimseye karşı bir set meydana getirerek, özel düşünme tarzlarıyla sûfi olmayanlardan bu sayede ayrılırlar. 2) Sûfilere göre zevk bilgi yöntemidir. Zevk yoluyla elde edilen bir şey, ancak zevk vasıtasıyla öğrenilebilir, bu ilimden nasiplenmek sadece tadana mahsustur. Bu son noktanın en keskin delili, tasavvufi mahfillerdeki şöhretinde kendisiyle Ebû Medyen'in[1] "Raiyye" kasidesinin boy ölçüşebildiği, İbn Bint el-Melîk'in meşhur "Haiyye" kasidesidir. Şair kasidenin girişinde şöyle der:

> Sûfilerin şarabının tadını tadan (zevk) onu bilir
> Onu bilen de, canı pahasına onu satın alır
> Aşık nefesler adedince içirilse
> Âlem de kase olsa; onu kandırmazdı

İbnü'l-Arabî sülûk üzerindeki bu tartışmadan ve sûfilerin bu bahisteki görüşlerinden uzak birisi değildi. İbnü'l-Arabî önce sûfilere göre zevki ve onun mâhiyetini tahlil eder. Bu tahlilde İbnü'l-Arabî'nin sûfilerin sülûklarının inceliklerine ve bilgilerine vakıf olduğunu görmekteyiz. Sûfilere göre zevki tanımlarken şöyle der:

- Kavme [sûfiler] göre zevk, tecellinin ilk başlangıcıdır. Zevk kulun kalbine ansızın gelen bir haldir. Bu hal kalpte iki nefes müddetince kalırsa *şirb* adını alır. *Şirb*'den sonra tadılacak bir şey var mıdır, yok mudur? Bu konuda sûfiler görüş ayrılığındadırlar. (FÜTÛHÂT, II:548)

İbnü'l-Arabî sûfilerin zevki tecelli diye tanımlamalarını şöyle açıklar:

- Sûfilerin "zevk, tecellinin ilk başlangıcıdır" ifadeleri, her tecellide bir aslın bulun-

duğunu bildirmek niyeti taşır. Söz konusu asıl, o tecellinin zevkidir. Bu durum, ilahi tecelli surette veya ilahi veya kevnî isimler suretinde ise böyledir. Şayet tecelli mânâda gerçekleşmişse, aslı kendisidir. Bu aslın ardında suretin ardında kendisine tecelli eden anlamları öğrenebildiği gibi insanın tedricen elde edebileceği bir şey yoktur. (FÜTÛHÂT, II:548)

Sûfiler böylece, zevki tecelliye bağlarlar ve onu *reyy* ve *şirb*'ten [içmek] önce sayarlar. İbnü'l-Arabî zevkin tecelliye bağlanış yöntemini araştırır ve zevk ile riyazet ve mücâhedenin hükmüne bağlı tecelli arasında diyalektik bir ilişki kurar. Buna göre zevk, bir yandan tecelliyi verir: tecellinin değerlendirilmesi; öte yandan tecelli, zevki verir: tarzını.

- Zevk tecellinin farklılaşmasıyla farklılaşır. Şayet tecelli suretlerde ise zevk, hayalîdir; ilahi ve kevnî isimlerde ise zevk aklîdir. Hayalî zevk, sonucu nefste gözüken, aklî zevk ise sonucu kalpte gözüken zevktir. Nefsin zevki, açlık ve susuzluk gibi mücâhedelere yol açarken, akıl zevki, nefsî riyazetlere ve huyları güzelleştirmeye yol açar. (FÜTÛHÂT, II:548-9)

Zevkin tecelliye bağlanmasından şu sonuç çıkar: Tecelliden çıkan bütün ilimler, zevk ilimleridir. Bu durumda zevk, tecrübenin değerlendirilmesine bir işaret; belirli bir tasavvufi tecrübeden çıkan yöntem veya bu yöntem sayesinde elde edilmiş bütün ilimlere bağlı her şeye işaret eder. O halde zevk, bir tecrübenin mensupları arasında ortak bir bilgi dilidir.[2] Zevke dayanmayan tecelliden meydana gelmeyen herhangi bir bilgi, zevk ilmi değildir.

- Zevk, tecrübenin değerlendirilmesidir. İnsanların pek çoğu zevk konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir, bu nedenle onların görüşleri bir düzene kavuşmaz. (FÜTÛHÂT, II:548)

- Sûfilerin bu konudaki (*şirb*'den sonra *reyy* veya başka bir şeyin olup olmadığı konusunda) görüşleri birbirinden ayrıdır. (FÜTÛHÂT, II:548)

Tecelliden meydana gelmiş zevkî ilimler:

- Bir şey öğrendiğinde, insana o şeye dair zevk sahibiymiş gibi gelir, halbuki gerçek öyle değildir. Çünkü zevk, tecelliden olabilir, ilim ise bazen doğru ve gerçek haberi nakletmek sayesinde de gerçekleşebilir. (FÜTÛHÂT, II:546)

Geçen ifadelerin ışığında, peygamberlerin zevklerindeki farklılığın tecellilerindeki farklılıktan kaynaklandığı ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Musevî zevk, İsevî zevk, Muhammedî zevk vardır. Bu durum, dolaylı olarak, peygamberlere uyan insanların zevklerindeki farklılığa da tesir eder.

- Hızır, bulunduğu makam hakkında Musa'nın bir bilgisi olmadığını öğrendi. Hızır'ın da Musa'nın sahip olduğu ve Allah'ın kendisine öğrettiği ilim hakkında bir zevki yoktu. (FÜTÛHÂT, ÜS, 217)

- Allah sizleri Ruhu'l-Kuds ile desteklesin! Daha önce size bildirmiştim ki, 'İsevî' olan Kutup, iki mirasın kendisinde birleştiği kimsedir: edilgenliğe yol açan ruhani miras ve Muhammedî miras. Fakat bu İsa'nın zevkindendir. (FÜTÛHÂT, ÜS, 338)

Zevk, İbnü'l-Arabî'de bir hal ve makamdır.

- Zevk, kulun kalbine ansızın gelen bir haldir. (FÜTÛHÂT, II:548)

- Şirb [içmek] zevk ve reyy makamı arasındadır. (FÜTÛHÂT, II:549)

- Her makam için şöyle bir şart yoktur: İnsan bir makama zevk yoluyla girdiğinde, o makamın içerdiği bütün bilgileri ayrıntılı bir şekilde elde eder. (FÜTÛHÂT, AS, 606)

NOTLAR:

[1] Ebû Medyen'in kasidesi şöyle başlar: *Yaşamanın keyfi fakirlerle sohbetten başka nedir/Onlar sultanlar, emirler ve efendilerdir*

[2] İbnü'l-Farız şöyle der: *Telvih: Yani tadanın anladığı/Açıklamaya gerek olmayacak şekilde*

Zikir *Zel, kaf* ve *ra*, iki köke sahiptir ki, diğer alt anlamlar bu iki kökten ortaya çıkmışlardır. "Çocuklarından kaçı erkektir" anlamında *Kem ez-zikeretü min-veledike?* denilir. Diğer kök ise *nesitü* [unuttum] kelimesinin zıddı olarak *zekertü* [hatırladım] köküdür. Sonra dil ile zikretmek de buna dayandırılmıştır. "Onu unutma" anlamında *İcalhu minke ala zikr* denilmiştir. Zikir, "yükseklik ve şeref" demektir. (MUCEM)

Tirmizî Kuran-ı Kerim'de[1] zikir kelimesinin benzerlerini belirlemiş ve bunları dokuz ile sınırlamıştır.

Namaz:

Cuma günü namaza çağrıldığınızda Allah'ı zikre (namaz) koşunuz. (62:9)

Korku: Korku zikirden meydana geldiği için, zikir korkuya nispet edilmiştir, çünkü korkmak izzet ve büyüklüğü hatırlamak demektir.

Haber:

Kitapta İbrahim'i de zikret (haber ver). (19:41)

Ezberlemek:

Kuşkusuz ki biz Kuran'ı zikir (ezberlemek) için kolaylaştırdık. (54:17)

Öğüt: Çünkü öğüt zikirden yoksun kalamaz. [2]

Şeref:

Kuran-ı Kerim senin ve ümmetin için bir zikirdir (şeref). (43:44)

Kuran-ı Kerim:

Zikri (Kuran-ı Kerim'i) biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz. (15:9)

Cihad: "Allah'tan başka ilah yoktur" uğruna cihat edilir, bu ifade ise zikirdir.

Ümmü'l-Kitab [Kitabın Anası]:

Zikir, kıyamet saatine kadar gerçekleşecek her şeyin kendisinde bulunması nedeniyle,[3] Allah katındaki 'Ümmü'l-Kitab'tır (Bkz. Tirmizî, *Tahsilü Nezairi'l-Kuran-ı Kerim*, s. 51-67).

İbnü'l-Arabî'de önceki sûfilerin zikre bakışlarının boyutlarını bulabiliriz.[4] Ona göre zikir müşahede[5] ve keşfi[6] sağlayan huzûrdur.[7] Zikir Kuran-ı Kerim'dir.

- Zikir, zıddı gaflet olan huzurdur. (BULGA, vr. 3)
- Allah kendisini zikredenle[8] birlikte oturur. Oturan ise zikredene görülür. Zikreden kendisiyle birlikte oturan Hakk'ı görmezse, gerçek zâkir değildir. Çünkü Allah'ı zikretmek kulun her yönüne yayılır, fakat insanın sadece diliyle yaptığı zikirden böyle bir sonuç çıkmaz. (FUSÛS, 168)

İbnü'l-Arabî *Divan*'ında şöyle der:

- Kalp Allah'ı zikretmekle heyecan buldu ve mutlu oldu
  Hidayet aydınlığı kula parıldadı ve ışık saçtı
  Allah hikmetinin nurlarından
  Ve mârifetlerden kulunun kalbinde bir kandil yaktı
  Böylece rahmet kapıları açıldı
  Yaratıkları üzerine; onlar kilitli de değildi. (DİVAN, 44)
- Zikir,[9] Kuran-ı Kerim'dir. O zikrin en büyüğüdür: "Biz kuşkusuz zikri indirdik" (15:9) burada zikir Kuran-ı Kerim demektir. (FÜTÛHÂT, IV:461)

İbnü'l-Arabî önceki tasavvuftan aldığı tanımlarla yetinmez, onun yenilikçi tavrı başkasının görüşünün bile uzanamadığı ufuklarda kalmakta direnir. Böylece İslam tasavvuf geleneğinin bütün mirasını birleştirici bir eğilimde devşirir. Bu noktada, İbnü'l-Arabî'nin tavrının boyutlarını veren üç bakış açısından zikre bakabiliriz: a) İbnü'l-Arabî zikir ismine belirli ve tanımlanmış bir yer, lafız veya hal tahsis etmez. Ona göre her şey Hakk'ı zikreder, çünkü varlıktaki her şey vasıtasıyla Hakk'a ulaşabiliriz. Her varlık kendisinde tecelli eden Hakk'a ulaştıran bir tecelligâhtır. O halde Hakk'ın varlığa yerleştirdiği her şey, zâkirdir [zikreden]. Bu, İbnü'l-Arabî'de birleştirici tefekkürün ilk aşamasıdır. Burada İbnü'l-Arabî zuhur edenin birliği nedeniyle

bütün mazharları birleştirir.

◆ Hz. Aişe Hz. Peygamber'in her anında Allah'ı zikrettiğini aktarır. Bununla birlikte o, küçüklerle, yaşlılarla haşir neşir olurdu. Bütün bunlar âlemde Allah'ı zikretmektir; çünkü her şey Allah'ı zikreder. Bu yüzden herhangi bir şeyin Allah'ı zikretmediğini gören, gerçekte o şeyi görmemiştir. Çünkü Allah her şeyi varlığa zikredici olarak yerleştirmiştir. (FÜTÛHÂT, IV:10)

b) Varlığın birliğini –ki fiilin birliği de bunun bir gereğidir– kabul eden bir teoride, her durumda ve her şeydeki gerçek fail ve etkin Hak'tır. Biricik hakikatteki ikinci yön ise, halk yönüdür, o da her durumda müteessir ve edilgendir. O halde zikir, bir mahalde –ki mahal kuldur– Hakk'a ait bir fiildir. Kulun yapacağı, mahalli hazırlayabilmek için, her türlü etkiden tam anlamıyla soyutlanmasıyla sınırlıdır. O halde Hak, zikreden anlamında zâkir, kul ise zikredilen anlamında mezkürdür.

◆ Gönüle belirli bir zikir geldiğinde,[10] sâlik sakin olmalı, gayretiyle onda acele etmemelidir. Bunun yerine mahallin zikreden değil zikredilen olması için sakin olmalıdır. Bu durumda gelen vârid, gücünü bırakır ve kendi başına gider. Himmet gayret edip kul da zikredici olmak özelliğiyle nitelendiğinde,[11] bu belirli bir zikirdir. Bu durumda mahal sınırlanmış, mutlaklığa ulaştıran tam hazırlık halinden çıkmış olur. (VESAİL, 19-20)

c) Geçen iki paragrafta İbnü'l-Arabî'nin bir hakikatin iki veçhesinin bütün görünümlerini birleştirişini gördük; bununla birlikte bunların arasındaki farkı da korur. Burada ise her birisine girişiklik, karışım ve kapsamlı birlikleriyle tahakkuk özelliği kazandırmak için, İbnü'l-Arabî'nin bu iki yönü ayıran bütün engelleri ortadan kaldırdığını müşahede etmekteyiz. Buna göre özünde bulunmamak, uzaklık, ayrılık ve zikreden ve zikredilen ikiliği anlamlarını taşıyan zikir, Şeyhü'l-Ekber'in düşünce dünyasına egemen olan varlık birliği düşüncesi tarafından reddedilir. Bu yorumda zikir, Hak ile huzur, onda fani olmak, Hak ile birlik makamına ulaşmaktır. Bu durumda zikreden ve zikredilen arasındaki bir bağıntı mesabesindeki zikir ortadan kalkar ve düşer.

◆ Zikir –delil[12] gibi– zikredileni perdeler. Delil delalet ettiği şeyi gösterdiğinde artık kendisi ortadan kalkar. Sen de zikredilenle birlikte olursan, artık zikir söz konusu değildir.

Âşık isen hem zikri ve hem tespihi bırak
Zikre sadece iki yüzlü devam eder
Arzuladığın kalbinde hazır bulunmakta
Sen de zikre devam etmekteysen; bu durumda iki yüzlüsün[13]

Allah'ı zikretmekle günahlar perdelenir
Kalpler ve kalp gözleri de perdelenir
Zikri terk etmek her şeyden üstündür
Çünkü Zât güneşinin batması mümkün değildir. (VESAİL, 25-26)

İbnü'l-Arabî'nin şiirindeki son iki mısra *Divan*'ında da farklı ifadelerle tekrarlanır:

◆ Allah'ı zikretmekle günahlar artar[14]
Kalpler ve kalp gözleri perdelenir
Zikri terk zikretmekten daha üstündür
Çünkü güneşin batması söz konusu değildir. (DİVAN, 4-5)

NOTLAR:

[1] Kuran-ı Kerim'de zikir hakkında bkz. *Exegese coranique*, s. 36.

[2] (51:55) ayete telmih.

[3] (3:58) ayete telmih.

[4] İbnü'l-Arabî öncesinde zikir hakkında bkz. *Exegese coranique*; Ahmed Gazâlî, *Tecrîd fi-Kelimeti't-Tevhid*, s. 5; *Minhacu'l-Ârifin*, s. 84; Tirmizî, *Nevadiru'l-Usul*, s. 71; Kuşeyrî, *Risale*, s. 101; Hallac, *Tavasin*, s. 18; Kelabazi, *et-Tearruf*, s. 32 vd.

[5] Bkz. **Huzur**.

[6] Bkz. **Şuhûd**.

[7] Bkz. **Fetih**.

[8] Bkz. **Hak ile Oturan**.

[9] İbnü'l-Arabî'de zikir konusunda bkz. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. IV, s. 36, 50, 429, 430; *Vesail*, s. 5, 42.

[10] Sadreddin Konevî zikrin formunu, anlamını ve bâtınını ayırt eder. Bkz. *Teveccüh-i A'lâ*, s. 11.

[11] Bkz. **Himmet**.

[12] Zikir, sahip olduğu bütün olumsuz özellikleriyle perdedir, bkz. **Hicab**.

[13] İlahi güzelliğe âşık olan kimsenin kalbine başkası giremez. Hak onun kalbine yerleşmiştir ve başkasına mekân bırakmaz. Zikir böyle bir kimseye gerekmez, çünkü O zikrettiğiyle beraberdir. Beraber olan kimse ise zikretmez. Zikrederse, kalbinin beraberliğine aykırı bir davranış olur ki, bu da iki yüzlülüktür.

[14] Zikir nedeniyle günahların artmasının iki anlamı vardır: zikir teklifi kaçırmaya yol açabilir ki bu günahtır; zikir, zikreden ve edilenin ikiliğini gerektirir. Bu ise zikredilene varlıkta ortak koşmak demektir. İbnü'l-Arabî varlığı sadece Hakk'a tahsis eder.

Zorunlu Rahmet Eşanlamlı terimler, *rahmet-i mektube*[1] [yazılmış rahmet], *rahmet-i mukayyede* [sınırlı rahmet], *rahmet-i rahîmiyye*[2] [er-Rahîm isminden kaynaklanan rahmet].

NOTLAR:

[1] Yazılmış rahmet'in aslı iki ayette bulunur. "Rabbiniz üzerine rahmeti yazmıştır" (6:54). "Ben rahmetimi takva sahiplerine yazacağım" (7:156). İkinci ayette Hak rahmetini takva duygusuyla sınırlamıştır.

[2] İbnü'l-Arabî şöyle der: "Rahimî rahmet zorunlu rahmettir" (*Miratü'l-Ârifin*, s. 127).

Züht *Ze, he* ve *dal* "bir şeyin azlığı" anlamında bir köktür. *Zehîd* "az şey" demektir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: "İnsanların en faziletlisi zahit mümindir." Dilci Halil şöyle demiştir: "Söz konusu olan dünyalık bir şey ise *zühade*, dinle ilgili bir şey ise *züht* denilir." (MUCEM)

Züht kelimesi Kuran-ı Kerim'de tek bir yerde geçer:

> Onu pek ucuza satın aldılar, onlar bu alışverişte zahit idiler. (12:20)

Bu ayette geçen kelimenin herhangi bir manevi delâleti veya anlamı olmadığı anlaşılır.

Züht ve zahitler H. II. asrın ikinci yarısından itibaren bir grubun özel ismi haline gelmiştir. Her iki kelimenin de bir terim olarak geç ortaya çıkmasının nedeni, Kuran-ı Kerim'deki zühdün İslam maneviyat önderleri için bir teşvik teşkil etmemiş olmasıdır.[1] Bu önderler, Peygamber devrinde zahitlik hayatını betimleyen iki grup olarak gözükmekteydi: kurra taifesi [okuyanlar] ve ehl-i suffe [Hz. Peygamber'in mescidinin sundurmasında kalanlar]. Bu iki grubun yanı sıra, belirli halkalara katılmayan bireyler tarzında tevvabîn [çok tövbe edenler] ve bekkain de [ağlayanlar] vardı. Züht hareketi, Emevi yönetimi devrinde naslara bağlı Sünni bir nitelikte ortaya çıkmış, ardından aşama aşama tasavvuftan bildiğimiz en eski tarzına doğru gelişmiştir. Sûfi irfanın gelişimiyle birlikte züht, öncelikle sülûk makamlarından birisine dönüşmüş, ardından ikinci aşamada bizzat kendisi bir tartışma ve görüş ayrılığı konusu haline gelmiştir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bize kendi devrindeki zühdü aktarır. a) Fakire zahit denilebilir mi? Tasavvuf metinlerindeki zühdün mâhiyeti nedir? İbnü'l-Arabî bu iki soruya açık ifadelerle cevap verir.

> ◆ Züht elde edilmiş mülkte (zahidin elde ettiği mülk) söz konusu olabilir. Talep de (dünyayı istemek) mülkte olabilir. O halde talepte züht, gerçek zühttür. Çünkü bizim arkadaşlarımız (sûfiler) hiçbir mülkü olmayan fakir hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir: Acaba fakire zahit ismi verilebilir mi veya onun bu makamda adı geçmez mi? Bizim görüşümüz şudur: Fakir de dünyayı istemek ve henüz elde edememiş olsa bile onu elde etmeye çalışmak gücüne sahiptir. O halde fakirin bu uğurdaki çabayı ve talebi terk edip, ondan yüz çevirmesi, hiç kuşkusuz, züht diye isimlendirilir.[2] (FÜTÛHÂT, II:177)

İbnü'l-Arabî insani bir ahlak olması yönünden zühdün derunu kuşattığını ve dışa yansıdığını kabul eder. Bu yüzden zühdün esas gücü, mülkte değil (ki mülk dışa aittir), derunda, başka bir ifadeyle talepte tezahür eder. O halde züht, kulun geçişken olmayan bir ahlakıdır ve kemâli de insanın içindedir. Züht ölüm vaktine kadar ku-

lun vasıflandığı makamlardan birisidir.

Geçişken olmayan bir huy anlamında züht:

- Ahlak geçişken değildir; örnek olarak vera, züht ve tevekkülü verebiliriz. (FÜTÛHÂT, BS, 91)

Gerçek züht insanın içindedir:

- Huylar iki kısma ayrılır: bir kısmı, kemâli insanın zahirinde ve bâtınında bulunanlardır; örnek olarak verâ ve tövbeyi verebiliriz; diğer kısım ise kemâli insanın bâtınında bulunanlardır. Ardından zahir bâtına tabi olursa, bunda bir mahzur yoktur. Bu kısma örnek olarak züht ve tevekkülü verebiliriz. Bu yolda insanın bâtınında bulunmayıp, sadece zahirinde bulunan herhangi bir huy yoktur. (FÜTÛHÂT, BS, 97)

Züht, dünyada bir makamdır:

- Züht, dünyadadır, bu nedenle de sabit değildir. (FÜTÛHÂT, II:178)
- Makamların bir kısmı, züht, tövbe, verâ, mücâhede, riyazet, kötü huylardan arınma, iyi huylarla bezenmek gibi, kulun Hakk'a yaklaşma yolunda ölene dek nitelenecği makamlardır. (FÜTÛHÂT, BS, 98)

Bir makam olarak zühdün tarzları ve mertebeleri vardır ki, bunlar âlemlere ve insana (insanın İslam veya iman veya ihsan makamında bulunması) bağlıdır.

- İnsanın mülkte (mülk âlemi) Müslüman olması durumunda, züht varlıklara yöneliktir. Bu tarz züht, en uzak ve ileri perdedir. Ceberutta (ceberut âlemi) mümin olarak bulunan insanın zühdünün konusu nefsidir. Bu, daha ve düşük yakın perdedir. Melekut'ta (melekut âlemi) ihsan sahibi olması yönünden, zühdün konusu Allah'ın dışındaki her şeydir. Burada yoldaki engel ortadan kalkar. (FÜTÛHÂT, II:178)

İbnü'l-Arabî zühde bakışta ve onu yüceltmede önceki tasavvuftan ayrılır.[3] O zühdü büyüklerin terk ettiği yolun başlangıcındaki makamlardan birisi sayar. Büyüklerin zühdü terklerinin nedeni, sülûklarında Allah'a ermiş olmalarıdır. Züht ise ulûhiyet mertebesinde bir dayanağa sahip değildir.

- Züht, keşif gelmediği sürece, kula eşlik eden bir makamdır. Perde kalp gözünden kalktığında ise insan züht etmez ve zühde gerek de olmaz. Çünkü kul, kendisi için yaratılmış bir şeye karşı zahit davranmaz. Bir insan, kendisi uğruna yaratılmış bir şeye karşı zahit olabilir; keşfe ulaşan kimse için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Şu halde zühdü kabul etmek, gerçekte tam bir bilgisizliktir. Çünkü benim kendisine karşı zâhit davranacağım herhangi bir şeyim yoktur. Bana ait olan ise, kendisinden ayrılmamama imkân vermez. Peki, züht nerede kaldı? (FÜTÛHÂT, II:178)

◆ Hakk'ı görmüş olsaydın, zahit olmazdın, çünkü Allah yaratıklarında zahit değildir. Halbuki sadece Allah vardır. Peki, zühtte kimin özelliğiyle ahlaklanacaksın? Bu yüzden gerçek ilme göre, zühdün dayanağı yoktur ve terk edilmesi de ehl-i cem'e göre [ilahi ve kevnî özellikleri kendinde toplamış kimseler] farzdır. (FÜTÛHÂT, II:178)

O halde züht, İbnü'l-Arabî'nin gözünde, gerçeklik düzleminde hiç bir zaman mevcut değildir.

NOTLAR:

[1] Züht teşvik edilerek kurumlaşmamıştır; çünkü Kuran'da "Allah zahitleri sever" diye bir ifade yoktur.

[2] İbnü'l-Arabî insanın sadece talebi terk etmek suretiyle zâhit olduğuna delil getirir: "Zevk sahibinin dünyayı ve ona arzu duymayı terk için kalbinde ilahi bir eser bulması gerekir." (*el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. II, s. 178)

[3] Sûfilerin tasavvuf hakkındaki görüşleri çelişiktir, ancak bunları üçe ayırmak mümkündür: a) züht zahire yöneliktir, Hasan Basri, Abdullah b. Mübârek. b) Züht hem zahir, hem de bâtına yönelik olmalıdır, Cüneyd-i Bağdadi. c) Zühdü bâtına yönelik gören, Süfyan Sevri gibi (Bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 55 vd). Züht hakkında bkz. Kuşeyri, *Risale*, s. 55 vd; Muhasibi, *Kitabu'l-Mesail*, s. 44; Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*.

İbnü'l-Arabî'nin Eserleri - Yazma Eserler

Bulgatu'l-gavvas. Riyad el-Malih'in özel kütüphanesi, Şam.
Davetü esmaillahi'l-hüsna. Zahiriyye, Şam, no. 7457.
el-Esiletü'l-laika ale'l-esileti'l-faika. Zahiriyye, Şam, no. 4266.
el-İnsanü'l-külli. Zahiriyye, Şam, no. 4865.
el-İttihadü'l-kevnî fi hazreti'l-işhadi'l-aynî. Seyyid Refik Hamdan'ın özel kütüphanesindeki yazma, Şam.
el-Maksadü'l-etem fi'l-işarat. Zahiriyye, Şam, 123.
el-Mukni fi-izahi's-sehli'l-mümteni. Zahiriyye, 5570.
er-Risaletü'l-gavsiyye. Zahiriyye, Şam, 6824.
İcaze li'l-meliki'l-muzaffer. Zahiriyye yazması, no. 4679.
İşaratu'l-Kuran. Seyyid Refik Hamdan'ın özel kütüphanesindeki yazma, Şam.
Kimyaü's-saadet ve buluğu'l-irade fi-mana kelimeteyi'ş-şehade. Riyad el-Mahil'in özel kütüphanesi, Şam.
Kitabu sıfati cülusi'l-murtad ve'l-halvet. Zahiriyye, Şam, 123.
Kitabu'l-Hak. Zahiriyye, Şam, 123.
Kitabu'l-halvet. Seyyid Refik Hamdan'ın özel kütüphanesindeki yazma, Şam.
Kitabu'l-hüve. Riyad el-Mahil'in özel kütüphanesi, Şam.
Kitabu'l-yakîn. Zahiriyye, Şam, no. 5517.
Marifetü'l-kenzi'l-azîm. Zahiriyye, Şam, 5570.
Mefatihu'l-gayb. Riyad el-Malih'in özel kütüphanesi, Şam.
Meratibü't-takva. Zahiriyye, Şam, 5570.
Meşahidü'l-esrari'l-kudsiyye. Riyad el-Malih'in özel kütüphanesi, Şam.
Minhacü't-teracim. Darü'l-kutubi'l-mısriyye, Kahire, no: 9.
Miratü'l-arifin, Seyyid Refik Hamdan'ın özel kütüphanesindeki yazma, Şam.
Miratü'l-meani fi idraki'l-alemi'l-insani. Zahiriyye, Şam, 19.
Nüshatu'l-Hak. Zahiriyye, Şam, 5570.
Risale fi'l-ervah. Zahiriyye, Şam, 5433.
Risale fi-mârifeti'l-aktab. Zahiriyye, Şam, 123.
Risale tenkihi'l-fühûm. Zahiriyye, Şam, no. 4865.
Risâle-i kavaidi'l-külliyye fi-marifeti tecelli'-esmai'l-ilahiyye. Zahiriyye, Şam, no. 5963.
Risale-i sırri'l-muhabbet. Darü'l-kütübi'l-Mısrıyye, Kahire, 320.
Risaletü makami'l-kurbet, Darü'l-kutubi'l-mısriyye, Kahire, no. 9.
Risaletü'l-esrar Bi'l-bai zahere'l-vücûd. Zahiriyye, Şam, no. 123.
Şerhü hal'i'n-na'leyn. Şehit Ali Paşa (Süleymaniye), İstanbul, 1174.
Şücunu'l-mescun. Zahiriyye, Şam, 9205.
Tacü'r-resail. Seyyid Refik Hamdan'ın özel kütüphanesindeki yazma, Şam.

Tahriru'l-beyan fi-takriri şuabi'l-iman. Muti' el-Hafız'ın özel kütüphanesi, Şam.

Basılı Eserler:

Anka-i muğrib. el-Babi'l-halebi, Mısır, tarihsiz.

Divanü'ş-şeyhi'l-ekber. Bulak, 1271, Bağdat kütüphanesi fotokopisi.

el-Celal ve'l-cemal. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

el-Celale ve Hüve Kelimetullah. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

el-Esfar an netaici'l-esfar. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

el-Fena fi'l-müşâhede. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

el-Fütühâtü'l-Mekkiyye. Dar-ı sadr fotokopisi, Beyrut tarihsiz.

el-Fütühâtü'l-Mekkiyye. Ed. Osman Yahya, el-Heyetü'l-mısrıyyeti'l-âmme li'l-kitab, 1. baskı (sadece ilk altı cüz).

el-Istılahat. Mektebe-i Lübnan, Beyrut, 1969 (Cürcani'nin *et-Tarifat*'ının sonunda basılmış).

el-İsra ila makami'l-esra. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

el-kitabü't-tezkari: Muhyiddin İbnü'l-Arabî fi'z-zikra el-Mieviyyeti'l-samine li-miladihi. Ed. el-Heyetü'l-mısrıyyeti'l-âmme li't-telif ve'n-neşr, Kahire, 1969.

el-Mebadi ve'l-gayat fima tazammanehu hurufi'l-mucem mine'l-acaib ve'l-âyat. Tahkik: İzzet Husriyye, matbaatü'l-ilm, Şam, 1971.

el-Mim ve'l-vav ve'n-nun. Haydarabad (Hind), 1. baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

et-Tecelliyat. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

et-Tedbiratü'l-ilahiyye fi-ıslahi'l-memleketi'l-ilahiyye. Leyden, Brill, 1336 (Bağdat Ktüphanesi).

et-Teracim. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Eyyamü'ş-şe'n. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Fusûsu'l-Hikem. Ed. Ebu'l-Ala Afifi, Darü'l-kitabi'l-arabi, Beyrut, tarihsiz.

Hilyetü'l-ebdal. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

İnşaü'd-devair. Leyden, Brill, 1336.

Kitabu'l-elif. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Kitabu'l-ezel. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Kitabu'l-kütüb. Haydarabad (Hind), 1. baskı, 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Kitabu'l-mesail. Haydarabad (Hind), 1. baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Kitabu'l-ya. Haydarabad (Hind), 1. baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Kitabü'ş-şahid. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Menzilu'l-kutub. Haydarabad (Hind), 1. baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Mevakiu'n-nücum. Matbaatü's-saade, Mısır, 1325.

Muhadaratü'l-ebrar ve müsameretü'l-ahyar fi'l-edebiyyat ve'n-nevadir ve'l-ahbar. Darü'l-yakazati'l-arabiyye, Beyrut, 1968.

Nakşu'l-fusûs. Haydarabad (Hind), 1. baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Risale ile'l-imam er-Razi. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Risale La-yeulu aleyh. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Risaletü'l-envar. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Risaletü'l-hikem. Şeyh Abdülkadir ed-Dıhan'ın himayesinde yayınlanmıştır. Halep, tarihsiz.

Risaletü'l-intisar. Haydarabad (Hind), birinci baskı 1948. Daru ihyai't-türasi'l-arabi fotokopisi. *Resailü İbni'l-Arabî* içinde.

Ruhu'l-kuds fi-muhasebeti'n-nefs. Tahkik: İzzet Husriyye, matbaatü'l-ilm, Şam, 1970.

Şakku'l-cüyub. 1. baskı, Matbaatü's-saade, Mısır, 1325.

Şeceretü'l-kevn. İskenderiyye, tarihsiz.

Tezkiretü'l-havvas. Ed. doktora tezi içinde Roger Dolader, Camiatü Leyl III, 1975.

Tuhfetu's-sefere ila hazreti'l-berere. Tahkik: Riyad el-Malih, Darü'l-kütübi'l-Lübnani, Beyrut,1973.

Ukletü'l-müstevfiz. Leyden, Brill, 1336 (Bağdat kütüphanesi fotokopisi).

Diğer Kaynaklar (Yazma Kaynaklar):

Abdurrahman el-Kürdi, *Kitabu şerhi'l-celale, Seyyid el-Muti kötüphanesi*, Şam. Muhtemelen yazma, müellif hattı çok kıymetli bir nüshadır.

Abdülgani en-Nablusi, *Bakiyyetullah hayrun ba'del-fena*, Zahiriyye, Şam, 6069, yazarın talebesi el-Beytemani'nin el yazısıyla.

Abdülgani en-Nablusi, *Tahkiku mana'l-mabud fi külli sureti külli mabud*, Zahiriyye, Şam, 4008.

Abdülgani en-Nablusi, *Verdü'l-verd ve feyzü'l-bahri'l-mevrud*, Riyad el-Malih özel kötüphanesi, Şam. Bu eser, *es-Salatü'l-feyziyye* veya *es-Salavatü'l-kübra* veya *es-Salatü'l-kübra* veya *es-*

Salavatü'l-Muhammediyye adlı İbnü'l-Arabî'nin eserinin şerhidir. Bu eser H. 1273 yılında İstanbul'da basılmıştır ve yedi tane şerhi vardır.

Abdülgani en-Nablusi, *Ziyadetü'l-basta fi-beyani'l-ilmi nokta*, Zahiriyye, Şam, 1417.

Abdülkerim el-Cili, *el-Ayniyye*, Zahiriyye yazması, Şam, 6169.

Abdülkerim el-Cili, *Hakîkatü'l-yakîn*, Rıyad el-Malih özel kütüphanesi, Şam.

Abdülkerim el-Cili, *Şerhü müşkilati'l-el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Osmaniyye kütüphanesi yazması, Halep, 761.

Abdülkerim el-Cili, *Şiir*, Vataniyye kütüphanesi yazması, Paris, 3430.

Abdürrezzak el-Kaşani, *Istılahatu's-sufiyye*, Evkaf yazması, Halep, 685.

Abdürrezzak el-Kaşani, *Şerhu ebyati İbnü'l-Arabî*, Zahiriyye yazması, Şam, 5963.

Ahmed b. İsmail b. Zeyne'l-abidin el-Berzenci, *Risaletü't-tahkikati'l-ahmediyye fi-himayeti'l-hakîkati'l-Muhammediyye*, Mektebe-i Âcıriyye, Şam, tarihsiz.

Bedr el-Habeşi, *el-İnbah ala-tarikillah*, Zahiriyye, Şam, 5517.

Davud el-Kayseri, *Matlau hususi'l-kelim fi-maani Fusûsu'l-Hikem*, Riyad el-Malih özel kütüphanesi, Şam.

Davud el-Kayseri, *Risale fi-ilmi'l-hakaik*, Zahiriyye, Şam, 9420.

Davud el-Kayseri, *Risale fi-izahi ba'di esrari'l-tevilati'l-Kuran*, Zahiriyye, Şam, 6824.

Davud el-Kayseri, *Şerhü Taiyye li-İbni'l-Farız*, Riyad el-Malih özel kötüphanesi, Şam.

Davud el-Kayseri, *Tevilatü'l-Kuran*, Zahiriyye, 6824.

İbn Kasî, *Halu'n-na'leyn ve iktibasu'l-envar min-mevdii'l-kademeyn*, Şehit Ali Paşa [Süleymaniye], Türkiye, 1174.

İbn Sevdekin, *Risale fi ilmi't-tasavvuf*, Zahiriyye kütüphanesi, yazma, Şam, no. 8080.

İzzeddin Abdüsselem b. Ganaim el-Makdisi, *Istılahatu's-sufiyye*, Zahiriyye, Şam, 5524.

Kuranî eş-Şehrazuri, *Şerhu risaleti Fadlullah el-Hindi el-Müsemmat bi't-tuhfeti'l-mürsele*, Riyad el-Malih'in özel kütüphanesi, yazma, Şam.

Kuranî eş-Şehrazuri, *Tenbihu'l-ukul*, Zahiriyye, Şam, 8138.

Muhammed b. Abdirresul el-Berzenci, *el-Cazibü'l-gaybi fi-şerhi'l-canibi'l-garbi fi halli müşkilâtı İbni'l-Arabî*, yeni bir yazma nüshası, Rıyad el-Malih kütüphanesi, Şam.

Reşhu'z-zülal fi-ıstılahi'l-meşayih, Şehit Ali Paşa (Süleymaniye), 1380.

Sadeddin el-Hamevi, *en-Necat mi-şerri's-sıfat*, Zahiriyye, Şam, 6423. Bu eser yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye nispet edilir.

Sadreddin Konevî, *Letaifü'l-a'lam fi-işarati ehli'l-ilham*, Konevî'ye nispet edilir [Bu eser Konevî'ye nispet edilse bile yazarı Konevî değildir. Bununla birlikte eserin yazarı tam olarak tespit edilememiştir. Özellikle vahdet-i vücûd ekolündeki terimleri ele alması bakımından en önemli terimler sözlüğü olan bu eser tarafımızdan Türkçeye çevrilmiş ve gerek Mısır ve gerekse İran'da yapılan baskılarda nispet edilen Abdürrezzak Kaşani'ye nispet edilerek 2004 yılında İz Yayıncılık tarafından yayınlanmıştır.]

Sadreddin Konevî, *Risaletü't-tevhid*, 918 tarihli Ebu Bekir ez-Zebbah el-Hanbeli'nin el istinsahı, Riyad el-Malih özel kütüphanesi.

Matbu Kaynaklar:

Abdullah b. Abdulmuttalis b. Abbas, *Tenvirü'l-mikbas min tefsiri İbn Abbas*, el-Mektebetü'ş-şuubiyye, Kahire, tarihsiz.

Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin et-Tirmizi el-Hakim, *Beyanü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuad ve'l-lüb*, Kahire, 1958.

Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin et-Tirmizi el-Hakim, *Hatmü'l-evliya*, tahkik: Osman Yahya, Beyrut, 1965.

Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin et-Tirmizi el-Hakim, *Selatü'l-arifin ve bustanu'l-muvahhidin*, İstanbul, 1294, Dar-ı sadır; Beyrut, tarihsiz. Nevadiru'l-usul fi-marifeti ehadisi'r-rasul.

Abdullah Muhammed b. Ali b. Hüseyin et-Tirmizi el-Hakim, *Tahsilü nezairi'l-Kuran*, 1. baskı, tah. H. Zeydan, Matbaatü's-saade, Kahire, 1969.

Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini İbn Mace, *es-Sünen*, tahkik: Muhammed Fuad Abdülbaki, Darü ihyayi'l-kütübi'l-arabiyye, Kahire, 1952.

Abdurrahman b. Ebu Bekir es-Suyuti, *el-Camiü'l-kebir veya Cem'u'l-cevâmi*, Mecmau'l-buhusi'l-islamiyye, Mısır, 1973.

Abdurrahman b. Muhammed el-Ensari el-Maruf bi-ibn Debbağ, *Meşariku envari'l-kulub ve mefatihi esrari'l-guyub*, tahkik: H. Ritter, ed. Dar-ı sadr, Beyrut, 1379 (h.).

Abdurrahman el-Cami, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, Nablusi'nin şerhiyle birlikte, Cevahiru'n-nusus fi-halli kelimati'l-fusus, Matbaatü'l-emal, 1304.

Abdurrahman el-Cami, *Tercümetü'l-levaih*, Haydarabad-Dekkan, tarihsiz.

Abdurrahman es-Sülemi, *Tabakatu's-sufiyye*, tah. nureddin Şeribe, Kahire, 1969.

Abdurrahman İbn Haldun, *el-Mukaddime*, 4. baskı, Darü ihyai't-türasi'l-arabi, Beyrut.

Abdurrahman İbn Haldun, *Şifaü's-sail li-tehzibi'l-mesail*, ed. el-Eb Abduh Halife, el-Matbaatü'l-kasülikiyye, Beyrut, 1956.

Abdülhak İbn Sebin, *er-Risaletü'l-fakiriyye*, ed. Abdurrahman Bedevi, "Resailü İbn Sebin" içinde, el-Müessesetü'l-mısrıyyeti'l-âmme li't-telif ve'n-neşr, Kahire, 1965.

Abdülkerim el-Cili, *el-İnsanü'l-kamil fi-marifeti'l-evail ve'l-evahir*, Matbaa-i hicazi, Mektebe-i Muhammed Ali Sabih ve evladuhu, Kahire, 1949 [Eser Abdülaziz Mecdi Tolun tarafından Türkçeye çevrilmiş, Doç. Dr. Selçuk Eraydın, Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal tarafından yeni harflere aktarılmış, İz Yayıncılık tarafından 1999'da yayımlanmıştır].

Abdülkerim el-Cili, *el-İsfar an risaleti'l-envar fima-yetecella li-ehli'z-zikr mine'l-envar*, Şam, 1929.

Abdülkerim el-Cili, *Meratibü'l-vücûd*, Mektebe-i cündi, Kahire, tarihsiz.

Abdülkerim eş-Şehristani, *Nihayetü'l-ikdam fi-ilmi'l-kelam*, Londra, 1931.

Abdülvehhab eş-Şarani, *el-Envaru'l-kudsiyye fi-marifeti kavaidi's-sufiyye*, tahkik: Taha Abdüybaki ve Muhammed İd eş-Şafii, el-Mektebetü'l-ilmiyye, Kahire, 1962.

Abdülvehhab eş-Şarani, *el-Yevakit ve'l-cevahir fi-beyani akaidi'l-ekabir*, 2. baskı, Darü'l-marife, Beyrut, tarihsiz.

Abdüsselam b. İbrahim el-Lekani, *Şerhü Cevhereti't-tevhid*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2. baskı, Matbaatü's-saade, Mısır, 1955.

Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, *el-Meymuniyye*, Mısır, Kahire, 1313.

Ahmed b. İdris, *Ahzabu'n-nasr*, Beyrut, 1389.

Ahmed b. Muhammed b. Acibetü'l-Hüsna, *Miracu'-teşevvuf ila-hakaiki't-tasavvuf*, 1. baskı, İtidal matbaası, Şam, 1937.

Ahmed İbn Faris, *Mucemu mekayisi'l-lüga*, tahkik: Abdüsselam, Muhammed Harun, 2. baskı, Mustafa el-Babu'l-Halebi matbaası, Kahire, 1970.

Ahmed İbn Tuğrabek, *en-Nutku'l-mefhum min-ehli's-samti'l-malum*, el-Matbaatü'l-meymüniyye, Mısır, el-Babü'l-halebi, Kahire, 1308.

Ali b. Muhammed İbn Irak, *Tenzihü'ş-şeriati'l-merfua ani'l-ahadisi'l-mevzua*, tahkik: Abdülvehhab Abdüllatif ve Ahmed Sıddık el-Gamari, Kahire kütüphanesince basılmıştır, Kahire, 1378.

Bali Efendi, *Şerhu Fusûsu'l-Hikem*, Matbaa-i nefisiyyeti'l-osmaniyye, 1309.

Ebu Bekin İbn Fevrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyanuhu*, 1. baskı, Haydarabad, 1362.

Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, *el-Esma ve's-sıfat*, tahkik: Muhammed Zahid el-Kevseri el-Hanefi, ed. Darü ihyai't-türasi'l-arabi, Beyrut, tarihsiz.

Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, *Muhtasarı şuabi'l-iman*, el-Matbaatü'l-münire, Kahire, 1355.

Ebu Bekir b. Ali b. et-Tayyib el-Bakillani, *et-Temhid fi'r-red ale'l-melahide ve'r-rafida*, tahkik: Ebu Ride, Darü'l-fikri'l-arabi, Kahire, 1947.

Ebu İbad er-Rendi, *er-Resailü's-suğra*, tahkik ve ed. Paul Nwyia, Darü'l-maşrık, Beyrut, 1974.

Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizi, *es-Sünen*, yay. İzzet Abid ed-Deas, 1. baskı, Metabiu'l-fecr, Humus, 1967.

Ebu İshak İbrahim b. es-Sırrî ez-Zeccac, *Tefsirü esmaillahi'l-hüsna*, tahkik: Ahmed Yusuf ed-Dekkak, Matbaa-i Muhammed Haşim, Şam, 1975.

Ebu Muhammed Ali İbn Hazm el-Endülüsi, *el-Fasl fi'l-milel ve'n-nihal*, Bağdat kütüphanesi fotokopisi, tarihsiz.

Ebu Muhammed el-Kasım b. Ali el-Hariri, *Dürretü'l-gavvas fi-evhami'l-havvas*, 1. baskı, İstanbul, 1299.

Ebu Muhammed Sehl b. Abdullah et-Tüsteri, *Tefsiru'l-Kurani'l-azim*, Matbaatu's-saade, Kahire, 1908.

Ebu Nasr es-Serrac, el-Luma' [Eser Prof. Dr. H. Kamil Yılmaz tarafından *İslam Tasavvufu* adıyla Türkçeye çevrilmiş, Altınoluk Yayınevi tarafından yayımlanmıştır], tahkik: Abdülhalim Mahmud, Kahire, 1960.

Ebu Said Ahmed b. İsa el-Harraz, *et-Tarik ilellah*, tahkik: Abdülhalim Mahmud, mektebe-i dari'l-urube, Kahire, 1950.

Ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed el-Ensari, *Menazilü's-sairin*, el-Babi'l-halebi, Kahire, 1328.

Ebu Yahya Zekeriya b. Muhammed el-Ensari, *Şerhi Risaleti'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdülvekil ed-Derubi ve Yasin Arafa, Camiü'd-dervişiyye, Şam, tarihsiz.

Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. el-Cevzi, *el-Mevzuat*, Medine, 1386.

Ebu'l-Hasen el-Eşari, *el-Ibane an-usuli'd-diyane*, Haydarabad (Hind), tarihsiz.

Ebu'l-Hasen el-Eşari, *el-Luma' fi'r-red ala ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, tahkik: Hamude el-Hanci, Kahire, 1955.

Ebu'l-Hasen el-Eşari, *Makalatü'l-islamiyyin*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, 2. baskı, Mektebetü'n-nehdati'l-Mısrıyye, Kahire, 1969.

Ebu'l-muğis Hüseyin b. Mansur el-Hallac, *Divan*, 1. baskı, ed. Kamil eş-Şeybi, Bağdat, 1974.

Ebu'l-muğis Hüseyin b. Mansur el-Hallac, *et-Tavasin*, ed. Massignon, Paris, 1913.

Emir Abdülkadir el-Cezairi, *el-Mevakıf*, Daru'l-yakazatu'l-arabiyye, Şam, 1976.

Fahreddin er-Razi, *el-Erbain fi-usuli'd-din*, Haydarabad, 1353.

Fahreddin er-Razi, *Levamiü'l-beyyinat fi'l-esma ve's-sıfat*, 1. baskı, Mısır, 1323.

Fahreddin er-Razi, *Mefatihu'l-gayb*, 1. baskı, Matbaa-i hayriyye, 1308.

Fahreddin er-Razi, *Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-ulema ve'l-hükema ve'l-mütekellimin*, Matbaa-i Hüseyniyye, Kahire, 1323.

Hafız Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe el-Abbasi, *Kitabu'l-iman, el-Matbaatu'l-umumiyye*, Şam, 1385.

İbn Hıbban el-Besti, *Ravzatü'l-ukala ve nüzhetü'l-fudela*, el-Babü'l-halebi, Kahire, 1955.

İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medaricü's-salikin*, tahkik: Muhammed Samed, Darü'l-kitabi'l-arabi, Beyrut, 1972.

İbn Sevdekin, *Keşfü'l-gayat fi-şerhi ma iktenefet aleyhi't-tecelliyat*. İbn Sevdekin'in imlasıyla birlikte şerh. Ed. Osman Yahya, el-Maşrık, Beyrut, 1967.

İdi Şir, *Kitabu elfazi'l-farisiyye*, el-Matbaatü'l-kasülikiyye, Beyrut, 1908.

İmamu'l-haremeyn el-Cüveyni, *el-İrşad ila kavati'l-edille fi-usuli'l-itikad*, Matbaatü's-saade, Kahire, 1950.

İmamu'l-haremeyn el-Cüveyni, *Lemu'l-edille*, tahkik: Hüseyin Mahmud, 1. baskı, el-Müessesetü'l-mısrıyye, Kahire, 1965.

İsmail Acluni, *Keşfü'l-hafa ve müzilü'l-ilbas amma iştehere mine'l-ahadis ala elsineti'n-nas*, Dar-ı ihyai't-türasi'l-arabi, Beyrut, 1351.

Kadı Abdülcabbar el-Hemedani, *Fırak ve tabakatü'l-Mutezile*, tahkik: Ali en-Neşşar, Daru'l-matbaati'l-camia, Mısır, 1972.

Kadı Abdülcabbar el-Hemedani, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, 1. baskı, Kahire, 1965.

Lisanüddin el-Hatib, *Ravzatü't-tarif bi'l-hubbi'ş-şerif*, tahkik: Abdülkadir Ahmed Ata, ed. Darü'l-fikri'l-arabi, Kahire, 1968.

Muhammed b. Abdullah b. Abdurrahman ed-Darimi, *es-Sünen*, İtidal mat., Şam, 1349.

Muhammed b. İsmail el-Buhari, *es-Sahih*, Darü ihyai't-türasi'l-arabi, Beyrut, tarihsiz.

Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Sahih-i Buhari*, bi-şerhi'l-Kirmani, bs. Abdurrahman Muhammed, *el-Matbaatü'l-behiyye*, Mısır, kahire, 1937.

Ömer İbn Farız, *Divan*, tahkik: Fevzi Atvî, eş-Şirketü'l-lübnaniyye li'l-kitab, Beyrut, 1969.

Resailü İhvan-ı safa vehullani'l-vefa, ed. Dar-ı Sadır ve Dar-ı Beyrut, Beyrut, 1957.

Ruzbihan Bakli eş-Şirazi, *Keşfü'l-esrar ve mükaşefatü'l-envar*, ed. Paul Nwyia, Mecelletü'l-maşrık, Beyrut, 1970.

Seyfeddin el-Âmidi, *Gayetü'l-meram fi-ilmi'l-kelam*, tahkik: Hasan Mahmud Abdüllatif, Lücne ihyai't-türasi'l-islami, Kahire, 1971.

Seyyid Şerif ec-Cürcani, *et-Tarifat*, Mektebe-i Lübnan, Beyrut, 1969.

Siraceddin Ibn el-Mulakkin, *Tabakatü'l-evliya*, tahkik: Nureddin Şeribe, mektebetü'l-hanci, Kahire, 1973.

Süleyman b. Eşas el-Ezdi es-Sicistani Ebu Davud, *es-Sünen*, tah. İzzet Abid ed-Duas, 1. baskı, ed. Muhammed Ali es-Seyyid, Humus, 1970.

Şeyh Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkandi, *Tenbihü'l-gafilin*, el-Matbaatü'ş-şarkiyye, Kahire, 1322.

Şihabüddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed es-Sühreverdi, 1. baskı, Darü'l-kütübi'l-arabi, Beyrut, 1966.

Şihabüddin el-Alusi, *Ruhu'l-meani fi-tefsiri'l-Kurani'l-azim ve's-sebi'l-mesani*, el-Matbaatü'l-müniriyye, Kahire, 1345 (h.), darü ihya-i türasi'l-arabi fotokopisi, Beyrut, Lübnan, tarihsiz.

1) Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin nurudur, Ey Câbir!

Hadisi Abdüzzezzak senediyle Câbir b. Abdullah'tan şöyle diyerek rivayet etmiştir: "Şöyle dedim: 'Ey Allah'ın Peyfamberi! Anam babam sana feda olsun. Allah'ın yaratmış olduğu ilk şeyin ne olduğunu bana bildir? Şöyle cevap verdi: 'Ey Câbir! Kuşkusuz Allah eşyadan önce ilk olarak kendi nurundan senin peygamberinin nurunu yaratmıştır. Ardından bu nuru kudretiyle dilediği her yerde döner hale getirmiştir. Bu esnada ise ne kalem, ne levha, ne Cennet ne Cehennem ne melek ne gök ne de yer yaratılmıştı. Allah âlemi yaratmak istediğinde, bu nuru dörde bölmüştür: Birinci parçadan Kalem'i, ikinciden Levha'yı, üçüncüden Arş'ı yaratmıştır." Hadis el-Mevahib'de de böyledir. Bkz. Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, 827, c. I, 265.

2) Adem toprak ve su arasındayken ben peygamberdim.

Sehavi şöyle demiştir: "İnsanların dillerinde 'Âdem toprak ve su arasındayken ben peygamberdim' diye dolaşan ifadeyi bu lafızla görmedim. Zerkeşi ise şöyle demiştir: 'İfadenin bu lafızla bir aslı yoktur.'" Bkz. Acluni, *Keşfü'l-hafa*, 827, c. II, 129. "Âdem ruh ve beden arasındayken ben peygamberdim." Acluni şöyle demiştir: "el-Hakîm bu ifadeyi 'Âdem ruh ve beden arasındayken ben peygamberdim' lafzıyla sahih bulmuştur." Tirmizî ve diğerlerinde Ebû Hureyre'nin Hz. Peygambere şöyle söylediği aktarılır: "Ne zaman peygamber oldun veya ne zaman peygamber olarak yazıldın?" Bunun üzerine Hz. Peygamber "Âdem ruh ve beden arasındayken ben peygamberdim" demiştir. Tirmizî "hasen-sahih" hadis demiştir. Hakîm de hadisi sahih kabul etmiştir. Bkz. Acluni, *Keşfü'l-hafa*, c. II, 129.

3) Cevâmiü'l-kelim ile gönderildim, kalplere korku salmakla yardım olundum, uyurken bana yeryüzünün hazineleri verildi ve elime kondu.

Bu hadisi Buhari, Müslim ve Nesai Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir. Sahih hadistir. Bkz. Suyuti, *el-Camiü's-sağir*, Feyzü'l-kadir metni, c. III, 203, hadis no. 3149. Aynı zamanda hadisi Beyhaki eş-Şuab'da, Ebû Ya'la Ömer b. el-Hattab'tan rivayet etmiştir. İbn Şihab Buhari'nin *Sahih*'inde naklettiği kadarıyla şöyle demiştir: "Cevâmiü'l-kelim hakkında bana Allah'ın kendisinden önceki kitaplarda pek çok şey olarak yazılmış şeyleri bir veya iki şey olarak toplayacağı ulaşmıştır." Süleyman en-Nevfeli şöyle demiştir: "Hz. Peygamber az söyler, onunla çok anlamı ifade ederdi." Bkz. Acluni, *Keşfü'l-hafa*, c. I, 287.

4) Kuşkusuz Allah yüz bin Âdem yaratmıştır.

Bu hadis İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'sinde (c. III, 549) geçer; hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

5) Allah bu ümmet için her asrın başında dinleri yenileyen birisini gönderir.

Hadisi Sehavi *el-Mekasidü'l-hasene*'de aktarmış ve şöyle demiştir: "Hadisi Ebû Davud *Sünen*'inin "el-Melahim" bölümünde İbn Vehb'den ve Taberani de *el-Evsat*'ta aktarmıştır.

Senedi sahih, bütün ravileri de güvenilirdir. Hakîm de *el-Müstedrek*'inde bunu aktarmış ve sahih samıştır. ez-Zeyn el-Irakî 'senedi sahihtir' demiştir.

6) Halanız hurmaya saygı gösteriniz. Çünkü hurma babanız Âdem'in toprağından yaratılmıştır. Altında Meryem b. İmran'ın doğum yaptığı ağaçtan Allah'a daha sevimli gelen bir ağaç yoktur. Eşlerinize taze hurma yediriniz. Bulamazsanız, temr yediriniz"

Ebû Ya'la ve İbn Ebi Hatem ve el-Ukayli zayıf hadisler içinde zikretmiştir. İbn Adi, İbn Sünni ve Ebu Nuaym *Tıb*'ta, ve İbn Merdeveyh Ali'den rivayet etmiştir. Bkz. en-Nebhani, *el-Fethü'l-kebir*, c. I, 227 (bs. el-Babü'l-halebî). Ayrıca bkz. *Şerhü'l-hadis fi-feyzi'l-kadir*, c. II, 94.

7) Allah Adn cennetini yaratmış ve ağaçlarını eliyle dikmiştir. Ardından benimle konuş demiş o da şöyle demiştir: "Kuşkusuz ki müminler kurtuluşa ermiştir."

Hadisi el-Hakem *Tefsir*'de Enes'ten aktarmış ve "sahih" demiştir. Bkz. *Feyzü'l-kadir*, c. III, 444.

8) Allah yaratıklara yadırgayacakları bir surette tecelli eder ve "Ben sizin en yüce Rabbinizim" der. Bunun üzerine onlar "Senden Allah'a sığınırız" derler.

Hadisin başı şöyledir: Kıyamet günü Allah bildiklerinden başka bir surette kendilerine gelir ve "Ben sizin Rabbinizim" der. Onlar ise "Senden Allah'a sığınırız, biz Rabbimiz bize gelinceye kadar burda bekleyeceğiz, Rabbimiz bize geldiğinde ise onu tanırız" derler. Allah kendilerinin tanıdıkları surette onlara gelir ve "Ben sizin Rabbinizim" der. Bunun üzerine onlar "Sen Rabbimizsin" derler ve ona uyarlar. Cehennem köprüsü kurulur ve Allah buyurur ki: "Herhangi bir şeye tapan varsa şimdi ona uysun." Hadisi İbnü'l-Arabî Ebû Ümame senediyle *Mişkatü'l-envar*'ında zikreder. Şarih şöyle demiştir: Bu hadisi Müslim Ebû Ümame hadisinden aktarmıştır.

9) Hud suresi ve kardeşleri beni kocalttı.

Hadisi İbn Merdeveyh tefsirinde Enes'ten; İbn Asakir ise Tarihinde Muhammed b. Ali'den mürsel olarak aktarmıştır. Ayrıca Şeyh Ebû b. Hıbban Kuran tefsirinde Ebû İmran el-Cüveyni'den rivayet etmiştir. Bkz. *el-Camiu's-sağir*, Feyz-i kadir metninde, c. IV, 169.

10) Hepiniz çobansınız, güttüklerinizden mesulsünüz. İmam çobandır, o da güttüklerinden sorumludur. Kadın eşinin evi üzerinde bir çobandır. O da güttüklerinden sorumludur. Hizmetkâr efendisinin malının çobanıdır, o da güttüğünden sorumludur. Şu halde hepiniz çobansınız ve güttüklerinizden sorumlusunuz.

Bu hadisi Ahmed b. Hanbel *Müsned*'inde; Buhari, Müslim, Ebû Davud ve Tirmizî de İbn Ömer'den rivayet ederler ve sahih olduğuna işaret etmişlerdir. Bkz. *Feyzü'l-kadir*, c. V, 38; *Keşfü'l-hafa*, 115; *el-Fethü'l-kebir*, c. II, 330. İbn Hibban hadisi *er-Ravza*'da zikretmiştir, s. 244.

11) Cabir b. Abdullah'tan: Ömer b. el-Hattab elinde bir ehl-i kitaptan almış olduğu bir sayfayla Peygamberin huzuruna gelmiş, onu Peygambere okumuş, bunun üzerine Peygamber kızmış ve şöyle demiş:

"Canımı elinde tutana yemin ederim ki, ben size onun temiz ve durusunu getirdim. Onlara hiçbir şey sormayın. Bir şey sorarsanız size doğruyu söylerler siz ise onu yalanlarsınız veya size bir bâtıl getirirler siz de onu tasdik edersiniz. Canımı elinde tutana yemin olsun ki, şayet Musa diri olsaydı, bana uyardı."

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, 387.

12) Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır. Ardından ona "yönel" demiş o da yönelmiş. Sonra şöyle demiş: "İzzetim ve celalim hakkı için! Bana senden daha şerefli gelen bir şey yaratmadım. Seninle alırım, seninle cezalandırırım."

Sağanî, görüş birliğiyle uydurma bir hadis olduğunu söylemiştir. Bkz. Acluni, *Keşfü'l-hafa*, c. I, 263.

13) Allah beyaz bir inci yaratmış, o inciden parlak bir anber yaratmıştır. Bu anber ile Ayetü'l-Kürsi'yi yazmış, izzet ve kudreti üzerine yemin etmiş ki: "Kim bir ayet öğrenir ve hakkını verirse, Allah ona Cennetin sekiz kapısını açıcaktır; o da bu kapılardan dilediğinden girer."

Bu hadisi İbn Irak, *el-Mevzuat*'ta c. I, 297'de zikretmiş ve şöyle demiştir: "Darimi onu İbn Abbas hadisinden aktarmış ve şöyle demiş: 'Dedim ki: Bu hadiste bir topluluk var ki, onları tanımıyorum, Allah en iyisini bilir.'" Bkz. İbn Irak, *Tenzihü'ş-şeria ani'l-ahadisi'l-mevzua*, c. I, 297, bs. Mektebetü'l-kahire, Mısır.

14) Nefsini bilen Rabbini bilmiştir.

İbn Teymiyye "uydurmadır" demiştir. Ondan önce ise Nevevî "sabit değildir" demiştir. Ebu'l-Muzaffer b. Semani *el-Kavati*'de merfu olduğunun bilinmediğini, sadece Yahya b. Muaz er-Razi'den aktarıldığını, yani onun sözü olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Gars Nevevî'nin "sabit değil" sözünü aktardıktan sonra şöyle demiştir: "Fakat sufilerin kitapları bu hadisle doludur ve onu hadis bağlamında kullanırlar." Hafız es-Suyuti'nin bu hadis hakkında *el-Kavlu'l-eşbeh fi hadisi men arefe nefsehu fekad arefe rabbehu* diye isimlendirdiği bir risalesi vardır. Maverdi'nin *Edebü'd-dünya ve'd-din* adlı kitabında Hz. Aişe'nin şöyle söylediği zikredilir. "Hz. Peygambere Allah'ı en iyi bilen kimsedir diye sorulmuş, o da 'Kendi nefsini en iyi bilendir' demiştir." Bkz. Acluni, *Keşfü'l-hafa*, c. II, 362.

15) Ömer'in şöyle söylediği rivayet edilir: Bir gün Hz. Peygamberin yanındayken ansızın elbisesi bembeyaz, saçı simsiyah bir adam çıkageldi. Uzun bir yoldan gelmiş gibi görünmüyordu ve bizden kimse onu tanımıyordu. Adam, Hz. Peygamberin önünde oturmuş dizlerini dizlerine dayamış ve ellerini dizlerinin üzerine koymuş ve şöyle demiş: "Ey Muhammed! Bana Müslümanlığın ne olduğunu bildir?" Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle demiş: "Müslümanlık Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna tanıklık etmen; namaz kılman, zekât vermen, oruç tutman, gücün yetiyorsa hacca gitmendir." Adam, "Doğru söyledin" demiş. Ömer şöyle demiş: "Adamın hem soru sorup ardından tasdik etmesine şaşırdık." Ardından "Bana imandan haber ver?" demiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygambelerine ve ahiret gününe inanman, kadere ve iyiliğine ve kötülüğüne inanmandır." Adam "Doğru söyledin" demiş. Ardından "Bana ihsanın ne olduğunu bildir?" demiş. Hz. Peygamber şöyle demiş: "İhsan Allah'ı görürcesine ibadet etmendir. Sen O'nu görmesen bile O seni görür."

Hadisin şerhi için bkz. İbn Receb el-Hanbeli, *Kitabu camii'l-ulum ve'l-hikem*, s. 20, bs. el-Babü'l-halebi, Mısır, 1950. Ayrıca, *Feyzü'l-kadir*, c. III, 173. Hadisi Buhari, *el-Cami*'inde, c. I, 192, "İman" bölümünde zikretmiştir. Müslim, c. I, 18, "İman" kitabının başında; Ebû Davud *Sünen*'inde II/526 (bs. el-Babü'l-halebi), Sünnet ve kader bölümünde; Tirmizî, İman bölümünde, no. 2613; İbn Mace, c. I, 17, İman; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, 27, 51, 53, 319, c. II, 107, 426; c. IV, 129, 164. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tuhfetü's-sefere*, 81, (bs. Darü'l-kütübi'l-Lübnani, Beyrut, 1973).

16) Müezzin için sesinin ulaştığı yere kadar sesini duyan yaş kuru her şey mağfiret diler.

Hadisi Ahmed Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir, bkz. *el-Fethü'l-kebir*, c. I, 364; Suyuti, *el-Camiü'l-kebir*, c. III, 1949, (bs. Mecmau'l-buhusi'l-islamiyye, Mısır). Suyuti hadisi Ahmed'in Müsned'inde zikrettiğini ve İbn Mace'nin de *Sünen*'inde c. I, 240'da Ebû Hureyre'den zikrettiğini söylemiştir.

17) Kadınlar erkeklerin yarısıdır.

Ebû Davud *Taharet* kitabında c. I, 162; Tirmizi, *Taharet*, c. I, 127; Darimi, *el-Vudu*, I, 195, Enes'ten rivayet edilen "Kadın rüyasında erkeğin gördüğünü görür" bölümünde; Ahmed, Hz. Aişe'den *Müsned*'inde c. VI, 256 ve Ümmü Seleme'den rivayet eder, c. VI, 377.

18) Hz. Peygambere "Herkesin bir şeytanı var mıdır?" diye soruldu. O da şöyle dedi: "Evet! Vardır." "Seninde mi, Ey Allah'ın peygamberi?" denilince şöyle cevap verdi: "Evet benim de, fakat Allah bana ona karşı yardım etti ve o da Müslüman oldu."

Müslim, İbn Mesud'dan münafıkların özellikleri bahsinde, c. IV, 2168; Tirmizi, *er-Rada'*, c. IV, 152. Ebu İsa Tirmizi şöyle demiştir: "Bu bu yönden garip hadistir."

19) Yere bir ip sarkıtsaydınız, Allah'ın üzerine düşerdi.

Hadisi Tirmizi Ebû Hureyre'den merfu olarak zikretmiş ve "garip hadis" olduğunu söylemiştir. Hafız b. Hacer şöyle demiştir: "Bu, Allah'ın bilgisinin bütün bölgeleri kapsadığı anlamına gelir." *Keşfü'l-hafa*, c. II, 153.

20) Ben beni zikredenle birlikte otururum.

Deylemi isnat zinciri olmaksızın Hz. Aişe'den merfu hadis olarak zikreder. Beyhaki ise *Şuab*'da Ebû Kab'dan aktarmış ve şöyle demiştir: Hz. Musa şöyle demiş: "Rabbim! Bana yakın mısın, yakınsan sana dua edeceğim. Yoksa benden uzak mısın, o zaman sana nida edeceğim?" Bunun üzerine kendisine "Ey Musa! Ben beni zikredenle birlikte otururum" diye nida edilmiş. Hakîm de hadisi zikretmiş ve Enes'ten şu lafızla sahih saymıştır. Allah şöyle demiştir: "Kulum! Ben senin zannına göreyim ve beni zikrettiğinde seninle beraberim." *Keşfü'l-hafa*, c. I, 201.

21) Allah'ım! Azabından hoşnutluğuna, cezalandırmandan bağışlamana sığınırım. Sana senden sığınırım. Senin övgünü yerine getiremem. Sen kendini övdüğün gibisin.

Müslim, Ebû Davud, Tirmizî, Nesai, İbn Mace Aişe'den (r.a.) rivayet etmişlerdir. Sahih hadis. Bkz. *el-Feyzü'l-kadir*, c. II, 139; *Keşfü'l-hafa*, c. I, 190.

22) Sen de hayretimi artır.

Gazali bu hadisi *Medhalü's-sülûk*'te "Allahım sendeki hayretimi artır" diye zikreder.

23) Benden sonra ümmetim içinde hilafet otuz senedir, ardından padişahlık başlar.

Ahmed *Müsned*'inde zikretmiş, Tirmizi ve Ebû Ya'la *Müsned*'inde zikretmiştir. İbn Hıbban Hz. Peygamberin kölesi Sefine'den rivayet etmiştir. Ebu Davud *Sünnet*'te, Nesai *Menakıb*'da zikretmiştir. Bkz. el-Münavi, *el-Feyzü'l-kadir*, c. III, 509). Ayrıca İmam Ahmed *Müsned*'inde; Tirmizi ve Ebu Ya'la *Müsned*'inde; İbn Hıbban *Sahih*'inde Süfeyne'den rivayet etmiş ve Suyuti de hadisin sahih olduğuna işaret etmiştir (Bkz. Suyuti, *el-Camiü's-sağir*, III, 509). Krş. Rıdvan Seyyid'in araştırması, "Hilafet ve'l-Mülk", Mecelle-i şuunu arabiyye, s. II, 1981.

24) Hz. Peygamber gece yolculuğunda kalemlerin cızırtısını duyduğu bir yere kadar yürütüldüğünü zikretmiştir.

Buhari "Salat" bahsinde, İbn Abbas'tan c. IV, 6, "Bedü'l-halk" bahsinde Enes'ten, 14/2; Müslim, "İman" bahsinde, Enes'ten Buhari'nin hadisinin benzeri olarak c. I, 148'te; Ahmed *Müsned*'inde V, 144'te Enes'ten aktarmıştır. Suyuti'nin *Hasaisü't-talibü'l-lebib*'de I, 180 (bs. Darü'l-kutubi'l-ilmiyye, Lübnan, tarihsiz) zikredilir. Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Yedinci göğe ulaştığımda ise artık kalemlerin cızırtısını duymadım."

25) Bir Bedevi gelmiş, devesini çöktürmüş ve bağlamış. Hz. Peygamber namaz kıldığında, bineğini getirmiş ve bağını çözmüş, sonra binmiş ve şöyle bağırmış: "Allah'ım! Bana ve Muhammed'e merhamet eyle, bize kimseyi ortak koşma." Bunun üzerine Hz. Peygamber "Adam mı sapmış yoksa devesi mi, ne dersiniz? Ne söylediğini duymuyor musunuz?" demiş. Onlar da "Evet duyduk" diye cevap vermiş. Hz. Peygamber şöyle demiş: "Allah'ın geniş rahmetini daralttı. Allah yüz rahmet yaratmış ve bir rahmetini indirmiş. Onun sayesinde cinleri, insanları, hayvanlarıyla bütün yaratıklar birbirine merhamet ederler. Doksan dokuz rahmet ise kendi katındadır. Ne dersiniz, adam mı sapmış yoksa devesi mi?"

Ebû Davud özetle zikretmiş, Ahmed ve Taberani Cündüb'ten rivayet etmiştir. Ahmed'in isnadındaki adamlar Ebû Abdullah el-Ceşmi'nin dışındakiler güvenilirdir. Hiç kimse onu zayıf görmemiştir.

26) Allah yaratıklarını yarattığında, eliyle kendisi hakkında şöyle yazmıştır: "Kuşkusuz rahmetim gazabımı geçmiştir."

Suyuti, *el-Camiü'l-kebir*, c. III, 1604; Suyuti hadisi İbn Mace'nin Ebû Hureyre'den aktardığını söylemiştir. el-Münavi *el-Feyz*'de c. III, 259, Tirmizi ve İbn Mace'nin hadisi Ebû Hureyre'den rivayet ettiklerini söylemiş ve sahih olduğuna işaret etmiştir.

27) Hz. Peygamber yürürken, ensardan bir genç Peygamberle karşılaşmış. Peygamber ona şunu sormuş: "Harise! Nasıl sabahladın?" Harise: "Allah'a gerçekten iman eden birisi olarak sabahladım." Hz. Peygamber, şöyle demiş: "Bak bakalım! Her sözün bir hakikati vardır?" Haris şöyle cevap vermiş: "Ey Allah'ın peygamberi! Nefsimi dünyadan tecrit ettim, geceleri namaz kılıyorum, gündüzleri oruçluyum. Sanki, Rabbimin Arş'ı zuhur etmiş, ben de Cennet ehlinin ziyaretleştiklerini; Cehennem ehlinin de, ateş-

te yardımlaştıklarını görmekteyim." Hz. Peygamber şöyle karşılık vermiş: "Böyle devam et! Bu, Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kuldur."

Taberani *el-Kebir*'de

28) Mümin için mümin birbirini tutan bir bina gibidir.

Buhari ve Müslim "Edeb" bahsinde; Tirmizî, Nesai Ebû Musa el-Eşari'den aktarmıştır. *Feyzü'l-kadir*, c. VI, 252.

29) Allah'ın doksan dokuz ismi vardır, kim onları ezberlerse cennete girer.

Buhari, Müslim, Tirmizî ve İbn Mace'nin Ebu Hureyre'den aktardıkları bir hadis. İbn Asakir de *Tarih*'te Ömer b. el-Hattab'dan aktarmıştır. Suyuti *Cemu'l-cevâmi*'de c. IV, 2367 aktarmış ve şöyle demiştir: "Buhari, Müslim, Tirmizî, İbn Mace ve İbn Hıbban Ebû Hureyre'den aktarmıştır."

30) Kuşkusuz Allah'ın yüz rahmeti vardır. Bundan birisini yaratıklarına taksim etmiştir. Doksan dokuzunu ise Kıyamet Gününe ayırmıştır.

Hafız Heysemi *Mecmau'z-zevaid*'de c. X, 214, şöyle demiştir: "Taberani ve Bezzar İbn Abbas'tan aktarmıştır ve isnadı hasendir."

31) Beni yerim ve göğüm sığdıramadı, mümin kulumun kalbi beni sığdırdı.

Hafız Sehavi şöyle demiş: Gazali bu hadisi *İhya*'da (c. III, 15) zikretmiş, kaynağının Hafız Irakî olduğunu ve herhangi bir aslını görmediğini söylemiştir. İbn Teymiyye de böyle söylemiştir ki, hadis *İsrailiyyat*'ta zikredilir. Hadisin bilinen bir isnadı yoktur. Ahmed b. Zühd Vehb b. Münebbeh'ten aktarmış ve şöyle demiştir: Allah göklerin kapısını Arş'a baksın diye Hazkil için açmış. Bunun üzerine Hazkil şöyle demiş: Seni tenzih ederim, ben seni yüceltemem? Bunun üzerine Allah şöyle demiştir: "Gökler ve Arş beni sığdırmaktan kaçınmıştır. Mümün kulumun yumuşak kalbi beni sığdırmıştır." Hafız Zerkeşi'nin şöyle yazdığını gördüm: batıl hadis. Taberani'de bu hadisin Ebû Utbe el-Havelani'den bir şahidi vardır: "Kuşkusuz Allah'ın yeryüzü ehlinden bir kabı vardır. Rabbinizin kabı salih kullarının kalpleridir. Bu kalplerden Allah'ın en çok sevdiği, en yumuşak ve hassas olanlardır." Hadisin senedinde Bakiyye b. el-Velid vardır ki, müdlestir. Bkz. Sehavi, *el-Mekasidü'l-hasene*, 373 (bs. el-Hanci, 1956).

32) Her ayetin bir zahiri, bir batını, haddi ve matlaı vardır.

İhya'da (c. I, 99) "Kuran'ın bir zahiri, bir batını, haddi ve matlai vardır" lafzıyla geçen bir hadistir. Hafız el-Irakî el-Muğni'de şöyle demiştir: "Bu hadisi İbn Hıbban İbn Mesud hadisinden çıkartmıştır."

33) Allah Âdem'i kendi suretine göre yaratmıştır.

Ahmed Müsned'inde, Buhari ve Müslim Ebû Hureyre'den rivayet etmiştir. Taberani ve başkaları da ondan rivayet eder. Bkz. *Feyzü'l-kadir*, c. III, 447. Hafız Zehebi *Mizanü'l-itidal*'de tevili sebebiyle hadisin ravilerinden birisi olan Hamdan b. Heysem hakkında söz etmiştir, c. I, 603 (*el-Babü'l-halebi*, Mısır).

34) Yaratıklarını yaratmazdan önce Rabbimiz neredeydi? Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: Altında ve üstünde hava bulunmayan Ama'daydı. Arş'ı da suyun üstündeydi.

Tirmizi *Camii*'nde "Tefsir" bölümünde (c. VIII, s. 280) İbn Rezin'den aktarmıştır. Ebû İsa "hasen hadistir" demiştir. İbn Mace ise *el-Mukaddime*'de (c. I, s. 64), Ahmed *Müsned*'inde (c. IV, s. 11) Ebû Rezin'den aktarmıştır.

35) Bilinmez bir hazineydim, bilinmek istedim, âlemi yarattım ki, onunla bilineyim.

Sehavi *el-Mekasıdü'l-hasene*, s. 327'de Peygamberin sözü değil ve sahih veya zayıf bir senedi bilinmemektedir demiştir. *Keşfü'l-hafa*'da ise şöyle denilmiştir: "Fakat anlamı sahihtir ve 'Ben insanları ve cinleri bana ibadet etsinler diye yarattım' ayetinden çıkartılmıştır." Bunun anlamı, İbn Abbas'ın tefsirine göre, beni bilsinler diye demektir. Bu sûfilerin sözlerinde genellikle geçer, bu hadise itimat ederler ve ilkelerini ona dayandırır.

36) Kim ki Ömer'e kızar, bana da kızmış demektir; kim ki Ömer'i sever beni de sevmiş demektir. Allah insanlara genel olarak değer verir, Ömer'e ise özel olarak değer verir. Allah'ın peygamber gönderdiği her ümmette bir sezgi sahibi vardır. Benim ümmetim içinde öyle birisi varsa o da Ömer'dir. Bunun üzerine "Ey Allah'ın peygamberi! Sezgi sahibi nasıl olur?" diye sormuş. Hz. Peygamber "Melekler onun diliyle konuşur" diye cevap vermiştir.

Taberani *el-Evsat*'ta İbn Said el-Hudri'den aktarmış ve şöyle demiş: "Isnatta Hasen Basri'nin hizmetkarı Ebû Sa'd vardır. Onu tanımam, diğer raviler güvenilirdir." Heysemi, *Mecmaü'z-zevaid*, c. IX, s. 69.

37) Müminin firasetinden korkun, çünkü o Allah'ın nuru ile bakar.

Acluni, *Keşfü'l-hafa*, c. I, s. 41 (bs. Darü ihyai't-türasi'l-arabi, Beyrut); Sehavi, *el-Mekasıdü'l-hasene*, s. 902 (bs. el-Hanci, 1956, ed. Abdullah Muhammed es-Sıddîk).

38) Her doğan fıtrat üzerine doğar. Ebeveyni onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır.

Taberani el-Kebir'de (c. I, s. 260) no: 826, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35 Esved b. Seri'den aktarmış, şarih hadisi Ahmed'in c. III, s. 435 ve c. IV, s. 24'te rivayet ettiğini söylemiştir. *Mecmaü'z-zevaid*, c. V, s. 316. Ahmed'in isnadındaki bazı raviler güvenilir ravilerdir. Darimi hadisi 2466 numarayla, Hakim c. II, s. 123, Beyhaki ise c. IX, s. 77'de zikretmiştir. Hakim Buhari ve Müslim'in şartlarına göre hadisi sahih saymış, Zehebi de kendisine katılmıştır.

39) el-Cebbar ayağını oraya koyar.

Buhari *Tefsir*'de 18/104'te Enes'ten, ayrıca İman ve Tevhit bölümünde zikreder; Müslim ise Cennet bahsinde (c. IV, s. 2187) farklı lafızdaki hadislerle birlikte zikreder. Tirmizi ise *Tefsir*'de (c. IX, 22) Enes'ten rivayet etmiş ve "hasen-sahih hadis, bu yönden gariptir" demiştir. Ahmed *Müsned*'inde (c. II, s. 369) Ebû Hureyre ve Ebû Said el-Hudri'den aktarmıştır.

40) Kulun kalbi Rahman'ın iki parmağı arasındadır.

Gazali *İhya*'da (c. I, s. 102) zikretmiştir. Hafız Irakî Müslim'in hadisi Abdullah b. Ömer'den aktardığını söylemiştir.

41) Ebû Bekir çok namaz kıldığı veya oruç tuttuğu için değil, gönlündeki bir sır nedeniyle sizden üstün olmuştur.

Gazali'nin *İhya*'da (c. I, s. 23) zikrettiği bir hadis. Hafız Irakî Hakim Tirmizi'nin *en-Nevadir*'de Ebû Bekir Abdullah b. el-Müzni'nin sözü olarak aktardığını söylemiştir. "Merfu olduğuna rastlamadım" demiştir.

42) Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Kim benim bir velime düşmanlık ederse, ben ona savaş ilan ederim. Kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden başka bir şey ile yaklaşamaz. Kulum bana sürekli nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder. Ta ki ben onu severim, onu sevince de kendisiyle duyduğu kulağı, gördüğü gözü, kendisiyle tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum. Benden bir şey isterse onu veririm. Bana bir şeyden sığınırsa, onu korurum. Mümin kulumun canını alırken ki kadar yaptığım hiçbir işi kerih görmedim ve tereddüt etmedim. Kulum ölümü çirkin görür, ben ise onun gecikmesini istemem.

İbnü'l-Arabî bu hadisi *Mişkatü'l-envar*'da (s. 77) zikretmiştir. Şarihi de hadisi Buhari'nin rekaik bahsinde Ebu Hureyre hadisi olarak aktardığını söyler. Ahmed, Hakim, Ebu Ya'la, Taberani ve Ebu Nuaym b. Asakir ise müminlerin annesi Aişe'den aktarmışlardır. Taberani ise Ebü Ümame'den el-Kebir'inde zikreder. İbn Sünni Meymune'den, Kuşeyri ise Resale'sinde Enes'ten aktarır. Hadis sahih v esabit bir hadistir.

43) "Rabbimiz her gece gecenin son üçte birlik vaktinde yakın semaya iner ve şöyle der: Bana dua edene icabet ederim, benden isteyene veririm. Benden bağışlanma dileyene mağfiret ederim."

İmam Ahmed Müsned'inde, Buhari, Müslim, Ebu Davud, İbn Mace Ebu Hureyre'den rivayet etmişlerdir.

44) "Ey insanlar! Dikkat ediniz, benden sonra peygamber sizden sonra da ümmet yoktur. Dikkat ediniz! Rabbinize ibadet ediniz ve beş vakit namazınızı kılınız, orucunuzu tutunuz, mallarınızın zekatını saşeside nefislerinizi temizlemek için veriniz. İdarecelerinizin emrine itaat ediniz. Böylece Rabbinrizin huzuruna girersiniz."

Taberani el-Kebir'de VIII, 136'da no: 7535, 7617, 7622, 7664 ile Ebu Ümame el-Bahili'den zikretmiştir. Şarih hadisi Ahmed'in Müsned'inde V, 251 ve 262; Tirmizi 611; İbn Hıbban 795; Hakim I, 9 ve 389'da zikretmiş ve Müslim'in sahihlik şartlarına göre hadisi sahih saymış, Zehebi de kendisine katılmıştır.

45) "Kuran'ı öğrendiğiniz gibi kendisini tanıyıncaya kadar kesin inancı öğrenmeye çalışınız. Çünkü ben de onu öğreniyorum."

Ebu Nuaym Hilye'de c. VI, 95'te Sevr b. Yezid rivayetinden mürsel olarak zikretmiştir. İbn Ebi Dünya da Halid b. Mahdan'ın sözü olarak yakin hakkında onu zikretmiştir. Hafız Irakî onu Tahricü'l-ihya'da c. I, 72'de onu zikretmiştir.

İBNÜ'L ARABÎ SÖZLÜĞÜ

SUAD EL-HAKÎM

Önceleri katı bir züht ve ahlak hayatı olarak ortaya çıkan tasavvuf, zamanla İslam ilimlerine karşı bazen bir tepki, bazen onlara eklemlenen veya onlara yeni boyutlar ekleyen bir ahlak hareketi şeklinde kendini ifade etmiştir. Birkaç asır sonra ise kendi terminolojisini ve dilini geliştirmiş, züht ve ahlak hayatını esas almakla birlikte teorik düzeyde çeşitli konular hakkında görüşler ortaya koymuş, böylece sûfilerin tecrübeleri ekseninde bir dil ve yöntem anlayışı gelişmiştir. Bu nedenle sûfiler başından beri farklı bir yönteme ve dolayısıyla farklı bir bilgiye sahip olduklarını iddia etmiştir. İbnü'l-Arabî öncek sûfilerden farklı olarak, kendisine ulaşan tasavvufi birikimi, felsefe ve kelam gibi teorik ilimlerin de katkısıyla, teorik bir düzleme çıkartmış, genellikle sûfinin hal ve tecrübesiyle ilgili ve sınırlı görülen tasavvuf konularını kişisel deneyimlerin dışına taşımış, bu deneyimi yaşamayanların bir şekilde katılabildiği yeni bir tasavvuf anlayışı geliştirmiştir. Bu anlayışın temelinde ise varlığın birliği öğretisi yatmaktadır ve bu öğreti, Tanrı-âlem-insan ilişkilerini belki de başka hiçbir düşünürün boy ölçüşemeyeceği zenginlik ve çeşitlilikte yorumlama imkânı sağlamıştır.

İbnü'l-Arabî Sözlüğü, okurlara İbnü'l-Arabî'nin evrenine girmek için vazgeçilmez bir anahtar sunuyor.

ISBN 975-997-017-1
9 789759 970178

[redacted]0 TL