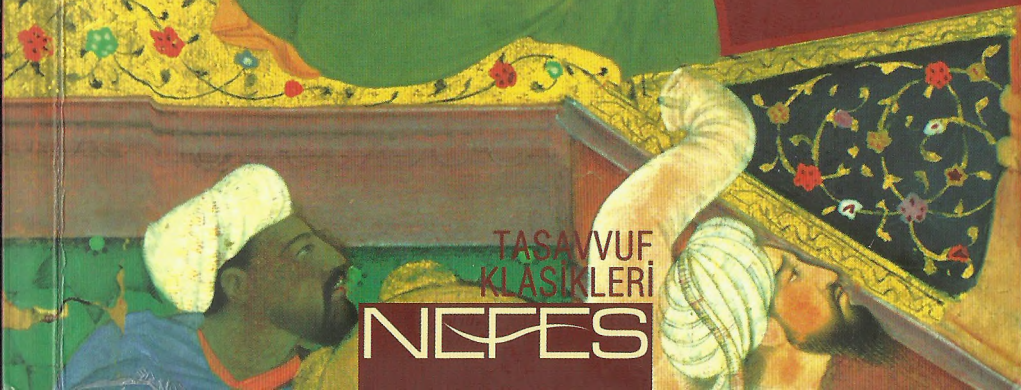
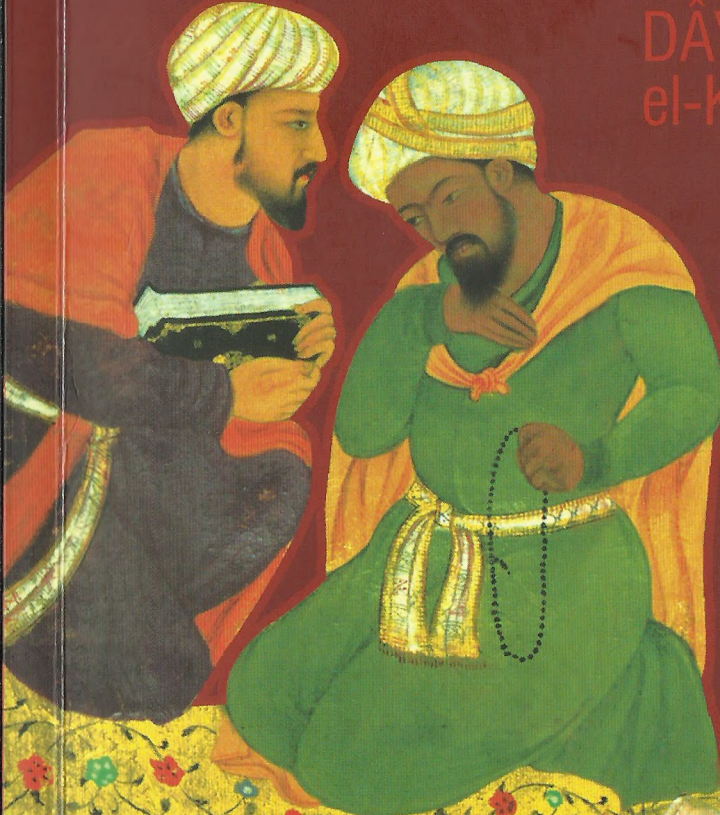


tasavvuf

İLMİNE GİRİŞ

DÂVUD
el-KAYSERÎ



TASAVVUF
KLASİKLERİ

NEFES

TASAVVUF İLMİNE GİRİŞ

DÂVÛD el-KAYSERÎ

NEFES

TASAVVUF İLMİNE GİRİŞ

(Risale fi İlmi't-Tasavvuf ve Şerhu T'evilatı Besmele)

ISBN: 978-605-5902-35-3

İstanbul, Şubat 2013

KİTAP YAYIN NO: 31

ÇEVİREN: Muhammed Bedirhan

REDAKSİYON: Çiğdem Yazır

KAPAK TASARIM: Hümanur Bağlı

SAYFA DÜZENİ: Adem Şenel

İÇ BASKI/CİLT: İmak Ofset Basım Yayın Tic. ve San.Ltd.Şti

Merkez Mah. Atatürk Cad. Göl Sok. No:1

Yenibosna Bahçelievler/İstanbul

Tel:+90 (212) 656 4997 Faks:+90 (212) 656 2926

MATBAA SERTİFİKA NO: 12531

NEFES YAYINLARI

Bağdat Cad. Güzel Sok. A Blok No:11/2

Selamiçeşme / Kadıköy / İstanbul

Tel: (216) 359 1020 Faks: (216) 359 4092

www.nefesyayinevi.com

irtibat@nefesyayinevi.com

 /nefesyayinevi

 @nefesyayinevi

KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINCILIK SERTİFİKA NO: 15747

TASAVVUF İLMİNE GİRİŞ

DÂVÛD el-KAYSERÎ

Çeviren: Muhammed Bedirhan

Nefes Yayınları

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	8
Önsöz.....	9
 Tasavvuf İlmi Hakkında Risâle	15
Giriş.....	17
 MUKADDİME	39
Birinci Fasil[Tasavvuf İlminin Tanımı, Konusu, İlkeleri ve Problemleri]	41
İkinci Fasil [Sûfilerin Bazı Istılahları]	45
 BİRİNCİ MAKSAT	75
Birinci Fasil [Hakk'ın Varlığı, Onun İsimleri ve Sıfatları].....	77
İkinci Fasil [Varlığın Tenezzüllerinin Mertebeleri ve Beş İlâhî Mertebe Hakkında].....	83
Üçüncü Fasil [Misâl Âlemi]	87
 İKİNCİ MAKSAT[ASILLARIN ASLINA ULAŞMA YOLU]...133	
Birinci Fasil [Peygamberlik]	135
İkinci Fasil [Velilik]	143
Üçüncü Fasil [Veliliği Kazanma Yolu].....	147
 ÜÇÜNCÜ MAKSAT [CEM VE TEVHİD VE BUNLARIN MERTEBELERİ].....	157
Birinci Fasil [Cem ve Sonuçları]	159
İkinci Fasil[Tevhid ve Mertebeleri]	163
Üçüncü Fasil[Hilâfet].....	167

SONUÇ.....	173
Halifelîğın Sonu	173
BESMELE ŞERHİ	177
Giriş.....	179
Birinci Mukaddime [İlmî Sûretler]	181
İkinci Mukaddime [Eşyanın Hakikatleri]	182
Üçüncü Mukaddime [İlâhî Zat]	183
Dördüncü Mukaddime [İlâhî İsimler]	184
Beşinci Mukaddime [Türsel Sûretler]	185
Maksat	185
Genel Dizin.....	191

*Rehberân-ı Tarîk-ı Şehinşâh-ı Evliyâ-yı Kirâm Kutbu'l-Aktâb-ı
Cihân Kâşif-i Esrâr-ı Bâ Ârif-i Ahkâm-ı Lâ ve İllâ Hâdiyü'l-
Küll ve Mürşidü's-Sübûl Heykel-i Nûrânî ve Rehber-i Rabbânî
Hazreti Pîr Şâbân-ı Velî'den Muktedâ-yı Sâlikân Reh-nümâ-yı
Âşıkân Melce-i Fukarâ vü Dervîşân Olan Gerçek Er Kâsım Baba
(Yağcıoğlu) Efendi Hazretlerinin Kadem-i İzzetlerinin Hâkine
Acz İle Arz Olunur, Kabul Buyrulmaklığı Temennisi ile...*

Kısaltmalar

a.s.	: aleyhisselâm
b.	: bin, ibn
bkz.	: bakınız
c.	: cilt
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
k.s.	: Kudûsî sırruhû
ö.	: ölümü
r.a.	: radıyallahu anh
s.	: sayfa
s.a.a.	: sallallahu aleyhi ve âlihî
trc.	: tercüme

SUNUŞ

T*asavvuf İlmîne Giriş* adıyla yayınladığımız bu eser XIII. asrın son yarısı ile XIV. asrın ilk yarısında yaşamış önemli sûfî yazarlardan ve İbnü'l-Arabî yorumcularından biri olan Dâvûd el-Kayserî'nin (ö. 1350) *Risâle fî İlmi't-Tasavvuf* ve *Şerhu Te'vîlâtı Besmele* isimli iki risâlesinin tercümesinden oluşmaktadır. Müellif bu risâlelerden ilkinin İbnü'l-Fârız'ın (ö. 1234) *Tâyye* ve *Nazmu's-Sülûk* adıyla meşhur olan kasîdesinin şerhine giriş amacıyla kaleme almıştır. Diğer risâle ise aynı zamanda Dâvûd el-Kayserî'nin şeyhi olan Abdürrezzak Kâşânî'nin (ö. 1329) vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde telif ettiği Kur'an tefsirinin ilk cümlesinin şerhidir. Her iki risâlede de özellikle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun en önemli konusu olan vahdet-i vücûd ve ona bağlı meseleler ele alınır.

Her iki risâle hacim itibariyle küçük olmasına rağmen dönemin kelâm ve felsefe geleneklerinin Tanrı-âlem-insan ilişkileri hakkındaki yorumlarının eleştirisine dayalıdır. Bu nedenle müellif risâlelerde tasavvufî meseleleri, teorik ve felsefî bir üslupla ele alır. Bu şekilde filozof ve kelâmcılara kendi terminolojileri ve yöntemlerini kullanarak kendi teorilerinin geçersizliğini göstermek ister. Böylece bilgide şüpheden arınmışlık ve kesinlik peşinde koşan veya iddia eden

bu gruplara tasavvufî yöntemin yani keşf ve müşâhede yönteminin geçerlilik ve kesinliğini kanıtlamaya çalışır. Bu bakımdan her iki risâle de Dâvûd el-Kayserî'nin vahdet-i vücûd doktrini çerçevesinde gelişen varlık ve bilgi anlayışına ışık tutmaktadır.

Tasavvuf amele dayalı bir dindarlık biçimi olmakla birlikte aynı zamanda sûfiler bir bilgi topluluğu olduklarından kendilerine özgü bir varlık ve bilgi teorisine sahiptirler. Dâvûd el-Kayserî bu iki risâlede özellikle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun bu konudaki görüşlerini ele almaktadır. Buna göre müellif, İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî tarafından sistemleştirilen varlık ve bilgi anlayışının temel esaslarını açıklayarak işe başlar. Bu esasların başında vücûdun birliği ve vücûdun Hakk yani Tanrı olması problemi gelmektedir. Sûfilerin varlık teorilerindeki en temel önerme varlığın varlık olarak ele alındığında bunun Tanrı'nın zâtına işaret eden bir durum olmasıdır. Bu durum Sadreddin Konevî tarafından "Var olmak bakımından varlık/vücûd min haysu huve huve Hakk'tır" cümlesiyle formüle edilir. Dâvûd el-Kayserî de hem tercümesini sunduğumuz bu iki eserinde hem de başka eserlerinde bu önermeyi kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak bu hususta dikkat edilmesi gereken nokta sûfilerin "Varlık Hakk'tır" önermelerinin mevcut ya da var olan Hakk'tır anlamında kullanılmamasıdır. Çünkü sûfiler varlığın birliğini kabul etmekle birlikte mevcûdun çokluğunu sürekli vurgulayarak vücûd ile mevcut arasındaki ayrıma dikkat çekmişlerdir.

Sûfiler tarafından var olmak bakımından varlık kavramının Tanrı'nın zâtıyla ilişkilendirilmesi aslında Meşşâî geleneğe yapılmış bir eleştiriydi. Meşşâî gelenek metafiziğin

konusunun salt varlık olduğunu, dolayısıyla da metafizik ilminde varlığın varlık olmak bakımından araştırıldığını kabul etmekteydi. Varlık metafizik ilminden önce diğer bilim dallarında hep bir yönü itibariyle incelenmiş ve kendisi olması itibariyle incelenmemişti. Bu nedenle metafizik ilmi, varlığı kendisi olması bakımından incelemekteydi. Ancak Meşşâî filozoflar tarafından metafizik ilminin konusu olarak belirtilen “var olmak bakımından varlık” ifade kalıbı muhtemelen filozoflar tarafından gözden kaçırılan önemli bir duruma işaret etmekteydi. Sûfilerin var olmak bakımından varlık ifadesiyle filozofların kastettikleri anlama itirazları işte buradan yükselmektedir. Bu durum bu ifade kalıbı incelendiğinde açıkça kendini gösterir. Sûfilere göre varlığı kendisi olması bakımından ele aldığımızda bu lafzın yokluğun asla kendisine erişmediği bir şeye delâlet ettiği görülür. Çünkü biz zihnimizdeki kavramlar skalasını varlık ve yokluk uçlarına göre tanzim ettiğimizde varlığı yokluğun en uzağındaki bir kavram olarak buluruz. Hatta varlık kavramı kendisinde asla yokluk kavramının ilişkisinin dahi olmadığı bir kavram olarak karşımıza çıkar. Zira eğer varlık kavramında yokluğun bir yer tuttuğu söylenecek olsa, böylesi bir durum birbirinin çelişigi olan iki şeyin birbiriyle vasıflanması gibi aklen saçma olan bir sonuca yol açacaktır. Öyleyse varlık kavramı kendisine asla yokluk ilişmeyen hatta yokluk tarafından öncelenmeyen bir kavramdır. Sûfilere göre filozofların hatâsı işte burada karşımıza çıkar. Onlar varlık kavramı hakkında bu şekilde sonuçlara ulaştıktan sonra bu kavramın dış dünyada bir karşılığının bulunmadığı sonucuna giderler. Halbuki bu ifadede yer alan durumlar incelense bunun, varlığın zorunluluğu, kadimliği ve müşahhas olarak realitede bulunuşunu gerektirdiği

görülür. Bu nedenle sûfiler var olmak bakımından varlık ifadesinin Tanrı demek olduğunu söylerler.

Sûfilerin, filozoflar tarafından metafizik ilminin konusu olarak kabul edilen var olmak bakımından varlık kavramının Tanrı'ya işaret ettiğini söylemeleriyle, Tanrı, metafiziğin problemi olmaktan çıkarılarak metafizik ilminin konusu durumuna sokulmuş oldu. Böylece artık metafizik ilminde yapılan araştırma Tanrı hakkında yapılan araştırma şekline dönüştü.

Sûfilerin var olmak bakımından varlığın Tanrı'ya işaret eden bir ifade olduğunu söylemeleri sûfiler ile nazarî gelenekler arasında birtakım anlaşmazlıkların yaşanmasına kapı araladı. Müellifimiz Dâvûd el-Kayserî'nin de içinde bulunduğu bir grup sûfî bu konuda aklen de kabul edilebilir birtakım kanıtlar getirerek meseleyi filozoflar ve kelâmcılar katında savunma gayreti içinde oldular. Bu nedenle vahdet-i vücûdu benimseyen yazarların bu konudaki eserlerinde çoğu kere varlığın Tanrı olmasını kanıtlamaya çalıştıkları görülür. Bu nedenle onlar kelâm ve felsefe geleneklerinin metafiziklerinde görüldüğü gibi isbât-ı vâcib problemini ele alarak işe başlamazlar. Nitekim müellifimizin, varlığın Tanrı olması hakkındaki kanıtlara gerek elinizdeki kitapta yer alan birinci eser olan *Risâle fî İlmi't-Tasavvuf* ta gerekse de *Fusûs* şerhinin mukaddimesinde yer verdiği görülür.

Varlığın Tanrı olduğunun kanıtlanmasıyla ortaya önemli bir sorun çıkacaktır: Özü gereği bir olan Tanrı'dan veya vücûddan özü gereği çok olan âlemin ya da mevcutların çıkması. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfiler bunu varlık mertebeleri fikriyle aştılar. Elinizde yer alan risâlelerin her

ikisinde de bu konuyla ilgili temel problemler muhtasar biçimde ele alınmaktadır. Özellikle vahdet-i vücûd anlayışına göre Tanrı-âlem ilişkisinin en önemli dayanak noktası olan ilâhî isimler, eşyanın hakikatleri, eşyanın Tanrı'nın ilmindeki sûretleri ve âyân-ı sâbite gibi kavramlara dair her iki risâlede de önemli açıklamalar yer almaktadır.

Varlık mertebeleri çerçevesinde bir olan varlıktan çok olan mevcutların meydana gelişi açıklanırken Dâvûd el-Kayserî'nin fazlasıyla dikkat çekici bulduğu bölüm misâl âlemidir. Müellif bu konuyu özellikle ayrı bir başlık altında inceler. Müellifin benzer tavrını *Fusûs* şerhinin mukaddimesinde de sürdürdüğü görülür. Bunun nedeni tasavvufun bilgi teorisinde misâl âleminin önemli bir yer tutuyor olmasıdır. Nitekim müellif bu konuyu ele aldıktan hemen sonra sûfîlerin metafizik bilgiye ulaşma metodunu ele alır. Bu problem iki bakımdan ele alınmaktadır: Peygamberlik ve velîlik. Müellif bu iki durumdan hareketle metafizik bilginin elde edilme metodunu inceler. Seyr u sülûk diye de adlandırılan bu metodun ana ilkelerine değinir. Diğer taraftan Ekberî tasavvuf geleneğinin önemli tartışmalı kavramlarından olan velîliğin mührü kavramını da ele alarak konuyu açığa çıkarmaya çalışır.

Eserlerin tercümesinde 1997 yılında Kayserî'de neşredilen ve Dâvûd el-Kayserî'nin risâlelerini ihtivâ eden *er-Resâil* isimli kitap esas alınmıştır. Her iki eser de Dâvûd el-Kayserî'nin felsefî bir üslupla inşa etmeye çalıştığı nazârî tasavvuf anlayışının belirgin örnekleri olmakla beraber kısa ve özet eserlerdir. Ayrıca eserlerde işaret edilmekle yetinilen ve detayları okurun bilgisine bırakılan birçok husus mevcuttur. Bu nedenle tercümemizde bu gibi noktaları açıklama amaçlı

dipnotlara yer vermeye çalıştık. Bazı dipnotların haddinden fazla uzun bulunacağını farkındayız. Ancak bu türden eserlerin anlaşılması uğruna yaptığımız bu küçük katkıların hoşgörülmesini umuyoruz. Muhterem okurlarımızdan her tercümenin aslında mütercimin anlayışı ile sınırlı bir ürün olduğunu ve asla kusurlardan hâlî olmadığını unutmamalarını bekler, kusurlarımızın affını istirham ederiz.

Son olarak eserlerin tercümesi esnasında bazı noktalarda kendisinden fikir aldığım kıymetli dostumuz ve mesai arkadaşımız Mehmet Özturan'a müteşekkirimiz. Yayına hazırlık aşamasında büyük emekleri olan Nefes Yayınevi'nin kıymetli çalışanlarına ise gösterdikleri ilgi ve sabır dolayısıyla mahcûbiyetimizi arzederiz.

Muhammed Bedirhan

TASAVVUF İLMİ HAKKINDA RİSALE

GİRİŞ

Hamd¹ Allah'a aittir. O ki, zâtıyla zâtı için tecellî² kıldı.³ İsimleri ve sıfatlarının hakikatlerini⁴ zuhur⁵ ettirdi.⁶ İsim ve sıfatlarının gaybî mazharlarını⁷ zâtının aynında cömertlik ve kerem hazinelerinin anahtarlarıyla sanatkârâne bir biçimde var etti. Onlardan her birine feyz-i akdesi⁸ ile ilmî bir sûret⁹ verdi ve böylece onları sâbit aynlar¹⁰ ve aynî hakikatler kıldı.¹¹ Sonra onlara feyz-i mukaddes ile kendi varlığının kaynağından varlık akıttı, onları fazlından ve cömertliğinden hikmet ve zâtî dilemesi ile kemâle erdirdi.

Noksan sıfatlardan münezzehtir O Allah ki, Rahmânî nefes¹² ile varlığın hakikatini eşyanın hakikatleri¹³ üzerine yaydı. Böylece onları yokluğun karanlığından varlığın ve görünür olmanın aydınlığına çıkardı.

Akabinde önce er-Rahmân isminin istivâ¹⁴ ettiği makamı¹⁵ kudretiyle yarattı ve onu imkân âleminin¹⁶ ruhu kıldı.¹⁷ Onunla kendisinde cem olan göklerin ve yerlerin hakikatlerinin bileşikliğini yaradı, âlemin hakikatlerinin sûretlerinden kendisinde toplu ve özet olarak bulunan şeyi onunla tafsil etti.

Gayb âleminde cevher olarak “be” harfine ait mânâlar için İlk Akıl’ı var ettiği gibi yine onun için şahâdet âleminde mazhar olarak “elif” harfine ait insânî bir sûret var kıldı.¹⁸

Onu “âlem üzerine halîfe olma” kaftanını giydirecek şerefleştirmişti. Kendisine ait sıfatların tamamını ona izâfe etmesi, hatta zâhirligini izhar ettiğinde onda hüviyetini gizlemesi ve bâtınlığının ibrazı esnasında onunla hakikatini gizlemesi sûretiyle onu mükerrem kılmıştır. Bu yüzden o, isimleri ve sıfatlarının kemâllerinin hepsini cem eden Allah’ın zâtı için ism-i âzam olmuştur. Bununla Muhammedî ruhu kastetmekteyim. Ki, eğer O olmasaydı âlemler yaratılmazdı. Zorunluluk ve mümkünlük ortaya çıkmazdı. Hakk celâl ve cemâlle vasıflanmaz ve O müteâl (aşkın) büyüğün tekliği zâhir olmazdı.

Allah Onun ve en hayırlı âl olan âlinin üzerine ezellerin ezeliinden ebedlerin ebedine dek kopmayan ve zevâl bulmayan sürekli devam edecek bir salât ile salât eylesin! Onun ardından yaratılmışların arasından seçilmiş ashâb-ı kirâmının üzerine de günler ve geceler sürdürükçe ve aylar ve yıllar tekrür ettikçe salât eylesin!

İmdi, lütuf sahibi Rabbinin rahmetini uman zayıf kul Dâvûd b. Mahmûd er-Rûmî el-Kayserî –Allah onu, ebeveynini ve bütün mü’minleri bağışlasın!- der ki: Peygamberlerden sonra ilim sahiplerinin hulâsası olarak velîlerin büyüklerini gördüm.¹⁹ Onlar, kalplerinde ilâhî nurların zâhir olduğu kimselerdir. Böylece bu nurlar onları kendilerine çekmiş ve ilâhî zâtın muhabbet ateşi onların ruhlarına taluk etmiştir. Böylece onları katında eritmiş, onlara vuslat²⁰ lezzetini tattırmış ve berrak soğuk suyunu içirmiştir. Fakat bu, kendilerine geldiklerinde onların kalbindeki şevk ateşini harlandırmıştır. Bu yüzden mârifetler ve mânâların

kaynağına ulaşmak adına fânî varlığın zevklerini aramaktan vazgeçmişlerdir.

Nefslerini mücâhede²¹ ateşinde eritmişler mücâhede kaynağında müşâhede lezzetleriyle zevk-yâb olmuşlardır. Muhabbet bahrine dalmışlar ve onda yitip gitmişlerdir. Tevhid sırları ile zâhir olmuş ve zamanın zuhûrunun iktizâsı ve günlerin örttükleri şeyi mahlûkâtın gözlerinden kaldırmak için görünmüşlerdir. Bu nedenle, gözleri kin ve nefret olan perdeliler çatlasa da hem nazım hem de nesir biçiminde onlar hakkında konuştular. Uygun istidatta olanları onların nurlarıyla tenvir ettiler. Onların gözlerinden gözlerini örten perdeleri kaldırdılar. Özellikle vâsıl muhakkik²² şeyh, kemâle erdiren kâmil müdakkik, âriflerin övüncü ve tevhid ehlinin gözünün aydınlığı, muhakkiklerin gözbebeği, din ve milletin²³ şerefi, İbnü'l-Fârız el-Mısıri²⁴ diye tanınan Ebû Hafs Ömer es-Sâdî (k.s) *Nazmu'd-Dürr el-Keşfan Ebkâri 'Arâisi'l-Meânî Zâti'l-Vechi'l-Ğurr* isimli kasîdesini nazmetmesi sebebiyle önemli bir yerde durmaktadır. Bu kasîde öyle bir kasîdedir ki, her beytinde lafzî cevherler, cinas ve bezeme ve türetme sanatı vb. gibi bedî' ilminin zikrettiği şeylerden şiirsel harikalar geldiği için çağlar boyunca kimse onun bir benzerini getirememiş ve hiçbir tabiat gece ve gündüzlerin tekrar ettiği süre içinde o kasîdenin sözlerinden herhangi bir şey işitmiştir. Bu nedenle bu kasîdenin ibâre diliyle vâsfedilmesi imkânsızdır ve işaret beyânıyla nitelenmesine güç yetmez. Bu onun lafız yönünden olan özelliklerinden bir kısmıdır.

Mânâ cihetinden olan özelliklerine gelince, İbnü'l-Fârız Hazretleri söylenebileceklerin en güzeli üzere şiir söyleme yoluna gitmiştir. Bu şiirde ermişlerin, kâmillerin ve kemâle erdirenlerin yetkinliklerine işaret ederek, mertebelerin ve yetkinliklerin sonuna ulaşmış ve öncekilerin ve sonrakilerin

hiçbirinin getirmediği bir yolla makamların ve derecelerin en yücesine erişmiş olan muhakkiklerin hakikatlerini açığa çıkararak sâliklerin tarikatını, doğru yolu bulmuş olanların yolunu, âriflerin²⁵ makamlarına ve tevhid ehlinin²⁶ mertebelerine değin Allah Teâlâ'ya doğru seyredenlerin derece derece menzillerini açıklamıştır.

Allah, bizden en hayırlı karşılıkla onun karşılığını versin ve bizi kurtuluş gününde karşılaşma ile onunla nîmetlendirsin!

*Âşıkların gönlüne doğmasından onun
Cennet ola mekânı bu kasîdeyi yazanın*

*Tutulması gibi muhabbette Azrâ'ya Vâmık'ın²⁷
Tutulur zihinler Azrâ'sına güzelliğinin*

*Kuşatır Tanrı sırlarını kendinden nutk eden her biri
Ve izhar eden tatlı sözlerle*

*Nazm-ı Dürr'ün dürleri nazm-ı dürründen gelir
Mânâların keşfinde leâlîsi fâiktir*

*Her muharrer lafzında var dakâyık
Her beyti kuşatır pek çok hakâyık*

*Âlemler doldu lafzının hoş-bûsundan
O kokuyu koklayan oldu handân*

*Bu lafızlar vahdetin inceliklerinin tahkikini kuşatırlar
Bu lafızlar inceliklere sahip tefrîd hakikatleridirler*

*Bunlar, feyzi Allah'tan gelen nurların parıltısı ve
Kendisi vâsıtasıyla her şeyin konuştuğu doğuşlardır*

*Bizi haberdâr ederek getirdiği bu şey dolayısıyla ki,
-O şey doğrudur- Allah Ebû Hafs Saîd'den râzı olsun!*

Tevhidin sırlarını ve tefrîd makamındaki nurlarını araştıran, her türlü kalıptan soyutlanma (tecrîd), Allah'ın dışındaki her şeyi terk ve riyâzat²⁸ ile onun yoluna sülûk²⁹ eden gayretli bir topluluk vardı. Bu kasîdeyi bana okuyorlar ve benim gözetimimde onu tashih ediyorlardı. Her ne kadar âlimlerden biri³⁰ onu gayret sarfederek şerh etmiş ve de onun mânâsının ve terkiibinin çözümlenmesinde bu şerhi yetersiz kalmamış olsa da, onlar bana bu kasîdeyi okuduklarında yanımda bana yardım edecek bir şerhim yoktu. Allah onları rızâsıyla muhafaza buyursun ve cennetlerinin orta yerinde iskân etsin! Ancak kalbime bu kasîdeyi şerh edenlerin göstermemiş oldukları birtakım mânâlar ve onların düşüncelerinin yönelmediği birtakım incelikler düştü. Onlara katılmak ve onların mülkünden bende olan şeyle nasiplenmek istedim. Bundan dolayı, çok meşgul olmama ve hiç boş vaktim olmamasına rağmen Allah'tan ve kudretinden yardım dilenerek, Onun güç ve kuvvetinden destek talep ederek bu şerhi yazdım. Allah'ın bu gayretimi benden kabul buyurmasını, onu meşkûr ve incelikler ve hakikatler ehli arasında sözlerimi makbûl kılmasını umuyorum.

Bu şerhe başlamazdan önce bir mukaddime ve üç maksad yazdım. Bu maksadların ilki, bu muhakkikler zümresinin ilimlerinin usûlü hakkındadır. İkincisi asılların aslına ulaşma yolu hakkındadır. Üçüncü maksad ise cem ve tevhid ve bu ikisinin mertebeleri hakkındadır. Bunlardan her birinin fasılları vardır. Bu fasıllar onların mânâlarına ait mukaddimelerden, bunların asıllarının tahkiklerinden ve beyanlarının açıklamalarından meydana gelmiştir.

Kendisine hizmet edilen bilge efendi, yüce sahip, ümmetlerin boyunduruğunun mâliki, Arap ve Acem sultanlarının seçilmiş, vezirlik göğünün güneşi, sadâret feleğinin ayı,

zayıfların ve düşkünlerin sığınağı, âlemdeki fukaranın hâ-
misi, meleklerin ahlâkının mecmâi, ilâhî lütufların maz-
harı, adâlet sancağını dalgalandıran, ilim ve fazîlet sahiple-
rinin üstüne rahmet saçan lakaplarıyla şereflenmiş İslâm'ın
ve müslümanların yardımcısı Gıyâseddîn'e takdim ettim.³¹
Allah, Muhammed ve Onun bütün âl ve ashâbı hakkı için,
celâlinin gölgesini âlemlerin üzerinde devamlı kılsın, ihsan-
larını câhillere ve âlimlere üzerine akıtsın!

Bölüm Dipnotları

- 1 Hamd, ihtiyârî bir ihsâna veya onun mebdeî olan bir hüsne karşı inşirah ile sahibine tazim ifade eden bir ifadedir. Kısmen medih, kısmen şükür ile birleşen bir övgü türü olup övmek, övülmek, iyi bir övüş, övülüş, güzel bir övücü veya övülücü olma, ciddi bir övücülük veya övülücülük gibi anlamları içeren bir kelimedir. Hamd kelimesi bütün bu anlamları ifade için kullanılmakla birlikte Türkçede yalnız mastar anlamıyla kullanılır. Diğer kiplerdeki kullanımı ise hamd etmek veya edilmek, hamd ediş veya ediliş, hamd eden veya hamd edilen, hâmidîyyet yani hamd etme niteliği veya mahmûdiyyet yani hamd edilme niteliğidir. Türkçede karşılığı yoktur. Türkçede övgü diye ifade ettiğimiz kelimenin Arapça karşılığı senâ ve medihtir. Hamd senâ ile medih arasında yer alan özel bir tür övgüyü ifade eder. Zira medih hem hayat ve irade sahibi olan şeyler hakkında kullanılır hem de olmayanlar hakkında kullanılır. Diğer taraftan hamd yalnızca hayat ve irade sahibi olan şeyler hakkında kullanılır. Yani mesela güzel bir inci veya güzel bir at memdûh/medholunmuş olur ancak mahmûd/hamd edilmiş olmaz. Hamd atı veya inciye ihsan edene yani Allah'a, onun cömertliğine, bilgisine ve Onun endâmının güzelliğine yapılır. Burada atın veya incinin, hamd edene ulaşan bir nimetlendirme olmasına gerek yoktur. Şükürde ise nîmet şarttır. Şükür gelen bir nîmete karşı o nîmeti verene fiilî, kavli veya kalbî olarak tâzim ile karşılık vermektir. Yalnızca fiil veya kalp ile yapılan şükür ne medih olur ne de hamd olur. Ancak dil ile sözlü olarak yapıldığı vakit hem medih hem de hamd olur. Bu tarz bir hamd şükürün başıdır. Bu kavramlar arasında genellik ve özellik ilişkisi vardır. Buna göre hamd mutlak olarak medihten daha özel bir anlam ifade eder. Şükre göre ise bir yönden genel bir yönden de özeldir. Dolayısıyla şöyle denebilir: Her hamd medhtir, her medih hamd değildir. Bazı hamd şükürdür ve bazı şükür de hamddır. Bununla beraber hamd olmayan şükür ve şükür olmayan hamd da vardır. Medih her zaman dış dünyada karşılığı olan bir şeye yapılmaz. Ancak şükür ve hamd dış dünyada gerçekleşmiş bir şey karşılığında yapılır. Bu yüzden medih karşılığı olmayan boş bir ümitle yapılabilirken hamd böyle değildir. Hamd daha önce verilen bir

nîmet gibi daha sonra da nîmet verileceğine olan kesin inançla yapılır, şükür ise verilmiş olana karşıdır. (bkz. M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 56)

- 2 Tecellî kavramı, vahdet-i vücûd doktrininin anlaşılmasında anahtar nitelikte kavramlardandır. Bu kavram tasavvuf doktrininin hem varlık, hem de bilgi teorisinin anlaşılmasında büyük bir önem taşır. Hatta tecellî kavramı nazarı tasavvuf yani vahdet-i vücûd anlayışının üzerine inşa edildiği temeldir diyebiliriz. Öyle ki, bu kavram doğru anlaşılmadan muhakkik sûfilerin sistemlerini çözmek neredeyse imkânsızdır. Çünkü vahdet-i vücûd doktrinine göre çok olan mevcutlar tek olan vücûddan ortaya çıkmışlardır. Yani âlemdeki çokluk mutlak bir birlikten meydana gelmektedir. Tecellî kavramı ise bu birlikten çokluğun nasıl meydana geldiğini anlatan anahtar kavramdır.

Tecellî sözlükte bir şeyin açılması ve ortaya çıkması anlamına gelen c-l-y (جلى) kökünden türemiştir. Araplar bir şey ortaya çıktığında “tecelle’ş-şey’u” derler. Şöhreti nedeniyle tanınan meşhur kimseye ise “İbn Celâ” derler. Tecellî kelimesi Kur’an kelimelerindendir. Kur’an’da iki yerde doğrudan tecellî kelimesi geçer (bkz.: A’râf, 142; Leyl, 2).

Tecellî kavramı tasavvufun hem varlık hem de bilgi teorisiyle irtibatlıdır. Tecellî varlık bilim açısından kullanıldığında feyiz, zuhur, sudûr, tenezzül, taayyün, tekessüf, teşahhus, mertebe gibi kavramlarla ilişkilidir. Bilgi teorisi açısından ise tecellînin, fetih, sünuh, lâyiha, tahkik, şühud ve keşf terimleri ile anlam benzerliği vardır.

Varlık açısından tecellî, gayb mertebesinde olanın zuhur mertebesine çıkması demektir. Bu kavram Hakk için kullanıldığında Hakk’ın zâtının bütün isim ve sıfatları ile kendisini izhar ettirmesi demek olur. Tecellî kavramı muhakkik sûfiler tarafından âlemin var oluşunu izah etmek için kullanılır. Bilindiği üzere İslâm kelâmı yoktan yaratma görüşünü benimsemiştir. Bu görüş yaratan-yaratılan ikiliğine dayanır. Vahdet-i vücûd mektebine mensup sûfilere göre ise varlık birdir ve onda ikilik bulunması imkânsızdır. Bu nedenle varlıkta yaratan-yaratılan ikiliğini geçersiz kılmak maksadıyla sûfiler tecellî kavramını kullanmışlardır. Bu anlayışa

göre bir tek hakikat vardır ve bu tek hakikat tecelli etmekte yani zuhur etmektedir. Âlem ise bu hakikatin tecelliler mertebesi veya zuhur mertebelerinden ibarettir.

Tanrı-âlem ilişkisinin temeli olan tecellinin çeşitli mertebeleri ve dereceleri vardır. Aslında tek olan tecellî taalluk ettiği merite ve durumlara göre farklı adlar alabilir. Söz gelimi vahdet-i vücûd doktrininin önemli yorumcularından olan Molla Abdurrahman Câmî tecelliye varlık tecellisi ve müşâhede tecellisi olmak üzere ikiye ayırır. Bu taksimde dikkat etmemiz gereken nokta tecellinin var etmeyle mi, yoksa bilgiyle mi ilgili bir mertebeye taalluk ettiğidir. Eğer tecellî âlemin dış varlık kazanmasıyla ilgili mertebelere taalluk etmekteyse bu durumda tecellî varlık tecellisi diye isimlenir. Eğer sâlikin kalbinde mârifete dair bilgilerin ortaya çıkışına müteallik bir durumdaysa bu durumda tecellî müşâhede tecellisi diye adlandırılır. Her iki tür tecellinin aslında bir olması bilme ile varlığın bir olması nedeniyledir. Çünkü bilme ve varlık ikiliğin olmadığı bir mertebede birbirinin aynıdır. Söz gelimi ilâhî zat kendi varlığını bildiğinde bu bilgi kendi varlığıyla aynıdır. Dolayısıyla bilme ve var olma bir hakikatin iki yönünü teşkil etmektedir. Burada yeri gelmişken şunu da belirtmeliyiz ki, bazı sûfîler müşâhede tecellisi için tecellî kavramını kullanırken varlık tecellisini tenezzül, taayyün ve feyz gibi kavramlarla da adlandırmaktadırlar.

Varlık tecellisi âlemin doğrudan ve dolaylı olarak Hakk'tan varlık almasıyla ilgilidir. Buna göre Tanrı ile âlemin doğrudan ve dolaylı irtibat olmak üzere iki türlü irtibatı vardır. Birinci irtibat Tanrı'nın her bir varlıkla özel irtibatıdır. İkinci irtibat ise, bir nedensellik silsilesiyle şeylerin meydana gelmesidir. Birinci irtibat, âlemde bulunan tek tek şeylerin Tanrı ile arada başka sebepler ve varlıklar bulunmaksızın doğrudan "varlık" almasını sağlar. Yani doğrudan doğruya her bir tikel varlıkta Tanrı tecellî eder ve bu varlık tecellisi o tikelî var eder. Vahdet-i vücûdu benimseyen sûfîler bu özel irtibat tarzını "vech-i hâs" terimi ile nitelendirmişlerdir. Tanrı'nın, âlemde bulunan her tikel varlıkla özel bir irtibatının olması Tanrı'nın tikellerle ilişkisi sorunu ile de ilgilidir. Meşşâî filozoflar sudur da denilen ve yukarıda bahsi geçen ikinci irtibattan

hareketle âlemin bir nedensellik zinciri ile Tanrı'dan varlık aldığı ileri sürerler. Buna göre Tanrı'nın âlemdeki tikellerle doğrudan bir irtibatı yoktur. Bu nedenle Tanrı'nın bilgisi tikellere taalluk etmez.

Vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen sûfiler ise Meşşâî felsefedeki bu problemi özel irtibat (vech-i hâs) kavramıyla aşmışlardır. Bu aynı zamanda “mutlak birlik” olan Tanrı'dan kesretin yani çokluğun nasıl çıktığına dair de bir izahtır. Şöyle ki, “mutlak bir olandan yalnız bir çıkar” ilkesi çerçevesinde Hakk'tan yalnızca bir şey zuhur eder. Bu da varlık tecellisidir. Zîra Hakk, mutlak varlıktır. Âlemdeki çokluk Hakk'tan çıkan bu varlık tecellisinin Hakk'ın isim ve sıfatlarının gölgesi konumunda olan a'yân-ı sâbite mazharlarında ortaya çıkan görüntüsünden kaynaklanır.

Tecellî kavramını detaylı bir biçimde açıklayan sûfilerden biri olan Abdülkerîm Cîlî varlık tecellisini ikiye ayırır. Ancak öncelikle belirtmekte fayda vardır ki İbnü'l-Arabî'nin ıstılâhından âşinâ olduğumuz feyz kavramı Cîlî'nin dilinde tecellî şeklinde dile getirilmektedir. Buna göre ilk tecellî tecellî-yi akdes diye adlandırılan Hakk'ın kendi zâtında zâtı için zâtıyla tecellî etmesidir. Bu tecellî insan bilgisinin konusu olmaz. Çünkü bu tecellî sadece zâta ait bir tecellîdir. İkinci tür tecellî ise zâtın mümkün varlıklarda gerçekleşen tecellî-yi mukaddes diye adlandırılan tecellisidir. Bu tecellîyi ilâhî isimler ve sıfatlar gerektirmiştir. Bundan dolayı âlemle zâtın ilişkisini sağlayan etkenler ilâhî isimler ve sıfatlardır. Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın tecellîlerinin sonsuz olduğu kanaatini paylaşır. İbnü'l-Arabî sürekli tecellî fikrinden hareketle sürekli yeniden yaratılma görüşünü geliştirmiştir yani bilinen adıyla halk-ı cedîd veya teceddüd-i emsâl. Cîlî de buna sûretlerdeki değişim yani “et-tahavvul fi's-suver” der. Zâten her iki sûfiye göre yaratmak, yoktan yaratma değildir. Bu iki sûfî yaratmayı zuhur yani görünmez veya bâtın olan bir şeyin ortaya çıkması olarak kabul eder.

Cîlî, Hakk'ın bir tecellîdeki zuhûrundan diğer tecellîdeki zuhûruna dönmesi ve sonsuza değin bu şekilde devam etmesini O'nun et-Tevvâb (dönen) olmasıyla ilişkilendirir. Bu şekilde Hakk'ın sürekli tecellî etmesi tecellîlerde sürekli bir terakkîyi getirir. Tecellîde

tekrar yoktur, her tecellî bir öncekini kapsar ve genişleyerek devam eder. Buna bağlı olarak âlem de sürekli genişler ve mükemmelleşir. Bu anlayış, statik âlem modellerine karşı sürekli yenilenen ve değişen bir evren modelini ortaya koyar.

İkinci tür tecellî olan müşâhede tecellîsi ise mârifetullah ile ilgilidir. Bu anlamda tecellî keşfin bir türü olması bakımından mârifetle birleşir. Müşâhede tecellîsinin özelliği tecellîgâhın varlığını silmek ve ona bilgi kazandırmaktır. Bu bakımdan varlık tecellîsinden farklılık arzeder. Sûfilere göre Allah hakkındaki bilgi ancak müşâhede tecellîsi ile elde edilir. Bu tecellî de tıpkı varlık tecellîsi gibi birdir ve tecellîgâhın istîdâdına göre değişir.

Tecellînin üç temel işlevi vardır. Tecellînin birinci işlevi Hakk'ın zâtında gizil halde bulunan isimler ve sıfatların buna bağlı olarak da âlemin ortaya çıkmasıdır. İkinci işlevi ortaya çıkan bu isimler ve sıfatlar vâsıtasıyla ilâhî zat hakkında bilginin elde edilmesidir. Çünkü Hakk bilinmeyi istediğinden dolayı tecellî etmektedir. Eğer tecellî olmasaydı Hakk da gizli kalmaya ve bilinmemeye devam ederdi. Bu iki işlev açısından tecellî türleri ilâhî fiillerin tecellîleri, ilâhî isimlerin tecellîleri, ilâhî sıfatların tecellîleri ve ilâhî zâta ait tecellî şeklinde mülâhaza edilmiştir.

Üçüncü işlev ise âlemin var olmaya devamını sağlamaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere Hakk âleme sürekli tecellî etmektedir. Bu nedenle âlem var olmaya devam etmektedir. Eğer Hakk'ın âlemdeki tecellîsi kesilse âlem derhal aslı olan yokluğa geri döner. Bu nedenle Hakk'ın tecellîsi âlemin kıyâmının sebebidir. Hakk'ın tecellîsi hangi âlemde gerçekleşirse gerçekleşsin ve Hakk hangi şeye tecellî ederse etsin bu tecellî ez-Zâhir isminden kaynaklanır. el-Bâtın isminden ne dünyada ne de âhirette tecellî vukû bulmaz. Çünkü bu isim zuhur edenin bâtın olmasını gerektiren bir isimdir. Bu nedenle kendisinden zuhur vâkî olmaz. (Abdülkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, trc. Abdülazîz Mecdî Tolun, s. 105-133; Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, s. 607-610; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 294-295; Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*, s. 54-61.)

- 3 Bu cümle ile müellif, Allah'ın kendi zâtını zâtına zâid bir bilgi ile değil yine kendi zâtıyla bildiğine işaret buyurur. Zâta ait bu bilgi küllî-cümelî bir bilgidir. Bu bilgi ile ilk taayyün/taayyün-i evvel kastedilmektedir.
- 4 İlâhî isim ve sıfatların hakikatleri ile bunların Allah'ın ilmindeki ilmî sûretleri kastedilmektedir.
- 5 Zuhur etmek bir şeyin ortaya çıkması ve âşikâr olması demektir. Hakk'ın zuhur etmesi ise kendisine ait isimlerde ve sıfatlarda tecellî etmesi demektir. Zîra eşya bu isimlerin ve sıfatların mazharlarıdır. Hakk bunlarda kendisini âşikâr kılmaktadır. Zuhûrun pek çok mertebesi vardır. Bununla birlikte ârifler Hakk'ın zuhûrunun beş ana mertebesinin olduğunu kabul ederler:
 1. icmâlî-ilmî zuhur
 2. tafsîlî-ilmî zuhur
 3. rûhânî sûretlerin zuhûru
 4. misâli sûretlerin zuhûru
 5. cismânî sûretlerin zuhûru.
- 6 Yani Allah zâtıyla zâtını bildiğinde bu bilgisinden kendisinde bulunan ve bir kudsî hadiste gizli hazîne diye nitelediği yetkinlikler zâtın gaybındaki gizliliklerinden ilâhî ilimdeki belirlenimlerine çıktılar. İşte bu yetkinlikler ilâhî sıfatlar ve isimlerdir. Bunlar âlem ile Tanrı arasındaki ilişkiyi temin eden nispet ve izâfetlerdir.
- 7 Mazhar terimi tasavvuf ıstılâhında ilâhî zuhûrun ortaya çıktığı yer, sûret, varlık mertebesi ve tecellîgâh demektir. Aynı zamanda mahlûk anlamına da gelir. Mesela sultan âlemin kalbi hükmünde olduğundan ism-i âzamın zâhirine mazhardır. Eğer sultan peygamberin yaşantı ve ahlâkî üzere olursa bu durumda ism-i âzamın hem zâhirine hem de bâtınına mazhar olur. Yani ism-i âzam onun varlığıyla bu âlemde görünür. (bkz.: Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü=İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, haz. İhsan Kara, İstanbul 2008, s. 1052) İsim ve sıfatlarının gaybî mazharları bunların ilâhî ilimdeki sûretleridir. Bunlar da a'yân-ı sâbitedir.

- 8 Feyz terimi vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin Tanrı-âlem ilişkisi anlatırken başvurdukları kavramlardan biridir. Feyz kavramı da tıpkı tecellî kavramında olduğu gibi hem ontolojik hem de epistemolojik bir önem taşır. Vahdet-i vücûd sisteminde yaratma, yoktan var etme değil Tanrı'nın zâtı olan mutlak varlığın farklı mertebe ve tecellîgâhlarda zuhûru demektir. İşte bu zuhur feyz ve tecellî yoluyla gerçekleşir. Tanrı âlemdeki şeylerin sûretlerinde tecellî ederek onları yaratır. Bu tecellî iki basamakta incelenir: a) feyz-i akdes b) feyz-i mukaddes.

Feyz-i akdeste Tanrı eşyanın hakikatlerinin akledilir sûretlerinde kendisi için tecellî kılar. Eşyanın hakikatleri Tanrı'nın isimleri ve sıfatlarının gölgeleridirler. Bu gölgeler ilâhî ilimde feyz-i akdes vasıtasıyla ilmî bir sûret kazanırlar. Daha sonra varlık feyz-i mukaddes vasıtasıyla bu ilmî sûretlere göre hâricî varlık alanında zuhur eder. Dolayısıyla Tanrı âlemdeki şeylerin sûretleriyle tecellî ederek onları yaratmış olur. Feyz-i akdes bu anlamda mutlak varlık için ilk taayyün, feyz-i mukaddes ise ikinci taayyündür. Bununla beraber âlemdeki şeylerin kıyâmı sürekli değildir. Feyz-i akdes ile ilâhî ilimde hakikatleri belirlenen ve feyz-i mukaddes ile bu ilâhî ilimdeki hakikatlerine göre Tanrı'nın tecellî ettiği şeyler ancak Tanrı'nın kendilerinde sürekli tecellî kılması vasıtasıyla ayakta kalabilirler. Bu durum İbnü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd mektebinde teceddüd-i emsâl ve halk-ı cedîd diye adlandırılan ve âlemin sürekli yokluğa gitmesi ve Tanrı'nın da onu sürekli varlığa çıkarmak için kendisinde tecellî etmesini ifade eden terimlerin ortaya atılmasına neden olmuştur.

- 9 İlmî sûret eşyanın hakikatlerinin Tanrı tarafından zamansız ve mekânsız bir şekilde ezelde bilinişi sonucunda ilâhî ilimdeki belirlenimleri ifade eder. Bu ilmî sûretler a'yân-ı sâbite diye de adlandırılır.
- 10 A'yân-ı sâbite terimi hakikat, zat ve mâhiyet anlamlarına gelen 'ayn (çoğulu a'yân) terimi ile insan veya üçgenin zihindeki varlığı gibi zihni veya akli varlığı ifade eden sâbitlik teriminden oluşan bir tasavvufî terimdir. Bu terim eşyanın hakikatleri konumunda olan ilâhî isimlerin Allah'ın ilminde bulunan akledilir sûretlerini

anlatmak maksadıyla geliştirilmiştir. Felsefe dilinde bu hakikatler mâhiyetler diye adlandırılır. Mu'tezile kelâmcıları ise bunu "mâ-lum-ma'dûm" ve "sâbit şey" diye adlandırmışlardır. Kimileri de a'yân-ı sâbite teriminde platonik ideleri görmek istemektedirler. Bununla beraber a'yân-ı sâbite terimi her ne kadar yukarıda zikri geçen filozofların mâhiyetleri ve Platon'un ideleri ile benzerlik arz-etse de tasavvufun bu sâbit hakikatleri, mâhiyetler ve ideler gibi tümel şeyler değil âlemde tek tek mevcut olan her şeyin hüviyeti olan tikel şeylerdir. Dolayısıyla aynlar tür veya cins değildirler. Ayrıca Platon'un ideaları asla yoklukla yani ma'dûm olmakla vasıflandırılmamışlardır. Bilakis Platon onları gerçek cevher, mutlak var olan, gerçekten var olan ve ezeli olarak var olan diye nitelenmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin varlığın kokusunu dahi almamış olan a'yân-ı sâbitesi Platonik idelerden oldukça farklıdır. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbitesinde Platon'un idelerinden fazlası vardır. İbnü'l-Arabî sâbit aynlar görüşünü ifade ederken Platon'un yanı sıra Aristo, Mu'tezile mezhebine mensup âlimler ve İsrâkiliğin piri Sühreverdî'nin fikirlerinden birçok unsuru kullanmıştır. Ancak bu eklektik yapı bütünüyle bu düşünürlerden alınan parçalardan farklı ve çok daha derin bir anlam kazanmıştır. Sâbit aynların ilâhî ilimde bulunduklarını söylemiştik. İlâhî ilimdeki bu bulunuşun ne tür bir bulunuş olduğunun üzerinde durmak gerekmektedir. Gerek İbnü'l-Arabî olsun gerekse takipçileri ve hatta Bursevî olsun sâbit aynlardan bahsederken sürekli bir biçimde bunların hiçbir şekilde varlık kokusu almamış yokluk olduklarını söyleyerek sübût ile vücûd arasında bir ayrıma giderler. Bunun anlamı bu aynların ilâhî zâtın varlığı dışında bir varlığa sahip olmadıkları demektir. Yoksa bu yokluk ile bunların hiçbir biçimde var değillerken varlığa geldikleri anlamı kastedilmemektedir. Zira Tanrı'nın ilminde bulunmayan bir şeyin varlığa gelmesine imkân yoktur. İlimdeki bu bulunuş zattan ayrı bir varlığı çağrıştırmaması endişesi dolayısıyla sübût diye adlandırılmıştır. Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi bu sâbit aynlar ve hakikatler Hakk'a dönük yönleri bakımından ilâhî isimler olarak, mahlûkâta dönük yönleri bakımından ise a'yân-ı sâbite olarak isimlendirilirler. Eşyanın hakikatlerinin yani sâbit aynların ilâhî isimler ve sıfatlar olmaları açıklanırken onların ilâhî ilimde bulunmalarından hareket edilir.

Yukarıda da belirtildiği üzere muhakkik sûfler nezdinde bir şeyin hakikati demek o şeyin ilâhî ilimdeki belirlenme nisbeti demektir. Bu belirleniş o şeyin Allah tarafından biliniş keyfiyetini gösterir. Bu durumda şunu belirtmek gerekir ki, bilme Allah'a ait sıfatlardandır. Allah'ın bir şeyi bilmesinin keyfiyeti ise bu bilme sıfatına ait bir keyfiyettir. Allah'ın bir sıfatına ait keyfiyet ise yine Ona ait bir sıfattır. Bu durumda eşyanın hakikatleri olan ve asla hâricî varlık kokusu koklamamış bulunan sâbit aynlar ilâhî sıfatlar olmak durumundadır. Aksi takdirde Allah'ın ilminde sonradan var olan şeylerin bulunması gerekir ki bu aklen imkânsızdır. Çünkü bu durum Allah'ın kadimliği ile çelişir.

- 11 Ayn denmesinin nedeni bir tür belirlenime sahip olmaları nedeniyledir. Nitekim varlık mertebelerinden bahsedilirken geçen ifadelerden zâta isim ve sıfatların silinerek kaybolduğu belirsizlik durumu lâ-taayyün yani aynlaşmama durumu ve belirlenme ise taayyün yani aynlaşma diye adlandırılır.
- 12 Nefes-i Rahmânî [Rahman'ın nefesi], âlemdaki şeylerin sûretlerinin kendisinde açıldığı bir cevherdir. Söz konusu bu cevhere nefes denmesinin nedeni, insanın nefesinin potansiyel olarak bütün harf ve kelimeleri içerdiği gibi, bu cevherin de âlemdaki şeylerin sûretlerini içermesidir. Nefes, insanda gizli olan şeyleri dışarı taşır. Bu gizli şeyler insanın içindeki mânâlardır. Nefes bu mânâların söze dökülmesinin alt zeminidir. Harfler nefesin açığa çıkması ve farklı şekillerde zuhur etmesiyle meydana gelirler. Hepsi aslında nefestir. Aralarındaki fark karın boşluğu, boğaz, hançere, dil, dişler, dudak gibi nefesin uğradığı yerler olan harflerin çıkış yerleri (mahreçler) denilen mertebelerden kaynaklanır. Böylelikle bir olan nefes, harf ve kelimelerin sûretlerinde farklılaşır ve ayrışır. Bir olan nefes sanki çokmuş gibi görünür duruma gelir. Gerçekte ise harfler yalnızca nefesin giydiği elbiseler ve içine girdiği kalıplardır ve bu kalıpların ve elbiselerin ise nefes dışında bir varlıkları bulunmaz. Varlıkları itibâridir.

İnsanın içinden çıkan hava hiçbir harf olmamak bakımından değerlendirildiğinde nefes diye adlandırıldığı gibi Tanrı'dan çıkan bu tecellî de harflerin çıkış yerlerinin benzeri konumda olan varlık

mertebeleri dikkate alınmaksızın değerlendirildiğinde nefes diye adlandırılır. Daha sonra nefesin harf ve harflerin bileşkesinden kelime ve cümlelerin oluşması gibi Rahmânî nefes vâsıtasıyla âlemdeki şeyler ortaya çıkar. Rahmânî nefes âlemdeki şeylerin hem a'yân-ı sâbite durumundaki hem de dış dünyadaki zuhur hâlleri üzerine tecellî etmektedir. Yani o hem sübût hem de vücûd âlemlerinin her ikisini birden kapsar. Müellif Dâvûd Kayserî de yukarıdaki ifadesinde buna dikkat çekerek, Rahmân'ın nefesinin eşyanın hakikatleri üzerine yayılmasından bahsetmektedir. Sûfilerin, âlemdeki şeyleri Tanrı'nın harfleri ve kelimeleri şeklinde değerlendirmeleri kuşkusuz onlar tarafından ortaya atılmış romantik bir tasavvur değildir. Âlemin kelâm ile yaratılması düşüncesinin kaynağı Kur'an'dır. Kur'an'da çeşitli âyetlerde Allah'ın bir şeyi dilediğinde o şeye "Ol!" dediği ve onun da hemen olduğu haber verilir. İbnü'l-Arabî bu duruma dikkat çekerek kelimelerin harflerden, harflerin havadan, havanın da Nefes-i Rahmânî'den meydana geldiğini söyler. Dolayısıyla ona göre Tanrı'nın kelâm sıfatı ile Rahmân'ın nefesi arasında bir ilişki söz konusudur. İbnü'l-Arabî Tanrı'nın kelâm sıfatı ile âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için kelâm kelimesinin semantik incelemesini yapar. Kelâm yaratmak anlamına gelen kelm kökünden türemiştir. Kelâm âlemin var oluşunda etkindir. Çünkü yara, yaralı cisim üzerinde etkindir. Mümkünler yani âlemdeki şeylerin zuhur etmeleri kelâm ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla onlar mevcûdiyetlerini kelâmla temin etmişlerdir.

Nefes başka bir ilâhî isme değil de Rahmân'a nispet olunması da bir diğer önemli durumdur. Burada hem nefes kelimesinin hem de Rahmân kelimesinin anlamı üzerinde durmak gerekir. Nefes kelimesi bir zorluk ve sıkıntıdan ferahlamayı ifade eder. Rahmân ise merhamet ile ilişkilidir. Bu durumda nefesin Rahmân'a nisbetinin anlamı ilâhî isimlerin kendi etkinliklerini göstermek için mazharlarını talep etmeleri neticesinde ilâhî isimlerin bu talep sıkıntısı Rahmân'ın onların taleplerine merhamet etmesiyle gerçekleştiği için nefes Rahmân'a nispet olunmuştur.

- 13 Eşyanın hakîkati bir şeyi o şey kılan şeydir. Bunlara Allah'ın ilmindeki sâbit aynlar da denir. Bununla beraber vahdet-i vücûdu

benimseyen sûfilere göre bir şeyin hakîkatî kelâmcıların kabul ettikleri gibi onun dış dünyadaki bulunuşu değildir. Bilakis hakikat yani bir şeyi o şey yapan öz, değişmez bir şekilde ve hiçbir şekilde dış dünyada mevcut olma durumu ile nitelenemez biçimde ilâhî ilimde bulunur. Buna a'yân-ı sâbite ismi de verilir.

- 14 İstivâ, Allah-âlem ilişkisini ifade etmek için kullanılan sıfatlardan ve Kur'an'da ve hadislerde yer alan anlamı kapalı ifadelerden biridir. İstivâ, Allah'ın zâtının âlemle münasebetini konu edinir. İstivâ kelimesi sözlükte “doğru ve düzgün olmak” anlamındaki s-v-y (ىوس) kökünden türetilmiştir ve “mutedil, düzgün ve eşit olmak; karar kılmak, oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak; hâkim olmak, tahta oturmak” gibi anlamlara gelir. İstivâ Kur'an'da yedi âyette Arş'a, iki yerde göğe yönelik bir fiil olarak Allah'a nispet edilmiştir. Bu âyetlerde belirtildiğine göre Allah yeri yarattıktan sonra gökleri yaratmaya yönelip onları yedi gök olarak düzenlemiş, sonra da Arş'a istivâ etmiştir. Kelâm âlimleri istivâyı Allah'ın keyfiyeti bizce bilinmeyen bir sıfatı olarak kabul ederler. Bu sıfat, Allah'ın zâtıyla yaratıkları arasında mevcut olmadığı ve mahiyeti insanlarca bilinmeyen bir şekilde göklerin ötesinde ve Arş'ın üzerinde bulunduğunu ve ilâhî kudret ve iradenin bütün kâinat üzerinde sürekli olarak geçerli olduğunu ve bütün varlıkları hâkimiyeti altına alıp yönettiğini anlatan bir sıfattır. (Ayrıntı için bkz.: Y. Şevki Yavuz, “İstivâ”, *DİA*, c. XXIII.)

- 15 Rahmânî Arş kastedilmektedir. Bu Arş Rahmân isminin sıfatlarının istivâ ettiği mahaldir. Feleklerin ilki ve en kuşatıcısı olan bu Arş, küllî tabiat, hebâ, küllî cisim ve küllî şekli cem eder. Cisimler âlemi de bu Arş tarafından kuşatılmıştır. Dolayısıyla bu Arş maddî âlem ile maddeden soyut olan âlem arasında bir berzahtır.

- 16 Müellifin burada imkân âlemini ayrı mülâhaza etmesi dikkat çekicidir. Çünkü âlem Tanrı'nın dışındaki şeylerin tamamıdır. Tanrı dışında zorunlu varlık olmadığına göre âlem zâten mümkündür. Bununla birlikte zâta ait isimler ve sıfatlar âlemi, zorunlu varlığa ait olmaları ve zâtın hâricinde olmamaları nedeniyle vücûb yani zorunluluk âlemi diye nitelendirilir. Bununla beraber zat kendi başına ele alındığında bu sıfatlar ve isimlerin de gayrı olması hasebiyle

onlar için âlem denilmesi doğru olur. Müellif âlemin bu ikili durumundan dolayı Rahmân'ın istivâ Arş'ı olan bu şeyin imkân âlemine ait olduğunu belirtti. Böylece vücûb âleminden onu ayırdı.

- 17 Tasavvufa göre bütün âlem bir ceset gibidir ve bu âlemin ayakta kalması bir ruh sayesinde gerçekleşir. Âlemin ruhu diye de adlandırılan bu ruh Hakikat-i Muhammediyye, Nûr-i Muhammedî, Rûh-i Muhammedî gibi adlarla adlandırılan şeydir.
- 18 Yukarıda Rahmân'ın nefesi hakkındaki dipnotta da belirtildiği üzere vahdet-i vücûd teorisine göre âlem ile harfler arasında bir irtibat vardır. Buna göre âlemdeki şeylerden basit-yalın olanlar ilâhî harflerin bileşik olanlar ise ilâhî kelime ve cümlelerin karşılığı olarak görülmürler.
- 19 Tasavvuf ehline göre Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin gerçek vârisleri velîlerdir. Bu nedenle de onların sahip oldukları ledünnî bilgi en üstün bilgidir. Müellifin bu cümlesi velîlerin sûfîler nazarındaki durumuna işaret eder.
- 20 Allah'ın katına vâsıl olmak bir cismin başka bir cisme, bir arazın bir diğer araza, bilginin bilinene ve fiilin özneye vâsıl olması gibi değildir. Vuslat iki kısımdır. Bunların ilki Hakk'ın süslerinin kula açılması ve kulun onunla sarhoş olmasıdır ki bu sülûkun başlangıcındaki vuslattır. Bu durumda eğer kul mârifetine bakarsa orada Allah'tan başkasını bilemez. Himmetine baksa Allah'tan başkasını bulamaz. Böylece kulun bütün varlığı tamamen Allah'ın varlığı ile meşgul olur. Kul bu durumdayken dışını ibadetle, içini de ahlâkını güzelleştirmekle imar etmek için nefsiyle ilgilenmez. Vuslatın ikinci kısmı ise sülûkun sonundaki vuslattır. Bu kulun nefsinden çıkması ve tamamen ondan soyutlanması durumudur. Öyle ki bu durumda kul sanki O olur. Vuslat kul tarafından değil aksine Allah'ın inâyeti ve ulûhiyyet cebzelerin etkisi ile meydana gelir. Kulun kazanımları bunun elde edilmesinin sebebidir. Vuslata ermek ya mutlak meczup, ya meczup olan sâlik veya mutlak sâlik olmakla mümkündür. Mutlak meczup, riyâzat ve halvet yapmaksızın zahmetsiz bir şekilde Allah'ın inâyetiyle cezberttiği, yoluna erdirdiği, kendi yakınlığına ulaştırdığı, şerefli

makamlar verdiği kimsedir. Meczup olan sâlik ise mücâhede yapar, halvette oturur, Allah'ın dışındakilerden alâkayı keser, niha-yet Allah Teâlâ ona rahmet nazarı ile bakar, lütuf ve nîmetle onu destekler ve onu kısa sürede ve kolay bir mücâhede ile yüce makamlara erdirir. Mutlak sâlik de son derece ciddi bir mücâhede ve ri-yâzat ile sülûk eder. Bütün haller ve vâkıaları yaşar. Şiddetli mücâhedeleri ve erbainleri yüce makamlarda son bulur.

- 21 Mücâhede, sâlikin nefsinin bedensel güçlüklerle terbiye etmesi ve onun bütün isteklerine karşı koymasısıdır.
- 22 Muhakkik terimi eşyayı hakikati üzere yani gerçekte bulunduğu hâle göre bilen kimse için kullanılan bir terimdir. Eşyanın hakîkati yukarıda da beyan edildiği üzere bir şeyi o şey kılan şeydir. Bunlara Allah'ın ilmindeki sâbit aynlar da denir. Bir şeyin hakîkati onun zâhirdeki durumu değildir. Dolayısıyla bir şeyin hakîka-tini bilmek onu dış dünyadaki görünüşü itibarıyla bilmek demek değildir. Bilakis o şeyi bütün yönleriyle yani hem dış görünüşü ve hem de o şeyi o şey kılan özü bakımından bütün yönleriyle bil-mek demektir. Bu da eşyanın Allah'ın ilminde olduğu hâl üzere bilinmesi demektir. Eşyanın hakîkatin bilinmesi yani Allah'ın il-mindeki hâli üzere bir şeyi bilmek de ancak o şeyin mâhiyetinde o şey ile birleşmekle mümkündür. Bir şeyin mâhiyeti ise ise bü-tün mâhiyetlerle birlikte ilâhî bilgide tek ve bölünmez bir hâlde bulunur. Yani her bir mâhiyet ilâhî bilginin mâlûmu olmak ba-kımından tek bir şeydir. O halde eşyanın hakîkatlerini bilmek bu ilâhî bilgiye dönmeyi gerektirir. Sâlik ilâhî bilgiye kendi hakîka-tine dönerek ulaşır. Buradan da eşyaya ait diğer hakîkatlere dö-nerek onlarla bir olur. Muhakkik işte bu şekilde eşyanın hakîkat-lerine vâkıf olan kişidir.
- 23 Din şerîatın tamamına, millet ise şerîat mensuplarının her birinin sahip oldukları şeye denir. Millet ile Allah'ı kabul eden şerîatlar kastedilir. Din ise bünyesinde bir şerîat barındırmasa bile insan-ların kendilerini Allah'a yakınlaştırdığına inandığı her şeydir. Bu anlamda din millettten daha kuşatıcıdır. Dolayısıyla her millet bir dindir ancak her din bir millet değildir. Yahudilik ve Hıristiyanlık birer millettir. Çünkü bünyelerinde vahye dayalı bir şerîat vardır.

Buna karşın paganizm yani şirk bir millet değildir. Çünkü bün-yesinde tek tanrı tarafından gönderilmiş vahye dayalı bir şeriatı yoktur. Ancak bununla beraber paganizm bir dindir. Millet keli-mesi sürekli tekrar edilen şey için de kullanılır. İşlek yol için Arap-lar tarîkun melîl derler. Yine millet felaketler karşısında birbirini koruyup kollayan topluluğun davranış şekli olarak da tanımlan-maktadır. (Ebû Hilâl el-Askerî, *Arap Dilinde Farklar Sözlüğü: el-Furûq fi'l-Luğa*, trc. Veysel Akdoğan, s. 322-323)

- 24 Şerefüddin Ömer b. Ali b. Mürşid es-Sa'dî el-Hamevî el-Mısırî. İb-nü'l-Arabî ve vahdet-i vücûd doktrini üzerinde etkili olmuş önemli sûfîlerden biridir. H. 577'de Kahire'de doğdu. Babası Ali b. Mür-şid zâhid karakterli biriydi. İbnü'l-Fâriz ilköğrenimini babasından almıştır. Bunun yanında ayrıca devrin tanınmış âlimlerinden olan Ebû Muhammed İbn Asâkir'den hadis okumuş; Sâfî fıkhi, dil ve edebiyat dersleri görmüştür. Genç yaşlarda tasavvufa yönelmiştir. Sülûkuna Mısır'da başlamış bir müddet burada riyâzat ve mücâ-hede ile vakit geçirmiş ancak mânevî fetihleri elde edemediğini görünce Şeyh Bakkâl isimli bir zâtın teşvikiyle Mekke'ye gitmiş-tir. On beş yıl Mekke'de mücâvir olarak kalan İbnü'l-Fâriz Mekke dağlarında ve çölde riyâzat ve mücâhede ile günlerini geçirmiş-tir. Buradan tekrar memleketi Mısır'a dönmüş irşad faaliyetlerini burada sürdürmüş H. 632'de Kahire'de vefat etmiştir. Kahire'de Karâfe'de Ârız diye bilinen bir mescidin hazînesine defnolunmuş-tur, kabri bugün de ziyâretgâhtır. Tasavvuf şiirleri ve halifeleri ile tasavvuf düşüncesi üzerinde oldukça etkin olmuştur. Dîvân'ı ve Kasîde-i Tâiyye diye de bilinen Nazmu's-Sülûk kasidesi ile Kasî-de-i Mîmiyye diye bilinen Hamriyye Kasidesi yalnız Arapça ko-nuşan sûfî mahfillerin ilgisini çekmemiş tüm tasavvuf dünyasının rağbet ettiği eserler olmuştur. Müellifimiz Dâvûd el-Kayserî İb-nü'l-Fâriz'ın Tâiyye ve Mîmiyye kasidelerine şerh yazmış önemli sûfî âlimlerden biridir.

- 25 Tasavvuf ıstılâhında Allah erlerinin çeşitli mertebeleri vardır. Bun-lar mârifetullah konusunda en alt seviyeden en üste doğru dere-celenirler. Buna göre Allah'ın zâtının, sıfatlarının, isimlerinin ve fiillerinin sırlarını bilen kimse ârif diye adlandırılır. Ârif Allah'ın

dışındaki her şeyden bağıını koparmıştır. Ârifin mertebesi muhak-
kikin mertebesinin altındadır.

- 26 Allah'ın birliği konusunda gerçek bilgiye sahip olanlar kastedil-
mektedir.
- 27 Azrâ ile Vâmık, Leylâ ile Mecnun gibi hakkında mesnevî tarzında
eserler yazılmış iki efsânevî âşıktır.
- 28 Riyâzat sözlükte hayvan terbiyesi anlamına gelen bir kelimedir.
Hayvanın yapılması istenen davranışları yapmasını sağlamak ve
yapılması istenmeyen davranışlarına da mânî olmak için yapılan
çalışma riyâzat diye adlandırılmıştır. Sonunda hayvanın bu iste-
nen davranışı yapması ve istenmeyen davranışı yapmaması durumu
bir meleke hâlini alır. Tasavvuf istilâhında ise riyâzat nefsi şehvet,
gazap (saldırganlık) ve vehim güçlerinin egemenliğine girmekten
alıkoymak ve nefsin bu güçlerini akıl gücüne boyun eğdirmek
demektir. Ancak bu durumda insan gerçekten insan olabilir. Dî-
nin amacı insanı insanlık tanımına uygun çizgiye çekmektir. Bu
nedenle dinler çeşitli emirler ve yasaklar içerirler. İslâm şeriatının
emirleri ve yasakları ortalama bir insanın güç yetirebileceği riyâ-
zattır. Namaz, oruç, zekât, zikir, güzel ahlâk gibi hususlar zâten
dinin genel hükümleri çerçevesi içerisinde mevcuttur. Bunları uy-
gulayan kişi en azından hayvandan daha aşağı olma durumundan
kurtularak insanlık mertebesine erer. Ancak mânevî ilerleyiş bu
noktada durmaz. Bunun ötesinde de mertebeler bulunduğu için
sûfiler şeriatın her mükellefi sorumlu tuttuğu bu emir ve yasak-
lardan fazla nâfile birtakım pratikler daha uyguladılar. Bu pratik-
ler neticesinde insanlık mertebesinin üstündeki mertebeler elde
edilir.
- 29 Sülûk kelimesi sözlükte bir şeyin başka bir şeyin içine girmesi, ona
nüfuz etmesi ve yola girmek, yol almak gibi anlamlara gelir. Ta-
savvuf terimi olarak sülûk aşağı âlemden yukarı âleme yükseliş
ve kişinin iç dünyasında yolculuk ederek kendinde dürülül halde
olan âlemleri ve menzilleri geçmesi, kötü ahlâkı giderip iyi huy-
larla kendini bezemek şeklinde tarif edilir.

- 30 Burada müellif muhtemelen Saîdüddin Fergânî'nin veya kendi şeyhi Abdürrezzâk Kâşânî'nin şerhini kastetmektedir.
- 31 Hâce Gıyâseddin Muhammed b. Reşidüddin Fazlullah-i Hemedânî. 727/1327 yılından itibaren İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahadur Han'ın vezirliğini yapmıştır. İlhanlıların büyük ve ünlü vezirlerinden biridir. Babası Reşidüddin yahudi asıllıdır, müslüman olmuştur. Saray doktorluğunun yanında kendisinden önce vezirlik yapmıştır ve aynı zamanda *Câmi'u'l-Tevârih* isimli eserin yazarıdır. Hâce Gıyâseddin âlimleri ve edebiyatçıların hâmisî bir devlet adamıydı. Zamanının birçok önde gelen âlimi onun himayesinde eserler vermiştir. Hamdullah Mustavfî, *Târih-i Guzîde*'yi 730/1330 senesinde onun adına kaleme almıştır. Kelâm âlimi Kadı Adudüddin İcî, *Mevâkıf*, *Fevâ'id-i Gıyâsiyye* ve *Muhtasar-ı İbn Hâcib* isimli eserlerini onun adına yazmıştır. Gıyâseddin, İlhanlı sarayındaki iktidar mücadelelerinin sonucunda bir suikasta kurban gitmiştir.

MUKADDİME
(İki Fasl İçerir)

BİRİNCİ FASIL

[Tasavvuf İlminin Tanımı, Konusu, İlkeleri ve Problemleri]³²

Allah bizi ve seni te'yid etsin, bil ki, Allah Teâlâ'ya vâsıl olmak ilmî [teorik] ve amelî [pratik] olmak üzere iki kısımdır.³³

Bunlardan amelî vuslat, amel edenin yaptığı amelde basîret üzere olması için ilmî olan vuslata bağlıdır.³⁴

İmdi, ilimler mevzûları³⁵ ile birbirlerinden ayrışırılar.³⁶

Her bir ilmin mevzûu, kendisinde o ilmin zâtî arazlarının³⁷ araştırıldığı şeydir.³⁸ O halde ma'rûz (arazların kendisine iliştigi şey, cevher³⁹), mevzûdur (konu). Arazlar ise ilmin meseleleridir.⁴⁰

Kuşkusuz bir ilmin meselelerinin tamamı ya bedihîdir, ya kesbîdir veya bir kısmı bedihî bir kısmı kesbîdir.⁴¹

Eğer meselelerinin tamamı bedihî ise ki, bu durum sadece bazı zihinler için mümkündür, bu durumda bunlar sair ilimlerin ilkeleridirler.

Eğer kesbî iseler bu durumda bu kesbî meseleler kendisiyle bilindikleri bedihî durumlara bağlı olurlar.

Eğer ilmin meselelerinden bir kısmı kesbî, bir kısmı bedihî ise bu durumda bedihî olan meseleler kesbî olanların ilkelere teşkil ederler.

Şüphe yok ki, bu tâife yani sûfîler ancak mazharları ve tecellîgâhlarının ilâhî zâta vâsıl olması bakımından Allah'ın zâtı, isimleri ve sıfatları hakkında araştırma ve açıklama yaparlar. O halde bu ilmin konusu Allah'ın zâtı, Onun ezeli nitelikleri ve ebedî sıfatlarıdır.⁴²

Bu ilmin problemleri ise kesretin Allah'ın bir olan zâtından çıkması ve tekrar ona dönüşünün keyfiyeti⁴³, ilâhî isimler ve rabbânî vasıfların mazharlarının açıklanması, Allah erlerinin Allah'a dönmelerinin keyfiyetinin ve onların sülûklarının, mücâhedelerinin ve riyâzatlarının keyfiyetinin açıklanması ve dünyada ve âhiretteki bütün ameller, fiiller ve zikirlerin sonuçlarının hakîkatteki sâbit bir vecih üzere açıklanmasıdır.

Bu ilmin mebâdîsi yani ilkeleri ise bu ilmin tanımının ve faydasının bilgisi, sûfîlerin bu ilimle ilgili kurdukları terminolojinin bilgisi ve bu ilimde araştırılacak olan problemlerin kendisi üzerine kurulması için hakîkatî bedihî olarak bilinen şeyin bilgisidir.

İmdi, konusunun şerefi ve problemlerinin yüceliğinden dolayı bu ilim bütün ilimlerin en şerefli ve onların en yücesidir.⁴⁴ Her ne kadar kelâm ve felsefe ilimlerinin konuları bu ilmin konusuyla aynı olsa da, kulun rabbine nasıl vâsıl olacağını açıklamaz. İbâdet ve tâatte⁴⁵ bulunmanın ve ilim tahsil etmenin en yüksek matlabı [araştırdığı şey] ve en yüce hedefi olan Allah'a yakınlığın kazanılmasının keyfiyeti bu iki ilimde araştırılmaz. Bu iki ilme müntesip âlimlerin vehimleriyle ve fehimleriyle elde edilen bilgilerinden.

anlaşılan, ancak fikrî nazarlarının yarattığı bir şey olup ezeli Hakk değildir.⁴⁶

Bu ilmin tanımına gelince: Bu ilim, sıfatları, isimleri ve mazharları bakımından Allah'ı, mebd'e ve meâd ahvâlini⁴⁷, âlemin hakikatlerini ve bu hakikatlerin tek hakikate ki, bu tek hakikat Allah'ın zâtıdır, dönüşlerini bilmek; cüz'î kayıtların sıkıntılarından nefsi kurtarmak adına yapılan sülûk ve mücâhedenin yolunu ve aynı şekilde nefsin mebd'e'ini ve mutlaklık ve küllilik niteliğini tanımaktır. Böylece bu tanımdan bu ilmin faydası da bilinmiş oldu.

Bu ilim keşfidir, zevke dayalıdır ve *vecd ve vücûd* sahipleri ve müşâhede ehlinen⁴⁸ başkasının bu ilimden nasibi yoktur.⁴⁹

Her ne kadar durum böyle olsa da, ilm-i zâhir ehlinin bu ilmin üzerine kurulduğu bir aslının bulunmadığını, bu ilimden hiçbir şey elde edilemeyeceğini, bilakis bu ilmin şairâne tahayyüllerden ibaret bulunduğunu ve bir düşünce felâketi olduğunu, bu ilmin ehlinin, ilimleri hakkında burhanlarının⁵⁰ bulunmadığını, sadece keşfi bilgi iddiası olduğunu ve bu yüzden bu ilme yönelmeye gerek olmadığını zannettiklerini gördüğümde bu ilmin mevzûunu, ilkelerini ve problemlerini açıkladım.

Hem bu eserde, hem *Mukaddemâtü Şerhi'l-Fusûs* isimli eserimde ve hem de tasavvuf ilmi hakkında yazmış olduğum diğer risâlelerde zikrettiğim deliller ve burhanları ancak zâhir ulemâsını kendi yollarıyla delillerini çürütmek ve kendi yöntemleri üzere onları ikna edip susturmak üzere getirdim.⁵¹ Zîra müşâhede ehlinin keşifleri onlar aleyhine bir delil değildir. Keşf ehlinin söylediklerine delil olan âyet ve hadislerin zâhiri, zâhir ulemâsı katında te'vil edilmiştir. Bundan

dolayı onlarla birlikteyken onların lisanıyla konuşmamız gerekir. Nitekim Allah Teâlâ “*Ve biz her gönderdiğimiz resûlü ancak içinde bulunduğu kavminin diliyle gönderdik*” (İbrâhim, 4) buyurmuştur. Allah bizim söylediklerimize vekildir. Ondan yardım dilenir. Ve Odur doğru yola ileten.

İKİNCİ FASIL

Sûfilerin Bazı Istılâhları

Bil ki, ilâhî zat kendi kendisi olmaklığı bakımından [min haysu hiye hiye]⁵² ele alındığında, herhangi bir sıfatla vasıflanmış veya vasıflanmamış olmasından daha genel bir anlam ifade eder.⁵³ Bu nedenle sûfiler nezdinde ilâhî zat “hü-viyyet”⁵⁴ ve “hakîkatü’l-hakâyık”⁵⁵ diye isimlendirilmiştir.⁵⁶

Yine ilâhî zat, yalnızca kendisi üzerine zâid olan sıfatlardan mücerret olması bakımından⁵⁷ “ahadiyyet”⁵⁸ ve “amâ”⁵⁹ diye adlandırılmıştır.

Kemâl sıfatlarının tamamıyla vasıflanması itibariyle ilâhî zat “vâhidiyyet”⁶⁰ diye adlandırılır ve tanrılık vasfı [ulûhiyyet]⁶¹ da bunun kapsamındadır.⁶²

Sıfatlar eğer lütuf ve rahmete ilişkinseler cemâlî sıfatlar⁶³ olarak adlandırılırlar. Kahır ve heybete ilişkin sıfatlar ise-ler bu durumda celâlî sıfatlar⁶⁴ olarak nitelendirilirler. Her biri için cemâl ve celâl vardır. Yani cemâlî sıfatların celâlî ve celâlî sıfatların ise cemâlî vardır.

Halkî mazharların⁶⁵ zat nurlarında yok olmaları ve fenâ⁶⁶ bulmaları dikkate alındığında bu durum cem’ makamı olarak isimlendirilir.⁶⁷

Halkî mazharların zatta fenâ bulmamaları dikkate alındığında, zat ve halkî mazharların durumu fark makamı⁶⁸ olarak adlandırılır.

Fark makamı birinci fark ve ikinci fark olmak üzere iki kısma ayrılır. Birinci fark ile Hakk'a vuslat öncesi farkı, ikincisi ile de Hakk'a vuslattan sonrası farkı kastediyoruz.

Birinci fark Hakk'tan perdelenmiş olanların, ikinci fark ise kemâle erdiren kâmillerin fark hâlidir.

Bazen bu makama cem'den sonraki fark (el-fark ba'de'l-cem'), benliğin silinmesinden sonraki ayıklık (es-sahv ba'de'l-mahv), fenâdan sonraki bekâ hâli (el-bekâ ba'de'l-fenâ), ikinci ayıklık (sahv-ı sâni) vb. isimler de verilir. Bu makam kulun baygınlığından sonra ayılmasıdır. Yani Hakk'ın kula tecellî etmesi ve böylece kulun eniyyetinden/varlığından ifnâ kılması, böylece kulun taayyün dağınının paramparça olması ve enâniyyet/benlik Tûr'unun kaybolmasının ardından Hakk Teâlâ'nın kula ikinci bir varlık vermesi ve kula aklını bahşetmesi, böylece kulun tekrardan kendisine hâkim olması durumudur. Bu ikinci varlık vuslattan sonra kazanılmış olduğundan dolayı hakkânî varlık olarak adlandırılır. Böylece Hakk, kulun varlığının Hakk'la kâim olduğunu kendisinden kaynaklanmadığını kula öğretir ki, kul bundan önce varlığının kendi nefsiyle kâim olduğunu zannetmekteydi.

Hazret-i ilâhiyyeye vâsıl olmak kulu rabbine çeken ezeli inâyete bağlıdır. Bundan dolayı, kulun bidâyetteki hâli sahv (ayıklık) ile mahv (dağılma ve yok olma) hâli arasında sürekli devreder. Mahv hâli ile sekr (mânevî sarhoşluk) hâlini kastetmekteyiz. Sekr, insanın aklının kendisinden gitmesiyle insana gelen bir hâldir. Tıpkı şarap sarhoşluğunda olduğu

gibi bu hâlden dolayı da birtakım fiiller ve sözler ortaya çıkar ki, bunlara aklın müdahalesi yoktur. Lâkin bu iki sarhoşluğun arasında yerden göğe kadar fark vardır.

Bu sarhoşluk muhabbetin, cezbenin,⁶⁹ tevfik ve inâyetin sonucudur, bunda çalışıp gayret göstermenin hiçbir katkısı yoktur. Bu hâl mahubların hâli olup muhiblerin⁷⁰ hâli değildir. Çünkü muhiblerin cezbedilmeleri ancak mücâhede ve sülûktan uzaklaşmak anlamına gelir. Bu durumu yeri geldiğinde zikredeceğiz.

Sûfilerin vicdân,⁷¹ vecd,⁷² vücûd,⁷³ şuhûd,⁷⁴ 'iyân,⁷⁵ mükâşefe,⁷⁶ müşâhede,⁷⁷ telvîn ve temkîn⁷⁸ vb. gibi bilinir olduklarından dolayı kitaplarda yazılmış ve yaygınlık kazanmış olan diğer ıstılâhlarına gelince bunlar en ufak bir mülâhaza ile öğrenilir şeylerdir. Sözü uzatmış olma korkusundan dolayı bunları açıklamayı bıraktık. Hamd, celîl ve cemîl olan Allah'a aittir.

Bölüm Dipnotları

- 32 Bir bilginin kendisine ilim denilmesi için onun belirli bir konusunun, bu konuya bağlı olarak kendisi için kanıt aradığı problemlerinin/mesâil, bu problemlerin araştırılırken araştırma için dayanak noktası olacak olan ilkelerinin/mebâdî olması gerekir. Müellif tasavvufun bir ilim olduğunu göstermek amacıyla bu bölümde öncelikle bir ilmin gerekleri hakkında bilgi vermekte, böylece tasavvufun ilim oluşunu göstermeyi hedeflemektedir.
- 33 Müellifin de işaret buyurduğu üzere Allah'a vâsıl olmak yani mârifetullahı elde etmek iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki nazarî irfan diye de bilinen ilmi vuslattır. Nazarî irfan vücûdun/varlığın tecellileri, mertebeleri ve düzenini yetkin bir biçimde açıklayan bir ilimdir. Dolayısıyla bu ilim Allah, âlem ve insan hakkındaki gerçek görüşü yansıtır. Bu ilmin sahibine ârif veya muhakkik denir. Ârif bu bilgisinde tümevarımsal çıkarımlardan hareket etmez. Yani bu bilgi rasyonel bir bilgi değildir. Ârif, vücûdun ve eşyanın hakikatlerinin gerçekte bulundukları hâl üzere olan bilgisini mükâşefe ve müşâhede yöntemi ile elde eder. Bununla birlikte mükâşefe ve müşâhedenin de tıpkı rasyonel bilgide olduğu gibi birtakım ölçüleri [mi'yâr] vardır. Ârifin bilgisi, Allah'ın şeriatı vazettiği mânevî temrinler vâsıtasıyla gerçekleşen kalbin tasfiyesi ve nefsin tezekkîsi ile yani pratiğe dayalı yaşama ve seyr u sülûk vâsıtasıyla elde edilir. Bu süreç ise amelî vuslata veya amelî irfâna karşılık gelir. Nefsin yalnızca amelî veya yalnızca nazarî bakımdan yetkinleştirilmesi istenilen hedefe insanı ulaştırmaz. Söz gelimi insan kendisini nazarî olarak yetkinleştirdiğinde ve amelî ihmal ettiğinde belki Allah'ı bilmek konusunda bir miktar yol katedebilir. Ancak bu yol onu muhabbete yani Allah sevgisine ulaştırmayacağından dolayı eksiktir. Muhabbet bilgiyi bilgi de daha fazla muhabbeti doğurur. Dolayısıyla tasavvuf amelle desteklenmeyen bir yetkinliği kabul etmez. Bu konuda tasavvufun görüşünün özeti "*Siz bil-diklerinizle amel edin, Allah size bilmediklerinizi öğretir*" hadisidir. Sadece amel yoluyla yürümek de bilgi olmaksızın gerçekleşmez. Çünkü yukarıda da zikrolunduğu üzere sülûk, şeriatı vazolunan mânevî temrinler üzerinden yapıldığında ancak insanı yetkinliğe

ulaştırır. Bu da asgarî olarak şeriatın ilm-i hâl dediğimiz kısmını bilmeyi gerektirir. Bunu bilmeden amel etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bilgi ve amel birbirinin olmazsa olmazı ve birbirini gerektiren unsurdur.

- 34 Bir şeyh elinde seyr u sülûk eden kimsenin sülûkunda geçtiği mertebeler, bu mertebelerde karşılaşacağı durumlar ve sülûkun sonuna dair teorik bilgiye sahip olması onu sülûkun pratiklerini yerine getirirken dikkatli davranmaya yöneltir.
- 35 Bir ilmin konusu/mevzûu, kendisinde o ilmin hakikatinden, o ilme mensup hâllerden ve o ilme zâtı dolayısıyla ârız olan durumlardan bahsedilen şeydir. Mesela metafiziğin konusu varlık, fiziğin konusu hareket, matematiğin sayı, tıbbın konusu insan bedeni, biyolojinin canlılıktır. Bilimler birbirlerinden konuları bakımından ayrışırlar. Ayrıca bazı bilimlerin konusu diğer bazı bilimlere göre daha genel veya daha özel olabilir. Daha genel olan bilimler daha özel olanları kuşatırlar. Bunun nedeni konusu/mevzûu diğer bilime göre daha genel olanın daha özel olanı içermesidir.
- 36 Kayserî'nin işaret ettiği gibi ilimler birbirlerinden konularının farklılığı dolayısıyla ayrışırlar. Bununla birlikte aynı konuyu paylaşan ilimler de vardır. Söz gelimi tefsir, tefsir usûlü, kıraat, tecvid, hat gibi ilimlerin tamamının konusu Kur'an yani Allah'ın kelâmıdır. Bu gibi durumlarda ayrışma bu ilimlerin gaye (maksat) ve faideleri bakımından gerçekleşir. Buna göre tefsir Kur'an'ın yorumlanmasını gaye edinir. Usûl Kur'an'ı yorumlamayı değil yorumun nasıl yapılması gerektiğini açıklamayı gaye edinir. Kıraat ve tecvid ilimlerinin de konusu Kur'an'dır. Bu iki ilim ise Kur'an'ın okunuşu ile ilgilenir. Biri yani kıraat ilmi Kur'an'ın birbirinden farklı rivâyetler yoluyla gelen okunuş biçimleriyle ilgilenir. Diğeri yani tecvid ise harflerin çıkış noktaları ve sıfatlarına uygun biçimde Kur'an'ın okunmasını hedefleyen bir ilimdir. Hat ise Kur'an'ın güzel yazılmasını gaye eden bir ilimdir. Dolayısıyla ilimlerin birbirinden ayrışması sadece mevzû yani konu itibarıyla değil aynı zamanda gaye ve faide itibarıyla gerçekleşir. Müellif ilerleyen satırlarda kelâm ve felsefe ilimlerinin de konularını tasavvuf ilminde

olduğu gibi varlık/vücûd olarak tespit ettiklerini belirtecek ve bu ilimler arasındaki ayırmaya dikkat çekecektir.

- 37 Zâtî araz konuya (mevzû) vâsitasız biçimde ilişen veya konunun tanımında bulunan şeydir.
- 38 Meselâ metafizik ilmi için varlık, geometri için ölçme bu ilimlerin konularını oluşturur.
- 39 Cevher, mantık, felsefe ve kelâmda kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz mevcut anlamına gelen bir terimdir. Bir başka tarifile cevher mekânda bizzat yer kaplayan yani mütehayyiz olan ve bu mekânda yer kaplaması ve kendi başına mevcut olması başka bir varlıktan kaynaklanmayan şey demektir. Aristo felsefesinin temel kavramlarından olan ousia (Οὐσία) (İngilizce: substance) kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Aristo cevheri “ne bir konunun yüklemi olan, ne de bir konuda bulunan şey” diye tanımlamıştır. Mesela bir insan veya at ferdi bir cevherdir. Aristo’ya göre cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdi varlıklar için kullanılmıştır. Onlara “ilk cevherler” denir. Ayrıca Aristo’ya göre bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de cevher olarak adlandırılabilir. Mesela fert olarak insan insan türüne, insan türü canlı cinsine aittir ve bu sıralamada tek tek insanlar ilk cevherler, tür ve cinsler ise ikinci cevherlerdir. Aristo ilk cevherlerin ikinci cevherlerden daha gerçek olduğunu söyler. İkinci cevherler ilk cevherlere yakınlıkları nisbetinde gerçek cevherler olurlar. Aristo böylece hocası Platon’un ideler görüşünden farklı bir görüşü benimser. Cevher terimi İslâm düşüncesinde “ayn” diye de adlandırılmıştır. Bazı kelâm âlimleri cevherlerin basit ve mürekkep cevherler olmak üzere ikiye ayırırlar. Bölünemeyen cevherler varlığın en küçük birimi olarak kabul edilir. Buna cevher-i ferd, cüz-i lâ yetecezzâ ve cevher-i basit denir. Bu Antikçağ’da Elealı Zenon’un sonsuz küçüğe doğru bölünebilirlik fikrine karşı geliştirilmiş bir anlayıştır. Bu anlayışa göre akıl ve nefis basit yani bölünemeyen cevherler kategorisine girer. Mürekkep cevherlere ise cisim denir. Yine cevherler maddeden ayrı olan cevherler ve maddi cevherler olarak da tasnif edilmiştir. Buna göre madde ve süreten

müteşekkil olan cisim ile cismi oluşturan madde ve sûret maddeden ayrılmayan cevherler sınıfına girerler. Maddeden ayrılmayan cevherler ise akıl ve nefistir. Sûfîler cevherin tanımını konusunda filozoflardan ve kelâmcılardan farklı bir yol izlemişlerdir. Onlara göre kendisiyle kâim olan ve varlığı konusunda başka bir şeye dayanmayan varlık sadece zât-ı Hakk'tır. Kelâm âlimlerinin kendi başına kâim şey tarifine uygun zât-ı Hakk dışında bir varlık gerçekte yoktur. Bu sadece bir vehimden ibarettir. Bundan hareketle sûfîler âlemin tamamının araz olduğunu savunurlar. Bu arazlar her an benzerlerinin yenilenmesi sûretiyle yeniden var olduklarından sanki sürekliymiş gibi algılanırlar.

- 40 Bir ilmin meseleleri yani problemleri o ilimde kendisine kanıt aranan durumlar demektir. Bu durumlar muhatap için kanıtlanması gereken araştırma konularıdır. Söz gelimi Meşşâî filozoflara göre konusu varlık olan metafizikte Tanrı'nın varlığının kanıtlanması metafizik ilminin meselelerinden biridir.
- 41 Yani meselelerin bir kısmı herhangi bir zihinsel faaliyette bulunmaksızın derhal idrak edilen şeylerdir veya zihinsel bir faaliyet gerektiren şeylerdir.
- 42 İlk dönem kelâm ilmi de kendi konusunu bu şekilde tespit etmiştir.
- 43 İslâm tevhidin veya diğer bir ifadeyle âlemdeki yaratıcı iradenin teklîğinin en güçlü şekilde ifade edildiği dindir. Bu durum pek çok açıdan teolojik kolaylığa sahip ise de önemli bir problemin de gündeme gelmesine neden olmaktadır. Bu problem, bu tek olan ilâhtan birbirine zıt ve farklı olan şeylerin nasıl zuhur ettiği meselesidir. Çünkü İslâm ilâhiyâtına göre ilâh diye tanımlanan varlık mutlak anlamda kendisinde hiçbir şekilde terkip şaibesi bulunmayan bir varlıktır. Çünkü terkip ihtiyacı gerektirir. İhtiyaç ise Tanrı hakkında kullanılması imkânsız olan bir durumdur. Dolayısıyla bizim, Onun hakkında ulaşabileceğimiz nihâî hüküm Onun her bakımdan "bir" olan bir varlık olmasıdır. İşte problemimiz de buradan çıkmaktadır. Bu her bakımdan mutlak basit ve bir olan yaratıcı ilke nasıl olup da bu derece çeşitli bir çokluk

meydana getirmiştir? Çünkü mutlak basit ve bir olan bir şeyden yine ancak bir çıkması gerekir. İşte İslâm ilim geleneğinin kelâm, felsefe ve tasavvuf ekolleri veya dinî fırkalar bu durumu açıklamak için pek çok teori geliştirmişlerdir. Tasavvufun bu konudaki açıklaması kitabın ilerleyen sayfalarında gelecektir.

- 44 Sûfiler ile maddeden soyut varlığı inceleyen kelâm ve felsefe gibi diğer ilimlerin mensupları arasında sürekli bir üstünlük yarışı göze çarpmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği üzere klasik dönemde ilimlerin birbirlerine göre konumları bir ast-üst ilişkisi çerçevesinde gelişmiştir. Buna göre yine yukarıda açıklandığı üzere konusu en genel olan ilim diğer ilimleri kuşatan ve onlara ilkelerini veren ilim olarak kabul edilmiştir. Bu ilim maddeden soyut varlığı incelediği, daha doğru bir ifadeyle söyleyecek olursak, kendinde varlığı incelediği için ona fiziğin ötesindekinin bilimi anlamında metafizik denilmiştir. Sûfilerin veya bu isimle anılmazdan önceki dönemlerde sûfilere önderlik ettikleri söylenen kişilerin tavırları incelendiğinde onların kendilerini sürekli bir biçimde diğer ilim mensuplarından ayırttıklarını ve kendi bilgilerinin farklı bir bilgi türü ve yöntemlerinin de farklı bir yöntem olduğunu ifade ettikleri görülmektedir. Bu durum daha asr-ı saâdetle ortaya çıkmış gibi görülmektedir. Çünkü hadis kaynakları Hz. Peygamber'den bazı sahâbilerin zâhirî bilginin dışında yalnızca kendilerine özel birtakım bilgiler öğrendikleri ve kimi zaman da bu bilgiler çerçevesinde nasları yorumladıklarını rivâyet etmektedirler. Bir sonraki nesil olan tâbiîn neslinden gelen birtakım isimler ise kendi bilgilerinin üstünlüğünü dile getirmekte hiçbir sakınca görmemişlerdir. Bu meyânda yavaş yavaş belirginleşen tasavvuf ilmi ile ilk olarak karşı karşıya gelen ilim zümresi muhaddisler olmuştur. Sûfiler ile muhaddislerin ilişkisi bazen gerilimli bazen de birbirini destekler mâhiyettedir. Zühd ve ahlâkî meselelerde birbirini besleyen bu iki zümre özellikle ehl-i hadis'in imamı kabul edilen isimlerin zühde dair eser vermeleri ve sûfi-zâhidlerle iyi münasebetler tesis etmeleri nedeniyle ılımlı bir tavır üzere devam etmişse de Gulam Halil vakıasında da görüleceği üzere yer yer şiddet içeren karşıtlıklara da yol açabilmişti. Sûfiler ile diğer dinî ilimler arasındaki asıl rekâbet, fıkıh cephesinde ortaya çıktı. Fakihlerin, yargı erkini ellerinde

bulundurmaları yüzünden devletin temsil ettiği resmî din anlayışının mümessilleri olmaları bir tarafa, sûfilerin velâyet, kerâmet ve ledünnî bilgi gibi iddialarla üstünlüklerini ifade etmeleri böylece onlar karşısında üstünlük iddiasında bulunmaları ve dînin gerçek yorumunun tasavvufî yorum olduğunu söylemeleri gerilime neden olacaktı. Bu gerilimin zirve noktası Hallâc'ın idamı ile gerçekleşti. Hallâc'ın idamı sûfilerin zâhir-bâtın ilmi arasındaki gerilimi düşürme çabasına kapı araladı. Buna rağmen sûfiler kendi ilimlerinin fıkıh, hadis vb. gibi bir dînî ilim olduğu savı üzerinde durular da, kendi ilimlerinin en üst ilim olduğu, dolayısıyla da dîni ve Kur'ân'ı yorumlama konusunda hak sahibi olduklarını iddia etmeye devam ettiler. Nitekim tasavvufî bilginin fıkıh-ı bâtın olduğunu söyleyerek tasavvufa meşrûiyet zemini bulma çabası içerisinde olan Serrâc'ın çağdaşı sayılabilecek olan Sülemî tasavvufî remizlerle yüklü bir tefsir yazmıştı. Ulemâ ile sûfiler arasındaki gerilimi düşüren en önemli isim ise Gazâlî idi. Gazâlî tasavvufu şer'î bir ilim olarak kabul ettiği gibi gerçeğe ulaşma konusunda en etkin yöntemin sûfilerin uyguladıkları yöntem olduğunu da ifade etti. Bu durumun neticesinde tasavvuf marjinal bir dînî anlayış gibi görülmekten büyük ölçüde çıkarak kitlesel bir kabul gördü. Özellikle de ulemâ nezdinde tasavvufa karşı sempatinin artmasına Gazâlî'nin vesile olduğunu söylemek abartı olmayacaktır. *el-Mun-kız*, *Mışkâtü'l-Envâr* ve *Ledünnî İlim Risâlesi* gibi eserlerinde açıkça görüleceği üzere Gazâlî tasavvufun en üst ilim olduğu ve hakikate ulaştıran yegâne yöntemin tasavvufî yöntem olduğunu kabul ettiğini söylemek gerekir. Bütün bunlara ilave olarak Gazâlî ile birlikte tasavvufun artık yalnızca dînî ilimlere karşı bir meydan okuma ve dîni yorumlama yetkisi için onlarla mücadele etme anlayışında olmadığını gözlemleriz. Zîra tasavvufun hedefi daha da büyüktür. O bütün ilimlerin efendisi olmayı istemektedir. Bu hedefi İbnü'l-Arabî'nin şahsında gerçekleşir. İbnü'l-Arabî büyük bir sûfî yazar olduğu kadar dînî ve müspet ilimleri kritik eden önemli bir düşünürdür de. Bu yeni dönemde sûfilerin teorik muarızları fakihlerden çok kelâm âlimleri ve filozoflardır. Tasavvuf Gazâlî tarafından kritik edilip tutarsızlığı gösterilen felsefî metafiziği eleştirerek yeniden ele aldı ve bu geleneği yeniden kendi yöntemine uygun bir biçimde yorumladı. Başta İbnü'l-Arabî ve onun

mürîdi olan Sadreddin Konevî olmak üzere bu iki ismin sonraki nesillerdeki takipçileri felsefe ve kelâm ilmi ile olan teorik rekâbeti sürdüren ve bu yeni metafiziği üreten kişilerdi.

Bu girizgâhtan sonra müellifin yukarıda işaret buyurduğu ifadeye tekrar dönecek olursak, tasavvuf müdevven bir ilim olma süreci sonucunda konusunu maddeden bağımsız varlık olarak tayin etmekle başta felsefe ve daha sonra da felsefî geleneği izleyerek kendi konusunu maddeden bağımsız varlık olarak belirleyen kelâm ilmi ile rekâbete girmiştir. Maddeden bağımsız varlığı inceleyen ilme metafizik adı verilmekteydi. Bununla beraber bu ilim ilm-i ilâhî, mâ âbâ'de't-tabî'a, felsefe-i ûlâ, ilm-i küll, ilm-i hakâyık, ilm-i tahkîk, ilm-i rabbânî, ilm-i a'lâ, ilm-i tevhîd, ilm-i usûl ve ilâhiyat gibi birçok farklı isimle de isimlendirilir. Az önce de işaret olunduğu gibi İslâm ilim geleneğinde kendi konusunu maddeden bağımsız varlık olarak belirleyen üç ilim vardır. Bunlar felsefe, kelâm ve tasavvuftur. Bununla birlikte bu ilim geleneklerinden herhangi biri metafizik olduğunu söylerken acaba birbirlerinin aynı anlamı mı kastetmektedirler? Eğer böyle ise felsefenin metafiziği dururken neden kelâm ve tasavvufun kendilerini bu şekilde konumlandıklarını açıklamak iktizâ edecektir. Özetle söylenecek olursa tasavvuf kendisinin en üstün ilim olduğunu söylerken bunu konusu üzerinden temellendirir. Buna göre kelâm ve felsefenin konusu olan varlık ile tasavvufun konusu olan varlık aynı değildir. Bilakis tasavvufun konusu olan varlık kendisi olması bakımından varlık yani mutlak varlık olmakla birlikte bu, felsefe ve kelâmın konusu olarak tespit olunan, ikinci mâkul kabul edilen ve yalnızca zihinde mevcudiyeti bulunan kavram olarak varlık değil bizzat kâim olan ve bu zihnî varlığın da hakîkati olan gerçek varlıktır. Bu varlık her bakımdan mutlak olduğu ve hatta mutlaklık kaydından dahi mutlak olduğu için hem hâricî hem de zihnî varlığı kapsar. Bu yüzden tasavvufun metafiziği kavram olan varlığı konu edinmeyip varlığın hakikatini konu edindiği için ve bu hakikat de zihnî ve hâricî varlıktan daha geniş kapsamlı olduğu için en genel ilim olmuş olur. Bu yüzden de en üstün ilim de tasavvuf olmuş olur.

- 45 İbâdet, itaatin zirvesidir. İbâdet ile nîmet verme arasında bir ilişki bulunduğu için ibâdet yalnızca yaratıcıya yapılır. İbâdet ancak

mâbûdu tanıyarak gerçekleşir. Mâbûdu bilmeksizin ibâdet gerçekleşmez. Tâat ise âmir konumunda olan birine karşı daha alt konumda olan kimsenin boyun eğmesidir. Bundan dolayı tâat hem yaratıcı hem de yaratılmışa karşı yapılabilir. Ancak ibâdet yalnızca yaratıcı için yapılan bir eylemdir.

46 Sûfilere göre bir şeyin gerçekte olduğu hâl üzere bilinmesi aklın ötesinde bir tavır gerektirir. Bu nedenle aklın nazar yöntemine bağlı olarak teoloji yapmak imkânsızdır. Nitekim Gazâlî *Tehâfûr*'te bu konuya işaret etmektedir. Diğer taraftan İbn Sînâ da insan aklının eşyayı alâ mâ hiye aleyh yani hakîkati üzere bilmenin insanı aşan bir durum olduğunu kabul eder. Müellif bu durumdan hareket ederek kelâmcıların ve filozofların hem âlem hem de Tanrı hakkındaki tasavvurlarının gerçeği yansıtmadığına işaret etmektedir. Buna göre onlar yalnızca akıllarının yettiği ölçüde gerçeği kavradıkları halde bunun mutlak hakikat olduğu zannı içindedirler.

47 Mebde' sözlükte "başlamak, meydana gelmek, bir işi başlatmak, icat etmek" anlamına gelen bed' kelimesinden meâd ise "geri dönmek, yeniden yapmak, bir işe ikinci defa başlamak" anlamlarına gelen avd (avdet) kökünden türemiş iki kelimedir. İstılâhta ise mebde' ve meâd âlemin nasıl başladığı ve nasıl son bulacağıyla ilgili bir terimdir. Aynı zamanda bu konuya ilişkin yazılan eserler de bu adla adlandırılırlar. İslâm düşünce geleneği içinde mebde' ve meâd konusu daha ilk dönemden itibaren merak konusu olmuştur. Âlemin var oluşuyla ilgili bilgiler hem Kur'an'da hem de hadis kaynaklarında mevcuttur. Bu nedenle Buhârî gibi bazı hadis âlimleri eserlerinde kozmolojik ve fizik konuları ele alan bölümlere yer vermişlerdir (bkz. *Sâhib-i Buhârî*, "Bed'ü'l-Halk"). Âlemin başlangıcının nasıl olduğu konusunda İslâm felsefesinin teorisi zorunlu varlıktan bir sıradüzeni içinde varlıkların zuhûru şeklinde tanımlanan sudûr teorisi çerçevesinde oluşturulmuştur. Kelâm ise Allah'ın fiilî sıfatlarından hareketle bir yaratılış teorisi geliştirmiştir. Buna göre âlem atomlardan meydana gelen ve sürekli değişmekte ve yeniden yaratılmakta olan bir arazlar bütünüdür. Tasavvuf ise âlemin mutlak varlık olan Tanrı'dan feyz yoluyla

meydana geldiği ve bu feyzin ilâhî isimler ve sıfatların gereği olarak zuhûra geldiği düşüncesi üzerine geliştirilmiştir. Tasavvufun âlemin mebde'i konusundaki teorisi bir yandan kelâmın kozmolojisinin eleştirisi diğer yandan da felsefenin kozmolojisinin eleştirisine dayalıdır. Dolayısıyla da her iki gelenekten birtakım unsurlar tasavvufun kozmolojisinde göze çarpar. Meâd konusuna gelince, kelâm geleneği âlemin yok olduktan sonra tekrar yeni baştan inşa olunacağı ve haşrın cismânî bir şekilde gerçekleşeceğini kabul eder. Bununla birlikte cismânî haşr konusu bazı filozoflar ile kelâmcılar arasında tartışmalıdır. Meâd konusu felsefede metafiziğin bir alt bölümü olarak ele alınır ve burada ruhların ölümsüzlüğü ve âhîret âleminde nefslerin mutluluk ve elem duymalarının aklen ispatını konu edinir. Sûfiler meâd konusunda büyük ölçüde kelâm âlimleriyle benzer görüşlere sahiptirler. Bununla beraber İbnü'l-Arabî'nin cehennem azâbı konusundaki kimi fikirleri ve Şeyh Bedreddin'in cennet ve cehennem bu dünyada sıradan halkın anladığı gibi bir yer olmadığı konusundaki görüşleri zaman zaman tartışma konusu olmuştur.

- 48 Burada tahkike ermiş sûfiler kastedilmektedir.
- 49 Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi sûfilere göre âlem-Tanrı-insan hakkında gerçek bilgi akıl tavrının ötesindedir. Bu yüzden bu tavır içerisinde hareket edenler eşyayı hakikatte nasıl iseler öyle bilemezler. Bu ancak keşf diye bilinen yöntem ile bilinen bir durumdur. Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus sûfinin keşf ile kastettiği şeyin aslında vahiy olmasıdır. Sûfiler kendi keşif ve müşâhedelerini peygamberlerin vahyi ile eş görmemekle birlikte eşyanın hakikatının bilinmesi konusunda söyledikleri keşf, vahiy demektir. Burada keşfeden kişi de herhangi bir sûfi değil bizzat peygamberin kendisidir. Nitekim İbnü'l-Arabî ve bazı sûfiler buna işaret ederler ve özellikle kelime-i şahâdetin yorumlanmasında şahit olanın biz olmamamıza rağmen görene yani peygambere tâbî olarak şahitlik edildiğini söylerler.
- 50 Burhan doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zarûrî bilgi gerekti-ren kesin delil demektir. Mantık ilmindeki beş sanattan biri olan

burhan bir kıyas türünü belirtir. Bu yolla elde edilen kıyaslar asla zanna mahal bırakmayacak kesinlikte bilgi verirler.

51 Müellifin işaret ettiği tarzda tasavvufi bilgiyi ifade etmek her ne kadar akli bir yöntemle keşfi bilgiyi tasnif etmek gibi gözükse de Molla Câmî'nin de işaret ettiği üzere bazı muhakkiklerin böyle yapmalarının nedeni bu keşfi bilgiye burhan aramak değildir. Bilakis bunun burhânı yine kendisidir. Çünkü keşfi bilgi tatmaya dayalı bir bilgidir. Bu nedenle keşfi bilgiyi nazari olarak düzenleyerek felsefi bir görünüm kazandıran sûfilerin amacı aslında tasavvufi bilginin aklen imkânsız olmadığını göstermektir. Yani aklın bu türden bir bilgiye kendi nazar yöntemiyle ulaşmasa bile böyle bir bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu kabule meylidir. Sûfiler bu yüzden kendi keşiflerini felsefi bir dille ifade ederek, aklen böyle bir bilginin varlığının mümkün olduğunu göstermeyi hedeflemişlerdir.

52 Sûfiler kendisi olmaklığı bakımından ilâhî zâta, yani Tanrı'nın zâtına vücûd-i mutlak/mutlak varlık veya el-vücûdu'l-hakk/gerçek varlık derler. Hakk'ın zâtının min haysu huve huve ele alınması "*Allah vardı ve Onunla birlikte hiçbir şey yoktu*" hadisinde işaret edilen durumla ilişkilendirilir. Buna göre Hakk'ın zâtı kendisi olması bakımından ele alındığında kendisiyle birlikte hiçbir şey bulunmaz.

53 Bu ifadeyi anlamamız için bazı ön bilgilere ihtiyacımız vardır. Buna göre sûfiler varlık veya vücûd dediklerinde bununla üç farklı itibar düzeyine işaret ederler. Bu düzeylerden ilki yukarıda müellifin de işaret buyurduğu herhangi bir sıfatla vasıflanmış olması bakımındandır. Bu bakımdan vücûd/varlık bir şeyle kayıtlanır. Din dilinde bu teşbih denen şeydir. Yani bu itibariyle varlık bir şey olur. Bu varlığın mukayyedlik itibarıdır ve ıstılâhta buna bi şartı şey' yani bir şey olma şartı ile varlık denir. Varlık bu itibariyle kevnî yani âlemdeki şeylerin varlığı olur.

İkinci itibar ise kevnî yani âlemdeki şeylerin varlıklarının menşei konumunda olan donuk/câmid varlıktır. Bu varlık hiçbir sûretle kâim olmama itibarına sahiptir. Sıfatlar âleminin varlığı bu

tür bir varlıktır. Yani hiçbir sûrtele kâim olmayan bir varlık tarzıdır. Bunun ıstılâhtaki karşılığı ise bi şartı lâ şey' yani hiçbir şey olmama şartı ile varlık demektir. Bu kayıtlı varlık câmid varlık olur. Müellifin hiçbir vasıfla vasıflanmamış olmak diye işaret ettiği şey bu durumdur. Bu itibarla varlık genel ve müşterek varlık/vücûd-i âmm ve'l-müşterek diye de tabir olunan varlıktır. Dolayısıyla âlemdeki her şey bu varlıktan pay alır. Bu yüzden kendisine genel ve müşterek varlık denilir.

Varlığın üçüncü itibarı sıfatlar âlemindeki sıfatların sahibidir. Bu itibarıyla varlık son derece suptil olması nedeniyle ne mânâ bakımından ne de maddeten künhü idrak olunamaz. Sûfîler bu varlığı mutlak varlık veya vücûd-i mutlak diye adlandırırlar. Ancak bu adlandırma bir belirlenme hissi verse de böyle değildir. Bilakis bu adlandırma yalnızca onu ifadeyi temine yarayan ve hiçbir şekilde belirlenme ifade etmeyen teknik tâbiriyle selbî bir isimlendirmedir. ıstılâhta varlığın bu durumu lâ bi şartı şey' yani hiçbir şey ile kayıtlı olmama şartı üzere varlık demektir. Varlık bu itibarıyla bir şey olmak veya olmamak itibarlarından daha genel bir anlam ifade eder. Müellifin işaret ettiği durum bu durumdur. Varlığın bu itibarı Tanrı'nın zâtının künhüdür ve kendisiyle aynı olan varlığıdır. Bu itibarıyla varlık diğer iki itibarın kaynağıdır. Bu iki itibar onun izâfetleri durumundadır. Tanrı'ya mutlak varlık denilmesi de bu itibarlardır. Ancak mutlak varlık tanımını varlığın ikinci itibarı üzerinden yapan kelâmcılar sûfîleri bu konuda eleştirmişlerdir.

Yukarıdaki açıklamadan hareketle Kayseri'nin anlatmak istediğine tekrar dönecek olursak, Tanrı'nın zâtı kendisi olmaklığı itibarıyla sıfatlar ile muttasıf olmak veya olmamak durumundan farklı bir anlam ifade eder. Buna göre Tanrı hem münezzehtir yani vasıflardan ârîdir. Hem de müşebbehtir yani birtakım sıfatları vardır. Dolayısıyla O, kendisi olması bakımından her iki durumu yani münezzezhliği ve müşebbehliği kuşattığından dolayı onların ikisinden daha genel bir anlam ifade eder ve iki durumla da yani münezzezhlik ve müşebbehlikle de kayıtlı olmadığından dolayı kendisi mutlaklıktır.

- 54 Hüviyyet ["o"luk], gayb olması bakımından ilâhî zâta işaret eden mertebedir. Tasavvuf ıstılâhında Tanrı'ya işaret eden Hû zamiri, müşâhede edilmesi mümkün olmayan gayb olması bakımından Tanrı için kullanılır. Hû ne zuhur eden ne de mazhar olandır. Hüviyyet tohumun ağacı içermesi gibi mutlak gaybda bütün hakikatleri içeren mutlak hakikattir.
- 55 Hiçbir kayıtlı kayıtlı olmamak itibariyle ilâhî zat varlığa ait bütün itibarları, isimleri, sıfatları, nispetleri ve izâfetleri ortadan kaldıran gerçek birlik olduğundan dolayı bütün hakikatler kendisinde silinir. Bu bakımdan o bütün hakikatlerin hakikatidir. Ayrıca Hakikat-i Muhammediyye de âleme ait bütün hakikatleri içerdüğinden dolayı hakikatlerin hakikati diye isimlendirilir. Ancak müellifin burada işaret buyurdıkları ilâhî zâtın hakikatlerin hakikati olması durumudur.
- 56 Yani mutlaklığı bakımından Tanrı'nın zâtına hüviyyet ve hakikatü'l-hakâyık diye işaret olunur. Ayrıca mutlaklığı bakımından Tanrı'nın zâtı sâir nisbet ve tecellilerden uzak olması dolayısıyla bazı yönlerden gayb-ı mutlak (mutlak gayb) ve gaybu'l-gayb (gaybın gaybı) diye de adlandırılır. Bu yüzden sûfiler bu mertebeyi ez-zâtu'l-ilâhiyyetu's-sâzic [sırf ilâhî zat mertebesi] şeklinde tâbir etmişlerdir. Çünkü mahlûkların akılları zâta ulaşmadan önce onun altında yer alan ifadeler yetersiz kalır, zâta yönelen işaretler kesilir. Munkatıu'l-işârât [işaret edilemeyen] ve mechûlu'l-gayb [gaybın bilinmezliği] diye adlandırılması bundan dolayıdır. Ayrıca İbnü'l-Arabî Tanrı'nın zâtının bu itibarını el-'ademu'l-mukaddem ale'l-vücûd [varlığı önceleyen yokluk] diye isimlendirmiştir. Bu isimlendirmeye, nisbet ve diğer durumlar ile mâlul olmayan "sırf zât"ın mutlaklığı nedeniyle varlığa ait nisbetlerin zâta ulaşmaması kastedilir. Aksi takdirde zorunlunun yokluk tarafından öncelenmesi gibi akli bir tenâkuz söz konusu olacaktır.
- 57 Yani kendisiyle beraber hiçbir şey bulunmama (bi şartı en lâ yekûne ma'âhû şey') itibariyle ilâhî zat ahadiyyet ve 'amâ diye adlandırılır. Konuyla ilgili açıklama yukarıda zikredildi.

58 Allah'ın zâtının isim ve sıfatlardan soyut olarak ele alındığındaki birlik durumunu ifade eden bir terimdir. Allah'ın zâtı olan vücûdun hakîkati, kendisiyle birlikte hiçbir şey bulunmama şartıyla ele alındığında bu duruma ahadiyyet denir. Sûfiler, hiçbir isim, sıfat, nisbet ve taayyün söz konusu olmaksızın, yalnızca kendisi olması bakımından ilâhî zâtın birliğini ahad (tek ve yegâne) diye adlandıırırlar. Dolayısıyla ahadiyyet, Allah'ın eşsizliğini ve teklîğini ifade eden ilâhî sıfatlardandır. Ancak bu adlandırma gerçek anlamda bir isim veya sıfat değildir. Zîra yukarıda da işaret edildiği gibi ilâhî zat bu şekilde dikkate alındığında kendisinin hiçbir isim ve sıfatı yoktur. Dolayısıyla ahad ifadesi selbî bir ifadedir. Ahadiyyet, daha mükemmeli tasavvur edilemeyen birlik, ezeli ve ebedî tekliktir. Bu mânadaki “bir”i (ahad) bilen de yoktur. Zîra duyu-larla idrak edilmeyen ve hiçbir sıfatla nitelendirilmeyen bir varlığın bilinmesi mümkün değildir. “Bilme” bir süje ve obje ilişkisidir; bu ilişkide “bilen”, “bilinen” ve “bilme” fiilinin varlığı söz konusudur. Bu ise çokluk (kesret) demektir ve sözü edilen birlik fikrine aykırıdır. Ahadiyyet mertebesinde “bilen”, “bilinen” ve “bilme” aynı şey olup bu da zât-ı ulûhiyyetten ibarettir. Yani Allah kendi zâtını, yine kendi zâtının aynı olan bir bilme ile bilmiştir. Bu nedenle bilen Allah'ın zâtıdır, bilinen de Allah'ın zâtıdır, bilgi de Allah'ın zâtıdır. Bundan hareketle sûfiler bu duruma işaret ederek “Bir'i yalnız Bir bilebilir” ilkesini vazetmişlerdir.

Ahadiyyet, sûfî tevhid doktrinin anahtar kavramlarından biridir. Ahadiyyetle beraber birlikle ilgili kullanılan diğer terimler tevhi-din sûfî yorumunun daha iyi anlaşılmasını sağlar. Sûfiler Allah'ın birliğini vahdet terimiyle ifade ederler. Vahdet ile ifade edilen bu birliğin bir yönüne ahad, öbür yönüne vâhid denir. Diğer bir ifadeyle vahdet ile işaret edilen Allah'ın birliğinin, birine ahadiyyet diğerine de vâhidiyyet diye işaret edilen iki itibarı vardır. Vahdet her iki itibarın da kendisinden doğduğu durum olması hasebiyle her iki durumun da işaret ettikleri hakikatleri kendisinde cem eder. Bu nedenle vahdete hakikatlerin hakikati de denir. Birliğin ifadeleri olan vahdet, ahadiyyet ve vâhidiyyet arasında zamansal değil ancak itibarî bir öncelik sonralık durumu vardır. Kâşânî bu duruma dikkat çekerek vahdeti, ahadiyyet ve vâhidiyyetin

kendisinden doğduğu ilk taayyün diye adlandırır. Ona göre vahdet Zâr'ın ilk merite ve itibardır; bâtnlık ve zuhûrun kendisine nispetinin eşit olması nedeniyle o, ilk kâbiliyettir. Bu yüzden de ilk taayyün diye adlandırılmıştır. Ancak buradaki taayyüne dikkat etmek gerekmektedir. Zira buradaki taayyün aslında bir taayyünsüzlük taayyünüdür. Yani ilâhî zâtın kendisiyle kâimliği ve hâriçteki kendi taayyünüdür. Fazlullah Hindî gibi bazı yazarlar bunu ilk taayyün olarak adlandırmayıp lâ-taayyün diye nitelerler. Bu değerlendirmeye göre ahadiyyete lâ-taayyün (belirsizlik), vahdete taayyün-i evvel, vâhidiyyete de taayyün-i sâni denilir. Ahadiyyet Allah'ın zâtını zâtıyla bilme mertebesidir: Burada diğer şeylerin bilgisine yer yoktur. Vahdet Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve bütün varlıkları -ayırım söz konusu olmaksızın- küll halinde, vâhidiyyet ise vahdette küllî olarak bildiği şeyleri cüzî yani ayrıntılı olarak bilme mertebesidir.

Ahadiyyet Tanrı'nın bilinmesindeki iki yön ile de irtibatlı bir kavramdır. Buna göre ahadiyyetin ifade ettiği anlam Tanrı'nın tenzihî bilgisine işaret eder. Çünkü ahadiyyet âlemle irtibatı bulunmama durumuna işaret etmektedir. Ahadiyyetin ifade ettiği Tanrı mutlak mânâda bilinmez olan bir Tanrı'dır. Dolayısıyla kendisine hiçbir biçimde işaret edilemez ve sırrına ulaşamaz. Mutlak bir meçhullük perdesi arkasındadır.

Vâhidiyyet ise teşbîhî bilgiyi ifade eden bir terimdir. Dolayısıyla bu bilgi türünde Tanrı sıfatlarıyla tanınır. Bu bakımdan âlem ile ilişkisinden söz edilebilir. Zâten âlem zâtın değil zâtın taşıdığı sıfatların gereğidir.

- 59 'Amâ terimi sözlükte örtmek ve perdelemek anlamına gelen 'a-m-y (عمى) kökünden türemiştir. Sıkıştırılmış yoğun bulut anlamındaki 'amâ kelimesi bu köktendir. Arapçada bulutun bir parçasına 'amae denir. Dil âlimlerinden Kisâî'ye göre "O 'amâdadır" demek "karanlıktadır" demektir. Diğer bir görüşe göre ise 'ama, toz demektir. 'Amâ kelimesi Kur'an kelimelerinden değildir. Bu kelime bir tasavvuf terimi haline gelmezden önce, kâinatın yaratılışını izah eden bazı hadislerde kullanılmıştır. Bu yüzden bu terimin sünnet kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Rivâyete göre Ebû Rezîn isimli

sahabî Hz. Peygamber'e "Âlemi yaratmazdan önce Rabbimiz neredeydi?" diye sorduğunda Hz. Peygamber ona *"Altında ve üstünde hava bulunmayan bir 'amâda idi"* cevabını vermiştir (bkz. Tirmizi, Tefsir, 12; Müsned, c. IV, 11). Bu hadîsi rivâyet eden Yezîd b. Hârûn, hadîsi değerlendiren bu ifadeyle "O vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" mânâsının kastedildiğini belirtir.

'Amâ terimini tasavvuf literatürüne kazandıran kişi İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî'ye göre 'Amâ, Hakk'ın bulunduğu ilk yer ve mekan, zuhur etmiş ilk ilâhî mazhardır; Allah'ın dışındaki her şey, ondan zuhur etmiştir. Bu kabulün nedeni yukarda zikredilen "Âlemi yaratmazdan önce Rabbimiz neredeydi?" sorusuna Hz. Peygamber'in *"Altında ve üstünde hava bulunmayan bir 'amâda idi"* cevabını vermesidir. Zîra Hz. Peygamber, âleme ait varlık mertebeleri henüz belirginleşmezden önce Allah'ın 'amâda bulunduğunu söyleyerek O'nun ilk mekânını tespit etmiştir. Mekânlara ait zarflar da 'amâdan ortaya çıkmıştır. Nasıl ki, bulut gök ile yer arasında bir perde olup ikisini birbirinden ayırmakta ise 'amâ da ahadiyyet göğü ile çokluk ve yaratılmışlık yeri arasında bir perde olur.

'Amâ konusunda İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği bir diğer husus ise onun Rahmân'ın nefesi diye bilinmesidir. Bilindiği üzere âlem Rahmân'ın nefes vermesi ile meydana gelmiştir. Allah bilinmeyen gizli bir hazine iken, bilinmek istemiş ve bu istekle teneffüs etmiştir. Rahmân'ın nefesi işte bu teneffüsten ortaya çıkmıştır. 'Amâ bu nefesin sûretidir. Çünkü bulut anlamındaki 'amâ, buhardan meydana gelir ve Rahmânî nefes de Rahmanî bir buhardır. O halde Nefes'in aldığı ilk sûret 'Amâ'dır, hatta 'Amâ Nefes-i Rahmânî'nin ta kendisidir.

Bu Rahmânî nefes ile harfler arasında bağıntı kuran İbnü'l-Arabî, her şeyin Allah'ın kelimeleri olduğu kabulünden hareketle kelimenin konuşanın nefesinde ortaya çıkması gibi, Allah'ın dışındaki her şeyin de 'amâdan ve 'amâda zuhur ettiği ve etmekte olduğu görüşünü ortaya koymuştur. Buna göre yaratılmışlar, konuşanın nefesinde ortaya çıkan farklı mahreçlerdeki harflere benzerler.

'Amâ, el-Hakk el-mahlûk bihi (yaratmada vasıta olan Hakk) diye de isimlendirilir. Zîra mahlûkât kendisiyle yaratılmıştır. Bu

nedenle ‘amâ, âlemin cevheri olmuştur ve âlemin sûretlerini, ruh-larını ve bütün tabiatlarını kabul etmiştir ve sonsuza kadar da bütün sûretleri kabul edicidir. Bu nedenle ‘amâ, mümkün varlıkların hakikatlerinin sâbit olduğu ve yerleştiği mânâdır.

İbnü’l-Arabî ‘amâ’nın var olmasının Hakk’ın teneffüsünden kaynaklandığını kabul etmektedir. Âlem diye ifade edilen sûretler ise ona göre Hakk’ın kün (ol) kelimesinden meydana gelmiştir. ‘Amâ’nın Hakk’ın teneffüsünden var olması nedeniyle Hakk’a bir niteliğidir dolayısıyla ‘amâ kadîmdir. Aynı zamanda o âlemin de bir niteliğidir. Bundan dolayı da o sonradan var olmuştur.

‘Amâ’nın mutlak hayal mertebesi kabul edilmiştir. Bunun nedeni ‘amânın varlığın bütün sûretlerini içermesidir. Âlemin sûretleri onda açılırlar. Var olmayan şeyler de ‘amâ tarafından tasvir edilebilir. Bunun nedeni, hayalin genişliğidir.

İbnü’l-Arabî yukarda zikredilen hadiste belirtilen Rabbin ‘amâda bulunması durumundan hareketle ‘amânın er-Rab isminin istivâgâhı olduğu sonucuna varır. Buna göre Allah’ın bilinen Arş’ının yanında ‘Amâ da bir Arş kabul edilir.

‘Amâ teriminin yerine tasavvuf ıstılâhında pek çok terim kullanılmıştır. Bu terimleri Nefes-i Rahmân, el-Hak el-mahlûk bihi [yaratma’da vâsıta olan Hak], hayal-i mutlak [mutlak hayal], Ay-nu’l-berzah [berzah’ın kendisi], insân-ı kâmil mertebesi, hakikatü’l-hakâyık [hakikatlerin hakikati] şeklinde sıralayabiliriz. Ayrıca zâtı ululuk perdesiyle örttüğü için ‘amâya celâl hicâbı da denilmiştir. (Geniş bilgi için bkz.: Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s. 66.)

Abdülkerîm Cîlî ise İbnü’l-Arabî’den farklı bir yol izleyerek zâtın mutlak sûrette “gayb” oluşunu ve hakikatü’l-hakâyık mertebesini ‘amâ diye adlandırır. Buna göre zât-ı ilâhînin bilinmez, tanınmaz hüviyeti ‘amâdır ve onda Hakk-halk ikiliği ve ayırımı yoktur. Bunu yaparken İbnü’l-Arabî’den farklı bir yol izlese de aslında ikisinin de “saf varlık” görüşlerinin aynı olduğunu belirtmekten kaçınmaz.

Cîlî varlık mertebeleri hakkında bilgi verirken, birinci mertebe olan mutlak gayb mertebesini ‘amâ diye nitelendirir. Bu mertebe aynı zamanda ahadiyet mertebesinin mukâbilidir. Ancak hüviyete

karşılık gelen ‘amâ körlük ve karanlık anlamına daha yakinken, ahadiyyet mertebesine işaret edilen ‘amâ güneş ile yeryüzü arasındaki ince bulut yani perde anlamına daha yakındır. Cîlî, zâtın zâta olan aşkın tecellisini ahadiyyet, zâtın mutlak bâtın oluşunu ‘amâ diye adlandırır. İlkinde zâtî-ahadî zuhur (açıklık), ikincisinde ise zâtî-amâî butûn (gizlilik) durumu vardır. Ahadiyyet mertebesinde olduğu gibi, ‘amâ’da da isim ve sıfatlar zuhur etmez. Fakat yine de Cîlî ‘amâyı ahadiyyetin mukâbili olarak görür. Çünkü her iki durumdan biri saf tecellî, diğeri sırf istitar yani gizlenme ve perdelenmedir. Biri zâtın kendisine olan aşkın tecellisini ifade ederken, diğeri zâtın mutlak gayb oluşunu anlatır. İşte bu sebeple ahadiyyetle ‘amâ birbirinin karşıtıdır.

Cîlî de bu terimi kullanırken tıpkı İbnü’l-Arabî gibi hareket noktası olarak bahsi geçen ‘amâ hadîsinden faydalanır. Fakat İbnü’l-Arabî’nin bulut olarak yorumladığı ‘amâ kelimesi Cîlî tarafından içinde aydınlık nâmına hiçbir şey bulunmayan mutlak karanlık şeklinde ifade edilir. Böylelikle ‘amâ onun elinde, zâtın sırafetine ve mutlak gaybliğine işaret eden bir terim halini alır. Hadîsi de “Allah’ın zâtının ne altında ne de üstünde sıfat ve nisbet vardır” şeklinde yorumlayan Cîlî, ‘amânın bu durumundan dolayı ona kendisi hakkında susulan mertebe dendiğini söyler. Ayrıca Cîlî İbnü’l-Arabî’nin ‘amâ’yı ikincil mertebeler arasında zikretmesini de hadiste geçen “Rabbimiz neredeydi?” sorusuna bağlar. Ona göre hadîsin lafzında “Rabbimiz neredeydi?” diye sorulduğundan dolayı İbnü’l-Arabî bu ‘amâ mertebesini rubûbiyyet mertebesinde bir mertebe olarak kabul etmiştir. Böylece ‘amâ’yı rubûbiyyet mertebesinde sonra saymıştır. (bkz.: Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, s. 35-37.)

- 60 Vâhidiyyet ilâhî isimlerin kendisinden doğup, kendisinde birleşmeleri yönünden zâta işaret eden mertebedir. (bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 575; Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, 38-39.)
- 61 Ulûhiyyet vasfı sayıları sonsuz olan ilâhî isimlerin zuhur ettiği mertebeye işaret eder. Bu sırf zuhurdan ibarettir. Abdülkerim Cîlî bu mertebeyi varlık mertebelerinin dördüncüsü kabul eder. Çokluk bu mertebeden taayyün eder. Bu mertebede mazharlardan her

biri vâhidiyyet mertebesinde olduğu gibi bir diğerinin aynısı değildir. Aksine bu mertebedeki her şey diğerinden tam bir ayrışma ile ayrılmıştır. Bu nedenle vücûdî çokluğun kaynağı, ilâhî taayyünler mertebesi, cem'u'l-cem' mertebesi, ilâhî isim ve sıfatların meclâsı, en yetkinlik mertebesi ve mertebeler mertebesi diye adlandırılmıştır. Bu mertebenin “mertebeler mertebesi” diye adlandırılmasının nedeni varlık mertebelerinin tamamının bu mertebede ayrışma nedeniyle taayyün ve tezâhür etmesinden dolayıdır. Bu mertebe her ilâhî isim, sıfat, şe'n, ilişki ve izâfetlere tam ve yetkinlik üzere haklarını verir. (bkz.: Cîlî, *Varlık Mertebeleri*, s. 39-40.)

- 62 İlâhî zat, yukarıda müellifin de açıkladığı gibi kendisi olması bakımından bir sıfat olan tanrılık ile vasıflanması veya vasıflanmamasından daha genel bir anlam ifade eder. Bununla birlikte tanrılık vasfı da bir sıfat ve belirlenmedir ve bu sıfat ve belirlenme sıfatları dikkate alındığında Tanrı'nın vasıflandığı bir durumdur. Çünkü ilâhî zat kendisiyle beraber hiçbir şey dikkate alınmadığından zat mertebesi bakımından tanrılığı gerektirecek bir durum meydana gelmez. Halbuki tanrılık vasfının ortaya çıkması için kulun olması lâzımdır. İşte ilâhî zat kemâl sıfatlarıyla vasıflandığı vakit bunların iktizâsı olan şeyler de ilâhî ilimde sûret kazandıklarından dolayı kulluk ortaya çıkmış olur ve böylece ilâhî zat kemâl vasıflarıyla vasıflanışı itibarıyla tanrılık ile nitelenir. Burada dikkate değer bir diğer husus ise ilâhî zâtın ahadiyyet ile vâhidiyyetin üzerinde olmasıdır. Çünkü yukarıda müellifin de belirttiği üzere kendisi olması bakımından ilâhî zat yani ilâhî zâtın hakikati bir vasıfla vasıflanmış olmak veya olmamak durumundan daha genel bir anlam ifade etmektedir. Bunun anlamı ilâhî zat hem vâhidiyyetten yani ilâhî isimler ile muttasıf olmaktan hem de bunlardan soyut halde olmaktan yani ahadiyyetten daha genel bir anlamı hâizdir.

- 63 Rahmet, selâmet, emânet ve lütuf cemâl sıfatlarıdır.

- 64 Celâl sıfatları Hakk'ın kibriyâ, izzet, azamet, celâl, kahr, mecd, cebr, tekebbür, vüs'at, kuvvet, metânî, ihâta, şiddet gibi sıfatlarıdır.

- 65 Yani ister maddî, isterse gayr-i maddî olsun, ister melek, ister ruh, ister cin, ister şeytan, ister insan, ister hayvan, ister bitki, ister katı maddeler olsun, âlemdeki bulunan her bir şey ve her zerre kendi üzerlerinde ilâhî zâtın takdirleri yani çekip çevirmesi gerçekleştiği için mahlûktur yani yaratılmıştır. Bunlar yaratılışa ait şeyler oldukları için de Hakk'a ait durumlardan ayrıştırılırlar. Bu yüzden de kendilerine yaratılışa ait/halkî mazharlar denir. Çünkü Hakk'a ait durumlar için sonradan var olma ve başlangıcı bulunma gibi durumlar söz konusu olmaz.
- 66 Sözlükte geçici olmak, yok olmak, ölmek gibi anlamlara gelen fenâ kelimesi tasavvuf literatüründe bir şeyin kendi benliğini ilâhî zatta yok etmesi anlamında kullanılır. Bu durum sâliklerin yaşadıkları tecrübelerden olmakla beraber aslında ontolojik bir duruma da işaret etmektedir. Zîra sûfilere göre âlem sürekli fenâ bulmakta ve sürekli yeniden yaratılmaktadır. Bu durum teceddüd-i emsâl ve halk-i cedîd görüşünün şekillenmesine kaynaklık edecektir. Sülûk esnasında sâliklerin yaşadıkları fenâ tecrübesinin gerçekleşmesi ise yoğun ve zorlu bir eğitim sürecinden geçmeye bağlıdır. Bu süreçte sâlik, tarikat şeyhinin rehberliğinde çeşitli yöntemler uygulayarak kendi varlığının bir yanılsama olduğunu ve gerçekte yalnızca Allah'ın varlığının bulunduğunu keşfeder. Bu da onu Allah'ta fânî olmaya yani fenâfillâha ulaştırır.
- 67 Cem dağınık şeylerin bir araya toplanması anlamına gelir. Istilâhta ise mahlûkâtı ve kâinatı dikkate almaksızın yalnız Hakk'ı müşâhede etmektir. Sâlik cem makamında yalnızca Hakk'ı müşâhede eder. Çünkü mahlûklar ve kâinat kendi başına varlığı olan şeyler değildir. Varlıkları Hakk'ın varlığı iledir. Bir başlangıçları ve bir de sonları vardır. Cem durumunun gerçekleşmesi sâlikten akıl perdesinin kalkmasıyla alâkalandırılmıştır. Çünkü eşyanın birbirinden farklılaşması ancak itibârî durumlar olan mâhiyetler nedeniyledir. Gerçekte ise varlıkları bakımından onlar tek bir hakikatin tezâhürleridirler. Cem durumunda hâdis kadîme yaklaştığı için kendisinden hiçbir şey kalmaz. Cem hâline eren sâlik tevhidin hakikatini kavrar. Cem hâli yaratılmışları görmeksizin Hakk'ı görmek olarak nitelendirildiği için bir yönüyle ahadiyyet

mertebe-i ile ilişkilendirilir. Cemin en üst mertebesi cem'u'l-cemdir. Bu mertebede sâlik bütün âlemi Hakk ile görür. Hakk'ın birliği ve âlemin çokluğunun birbirini nefyermemesinin sırrını anlar. Böylece kesret ile vahdet arasındaki ilişki açıklığa kavuşmuş olur. Yani sâlik kesrette vahdeti ve vahdetde de kesreti müşâhede eder.

- 68 Fark, Allah ile kul arasında madde perdesinin girmesi veya sâlikin halkın Hak'la var olduğunu bilmesi anlamına gelir.
- 69 Allah'ın bir kulu kendisine yöneltmesi ve bu kulun da bu yönlendirme neticesinde Ona karşı coşkulu bir sevgi duyması, bu sevgiden dolayı yanma ve ısırap çekme durumudur. Cezbe çalışmakla elde edilmeyen Allah'ın zâtî muhabbetidir. Cezbe hâli kendisine egemen olan şey kendisindeki sonradan var olma durumuna ait özelliklerden silinir ve bu özelliklerin de kaynağı konumunda olan ve kendisinde bâtın hâlde bulunan kadîm ilâhî özellikler ile vasıflanır. Cezbede kulun çabası yoktur. Cezbede Allah kulunu kendisine doğru çeker. Kul bunun için herhangi bir çaba içerisine girerek riyâzat veya mücâhede yapmaz. Kulun Allah'a doğru bu şekilde çekilmesinin nedeni kulun ezeli istîdâdından kaynaklanır. Kulun ilâhî ilimde yer alan hakîkati onun Allah'a çekilmesine neden olur. Bu tür çekilme yani cezbe durumu peygamberlerin ve büyük velîlerin durumudur. Onlar bulundukları mertebeleri çalışarak değil ezeli istîdatları neticesinde kendilerine ulaşan ilâhî inâyet neticesinde elde etmişlerdir. Allah kendisine cezbedeceği kulun gönlüne tecelli kılar ve bu tecelli kulu bir anda Allah'a yöneltir. Böylece kul uzun süre çalışarak elde edeceği şeyleri kısa sürede çalışmadan elde eder. Cezbenin üç türü vardır: İlki Allah'ın, kulunu çalışmasını vesile ederek kendisine çekmesidir. Bu durum sâliklerin genel durumudur. Bu tür cezbeye sahip olanlar kendi cüz'î irâdeleri ile mârifet tahsiline çalışırlar. Bu uğurda önce ilme'l-yakîn, sonra ayne'l-yakîn sonra da hakka'l-yakine ereler. Böylece Allah'a vâsıl olurlar. Böyle olan sâlikler Allah kendilerini sevene değin nâfilelerle Ona yaklaşmayı sürdürür veya Ona yakınlaşma için vesîleler araştırırlar. Sonuçta Allah onları sever ve onları kendisiyle duyar, görür, tutar hâle getirir. Aslında bu durum da çalışma sonucunda

kazanılmamıştır. Bunun birlikte Allah, kulların istîdatlarında bulunan şeyi onlara çalışarak kazanılmış gibi vermiştir. İkinci tür cezbe ise hiçbir gayret ve çaba vesilesiyle değil, kulun ilâhî inâyet vesilesi ile mârifetullahı kavuşmasıdır. Bu durum yalnızca peygamberler ve büyük velilerin durumudur. Cezbenin üçüncü şekli ise avamın cezbisidir. Bunlar aklını yitirmiş olmakla beraber gayba ait bazı sırları söyleyen kimselerdir. Halk arasında bu türden kimselere meczup denir. Bu türden meczuplar her millet içerisinde bulunabilir. Bu durumda ilk cezbe bi'l-vesile, diğer ikisi ise bilâ vesiledir. Yani cezbenin ilk türü amel vesilesiyle kazanılmış gibi durur, diğer ikisi ise amelsiz ve vesilesiz doğrudan kula erişmiştir. Bu nedenle cezbenin ilk türü ile sülûk eden sâliklere sülûkları cezbelerini öncelediğinden dolayı sâlik-i meczûb denir. İkinci tür cezbe ehli ise meczûb-i sâlik diye adlandırılır. Bunların cezbeleri sülûklarını öncelemiştir. Üçüncü tür cezbe sahipleri ise sırf meczuptur. İnsanları irşâda ehliyet ancak ikinci tür cezbeyle sahip olan kimselere aittir. Bazen ilk türden cezbeyle sahip olanlar da bu konuda ehliyetli olurlar. Üçüncü tür cezbe sahipleri ise akıl yetileri bulunmadığından şer'î sorumlulukları olmadığı için hiçbir biçimde irşâda mezun değildirlir. Kulun Allah'a yönelmesine meyil Allah'ın kula yönelmesi ise cezbe diye adlandırılır.

- 70 Mahbuplar Allah'ın kendilerini sevdiği kimselerdir. Muhipler ise Allah'ı sevenlerdir. İkisi arasındaki fark meczup sâlik ile sâlik meczup arasındaki farktır.
- 71 Bulmak anlamında mastardır. Tasavvuf istilâhında sâlikin kendisinde içsel bir hâl bulması vicdan diye adlandırılır. Vicdânî durumların zâhirde bir varlığı bulunmaz. Söz gelimi herkeste bulunduğu için açıklık vicdânî bir durumdur. Ama insan onu beş duyusuyla değil içsel bir durumla algılar. Hakk'ın bulunuşu da bu şekilde vicdânî bir bulmadır. Yani beş duyu dışında içsel bir buluşla sâlik Hakk'ı tecrübe eder.
- 72 Hakk'tan gelip sâlikin kalbini kendi sıfatıyla dolduran vâride vecd denir. Vecdin hüzn, sevinç vb. sıfatları vardır. Hucvîr gibi bazı sûfiler ise onun sevgiliden uzak kalma elemini ifade ettiği görüşündedirler. Vecd herhangi bir çaba göstermeksizin birden bire

kalbe gelir. Sülûkunda orta mertebede olanların hâllerindendir. Vecd hâli ile semâ ve raks arasında ilişki vardır. Nitekim vecd durumunu anlatan kaynaklara göre sâlike vecd hâli geldiğinde onda derin soluk alıp verme, hırıltılı sesler çıkarma, titreme ve çığlık atma gibi bazı durumların ortaya çıkmasına neden olur. Ancak bunlar tekellûf ile ortaya çıkarlar. Bu hâllerin ortaya çıkışında ise bazen gayr-i ihtiyârî semâ ve raks etme davranışı görülür. Bu durum vecd sahiplerinin ruhlarının nefis hastalığından kurtulmuş olması, beşeriyetlerinden çıkmaları ve iradelerinin de ilâhî iradeye râm olmasıyla açıklanır. Vecd hâli sâlikin yaptığı virdlerin yani kendisine şeyhi tarafından verilip günlük yapmakla sorumlu olduğu zikir, tesbih ve evrâdın bir sonucudur. Dolayısıyla virdi olmayanın vâridi olmayacağından dolayı vecd hâli ancak virdi olanlara ait bir hâl olarak kabul edilir.

- 73 Önceki iki dipnotta yer alan terimlerle birlikte bu terim de sülûk-taki bir hâli ifade eder. Dolayısıyla her üç terim de birbiriyle ilişki içindedir. Bunlar bir yönüyle epistemolojik diğer yönüyle ise ontolojik derinliğe sahiptirler. Birbirini tamamlar ve birbiri için zemin teşkil eder. İmdi, vücûd bir şeyin kendisini veya başkasını kendisinde ya da başkasında bulması olarak açıklanmıştır. Kâşânî'ye göre bu ifadede yer alan “başka” bir mahal veya mertebe olabilir. Dolayısıyla ilk devirlerde semâ esnasında ortaya çıkan psikolojik bir durumu açıklamak için kullanılan vücûd terimi ontolojik plana taşınır. Nitekim bundan hareketle vücûd fî taayyüni'l-evvel, vücûd fî taayyüni's-sânî gibi vücûdun mertebelerinde kendisini bulmasını karşılayan terimler üretilmiştir. Epistemolojik düzlemde ise vücûd Hakk'ı vecd hâlinde iken bulmayı ifade eder. Diğer taraftan yukarıda da işaret edildiği üzere vecd hâlinde bulunan ile Hakk'ın vücûdu aynı şeydir. Dolayısıyla buradan bilgi ile varlık arasında aslında gerçek bir ayrımın olmadığı sonucu çıkar. Nitekim İbnü'l-Arabî de buna işaret ederek “Hakk'ın vücûdu vecdimin vücûdunun aynıdır/Çünkü ben vücûd ile Hakk'tan fânî oldum/Vecdin hükmü benden her şeyi fânî etti/Vecdin vücûdunun mâhiyeti yoktur/Hâl ile veya hâl olmaksızın her bakımdan vücûdun vücûdunu Hakk'tandır” demektedir.

- 74 Şuhûdun sözlük anlamı görmektir. Müşâhededen farklı bir anlamı vardır. Müşâhede ikilik içerir. Yani müşâhededeki görüş karşılıklı bir fiildir ve ikilik vardır. Şuhudda ise teklik söz konusudur. Bu nedenle tasavvuf ıstılâhında şuhûdun anlamı Hakk'ı Hak ile görmek demektir. Şuhûdu ortaya çıkaran şey sâlikin yaptığı riyâzat ve mücâhededir. Şuhûdun iki türü vardır. Bunlardan ilkinde sâlik Hakk'ı halkla, ikincisinde ise halkı Hakk'la görür. Şuhudda baş gözü değil kalbin gözü devrededir. Bu nedenle görüş bu göz vâsıtasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla buradaki görme aynı zamanda bilme anlamına gelir.
- 75 'İyân bir şeyi ayna gibi bir vâsıta ile görmek demektir. Hakk'ı mazharlardan görmeye denir.
- 76 Mükâşefe, Arapçada, ortaya çıkarmak, gizli şeyleri birbirine açıp keşf ve izhar etmek, açığa çıkarmak, meydana çıkarmak gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılâhında ise velîlerin kalplerindeki gaybî işlerin ortaya çıkması, bir hususun keşif yoluyla bilinmesi demektir. Keşf perdelerden çıkmaktır. Keşf sahibi olan kişi daha önceleri bilmediği bir şeyi idrak eder. Perdeler kulun, Allah'ın katına ulaşmamasına sebep olan engellerdir. Bu engeller sâlikin dünya ve âhirete ait muhtelif âlemlerden giydiği bir giysidir. Nitekim Hz. Peygamber bu konuda "*Allah Teâlâ'nın nur ve zulmetten oluşan yetmiş bin perdesi vardır.*" buyurmuştur. İbnü'l-Arabî mektebine mensup bir sûfî olan Kâşânî bu kavramı "Nefsin, duyular tarafından idrak edilemeyen gizli şeyleri –adeta görülür şeyler gibi- hiçbir kuşkuya mahal vermeyecek şekilde açığa çıkartması" diye tarif etmektedir. Ona göre bu açığa çıkma, düşünce gücüyle olabileceği gibi, sezgi ile veya genel feyizden gerçekleşen somut bir kanaat sayesinde de olabilir. Buna göre mükâşefe, sâlikin 'sır'ına şeffaf bir örtü veya ince bir perdenin ardından ilâhî isim ve sıfat veya kevnî hakikatlerden açılan ilk şeydir; söz konusu şey, belirli bir hüküm ve özel bir ve nitelikle sınırlanmış kevnî veya ilâhî hakikattir. Bu açılma, 'mükâşefe' diye isimlendirilmiştir, çünkü sıfat ve hakikatler ortaya çıkmaktadır. Kâşânî keşfin konusunun hakikatler olabileceği gibi, geçmişte olmuş veya gelecekte olacak bir şeyin bilinmezliğini açığa çıkartan tikel konular da olabileceğini söylemektedir. Buna göre

mükâşefe, çeşitli mertebelere ayrılır. Bunların en üstünü, gizliliklere muttali olmaktır. Mükâşefe, hakîkatin on menzilden biridir; onun ardından müşâhede ve muâyene menzilleri gelir.

Keşf beş kısma ayrılır: Aklî, kalbî, sırrî, rûhî ve hafî.

1. *Aklî keşf*: Sâlik mücâhedelerle ve riyâzatlarla meşgul olduğunda yükselir ve akledilir mânâlar keşfeder. Mümkün varlıkların sırları açığa çıkar. Bu keşf nazarî keşf olarak adlandırılır.
2. *Kalbî keşf*: Bu keşfte müşâhede bölümünde açıklandığı gibi çeşitli nurlar keşfedilir ve bu keşf şuhûdî keşf olarak adlandırılır.
3. *Sırrî keşf*: Bunda mahlûkların sırları ve onların yaratılışlarındaki hikmetler keşfolur. Bu keşf ilhâmî keşf diye adlandırılır.
4. *Rûhî keşf*: Bu keşfte cennetler, cehennem, mîrac, melekleri görme gibi şeyler keşfolur. Sâlik tamamen saflaştığında ve nefsin bulanıklığından temizlendiğinde sınırsız âlemler görünür, zaman ve mekân perdeleri kalkar, geçmişe ve şimdiki zamana ait haberler bilinir, âhirete ait zaman ve mekân perdeleri ve yönle ait perdeler kalkar, havâtır üzerine doğan kerâmetler zuhur eder, gizli şeyler bilinir, ateşten ve sudan geçme, tayy-i mekân vb. durumlar ortaya çıkar. Bu tür keşfe rûhânî keşf adı verilir.
5. *Hafî keşf*: Hâller ve makamlarına göre celâl ve cemâl sıfatları üzerinden Allah Teâlâ'nın keşfidir. Hafî rûhânî, soyut bir nurdur ve özeldir, Allah onu kullarından dilediğine bağışlar. Bu durum sûfiler tarafından "*Allah onların kalbine îmânı yazmış ve katından bir ruh ile onları desteklemiştir*" âyetiyle ilişkilendirilir. Âyette bahsi geçen bu ruh Hakk'ın kendisine ait bir ruhtur. "*Kullarından dilediğine ruh indiriyor*" âyeti de bahsi geçen ruha bir işaret sayılmaktadır. Bu keşf tarzı da sıfâtî keşf olarak adlandırılır. Şayet keşfolunan sıfatlar ilmi sıfatlarsa dinî ilimler zâhir olur. Eğer keşfolunan duymaya ait sıfatlarsa ilâhî kelâmı ve hitâbı duyma ortaya çıkar. Eğer keşfolunan görmeye ait sıfatlarsa ru'yet ve müşâhede meydana gelir. Şayet keşfolunan sıfatlar celâle ait sıfatlarsa fenâ halinin fenâsı meydana gelir.

Şayet keşfolunan sıfatlar cemâl sıfatlarıysa cemâl müşâhede-
nin şevki ortaya çıkar. Şayet keşfolunan sıfat kayyûmiyet sıf-
atıysa bekâ halinin bekâsı zuhur eder. Şayet keşfolunan sıfat vâ-
hidiyyet sıfatıysa ilim olmaksızın vahdet sıfatı zuhur eder.

- 77 Sözlükte gözle görmek, seyrederek anlamak, seyretmek anlamlarına gelen müşâhede, tasavvuf ıstılâhında Hakk'ı töhmentsiz görmek diye tarif edilmiştir. Kâşânî *Letâifu'l-İşârât* isimli sözlüğünde müşâhede kavramıyla ilgili şu yorumları yapmaktadır: “Müşâhede, birlik delilleriyle eşyayı görmek anlamında da kullanılır; bazen tevhidle eş anlamlı veya Hakk'ı eşyada görmek anlamında veya hiçbir kuşkunun bulunmadığı “yakîn” anlamında da kullanılır. Sûfilerin bazı ifadelerinden “yakîn”e müşâhede dedikleri anlaşılır. Bazı ifadelerine göre “yakîn”, bazen kuşkuya açık bazen açık olmayan şey demektir: “Yakîn”den kuşku kalkarsa, “müşâhede” adını alır. Bu, onların “yakîn”in anlamıyla ilgili görüşlerinden uzaktır. Onlara göre yakîn, bir şeyin falan tarzda olduğuna inanmaktır; bununla birlikte inanca konu olan şeyin kendiliğinde değişmesi ve inanılardan başka türlü olması mümkün değildir ve inanılan şeyin gerçekteki durumla örtüşmesi zorunludur. Hatta onların yakîn hakkındaki açıklamaları dikkate aldığımızda, sûfilere göre müşâhede, yakînin ta kendisidir. Başka bir ifâdeyle müşâhede, bizzat yakîndir. Veya müşâhede, kuşku olmadığı için, itirazın da bulunmayışı demektir. Böylelikle onlar, müşâhede ile yakîni ayırt etmişlerdir. Müşâhede, itiraz olmaksızın idrak demektir; bu yorumla müşâhede, yakînden daha meşhur ve daha güçlüdür. Buna, geceleyn karanlık evde bir ölüyle yalnız kalan kişide gerçekleşen “yakîn” durumunu örnek vermişlerdir: Bu kişi akıl gücüyle ölünün kendisine zarar veya fayda veremeyeceğini bilir; bununla birlikte başka bir kuvvetten meydana gelen –ki söz konusu kuvvet vehim gücüdür- bir iç rahatsızlığı da taşır. Bu iç rahatsızlığının ortadan kalkmasıyla meydana gelen hâl, gözle görülen şeye benzetilerek, müşâhede diye isimlendirilir. Çünkü göz duyusunun dışındaki diğer duyular, idraklerinde kuşkudan kurtulamaz ve bütün duyular bir kuşkuya mâruz kalır. Müşâhede, sen yitirmişken, Hakk'ın bulunması anlamında da kullanılır. Müşâhede, nihayettir; çünkü onun ardında bir hedef kalmaz. Muhadara, başlangıçtır, çünkü

o, burhana muhtaçtır. Mükâşefe ise, ikisinin arasında orta nokta-
radır”. (Bkz. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü (Letâîfu'l-İşârât)*, trc. Ek-
rem Demirli, İstanbul 2002, s. 515)

Sâlik kalp aynasını *lâ ilâhe illallah* sözü ile saflaştırıldığında ve parlaklık elde edildiğinde kalbindeki kirler kaybolur. Gayb nur-
ları parlaklığı ölçüsünde ona görünür. Bunlar, hâlinin başlangı-
cında şimşek ve pırıltı gibi olur, daha sonra bu nurlar artar. Öyle
ki nihayet gezegenler, hilâl, dolunay ve güneş şeklinde görünür.
Sonunda da hayalin tasavvur gücünün dışında bir şekilde görü-
nür. Görünen bu nurların bazıları mavi, bazıları ise yeşildir. Kalp ta-
mamıyla saflaştığında nur güneş ışığı gibi olur. Hakk'ın nuru ru-
hun nuruyla aksettiğinde ise görme zevkiyle müşâhede birbiriyle
karışır. Hakk'ın nuru bazen ruh ve kalp aracı olmadan da görü-
nebilir. Bu durumda nitelik, benzerlik ve zıtlık durumları ortadan
kalkar ve temkin hâli onun gerekliliği durumuna gelir. Bu mer-
tebede doğma ve batma, sağ ve sol, üst ve alt, mekân ve zaman,
yakınlık ve uzaklık, gece ve gündüz yoktur. Allah katında sabah
ve akşam olmaz. Bu mertebede perdeler kalkar ve Allah'ın “*Rab-
binin vechi dışında her şey yok olucudur*” sözünün mânâsı görünür.
Bu lütuf âlemindeki cemâl sıfatlarının nurlarıdır. Müşâhede ma-
kamında ortaya çıkan celâl sıfatlarının nurlarına gelince, onlar
fenâ halinin de fenâ bulmasını gerektirir. İlkın Allah'ın “*Ne ge-
ride bir şey bırakır ve ne de olduğu gibi terkeder*” sözü gereği yakıcı
bir zuhur eder. Eğer fenânın fenâ bulması durumu zuhur ederse
o zaman sâlikin varlığının ortadan kalkması ve merâsimlerin kı-
rılması gerekir. Celâl sıfatlarının nurları yakıcı, cemâl sıfatlarının
nurları ise aydınlatıcıdır. Bazen celâl sıfatlarının nurları karanlık
olur. Bu durumda akıl onun niteliğini idrak edemez.

- 78 Telvin renklenme, bir hâlden diğer bir hâle sürekli değişme anla-
mina gelir. Sülûkunun başında ve ortasında bulunan sâlik sürekli
bir hâlden diğerine geçer durur. Onun bu durumu telvin diye ni-
telenir. Temkin ise bir mertebeye karar kılmayı ifade eder. Sâlik
sülûkunun nihayetinde hâlden hâle geçmeyi bırakıp temkine erer.
Bununla birlikte sülûkunu nihayete erdirdikten sonra telvîne de-
vam eden ârifler de vardır. Bundan dolayı telvinin mi yoksa tem-
kinin mi üstün olduğu sûfiler arasında tartışmalıdır.

BİRİNCİ MAKSAT

(İki Faslı İçerir)

BİRİNCİ FASIL

Hakk'ın Varlığı, O'nun İsimleri ve Sıfatları

Bil ki, âlemdeki her bir şeyin mevcut olduğunda kuşku yoktur.⁷⁹ Bununla beraber âlemdeki her bir şeyin varlığı/vücûdu kendisinin gayrındandır. Aksi takdirde o şey, zâtı gereği zorunlu olurdu.

Varlığın, zâtı gereği varlığı zorunlu olan bir mevcutta son bulması gerekir. Aksi halde varlık devreder veya teselsül olur.⁸⁰

İşte bu zorunlu olan, varlığın hakîkatinin aynıdır. Yani tabîî küllîsidir⁸¹ ve buna “Mutlak Varlık/el-Vücûdu'l-Mutlak”⁸² denir. Zîra şayet bu zorunlu varlık, varlığın hakîkatinin gayrı olsaydı varlığın hakîkati dışında diğer bir hakikatten de yoksun olamayacaktı ve varlık bu hakîkate araz olacaktı.⁸³ Bu durumda zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) kelâmcıların dediği gibi⁸⁴ mevcut/vücûdu olan olur.⁸⁵ Veya filozofların dediği gibi⁸⁶ zorunlu varlık, varlığın fertlerinden bir fert olur ve varlık, kendisi dışındakilere ondan taşar.⁸⁷ Bunların her ikisi de imkânsızdır.⁸⁸

Bu durumlardan ilki kelâmcıların görüşüdür.⁸⁹ Bu görüşteki sorun varlığın hakîkatinin tahakkukunda [realitede gerçekleşmesinde] varlığa olan ihtiyaç lüzûmudur.⁹⁰ Varlık ister

varlığın hakîkatinin mâlullerinden biri olarak kabul edilsin ister edilmese bu ihtiyaç değişmez. Zîra varlığın dışındaki şeylerin her birinin tahakkukunun ancak varlıkla gerçekleştiğinde şüphe yoktur. Şayet bu şeyden varlığın zâil olduğu veya olabileceği farz edilirse, bu durumda o şey nefsi ile tahakkuk etmiş olmaz. Bu durumda zorunlu varlık, zorunlu varlık olamaz. Zîra lüzum yani zorunluluk var olmak için [kendisi dışındaki bir kaynaktan] kazanılmış bir varlığa sahip olmamak demektir. Aklın bedihî bilgisi bu durumun butlanını gerektirir. Bu hususta tartışan kimse aklı yüzünden kibirlenen kimsedir.

İkinci durumu yani filozofların görüşünü⁹¹ ele alalım: İmdi, [herhangi bir Mutlak] hakîkatin fertlerinden herhangi bir fert, her ne kadar bu hakikat üzerine zâid bir tayin olsa da yine bu hakikatten ibarettir. Zîra eğer bu fert bu mutlak hakîkatin aynı ise, bu durumda -iddiacının sübûtunu mücîp olmakla birlikte- yalnızca taayyünü bu hakîkatin aynı olan ferdi ile bu hakikat arasındaki ayrışma ortaya çıkmazdı. Eğer bu hakikate ait fertlerin hepsinin taayyünü böyle ise yani hepsi bu hakîkatin aynı iseler bu durumda bu hakikat ile diğer fertleri arasında da ayrışma olmayacaktır. Çünkü hakikat her bir ferde bulunmaktadır. Bu durumda [filozoflar tarafından mutlak varlığın varlık-mâhiyet ayniyeti özelliğine sahip bir ferdi olarak görülen] zorunlu varlık ya bu hakîkatin ve taayyünün toplamı ya da yalnızca ârız veya yalnızca mâruz olmak durumunda kalır.⁹²

İlk durum [hakikat ve taayyünden müteşekkil olma durumu] terkibi gerektirir. Parçalardan mürekkep olan her şeyde mümkündür ve hâdistir. İkinci durum [yalnızca ârız veya yalnızca mârûz olma durumu] ise varlığı başkasından olmayı gerektirir. Varlığı başkası ile kâim olan ise zâtıyla

zorunlu olamaz. Geriye üçüncü bir şık daha kalır ki, o da kendisi olmaklığı bakımından [mutlak olarak] hakîkatin zorunlu olmasıdır. Zâten araştırılan da bu sonuçtur.

Aynı şekilde varlık için fertler, varlık “kendisinde çokluk bulunmayan gerçek bir” olduktan sonra, ancak ya mevcutların hakikatlerinin sûretleri ve muhtelif tecellîler hasebiyle çoğalan cevherî mâhiyetlerin hakikatinde bulunuşu bakımından hâsıl olur. Veya cevherlerin ve arazların aynlarından her birine ârız olan arazî hakikat olması itibariyle hâsıl olur. Zîra bir cevhere ârız olan diğer bir cevhere ârız değildir.

Bu durum ancak ehlullahın “Allah çok sayıdaki sıfatları hasebiyle tecellî eder. Cevherî ve arazî aynların aynıdır.”⁹³ Kendi özünde ise gerçek birliği üzeredir. Ezelî ve ebedî olarak bulunduğu hâlden değişmez. Tıpkı (1) sayısı gibi; çünkü (1) sayısı tekrarı ve sayı mertebelerindeki zuhûru ile her birinde diğerinde bulunmayan ayrı özellikleri olan sonsuz sayıları meydana getirir. Tıpkı bunun gibi Allah’ın sıfatlarının her birinin de diğerinden farklı olan bir hakîkati vardır. Bununla birlikte zât-ı ilâhî ezelî ve ebedî olarak birdir.” sözü ile anlaşılır.

[Hakk’ın zâtının hakîkati olan varlık] hakîkî birliği üzere bâkî kalması itibariyle cevherî ve arazî sûretlerde zâhir değildir. Ayrıca onun fertleri de yoktur.⁹⁴ Bilakis ondaki [varlıktaki] çokluk aynlar ve mâhiyetlere izâfetledir.⁹⁵ Bu yüzden “Tevhid, izâfetlerin düşürülmesidir”⁹⁶ denilmiştir. İzâfetler ise onun çok sayıda fertlerinin olmasını gerektirmez.

İmdi, “Varlık, tek bir hakîkattir” sözü kelâmcıların ve filozofların “Zorunlu varlık [vâcibu’l-vücûd], özel varlıktır [vücûd-u hâs]”⁹⁷ sözlerini geçersiz kılar.

Bununla beraber kelâm âlimlerinden “Varlık lafzı, müm-kün ve zorunlunun varlığını adlandırmak için kullanılmış sesteş (lafz-ı müsterek) bir kategoridir” diyenlerin görüşü varlığın tek bir hakikat olması görüşünden istisna tutulur. Çünkü varlığın sesteş olması, varlık için hakikatlerin muhtelif adlandırılması demek olur ve bunun geçersizliği açıktır.⁹⁸ Zîra varlık kavramından anlaşılan ancak tek bir şeydir. Tartışmacı varlığın sesteş/müsterek lafız olması konusunda haksız yere iddiada bulunur.

Varlık zorunlunun kendisi olduğunda, varlıkla tahakkuk ettikleri ve onunla var kılındıkları için varlık, aslında cevher ve araz olamaz. İkisinin de varlıkla tahakkuk etmeleri nedeniyle eğer varlık olmasaydı cevher ve araz da olmazdı.

İmdi, görülmektedir ki, varlık bütün âlemleri gerçekleştiren-dir. Çünkü âlemler arazlar ve cevherlerden başka bir şey değildirler. Hakikatî kâim kılan (var eden) o hakikatin fertlerini de kâim kılmış olur. Böylece Allah’ın kayyûmluğu⁹⁹ ve kendisi dışındakileri zâtıyla ihâta etmişliği ortaya çıkmış olur.

Onun evvelliği ve âhirlîği de bu şekildedir. Çünkü O her şeyin başlangıcı ve sonudur. Nitekim Allah Teâlâ kendisinden başladığını, kendisine iade edildiğini ve emrin tamamının kendisine döndürüldüğünü buyurmuştur.

Onun zâhirlîği de açığa çıkmıştır. Çünkü kendisi dışındakileri zâhir kılan bir şeyin, kendisiyle zâhir olması, kendisi dışındakileri var kılmak için kendi varlığıyla tahakkuk etmesi gerekir.

Aynı şekilde hakikatinin âlemlerin gözlerinden ve akıllarından gizli kalmış olması nedeniyle Onun bâtınlığı da

gerçekleşmiştir. Basîretler ve gözler Onu idrak edemez; akıl ve fikirler Onu kuşatamaz.

O, kendisinden başka tanrı olmayandır, eksikliklerden münezzehtir. O Azîz [izzet, yücelik, üstünlük sahibi] ve Ğaf-fâr'dır [kusurları örtüp açığa çıkmasına engel olan]. Her şeyi hikmetiyle izhar etmiştir. Kudretiyle her şeye hakkını vermiştir. Âlemlerin hakikatlerini rahmetiyle var kılmıştır. Bu var kılma ancak kendisini izhar etmeyi murad ettiği sûretle tecelli etmekten ve gönderilmesi ve gizlenmesi sırasında âlemlerin mertebelerine tenezzül etmesinden başka bir şey de değildir. Dolayısıyla Onun yüzü/vehi için ancak nurdan bir perde vardır. Zâtı için, zuhurdan başka perde yoktur. Zâhirlîğinin gayblarında perdelilerin gözlerinden gizlenmiş; bâtınlîğının gayblarında ise âriflerin kalpleri için zâhir olmuştur.

O [Allah'ın zâtı olan Varlık], kendisine sivâ ve gayr [Allah'tan başka ve gayrı olan şeyler] adı verilen şeylerin hâli de değildir. Ancak bunlar kabarmış denizin dalgalarının hâli gibidir. Çünkü akıl katında dalganın su ile kâim olan araz olmak bakımından suyun gayrı olduğunda şüphe yoktur. Dalganın varlığı açısından bakıldığında ise ortada sudan başka bir şey yoktur. Tıpkı suya nisbetle buhar, kar, dolu ve buzun hâli gibi. Sonradan var olanların varlıkları ve sûretlerinden ibaret olan dalgalara takılan ve dalgalarıyla bu dalgaları bâtınından zâhirine, gaybından şahâdetine çıkararak kabaran denizden habersiz olan kişi, bu denizle dalgalarının arasında farklılık bulunduğunu söyler ve gayrı ve sivâyı ispat eder. Denize bakan kişi ise onların o denizin dalgaları olduğunu; dalgaların da kendiliklerinden meydana gelmediğini bilir. Bu kişi de o dalgaların varlıkla ortaya çıkan yokluklar olduğunu söyler. Ona göre Hakk'ın dışında

hiçbir şey yoktur. Hakk'ın dışındaki varlıklar ise tahakkuk etmiş mevcut gibi görünen yokluktur. Dolayısıyla Hakk'tan gayrı şeylerin varlığı sırf hayaldir. Tahakkuk eden ise başkası değil ancak Hakk'tır.

Bundan dolayı Cüneyd,¹⁰⁰ Hz. Peygamber'in "*Allah vardı ve kendisiyle birlikte hiçbir şey yoktu*" hadîsini duyduğunda "Şimdi de öyledir" demiştir. Şöyle denilmesi de bundandır:

Eski hâlindeki denizdir deniz

Dalgalar ve nehirlerdir hâdisat

Onlar ki, perdedir; benzerliklerinin müşküllüğü

Perdelemesin seni onlarda şekillenenden

Îlâhî zat, "*Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi sevdim*" cümlesiyle işaret ettiği zâtî sevgisi hasebiyle öncelikle a'yân-ı sâbite ve onların istîdatlarıyla kendi bâtını ve zâtî ilminde ilk tecellî ve feyz-i akdesi ile zuhur etti. Sonra feyz-i mukaddesle kendisinin zâtî mertebelerine göre onları hariçte zuhur ettirdi. Onları ezeli istîdatlarının gerektirdiği üzere hikmetiyle tedbir etti. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: "*Emri gökten yere tedbir eder. Sonra o, sizin saydığınız yıllardan bin yıllık bir sürede kendisine yükselir*" (Secde, 5). Allah hakkı söyler ve doğru yola ileten de O'dur.

İKİNCİ FASIL

Varlığın Tenezzüllerinin Mertebeleri ve Beş İlâhî Mertebe¹⁰¹ Hakkında

Bil ki, Hakk'ın kendi nefsinde tecellî ettiği ve varlığında zuhur ettirdiği şeylerin ilki küllî heyûlâdır¹⁰² ki, o Rahmân'ın nefesi diye de adlandırılır. Küllî heyûlâ aklî bir sûret olup kendisinden küllî nefis¹⁰³ türemiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.a) “Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır” buyurmuştur. Sonra ondan da akılların ve maddeden soyut nefslerin¹⁰⁴ sûretleri ve aslî tabiat,¹⁰⁵ sonra muntabi‘ nefslere¹⁰⁶ ve nûrî-misâlî sûretlere¹⁰⁷ ait küllî heyûlâ, sonra Arş¹⁰⁸ ve Kürsî'nin¹⁰⁹ sûretleri, sonra unsûrî olan ve olmayan gök cisimlerinin sûretleri, sonra varlığın hareketi insanda son bulana değin madenler, bitkiler ve hayvanların mürekkep sûretleri türemiştir. İnsan, varlık mertebelerinin tenezzülünün son mertebesidir. Sonra varlık mertebelerinde inen şey¹¹⁰ insandan tekrar yükselmeye başlar. Bu yükselişte insan, daha önce ilk olarak yolculuğuna kendisinden başladığı ilk ilkeye ve sebepler sebebine [Allah] erene ve yükselene dek varlık mertebeleri üzere derece derece ilerleyen bir yolcudur.¹¹¹

Hâricî varlıktaki âlemlerin ilki ceberût âlemi¹¹² diye adlandırılan maddeden soyut¹¹³ akıllar ve nefsler âlemidir. Daha

sonra mutlak misâl âlemi¹¹⁴ gelir. Maddeden soyut olan ve olmayan her şeyin misâlî sûretleri bu âlemedir, bu sûretler iç duyular¹¹⁵ vâsıtasıyla idrak edilirler. Bu âlem melekût âlemi diye adlandırılır. Bu âlemden sonra mülk âlemi gelir. Mülk âlemi Arş, Kürsî, gökler, unsurlar¹¹⁶ ve bu unsurlardan terkip olunan şeylerden müteşekkildir.

Bu üç âlem ilâhî ilimde mahiyet, hakikatler ve benzeri isimlerle anılan a'yân-ı sâbitenin sûretleridirler. Bu âlem [a'yân-ı sâbite âlemi], âlemden yer alan her şeyin gaybını kuşattığından dolayı mutlak gayb âlemdir. İnsana gelince, her ne kadar o, zâhirî sûreti itibariyle mülk ve bâtinî sûreti itibariyle de melekût âlemlerinden olsa da hâricî âlemden yer alan her şeyi kuşatıcı olması ve cem etmesi bakımından kendi başına bir âlemdir.

O halde küllî âlemler ve aslî hazret/mertebeler beş olmuş olur:

1. A'yân-ı sâbite âlemi. Bu âlem mutlak gayb âlemdir.
2. Ceberût âlemi
3. Melekût âlemi¹¹⁷
4. Mülk âlemi¹¹⁸
5. İnsân-ı kâmil

İnsân-ı kâmil kendisine daha önce işaret olunan ilk akıldır ve Rûh-i Muhammedî'dir (s.a.a). Nitekim Efendimiz Muhammed Mustafâ (s.a.a) buna "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki Benim nûrumdur" bir diğer rivâyette de "ruhumdur" buyurarak işaret etmiştir. Bu durum Onun ruhunun küllîlikle vasıflanması ve cüz'îlik kaydını gerektiren kayıtlamanın kaldırılması bakımındandır. İkisinin arasına ikilikle hâkimdir. Onun beşerî sûretler ve nâsûtî şekille taalluku itibariyle olan durumuna gelince, bu ikisinin arasındaki

mugâyeret küllî ile cüz'î arasındaki mugâyeret gibidir. Yoksa aşkın hikmetten bihaber olan perdeli kimselerin zannettiği üzere iki yaratılmış hakikat arasındaki mugâyeret gibi değildir. Çünkü onlar muhakkikler nezdinde soyut ruhlar diye adlandırılan akılların tamamının kendisi dışındakilerden tamamen farklı olan nev'î bir hakikat olduğunu ve nev'înin de kendi şahsıyla münhasır olduğunu zannettiler. Bu sözün her ne kadar bir küllî hakîkatin küllîlik vasfını yüklediğinde türlerden bir tür haline dönüşmesi yönüyle doğruluk tarafı olsa da, bu durumun küllî hakîkati kendisine ait fertler olan kendisinin gayrından bütünüyle farklı kılma-dığı da ortadadır. Çünkü küllî ruh, diğer herhangi bir küllî sıfatta zuhuruyla nev' ve herhangi bir cüz'î sıfattaki zuhuruyla ise şahıs durumuna gelendir. O halde kendisinin gözünden örtüler açılan ve basîretinden perdeler kalkan kişi nezdinde ilk akıl diye isimlendirilen küllî ruhun geri kalan felekî, hayvânî ve insânî ruhlara nisbeti cinsin nev' ve şahıslarına nisbeti gibidir. Dolayısıyla aralarında öyle bütünüyle bir farklılık yoktur.

Şayet dersin ki: “Bedenle ilişkisi olan nâtık nefsler”¹⁹ bedenlerinin müdebbirleri olan insan ruhlarıdır. Bunlar da hakikaten maddeden soyut akıllardan farklıdırlar. Sizin görüşünüzün sonucu ise maddeden soyut akılların ilk aklın kendileri için cins gibi olması nedeniyle bütünüyle onlardan farkının bulunmadığı yönündedir...”

Bu itirazına cevaben: “Küllî nefis, bu nâtık nefslerdir. Onların cüz'î olmaları küllî ruh diye adlandırılan küllî akıl için gerçekte farklılık arzedecek bir durum değildir. Aksine onlar arasındaki fark ilişiklik veya ilişik olmama durumu bakımındandır. Şeyin hakîkatinin dışında bulunan bu iki sıfat gerçekte mugâyeret ve farklılık gerektirmez. Nitekim

insanda ve sair canlılarda bulunan erkeklik ve dişiliğin bu sıfatlarla vasıflananların bütünüyle diğerinden ayrı olmasını gerektirmediği gibi” deriz.

İşin aslında ilk akıl gerçek Âdem ve küllî nefs de gerçek Havvâ’dır. Bu ikisinden türeyen akıllar ve nefisler bunların çocuklarıdır, başka bir şey değildir. İnsanlığın atası Hz. Âdem ve Havvâ Anamız ceberût âlemi diye adlandırılan maddeden soyut akıllar ve nefisler âleminde ve mutlak şahâdet ve mülk âleminde bulunan bir sûrettir. Nitekim bu iki âlemde yer alan her şeyin inşaallah daha sonra açıklayacağımız üzere misâl âleminde bir sûreti vardır.

Buradan ruh, kalp ve insan bedenini idare eden nefsin sıfatlarının farklı olmasından dolayı ismi farklı olmakla birlikte tek bir şey olduğu anlaşılmış oldu. Bu işittiğin kadarını öğrendinse sana büyük bir hikmet verilmiş demektir. Nitekim “*Kime de hikmet verilmişse ona pek çok hayır verilmiştir*” (Bakara, 269). Allah doğru yola iletendir.

ÜÇÜNCÜ FASIL

Misâl Âlemi

Bil ki, cisimler âlemi ile maddeden soyut ruhlar âlemi arasında misâlî âlem diye isimlendirilen bir diğer âlem daha vardır. Yine bu âlem berzah diye de adlandırılır. Allah Teâlâ'nın “*Salmış iki denizi demâdem çatışrlar. Lâkin aralarında bir berzah geçemezler bir ân*” (Rahmân, 19-20) buyruğunda buna işaret edilir. Âyette bahsi geçen iki deniz cisimler âlemi denizi ile ruhlar âlemi¹²⁰ denizidir. Berzah birinin diğerine geçmesine engel teşkil etmektedir. Berzahın her iki âlemden de nasibinin olması gerekir. Bundan dolayı berzah âlemi gayr-i maddî olması bakımından ruhlar âlemine ve sûret, şekil ve miktar sahibi olması bakımından ise cisimler âlemine benzer. İlâhî hazretten inen mânâlar öncelikle bu mertebede bizdeki hayalî sûretlerin benzeri bir cisimsel sûret kazanır. Daha sonra da mülk âlemine iner. Bundan dolayı kendisine ayrık hayal âlemi de denilir.

İşte, maddeden soyut olan ve olmayan akıllar ve nefislerden küllî ve cüz'î ruhların her birinin yetkinliği ve mertebesine göre bu âlemde bir sûreti vardır. Ayrıca insan ruhları bedenlerde ortaya çıkmazdan önce bu sûretlerle görünürler. Bu ruhlar müşâhede erbâbı ve bütün mükâşefe sahipleri

tarafından bu sûretler içerisinde görülürler. Gayba ait durumlarından keşfolunan şeylerin çoğu bu âlemde bulunur.

İnsanların güzel ve çirkin amelleri ve davranışları da bu âlemde bedene bürünür. Her biri kendisine uygun sûretler giyerler. Her insanda bu âlemden bir pay vardır. Bu pay hayal gücüdür ki, rüyalar bu güçte görülürler. Bu güç, ayrıca mukayyed hayal diye de adlandırılır. Bu kayıtlı olan hayal âleminin mutlak hayale olan nisbeti evlerin dışarılarına nisbeti gibidir.

Cisimler âleminde çıktığında, insana ilk açılan âlem bu misâl âlemidir. Kulların hâlleri istîdat gücü ve bânî saflığı hasebiyle bu âlemde bazı şeyler müşâhede edilir. İmdi, bir sene sonra olacak şeyi müşâhede eden kimse bu müddetten daha az bir sürede olacak olanı keşfedenden istîdat bakımından daha güçlüdür.

Mukayyed hayalde gözüken şeylerin tamamının bazen tabire ihtiyaç duymadığı olur. Ancak bu durum çok nadirdir. Çoğunlukla burada görünenler tabire muhtaç şeylerdir. Bunun nedeni mânâlar sûretlerle zuhur ettiklerinde bu mânâlar ile zuhur ettikleri sûretlerin aralarında bulunan bir münasebet hükmünce zuhur etmiş olmalarıdır. Bu yüzden bu rüyayı görenin veya kendisine rüya tabir ettirilen kimsenin rüyada görünen bu sûretten hareketle o sûrette zuhur eden mânâyâ geçmesi gerekir. Bazen de karmaşık rüyalar diye adlandırılan durum olur. Dimağın mizacının kötü olmasından dolayı bu tür rüyalara itibar edilmez. Bazı rüyaların isabetli, bazılarının hatâli olması da bundan dolayıdır. Rüyaların isabetli veya hatâli olmalarının çok sebebi vardır, lâkin bu makam onların açıklanmasını kaldırmaz.¹²¹

İnsanın cisimsel bedeninden ayrıldıktan sonra gireceği berzah da yine bu âlemdendir. Ancak insanın öldükten sonra gireceği berzah dünyada iken girdiği berzah âleminden farklıdır. Ancak burası bu konuyu tahkik etme yeri değildir.¹²²

Yine cennet, cehennem, sevap, cezâ buradadır. Nitekim sahih hadisler buna delâlet eder. Kabir nîmeti ve azâbı, münker ve nekirin sorgusu ile peygamberlerin haber verdikleri üzere diriliş ve mahşer de buradadır. Mîrâcın keyfiyeti ve Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin görülmesi hususu bu âlemden açıklanır. Cennet ve cehennem ve kalbe ait beş duyu ile ilgili çeşitli müşâhedeler de ancak bu âlemdedir.

Sadece mü'minlere has olmayışı dolayısıyla riyâzat ile kendilerini terbiye eden kimselerin insanların hâllerini ve gelecekte olacak şeyleri kendisinden elde ettikleri sûrî keşif de ancak bu misâl âleminde hâsıl olur. Ancak ehlullahın havâtırının¹²³ zamanla ilgili hâdiselere iltifatı yoktur. Kâmiller de buna iltifat göstermezler.

Kendisine dikkat çektiğimiz hususların tamamı ve bunlara bağlı olan yüce bahisleri *Fusûsu'l-Hikem* şerhimizin mukaddimelerinde anlattık. Bu bilgileri öğrenmek isteyen kişi oradan araştırabilir.

Bölüm Dipnotları

79 Sofistler varlık hakkında nihilist bir görüşü benimserler. Buna göre âlemde bulunan ne akledilen şeyler ne de duyular tarafından algılanan şeylerin bir gerçekliği vardır. Onlara göre âlem gölge gibi aslı olmayan bir şeydir. Müellifin konuya giriş yaparken âlemdaki mevcut şeylerin gerçekliklerinin olduğunu söylemesi iki bakımdan önem arzeder. Birincisi tasavvufun bir tür nihilizm olmadığını gösterilmesidir. Dolayısıyla sûfilerin varlık teorisinin sofist söylemden hareket ettiği yolundaki iddia geçersiz kalmaktadır. İkincisi ise vücûd ile mevcut arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Yukarıda da açıklanmaya çalışıldığı üzere sûfilerin vahdet-i vücûd diye ifade ettikleri metafiziğin odak noktası vücûddur. Kayserî'nin de açıkladığı üzere vücûd kendi hakikati bakımından düşünüldüğünde zorunlu olmak zorunda olan bir tabiattır. Diğer taraftan hem sûfiler hem de kelâm ve felsefe geleneğinin mensupları dış dünyada tahakkukun vücûd sayesinde gerçekleştiğini kabul ederler. Öyleyse vücûd mevcûdun meydana gelmesinde etkin olan unsurdur. Mevcut varlığında vücûda bağlıdır. Vücûd kendi kendisi ile tahakkuku etmesi bakımından aynı zamanda mevcuttur. Ancak onun mevcutluğu diğer şeylerin mevcutluğu gibi olmayıp kendi nefsi ile tahakkuku nedeniyle onu zorunlu kılar. Diğer şeyler ise mevcutluklarında vücûda muhtaç olmaları bakımından mümkündürler.

80 Mevcut olan şeyleri tek tek incelediğimizi düşündüğümüzde her bir şeyin mevcutluk kazanmak için bir başka şeyle ilişki içerisinde olduğu görülür. Bu, özellikle madde âlemi için apaçık bir hükümdür. Çünkü maddenin mevcutluğunun bir başlangıcı ve bir de sonu olduğu beş duyu çerçevesinde gözlemlenebilen bir şeydir. Öyleyse bir başlangıç noktasına sahip olması bakımından maddenin yokluk tarafından öncelendiği kesindir. Maddeyi önceleyen yokluğun en azından maddeyi meydana getiren bir ilke olabilmek için yokluk olması bakımından yokluk olmaması gerekir. Çünkü sırf ve mutlak bir yokluktan varlık çıkması imkânsızdır. Öyleyse maddenin öncesinde ve maddeye kaynaklık eden her türlü mânevî cevherin de öncesinde kendi kendisiyle kâim ve

hiçbir şekilde yoklukla öncelenmeyen bir mevcut bulunmalıdır. Yoksa geriye doğru sonsuza dek her şeyin birbirinden kaynaklanması diye aklın hükümleri ile çelişen teselsül durumuna veya âlemin kendi kendisini yok iken var etmesi gibi kısır döngü durumuna düşülür. Müellif mevcutluk için bir zorunlu mevcut kabul edilmezse böyle bir tenâkuza düşüleceğini beyan etmektedir.

- 81 Tabîi küllî bir ma'kûlün kendisi olması bakımından ele alındığındaki küllilik durumudur. Yani bir ma'kûl hiçbir şart ve kayıt dikkate alınmaksızın yalnızca kendiliği dikkate alındığında tabîi küllî diye adlandırılır. Tanrı'nın, varlığın tabîi küllîsi olmasını anlamak için önce küllî ve cüz'î şeyler hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır. Böylece sûfilere varlık için küllî tabîi dediklerinde kastettikleri anlam daha iyi anlaşılır. Çünkü çoğu kez küllî hakkında yeterli bilgi sahibi olunmadığından vücûdun mantıkî küllî ve aklî küllî ile karıştırıldığı görülür. Yine sık görülen yanlışlıklardan biri de bir şeyin küllî olduğunda cüz'ileri hakkında doğru olan şeyin kendisi hakkında da doğru olması hükmünün zorunlu tabiat için de doğru olacağının vehmedilmesidir. Halbuki zorunlu tabiat ile mümkün tabiat birbirinden farklıdır. Öyleyse kül, cüz, küllî, cüz'î, tabîi küllî gibi kavramların ne anlama geldiklerini ve tabîi küllînin haricteki mevcûdiyetinin nasıl olduğunu inceleyebiliriz.

İbn Sînâ küllîleri aklî küllî, mantıkî küllî ve tabîi küllî olmak üzere üçe ayırır. Bir örnek üzerinden İbn Sînâ'nın küllî türlerine yakından bakalım. Söz gelimi "At küllîdir" diyelim. Bu önermemizde üç unsur vardır: Birinci unsur küllilik yüklemi olmaksızın at; ikinci unsur at olma durumu olmaksızın kendisi olmaklığı itibarıyla küllilik durumu; üçüncü unsur ise bu ikisinin bileşiminden meydana gelen anlam. Bunu yalnızca mevsûfun zâtı, yalnızca vasıf ve vasıf ile mevsûfun birlikteliği şeklinde de ifade edebiliriz. İmdi biz bu önermede yer alan mevsufu, vasfını dikkate almaksızın düşündüğümüzde yani atı küllî olmak veya olmamak özelliğini dikkate almaksızın ele aldığımızda onun için "kişiyen canlı" hükmünü veririz. İşte biz bu hükmü verdiğimizde biz mevsufun tabiatını kastederiz. Yani mevsufumuz at olmaklığı bakımından nasıl at olmuşsa onu at yapan şeyi kastederek onun tabiatı hakkında

bir hüküm veririz. İşte bu şekliyle verdiğimiz hükümde dikkate aldığımız küllîlik tabiî küllîliktir. Küllî tabiî dediğimiz bu küllînin dış dünyadaki varlığı ise fertlerinin varlığıyla tahakkuk eder. Önermemizde yer alan ikinci unsur olan küllîliği yani vasfî ele aldığımızda ise onun insan, at, taş gibi dış dünyada fertleri olan küllîler gibi bir küllî olmadığını görürüz. Yani o bütünüyle maddeden bağımsız bir anlamdır. Bu durumda olan küllîler ise mantıkî küllî diye adlandırılırlar. Bu türden küllîlerin yalnızca akılda bir varlığı bulunup dış dünyada onun paralelinde bir varlığı yoktur. Önermemizi bütün olarak ele aldığımızda ise atın küllîliğinden bahsetmiş oluruz. Bu durumdaki küllîlik ise akli küllîlik diye adlandırılır. Çünkü atın küllîliği anlamı ancak akılda gerçekleşen bir anlamdır. Akıl dışında atın küllîliği diye harîçte bir varlık bulunmaz.

Sûfiler İbn Sinâ'nın küllîler hakkında yapmış olduğu tasnifi benimser görünmektedirler. Yani onlara göre de bazı küllîlerin dış dünyada bir karşılıkları bulunurken, bazı küllîler salt zihnî anlamlardan ibarettirler. Bununla birlikte sûfiler ile kelâmcılar ve filozoflar arasındaki tartışma varlığın tabiatı üzerinde gerçekleşir. Sûfilere göre varlık, küllîsi kelâmcıların ileri sürdüğü üzere dış dünyada bir gerçekliği bulunmayan yalnızca akılda bulunan dolayısıyla ma'kûl-i sâni diye adlandırılan bir kavram değildir. Veya filozofların kabul ettikleri üzere varlık denilen anlam dış dünyada birçok ferdi bulunan ve fertlerinden biri zorunluluk kaydıyla kayıtlı diğerleri ise mümkünlik kaydıyla kayıtlı olan bir anlam da değildir. Diğer taraftan sûfiler küllîleri incelerken İbn Sinâ'nın tasnifine ek olarak vâcib ve mümtenî kategorilerini de ekerler. Nitekim *Fusûs*'a yazdığı şerhte Âmulî küllîleri bu şekilde tasnif eder. Buna göre küllî mesela yaratıcının ortağı gibi bazen harîçte varlığı imkânsız olan bir küllî olur. Bazen de Ankâ gibi mümkün varlık olmakla birlikte dış dünyada bir gerçekliği bulunmaz. Bazen de küllîden dış dünyada yalnızca bir tane bulunur. Bu türden küllî iki kısımdır. İlk kısımda dış dünyada tek ferdi olan küllînin diğer fertlerinin olması mümkün olmakla beraber dış dünyada tek olarak vardır. Bunun örneği güneştir. Güneş âlemde tektir. Bununla birlikte iki tane olması için hiçbir engel yoktur. İkinci kısımda ise

bu tür küllînin tek ferdi olmakla birlikte hariçte diğer fertlerinin bulunması imkânsızdır. Bunun örneği ise Tanrı'dır. Tanrı kavramı zorunlu varlık olduğu için dış dünyada tek olmak zorundadır.

Küllî bazen çok sayıda ferde sahip olur. Bu durumdaki küllî de iki kısma ayrılır. İlk kısımda bu küllînin fertlerinin sayıları sınırlıdır. Güneş sistemindeki gezegen gibi. İkinci kısımda ise küllînin fertleri sayısız olur. Bunun örneği nâtik nefislerdir.

Sûfîlere göre tabîî küllî dış dünyada mevcuttur ve vücûd küllî tabîîdir. Bu nedenle de vücûd dış dünyada mevcuttur. Dolayısıyla bazı kelâmcılar ile filozofların hiçbir küllînin dış dünyada mevcut olmadığını söylemesi geçersizdir. Çünkü böyle söyleyenler diğer taraftan ilk akılı küllî diye de isimlendirirler. Ayrıca nefs-i küllînin, cism-i küllînin, küllî tabiatın dış dünyada varlığını da kabul ederler. Sonra da buna rağmen hiçbir küllî dış dünyada mevcut değildir derler.

Âmulî, filozoflar ile kelâmcıların böyle düşünmelerinin sebepleri üzerinde durur. Buna göre onları küllînin dış dünyada mevcudluğu konusunda şüpheye düşüren şey onların dış dünyada olan bir şeyin müşahhas ve mukayyet olması gerektiği tasavvurudur. Onlara göre küllî dış dünyada var olacak olsa o da müşahhas ve mukayyed bir şey olacaktır. Bu da onu küllilikten çıkarır. Âmulî bu şüphenin yersizliğine dikkat çeker. Ona göre küllînin küllî ile müşahhas olması küllînin aynı zamanda müşahhaslığı konusunda yeterli delildir. Söz gelimi zorunlu varlığı yani Tanrı'yı ele alalım. Tanrı küllîdir. Ancak Tanrı kendi hakikatine dışardan başka bir şey ârız olmaksızın kendi için kendisiyle taayyün eder. Vücûd diye işaret ettiğimiz küllî de böyledir. Vücûd da kendi hakikati dikkate alındığında yani başka hiçbir şart olmaksızın incelendiğinde zorunlu olarak var olmakta olduğu için kendi ile kendisi için taayyün etmektedir. İşte sûfîler varlıkta sebebi olmadan var olan Vâcib Teâlâ'nın zâtının aynı olan varlığın hiçbir şart olmaksızın ele alınan varlığın hakikati olduğunu söylemelerinin nedeni budur.

Varlığın küllî tabîî olması ve dış dünyada müşahhas olarak bulunmasına karşı çıkanların bir diğer karşı çıkış gerekçesi ise şudur: Varlık veya Hakk Teâlâ küllî olduğunda bundan her cüz'ünün

küllünün aynı olan cüz'î olması sonucu çıkar. Gerçekte durum böyle değildir. Çünkü küllîlerin cüz'ileri kendilerinin aynı değildir. Veya küllün cüzü küllün aynı değildir. Öyleyse Hakk'ı küllî kabul edip bundan dolayı bunun şahısları olan şeylerin hepsine Hakk'ın aynı olan şahıs demek doğru değildir. Ya da varlığın mazharlarından herhangi birinin varlığın hiçbir şart olmaksızın aynı olduğu söylenemez.

Âmulî bu karşı çıkışın bertaraf edilmesini sûfilere "Varlıkta yalnızca O vardır" sözlerinin anlaşılmasına bağlar. Özetle Âmulî'ye göre bu karşı çıkışın nedeni karşı çıkan kişinin varlığın teşkik yoluyla dağılımını kabulünden ileri gelmektedir. Oysaki varlığın fertlerinin oluşması teşkik ile değil revâtü ile gerçekleşmektedir. Çünkü varlığın fertleri izâfet yoluyla meydana gelirler. Dolayısıyla teşkik varlığın hakikatinde değil bilakis varlığın şiddet ve kuvvet özelliğinde meydana gelir. Söz gelimi beyazlığı ele alalım. Beyazlık beyaz olan her şeyde ortak olmakla birlikte beyazlık şiddeti birbirinden farklıdır. Bundan dolayı beyaz şeyler birbirlerine göre beyaz, daha beyaz diye söylenir.

Bu konuda sûfilere muhalefet edenler varlığın tabii küllî olduğu kabul edilse bile onun dış dünyada kendi başına kâim olmayıp ancak fertleri ile kâim olması gerektiği, böyle bir durumda da onun dış dünyadaki mevcutluğunun gerçek bir mevcutluk olmadığını ileri sürerler. Bundan hareketle varlığın vâcib olmadığı sonucuna ulaşırlar.

Kayserî ve Âmulî bu durumun mümkün tabiatlar için geçerliliğini kabul ederler. Mümkün küllî tabiatlar dış dünyada fertleriyle kâimdirler. Ancak bu hüküm tabiat vâcib olduğunda değişir. Çünkü vâcib tabiatın birden fazla ferdinin olması imkânsızdır. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken şey varlık tabiatının vâcibliğinin daha önce ispatlanmış olmasıdır. Zîra varlığın vâcib değil de mümkün olduğunu kabul etmenin birçok sorun çıkaracağı ve vâcibe varlık atfetmenin doğru olmayacağı açıktır. Mümkün tabiat var ve yok olur. Vâcib tabiat ise yokluğu kabul etmez. Varlığın hakikati ele alındığında onun yokluğu kabul etmediğini görürüz. Yukarıda da söylendiği üzere bu yüzden varlığın vâcib olduğu söylenmiştir. Diğer taraftan küllî tabiatın dış dünyada fertleriyle

kâim olması sözü ile mümkün tabiatlar ve mümkünlerden daha genel bir anlam kastolunursa, bu durumda vâcib tabiat da bu çerçeveye dahil olacağından bu önerme imkânsız olur.

Âmulî bir küllî tabiînin ister mümkün ister zorunlu olsun kendi tahakkukunda kendisine ârız olan bir şeye bağlı olduğu düşüncesini reddeder. Ona göre böyle bir durum küllî tabiîye ârız olan şey ister türsel bir şey olsun isterse müşahhas bir şey olsun yani ister hâricî isterse zihnî olsun farketmeksizin kısır döngü içine düşülecektir. Çünkü ârız olan şey ancak ârız olduğu şey ile tahakkuk edebilir.

Her tabiî küllî, şahâdet âleminde müşahhas olarak zuhûrunda kendisine varlık verenden erişen kendine ait müşahhas taayyünlere ihtiyaç duyar. Mânâlar âleminde ise tür olarak zuhûrunda türleşen küllî tabiata ihtiyaç duyar. Ancak diğer taraftan kendi nefsinin tahakkukunda bunlara ihtiyacı yoktur. Yine belirtilmelidir ki, türleşen ya da şahıslaşan herhangi bir şey türsel veya cinsel tabiatı bizzat sonra gelir. Bu yüzden sonra gelen şey önce gelen şeyin sebebi olamaz. Bilakis durum bunun tersidir.

Tabiat için var kılıcı olan şey, tabiatı türleşen ve şahıslaşan şeyden kendisine ârız olan şeyin eklenmesiyle tür ve şahıs kılmak için öncelikli tabiattır. İmdi, bütün varlıksal taayyünleri incelediğimizde bunların tamamının varlığa döndüğünü görürüz. Bu yüzden vücûdun dış dünyada bulunuşu hususunda kendi dışında bir şeye ihtiyacı yoktur. Aslında varlığın dışında hiçbir şey var olmadığından, mevcut olan şeyler de ona ait taayyünler olduğu için gerçekte varlık taayyününde hiçbir şeye muhtaç değildir. Bu varlığa ister mutlak varlık (vücûd-i mutlak), ister tabiî küllî, ister vâcib, isterse de kadim denilsin hiç farketmez.

Küllîlerin dış dünyada var olması konusu küllî nefis, küllî akıl, küllî cisim ve küllî tabiatın dış dünyada var olduğunu kabul ediyor olmaları nedeniyle Gazâlî'de ve İhvân-ı Safâ'da da görülen bir husustur. Diğer taraftan önemli bir İbn Sînâ yorumcusu olan Ekmeleddin Nahcuvânî de küllîlerin dış dünyadaki varlığını kabul konusunda son derece ısrarcıdır.

82 Sûfilerin mutlak varlık veya vücûd-i mutlak terimi hiçbir şarta bağlı olmayan varlık demektir. Bunun daha net anlatımı şart çeşitlerinin bilinmesine bağlıdır. Mantık bilimine göre üç çeşit şart vardır:

1. Lâ bi şartı şey': Hiçbir şarta bağlı kalmama şartı. Bu şart gerçek anlamda bir kayıt değildir. Sadece anlatılmak isteneni daha belirgin kılmak adına böyle bir kategori konulmuştur. Bu durum hiçbir kayıtlı olmama durumunu ifade eder.
2. Bi şartı lâ şey': Bir şey olmamak şartı.
3. Bi şartı şey': Bir şey olmak şartı.

Zorunlu varlığın yani Tanrı'nın mutlak varlık olmasına dönecek olursak, zorunlu varlığın iki itibarı vardır. Bunlardan ilki bi şartı lâ şey' kaydına karşılık gelen her türlü isim, resim, vasıf ve sıfat ile nitelenmekten uzak ve münezzeh olmak itibarıdır. Bu itibarla zorunlu varlık kendisine izafe olunacak her şeyden ve her türlü taayyün ve zuhurdan münezzehtir. Bu itibar zorunlu varlığın tenzih kaydıdır. Diğer itibar ise bi şartı şey' şartına karşılık gelen ve zorunlu varlığın isimleri ve sıfatlarıyla birlikte değerlendirildiği itibardır. Bu bakımdan zorunlu varlık isimlerle isimlenir, sıfatlarla nitelenir. Kendisi birtakım şeylere benzetilerek anlatılır. Bu benzetme yani teşbih kaydıdır. Bu itibarların ilkinde tasavvuf terminolojisinde ahadiyyet, ikincisine de vâhidiyyet adı verilir. Ahadiyyet sırf tenzih, vâhidiyyet ise sırf teşbihtir. Mutlaklık ise ne tenzihî bir kayıt ne de teşbihî bir kayıt ile mukayyet olmaksızın mutlak olarak kendisi olması bakımından zorunlu varlıktır.

- 83 Yani Tanrı var olma konusunda varlığın hakîkati olan zâtının dışında başka bir şeye muhtaç durumda olacaktı.
- 84 Bazı kelâm âlimleri Tanrı'nın da mümkün varlıklar gibi zat ve varlığının olduğunu kabul ederler. Böyle düşüncelerinin nedeni Tanrı'nın zâtının Onun varlığının aynı olduğunu söylediğimiz takdirde Tanrı'nın varlığının bilenin Onun zâtını da bileceği bunun ise imkânsız olduğu fikridir. Filozoflar, sûfiler ve muhakkik kelâmcılardan bazıları bu görüşe karşı çıkmışlardır. Ayrıca bu görüşe göre varlık Tanrı'nın zâtına dışardan zâid olduğu için Tanrı

da diğer mümkünler gibi mevcut yani vücûd ile varlık bulan şey olmuş olur. Bu ise Tanrı hakkında muhaldır.

- 85 Kayserî'nin bu sözü Tanrı'da zat-varlık ilişkisiyle ilgili uzunca bir tartışmaya sûfilerin bakış açısını göstermektedir. Kayserî bu ifadeler zımnında Tanrı'da zât-varlık ayrımına giden kelâmcıları eleştirmektedir. Fahreddin Râzî gibi bazı kelâm âlimleri Tanrı'nın varlığının bilindiğini, bununla beraber Tanrı'nın varlığının bilinmesinin bizi Tanrı'nın hakikatini bilmeye götürmediğini söylerler. Buna göre eğer Tanrı'nın mâhiyeti ile varlığı aynı şey olsaydı Tanrı'nın varlığını bilen Onun mâhiyetini de bilmiş olacaktı. Halbuki durum böyle değildir. Tanrı'nın varlığını biliyor olmamıza rağmen Onun mâhiyetinin ne olduğu konusunda ister peygamber isterse sıradan bir insan olalım hiçbir bilgiye sahip değiliz. Bu durum Râzî ve bir kısım kelâm âlimin Tanrı'nın varlığı ile mâhiyetinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu söylemeye götürmüştür. Böyle söylendiğinde ise ne olur? Böyle bir önerme Tanrı'nın diğer mümkünler gibi bir mâhiyet ve bu mâhiyete dışardan ârız olan varlık vasfından mürekkep olduğu dolayısıyla kendi hakikati dışında bir varlık/vücûd ile varlık kazandığı yani mevcut olduğunu kabul anlamına gelir. Burada dikkat etmemiz gereken nokta mevcut ve vücûd kelimelerinin anlamıdır. Sûfiler vücûdu kendisi vâsıtasıyla her şeyin varlık kazandığı şey diye tanımlarlar. Mevcut ise vücûdu yani varlığı olan demektir. Yani her şeyi var durumuna getiren vücûd ile irtibatı olan şey demektir. Vücûdun her şeyi kâim kılması nedeniyle her şey ona muhtaçtır. Vücûd ise kendi başına varlığında hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. O bizâtihi vardır. Vücûd hakkında bu hükme ulaşıldığında bu hüküm vücûdun zorunluluğunu yani varlığında kendisinden başka hiçbir şeye muhtaç olmadığını gösterdiğinden, sûfiler vücûdun Tanrı'nın zâtı demek olduğunu iddia etmişlerdir. Bu yüzden sûfiler Tanrı'nın mevcut yani vücûdu olan şey değil bizâtihi vücûdun yani varlığın kendisi olduğu görüşündedirler. Bu hükmün daha net anlaşılması kelâmın ve felsefenin akıl yoluyla Tanrı hakkında ulaştıkları hükümlerle ilişkilidir. Buna göre Tanrı vücûdun yani her şeyi kâim kılan hakikatin kendisi ise, Tanrı her bakımdan bir ve basit olmak durumunda ise, diğer taraftan da Tanrı kendisi dışındaki şeyler daha

doğru ifade ile vücûdu olan şeyler yani mevcutlardan da farklıysa, bu durumda Tanrı'da zat ve vücûd ayırımına gitmek aklın Tanrı hakkında ulaştığı hükümler ile çelişki arzedecektir. Zira Tanrı'nın zâtı ve vücûdunun birbirinden farklı şeyler olması Tanrı'nın zat ve vücûdun bileşiminden oluşan bir varlık olması demektir. Bu da Tanrı'yı kendisi dışındaki bir şeye ihtiyaç duyar konuma sokacaktır. Bütün bu sorunlar nedeniyle Tanrı'da zat veya mâhiyet ile vücûd arasında bir ayırma gidilmesi sûfiler ve filozoflar tarafından sakıncalı kabul edilmiştir.

86 Bu ifadenin daha iyi anlaşılması için filozofların varlık hakkındaki görüşlerinin kısa bir özetini vermekte fayda vardır. Filozoflara göre her bir mevcûdun iki vücûdu/varlığı vardır:

- a. Vücûd-i Hâs: Her mevcûdun kendisiyle özelleştiği vücûd.
- b. Vücûd-i Mutlak: Bütün mevcutlar arasında ortak, bedihî olarak bilinen genel vücûd.

Vücûd-i hâs yani özel varlık dış dünyada husûlü olan bir hakîkate sahiptir. Filozoflara genel ve müşterek olan mutlak vücûdun realitede böyle bir karşılığı bulunmadığını savunurlar. O yalnızca zihinde bulunan bir anlamdan ibaret kabul edilmiştir ve dış dünyada tahakkuku bulunan özel vücûdlardan çıkarılan bir anlamdır.

Filozoflara göre dış dünyada tahakkuku olan vücûd-i hâs diye de adlandırılan varlık fertleri birbirinden ayrı, birbirine zıt ve kendilerinde çoğalmış hakikatlerdir. Bu fertlerin birbirlerinden farklı olması realitede birbirlerine benzemelerini sağlayacak veya nef-sü'l-emrde hakikatlerinin birbirlerine uygun olmasını ihsas ettirecek şekilde bir farklılaşma değildir. Yine filozoflara göre bu farklılaşma fasıllar vâsıtasıyla da gerçekleşen bir farklılık da değildir. Çünkü eğer mevcutların birbirinden farklılaşmaları fasıllar vâsıtasıyla olmuş olsa bu durumda vücûd-i mutlağın/mutlak varlık onların cinsi olmak durumunda kalacaktır. Halbuki mutlak varlık onların araz-ı lâzımıdır. Lambanın ışığı ve güneşin ışığı nasıl ki, güneşin ve lambanın araz-ı lâzımı ise mutlak varlık da mevcutların o şekilde lâzım arazıdır. Şu durumda lamba ve güneş hakikat bakımından birbirlerinden ayrı iken lâzım arazıları vâsıtasıyla birleşirler. Yani her ikisi de ışık arazını paylaşmaktadır. Karın ve

fildişinin beyazlıktaki müşterekliği, kemiyet ve keyfiyetin arazlıktaki müşterekliği, cevher ile arazın mümkünlükteki müşterekliği gibi bütün mevcutlar hakikatleri birbirinden farklı ve ayrı şeyler olmalarına rağmen varlık ortak arazını paylaşırlar. Onların müşterekliği de yukarda zikrolunanların müşterekliğinin benzeridir. Yani bütün mevcutlar hakikatleri birbirinden farklı ve birbirine aykırı olmakla birlikte “varlık” diye adlandırılan ortak bir arazi paylaşırlar. Dolayısıyla mevcutlardan herhangi biri kendine özel olarak işaret edilmeyip de genel anlamda dikkat çekileceği vakit varlık diye adlandırılabilir. Yani bir tür genel isim konumundadır. Kelâmcıların varlığı cinslerin cinsi kabul ederek varlıktaki çoğalmayı izâfetle açıklamaları yani şu lambanın ışığı, öteki lambanın ışığı gibi veya şu karın beyazı öteki karın beyazı gibi düşünmeleri filozoflar tarafından eleştirilir. Onlara göre mutlak varlığın fertlerinin çoğalması bu şekilde değildir. Onlara göre genel bir kavramın çoğalmasını ve izâfetle pay pay olmasını düşündüğümüzde üç durum ortaya çıkar:

1. Genel kavram
2. Mâhiyetlere izâfe olunan paylar
3. Özel vücûdların hakikatleri

Bunlardan ilk ikisi üçüncünün hakikatinin dışında kalır. İlk şık ise ikincinin zâtîsidir ve ona katışıktır.

Filozoflar mutlak varlığın fertleri olan özel varlıklardan birinin kâim bizzat olduğunu tespit ederler. Bu ferdin varlığı zâtının ayıdır. Bu fert vâcib vücûd yani zorunlu varlıktır. Onun dışındakilerin varlıkları ise zatlarına dışardan eklenir. Dolayısıyla onlar kendi başlarına kâim değildirler. Bunlar da mümkün vücûdlardır.

Filozoflar Kayserî ve muhakkik sûfilerin kabul ettikleri gibi zorunlu varlığı mutlak varlık olarak görmezler. Yukarıda söylenildiği üzere onlara göre mutlak varlık aklî ve itibârî, gerçek dünyada karşılığı bulunmayan bir mefhumdur. Zorunlu varlık da bu aklî-itibârî mutlak varlığın dış dünyada tahakkuku bulunan bir ferdidir. Kayserî ve diğer vahdet-i vücûdu benimseyen sûfî yazarlar filozofların bu anlayışının tutarsızlığına dikkat çekerler ve zorunlu

varlığın neden mutlak varlık olduğunu göstermek için akli kanıtlar getirirler. Bununla beraber Kayserî'nin yukarıda kendisinin de dikkat çektiği üzere bu kanıtlar yalnızca varlık hakkında sûfilerin müşâhedelerinin akıl tarafından da kabule müsait olduğunu göstermek olup bir felsefî nazariye oluşturma gayesinden uzaktır.

- 87 Filozoflara göre vücûd/varlık iki kısma ayrılır. Birinci kısım kadim, tek, zâtı gereği zorunlu olan varlık, ikinci kısım ise sonradan meydana gelmiş olan (hâdis), çok, zâtı gereği varlığı zorunlu olmayan (mümkün) varlıktır. Buna göre vücûd denilen mefhum hem zorunlu hem de mümkün arasında ortak olan bir durumu belirtir. Bu ortak olan durum mevcutluk durumudur. Mümkün şeyler kendi özlerinde varlık ve yoklukları eşit olan şeylerdirler. Yani yoklukları düşünüldüğünde aklen bir çelişki hâsıl olmaz. Diğer taraftan zorunlu varlık böyle değildir. Zorunlu varlık yokluğu farz edildiğinde çelişkiye düşülendir. Zorunludan mümkünlere varlığın taşınması da filozoflara göre bir illet-mâlûl ilişkisini gerektirir. Onlara göre Tanrı âlemin ilk akıl söz konusu edildiğinde doğru- dan diğer şeyler dikkate alındığında ise dolaylı illetidir. Dolayısıyla dolaylı da olsa âlemdeki her bir şeyin varlık silesilesinin başı nihayetinde Tanrı'ya ulaşır. Bütün mümkün varlıklar varlık için bu zorunluya ihtiyaç duyarlar. Ancak zorunlu varlık her bakımdan bir ve basit olması nedeniyle kendisinden ancak bir çıkar. Bu çıkan bir ilk aklın varlığıdır. Dolayısıyla zorunlu varlık ilk aklın tam illeti olur. Tanrı'dan bu çıkma ve taşma sudûr diye adlandırılır ve gayr-i irâdî bir şekilde gerçekleştiği düşünülür. Sûfiler bu teoride Tanrı'nın herhangi bir şey için tam illet olması ve bundan dolayı da gayr-ı irâdî olarak bir şeye varlık vermesini Tanrı'nın irade sıfatıyla örtüşmez buldukları için reddederler. Bu nedenle Tanrı'dan diğer şeylere varlık gayr-ı irâdî şekilde taşınması ve diğer şeylerinde böyle var olmaları imkânsızdır. Bununla birlikte sûfiler Tanrı'nın zâtının istiğnası nedeniyle illet olması imkânsızlığına da vurgu yaparlar. Buna göre âlemin varlık sebebi her şeyden müstağni olan ilâhî zat değil ilâhî zâtın sahip olduğu niteliklerdir. Âlem bu niteliklerin gereği olarak meydana gelmiştir.

- 88 Kayserî bu ifadesi ile sûfîlerin zorunlu varlık (vâcibu'l-vücûd) konusunda kelâmcılar ve filozoflardan farklı bir görüşe sahip olduklarını göstermektedir.
- 89 Kelâmcılar mâhiyetin bütün varlıklarda varlığın aynı olduğu ve varlık kelimesinin lafz-ı müşterek yani sesteş bir kelime olup her şey için farklı anlam kazandığı görüşünü kabul eden Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Basrî ile Ehl-i Sünnet'ten Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi dışarıda bırakacak olursak bütün kelâm âlimleri zorunlu varlık olan Tanrı'da ve mümkün varlık olan âlemdeki her bir şeyde varlık ile mâhiyetin birbirinden ayrı olduğu ve varlığın mâhiyete ârız olduğu görüşündedirler. Dâvûd el-Kayserî kelâmcıların bu görüşünü açıklayıp bunu eleştirmektedir.
- 90 Kayserî'nin dikkat çektiği husus varlığın yani eğer Tanrı'nın, varlık ve bu varlığın kendisine iliştiği Tanrılık mâhiyetinin bileşkesinden oluştuğunu kabul ettiğimizde Tanrı için şunu demiş oluruz: Tanrı kendine özgü olan bir mâhiyet ile hem Tanrı hem de diğer şeyler arasında müşterek olan mutlak varlıktan terkip olunmuştur. Bu durumda Tanrı bir genel ve bir de özel şeyin bileşkesi olacaktır. Özel ve genel şeylerin bileşkesi olan bir şey ise sonradan var olmuş bir şey olur. Tanrı'nın sonradan var olduğunu söylemek ise Tanrı'yı Tanrı olmaktan çıkaracaktır. Çünkü Tanrı olan şeyin başlangıcı olmaması dolayısıyla kadim olması gerekir. Diğer taraftan Tanrı'da varlık mâhiyet ayrımına gidildiği takdirde, Tanrı'nın mâhiyetinin dış dünyada realite kazanması için kendisi dışındaki bir şeye yani kendisine ilişecek olan mutlak varlığa muhtaç olması gerekir. Kendisi dışındaki şeylere muhtaç olmak ise Tanrı'nın değil sonradan var olan şeylerin özelliklerindendir. Dolayısıyla bu kabul Tanrı'yı ihtiyaç sahibi yapacağı için doğru olmaz. Yine böyle bir durumun kabul edeceği bir diğer sorun ise Tanrı'nın sonradan var olan şeylere benzemesi durumudur. Tanrı'nın varlık ve bu varlığın kendisine iliştiği mâhiyet olduğunu kabul ettiğimizde, onu diğer mümkün şeyler gibi değerlendirmiş olacağımız için Tanrı'nın onlara benzediğini söylemiş oluruz. Bu da Tanrı olan bir varlık için imkânsızdır. Özetle söylenecek olursa Tanrı'nın zâtı veya mâhiyetinin sırf varlık olduğunu ve Tanrı'da zat/mâhiyet-varlık ayrımı

bulunmadığını kabul etmemek Tanrı'nın kadimliğine, müstağni-liğine ve benzersizliğine halel getireceği için sakıncalıdır.

- 91 Filozoflar kelâmcılardan farklı olarak varlık/vücûd-mâhiyet ilişkisini Tanrı'da ayniyet, Tanrı dışındaki şeylerde ise gayriyet esasına dayandırırılar. Yani Tanrı'da vücûd ile mâhiyet bir ve aynı şeydir. Tanrı dışındaki şeylerde ise varlık mâhiyete ârız olur.
- 92 Kayserî, filozofların yukarıda zikredilen görüşündeki tutarsızlığı göstermeyi hedefler. Buna göre yukarıda müellifin de dikkat çektiği üzere herhangi bir hakîkate ait bir fert ele aldığımızda, bu hakikat ile ferdi arasında bir şekilde bir ayrışma olduğu su götürmez. Söz gelimi insanlık hakikatini ele alalım. İnsanlık hakikatinin fertleri Ahmet, Mehmet, Ali, Ayşe vs. gibi dış dünyadaki tekil kişilerdir. Bunların her biri insanlık hakikatine zâid anlamlardır. Bununla beraber bu anlamlar insanlık hakikatine muhâlif şeyler olmadıkları için aynı zamanda insanlık hakikatinin de aynıdırlar. Şimdi filozofların yaptığı gibi yapıp bu insanlık hakikatinin bir ferdini alıp ona evleviyet verip onu bu hakikatin aynı kabul ettiğimizi farz edelim. Mesela Ahmet isimli şahıs insanlık hakikatinin aynısı olsun. İnsanlık hakikati Ahmet'in zâtıyla bir ve aynı olsun. Diğer fertlerinde ise insanlık hakikati zâtlarına zâid bir durum olsun. Bu durumda Ahmet ile insanlık hakikatinin birbirinden ayrışmasını temin etmemiz mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan diğer fertler de kendilerinde bu hakikatin bulunuşu nedeniyle eğer onları da bu şekilde kabul edecek olsak bu durumda bu hakikat ile fertlerini ayrıştırmamız yine mümkün olmayacaktır. Bütün bu durumlar vücûd/varlık denen hakikate uygulandığında filozofların kabul ettiği üzere zorunlu varlık olan Tanrı'da mâhiyet ve zâtın Onun varlığının aynı olduğu söylendiğinde de ortaya çıkacaktır. Bu durum ayrıca zorunlu varlık olan Tanrı'nın mutlak varlık denen bir hakikat ile bu hakikatin bir ferdi olmak sûretiyle dış dünyada bulunan taayyünden bileşik olması veya ya mutlak varlık denen hakikatin ârız olduğu bir mâhiyet veya bu mutlak hakikate ârız olan bir araz durumunda kalacaktır. Bu iki durumdan ilki yani zorunlu varlığın mutlak hakikat olan varlıktan ve taayyünden meydana gelmesi terkibe yola açacağı terkinin

de sonradan meydana gelmek demek olacağından dolayı Tanrı'nın kıdem sıfatıyla çelişeceği ortadadır. İkinci durumda ise zorunlu varlığın ârız veya ma'rûz olması söz konusudur. Bu durumda zorunlu varlığın kendisiyle kâim olma sıfatıyla çelişen varlığının başkasına bağlı olma durumuyla karşı karşıya kalması anlamına gelecektir. Çünkü zorunlu varlığın ârız olduğunu kabul ettiğimizde zorunlu varlığın mutlak varlığa ârız olduğunu söylememiz gerekir. Bu durumda zorunlu varlık mutlak varlık ile mukarrer olan bir sıfat konumunda kalacağından tahakkuk ve varoluşunda başkasına bağımlı olacaktır. Aynı şekilde mutlak varlığı zorunlu varlığa ârız olan bir araz olarak kabul ettiğimizde yani zorunlu varlık olan Tanrı mutlak varlığın kendisine iliştigi cevher/ma'rûz olduğunda bu defa da zorunlu varlığın ya mutlak varlık kendisine ilişmezden önce var olduğunu söylemek zorunda kalırız. Veya zorunlu varlığın hakikatinin yokluk olduğunu ve mutlak varlığın kendisine iliştğinde varlık kazandığını söylemek zorunda kalırız. Her iki durumda da zorunlu varlığın kendi hakikati dışından varlık kazandığı söylenmiş olacağından, Tanrı hakkında mahzurludur. Geriye Tanrı'nın mutlak varlığın kendisi olduğunu ve varlığın bir ferdi olmadığını söylemek kalır.

- 93 Yani Allah âlemdeki her bir şeyin hakikatinin hakikatidir.
- 94 Vücûdun/varlığın fertlerinin olması onun küllî bir kavram olduğu anlamına gelir. Sûfiler ise vücûdun tek tek cüz'î şeylerden zihnin soyutlaması vâsıtasıyla ulaşılan ve yalnızca zihinde varlığı bulunup dış dünyada ancak fertlerinde tahakkuk eden bir kavram olmadığını savunmaktadırlar. Kayserî varlığın fertlerinin olmaması ifadesiyle bu duruma dikkat çekmektedir.
- 95 Varlık, her bir mevcûdu belirleyen kalıplar olan ve zihnî kategorilerden ibâret bulunan aynlar ve mâhiyetler ile tecellî ederek onları hariçte var kılar. Böylece her bir mevcut vücûdun birbirinden ayrı belirlenimleri olduğundan bir çokluk ortaya çıkar. Bu çokluk bu mâhiyetler ile zuhur eden hakikatte değil kendileri ile zuhur edilen şeylerdedir. Dolayısıyla bunların çokluğu birçok sıfatı olan bir insanın zâtının tek olmasında olduğu gibi varlığın zâtının birliği ile çelişmez.

- 96 Bu söz ile işaret edilen anlam mutlak vücûdun diğer bir yünden mukayyed vücûdun aynı olması ve mukayyed vücûdun da izâfet kaydı ile birlikteki mutlak vücûd olmasıdır. Bu durumda hariçte ancak mutlak vücûdun vücûdu olabilir. Dolayısıyla mevcutlardan izâfetleri ve nisbetleri düşürdüğümüzde biz vücûdu aslî sırâfeti yani saflığı ve mutlaklığının mahzâlığı üzere görürüz. Bu da mukayyed vücûdun ancak mutlak vücûd ile mevcûdiyet kazandığı ve mutlak vücûdun yokluğunda ise ma'dûm olduğu anlamına gelir.
- 97 Kelâmcılar mutlak varlığı yalnızca akılda bir karşılığı olan ve dış dünyada bir gerçekliği bulunmayan itibârî kavramlardan ve ikinci akledilirlerden kabul ettikleri için zorunlu varlık olan Tanrı'yı da itibârî bir kavram olan bu vücûdun bir ferdi olarak görürler. Dolayısıyla mutlak vücûd genel, onun fertleri olan şeyler de özel olmuş olur. Tanrı da mevcut olan diğer şeyler gibi bu mutlak genel varlığın altında yer alır ve diğer mevcut şeylerle bu varlığı paylaşır. Dolayısıyla Tanrı'nın, zâtının aynı olan varlığı –çünkü Tanrı sırf varlıktır, Onun varlığı mâhiyetinin aynıdır– da diğer şeylerin varlıkları gibi bu mutlak varlığın ferdi olması hasebiyle özel varlık olmuş olur. Sûfîler vücûdu tek bir hakikat kabul ettikleri için kelâmcıların bu anlayışıyla çelişirler. Çünkü onlara göre mevcut olan her şeyin vücûdu bir tek vücûddur. Bu vücûd da kelâmcıların aklî mutlak varlığın bir ferdi saydıkları için özel varlık kabul ettikleri Tanrı'nın vücûdudur.
- 98 Müşterek lafız/Lafz-ı müşterek, mantık ilminde birbirinden farklı anlamlara gelen fakat aynı kelime ile ifade olunan lafızlar için kullanılır. Arapçada ayn (göz, pınar, hakikat vb.), Farsçada şîr (süt, aslan), Türkçede ben (birinci tekil şahıs ve deride bulunan bazı siyah noktalar) kelimeleri bu tür kelimelerdendir. Türkçede bu tür kelimeler sesteş kelimeler diye adlandırılırlar. Diğer taraftan birbirinden farklı ancak tek anlama sahip lafızlara ise mânevî müşterek denilmiştir. Bunlar birkaç farklı lafızla ifade olunsada aynı anlama gelen kelimelerdir. Bunlara da Türkçede eşanlamli kelimeler denir. Buna göre Eş'arî ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî gibi tenzihi benimseyen kelâm âlimleri vücûd lafzını mahlûkâta nisbet

ettiğimiz anlamıyla yaratıcı hakkında kullanmamızın doğru olmayacağını iddia etmişlerdir. Bundan dolayı vücûd lafzının her bir mevcutta başka anlama geldiğini dolayısıyla da bunun her mevcut için kullanımının sadece ses benzerliğinden ibaret olduğunu savunurlar. Bu görüşü geliştirmelerinin nedeni vücûd-mâhiyet ayrımını kabul etmemelerinden ve vücûdun mâhiyetin aynı olduğunu savunmalarından ileri gelir. Eğer her mevcudun varlığı ile mâhiyeti birbirinin aynı ise bu durumda her mevcut diğerinden farklı olduğuna göre söz gelimi kalem mevcuttur dediğimizdeki anlam ile Tanrı mevcuttur dediğimizdeki anlam birbirinden farklılık arzedecektir.

Diğer taraftan bazıları da vücûd kelimesi için iki anlam öngörmüşler ve bu anlamlardan birinin Tanrı hakkında kullanılacağını diğerinin ise bütün yaratılmışlar arasında müşterek olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda Tanrı hakkında kullanılan vücûd ile Tanrı dışındaki mevcutlar hakkında kullanılan vücûd lafzı birbirinden ayrı olur. Diğer taraftan Tanrı dışındaki mevcutlar hakkında kullanılan vücûd lafzı bunlar arasında müşterek anlamlı bir lafızdır. Yani hepsinde aynı anlama gelir. Buna göre varlık, varlığı zorunlu olan yani Tanrı hakkında kullanıldığında bunun anlamı ma'dûm olmayan demek olur. Mümkün varlıklar arasında anlam olarak bir olduğu için ise bütün mümkünler hakkında varlık/vücûd kelimesi kullanıldığında bunun anlamı tahakkuk ve sübûttur.

Vücûd lafzının müşterek lafız yani sesteş bir kelime olduğunu savunanlar yukarıda da işaret edildiği üzere tenzihçi bir yaklaşımdan hareket ettiler. Bunlar Allah ile âlem arasında kesin ayrıma gitmediğimiz takdirde ikisi arasında bir müşâbehet fikrinin doğacağından endişe duymaktraydılar. Bu yüzden vücûd-mâhiyet ilişkisi konusunda her mevcutta vücûd ile mâhiyetin aynı olduğu fikrini benimsediler.

Bu görüşü kabul edenlere göre vücûd lafzının anlamları bir değil birçoktur. Söz gelimi “insan mevcuttur” dediğimizde bununla “at mevcuttur” dediğimizde kastettiğimiz anlam kastedilmemektedir. Bu iki var olma durumu birbirinden farklı anlamlara gelen durumlardır. Bu görüşü benimseyenlere “at ve insan bilinen

şeylerdir. Ancak mevcut sözünün anlamı birden fazladır. Bu anlamları nasıl sınırlandıracaksınız?” denilebilir. Onlar bu problemi vücûdun mâhiyete eşitlenmesi ile aşarlar. Buna göre “insan mevcuttur” veya “at mevcuttur” denildiğinde buradaki yüklem olan mevcutluk aslında öznenin kendisine dönüşür. Yani bu durumda cümle aslında şöyledir: “İnsan insandır” ve “At attır”. Bu durumda vücûd kelimesinin anlamı bütün mevcutları kuşatacak derecede genişler.

Vücûd lafzının lafzen müşterek olduğunu söyleyenler arasında da iki farklı görüş ortaya çıkmıştır:

- a) Vücûd lafzı zorunlu ve mümkün her şey için müşterek bir lafızdır. Ehl-i Sünnet’ten Ebu’l-Hasen el-Eş’ari, Mu’tezile’den Ebu’l-Hüseyn el-Basri bunlardır.
- b) Vücûd lafzı zorunlu ile mümkün arasında lafzen, mümkünlerin kendi aralarında ise mânen müşterektir. Keşî ile Şia’dan Kadı Saîd el-Kummi bu görüşü savunmaktadır. Bunlar vücûdun mümkünler hakkında tahakkuk anlamıyla mânen müşterek olduğunu kabul ederler. Zorunlu hakkında vücûd lafzı ise nâkızın selbi anlamıyla kullanılır. Bu durumda vücûd ile zorunlunun ma’dûm olmadığı kastedilir.

Her iki grup da yukarıda da zikrettiğimiz sebepten yani zorunlu ile mümkünün bir vasfı paylaşmasının benzeşmeye yol açacağı endişesinden dolayı bu görüşü benimsemişlerdir. Bununla birlikte bu görüşleri çeşitli gerekçeler ileri sürülerek eleştirilmiştir.

Bu eleştiriler arasında illet ile ma’lûl arasında bir ilişkinin kurulması için ancak ortak bir nisbetin olması gerektiğine işaret edilir. Aksi takdirde illetin ma’lûl üzerinde hiçbir etkisi olamayacaktır. Bu durum illetin ma’lûlün benzeri olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla da Tanrı’nın yaratılmışlara benzeyeceği endişesi ortadan kalkmış olur. Durum böyle olduğunda hâlıkın mahlûkuna benzeyeceği endişesi de ortadan kalkacaktır.

Yine vücûdun zorunlu ve mümkün arasında sesteş bir kelime olduğunu iddia etmek Allah’ı bilme konusunda aklı iptal etmek demek olacağı ileri sürülerek vücûd lafzının müşterek bir lafız olarak kabul edilmesine karşı çıkmıştır. Buna göre biz “Allah vardır”

dediğimizden, örneğin “Gökyüzü vardır” dediğimizdeki varlık anlamından başka bir anlamı anlayacak olursak, bu anlam yokluktan başka bir şey olmayacaktır. Bu durumda kelâm âlimlerinin “Allah mevcuttur” cümlesi, “Allah ma’dûmdur” şeklinde bir mânâ ifade edecektir. Çünkü bir şey hakkında bir hüküm vermiyorsak mutlaka o hükmün zıddı bir hükme sahip olacağı açıktır. Biz Tanrı hakkında mevcutluk hükmünü vermediğimiz takdirde Onun ma’dûm olduğu hükmü zımnî olarak belirecektir. Bu durumda vücûdun zorunlu ile mümkün arasında ortak bir anlama geldiğini kabul etmekten başka çıkış yolu yoktur.

Yukarıdaki ifade daha ayrıntılı olarak ele alındığında şöyle bir sonuca ulaşılabilecektir: Allah mevcuttur denildiğinde veya Bir, Âlim, Kâdir gibi Allah’a ait herhangi bir sıfat veya isimden bahsedildiğinde bunlar ya herhangi bir mahlûka mesela Zeyd’e ıtlak olunan anlamdadır veya bu anlamın mütenâkızı olmak durumundadır. “Zeyd mevcuttur” denildiğinde de bununla kastedilen anlam da ya Allah hakkında kullanılan mevcutluk anlamıyla aynı anlam kastedilmektedir veya edilmemektedir. Eğer aynı anlam kastediliyorsa, bu mânevî müştereklik demek olur. Bununla birlikte her iki mevcutluk durumu arasında fark da sabittir. Çünkü Allah varlığın kaynağı ve aslıdır. Allah’ın dışındakiler ise Onun gölgeleridir. Eğer mevcutluk Allah için başka Zeyd için başka anlamlara geliyor ise yani müşterek lafız ise bu durumda Zeyd için varlığı gösteren vücûd Allah için bu anlamın nâkızını yani yokluğu göstermek durumunda olur. Bu durumda “Zeyd mevcuttur” denildiğinde kastedilen anlam “Zeyd vardır” olurken, Allah için bu anlam “Allah ma’dûmdur” yani “Allah yoktur” olur. Bu da akılların Allah’ın isimlerini ve sıfatlarını bilmek konusunda fonksiyonlarını yitirmesi demektir. Bu durum dîni de anlamsız kılacaktır.

- 99 Kayyumluk, kalkmak; ayağa kalkmak; dikilmek; yeniden dirilmek; yukarı doğru gitmek, çıkmak; başlamak ayakta durmak; olmak, var olmak; yer almak, bulunmak içine almak, kapsamak temel almak, kabul etmek; sorumlu, mes’ul olmak; korumak gözetmek, kollamak; birinin ihtiyaçlarını karşılamak, ihtiyaç duyduğunda desteklemek gibi anlamları olan k-v-m kökünden türemiş bir sıfattır. Her şeyin varlığının Hakk’ın varlığına bağlı olduğu ve

kâinatı çekip çeviren ve idare edenin O olduğunu ifade eder. Sûfîlerin ıstılâhında kayyûmiyyet kendisi sürekli kâim olmak ve varlığı kendisinden başkasına bağlı olmayıp bilakis her şeyin varlığı kendisine bağlı olmak demektir. Esmâ-i hüsnâ'da yer alan el-Kayyûm ismi bu sıfatın ismidir. İlâhî isimleri açıklayan Abdülkerim Cîlî el-Kayyûm ismini "Kendi kendisi ile kâim olan" diye anlar. el-Kayyûm'un dışındakiler ise O'nunla kâim olurlar. Yine Cîlî'ye göre bu isim ilâhî sıfatların isimlerindendir ve sıfatı kayyûmiyyettir. Kayyûmiyyet ise zâtî şe'nlerin iktizâları icabı varlık mertebelerinin tamamlanması için, mutlak ve mukayyed varlığın bulunduğu durumda lâyük olduğu şeyle, Hakk'ın zâtı ile sıfatlarında, sıfatlarıyla da yarattığı şeylerde zuhur etmesinden ibarettir. (bkz. Abdülkerim Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, trc. Muhammed Bedirhan, İstanbul 2010, s. 151)

- 100 Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Muhammed el-Kazzâz el-Kavârîrî (ö. 297/909) ilk devir sûfilîğinin en güçlü temsilcilerinden biridir. Bağdat'ta doğdu ve orada yaşadı. Doğum tarihi belli değildir. Ailesi aslen Nihâvendli olup cam ticaretiyle uğraştıklarından Kavârîrî nisbesiyle tanınmaktaydı. Bizzat Cüneyd de ipek ticaretiyle meşgul olduğundan Kazzâz lakabıyla tanınmıştır. Ailesinin Nihâvend'den Bağdat'a ne zaman geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Cüneyd küçük yaşta tahsile başladı. Ebû Sevr el-Kelbî'den fıkıh okudu. Ebû Ali el-Hasan b. Arefe el-Abdî başta olmak üzere bazı âlimlerden hadis dinledi. Tasavvuf yolundaki üstadı ise dayısı Serî es-Sakatî ve Ebû Hamza el-Bağdâdî gibi sûfîlerin sohbetinde bulundu. Zâhirî ilimlere büyük önem veren Serî, onun önce şer'î ilimleri öğrenmesini teşvik etmiş ve onu hadis ilmine yönlendirmiştir. Bunun neticesinde Cüneyd daha 20 yaşında iken fetva verecek seviyeye ulaşmıştır. Zâhirî ilimlerin yanında tasavvuf ilmiyle de meşgul olan Cüneyd dayısı Serî vâsıtasıyla bu konuda da kısa sürede yetkinlik elde etti. Kendisine sûfîlerin efendisi anlamına gelen Seyyidü't-tâife lakabı verilmiştir. Cüneyd bir yandan ilim ve irfan ile meşgul olurken diğer taraftan ise geçimini ipek ticaretiyle sağlamıştır. Birçok ünlü sûfî Cüneyd'in sohbetinde bulunmuş, onun müridi ve halifesi olmuştur. Ebû Muhammed el-Cerîrî, Ebû'l-Abbâs İbnü'l-Arabî, İsmail b. Nüceyd, Ali b. Bündâr es-Sayrafi, Ebû

Bekir Şiblî, Mîmşâd ed-Dîneverî, Abdullah eş-Şarâ-nî, Muhammed b. Ali el-Kettânî, Ebû Bekir el-Vâsîtî, Ebû Amr ez-Zeccâcî Cüneyd'in sohbetinde bulunan tanınmış sûfîlerdendir. Tasavvufun hem teorik hem de pratik yönleri açısından bu denli önemli bir yerde duran Cüneyd-i Bağdâdî Nakşbendîlik dışındaki hemen bütün tarikatların silsilesinde yer alır. Cüneyd-i Bağdâdî 297/909 yılında Bağdat'ta vefat etmiş olup kabri Bağdat'ın Şünûziye Mezarlığı'nda dayısı ve şeyhi Serî'nin yanındadır. Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Cüneyd'in tasavvuf ilminin gelişimi konusundaki hizmeti çok büyüktür. Cüneyd tasavvufun esaslarını belirli bir düzene sokarak tasavvufun diğer İslâmî ilimler gibi bir disiplin olma sürecinde önemli adımlar atmıştır. Özellikle tevhid konusundaki görüşleri bizim için oldukça önem arzeder. Bu görüşlerin daha sonra İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sistematik bir hale soktukları tasavvuf metafiziğine kaynaklık ettiği aşîkârdır.

101 Buna hazarât-ı hamse denir. Müellif bu mertebeler hakkında bilgi verecektir.

102 Heyûlâ, kendisinden âlemin var olduğu hammadde demektir. Eski Yunanca bir kelimedir. Aristo felsefesi üzerinden İslâm düşüncesi literatürüne geçmiştir. Aristo felsefesinde önemli bir yer tutan madde-sûret teorisi sayesinde felsefe terminolojisinde geniş bir yer bulmuştur. Aristo felsefesine göre her tabiî cisim iki temel ilkeden meydana gelir. Bunlar madde ve sûret ilkeleridir. Burada madde dediğimiz ilke ile heyûlâ kastedilmektedir. Aristo bu her tabiî cismi meydana getiren iki ilkeden biri olan heyûlâyı "tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde tarif eder. Heyûlâ tek başına bir varlığa sahip değildir. Çünkü fiilî var ola durumu sûret tarafından gerçekleştirilir. Buna göre tabiî varlık aslında maddede ortaya çıkan sûrettir. Madde ise fiilî olarak var olma durumuna sahip olmayan potansiyelliği ifade eder. Bu yüzden heyûlâ veya madde sûret ile birleşmeden varlık kazanamaz.

Heyûlâ teriminin İslâm felsefesi içerisindeki anlamı da Aristo ve Yeni Eflâtuncu etkiler çerçevesinde gelişmiştir. İlk İslâm filozofu Kindî'nin eserlerinde heyûlâ terimine rastlanır. Kindî heyûlâyı

“sûretleri taşıyan, edilgin, cevherî güç” şeklinde tanımlar. Kindî’ye göre sadece duyularla algılanabilen âlemin heyûlâsı olabilir. Duyuların algısının ötesinde yer alan akledilirler âleminin ise heyûlâsı bulunmaz. Dolayısıyla heyûlâ ile cisim arasında doğrudan bir irtibat kurulmuş olmaktadır. Bu nedenle heyûlâ teriminin doğa felsefesi açısından anahtar kavramlar arasında yer aldığı söylenebilir.

Heyûlânın doğa felsefesindeki önemi ve durduğu yeri tespit etmek için Fârâbî’nin heyûlâ hakkındaki düşüncelerine bakabiliriz. Fârâbî’ye göre heyûlâ sûretleri kabul edebilirlik durumudur. Heyûlânın var olabilmesi sûretle irtibatına bağlıdır. Dolayısıyla bilfiil var durumuna gelebilmesi için sûrete ihtiyacı vardır. Kindî’nin daha önce dikkat çektiği gibi tabiî sûretlerin heyûlâ ile ilişkisi Fârâbî’nin sisteminde de sürdürülür. Buna göre akledilir âleme ait şeyler değil ama cismânî âleme ait tabiî sûretler heyûlâ olmaksızın var olamazlar. Bununla beraber bu ikisi birbirinden ayrı şeyler olmaları nedeniyle birbirlerinin varlığının sebebi değildirler. Heyûlânın sûreti kabul etmesiyle cismânî cevher ortaya çıkar. Bu durum da onun dört keyfiyeti yani sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk durumlarını kabul eder ve dört elementin kendisinde ortaya çıkmasını sağlar. Daha sonra bu dört elementten maden, bitki ve hayvan ortaya çıkar.

İslâm felsefesinde heyûlânın dört türü olduğu kabul edilir:

1. Yapı malzemesi anlamına gelen sînâî heyûlâ
2. Dört unsuru ifade eden tabiat heyûlâsı
3. Âlemin hammaddesi olarak kabul edilen mutlak cisim anlamındaki küllî heyûlâ
4. Duyularla algılanmayan ancak akılla kavranılabilen basit cevher olan ilk heyûlâ. İlk heyûlâ ancak sûret alınca cisimleşir ve duyular tarafından algılanmaya konu olur.

Varlık mertebelerinden bir önceki mertebe bir sonraki için heyûlâ konumundadır. Bu nedenle bir şey hem madde yani heyûlâ hem de sûret olabilir. Ancak ilk madde olan ilk heyûlâ bunun dışındadır. O yalnızca heyûlâ olup sûret olamaz. İlk madde veya ilk heyûlâ belirli bir düzen içerisinde bütün sûretleri kabul eder.

Heyûlânın mâhiyetinin ne olduğu hakkındaki fikirler üç ana grupta incelenebilir:

1. Gruptakiler heyûlânın farklı niteliklerdeki atomlardan oluştuğunu ileri sürerler. Onlara göre bu atomlar birleşip çeşitli mürekkep cisimleri meydana getirir. Eflâtuncular bu görüşü benimserler.
2. Gruptakiler heyûlânın aynı yapıdaki atomlardan oluştuğunu kabul ederler. Varlıktaki farklılaşmayı bu atomların farklı şekillerde birleşmeleriyle açıklarlar. Buna göre atomlar farklı şekillerde birleştiklerinde arazlar ortaya çıkar. Bu, çeşitlenme ve farklılaşmayı ortaya çıkarır. Bu gruptakiler Demokrit'in atom teorisini benimseyenlerdir.
3. Gruptakilere göre heyûlâ basit, rûhânî bir cevherdir ve bütün niteliklerden bağımsızdır. Bu gruptakiler ise Aristo'nun ilk madde fikrini benimserler.

Heyûlânın ezeli mi yoksa sonradan mı yaratıldığı problemi de İslâm düşüncesi içerisinde ele alınmıştır. Buna göre kimi düşünürler heyûlâyı ezeli olarak kabul ederler. Tanrı'nın yaratması bu ezeli heyûlâya şekil vermesinden ibarettir. Bununla birlikte büyük çoğunluk heyûlânın yaratılmışlığını kabul eder. Heyûlâyı ezeli kabul edenler, onu Yaratıcı ile eş kabul etmezler. Onlar heyûlâyı ezeli imkân ile aynı kabul ederler. Yani buna göre heyûlâ fiilî duruma geçmezden önceki potansiyelliğin benzeri bir durumdur. Bu durumda Yaratıcı'nın yaratma fiilinden önce âlem ezeli imkânda potansiyel olarak bulunmaktadır. Ancak imkânın ezeliliği ezelinin mümkün olmasına neden olmaz. Burada filozofların hareket ettikleri nokta yokluktan varlığın çıkmasının imkânsız olmasıdır. Bu nedenle onlar kelâmcılardan farklı bir şekilde durumu yorumlarlar. Kelâmcılara göre âlem, yaratılmasından önce yoktur. Filozoflara göre ise ezeli bir imkândadır. Filozoflara göre imkânın varlığını kabul, âlemi mutlak bir yokluktan çıkarmaktan daha akla yatkın görülür. Bu nokta heyûlâ üzerinde filozoflar ile kelâmcılar arasındaki tartışmanın kaynağıdır.

Muhyiddin ibnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde de heyûlânın önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî heyûlâ yerine bazen

başka terimler de kullanarak heyûlâyı anlatır. Nitekim onun kozmolojisinde heyûlânın yerine 'taayyün' etmiş yani belirli bir mevcudiyet kazanmış cisim yanında taayyün etmemiş, ilk madde yahut sûretlerin mahalli olan karanlık cevher anlamında "hebâ" terimi kullanılmaktadır. Yine İbnü'l-Arabî'nin "tabiat ve âlemin cevheri" anlamında kullandığı "en-Nefesü'r-Rahmânî" tabiriyle "heyûlânî cevher" arasında benzerlikler vardır.

Kayserî de yukarıdaki ifadesinde Rahmân'ın nefesi terimini küllî heyûlâ ile aynı anlamda kabul etmektedir. Yani buna göre sûfilerin Rahmân'ın nefesi diye adlandırdıkları şey filozofların âlemin hammadresi olarak kabul ettikleri şey ile aynıdır. Bununla birlikte Kayserî bu hammaddenin aklî bir sûret olduğunu söyler. Bu ifade ile ne kastettiği kapalıdır. Muhtemelen bununla küllî heyûlânın akılsal bir cevher oluşunu, dolayısıyla şuur sahibi olduğunu kastetmektedir. Çünkü diğer taraftan onu ilk akıl diye de adlandırmaktadır. Aksi takdirde onun heyûlânın yalnızca akılda bulunan bir sûret olduğu ve dış dünyada bir karşılığının olmadığını söylediğini düşünmek gerekir.

- 103 Ezoterik filozoflar ve muhakkik sûfiler âlem ile insan arasında benzerlik bulunduğunu kabul ederler. Buna göre âlem büyük insan, insan ise küçük âlemdir. Dolayısıyla birinde bulunan şeyin diğerinde de bulunması gerekir. Bu anlayışa göre bütün âlem insanın tek bir beden olması gibi tek bir bedendir ve bütünüyle canlıdır. Bu tek bedendeki her bir birim kendi başına canlı gibi görünse de canlılığı tıpkı bedendeki ruha bağlı olan hücrelerin canlılıklarına benzer. Bütün âlemi canlı kılan ruh, âlemin her bir üyesinde kendisini tecellî ettirerek o şeyi canlı kılar. O şey de bu tahakkuk ve tecellî ile canlılık kazanınca müstakil olarak canlı gibi görünür. Aslında müstakil olarak canlı değildir. Canlılığı tıpkı beden hücrelerinin ruh ile kâim olması gibi bir canlılıktır. İşte bütün âlemi diriltten bu cana küllî nefis adı verilir. Bu küllî nefis Hakkat-i Muhammediyye'nin özelliklerinden biridir. İlk akıl ile küllî nefis arasında icmâl-tafsil ayrışması vardır. Yani ilk akılda bulunan şeyler mücmel yani özet ve gizil bir formdadır. Küllî nefste ilk akılda gizil şekilde yer alan bütün şeyler mufasssal yani ayrıntılı bir biçimde bulunur. Buna göre ilk akıl din dilindeki kalem-i

a'lâya ve küllî nefis ise levh-i mahfûza karşılık gelir. Dolayısıyla ilk akla göre küllî nefis edilmelidir. İlk akıl ise ona göre etken bir gücü temsil eder. Onun varlığı biri gerçek diğeri ise sûri olmak üzere iki sebebe dayanır. İlk sebep yani gerçek sebep Tanrı'dır. İkinci sebep ise ilk akıldır.

104 Soyut akıllar, mukarreb melekler yani madde ile ve maddenin tedbiri ile ilişkisi bulunmayan, ayrıca insana secde etmekle emredilmemiş olan meleklerdir. Felsefe dilinde bunlara feleklerin akılları denir. İsrâkiler de bunları yüce kâhır nurlar diye adlandırırlar. Meşşâiler bunların sayısının on olduğunu söylerler. İsrâkilerle göre böyle bir sınıflandırma yapmamızı sağlayacak yeterli veri elimizde yoktur. Bundan dolayı feleklerin akıllarının adedini bilmemiz mümkün değildir. Bunlar aynı zamanda müheyyemûn diye de adlandırılırlar. Yani Allah'ın zâtına duydukları aşk nedeniyle kendilerinden geçmiş ve hey mân üzere kalmış melekler demektir. Yine bu meleklerle kerrûbiler de denir. Kerrûbî adı İbraniceden gelir ama asıl köklerini Asur, Akad ve Bâbil'de bulabiliriz. İbranicedeki anlamı hakkında yapılan bazı değerlendirmelerde "kerub" yani "Rab gibi olan" anlamına geldiği söylenmektedir. Asur ve Akad metinlerindeki anlamı ise yüce ve güçlü olan ve mübârek ve aziz olandır. Her hâlükârda bunlar madde ile ilişkisi olmayan meleklerdir. Yahudi ve Hıristiyan geleneğinde bunlara dair ikonografi zengindir. Bununla beraber bu ikonografilerdeki benzerliklerden hareketle cennet ehlinin de bineği olacağı söylenen Burak'ın bu ikonografi motiflerinden alındığı şeklindeki değerlendirmeler çok zayıftır. Çünkü Burak'ın bir melek, hele de müheyyemûn meleklerinden biri olmadığı, cennet varlıklarından bir varlık olduğu İslâm kaynaklarında açık bir şekilde söylenir. Kaldı ki, müheyyem meleklerin insandan ve maddî dünyadan habersiz, hatta kendi varlıklarının bile farkında olmadan ilâhî zâtın güzelliğini temâşâda istiğrak hâlinde oldukları rivâyet edilmektedir. Hal böyle iken onların insanın hizmetine tahsis olunduklarını söylemek çok isabetli değildir.

Soyut nefisler ise maddî âlemde madde ile ilişkisi bulunan ruhlar ve meleklerdir. Bunlara rûhânî melekler de denir. Bunlar âlemin işlerini çekip çevirmekle sorumludurlar. Meşşâiler, soyut nefisleri,

feleklerin nefisleri olarak kabul ederler. İştirâkiler ise bunları müdebbir nurlar yani yönetici nurlar diye adlandırırlar. Bunlar herhangi bir işle ilgili görevlendirilmiş meleklerdir. Sözelimi Allah'ın Arş'ını taşıyan melekler, Kürsî melekleri, yedi göğün melekleri bunlardandır. Bunlardan sonra ise unsurlar âlemini idare eden esir küresinin melekleri, hava ve zemherir kürelerinin melekleri, denizlerden sorumlu melekler, dağlardan sorumlu melekler vb. gibi melekler gelir. Bunların yanı sıra bitkilerde ve hayvanlarda ortak olan süflî ruh da soyut nefis olarak kabul edilir. Bu türden yersel nefisler eğer hayırlı iseler bunlara sâlih cinler denir. Eğer şerli ve zararlı iseler bunlara şeytanlar ve ifritler denilir. Yalnız bazı âlimlere göre şeytanlar ve ifritler soyut varlıklar olmayıp hava ve ateş unsurundan bedenlere sahip varlıklar kabul edilirler. Sonuç olarak denilebilir ki, soyut akıllar ve nefislerin varlıkları maddî değildir. Bunlar zaman ve mekânla da ilişkili değildir. Bundan dolayı soyutların eni, boyu, derinliği bulunmaz ve mekânda yer kaplamazlar. Bunlar ister maddî, isterse hayali olsun eğer bir sûrete bürünerek görünmezler ise mekânda yer kaplamazlar. Çünkü bunlar ilâhî sıfatlardır. Dolayısıyla soyutlar âleminde ne latif ne de kesif hiçbir şekilde cisim yoktur.

105 Filozoflara göre tabiat cisimlerde bulunan hâricî bir güçtür. Cisim bu hâricî güç vâsıtasıyla tabîî kemâline ulaşır. Muhakkik sûfiler ise tabiatı cismin melekûtu olarak kabul ederler. Bu tanımda "cisim" denen şeyin unsûrî, felekî, basit ya da mürekkep olması önemli değildir. Cisim olma özelliğini hâiz olması yeterlidir. Bu durumda muhakkiklere göre tabiat bütün yayılıcı güçlerin ortak adıdır. Buna göre aslî tabiat bütün kevnî mevcutların hareket ilkesidir. Yani kevnî varoluş tarzında meydana gelen her şeyin hareketi küllî tabiat diye adlandırılan ve her şeye yayılma özelliğine sahip olan bu güçten ileri gelir. Bu güç var olma mertebelerinde küllî cisim demek olan Arş'ı önceler. Küllî tabiat bütün âlemi idare eden küllî nefsin fiilidir.

106 Tabîî şeylerin müdebbiri olan nefisler.

107 Ruhlar âlemine âit mânâların misâl âleminde belirdiklerinde ortaya çıkan sûretleri.

108 Tavan, gölgelik, çardak gibi anlamlara gelen Arş kelimesi mecâzî olarak hükümrانlık ve taht anlamlarına da kullanılmıştır. Çeşitli Kur'an âyetlerinde ve hadislerde Allah'ın Arş'ından bahsedilir ve Rabbü'l-Arş (Arş'in Rabbi) ve Zü'l-Arş (Arş sahibi) diye nitelenir. Kur'an'da Arş'la ilgili âyetlere bakıldığında onun su üzerinde olduğu ve dört melek tarafından taşındığı, bu meleklerin sayısının kıyâmet gününde sekize çıkarılacağı, meleklerin Arş'in etrafında döndükleri ve çepeçevre kuşattıkları ve Allah'ı tesbih ettikleri belirtilmiştir. Ayrıca âyetlerde Arş mecîd, azîm, kerîm gibi sıfatlarla vasıflandırılır. Diğer taraftan Arş'la ilgili durumlar kimi zaman Allah ismine, kimi zaman da Rahmân ismine nisbet edilmiştir. Bu durum, istivâ diye adlandırılan ve ilâhî hükümrانlığın âlemi çepeçevre kuşattığını belirten durumdur. Selef âlimleri ve hadisçiler Arş'in nesnel bir varlık olduğunu kabul ederlerken, kelâm âlimleri Arş'in zihin dışında bir varlığı olmadığını, bununla ilâhî hükümrانlık, güç ve yüceliğin kastedildiğini savunmuşlardır. Onlar, eğer durum hadisçiler ve selef âlimlerinin dediği gibi olsa bu durumda Allah'ın Arş'a istivâ etmesi nedeniyle kendisine yön ve mekân tayin edilir olacağını, bunun ise Tanrı hakkında imkânsız olduğunu söylerler. Sûfilerin görüşü ise Arş'in hâricte bir varlığının bulunduğu yönündedir. Nitekim yukarıdaki ifade bunu apaçık bir şekilde ortaya koyar. Bursevî Arş'in tabiî sûret sahibi bir varlık olduğunu belirtir. Bu da onun zihinde değil dış dünyada mevcut olduğunun bir göstergesidir. Sûfilere göre Arş cisim ve mekân mertebesidir. Ancak bu cisim ve mekân mertebesi denilince akla gelen altı yönden de münezzeh bir mekân olarak kabul edilir. Arş, cismânî, rûhânî, akli ve hayalî bütün âlemleri kuşatır ve içine alır. Bundan dolayı Atlas feleği, felekler feleği ve diğer bütün felekleri kuşatan en yüce felek olarak kabul edilir. Bununla beraber Arş terimi tasavvuf dilinde pek çok yöne işaret edebilen bir terimdir. İbnü'l-Arabî'nin dilinde hiçbir nisbet ve vasıf olmaksızın belgisiz olarak Arş denildiğinde mukayyet isimlerin istivâ mahallî anlaşılır. Mukayyet isimler zuhurları bu âleme bağlı olan isimlerdir. Arş bu isimlerin zuhur yeridir. Bu anlamda Arş, Arş-ı a'lâ diye adlandırılmıştır. Arş yüce bir şeye nisbet edildiğinde o şey için bir tenezzül mevkîi, zuhur ve tecellî yeri olur. Daha aşağı bir şeye nisbet edildiğinde ise ihtîşâm, ihâta, istila ve

sahiplik anlamlarına gelen bir sıfat olur. Kısacası Hakk'ın hükümlerinin tecellî yerlerinin tamamı Arş'tır. Bundan dolayı kimi sûfiler Arş için âlemin tamamıdır demişlerdir. Kimilerine göre ise Arş âlemi kuşatır. Belirli olarak Arş denildiğinde yaratılış âleminin ilk mertebesine karşılık gelen mertebe kastedilmiş olur. Bu anlamda Arş, küllî cisim olarak da nitelenir. Ayrıca Arş'ın insân-ı kâmilin hakikatiyle de ilişkisine dikkat çekilmiştir. Buna göre âlemde halife olan küllî ruh, bazı ârifler tarafından Arş diye adlandırılmıştır. Yine insanın kalbi de Arş ile irtibatlı görülmüş ve onun da Allah'ın Arş'ı olduğu belirtilmiştir. Sûfiler Arş'ın nisbet edildiği isimlere göre farklı farklı türleri olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre en genel anlamıyla beş adet Arş'tan bahsedilir. Bunlar Hayat Arşı, Rahmânî Arş, Arş-ı Azîm, Arş-ı Kerîm ve Arş-ı Mecîd'dir. Hayat Arşı, ilâhî hüviyetin istivâ ettiği arştır. Dolayısıyla ahadiyyet mertebesi olarak da anılır. Zatla aynı seviyede kabul edilir. Rahmânî Arş ise feleklerin ilki ve en kuşatıcısı kabul edilmiştir. Bu Arş Rahmân isminin sıfatlarının istivâ ettiği mahaldir. Yine bu Arş, küllî tabiat, hebâ, küllî cisim ve küllî şekli cem eder. Cisimler âlemi de bu Arş tarafından kuşatılmıştır. Dolayısıyla bu Arş maddî âlem ile maddeden soyut olan âlem arasında bir berzaktır. Arş-ı Azîm, Levh-i Mahfûz'un diğer adıdır. Aynı zamanda küllî nefstir. Arş-ı Kerîm, Kürsî ile özdeşleştirilmiştir. Hakk'ın celâl ve cemâli demek olan iki ayağın üzerine sarkıtıldığı yer kabul edildiği için buna Kürsî denmektedir. Kürsî Arş'a göre çok küçüktür. Öyle ki, onun Rahmânî Arş karşısındaki durumu uçsuz bucaksız bir çöle atılmış bir yüzüğe benzetilmiştir. Arş-ı Kerîm diye adlandırılan Kürsî ile Arş'ın arasında hebâ, yani filozoflar tarafından heyûlâ diye adlandırılan ilk madde vardır. Allah, âlemin cisimlerinin sûretlerini hebâda açmıştır. Yine bu Arş, âlemi idare eden meleklerin mertebesidir. Baş meleklerden olan Mikâil'in makamı da burada bulunur. Arş-ı Mecîd ise küllî atıdır. Arş'ın, türetildiği kökün tavan ve çatı anlamları ile irtibatlı bir yapısı vardır. Buna göre Arş ister mânevî felekler olsun isterse sûretlerin felekleri olsun bütün felekleri kuşatır. Arş feleğinin yüzeyi Rahmân isminin mertebesi kabul edilmiştir. Bu feleğin hüviyeti ise ister maddî isterse hükmi olsun mutlak anlamda varlıktır. Arş'ın zâhiri ve bâtını vardır. Buna göre Arş'ın bâtını Allah'ın

isim ve sıfatlarının âlemidir. Zâhiri ise benzeşme, cisimleşme ve sûret kazanma mahalli olan üns âlemidir. Bu feleğin zâhiri cennetin tavanı kabul edilir. Bâtını ise cennetliklerin Allah'ın cemâlini seyretmek için çıkacakları kum tepesi olan keşbdir. Abdülkerîm Cîlî, yukarıda zikredildiği gibi Arş'ın farklı isimlere nisbetle anılması neticesinde ortaya çıkan karışıklığa dikkat çekerek bunu şu şekilde çözüme bağlar: Mutlak olarak Arş'tan bahsedildiğinde yukarıda bahsi geçen kuşatıcı felek kastedilir. Arş herhangi bir ilâhî isim veya sıfatla birlikte anıldığında ise bu Arş'ın bir yönüne işaret eder. Mikrokozmos ve makrokozmos arasındaki paralelliklere dikkat çeken sûfiler insan kalıbının bedenini Arş'a benzetmişlerdir. İnsana dair maddî ve mânevî her türlü özelliği bu insan kalıbının cismi nasıl kuşatmışsa, âlemin maddî ve mânevî her türlü özelliğini de Arş öylece kuşatmıştır. Bu yüzden kendisine küllî cisman denmesi doğrudur.

- 109 Kürsî, bir şeyin aslı; üst üste konulup hacim oluşturularak meydana getirilmiş kütlesi; üzerine oturan koltuk, taht gibi anlamlara gelir. Din dilinde ise dîni metinlerde Allah'a nisbet edilen ve Allah'ın hükümrânlığını ifade eden maddî veya mânevî bir varlıktır. Kur'an'da Bakara Sûresi'nde Kürsî âyeti (âyete'l-kürsî) diye bilinen âyette zikredilmiştir. Ayrıca hadislerde de Kürsî adı verilen bir varlık Allah'a nisbet edilmektedir. Kelâm âlimlerine göre Kürsî haberî sıfatlardan kabul edilir. Selef âlimleri ile Haşviyye onun dış dünyada var olduğunu kabul ederler. Bununla beraber selef âlimleri Kürsî'nin mâhiyetini bilemeyeceğimizi savunurlar. Sünnî kelâm âlimleri ise bu haberî sıfatı te'vil etmişler ve onu ilâhî hükümrânlığın yüceliğinin bir sembolü olarak anlamışlardır. Sûfiler ise Kürsî'yi melekût âlemi olarak yorumlarlar. Kürsî ilâhî emrin ve yasakların kaynağı ve icra yeridir. Hakk'a ait bütün fiilî sıfatların mazharıdır. Hakk'ın mânevî iki ayağı bu Kürsî'nin üzerine sarkıtılmıştır. Böylece Hakk, âlemde yaratma ve yok etme, verme ve tutma, yükseltme ve alçaltma gibi fiillerini bu makam üzerinden icra etmiştir. Ayrıca Kürsî'nin sidretü'l-müntehâ ve burçlar feleği olduğu da söylenir.

- 111 Buna seyr u sülûk yahut tahlil yani çözümleme mirâcı denir.
- 112 Zorlama anlamına gelen cebr kelimesinden türetilen bu terim, Hakk'ın ululuk, azamet ve kudretini ifade eder. Bu âlem duyularla hissedilir şeylerin âlemi olan şahâdet âlemi ile insanın bilgisinin erişmesine imkân bulunmayan mutlak gayb âlemi arasında yer alan ve maddî âlemde yer alıp da gayb âleminin bilgisini elde etmek için ona yönelen nefislerin o âleme erişmesine engel olan, onları zorlayan, onlar üzerinde kahredici bir güç uygulayan âlem ve varlık mertebesi olmasından dolayı ceberût diye adlandırılır.
- Bu mertebe mutlak varlıktan sudur eden ilk zuhur mertebesi olması hasebiyle taayyün-i evvel (ilk taayyün) ve tecellî-yi evvel (ilk tecellî) olarak vasıflandırılır. Hakk'tan sudur edip O'nu akleden güçlü ruhların ilki olması nedeniyle akl-ı evvel (ilk akıl) diye adlandırılır. Maddî ve mânevî bütün âlemde yer alan tek tek şeyler bu mertebedeki hakikatin birer arazi konumunda olduğundan dolayı kendisi cevher-i evvel (ilk cevher) diye adlandırılmıştır.

Ârifler "Allah'ın yarattığı ilk şey senin peygamberinin hakikatidir, ruhudur, nurudur" anlamlarına gelen hadislerden hareketle bu mertebeyi Hakikat-i Muhammediyye (Hz. Muhammed'in hakikati) diye nitelendirmişlerdir. Kendisi hayat sahibi olduğu ve âlemdeki her şey kendisiyle hayat bulduğu için bu hakikat rûh-i küllî (tümel/küllî ruh) olarak ve hayatını doğrudan doğruya Hakk'ın zâtından aldığı için rûh-i izâfî (izâfî ruh) diye adlandırılır. Hakk'a değil de mahlûkâta nisbetle gayb mertebesinde bulunması hasebiyle ise gayb-ı muzâf denilir. Yine bu mertebe âlemdeki varlıkların zuhûrunun tafsilatlı bilgisini içermesinden dolayı kitâb-ı mübîn (apaçık kitap) ve levh-i mahfûz (korunmuş levha) diye isimlendirilir. Mutlak gayb mertebesinde kendisine hiçbir şekilde işaret edilemeyen, hiçbir biçimde isimlendirilemeyen, vasıflandırılmayan ilâhî zâtın bu mertebede âlemin hakikati olan isimleri ve sıfatları zuhur eder. Bundan dolayı bu mertebeye âlem-i esmâ (ilâhî isimler âlemi) denilmiştir. İlâhî isimlerin bâtınları Hakk'ın zâtına baktığı için o cihetten ilâhî isimler şeklinde nitelenirlerken, yaratılmışlık âlemine bakan tarafları ile mümkün varlıkların hakikatleri olmaları bakımından a'yân-ı sâbite (sâbit yani değişmez aynlar)

ve âlem-i mâhiyyât (mâhiyetler âlemi) diye nitelendirilirler. Ayn terimi hakikat anlamına gelir. Yine bu âlem kendisi uzayda yer kaplamayan ve uzayda yer kaplayan herhangi bir şeyin içine de girmeyen varlıkların oluşturduğu âlemdir. Bu nedenle âlem-i mücerredât (maddeden soyut varlıklar âlemi) denir. Bunlar maddî ve mânevî âlemde yer alan şeylerin hakikatleri olup bunlara mâhiyetler, ayınlar, hakikatler gibi isimler verilir. Bunların bir kısmı maddî âlemde tedbir sahibi olmaktan münezzehtir. Bunlara şeriat dilinde mukarrebûn melekler, felsefe dilinde göksel akıllar, işrâkî dilde ise yüce kâhır nurlar denir. Bunların hiçbir biçimde madde ile ilişkisi bulunmaz. Bununla birlikte madde âleminde tedbir sahibidirler. Bunlara İslâm filozofları semâvî nefler, İşrâkîler ise tedbir eden nurlar derler. Arş'ı taşıyan melekler, dört büyük melek, dağlarla, denizlerle, yıldızlarla, dört unsurla ilgili olan bütün melekler bu kategoriye dâhildirler. Ayrıca bitkisel ve hayvansal cisimlerde ortak olan süflî ruhlar da bunun içinde mülâhaza edilir. Bu süflî yersel ruhlar eğer hayırlı ruhlar iseler bunlar sâlih cinlerdir. Eğer şerli ve zararlılarsa bunlar ifritler ve şeytanlar olarak isimlendirilirler. Bu maddeden soyut şeyler en, boy, derinlik gibi cisme ait özelliklere sahip değildir. Bunlar bir sûretle sûretlenmedikçe uzayda yer kaplamazlar. Zîra bunlar Hakk'ın sıfatlarıdır. Hakk'ın sıfatları ise mahlûk değildir. Bu mertebe varlıkların mutlak gayb mertebesine ulaşmalarına engel olduğu ve onlarla mutlak gayb mertebesi arasında perde vazifesi icrâ ettiğinden dolayı berzah-ı kübrâ (en büyük berzah) diye adlandırılır.

113 Soyutluk uzayda yer kaplamamak ve uzayda yer kaplayan yani cisim olan şeye de hulûl etmemek demektir.

114 Basit ve uzayda yer tutmayan cevherler âlemi olan ruhlar âlemi ile bileşikler ve uzayda yer tutan maddeler âlemi olan cisimler âlemi arasında birinin gayr-i mütehayyiz yani uzayda yer kaplamayan ve mutlak basit diğerinin ise mutlak bileşik ve uzayda yer tutan olmasından dolayı nisbetsizlik nedeniyle aralarında ifâzâ ve istifâza gerçekleşmez. Bu nedenle Allah her iki âlemle ilişkisi olan ara bir âlem yaratmıştır. Bu âlem nûrânî olması bakımından ruhlar âlemine ve duyularla algılanıyor olması bakımından ise şahâdet âlemine benzer. İnsanın misâl âlemini algılaması dış duyuları ile

değil kuvve-i hayâliyyesi ile gerçekleşir. Ruhlar âlemindeki şeylerden herhangi biri maddî âlemde gözükmeğe üzere hareket ettiğinde, ilk olarak bu misâl âleminde bedene bürünür. Bu bedenler şahâdet âlemindekiler tarafından hayal gücü ile idrak edilirler. Bundan dolayı bu âlemin bir adı da mutlak hayal mertebesidir. Buna karşılık olarak insanda da kayıtlı hayal mertebesi vardır ki, insanın gördüğü rüyaların bir kısmı bu kayıtlı hayal âleminde gerçekleşir.

115 Eski psikoloji ilmine göre insan beş dış duyuya ek olarak iç duylara sahiptir. Bunlar dış duylardan gelen verilerin iç duylara aktarılmasını sağlayan hiss-i müsterek, dış duylardan gelen verilerin sûretlerini zihinde oluşturan güç olan hayal ve vehim, bunların saklandığı yer olan hâfıza ve bunlar arasındaki ilişkileri tespit etme görevini yapan fikir ve yorumlama gücü olan akıldır.

116 Unsur, felsefe dilinde basit cevher, evrenin ilk maddesi ve temel ilkesi gibi anlamlarda kullanılır. Filozoflar ve bilim adamları ilk çağlardan bu yana evrenin *arkhe*'si hakkında çeşitli spekülâtif açıklamalarda bulunmuşlardır. Gerçi kadim geleneklerin çoğunda âlemin kökeni hakkında çeşitli bilgiler mitolojik anlatımlar içerisinde nakledilmektedir. Bunlar çoğunlukla maddî âlemin dört ana unsurdan meydana geldiğini ifade ederler. Kökleri antik Yunan'dan gerilere gitse de, ilk olarak âlemin ilk maddesi hakkında felsefî açıklamalara giden kişi Thales'tir. Ona göre her şeyin ilk maddesi yani *arkhe*'si sudur. Thales'in bu açıklaması öğrencisi olan Anaximandros tarafından yetersiz görülmüştür. Anaximandros âlemin ilk maddesinin su olduğunu kabul ettiğimizde bunun niteliksel ve niceliksel birtakım sıkıntılarının olacağını söyler. Su, nitelik olarak belirlidir ve nicelik olarak da sınırlıdır. Nitelik olarak belirli olan sudan, suyun zıddı bir şeyin çıkması mümkün olmayacaktır. Bu durumda söz gelimi suyun zıddı olan ateşin sudan çıkmasını izah etmek mümkün olmayacaktır. Diğer taraftan Anaximandros sonsuz sayıda evrenin varlığından söz etmektedir. Su sınırlı ve belirli bir kütledir. Böyle sınırsız ve sonsuz kabul edilen evrenlerin sınırlı ve sonlu olan kütleden meydana gelmesinin de imkânı yoktur. Anaximandros bu nedenlerden hareket ederek âlemin ilk

maddesini ifade etmek için taayyünsüzlük ve sonsuzluk gibi anlamlara gelen *apeiron* kavramını üretmiştir. Anaksimenes ise evrenin ilk maddesinin hava olduğunu ileri sürerek tartışmaya katkıda bulunur. Tartışmanın en önemli taraflarından biri ise sürekli var oluş fikrinin babası olan Herakleitos'tur. Bilindiği üzere "bir nehirde iki kere yıkanılmaz" sözünün sahibi olan bu ünlü filozof, evrenin ilkesini sürekli devingenliğin sembolü olan ateşte görmüştür. Empedocles ise bu elementlerden her birinin eşit düzeyde *arkhe* olduğu görüşünü savunarak dört elementin evrenin ilk maddesi olduğunu savunmuştur. Empedocles, dört elementin her birinin mizaçları olduğu fikrini ileri sürmüş ve dört element fikrine ayrıca bir de dört tabiat kavramını eklemiştir. Buna göre ateş sıcak ve kuru; hava, sıcak ve yaş; su, soğuk ve yaş; toprak, soğuk ve kurudur. Aristo kendi doğa felsefesini üretirken bu dört element ve tabiat fikrini kullanmış ve Ay-altı âlemdaki her mevcudun bunlardan türediği görüşünü ileri sürmüştür. Ona göre Ay-üstü âlem oluş ve bozuluşa konu olmadığı için bu dört elementten türemez. Bunlardan daha latif bir element olan ve oluş ve bozuluş görmeyen esir elementi feleklerin hammaddesidir. İslâm düşünce geleneği, bu sonuçlandırılmış tartışmayı ilk örneklerini dikkate almaksızın sonuçları üzerinden takip etmiş ve doğrudan dört element ve dört tabiat tezini kabul etmiştir. Bununla birlikte sûfiler ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin dört unsuru, cismi oluşturan dört temel cevher ve element olarak görmediğini, aksine dört unsurun aslında tek bir cevherin farklı sûretleri olduğunu ileri sürdüğünü görürüz. O bu görüşüyle Empedocles'in dört element hakkındaki birbirlerine dönüşemez ve indirgenemezlik görüşüne karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre bu unsurlar birbirlerine dönüşebilir ve birbirlerine indirgenebilirler. Her bir unsur diğer üç unsuru da içerir. Bu nedenle bir zaman ateş olarak görünürken bir zaman toprak veya su veya hava olabilir. (Konunun detaylı bir anlatımı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Seferler, el-İşfâr an Netâici'l-Esfâr*, trc. Muhammed Bedirhan, İstanbul 2009, s. 41-45)

- 117 Melekût; mülkiyet, kudret, hükümdarlık, büyüklük anlamlarına gelen ve ilâhî yönetme ve tasarruf gücünü ifade eden, mübalağa kipinden bir kelimedir. Ceberût âlemindeki hakikatler bu mertebede

insanın muhayyile gücü ile idrak edebileceği misâli ve hayalî sûretler kazandığından buraya âlem-i misâl ve âlem-i hayal denir. Hakk'ın bütün isim ve sıfatları bu mertebede Allah isminin şemsiyesi altında toplanmışlardır. Bu bakımdan bu mertebe vâhidiyyet mertebesi diye adlandırılır. Vâhidiyyet ilâhî isimlerin kendisinden doğup, kendisinde birleşmeleri yönünden zâta işaret eden mertebedir. Bu mertebe mutlak varlığın ilk taayyün âleminden geçerek daha da kesâfet kazanıp zuhur ettiği ikinci bir varlık mertebesi olması hasebiyle taayyün-i sâni (ikinci taayyün ve zuhur) ve tecelli-yi sâni (ikinci tecelli) diye adlandırılır. Bu mertebe mahlûkâtın bilgisinin sınırını temsil etmesi bakımından sidretü'l-müntehâ diye isimlendirilir. Sidretü'l-müntehâ yedinci kat gökte bulunan ve ağaç sûretindeki bir makamın adıdır. Mahlûkâtın bilgisinin sınırını temsil eder. Burası ulûhiyet âlemi yani Hakk'ın zâtı, isimleri ve sıfatlarının oluşturduğu âlem ile diğer mahlûkâtın oluşturduğu âlemin birbirinden ayrıştığı yerdir. Yine bu âlem Hakk'ın doğru- dan doğruya var ettiği varlıklardan oluştuğu için âlem-i emr diye adlandırılır. Yine bu âlem maddî âlemle mânevî âlem arasında bir perde olması nedeniyle berzah-i suğrâ (en küçük berzah) diye nitelendirilir. Bir önceki mertebede sadece ilmi sûretler şeklinde bulunan mümkünlerin hakikatleri burada müşahhas varlık kazan- dıkları için de bu mertebe âlem-i tafsîl diye adlandırılmıştır.

- 118 Bu mertebe önceki varlık mertebelerinin kendisi üzerindeki etkisi, yönetimi ve sahipliği nedeniyle âlem-i mülk diye nitelendirilmiş- tir. Diğer taraftan bu âlem insanla ilgili olduğu ve insanın bilgisi dâhilinde bulunduğundan âlem-i nâsût, duyularla algılanır olması bakımından ise âlem-i hiss diye adlandırılır. Bu âlemde yer alan varlıklar bir ana maddeden var edildikleri için bu âlem âlem-i halk diye nitelenmiştir. Yine maddî âlemin temel esasları olan dört un- surdan dolayı bu âlem, âlem-i anâsır (unsurlar âlemi); felekler ve yıldızların oluşturduğu kozmolojik bir sistem olması bakımından ise âlem-i eflâk u encüm (felekler ve yıldızlar âlemi) olarak nitelen- dirilir. Bu felekler ve yıldızların dönüşleri ve etkilerinin dört un- surla birleşmesinden yeryüzü âleminde üç türeyen yani müvelle- dât-ı selâse ortaya çıkar. Bundan dolayı bu âleme âlem-i mevâlid (müvelledler/türeyenler âlemi) de denir.

119 Nefs-i nâtika insanı insan yapan cevhere verilen addır. Aynı zamanda bu cevher latîfe-i insânî, hakikat-i insânî, zihin, ruh, kalp ve akıl diye de isimlendirilmiştir. Nefse nâtika denmesinin nedeni idrak sahibi olması nedeniyledir. Nefs-i nâtıkayı diğer nefis türlerinden ayıran şey nefs-i nâtika sahibinin aklediyor olması ve akletmenin yanında iradeyle fiil işleyip dilediğini yapıp dilemediği şeyi de yapmamasıdır. Nefs-i nâtika insandaki fiillerin ilkesidir. Aslında nefis bütün can taşıyan varlıklarda fiillerin ilkesidir. İnsan ruhunun özellikle bazı metinlerinde bu şekilde nefis diye adlandırılması nedeniyle bir anlam karmaşası ortaya çıkar. Çünkü tasavvufta insanda kötülüğün kaynağı nefis, iyiliğin kaynağı ise ruh ile temsil edilir. Bu karmaşanın bir parça açıklığa kavuşması için İmam Gazâlî'ye atfedilen *Meâricu'l-Kuds* isimli esere müracaat edebilir. Bu esere göre nefis iki mânâya hamledilir. Bunlardan birincisinde nefisle bütün yerilmiş sıfatların toplayıcısı olan mânâ kastedilir ve nefis kelimesi bu mânâyâ ad olarak verilir. Bu mânâ, aklî güçlerin zıddı olan hayvânî güçlerdir. Ayrıca sûfilerin kastından anlaşılan da budur. Denilir ki: “Nefsle olan cihadın en faziletli cihaddır”. Peygamberimizin *“En azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefisdir”* sözü ile buna işaret eder. İkincisinde ise nefis insanın hakikati ve zâtına verilen addır ve nefisle bu kastedilir. Çünkü bir şeyin nefsi o şeyin hakikati demektir. O, mâkullerin mahallî olan cevherdir. Bu bahsi geçen hakikat melekût ve emr âlemindeyken. Buna göre kendisine ârız olan hâllerin farklılaşmasıyla nefsin isimleri farklılaşır. Eğer nefis doğruluğun doğruluğuna yönelir, kendisine ilâhî kalp sükûneti iner, ilâhî cömertlik feyzinin nefhaları kendisine sürekli yinelenir, Allah'ın zikri ile tatmin olur, ilâhî mârifetle sükûn bulur ve melekî ufku en yükseğine uçarsa kendisine nefs-i mutmainne denir. Nitekim Allah Teâlâ *“Ey nefs-i mutmainne, sen O'ndan, O da senden râzı olmuş bir hâlde rabbine dön!”* (Fecr, 27-28) buyurmaktadır. Eğer nefis güçleri ve ordularıyla beraber bir muharebe, bir savaş, bir sürtüşme ve çekişme içinde olursa; bu savaş tarafların bir lehine bir aleyhine dönmekteyse; bazen güç nefsin eline geçiyor, bazen güçlerin eline geçiyorsa; nefsin hali düz bir çizgide seyretmiyorsa; nefis bazen akıllar tarafına gidiyor, böylelikle mâkulleri alıyor ve itaatte sebât ediyorsa; bazen de kendisine güçler egemen oluyor ve böylece

dört ayaklı hayvanların menzillerinin çukuruna düşüyorsa bu nefis, nefis-i levvâmedir. Bu nefis halkın çoğunun hâlidir. Meleklerin uf-kuna yükselen ve böylelikle güzel ameller, nefsi faziletler ve ilimler ile süslenen kimse, insanlık mertebesinde yükselişi ve beşerle ancak kabataslak sûret müşterekliğinden başka bir ortak yönü kalmayıp, cismânî bir melektir. Bu nedenle Allah Yûsuf hakkında *"O beşer değil ancak asil bir melektir"* (Yûsuf, 31) buyurmuştur. Dört ayaklılar seviyesine ininceye kadar düşen kimseye gelince, eğer iki ayağı üzerine dikilmiş konuşan bir köpek veya eşek tasavvur olunsaydı insânî faziletlerden çıkmış olması ve insanlıkla ancak kabataslak sûret müşterekliği dışında bir ortaklığının kalmaması dolayısıyla bu kişi o tasavvur olunan eşek ya da köpek olurdu. Bu, nefis-i emmâre bi's-sû'dur (kötülükle emreden nefis). Onlar hakkında düşünürsen onların büyük bir kısmının eşekler, köpekler ve kurtlar olduğunu anlarsın. Bu insanlar Allah Teâlâ'nın *"İnsan ve cin şeytanları aldatmak için yaldızlı sözleri birbirlerine fısıldarlar"* (En'âm, 112) sözünde zikredilen insanlardır. Emîru'l-mü'minin Ali (r.a) ise *"Ey insan kalıplı insan olmayanlar!"* buyurur. Bu nefsin benzerini sürekli taş ayağı veya çamura, hayvana veya kadına tapar görürsün. Bu, Allah Teâlâ'nın *"Şüphesiz ki nefis kesinlikle kötülüğü emreder"* (Yûsuf, 53) diyerek kendisinden haber verdiği nefistir.

Meâricu'l-Kuds'te nefis-i nâtıkânın kalp diye adlandırılması hakkında da açıklama yapılır. Buna göre kalpte de iki mânâyâ hamledilir. Bunlardan biri insanın sol tarafındaki boşlukta yer alan kozalak biçimli ettir. Bu durum ameliyatla bilinir. Bu kalp siyah kanın taşıyıcısı ve hayvânî-tabîî ruhun taşıyıcısı olan buharın kaynağıdır. Bu kalp insana özgü olmayıp bütün hayvanlar bu kalbe sahiptir. Bu kalp kendisinden dolayı ölümle bütün duyuların kaybolduğu şeydir. İkincisi ise insanın hakikati olan şeydir. Bu kalp Allah'ın emanetini yüklenmiş olan insânî ruhtur. Kendisinde fitrat bilgisi yerleştirilmiş olan mârifetle süslüdür. Allah'ın *"Ben sizin rabbiniz değil miyim?"* sorusuna *"Evet öylesin"* sözüyle tevhide ıkrar eden odur. O insanoglunun aslı ve kâinatın âhîret âlemindeki nihayetidir. Allah Teâlâ buna işaret olarak *"De ki, 'Ruh rabbimin emrindedir'"* (İsrâ, 85) ve *"Dikkat ediniz, kalpler ancak Allah'ın"*

zikriyle tatmin olur!” (Ra’d, 28) buyurmaktadır. Peygamberimiz (s.a.a) “Âdemoğullarının tamamının kalpleri Rahmân’ın parmaklarından iki parmağın arasındadır...” buyurur. Kalp lafzı şeriatla her nerede kullanılırsa kullanılsın, bu kullanımla bu açıklanan ikinci mânâ kastedilmektedir. Kozalak biçimli etin yerine kullanıldığında bile durum böyledir. Çünkü bu et özellikle ona bağlıdır ve onun ilk bağlantısıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.a) “Âdemoğlunun boşluğunda bir et parçası vardır. O düzgün olduğunda beden diğer kısmı da onunla düzgün olur. O bozuk olduğunda bedenin diğer kısmı da onunla bozulur. Dikkat ediniz o kalptir!” buyurmaktadır.

İnsanın hakikatinin ruh diye adlandırılması hakkında ise *Meâricu’l-Kuds*’ta şu bilgilere yer verilir: Ruh, yürek kaynağından yükselen ve damarlar aracılığıyla beyne çıkan, yine damarlar aracılığıyla beyinden bütün bedene yayılan ve böylece her yerde mizaç ve istîdâdına göre iş işleyen, gözle görülmeyecek derecede ince olan buhardır. O hayatın taşıyıcısıdır. Bu buhar lamba gibidir. Bununla kâim olan hayat ise ışık gibidir. Ruhun bedendeki etkisi lambanın evin bölümlerini ısıtması gibidir. Yine ruhla ilmin ve ilâhî vahyin mahalli olan Allah’ın emrinden sâdir olmuş yaratık kastedilir. Bu yaratık melek cinsindendir ve cismânî âlem-den ayrık olup kendi zâtıyla kâimdir. Yine ruhla bütün meleklerin mukâbili kastedilir. O ilk yaratılandır. O Rûhu’l-Kuds’tür. Aynı şekilde ruh ile Kur’an kastedilir ve Kur’an’a ad olarak verilir. Kısaca ruh her şeyin kendisiyle hayat bulduğu şeydir.

İnsanın hakikatinin akıl diye adlandırılması hakkında ise şu bilgiler verilir: Akla gelince, onunla akl-ı evvel kastedilir ve ona Akıl denir. O, Hz. Peygamber’in “Allah’ın yarattığı ilk şey akıldır. Allah ona ‘Berî gel...’ dedi o da geldi. Sonra ona ‘Geri dön...’ dedi o da geri döndü” sözünde akıl olarak adlandırılan şeydir. Bu sözün anlamı “Allah akla ‘berî gel ki Benimle kemâl bulasın ve geri dön ki senin dışındaki âlem seninle kemâle ersin’ dedi” demektir. Yine o, kendisi hakkında Allah’ın “İzzet ve celâlime yemin olsun ki, Bana senden daha kıymetli ve faziletli bir şey yaratmadım. Seninle alır seninle veririm” dediği varlıktır. O kalem diye de adlandırılır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.a) “Allah’ın yarattığı

ilk varlık kalemdir. Allah ona ‘Yaz...’ diye emretti. O da ‘Ne yazayım?’ dedi Allah ‘Kıyâmete kadar olacak ameli, eseri, rızkı ve eceli...’ buyurdu” demiştir. Akılla insan nefsinin kastedildiği ve adlandırıldığı adlandırma ise ikinci adlandırmadır. Üçüncü adlandırma ise akılla nefsin sıfatının kastedilip adlandırılmasıdır. Bu durumda aklın nefse nisbeti görmenin göze nisbeti gibidir. Şöyle ki, nefsin mâkulleri idrak etme istidâdı bu sıfat aracılığıyla-
dır. Nitekim gözün duyumsanır varlıkları idrak etme istidâdının görme vâsıtasıyla olması gibi. Bu, kendisi hakkında Hz. Peygamber’in rabbinden rivâyetle “İzzet ve celâlim hakkı için, seni sevdiğim kimselerin içinde saklayacağım” buyurduğu şeydir.

Yani insan ruhu da cisim olmaması ve mekânda yer kaplamaması nedeniyle bedene hulûl etmez ancak onunla arasındaki irtibat nedeniyle onu idare eder. Bu cümle ile müellif daha çok kelâmcılar tarafından kabul edilen nefs-i nâtika veya diğer ifadeyle ruhun latif bir cisim olduğu yolundaki görüşü eleştirmektedir.

- 120 Ruhlar âlemi veya mertebesi gerçek varlığın, Taayyün-i evvel ve Taayyün-i sâni mertebelerinden sonra ilmî sûretler demek olan a'yân-ı sâbite sebebiyle, ruhlar mertebesine inişini ifade eden mer-
tebedir. Bu mertebede ilmî sûretlerden yani sâbit aylardan her biri birer basit rûhânî cevher olarak zâhir olur. Bu basit cevherlerden her birinin şekli, rengi olmadığı gibi, zaman ve mekânla da vasfedilemez. Zîra zaman ve mekan cisimde meydana gelir. Bunlar ise cisim değildir. Dolayısıyla cisim tanımına giren uzayda yer kaplama özelliği taşımazlar. Bu âlemi duyu organlarımızla idrakimiz ve işaretimiz imkânsızdır. Bu mertebede her bir ruh kendisini, kendi mislini ve kendi başlangıcı olan Hakk'ı idrak eder. Kur'ân-ı Kerim'de geçen elest bezminde buna işaret vardır. *Mesnevi*'yi şerh eden Mevlânâ Abdülaliyy *Risâle* isimli eserinde ruhlarla ilgili şu bilgileri verir: “Ruhlar iki kısımdır: Bir kısmının bedeni-
mizdeki nefs-i nâtikanın bedeni idare etmesi gibi idare bakımından bedenlerle ilişkisi yoktur. Bunlara ‘kerrûbiler’ denir. Bunlar da iki kısma ayrılırlar. Bir kısmının cisimler âleminde haberi yoktur. Çünkü bunlar mecnunlardır yani akılları örtülmüştür. Vahdet tecellîlerinin kahrı onların akıllarını yakmıştır. Hz. Âdem’e secde ve boyun eğmekle emredilmemelerinin sebebi budur. Onlar

Allah'ın azametinde kendinden geçmiş, divane olmuşlardır. Bunlar Allah'ın cemâlini mütâlaa etmekte biricik bir konumdadırlar. Bunlara müheyem melekler denir. Kerrûbilerin diğer bir kısmının ise her ne kadar cisimler âlemiyle ilişkileri yok ise de, onların her bir ferdi cisimlerden herhangi biri üzerinde idarecidir. Zeyd'in bedenini Zeyd'in ruhunun idare etmesi gibi... Bunlar Allah Teâlâ'nın Kayyûmiyyet sıfatının müşâhedesinde kendilerinden geçmiştirler ve şaşkın bir haldedirler. Fakat onlar ulûhiyet mertebesinin perdedarları ve rubûbiyet feyzinin vâsıtalarıdır. Hakk'ın zâtından varlıklara gelen feyz iki kısımdır: Biri vech-i hâs şeklinde gelen feyzdir. Diğer ise belli bir düzen silsilesi üzere varlıklara gelen feyzdir. Vech-i hâs şeklindeki feyz, Allah'ın, kulun kalbine bir başkasının aracılığı olmaksızın yayılan feyzidir. Belli bir düzen içerisinde gerçekleşen feyz ise yukarıda bahsi geçen perdedarlar vâsıtasıyla gerçekleşir. Bunlara ceberûtî melekler denir. Bu meleklerin başkanına ise 'Rûh-i A'zam' (en yüce ruh) denir. Bir diğer itibarla ise kendisine 'Kalem-i A'lâ' (en yüksek kalem) denir. Nitekim 'Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir.' buyrulmuştur. Rûh-i A'zam bu grubun ilk safındandır. Kendisine Cebrâil de denilen Rûhu'l-Kuds ise onların en arka safındadır. Ruhların bir diğer kısmı ise her biri bir cismi idare etmek bakımından cisimler âlemi ile ilişkilidirler. Bunlara rûhâniyan denir. Bunlar da iki kısımdır: Bir kısmı gökle ilgili şeyleri idare ederler. Bunlara melekût-i a'lâ denir. Diğer bir kısmı ise yeryüzüyle alâkalı işleri idare ederler. Bunlara da melekût-i ednâ denir. Her bir şey üzerine bir melek vekil tayin edilmiştir. Nitekim hadislerde dağlar meleği, rüzgâr meleği, gök gürültüsü meleği, şimşek meleği, bulut meleği gibi melekler rivâyet edilmiştir. Öyle ki, *'Her şeyin melekûtulhü-kümranlığı elinde olan O, eksikliklerden uzaktır!'* (Yâ-Sîn, 83) âyetinin hakîkati perdesini kaldırmassın. Bu mânâyı hakîkatiyle bilmek mümkün değildir. Cin ve şeytanlar diye adlandırılan ateşsel ruhlar melekût-i esfel cinsindendir. Bunlardan bazıları insan türü üzerine musallat kılınmıştır. İblîs bunların başkanıdır. Bunlardan bazıları dînî yükümlülüğü kabul etmek ve vahiy ile muhataptırlar. Tasavvuf büyükleri ve önde gelen muhakkikler katında bunlar hakkında çok fazla ihtilaf vardır. Bunların her biri kendi içinde bulunduğu makama göre bu konulardan haber vermişlerdir."

- 121 Kayserî burada yalnızca işaret etmekle yetindiği bu konuyu *Fusûs Şerhi*'nin mukaddimesinde daha geniş bir şekilde ele almaktadır: Sâlik seyri esnasında mukayyet hayalden kurtularak mutlak misâle geçişiyle tüm müşâhede ettiklerinde isabet eder ve durumu, Levh-i mahfûz'daki akli sûretlere mutabık olmasından ötürü, nasılsa öylece görür. Sâlik, mukayyet hayalinde herhangi bir durumu müşâhede edince bazan isabet, bazan da hatâ eder. Bu, müşâhede edilen şeylerin gerçek bir durum olup olmamasından ileri gelir. Eğer gerçek bir durum varsa bu durumda o kimse müşâhede edilen konuda isabet etmiş olur. Aksi takdirde, tahayyüllerden kaynaklanan bir düzmece olur. Tıpkı vehimle bulandırılmış aklın varlık için bir varlık ve bu varlık için de başka bir varlık ve Allah için de bir ortak ve aslı astarı olmayan birtakım sözde varlıklar icat etmesi gibi. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Onlar kendi kendinize uydurduğunuz isimlerden başka bir şey değildir; Allah onlara (putlara) hiçbir yetki vermemiştir"* (Necm, 23). İsalet etmenin bazıları nefse, bazıları bedene, bazıları da her ikisine bağlı birtakım nedenleri vardır.

Hakk'a tam bir yönelme, doğruluğu alışkanlık edinme ve nefsin akli rûhânî âleme dönmesi, eksikliklerden arınması, bedensel engellerden yüz çevirmesi ve mücâhede içinde olması gibi sebepler nefse bağlı sebeplerdir. Çünkü bu mânâlar nefsin aydınlanmasını ve güçlenmesini gerektirir. İnsan nefsi güçlenip aydınlandığı ölçüde duysal dünyanın üstüne çıkabilir ve şühûdun yokluğuna neden olan karanlığı kaldırabilir. Aynı şekilde onların sıfatlarıyla sıfatlanmasından dolayı, kendisiyle mücerred ruhlar arasındaki münasebet güçlenir ve böylece o ruhlardan, onlara doğru çekilmesine neden olan mânâlar nefse akar. Sonunda tam bir şühud meydana gelir. Derken bu akışın hükmü (etkisi) son bulunca, nefis ilimle muttasıf, hayaldeki intibaları sebebiyle o sûretler zihnine nakşedilmiş olarak görölür âleme geri döner. Bedene bağlı sebepler ise, bedenın sağlığı, kişisel mizacı ve beyin yapısının dengeliliğinden ibarettir.

Bu ikisine bağlı sebeplere gelince, bunlar itaate sarılmak, bedenî ibâdetleri yerine getirmek, iyilikleri işlemek; yetilerini ve bunlara ait organları ilâhî emirler doğrultusunda kullanmak; ifrat ve tefrit

arasındaki dengeyi korumak, abdestli olmaya devam etmek, özellikle ilk akşamdan yatıncaya kadar sürekli zikir ve benzeri şeylerle meşgul olmak sûretiyle Hakk olmayan şeylerle uğraşmayı terk etmektir. Hatânın sebepleri ise bu sayılanlara aykırı olan, şu tür şeylerdir: Zihin yapısının kötü ve nefsin dünya hazılarıyla meşgul olması ve mütehayyile gücünün fasid hayallerde kullanılması, nefsin şehvete kapılması ve aykırılıklara tutkun olmasıdır. Tüm bu sayılanlar karanlığa ve perdelerin artmasına neden olan şeylerdir.

Nefis, dışarıdan yüz çevirip dünyaya uyuyarak bâtına dönünce ona bu mânâlar somutlaşır. Böylece bunlar onu, ait oldukları gerçek âlemleri ile uğraşmaktan alıkor; sonunda rüyasında aklına hayaline gelmeyen karmakarışık şeyler görür ve nefis, kişinin mizacı bozulduğundan ve buna bağlı olarak beden yapısı fazlasıyla değişime uğradığından dolayı kendisine acı veren birçok durumu hissedemez. Müşâhede edilen tüm bu durumlar sâlikin zâhirî durumunun sonuçlandır; zâhirî halleri iyi ise iyi, kötü ise kötüdür (Dervişin işi neyse düşü de o olur).

Sûretin müşâhededesi bazen uyanıkken bazen de uykuda olur. Tıpkı rüyanın karmaşık ve başka türlere bölündüğü gibi, aynı şekilde uyanıkken görülenlerde bizâtihi salt olgusal gerçek şeyler ve sırf hayali, gerçekliği olmayan şeytanî durumlar diye ikiye ayrılır. Bazen şeytan, hakiki durumların pek azını göreni sapıtmak için bu hayalî şeytanî şeyleri karıştırır. Bu yüzden sâlik, kendisine yol gösterecek ve kendisini tehlikelerden koruyacak bir mürşide ihtiyaç duyar.

Birincisi, dış olgu ve olaylarla ilgili olur veya olmaz. Eğer bu, olgu ve olaylarla ilgili ise; müşâhede ettiği gibi vuku bulduğu sırada veya vuku bulmamaları durumunda tabir yoluyla salt gerçek durumlarla sırf hayalî olan şeyler arasında bir ayırt etme gerçekleşir. Hakîkatin, aslî sûretinden sıyrılması, içinde bulunduğu zâhirî sûretlerle hakikat arasındaki ilişkiye ait bir husustur. Hakikatlerin sûretlerde zuhûru için görenin hallerine dayanan birtakım sebepler vardır. Bunların ayrıntılı bir biçimde açıklanması sözü uzatır. Durum böyle olmadığında, salt hakikatlerle sırf hayalî durumlar arasında ayırım yapmanın ölçüleri vardır; bunları mükâşefelerine göre sadece zevk ve şûhud erbâbı bilir. Tıpkı hâkimlerin, doğru ile

yanlışı birbirinden ayırmak için mantık denen bir ölçüsü olduğu gibi. Bu ölçülerden bir kısmı genel ölçüdür. Bu genel ölçü Kur'an ve Hadis'tir, bunlardan her biri selâm üzerine olsun Muhammedî tam keşiften kaynaklanır; bu ölçülerden bir kısmı ise özel olan ölçülerdir; bu özel ölçü hakîm ismi ve sâlike egemen olan (ilâhî) sıfattan ona akan her bir halle ilgilidir. (Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât: Fusûsu'l-Hikem'e Giriş*, İstanbul 2011 s. 81-82)

- 122 Kayserî *Fusûs Şerhi*'nin mukaddimesinde bu konuda şu bilgileri verir:

Bilinmelidir ki, dünyevî varoluştan ayrıldıktan sonra içinde ruhların bulunacağı berzah, mücerret ruhlar ve cisimler arasındaki berzahıtan başkadır. Zîra vücûdun iniş ve yükselişi devridir. Dünyevî varoluştan önceki mertebeler iniş (tenezzül) mertebeleridir; bu öncedir ve dünyevî oluştan sonrakiler ise çıkış (uruc) mertebeleridir ve bu sonradır. Sonuncu berzahıta ruhlara ilişen sûretler, ilk berzahıtakilerden farklı olarak, işlerin ve dünyevî neşette daha önce geçen fiillerin sonuçlarının sûretlerinden ibarettir. Bunlardan hiçbirisi diğerinin aynısı olmaz. Ancak bu ikisi, âlemin sûretlerinin misâlini aldıklarından maddesiz, rûhânî ve cevherî bir âlem olmaları konusunda müşterektirler. Şeyh bu hususu *Fütûhât*'ın 321. bâbında şu şekilde açıklamıştır:

“Bu berzah ilkinden başkadır. Birincisine imkânı gayb, ikincisine de muhâlî gayb denir. Çünkü birincisinde olanın görölür âlemde ortaya çıkma imkânına karşın, ikincisinde olanların öte dünya dışında bu dünyada zuhûru imkânsızdır. Birincisinin aksine muhâlî gaybda bulunanları mükâşefe eden çok az insan var. Bundan dolayı bizim yolumuzda olanlardan çok sayıda müşâhid vardır ki, bunlar ilk berzahı müşâhede ederler ve dünyevî âlemde gerçekleşecek olan olayları bilirler; ancak ölümlerin ahvâlini keşfedemezler. En iyisini Allah bilir ve her şeyden yalnız o haberdardır.” (Dâvûd el-Kayserî, *Mukaddemât*, s. 85-86)

- 123 Havâtır, Arapça “aklına gelmek, hatırlamak, içine doğmak” gibi anlamlara gelen hutûr kökünden türeyen hâtır kelimesinin çoğulu olup insanın iradesi dışında zihnine ve kalbine gelen iyi veya kötü duygu ve düşünceleri ifade eder. Kur'an ve hadis kaynaklarında doğrudan havâtır kelimesi geçmemekle beraber bu mânâyı ifade

eden ilhâm, vesvese, nefh gibi kelimeler kullanılmıştır. Havâtır kelimesine kelâm ve İslâm felsefesi kaynaklarında da rastlanır. Ancak kalp âleminin sırlarıyla ilgilenen sûfiler bu kavramı kelâmcılardan ve filozoflardan daha çok işlemişlerdir. Havâtır kelimesi tasavvuf literatüründe kalbe doğan şeylerin sebep olduğu gelip geçici duygu ve düşünceler için kullanılır. Bu duygu ve düşünceler iyi de kötü de olabilirler. Bunların iyi ve kötü olmalarına bakılarak bir tasnife tâbi tutulmuşlardır. Buna göre en genel anlamda dört tür havâtır vardır:

1. Rabbânî veya İlâhî havâtır: Bu tür havâtır kalpte varlığını kuvvetli bir şekilde hissettirir. Bunlar insanı tamamen Allah'a yönelmeye ve dünyevî tatlardan uzaklaşmaya çağırır.
2. Melekî havâtır: Melekler tarafından insanın kalbine telkin edilen düşüncelerdir. Bunlar genellikle Allah'a itaat etmeye ve başkalarına iyilik yapmaya çağırır. Bu iki havâtır çeşidi Rahmânî havâtır diye de adlandırılır.
3. Şeytânî havâtır: Bu havâtır insanı her ne şekilde olursa olsun kötülüğe yöneltmeye ve gerçeğe aykırı davranmaya yöneltir. Kaynağı şeytan ve onun işbirlikçileri olan varlıklardır. Şeriatın lisanında buna vesvese adı verilmiştir. Kur'an'ın bildirdiğine göre insanlardan ve cinlerden müteşekkil olan şeytanlar insanların sadrına vesvese verirler.
4. Nefsânî havâtır: İnsanı beşerî duygulara ve isteklere uymaya çağırır. Bunlara "Havâcis" (tekili hâcis) adı da verilir.

Sûfiler bu havâtır çeşitlerinden başka aklî, rûhî, yakînî, kalbî havâtır türlerinden bahsetmişlerse de bunlar yaygınlık kazanmamıştır. Havâtırın iradesiz olarak sâlikin kalbine doğması ve gelip geçici olması onun en önemli özelliğidir. Sûfilere göre havâtır kişinin iç âleminde işittiği bir ses şeklinde ortaya çıkar. Bu sesin hangi tür havâtır olduğunu bilmek çok önemlidir. Bu nedenle sûfiler haram ve helâl dikkat etmeyen bir kimsenin, kendisine gelen hatıranın şeytanî mi, Rahmânî mi olduğunu ayırt edemeyeceğini söylerler. Havâtır konusunda dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da kalbe gelen ilk düşünceye uyulması konusudur. Sûfiler bu konuda

farklı görüşler ve fikirler öne sürmüşlerdir. Kimi kalbe gelen ilk düşünceye uyulması gerektiği görüşünü savunurken kimi de ilk düşünceye değil ikinci düşünceye uyulması gerektiğini savunmuştur. Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî kalbe gelen ilk düşüncenin dışındaki ikinci, üçüncü ve daha sonraki düşüncelere güvenilmeyeceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla şeyhimiz ilk düşünceyle amel etmeyi savunanlardandır diyebiliriz. Ona göre hâtır Allah'tan gelen; teker teker bütün varlık mertebelerine uğradıktan ve buralarda çeşitli renkler aldıktan sonra yeryüzüne inen ve insanların kalplerinde tecelli eden bir ilâhî emirdir. Her kalp bu emri kendi kapasitesine göre kabul eder. İnsanın günah, sevap veya mubah gibi fillerinin kaynağı havâtırdır. Şer'i hükümler ile havâtır arasında sıkı bir irtibat vardır. Kişiye gelen hâtır ona bir farzın yapılmasını emrediyorsa o emri yerine getirmek farz, yapılması yasak olan bir şeyi yapmayı emrediyorsa o emre uymak haramdır. Mubahlarla ilgili havâtırda ise nefse en ağır gelenler tercih edilmelidir.

İKİNCİ MAKSAT
ASILLARIN ASLINA ULAŞMA YOLU

BİRİNCİ FASIL

Peygamberlik

Bil ki, mahlûkâtın Allah Teâlâ'ya ulaşması ancak peygamberlere ve velîlere tâbî olmakla mümkündür. Çünkü akıl Allah'a tam anlamıyla götürmez.¹²⁴ Kalp akılla tatmin olmaz ve akıl, sahibinden şüpheyi gidermez.

Mümkün varlıklara bakıp onlardan onları var edene –ki, O Hakk'tır- akıl yürütme dışında Hakk'ı tanımaya akıl için bir yol yoktur.¹²⁵

Ayrıca akıl, Hakk'ın tekliğini, zorunluluğunu, bilgisini ve kudretini kavrayabilir. Bununla beraber Hakk'ın teşbîhî sıfatlarından ancak bu kadarını ve tenzîhî olanlardan da cisim olmama, zamana ve mekâna bağlı bulunmama ve benzerleri gibi sıfatlarını bilebilir. Bu tür bir istidlâl ancak perde arkasından yapılmış istidlâldir. Bu tür istidlâl yöntemiyle çıkarım yapan kişi ise kendisi evde olduğu ve şahsı görmediği halde güneşte ayakta duran şahsın gölgesini gören kişi gibidir. Bu kişi kesin olarak bilir ki, dışarıda ayakta duran biri var. Ancak bu dışarıdaki adamın kim olduğunu bilemez. Kendisini göremediği için dışarıda duran o adamın şekli nedir, görünüşü nasıldır ve evsafi nelerdir bunları bilemez. Bu adam, bir şeye dokunan bir kör gibidir. Bu kör,

dokunma organıyla dokunulan şeyin bazı özelliklerini idrak eder. Ne var ki, dokunduğu o şeyi göremez, o şeyin gerçekte ne olduğunu ve bütün sıfatlarını bilemez.

Akılçılar o kimseler gibidirler ki, Allah Teâlâ onlar hakkında *“Onlara uzaktan seslenilir”* (Fussilet, 44) buyurdu. Çünkü onlar Hakk’ı kendilerinden uzak kıldılar ve Onu bütün mümkünlerin dışında mâsivânın tamamından farklılaşmış müşahhas tek bir fert kabul ettiler. Mümkün varlıklar Ondan çıkmışlardır. Bununla beraber Hakk, kendisi hakkında kendisinin yakın olduğunu bildirmektedir: *“Kullarım Senden Beni sorduklarında bilinmiş olsun ki, Ben yakınım”* (Bakara, 186), *“Biz ona şah damarından daha yakınız”* (Kâf, 16) ve *“Biz ona sizden daha yakınız ancak siz görmezsiniz”* (Vâkı’a, 85) âyetleri buna işarettir. Yine ayrıca *“O evvel, âhir, zâhir ve bâtındır”* (Hadîd, 3) buyurmaktadır.

Allah bu haberlerde kendisini zâhir ve bâtın olan her şeyin aynı kılmıştır. O da kendi zâtını başkasından daha iyi bilir. Hakk’ın sözü doğrudur ve ona inanmak zorunludur. Buradaki yakınlık iki cisim arasındaki yakınlıktan farklı olsa da onun bir anlamı vardır. Ancak bu anlam bir hakikatle ondan taayyün eden fertlerin arasındaki yakınlık gibidir. Bu mânânın sırrı Allah’ın *“Nerede olursanız olun Allah sizinle birlikte”* (Hadîd, 4) ve *“Nereye yönelirseniz Allah’ın vechi oradadır”* (Bakara, 115) âyetlerinin sırrı kendisine keşfolan kimseye zâhir olur.

Allah’a yöneliş ya Allah’ın kendi zâtından, isimlerinden ve sıfatlarından haber vermesiyle veya kulları için tecelli etmesi ve kendisini onlara göstermesi ile olur. Hakk her vârid olan şey için şeriat olmaktan veya ancak birden sonra birin kendisini bilmesinden yücedir. Onlar peygamberler ve velilerdir. Salât

ve selâm onların üzerine olsun! Onlar ki, vücûd ve şuhûd ehlinin özünün özüdürler. Bu nedenle Hakk'ın talebi için onlara uyulması ve onlarla yol bulunması gerekir. Nitekim Allah Teâlâ *“De ki, ‘Şayet Allah'ı seviyorsanız Bana tâbî olun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın’”* (Âl-i İmrân, 31) buyurmaktadır. Peygamberlere ve velîlere (a.s) itaat ettiği kadar kendisine ilâhî nurlar ve rabbânî sırlar açılır.

Nübüvvet kelimesi sözlükte haber anlamına gelen nebe' kelimesinden alınmıştır. Istilâhta ise kullara yol göstermek ve onları uygun yola sevk etmek amacıyla Allah'tan haber vermek demektir. Nübüvvetin genel ve özel olmak üzere iki türü vardır. Genel nübüvvet ile risâlet ve şeriatla ilgisi olmayan bir şeyi kastediyoruz. Nübüvvetin genelliği dolayısıyla peygamberler genel diye adlandırılmışlardır. Özel nübüvvet ile kastımız ise böyle değildir. İlki Hz. Mûsâ'nın şeriatına tâbî peygamberlerin (a.s) durumudur. Çünkü Hz. Mûsâ (a.s) risâlet ve şeriatla gönderilmişti. Hz. Hârûn ve Hz. Yûşâ¹²⁶ (a.s) gibi kendi zamanının diğer peygamberleri ise Hakk'tan ve Onun sırlarından haber verdikleri, Onun gaybının nurlarını bildirdikleri ve istîdatlarına ve zamanlarının iktizâsına göre Onun kullarına mürşidlik yaptıkları halde, Mûsâ'nın emri altındaydılar ve şeriatının hükmüne boyun eğmekteydiler.

İkincisi risâlet, şeriat ve ilâhî kitaplarla ortaya çıkan ulu'l-azm resûller¹²⁷ (a.s) gibidir. Nübüvvet çevresinde yer alan bütün noktaları şâmil bir dairedir. Onda yer alan her nokta da ayrıca başlı başına bir dairenin merkezini teşkil eder. Nebî resûllerin hâtemi olan Muhammed (s.a.a), Âdem su ve balçık arasındayken peygamber olmasından dolayı bu dairenin tamamının sahibidir. Onun dışındaki diğer peygamberler (a.s) dairenin çevresindeki noktalar gibidirler.

Nübüvvet ilâhî bir bağıştır ve çalışarak elde etme durumunun onda hiçbir dahli yoktur. Bu durumda nebî halkın irşâdı ve hidâyeti için Allah tarafından gönderilen ve Onun zâtından, sıfatlarından, fiillerinden ve mahşer günü, sevap ve cezâ gibi âhîret hükümlerinden haber veren kimsedir.

Nübüvvetin bâtını da vardır ve bu velâyettir. Nebî, velâyet ve nübüvvetteki mertebesinin kemâli kendisiyle olan mânâları Allah'tan veya melekten velâyeti ile alır. Aracıyla veya doğrudan Allah'tan aldığı şeyleri de nübüvvetle kullara tebliğ eder ve onlara onu söyler. Bu ise ancak şeriatla mümkündür. Bu da peygamberin kitap ve sünnetten getirdiği şeylerin tamamından ibarettir. İctihat yoluyla kitap ve sünnetten çıkarılan fikhî hükümler veya âlimlerin icmâının üzerinde ittifak ettiği şeyler bu ikisinden dallanmıştır.

Hz. Peygamber'in "Kur'an'ın bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matlâı vardır", "Kur'an'ın bir bâtını vardır. O bâtının da yedi bâtına dek bâtınları vardır" veya "Yetmiş bâtına dek bâtınları vardır" sözlerinde işaret ettiği gibi kitabın (Kur'an) zâhiri, bâtını, haddi ve matlâı vardır. Onun zâhiri zihnin kendisine ulaşmasıyla lafızdan anlaşılan şeydir. Bâtını, lafızdan anlaşılan şeyin zorunlu mefhumlarıdır. Haddi, akılların ve anlayışların sonunun kendisinde nihayet bulunduğu şeydir. Matlâı ise kitaptan ilâhî sırlar ve rab-bânî işaretlerden keşf ve müşâhede yolu üzere idrak olunan şeylerdir.

Kur'an'ın zâhiri olan ilk anlam avam ve seçkinlerin ikisine de aittir. Zorunlu olarak bundan anlaşılan mânâ seçkinlere aittir ve bunda avamın hiçbir payı yoktur. Had bu

seçkinlerin kâmillerine aittir. Matla ise evliyâullahın büyükleri gibi seçkinlerin seçkini olanların da seçkinlerine aittir.

Kudsî hadislerde ve nebevî kelimelerdeki taksim bu şekildedir. Çünkü avam, seçkinler ve seçkinlerin seçkinlerinin hepsi için bunlarda Rahmânî haberler ve ilâhî işaretler vardır. Şerîatın da zâhir ve bâtını vardır. Şerîatın zâhir ve bâtınında âlimlerin mertebeleri çok ve farklıdır. Bu âlimlerin içinde fazîletli olan ve daha fazîletli olan ve âlim olan ve daha âlim olan vardır. Peygamberine olan nisbeti daha tam ve onun ruhuna yakınlığı daha güçlü olanın peygamberinin şerîatının zâhirine ve bâtınına dair bilgisi daha yetkindir. Bu âlimler içerisinde zâhir ve bâtını âlim olan kimse peygamberine olan yakınlığını son haddinde olması, Rabbi ve Onun hükümleri hakkındaki bilgisinin gücü, eşyanın hakikatlerini keşfi ve onları müşâhede etmesi nedeniyle tâbî olunmaya daha lâyıktırlar. Ondan sonra mertebe olarak kendisinden daha aşağı olan kimse, ondan da sonra yalnızca zâhir âlimi olana değin olan kimseler tâbî olunmaya lâyıktırlar.

Zâhir âlimlerinin de kendi içlerinde mertebeleri vardır. Çünkü usûl ve fûrû' âlimi olan kimse tâbî olunmaya bunlardan yalnızca birinin âlimi olandan daha lâyıktır. Usûl ilmi ile kastımız kitap ve sünnet ile bu ikisinin Allah, kitapları, sahifeleri ve âhiret günü hakkında delâlet ettiği şey ve ilâhî hakikatlerin hükümlerinden Rahmânî tecellî ve ilâhî nur ile aydınlanmış aklın gerektirdiği şeydir. Usûl ilminden kelâm ilminin kendisinde ihtilaf bulunan meselelerini kastetmiyoruz. Dinin sübûtu ve usûlündeki ihtilaflar neredeyse kıyâmete dek kalkmaz. Bu görüşü dillendirenler ise akıllarıyla beraber yokluğun gizliliğindedirler.

Fürû' ile kastımız ise kelâmî meselelerin, fıkıh usûlünün ve kitap ve sünnetten çıkarılan fikhî hükümlerin kendisinden çıkarıldığı şeylerdir.

Zâhir ve bâtından her biri için halîfeler vardır. Bunların tamamı hem zâhiri ve hem de bâtını bilen ve bunların hepsinin en yetkini olan halîfenin hükmü altındadırlar.

O halde irşad olmayı isteyen kimsenin ibâdet ve tâatler konusunda zâhir ulemâsına tâbî olması ve şeriatın zâhirinin bilgisine bağlı kalması zorunludur. Çünkü bu bilgi hakikat ilminin sûretinden başka bir şey değildir. Ayrıca kendisine gayb ve melekût kapılarının açılması için seyr u sülûkte evliyâya tâbî olması da gerekir.

Kendisine bâtının ve işâret lisanının zâhirden ilk anlaşılan şeye ait zorunlu mefhumları keşfolunduğunda ve açıldığında eğer ikisini cem etmesi mümkünse zâhir ve bâtin bilgisinin her ikisinin muktezâsıyla da amel etmek zorunludur. Eğer bu ikisini cem etmesi mümkün değilse, kendisi hâl ve vâridin etkisi altında kalmaya da devam etmiyorsa bu durumda ilme tâbî olması gerekir. Eğer şer'î mükelleflik durumundan çıkmış bir şekilde etki altındaysa meczup hükmünde olması dolayısıyla bu durumda onun bilgisi hâlinin gerektirdiği şeydir. Kemâle erdiren kâmillerin durumu bu şekildedir. Çünkü onlar zâhirde Hz. Peygamber'in (s.a.a) zâhirinin halîfelerine tâbîdirler. Bu halîfeler ise müçtehit âlimlerdir.

Bâtına gelince, bu müçtehitler Kur'an ve hadisten ilk anlaşılanın zâhiriyle hükmettikleri için kâmillerin bâtında onlara tâbî olmaları gerekmez. Çünkü onlar bunu diğer

mefhumlarla birlikte bilmektedirler. Şu bir gerçektir ki, daha bilgili olan kişi kendisinden aşağı olan bir kimseye uymaz. Bilakis daha çok bilenin işi hakikati üzere görmesinden dolayı durum bunun aksidir. Bu nedenle Hz. Mehdi'nin ehl-i zâhir arasındaki görüş ayrılıklarını kaldırması ve bir meseledeki farklı hükümleri tek bir hüküm yapması gerekir. Bu tek hüküm Allah'ın ilmindeki şeydir. O zaman, Hz. Peygamber'in döneminde olduğu gibi işi Allah'ın ilminde bulunduğu hâl üzere müşâhede etmesinden ve bedeni ve kalbindeki iki gözünden de perdelerin kalkmasından dolayı mezhepleri tek bir mezhep durumuna getirir.

Dolayısıyla zâhir ulemâsı, Hz. Muhammed Mustafâ'ya ait fetih ve nebevî açık keşfe uygun olan sahih keşfin gerektirdiği şeylere muhâlif bir hususta ittifak etseler bu ittifakları kâmiller için bir delil değildir. Şayet keşf ve müşâhede sahibi biri durumu bu şekilde olmayanların icmasına muhalefet ettiğinde, bunu Hz. Peygamber'in (s.a.a) bâtınından almış olması nedeniyle bu muhalefetinde ayıplanmaz ve şeriatın dışına çıkmış da sayılmaz.

İmdi, Hakk yoluna sülûk etmeyi isteyen kimsenin Allah'a, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, cennet ve cehenneme, hesap vermeye, sevap ve cezâyâ ve bu âriflerin haber verdikleri şeylerin hepsine inanması gerekir. Çünkü bunlar gerçek doğrudur. Asla kendilerinde şek ve şüphe yoktur. Ayrıca işin aslı kendisine açılması ve emirler ve yasaklardan her birindeki saklı sır kendisine görünmesi için taklit yoluyla, onların emrettiği şeylerin gereğiyle amel etmeli, yasakladıkları şeyi de terk etmelidir. Böyle olduğunda ise emirleri yerine getirmesi ve yasakları terk etmesi körü körüne taklit

ve îmandan dolayı değil bilgi ve gerekçelendirilmiş kesin inançtan hatta müşâhede ve gözle görmekten dolayı olur.

Böylelikle bunlardan daha yüksek durumları anlar, Hz. Peygamber'in ibâdet ettiği gibi ibâdeti çoğalır. Nitekim Hz. Peygamber ayakları şişene dek geceleri kıyâmda dururdu. Kendisine "*Allah Senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamıştır*" denildiğinde ise "Şükreden bir kul olmayayım mı?" diye cevap verirdi. Allah bizleri şükredenlerden kılsın ve bizi zikredenlerin arasında haşretsın!

İKİNCİ FASIL

Velîlik

Bil ki, velîlik [velâyet] velî kelimesinden alınmıştır. O da yakınlık demektir. Bundan dolayı sevgili, kendisini sevene yakın olduğu için velî diye adlandırılır. Velîliğin tasavvuf ıstılâhındaki anlamı ise Hakk'a yakınlık demektir.

Bu da genel ve özel velîlik olmak üzere iki kısımdır. Genel velîlik, Allah'a inanıp sâlih amel işleyen herkese hâsıl olur. Nitekim Allah Teâlâ *"Allah, inananların velîsidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır"* (Bakara, 257) buyurmaktadır. Özel velîlik ise zat, sıfatlar ve fiiller bakımından Allah'ta fânî olmaktır. Şu durumda velî, Allah'ta fânî, Onunla kâim, Onun isimleri ve sıfatlarıyla zâhir olan kimsedir.

Velîlik hem ilâhî bağış yoluyla hem de çalışarak elde edilebilir. İlâhî bağış yoluyla elde edilen velîlik mücâhededenden önce Hazret-i Rahmâniyye'ye cezbolunma ile hâsıl olan velîliktir. Çalışarak elde edilen velîlik ise mücâhededenden sonra Hazret-i Rahmâniyye'ye cezbolunmakla elde edilen velîliktir.

Cezbesi mücâhedesini önceleyen kimse meczup diye adlandırılır. Çünkü Hakk Teâlâ onu kendine çekmiştir. Mücâhedesi cezbesini önceleyen kimse ise evvelâ Hakk Teâlâ'ya

yakınlaşmaya çabaladığı ve daha sonra da kendisine cezbe hâsıl olduğu için muhib diye adlandırılır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.a) Allah'ın şöyle buyurduğunu söylemiştir: “*Kul Ben onu sevene dek nâfilelerle Bana yakınlaşmak için çabalar...*”. Bu durumda olan kimsenin cezbesi yakınlaşma çabasından doğan muhabbetine bağlıdır. Her ne kadar aynı şekilde bu yakınlaşma çabası da Hakk'ın, kulu bâtın yolundan kendisine cezbetmesinden ve kulun ezeli istîdâdı ile kendi hazretine davet etmesinden kaynaklansa da, çalışarak elde edilen velîlik (kesbî) diye adlandırılmıştır. Çünkü şayet Hakk'ın cezbesi ve daveti olmasaydı kimseye nefsinin hazlarından taşra çıkmak mümkün olmazdı.

Mahbub olanlar yetkinlik bakımından muhib olanlardan daha tamdırlar. Kutupluk mertebesine¹²⁸ ancak ilk gruptakiler ulaşabilir. Onların mertebeleri vardır:

Birinci mertebe kutupluk mertebesidir. Bu ise ancak ve ancak birinden sonra diğeri gelmek sûretiyle gerçekleşir. Aynı zamanda kutup, hâllerinde mahlûkâtın yardımcısı olması nedeniyle gavs diye de adlandırılır.

Kutupluk mertebesinden sonra iki imamın mertebesi gelir. Bunlar sultanın iki veziri gibidirler. Bunlardan biri olan sağ taraftaki imam, kutbun izni ile melekût ve gayb âleminde tasarruflarda bulunur. Sol taraftaki imam ise mülk ve şahâdet âleminde tasarrufta bulunur.

Kutup âhirete irtihâl ettiğinde makamına, ancak seyri sağ taraftaki imamdan daha tam olması nedeniyle sol taraftaki imam geçebilir. Çünkü seyrde melekût âleminde mülk âlemine inışı daha sonradır. Sol taraftaki imam ise mülk âlemine inmiş ve böylece seyr ve varlık dairesi tamamlanmıştır.

Daha sonra sahabenin büyüklerinden (r.a) dördü gibi olan dördüncü mertebe gelir. Daha sonra yedi iklimin koruyucusu olan yedi bedelin mertebesi gelir. Bunların her biri kendilerine tahsis edilen iklimin kutbudurlar. Daha sonra müjdenmiş on velînin mertebesi gelir. Daha sonra on ikiler mertebesi gelir. Bunlar on iki burcun ve bu burçlara bağlı olan ve bu burçların gerektirdiği âlemdeki hâdiselerin efendileridirler. Daha sonra yirmiler mertebesi gelir. Onun peşinden kırklar mertebesi gelir. Ondan sonra ise üç yüz altmışa dek esmâ-i hüsnânın mazharları olan doksan dokuzlar gelir.

Bunlar her zamanda bedellik yolu üzere âlemde kâimdirler. Kıyâmete dek sayıları artmaz ve de eksilmez. Bunların dışındaki velîlerin sayısı ilâhî tecellînin zuhûru ve gizlenmesi hasebiyle artar ve eksilir.

Bunlardan sonra ise kıyâmete dek her zamandaki zâhidler, âbidler ve kâmil mü'minlerin sâlihlerinin mertebeleri gelir.

Bu zikredilenlerin hepsi kutbun hükmü altındadırlar. Mertebeleri halîfelik hariç, kutbun mertebesine denk olan kâmil velîlerin efrad diye adlandırılanları ise onun hükmünün dışındadırlar. Çünkü onlar kutbun hükmü altında olanların hilafına mânâlar ve ilâhî sırlardan onların alamadıklarının Allah'tan alırlar. Kutbun hükmü altındakiler ise her şeyi kutuptan alırlar. Allah bizleri şeytanın üzerlerinde hiçbir gücünün olmadığı kullardan ve irfan makamının zirvesine ulaşanlardan eylesin! Allah, efendimiz Muhammed ve Onun âline salât eylesin!

ÜÇÜNCÜ FASIL

Velîliği Kazanma Yolu

Allah Teâlâ şöyle buyurur: “Bizim uğrumuzda çaba sarfedenleri kesinlikle yollarımıza iletceğiz” (Ankebût, 69). Bunun anlamı “Kesinlikle onlara bize ulaşma yolunu açıklayacağız” demektir.

Bil ki, insanın üç küllî makamı vardır. Bunlardan her biri pek çok zulmânî ve nûrânî perdeyi şâmindir. İnsanın ezeli ve ebedî olarak beraber bulunduğu ve asla kendisinden kopmadığı, ancak onun dışındakilerle meşgul olması nedeniyle kendisinden uzaklaştığı ve perdelendiği hakikate ulaşması için bu perdelerin kaldırılması gerekir. İnsanın küllî makamları nefs, kalp ve ruh makamlarından başka bir şey değildir.

Denildiğine göre kul ile Rab arasında bin makam vardır. Sâlikin¹²⁹ bu makamları katetmesi gerekir. Bunların tamamı, bu üç makamın dallarıdır. Doğanların ilki nefs makamında doğandır. Çünkü o, sair canlılar gibi bir canlıdır. Başka bir şey değil ancak yeme ve içmeyi bilir. Daha sonra yetkinlik sıfatlarından uzak kalmak ve perdelenenin sonucunu olan sıfatlardan hırs, haset, cimrilik gibi nefsin geri kalan sıfatları öfke ve arzu güçlerinden tedricî olarak insan için zuhur eder.

Böyle bir durumda insan, çeşitli iradeler hasebiyle kendisinden muhtelif fiiller ortaya çıkan iki ayağı üzerinde duran bir hayvandır. Bundan dolayı insan Hakk Teâlâ'yı ve kendi hakikatini örten karanlık perdeler içindedir. Daha sonra gaflet uykusundan uyandığı ve bu hayvânî lezzetlerin ötesinde başka lezzetlerin de olduğu, bu mertebelerin üzerinde başka yetkin mertebelerin bulunduğu konusunda mütenebbih olduğunda şer'î yasaklarla uğraşmasından dolayı tevbe eder ve kendisine teveccüh ederek Allah'a yönelir.

Böylece âhirete ait yetkinliklerin tâlibi olarak fuzûlî dünya işlerini terk etmeye koyulur. Tam bir azimle azmeder. Nefsinin makamından Allah Teâlâ'ya sülûka yönelir. Bulunduğu yerden hicret ederek gurbete düşer.

Yolcuya kendisiyle yoldaşlık yapacak bir yoldaş, onu yoluna kılavuzlayacak bir delil gerektir. Bu yüzden bu yönelişin ve yolun bilgisine sahip olan kişi ile dostluk kurar. O da şeyhtir. Sonra bu konuda şeyhe bağlanmadığı sürece kendisine hiçbir şey açılmaz, şeyhin dostluğundan [sohbet] da faydalanamaz. Bu yüzden müridin hayırla şeyhe bağlanması zorunludur. Zira şeyhin dostluğu helâl edici şeylerden kurtuluştur. Çünkü şeyh, müridin kendisine doğru seyrettiği yolların âlimidir. Bu durum "irâde"¹³⁰ diye adlandırılır. Mürid irâde ile tahakkuk ettiğinde, maksudunu elde etmesinin mümkün olması için şeyhin söyledikleriyle amel etmesi gerekir. Öyle ki, bu konuda "Şeyh elinde müridin, yıkayıcı elindeki ölü gibi olması gerekir" denilmiştir. Mürid yola girdiğinde, dünya malı ve dünyadaki maişet hâllerinden kendisini maksudundan alıkoyan her şeyi gözünde değersiz kılmalıdır. Kalbine düşen ve kendisini Hakk'ın dışındakilere meylettiren her düşünceden de sakınmalıdır. Böylece mürid vera¹³¹, takvâ¹³² ve zühd¹³³ ile vasıflanır.

Sonra mürid, söz ve davranışlarında sürekli olarak nefsini hesaba çeker ve emrettiği şeylerde velev ki, emrettiği şey ibâdet bile olsa nefsinin suçları. Çünkü nefis, kendi şehvet ve zevkleri üzere yaratılmıştır. Bundan dolayı onun müdahalelerine güvenmemek gerekir. Çünkü bunlar şeytanlığın mazharlarıdır. Bundan kurtulduğu, vaktini saflaştırdığı ve sevgilinin yolunda bulduğu şeyle zevklenmekle yaşantısını güzelleştirdiğinde bîatını nurlandırır. Bundan dolayı gayb nurlarının pırıltıları kendisine görünür. Melekûtun kapıları kendisine açılır. Melekût kapısından peş peşe lâyhalar parlar. Böylelikle misâlî sûretler içerisinde gaybî durumları müşâhede eder.

Bunlardan bir şeyler tattığında uzlete, halvete, zikre, abdest ve tam bir temizlik üzere tertibe, ibâdete, murakabe ve muhasebeye yönelir; duysal meşguliyetlerden yüz çevirip kalbini onların sevgisinden boşaltır. Bîatını tamamıyla Hakk'a yöneltir. Böylelikle kendisine vecd, sekr, vicdan, şevk, zevk, hey mân ve aşk hâlleri zâhir olur. Aşk müridi tekrar tekrar mahv hâline sokar. Böylece onu nefsinden fânî kılar. Sonuçta mürid kalbî mânâları, sırrî hakikatleri ve rûhî nurları müşâhede eder.

Böylelikle müşâhede, muayene ve mükâşefede tahakkuk eder. İlâhî sırlar ve ledünnî bilgiler üzerine akar. Hakîkatin nurları kendisine bir görünür bir gizlenir. Sonunda yerleşir ve telvinden kurtulur; üzerine rûhî sekînet iner. Bu hâllerin kendisine vârid olması meleke durumuna gelir. Böylece ceberût âlemine girer ve maddeden soyut akılları, kâhır nurları ve ilâhî işlerin küllî idarecileri olan mukarreb melekleri, Allah'ın cemâlinde hey mân üzere kalmış olan kerûbîleri müşâhede eder; onların nurları ile tahakkuk eder.

Nihayet kendisine ahadiyyet sultanının nurları ve ilâhî azamet ve kibriyânın parıltıları zâhir olur. Böylelikle mürîdi ramparça eder ve onun katında yalnızca kendi eniyyetinin dağlarını bırakır. Mürîd de Ona secde kılar. Mürîdin taayyünü zâtî taayyünde silinir gider. Sonra mürîd kendi hakikatini ilâhî varlığın hakikatinde bulur. Bu makam cem ve tefrid, ittihad ve tevhid mertebesidir. Bu makamda ağyar mürîdin nazarında silinir. Hakk'ın nuruyla perdeler ve örtüler yanar. Akabinde Hakk Teâlâ, mürîde *"Bugün mülk kimin"* (Mü'min, 16) diye seslenir. Daha sonra kendi kendine *"Bir ve Kabhâr olan Allah'ındır"* (Mü'min, 16) cevabını verir.

İşte bu kâmil sâliklerin dört seferinin ilkidir. Allah bizi ve sizi kurtuluşa eren ve kendisine vâsıl olanlardan eylesin!

Bölüm Dipnotları

124 Aklın Tanrı hakkında ulaştığı bilgi yalnızca tenzih içerdiği ve Onu yalnız selbî sıfatlarla tanıttığından akıl üzerinden teoloji kurmak deizme kapı aralayacaktır. Çünkü aklın ulaştığı Tanrı âlemle hiçbir bakımdan irtibatı bulunmayan, sıfatları olmayan âtil bir tanrıdır. Vahiy ise İlâh ile âlem arasında sürekli bir ilişkiyi bize haber vermektedir. Onun sıfatlarını bize tanıtmaktadır. Bu yüzden vahiy akıl ile hayal arasındaki tenzih-teşbih gerilimini ikisini birleştirerek çözmektedir. Buna göre İlâh hem münezzeh hem de müşebbehtir. Yani hem âlemlerden müstağni dolayısıyla aşkın, hem de sıfatları nedeniyle sürekli âlemle irtibat halinde olması yüzünden içkindir.

125 Sûfiler aklın metafizik bilgi konusunda sınırları olduğu görüşündedirler. Bu nedenle insan Tanrı'nın varlığına eserden müessire doğru kurulmuş akıl yürütmelerle ulaşsa bile bu ulaştığı şeyin vasıfları konusunda bilgi sahibi olamayacak ve Onu tanıyamayacaktır. Bu nedenle Tanrı kendisinin bilinmesi ve tanınması için vahiy ve peygamberler göndermiştir.

126 Hz. Mûsâ döneminde yaşamış ve ona peygamberlik görevi sırasında Hz. Hârûn ile beraber yardımcı olmuş olan kişidir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'ı bulmak için çıktığı yolculukta yanında giden delikanlının Hz. Yûşâ olduğu rivâyet edilir. Hz. Yûşâ Hz. Mûsâ'nın vefatının ardından onun halefi olmuştur. İsrâil oğulları onun döneminde ve onun önderliğinde Filistin'i fethederek buraya yerleştiler. Onunla ilgili İslâmî kaynaklarda çok fazla rivâyet yer almaz. Bu konudaki bilgilerin çoğu ona izafe olunan ve Kitâb-ı Mukaddes koleksiyonu içerisinde yer alan kitaplardan birine dayanır. Bu kitap Yûşâ'nın kitabı olarak bilinir ve Kitâb-ı Mukaddes koleksiyonunda Hz. Mûsâ'nın beş kitabından sonra gelir. Tarih kaynakları Hz. Yûşâ'nın Filistin'de vefat edip yine buraya defnedildiğini söylese de İslâm dünyasının başta İstanbul olmak üzere çeşitli yerlerinde ona izafe edilen makam-kabirler mevcuttur.

127 Arapçada sahiplik anlamına gelen “zû” kelimesinin çoğulu olan “ulû” kelimesi ile gayret ve azim anlamlarına gelen azm kelimelerinden

oluşan bu ifade peygamberler arasında bazılarının durumunu ifade etmek için kullanılan bir Kur'an terimidir. Allah bazı peygamberlerini diğerlerine göre daha üstün kılmıştır. Bu üstünlük derecelendirmelerinden biri de ulu'l-azm bir peygamber olmaktır. Bu peygamberler elçilik görevini ve tebliğ faaliyetini yerine getirirken diğerlerinin katlandıkları sıkıntıdan daha fazla sıkıntıya katlanmışlar ve buna rağmen görevlerini yerine getirme konusundaki azimlerinden geri adım atmamışlardır. İslâm âlimleri bu peygamberlerin Nûh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ ve Muhammed Mustafâ olduğunu Ahkâf Sûresi'nin 35. âyetine dayandırır. Buna göre ulu'l-azm sıfatının sadece bu peygamberlere verilmesine sebep, bunların müstakil şeriat sahibi olmaları ve bu şeriatlarını yayabilmek için her türlü zorluk ve düşmanlıklara göğüs gerip sabretmeleridir.

- 128 Kutup, sözlükte “değirmenin mili, eksen demiri, eksen, gökyüzünün kuzey yarım küresinde bulunan yıldız; bir topluluğun yöneticisi” gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılâhında ise “veliler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin manevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî” demektir. Kutup kelimesinin çoğulu aktâbdır. Kutbun bulunduğu makam da kutbiyyet diye adlandırılır. Sûfilere göre âlem bir devlet gibidir. Bu devletin de görünür devlette olduğu gibi idarecileri vardır. Sûfilere göre âlem devletin hükümdarı kutuptur. Kutup her devirde bir tek kişi olur. Bu kişi ilm-i ilâhînin belirlediği sınırlar çerçevesi içerisinde âlemde yetki ve icra sahibidir. Kutbun bütün mahlûkâtın kalbine uzanan bağları vardır. O, bu bağlar vâsıtasıyla âlemin ve içindekilerin ihtiyaçlarını giderir, hepsine kâbiliyetlerinin istihkâkını verir. Efrad diye adlandırılan bazı veliler hariç âlemdeki ulvî ve süflî bütün sorumlular kutbun idaresi altındadır ve bütün âlem fiilen ona boyun eğmiştir. (bkz.: Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, s. 430; Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, s. 456; Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, s. 897.)

- 129 Tasavvuf literatüründe sık rastlanan terimlerden olan sâlik kelimesi Arapça s-l-k kökünden türemiştir. Bu kök, sözlükte bir şeyin başka bir şeyin içine girmesi, ona nüfuz etmesi ve yola girmek,

yol almak gibi anlamlara gelir. Tasavvuf ıstılâhında ise davranış ve hâl olarak Rabbe yakınlık mertebelerine yükseliş yolunda yolculuk eden kişi anlamına gelir. Kişi bir şeyhe bağlandığında belirlenmiş bir metodu izleyerek Allah'a doğru bir yolculuk yapar. Bu yolculuk o kişinin iç ve dış âlemine yönelik birtakım edimlerde bulunmasıyla gerçekleşir. Bu yolculuğa seyr u sülûk, bu yolculuğu yapana da sâlik denir. (Ayrıntı için bkz. Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2004; Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, 2005; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Sözlüğü*, İstanbul, 2002; Ethem Cebeci-oğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2004.) Sâlik Allah'a doğru giden yolda mertbe ve makamları bilgisi ile değil hâli ile geçer. Sâlikin bilgisi müşâhede şeklinde gerçekleşir.

Sâlikler dört gruba ayrılırlar:

1. Yalnızca sâlik olanlar: Bunlar hiçbir şekilde cezbelere olmayan kimselerdir. Sadece bir yola girmişlerdir ve bu yol için gerekli olan yükümlülükleri cezbesez bir biçimde yerine getirirler. Bunların daha sonra cezbe kazanmaları umulur.
2. Yalnızca meczup olanlar: Bunlar Hakk'tan gelen bir cezbe ile bir anda sülûk etmeksizin vuslata ererler. Ancak sülûk yollarını bilmediklerinden dolayı diğer insanlara yol göstermek ve irşad etmek konusunda yetersiz kalırlar. Ayrıca bunların pek çoğu zât-ı ilâhiyyede fânî oldukları ve o mertebeden bekâ mertebesine inemediklerinden dolayı akıl nurları yanmış olur. Bu nedenle şeriâtın gereklerini yerine getiremezler. Bu yüzden de eksik kabul edilmişlerdir. Bu hâl deliliğe benzer bir durum olmakla beraber bu benzerlik sadece görüntü benzerliğidir. Meczupların bir zihin hastalığı olan delilikle alakası yoktur.
3. Meczup sâlikler: Bunlar Hakk'tan gelen bir cezbe ile sülûka girerler ve bir şeyh eliyle sülûklarını ikmâl ederler. Bunlar sâlikler içindeki en değerli gruptur. Çünkü bunlar tâlip değil matlupturlar. Hakk onlara tâlip olmuş ve onları kendisine cezbetmiştir.

4. Sâlik meczuplar: Bu gruptaki sâlikler yola cezbessiz başlarlar. Ancak geçen süre içerisinde cezbe kendilerine hâkim olur ve sülûklarını cezbe ile yapmaya devam ederler. Mürşidler bu son iki gruptan çıkar.

Yine sâliklerden bir grup âşık meşreplidir; bir kısmı ise muhiptir ve bir kısmı da taklitçidir. Âşık sâlikler Hakk'ı talep ettikleri sırada Hakk kendilerine her türlü ezâ ve cefâyı revâ görse ve türlü musibetlerle onları sınaşa da Ondandır yüz çevirmezler. Bunlara dünya ve âhiret haramdır. Cennet arzulamazlar ve cehennemden de korkmazlar. Yaptıkları her şeyi yalnızca zât-ı ilâhî için yaparlar.

Muhip sâlikler ise zühhd, takvâ, ibâdetler gibi şeylerle meşgul olurlar. Bunları yapmanın gaye olduğunu düşünürler ve bunları yapmaktan bir karşılık beklerler. Bu durum onlar için Hakk'la aralarında nurdan bir perde olur. Bu durumu terk etmedikleri sürece perdeli olarak kalırlar. Eğer Hakk bunlara âşıklara yaptığı gibi yaparsa bunlar derhal Hakk'a muhabbeti terk ederler.

Taklitçi sâliklere gelince, bunlar Hakk âşıklarını zevk, şevk ve safâ içinde gördüklerinde bu yolu kolay sanıp heveslenirler. Sonra bu heveslerinden dolayı dünya nimetlerinden geri kaldıklarını gördükleri vakit gayr-i ihtiyârî bu hevesi bırakırlar. Bir müddet sonra yine bir âşık görseler eski heveslerine geri dönerler. Onların durumu iki aradadır. Bunların bu hevesleri kendilerine karanlık perdeler olur. Bunların dışında kalan ne aşk ne de muhabbetten haberdar olan kimseler ise hem kendileri yoldan çıkmıştır hem de başkalarını yoldan çıkarırlar.

Âşıklar da muhipler ve zâhidler gibi zühhd ve takvâ sahibi olurlar, ibâdetlerle ve Hakk'ın emrettiği amellerle amel ederler. Ancak muhipler ve zâhidler âşık değildirler. Âşıklar Hakk'a vâsıl olduktan sonra ellerine dünya malı girdiğinde de zühhd üzere olmaya devam ederler. Dışardan bakıldığında çok zengin görünebilirler. Ancak gönüllerinde dünyaya yer yoktur. Çünkü âşığın kalbi yalnızca Hakk'a ait olup Onun dışındaki her şey oradan sürülmüş ve çıkarılmıştır.

Sâlik Allah yolunda mücâhede yaparak uykuyu ve dinlenmeyi terk ettiğinde kendisindeki toprak, su, hava ve ateş unsurlarına ait olan cüzler erir ve sâlikin kalbi perdelerden arınır. Böyle olduğunda ise sâlik gönül gözü ile melekût âlemine bakar. Bundan dolayı Hakk'a vâsıl olmaya özlem duyar.

Sâlikin üç menzili vardır:

1. Fenâ âlemindeki menzil: Bu menzilde sâlik kelime-i tevhid zikrine devam eder. Bu mertebede sâlike egemen olan vücûd-i adâlet âlemidir. Bundan dolayı zikri kelime-i tevhid olur. Kelime-i tevhid zikri sâlikteki kötü huyları yok eder.
2. Cezbe âlemindeki menzil: Bu menzilde sâlik Allah ismini zikreder. Bu mertebede sâlike vücûd-i fazlî âlemi egemen olur. Sâlikin güzel ahlâkı bu mertebede ortaya çıkar. Çünkü sâlik bir önceki mertebede kelime-i tevhidle kendisindeki kötü sıfatları olumsuzlamış ve yok etmiştir. Allah isminin özelliği ise takvâ ve tenzihtir. Sâlik bu mertebede melekler tarafından Hakk'a cezbedilmiştir.
3. Kabz âlemindeki menzil: Bu menzilde sâlikin zikri Hû ismidir. Sâlik bu mertebede adâlet sıfatlarının bulanıklığından kurtulur ve fazîlet sıfatları kendisinde parlamaya başlar. Bundan dolayı Hakk'ın doğrudan yönetimi sâlike egemen olur. Bu mertebede sâlikten benlik kaybolur. Yani sâlik kendisine nisbetle yok olur ve Hakk'a nisbetle varlık kazanır. Sâlikin bu mertebede Hû zikrine devam etmesinin nedeni mevcûdun Hû ve Bâkî olanın da Hû olmasından dolayıdır. Sâlik bu mertebede Hakk'ın kabzasındadır, Hakk aracısız bir şekilde onu yönetir.

Sâlikleri yoldan alıkoyan şey üç yerden kaynaklanır:

1. Sâlikin tabiatındaki bozukluk. Bunun nedeni haram yemek- tir. Sâlik şerîat mertebesinde şeriatın emir ve yasaklarına uya- rak tabiatındaki bozukluk ve hastalığı giderir.
2. Alışkanlıklara devam etmek. Bu harama bakmak, haramı dinlemek ve gıybettir. Sâlik tarikat mertebesinde nefsin ter- biye ederek kötü alışkanlıklarını terk eder.

3. Sohbetin bozukluğu. Bu ise nefiste harekete geçen şehvete tâbî olmaktır.

Sâlikin her gün mânevî yolda ilerlemesi beklenir. Tek bir ilâhî ismin tecellisine takılıp diğer isimleri görmemek sâlik için eksiklik kabul edilmiştir. Bu nedenle sâlik bütün isimleri kuşatan isme erene dek sülûkuna son yoktur. O isme ulaştığında ise o isimle yine o isimde seyrine devam eder. Çünkü ulaştığı ismin sonu yoktur. Bu nedenle sâliklerin büyük bir çoğunluğu mertebeleri geçip Hakk'a ulaşamamışlardır. Bunlardan bir kısmı maden, bitki ve hayvan mertebelerinin oluşturduğu mülk âleminde; kimi dört unsurda; kimi tabiatlar mertebesinde; kimi ruhlar âleminde kalmışlar ve yolu tamamlayamamışlardır. Bunların hepsi yollarındaki bir mânîden dolayı yolu tamamlayamamışlardır. Bunun çaresi ise kâmil bir şeyhin irşâdıdır. Ancak kâmil bir şeyhin irşâdı vâsıtasıyla kişi bahsi geçen âlemlerde takılmadan sülûkunu tamamlar.

130 Mürîdin irâdesi yani sülûk etmeyi istemesi şeyhe teslimiyet anlamına gelir.

131 Âhirette zararı çıkacak olan şeyleri dünyada terk etmek.

132 Allah'ın emirlerini yerine getirme ve yasakladığı şeylerden kaçınma konusunda titizlik göstermek.

133 Âhirette bir fayda sağlamayacak olan şeyleri dünyada iken terk etmek.

**ÜÇÜNCÜ MAKSAT
CEM VE TEVHİD VE BUNLARIN
MERTEBELERİ**

BİRİNCİ FASIL

Cem ve Sonuçları

Bil ki, cem sonradan var olmanın kıdem nuruyla yok olması ve yokluktan yani zât-ı ahadiyye ve ilâhî kemâlâtın hakikatinde ilmî varlıktan aynî varlığa varlığı zuhur eden ve hâdislikle vasıflanan ve imkân ile nitelenen her şeyin helâk olmasıdır. Cem ile mevcûdâtın mutlak olarak yok olmasını ve helâk kendisini kapladığı için hiçbir mülk [melek] olmadan Bir ve Cebbâr olan Allah'ın bâkî kalmasını kastetmiyoruz. Çünkü bu durum perdelilerin vehimlerinden. Nitekim onlar mutlak olarak, Rabbu'l-erbâbın varlığının kendisine ilim ve hitap taalluk edenin yokluğuyla birlikte bulunduğu ve Onun bütün mevcûdattan ayrı müşahhas bir mevcut olduğu, mümkünlerin hakikatlerini de mutlak yokluktan yarattığını vehmetmişlerdir.

Bilakis bununla kastedilen şey Hakk'ın şu an da önceden nasılsa öyle olduğu ve kendisiyle birlikte başka birinin yani Onunla beraberliğe yakın olmak için gerçekte başka birinin bulunmadığıdır.

Cem makamına ulaşan sâlik işte şöyle müşâhede kılar ki, Hakk yalnızca varlıktır. Burada ne sâlik, ne sülûk edilen ve ne de sülûk vardır. Aksine sâlik, sülûk edilen ve sülûk

hatta Hakk'ın dışındakiler diye adlandırılan âlemdeki her şey varlıktır. Çünkü varlık, muhtelif sûretlerle farklı mer-
tebelerde görünen ilâhî hüviyetin hakikatidir.

Nitekim şöyle denilmiştir:

*Perde açılmazdan önce dehr idim
Sana kardeş, sana zâkir u şâkir
Gece aydınlandığında şahit oldum ki,
Sensin mezkûr, zikir u zâkir*

O zaman sâlikin nazarında Hakk'ın dışında bir şey kalmaz. Baktığında, bakan ve bakılan sûretlerde Hakk kendisine na-
zar eder. Sâlik bir şey işittiğinde, Hakk, söyleyenin sûretin-
deki kendi temiz lisanından kendi kelâmını işitir. Nitekim
Resûlullah (s.a.a) “Allah, kulunun diliyle ‘Allah, kendisine
hamd eden kimseyi duyar’ der” buyurmaktadır. Resûlullah'ın
“Ben onu sevdiğimde onun işitmesi, görmesi, eli, dili olurum.
Öyle ki, Benimle konuşur, Benimle görür, Benimle duyar ve
Benimle kavrayıp tutar” sözüyle kurb-i nevâfilin sonucunda
gerçekleşen bu duruma işaret edilmiştir. Allah Teâlâ ise “Sen
atmadın attığında, fakat Allah attı” (Enfâl, 17) buyurmuş-
tur. Her ne kadar kula ait varlık gerçekte tahakkuk etmişse
de bu metinlerde bu duruma işaret vardır. Ancak bu ba-
kan şahıs Hakk'ın nurunun kendisine egemen olmasından
dolayı ancak Hakk'a ait varlığı müşâhede eder. Onun nez-
dinde kul ve Rab kalmaz. Bilakis yalnızca Rab kalır. Akıl
ve vehimleri kahreden ilâhî nurlar ile cezbolunduğunda şa-
yet cezbesi devam ederse sürekli olarak Allah'ın cemâlinde
müheyyem olanlara ilhak olur. Eğer sürmezse bir müddet
müheyyemlerin hükmü altında kalır. Bu müddet içinde na-
maz, oruç gibi şer'i yükümlülükler kendisinden kalkar. Eğer
cezbolunmazsa ve akli eşyayı ayırt edecek şekilde yerinde

olursa ve kendisine ilâhî lütuf erişir ve zındıklığa ve ibâhîliğe düşmekten ve tabiatın hükmü ile zuhurdan korsa; her şeyi Hakk olarak görmekle birlikte şer'î yükümlülüklerden dışarı çıkmaz. Makamında yerleşir ve cem makamından sonra fark makamına dâhil olur. Böylece çokluğun hakikatindeki birliği ve birliğin hakikatindeki çokluğu müşâhede-sinden dolayı biri ile diğerini perdelemeden Hakk'ı halkla beraber müşâhede eder.

Artık hepsi Hakk dese de doğrudur. Hepsi halk dese de doğrudur. Veya halk ve Hakk birliktedir dese de doğrudur. Bazen de çokluğu bir hükümde bir araya toplarken bazen de başka bir hükümle aralarını ayırır. Nitekim Allah da bir makamda “*Resûllerden hiçbirinin arasını ayırmayız*” (Bakara, 285) diğer bir makamda ise “*Onların bir kısmını diğer bir kısmı üzerine üstün kıldık*” (İsrâ, 55) ve “*Onlardan bir kısmı ile Allah söylemiş ve bir kısmını diğer bir kısmı üzerine derece bakımından üstün kılmıştır*” (En'âm, 165) buyurur.

Bu cemden sonraki fark hâli, mahvdan sonraki sahv diye adlandırılır. Ayrıca bu makam bütün mükemmellerin makamıdır. Bunlar da peygamberler ve velilerdir, Allah'ın salât ve selâmı hepsinin üzerine olsun! Hakk'la halktan ve halkla da Hakk'tan perdelenmediğinden dolayı bu makamın sahibinin nezdinde halvetle celvet, halktan uzaklaşmak ve halka karışmak birdir. Halka herhangi bir şeyle emrettiğinde onlarla birliktelik edebini korur. Onlara ancak mertebelerinin gereği ile ve bu mertebelerde Hakk'ın ondan talep ettiği şeyle emreder, onu geçmez. O zaman kulluk makamına yapışır. Cem makamında olanın hilâfına kendisine ancak acz, kusur, meskenet ve ihtiyaç izafe eder. Çünkü cem makamında kendisine ilâhî isimleri, Rahmânî sıfatları ve rab-bânî fiilleri izafe eder.

Ahadiyyetin kendisine egemen olmasından dolayı kendisinden başkasından çıkan hayır veya şer herhangi bir şeyi kendisinden sâdır oluyor görür. Cemden sonraki fark makamında yerleşmesi, kulluk makamında devamı, hazret-i ilâhiyye ile edebi muhafazası nedeniyle cemden sonraki fark makamı cem makamından üstün duruma gelmiştir. Bundan dolayı Muhammedî velâyetin hâtemi olan muhakkik şeyhimiz “Beni yalnızca ‘Ey Onun kulu!’ diye çağırınız. Çünkü bu en şerefli adımdır” buyurmuştur. Allah bizi ve sizi kulluğun kemâli ile muhakkiklerden ve rubûbiyet âdâbı ile edeplenenden eylesin!

İKİNCİ FASIL

Tevhid ve Mertebeleri

Bil ki, tevhidin mertebeleri vardır ve en aşağı mertebesi “Allah’tan başka tanrı yoktur” [lâ ilâhe illallah] sözüdür. Bundan dolayı Hz. Peygamber (s.a.a) “Lâ ilâhe illallah diyen cennete girer” buyurmuştur. Bu avamın tevhididir.

Seçkinlerin tevhidi ise üç kısma ayrılır:

1. tevhid-i ef‘âl
2. tevhid-i sıfât
3. tevhid-i zât

Bundan dolayı Hakk Teâlâ’nın dışında gerçek bir fâilin var olduğunu kabul eden kimse Hak Teâlâ’ya fiilde başkasını ortak koşmuştur. Kim de Hakk Teâlâ’nın zâtının hakîkâtine mugayir olarak ilâhî sıfatların benzeri kemâl sıfatlarına sahip başka birinin varlığını kabul ederse o da Hakk’ın sıfatlarında ve zâtında ona ortak koşmuştur.

Tevhid-i ef‘âlden murad fiillerin tek bir ilkeye ircaıdır. O tek ilke ise Hakk Teâlâ’dır. Bu ise başka bir şey değil ancak insânî mazhardan sâdır olan fiiller gibidir. Çünkü insanın fiillerinin kaynağının nâtık nefs ve onun sıfatları olduğunda şüphe yoktur. Organların ve âletlerin farklı farklı

oluşu failin teklîğini zedelemes. Aynı şekilde ehl-i âlemin fiillerinden sâdır olan her şey, kendisine isnad edildiği yakın sebepler farklı da olsa gerçekte ancak ve ancak Allah Teâlâ'dandır ve Onun iradesiyle gerçekleşir.

Tevhid-i sîfât ile kastedilen ise insânî yetkinlik sıfatlarının ilâhî sıfatlara irca olunması ve bu sıfatlarda yok edilmesi- dir. Söz gelimi insandaki ilim/bilgi sıfatı ilâhî ilmin hakî- katinin damlalarından bir damladır. Aynı şekilde irade ve kudret sıfatları da Allah'ın irade ve kudret denizinin dam- lalarından bir damladır.

Tevhid-i zât ile kastedilen ise kevnî zatların tamamının zât-ı ahadiyyeye dönüşü ve onda tamamının yok olmasıdır.

Bu tevhid mertebelerini bilmek ya perde arkasından istid- lâl yoluyla; veya rablerin rabbini, Onun mazharlardaki sı- fatlarını ve fiillerini müşâhede ve muayene ile; ya da resûl- leri ve onların nebîler ve âlimlerden olan halîfelerini taklit yoluyla gerçekleşir.

İstidlâlî tevhid, sahibini şek ve şüpheden çok az kurtarır. Zevâl şeklindeki taklîdî tevhid de böyledir. Bununla be- raber o da sahibini bâtil vehimlerden kurtaramaz. Çünkü bu şekilde bir tevhid inanıcına sahip olan kimse Hakk'ın bir olduğunu duyduğunda kendi nefsinin birliğine kıyasla- yarak Onun birliğinin de şahsî bir birlik olduğunu zanne- der. Hakk'ın diğer sıfatları için de durumu böyledir. Çünkü Hakk'tan ancak kendisine hâsıl olan şeyi bilir. Hakk'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini de ancak kendi zâtı, sıfatları ve fiillerine kıyas eder.

İstidlâlî tevhid sahibi de böyledir. Onlar da bu vehimlerden çok az kurtulurlar. Özellikle de fıkıh âlimleri bunlardandır.

Çünkü fıkıh âlimleri Allah'ın hükümlerini bilirler. Ancak Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerini bilmek konusunda şuhûdî tevhid ehlinin hilâfına sair mukallit mü'minler gibidirler. Şuhûdî tevhid sahipleri ise ilâhî nur ile Hakk', Onun sıfatlarını, fiillerini, isimleri ve sıfatları ile varlıktaki tasarrufunun keyfiyetini, bu ikisinin mazharlarını gerçekte bulundukları hâl üzere müşâhede etmelerinden dolayı kendilerine şüphe gelmez, kalplerine kuşku düşmez, vehim onlara hâkim olmaz, kalp aynalarına karanlık ve tutku yansımaz.

Onlar gerçek tevhid ehlidir. Rablerini yakînen ve gerçekten bilirler. Bu tevhidin kemâli Hakk'ın kendi nefsi için olan tevhididir. Daha sonra kevne ve Hakk'a ait varlık mertebelerinin hepsini müşâhede eden kemâle erdirilmiş insân-ı kâmilin tevhidi gelir. Sonra insân-ı kâmile nisbeti daha tam ve ona yakınlığı daha çok olandan başka değil yalnızca misâlî müşâhede sahibi olan kimsenin tevhidinde son bulana dek olan kısım gelir. Bunların peşinden de aklî ve naklî istidlâl tevhidi mertebesi gelir. Bunun da ardı sıra taklîdî tevhid mertebesi gelir. Bundan dolayı şöyle denilmiştir¹³⁴:

*Biri birden gayri kimse birleyemedi
Kim birlemişse zâira Onu, gerçekte inkâr eyledi
Onun birliğini vâsfedenin birlemesi
Birin iptal ettiği bir âriyettir
Onun kendisini birlemesi, Onun birlemesidir
Onu vâsfedenin vâsfi ise ilhaddır¹³⁵*

ÜÇÜNCÜ FASIL

Hilâfet¹³⁶

Hakk Teâlâ, ilâhî isimlerin gerektirdiği âlemlerden zâtı bakımından müstağnidir.¹³⁷ Bununla birlikte ilâhî isimler kendisinden ve kendisiyle etkilerini gösterecekleri mazharlara ihtiyaç duyarlar. Söz gelimi Rahmân isminin zuhûru rahmet eden ve rahmet edilen olmadan tam olmaz. Zira eğer dış dünyada rahmet eden ve rahmet edilen olmasaydı Hakk'ın Rahmânlığı bilinemeyecekti. Aynı şekilde Kahhâr da kahreden ve kahredilene ihtiyaç duyar. Şu durumda rahîm (merhamet eden) ve kâhîr (kahreden), Rahmân ve Kahhâr isimlerinin mazharıdır. Aynı şekilde bütün isimler ve sıfatlar eserlerini ancak bir mazhar ile gösterirler. Bundan dolayı bütün diğer isimleri ve sıfatları cem eden Allah isminin de bir mazharının olması gerekmiştir. Bu mazhar, Allah isminden bir halîfedir ve âlemdékilerin tamamını lâ-yık oldukları yetkinliğe ulaştırmakla âlem için bir mürebbi konumundadır. Bu da Hz. Muhammed'in (s.a.a) ruhundan başka bir şey değildir.

Bu yüzden Allah Teâlâ *“Şüphesiz ki, seninle bey'atleşenler ancak Allah'la bey'atleşmişlerdir. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir”* (Fetih, 10) buyurmuştur. Hz. Peygamber

de ağaç altında yaptığı Rıdvan Bey'atı'nde sağ elini gösterip "Bu Allah'ın eli" sol elini gösterip "Bu da Osman'ın elidir" buyurarak Hz. Osman'ın gıyabında kendisinin bey'atini almıştır.¹³⁸

Hz. Peygamber'in diğer ilâhî isimleri cem eden Allah isminin mazharı olduğunun işareti Kur'an'da ve sünnette Allah isminden başka isimler dışında Allah ismi için zikrolunmuştur.¹³⁹ Bu yüzden O (s.a.a), ezelen ve ebeden Allah'ın âlem üzerindeki halîfesidir. Bundan dolayı O Âdem su ve balçık arasındayken peygamberimizdi. Yine bunun içindir ki, "Âdem ve diğer peygamberler kıyâmet gününde Benim bayrağım altında toplanırlar" buyurur. O (s.a.a), kıyâmet gününde âdemoğullarının efendisidir. Şefaât kapısı O'nunla açılacaktır. Kutuplar ve kemâl sahiplerinden diğerleri ise O'ndan halîfedirler.

Halîfenin, isimlerin bütün mazharlarının talep ettikleri şeylerin verilmesi ve onlardan her birinin kendi yetkinliğine eriştirilmesi için, zâtî zorunluluk hariç diğer bütün ilâhî sıfatların tamamı ile vasıflanmış ve Allah'ın bütün isimleri ile tahakkuk etmiş olması gerekir. Aksi halde halîfeliğe güç yetiremez. Zâtî zorunluluk kaydımız ise ancak zorunlunun bu kayıtla halîfeden ayrışması ve mümkünlüğü ile de halîfenin zorunludan ayırt edilmesi içindir. Zâtında ve hakîkatinde ilâhî hakîkatleri cem etmesi ve aynı şekilde âlemin hakîkatlerini cem eden Allah isminin mazharı olması nedeniyle cem edicilik ve kuşatma konusunda zâhir ile mazhar arasında paralellik olur. Bu yüzden Onun hakîkati hakîkatlerin tamamının hakîkatidir. Âlemin hakîkatlerinden her biri bu halîfe vâsıtasıyla terbiye olunur, lâıyk olduğu yetkinliğe Onunla ulaştırılır ve kendi hakîkatinde bulunan ve bu halîfeden olan şey ile kendisine imdad olunur.

İmdi, Allah'ın kulu olan halîfe, Allah'ın kendisini terbiye etmesi ile âlemlerin mürebbîsi olmuştur. Âlemde bulunanların tamamı ister ceberût, ister melekût ve isterse mülk âleminde bulunsunlar fark etmez, aldığı şeyi ancak bu halîfeden alır. Bu yüzden yetkinlikleri ancak bu halîfe vâsıtasıyla olur. Çünkü eğer âlem olmasaydı halîfe de halîfe olmazdı. Halîfenin, âcizlik ve eksiklik sıfatlarıyla vasıflanmış beşerîlik hükmü altında olması Melik ve Rahmân olan Allah'ın sıfatları ile vasıflanması durumunu zedelemeyiz.

Bu halîfe ehl-i âlemde ancak ilâhî inâyetin ve ezeli ve zâtî dilemenin [meşîet] gerektirdiği şey ile tasarrufta bulunur. Âyân-ı sâbite kendi istîdatlarını ezelde bu halîfeye vermişlerdir. Bu nedenle şöyle denilemez: “Eğer bunlar bu halîfenin tasarrufu ve himmeti ile olsaydı, halîfenin onun îman etmesine karşı hırsı nedeniyle Ebû Tâlib îman ederdi. Nitekim Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinin îmânına duyduğu hırs nedeniyle onlar için Allah'tan bağışlanma talebinde bulunmuştu. Bunun üzerine *‘İster bağışlanma dile, ister dileme... Şayet yetmiş kez onlar için bağışlanma dilesen bile Allah onları affetmeyecektir’* (Tevbe, 80) âyeti inmişti. Bunun üzerine O, ‘Allah’a yemin ederim ki, bağışlanma talebini yetmişin üstünde yapacağım!’ dedi.” Çünkü bu cüz’î irade beşerî kayıtlardan ortaya çıkar. Bu cüz’î iradenin Allah'ın ilminde olan şeye mutabık düşmemesi nedeniyle bu perdelenmiş yaratılıştan onun etkileri hâsıl olmaz. Rûhânî varoluşa gelince, onun için Allah'ın ilmindeki varlığın hakikatleri üzere cereyan eden ilâhî hükümlerden perdelenme yoktur. Dolayısıyla halife varlıkta Allah'ın ezelde takdir ve hükmettiği şeyle tasarrufta bulunur.

Bölüm Dipnotları

- 134 İşaret olunan şahıs Hâce Abdullah Ensârî Herevî'dir.
- 135 Şiirin aslı için bkz.: Herevî, *Menâzilü's-Sâirin*, trc. Abdürrezzâk Tek, Bursa 2008, s. 149.
- 136 Burada halifelik ile kastedilen şey kutuplar kutbu olma durumudur. Kutuplar kutbu olan kişi her zamanda tektir ve âlemin idaresi onun üzerindedir. Allah âleme onun vâsıtasıyla inâyet eder. Bu anlamda kutup Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.
- 137 Âlem Allah'ın zâtının gereği olarak değil ilâhî isimlerin hükümlerini ortaya çıkarma istekleri nedeniyle ilâhî isimlerin gereği olarak meydana gelmiştir. Bu yüzden âlem ilâhî isimlerin iktizâsı olup zâtı bakımından Allah âlemlerden müstağnidir.
- 138 Hicretin 6. yılında Hz. Peygamber rüyasında ashâbıyla birlikte Kâbe'yi tavaf ettiğini görmesi üzerine sayıları bin dört yüz kadar olan müslümanlar ile Mekke'ye doğru yola çıktı. Umre ziyaretini yapmak kastıyla yola çıktıklarını göstermek amacıyla silahlıydılar ve yanlarına kurbanlık develerini almışlardı ve bu develer kurbanlıklara özgü işaretler ile işaretlenmişti. Böylece amaçlarının yalnızca umre ziyareti olduğu ve savaş için gelmediklerini gösterilmek istiyorlardı. Müslümanlar Mekke yakınlarında bulunan Hudeybiye bölgesine dek geldiler. Burada Hz. Peygamber'in devesi kendiliğinden çöktü ve kaldırmak için çalışıldıysa da deve bir türlü yerinden kalkmadı ve Mekke tarafına gitmedi. Bu sırada Kureys durumu haber almıştı. Bu nedenle onların Mekke'ye girmelerine engel olmak için harekete geçtiler. Müslümanların silahlı olmaları ve yalnızca umre yapmak için gelmiş olmaları nedeniyle onlarla savaşmayı onursuz bir davranış olarak kabul ediyorlardı. Diğer taraftan da onların Mekke'ye girmelerini istemiyorlardı. Bu nedenle Hâlid b. Velid komutasında ikiyüz kişilik bir süvari birliğini onlar üzerine gönderdiler. Amaçları müslümanlarla savaşmak değil geri dönmelerini sağlamaktı. Hz. Peygamber onlara amacının umre yapmak olduğunu anlatmak üzere Hz. Osman'ı gönderdi. Hz. Osman Mekke'ye girince akrabalarından bazıları onu bir yere hapsedip geri dönmesine engel oldular. Ancak olay

müslümanların tarafına Hz. Osman'ın öldürüldüğü şeklinde yansıdı. Durumu haber alan Hz. Peygamber müslümanlardan ölümüne savaşmaları konusunda bey'at etmeleri için semûre ağacının altında toplanmalarını istedi. Bütün müslümanlar yarışırcasına, kendisine ölümüne savaşmak üzere söz vererek bey'at ettiler. Hz. Peygamber bütün müslümanlardan bey'at aldıktan sonra iki elini kaldırdı ve sağ elini göstererek "Bu Allah'ın elidir" dedi. Sonra da sol elini kaldırıp "Bu da Osman'ın elidir" dedi ve ikisini birleştirerek gıyabında Hz. Osman'ın bey'atını aldı. Müellif bu olaya atıfta bulunmaktadır.

- 139 Konunun detaylı anlatımı için Abdülkerîm Cîlî *el-Kemâlâtü'l-İlâhiyye fî Sıfâtî'l-Muhammediyye* isimli bir eser yazmıştır. Eserin ana fikri Hz. Peygamber'in ilâhî isimlerin tamamının mazharı olmasının tesbitidir. Bu konuda daha fazla mâlûmat sahibi olmak isteyenler bu eserden faydalanabilirler.

SONUÇ

Halîfeliğin Sonu

Bil ki, halîfeliğin dünyada nihayete ermesi gerekir. Çünkü dünya sonludur ve onda olanlar da sonludur. Halîfelik de bu cümledendir. Bu yüzden halîfeliğin de son bulması gerekir. Şerîat koyuculuk demek olan özel nübüvvet mertebesinden sonra halîfelik makamı, velîlerin kâmilleri ve kutuplara ait olduğu için son bulması da velîliğin hâteminde/hâtemü'l-velâye gerçekleşir. Velîlik de mutlak ve mukayyet olmak üzere iki kısımdır. Biz mutlak velîlik ile bütün diğer cüz'î velîliklerin kendisinin fertleri olduğu velîliği; mukayyet ile de bu velîliğin fertlerini kastediyoruz. Bu ikisi yani mutlak ve mukayyet olan velîliğin her ikisi de zuhurlarını talep ederler. Peygamberler (a.s), ez-Zâhir isminin kendilerine bağışladığı şey üzere velîlikle değil de nübüvvetle zuhur etmişlerdir.

Bunların velîliklerinin hepsi, bu Muhammed ümmeti içinde onlardan mîras yoluyla zuhur etmiştir. Kâmil velîlerin sözlerinde geçen “Falan kişi Hz. Mûsâ'nın kalbi üzeredir, filan da Hz. İsâ'nın kalbi üzeredir” ifadeleri buna işaret eder. Yani bunun anlamı, o kimse mîras yoluyla o peygamberin velîliği ile zuhur etmiştir demektir. Peygamberimiz (s.a.a) küllî

nübüvvet dairesinin sahibi olmaklığı bakımından küllî velîliğün de sahibidir. Zîra bu nübüvvetin bâtını mutlak velîliktir.¹⁴⁰ Peygamberimiz de bu mutlak velîliğün sahibidir.

Peygamberlerin hepsinin velîliğinin bu ümmet içinde kendisiyle kâim olduğu bir mazharı olduğuna göre¹⁴¹ aynı şekilde bizim peygamberimizin de velîliğinin böyle bir mazharının olması gerekir. Peygamberimizin velîliği iki kısma ayrılmıştır; bu velâyet İlk Akıl/Akl-ı Evvel diye adlandırılan ruhunun küllîliği bakımından küllî ve bedenini idare eden cüz'î ruhu bakımından da cüz'îdir.

İmdi, Peygamberimizin cüz'î velîliği ile zâhir olan kişi şeyhimiz, kemâle erdiren kâmil, muhakkiklerin sultanı din ve milleti ihya eden İbnü'l-Arabî Hazretleri'dir. Küllî velîliği ile zâhir olan ise Hz. İsâ'dır (a.s).

Şeyhimiz *Fütûhât* isimli eserinin on üçüncü faslında İmam Muhammed b. Ali et-Tirmizî'ye¹⁴² (k.s) cevap sadedinde şöyle buyurmuştur: "Hatm [velîliğün mührü] ikidir:

- a) Allah'ın kendisiyle mutlak velîliği mühürlediği hatm.
- b) Kendisiyle Muhammedî velîliği mühürlediği hatm.

Velîliğün mutlak hatmi Hz. İsâ'dır. O, bu ümmet döneminde mutlak nübüvvetle nebî velîdir. Kendisiyle şeriat koyuculuk ve resûllük arasında engel vardır. Bu nedenle âhir zamanda vâris ve hâtem olarak iner, kendisinden sonra velî yoktur. İmdi bu işin başı kıyâmette bir peygamberdir ve o da Hz. Âdem'dir. Sonuncusu da bir peygamberdir ve o da Hz. İsâ'dır. Yani bununla özel nübüvveti kastediyoruz. Bundan dolayı Hz. İsâ iki kez haşredilir. Bunların biri bizimle birlikte olan haşri diğeri ise nebîler ve resûllerle birlikte olan haşridir. Muhammedî velîliğün mührüne gelince

o Araplardan bir adama aittir. Bu adam soy bakımından Arapların en asillerinden ve en cömertlerindendir. O, bizim şu zamanımızda mevcuttur. H. 595 yılında onunla tanıştım. Hakk'ın, kullarının gözünden sakladığı ondaki alâmeti gördüm. Allah onu Fas şehrinde bana keşfettirdi. Öyle ki, onun velîliğın hâtemi olduğunu gördüm. Bu adam mutlak nübüvvetin hâtemidir fakat insanların pek çoğu bunu bilmez. Nitekim Allah şeriat koyucu peygamberliği de Muhammed Mustafâ (s.a.a) ile mühürlemiştir. Yine aynı şekilde Allah Muhammedî mühürle Muhammedî vârislikten elde edilen velîliği mühürlemiştir. Diğer peygamberlerden elde edilen velîliği ise mühürlememiş ve sona erdirmemiştir. Çünkü velilerden bazıları Hz. İbrâhim, bazıları Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ'ya vâris olmuşlardır. Bunlar, bu Muhammedî mühürden sonra bulunurlar. Ancak bu mühürden sonra Muhammed'in (s.a.a) kalbi üzere hiçbir velî bulunmaz. İşte bu Muhammedî velîliğın mührünün anlamıdır. Kendisinden sonra hiçbir velî gelmeyecek olan genel velîliğın mührüne gelince, o Hz. İsâ'dır (a.s.)” İşte bu sözler, İbnü'l-Arabî Hazretleri'nin bu konudaki sözleridir.

Velîliğın Hz. İsâ ile mühürlenmesi ve sonlandırılmasıyla kıyâmetin alâmetlerinden biri vukû bulmuş olur. Çünkü o ve döneminin mü'minleri vefat ettiklerinde iş âhirete intikâl eder ve kıyâmet kopar. Nitekim bu durumu İbnü'l-Arabî Hazretleri *Fusûs*'unda açıklamıştır.¹⁴³ Bu bahisler tahkikler ve sırlardır, bunların açığa çıkarılması mümkün değildir. Bunları isteyen kimse bizim *Fusûs* üzerine yazdığımız şerhte bunları araştırınsın. Orada doyurucu bir biçimde bunları açıkladık.

Doğrusunu Allah bilir. Nihâî gidiş de O'nadır.

Bölüm Dipnotları

- 140 Çünkü bütün peygamberler aynı zamanda velidirler. Bununla beraber bütün veliler peygamber değildir. Peygamber olmak için velî olmak şarttır. Ancak velî olmak için peygamber olmak gerekmez. Bu yüzden peygamberin peygamberliğinin batını onun velîliğidir. Bir peygamber eğer velî olmasa peygamber olamazdı.
- 141 Yani İslâm ümmetinin velîleri arasında geçmiş peygamberlerden her bir peygamberin ilmine ve hâline vâris olan birileri mevcuttur. Bunlara hangi peygamberin ilmine vâris olmuşlarsa, o peygamberin kademi üzeredir veya o peygamberin vârisidir denir. Mesela ilmi veya hâli Hz. İbrâhim'in ilmi veya hâline uygun olan velî için İbrâhim'in (a.s) kademi üzere; İbrâhim'in vârisi denir. Bazen de bu durum müellif hazretlerinin de işaret buyurdıkları üzere kadem yerine kalp ifadesi kullanılarak da söylenir. Kastedilen anlam aynı anlamdır.
- 142 Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr. Hicrî III. ve IV. asırda Tirmiz'de yaşamış önemli sûfî müelliflerdendir, Hakîm Tirmizî ismiyle meşhur olmuştur. Hadis ilmiyle meşgul olan bir aileye mensuptur. Kendisi de aile geleneğine bağlı kalarak hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Bununla beraber fıkıh, kelâm ve tasavvuf ilimleriyle de meşgul olmuş, özgün eserler vermiştir. İbnü'l-Arabî'nin velâyet anlayışına kaynaklık eden velâyet mührü (hatmu'l-velâye) kavramını ilk defa yazılı olarak ifade eden kişidir. 320/932 yılında vefat etmiştir.
- 143 *Fusûsu'l-Hikem*'in Şîr Fassi'nda konu işlenmektedir.

BESMELE ŞERHİ

Giriş

Hamd Allah'a mahsustur. O, insanı kendi sûreti üzere yaratmış, onu şeref bakımından asil kılmış, meleklerin tamamının ona secde etmesini istemiş, onu yücelik bakımından üstün kılmış, ona zâtı ve bütün isim ve sıfatları ile tecellî etmiştir. Bu tecellî, kendisi ile insanın ilim sahibi olması içindir. Ve Allah insana isimlerin ve sıfatların hakikatlerini ve bunların levâzımını öğretmiş, onu âlemi tamamlamak için âlemin ruhu kılmış, onu kendisine ait olan dünyada vekil tayin etmiş ve onu öne çıkarmıştır.

Allah'ın salâtı mü'minlere karşı pek yumuşak ve merhametli olan, rabbinin yoluna bilgili ve hikmet sahibi olarak hikmetle çağıran kimse ile âhiret nîmetleri ile nîmetlenen ve Allah'ın kendilerini şerefli bir makama yerleştirdiği O'nun ev halkı ve ashâbı üzerine olsun!

Bundan sonra... Lütuf sahibi rabbinin rahmetini uman zayıf kul Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed er-Rûmî el-Kaysî -Allah iki cihanda da onu amacına ulaştırsın ve onu iki güzelliği de kazanan kimselerden kılsın!- der ki: Ben, yüce efendimiz, dünyadaki âlimlerin sultanı, verâset yoluyla elde edilen ve çalışılarak kazanılan ilimlerin sahibi, hakikatlerin

yollarını açıklayan, halkın nefislerini yetkinleştiren, muvahhidlerin padişahı, muhakkiklerin burhânı, âriflerin kutbu, dînin ve hakkın yetkinliği, Abdürrezzâk b. Cemâleddîn b. Ebi'l-Ğanâim el-Kâşânî¹⁴⁴ –Allah onun celâlinin gölgesini tâlibler üzerinde dâim kılsın ve cemâlinin nurları ile idrak sahiplerinin kalplerini aydınlatsın!- hazretlerine hizmet etme devletine erdiğimde onun telif ettiği *Te'vilâtu'l-Kur'ânî'l-Kerîm* isimli eserini kendisine okudum ve onun azîz ve hakîm olan Allah'ın sırlarından işâret ettiği şeyleri bildim. Bu kitaptaki ilk söz “Genel ve özel rahmeti kendinde toplayan kâmil insan türünün sûreti üzere *bismillâhirrahmânirrahîm*” di. Bu sözün anlamını kavramak hakikatler hakkında bilgisi az olan ve mahlûkâtın sûretlerinin örtüsü ile örtünmüş olan Hakk'ı idrak etmekten perdelenen kimse için çok çok zordur. Bu nedenle hakikatten perdeli olanların yılları bu sözü eleştirmekle uzayıp gitti ve sevenlerin kalpleri ise bu sözün gizlerini idrak etme arzusuyla yanıp tutuştu.

Âlim, fazîlet sahibi ve yetkin imam, iki topluluğun müfritüsü, iki mezhebin imamı başkadı Fülânüddîn –Allah fazîletlerini dâim kılsın- bana bu sözün sırlarını araştıranlar ve onun nurları ile yol bulmak isteyenlere bu konunun açık seçik olması, muvaffak olan kimseye Hakk'ın yol göstermesi ve böylece o sözün altında yatan hakikatleri öğrenmesi için bu konuyu îzah etmemi ve bu sözün anlamlarını açıklamamı emretti.

Ben, onun emrine mahkûm ve hükmüne bağlıydım. Bu yüzden her ne kadar hakikat ilmi konusunda sermayem az ve bu araştırma için meşguliyet ve engellerim çok olsa da onun emrine itaat ettim ve bu söz hakkında Allah'ın bana ilham ettiği ve müyesser kıldığı şeyi açıkladım. Asıl konuyu açıklamaya başlamazdan önce asıl konudaki ukdeleri çözen

birtakım mukaddimeler tertip ettim. Böylece sâlik pek çok gayeyi ve onun faydasını kavrar.

Allah'tan nîmetini tamamlamasını ve bu çalışmayı âlimler nazarında makbul kılmasını niyaz ederim. Allah'tan yardım dilerim ve kıyâmete kadar O'nadır tevekkülüm.

Birinci Mukaddime

Bil ki, her şeyin ilâhî ilimde değişmeyen bir hakîkati vardır. Çünkü zât-ı ilâhî kendisinden dolayı kendisini, zâtına gereken isim ve sıfatları ve ilmî ve hâricî hakikatleri bilir. Ne gökte ne de yerde zerre kadar bir şey O'ndan gizli kalmaz, O işiten ve bilendir.

Allah'ın ilminde her şeyin bir sûreti vardır. Bunlar O'nun sıfatlarından bir sıfatın ve O'nun tecellîlerinden bir tecellînin mazharlarıdır. Taayyün eden bu ilmî sûretlerin ne başı ne de sonu vardır. Aksi takdirde yokluğun yokluğu gerekirdi. Bu ilmî sûrete ve bu sûretin her hangi bir zamanda büründüğü sıfat sûretine dair bilgi kesindir veya diğer bir deyişle mukadderdir. Bu yüzden bu sûretlere dair ilim ezeli ve ebedîdir. Bu ilmin ceberût, melekût ve mülk âlemlerinde mazharları vardır. Aynı şekilde bu âlemlerden bazılarına mazhar olur. Nitekim insanın maddî bedeni, misâl âleminde meydana gelen misâlî bedeninin mazharıdır. Bu misâlî beden, bedenle ilişki içinde olan nefsî sûretin mazharıdır. Bu nefsî sûret de maddeden soyut olan rûhî sûretin mazharıdır. Rûhî sûret ise Hakk'ın ilminde sâbit olan gaybî sûretin mazharıdır.

Madem ki bu ilmî-gaybî sûretlerin hepsi özel tecellîlerdir, o halde bunların tamamı varlık tecellîlerinin bir türüdürler. Bu ise Allâh'ın varlık tecellîsi ile zuhur eden, O'nun ilmindeki hakîkî değişmez tür sûretlerdir. Bu ceberût, melekût ve mülk ki buna mutlak şahâdet âlemi de denir, âlemlerindeki hâricî varlık olan Allâh'ın en-Nûr ismidir. Böylece bu âlemlerdeki sûretler ilmî sûretlerden ibaret olan asıllarının çeşitliliğinden dolayı çeşitlenir. Türe ait sûretler mertebesinin sonu varlıkların duyular tarafından algılanabilen sûretlerdir. Nitekim bu mertebelerin ilki, bu hissedilir sûretlerin hakikatleri olan ilmî sûretlerdir. Bu mertebelerin ilki türe özgü eserlerin başlangıcından yani ilişkili olduğu bedeni idare eden nefsten ibarettir denilemez. Zira o da ilmî sûretlerin mazharlarındandır. İlmî sûretler aynî sûretlerin tamamının aslıdır. Şu halde sen artık kâmil şeyh Abdürrezzâk Kâşânî'nin *Te'vîl'*indeki tür sûreti sözü ile neyi kastettiğini öğrendin. Hakikatleri en iyi bilen Allâh'ır.

İkinci Mukaddime

Kesinlikle bilinmelidir ki, ilâhî ilim mertebesindeki a'yân-ı sâbite özel varlıklardan (vücûdât-ı hâssa) başka bir şey değildir. Bu, varlığın hakikatinden dolayıdır. Bu hakikat varlığın ayn-ı sâbite mertebelerinden bir mertebede ve sıfatlarından bir sıfattan tecellî eder. Bu hakikat ilmî sûretlerle zuhur eder ve ayn-ı sâbite diye adlandırılır. Görmez misin, bir şeyi bildiğinde bu şey senin zihnindeki zihnî bir sûretten başka bir şey değildir? Bu, taayyün eden zihnî varlığın aynıdır. Bununla birlikte hakikat bakımından karşılığına uygun bir sûret ile dış âlemde zuhur eden bu şeyin aynı, sûret bakımından kendisinin gayrı olabilir. Bu durumda o

aynada görülen sûret gibidir. Yani aynadaki sûret, bir bakıma aynaya bakanın aynı ve bir bakıma da gayrıdır. Aynada sûrete mugayir bir zat ve onun gayrı bir varlık yoktur. Aksine aynada görünen varlığının aynıdır. Aynadaki bu sûret aynanın karşısında duranın varlığıyla var olmaya devam eder, aralarındaki karşılıklılığın son bulmasıyla ise yok olur. İş tahkik edildiğinde ve iyice araştırıldığında aynı şekilde dış dünyadaki varlıkların, varlığın hakikatinin aynı olduğu bulunur. Bunlar taayyün etmiş ve zatlardan bir zat durumuna gelmişlerdir. Böylece ona hariçte zuhur etme ve dış varlık olma durumları ârız olmuştur. Bu durum onun kayyumluk sıfatı ile taayyün etmesinden dolayıdır. Böylece o cevher olur ve muhtelif arazlarla çoğalır. Akıllar, nefisler ve cisimler şeklinde muhtelif cevherler halini alır. Eşyanın hakikatlerinin tamamının bir tek hakikate râcî olduğu artık senin için netlik kazanmıştır. Bu tek hakikat eşyanın hakikatlerinin mukavvimi ve yoktan var edenidir. Eşyanın hakikatlerinin çokluğu onun hakikatinin tekliğinde yok olur. Nihayet bu hakikatler en yüce mutluluk ve bağışla zuhur ederler ve iki cihanda mutluluk üzere olup iki âlemde de hamd ederler. Allah bizi ve sizi rızıklandırınsın!

Üçüncü Mukaddime

Kendisi olması bakımından yani mutlak olarak varlık gaybu'l-gayb ve hakikatlerin hakikati olan Hakk'tır. Zira ilimde ve aynda her şeyi tahakkuk ettiren O'dur. Eşyanın hayat, ilim, irade vb. gibi yetkinlikleri O'nunladır. O her şeyi kuşatandır. O her canlının kendisiyle hayat bulduğu diridir. O her şeyin kendisiyle var olduğu ve var olmaya devam ettiği Samed'dir. Asıl ve fer'in dayanağı O'dur. O gerçek nurdur.

Göklerin ve yerin aydınlatıcısıdır. Hakîkatleri ve a'yânı zâhir kılandır. Âlemler ve varlıklara varlık verendir. İşte O, Rahîm ve Rahmân olan Allah'tır. En güzel isimler ve en yüce sıfatlar O'nundur. Allah Teâlâ "*Rabbinin her şey üzerine bir şâhit oluşu yetmez mi?*" (Fussilet, 53) buyurmuştur. Bu meseleyi *Fusûsu'l-Hikem* şerhinin mukaddimelerinde açıkladık. Burada bundan fazla bilgi vermek mümkün olmadığı için bu konu oradan araştırılsın!

Dördüncü Mukaddime

Allah Teâlâ "*En güzel isimler Allah'ındır, o halde bu isimlerle O'na dua edin!*" (A'râf, 180) ve "*De ki: İster Allah diye çağırın, ister Rahmân diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız en güzel isimler O'nundur*" (İsrâ, 110) buyurur. İsim sıfatla birlikte olan zattır. Söz gelimi alîm ilmi olan, hakîm hikmet sahibi olan zat demektir. Diğer isimler de bu şekildedir.

Varlığın dört mertebesi vardır. Bu, ibârede, yazıda, a'yânda ve zihinlerde tecellî eden vücûdî hüviyetten dolaydır. Lâfızlardan meydana gelen ibâreler a'yân-ı sâbite mertebesinin mazharıdır. A'yân-ı sâbite ise gaybî sûretler demek olan ilâhî ilim mertebesinin mazharıdır. Nitekim yazıdaki nakışlar sözdeki ibârelerin mazharıdır. Aynı şekilde kullanılan isimlerden meydana gelen ibâre, gaybî ilmî isimlerin mazharları olan aynî varlık isimlerinin mazharıdır.

İsim ancak a'yâna verilir. Çünkü isim nişandan gelir. Nişan ise bir şeyin kendisiyle bilindiği alâmettir. Hakk'ın varlığı, isimleri ve sıfatlar ise a'yân ile bilinir. Zîra a'yânın varlığı kendisini yoktan var edenin varlığına ve yetkinliği de onu yaratanın yetkinliğine delâlet eder. A'yânın hepsinin

bir olması da onların rabbinin bir olduğuna işaretler. Nitekim şair şöyle demiştir:

*Her şeyde vardır O'nun bir âyeti
Bir olduğudur âyetin delâleti*¹⁴⁵

Gaybî zâtın ilâhî hüviyeti zâta lâzım olan bütün sıfatlarla birlikte Allah Teâlâ'nın isimlerinden bir isimdir.

Beşinci Mukaddime

Türlerden meydana gelen bütün fertler sâbit hakikatlerin mazharlarıdır. Türe ait sûretler ve tabîî küllîler müşahhas olma durumundan soyutturlar ve dış dünyada bulunmaları mümkün değildir.¹⁴⁶ Bu yüzden bu fertler hakikatlerin mazharları oldular. Hakikatler de Allah'ın isimlerinin mazharlarıdır. Bunlar da kendilerinde Allah'ın yüzünün zuhur ettiği Allah'ın isimlerinin mazharlarıdır. Bu, Arş-ı Azîm'dir. Allah'ın ez-Zâhir ismi bununla tahakkuk eder. Aynı şekilde gaybî mânâlar ve Hakk'ın taayyünün nisbetleri olan a'yân-ı sâbite ile de tahakkuk eder. Allah'ın el-Bâtın ismi ehl-i nazar nezdinde mâhiyet, mâlum ma'dûm ve şey-i sâbit diye adlandırılan mutlak varlıkla tahakkuk eder. O el-Hâdî'dir. Bu mukaddimleri öğrendiğine göre şimdi asıl maksadımıza dönelim!

Maksat

Deriz ki, Allah ismi zât-ı ahadiyyenin adıdır. Nitekim Allah *"De ki, O Allah Ahad'dır"* (İhlâs, 1) buyurmuştur. Bir diğer bakımdan ise bütün diğer sıfatlarıyla beraber durumdaki zâtın adıdır. Nitekim Allah *"O, Vâhid ve Kâhâr'dır"*

(Ra'd, 16) buyurmaktadır. Vâhid ile Ahad arasındaki farka gelince, Vâhid ancak nisbetler bakımındandır. Bu durum Vâhid'in ikinin yarısı, üçün üçte biri, dördün dörtte biri olmasından dolayıdır. Vâhid'e sonsuz sayıda nisbet eklenebilir. Ahad ise sadece zâta nisbet edilir. O diğer bütün isimleri kapsayan ism-i âzamdır. Bu yüzden diğer bütün isimleri önceleyen mertebe durumuna geldi ve kendisini diğer isimler bu mertebede takip etmediler.

Aynı şekilde er-Rahmân ismi de her ne kadar Allah isminin kapsamı altında bulunsa da diğer isimleri kuşatan bir mertebeye sahiptir. Bu nedenle Hz. İbrâhim *"Babacığım, ben sana Rahmân'dan bir azâbın dokunmasından korkuyorum"* (Meryem, 45) demiştir. er-Rahmân ismi her ne kadar zâhirî anlamı merhamet sahibi zat olsa da eğer el-Muazzib, el-Muntakım ve el-Kahhâr isimlerini kapsamasaydı bu söz doğru olmazdı. Rahmânî rahmet, dünya ve âhiret ehli üzerine olan genel rahmettir. Bu rahmet vücûd, rızık vb. durumlar gibi mü'min ve kâfiri, itaatkâr ve âsîyi kuşatır.

er-Rahîm ismi de her şeyi kuşatır. er-Rahîm isminin rahmeti bütün varlıklar için özel rahmettir. er-Rahîm isminin işinin nihyeti bu varlıklarda son bulur. Bu da varlıkların her birinin kendi istîdatlarına uygun yetkinliktir. Allah isminin mazharı insânî hakîkattir. Zira bütün isimler yetkinliklerinin ve sıfatlarının kendisiyle zuhur edebileceği bir mazhar talep ederler. Varlıkta, bütün isim ve sıfatların kendisinde zuhur ettiği insan dışında başka bir varlık yoktur. İnsan, bu kendisiyle zuhur ettiği isme mazhar olmak için taayyün etmiştir ve kendisi o ismin arşıdır. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.a) *"Mü'minin kalbi Allah'ın arşıdır"* buyurmuştur. Eğer insanın cem edicilik vasfı olmasaydı ulvî mertebeleri ve o mertebelerin derecelerini kuşatamaz ve süflî menzillerde

ve onların derekeleri içinde bulunamazdı. Bu konuda Allah Teâlâ *“Hiç kuşku yok ki Biz insanı en güzel biçimde yarattık. Sonra da onu aşağıların en aşağısına attık.”* (Tîn, 4-5) Bu yüzden insan bazen Rahmânî ve melekî sıfatlarla bazen de şeytânî ve hayvânî sıfatlarla zuhur eder.

er-Rahmân isminin mazharı her şeyi kuşatan İlk Akıl’dır. Allah Teâlâ *“Rahmân Arş’a istivâ etti”* (Tâ-Hâ, 5) buyurmuştur. Rûhânî arş İlk Akıl’dır. Cismânî arş ise rûhânî arşın şahâdet âlemindeki mazharıdır. İlk Akıl Allah’ın ilmidir. İcmâlî olarak her şeyin bilgisi ondadır.

er-Rahîm isminin mazharı âlem-i kebîrin kalbi olan Küllî Nefs’tir. Küllî Nefs, Levh-i Mahfûz ve kendisinde her şeyin sûreti bulunan Kitâb-ı Mübîn’dir. Bu, gökte ve yerde zerre miktarı bir şey tafsîlî olarak kendisinden gizli kalmayan¹⁴⁷ Allah’ın ilmidir. Bir bakıma Allah’ın zâtının aynı olan ilmi için iki mazhar olsa da durum böyledir.

Kerîm olan insan icmâlî ve tafsîlî olarak âlem-i kebîrin bütün hakikatlerini cem eden varlık olmasından dolayı İlk Akıl’ı da kuşatmıştır. Nitekim şöyle denilmiştir:

Cemâlin tamamı mücmelen senin vechine eklenir

Lâkin o iki âlemde tafsil olunmuştur

Yine Hz. Peygamber (s.a.a) “Allah’ın yarattığı ilk şey benim nurumdur (yani ruhum)” sözü buna örnektir. O’nun kalbi Küllî Nefs’in aynıdır. Bu yüzden O, İlk Akıl’ın ve Küllî Nefs’in kuşattığı her şeyi kuşatır. Bu yüzden, âlemin hakikatleri ve maddî âlemdeki soyutların mertebeleri ve bunların tâbîlerini ve cisimler âleminde zuhur eden ilâhî isimlerin mazharı olan maddeyi kendi hakikatinin cem etmesinden dolayı O, er-Rahîm ismin mazharıdır.

Mazhar, Hakk'ın ve mutlak varlığın zâhirliği bakımından zâhirin aynıdır. Bu yüzden zâhir ile mazharın bir olmasından dolayı sûret-i nev'iyeye-i insaniye diye adlandırılan insanın hakîkati Rahmân ve Rahîm olan Allah'tır sözü doğrudur. Zâhir ile mazharın birbirinden farklı ve aklî olarak birbirlerinden ayrı olması bakımından ise bu üç küllî isim diğer ilâhî isimleri içerirler. Hz. Peygamber'in "*Nefsini bilen gerçekte rabbini bilmiştir*" sözü buna işaret eder. O, bütün mazharların kendi tafsiline mazhar oldukları İsm-i Âzam'dır. Bütün ilâhî isimlerin kaynağı O'dur. Bizim bu anlattıklarımızı öğrenen kimse Allah Teâlâ'nın "*Sana bey'at edenler gerçekte Allah'a bey'at etmişlerdir. Allah'ın eli onların elinin üzerindedir*" (Fetih, 10) sözünün matlânını ve "*Attığın vakit sen atmadın fakat Allah attı*" (Enfâl, 17) sözü vb. tevhid hakkındaki âyetlerin sırrını bilir.

Allah hakîkati söyler ve O'dur doğru yola ileten. Bu açıklamak istediğimiz şeyin sonudur. Evvel ve Âhir olan Allah'a hamd olsun! Kâmil ve mükemmel biçimdeki salât ve selâm Muhammed'in ve tayyib ve tâhir olan ehl-i beytinin üzerine olsun!

Bölüm Dipnotları

- 144 İlhanlılar döneminde İran'ın Kâşân bölgesinde yaşamış, Ekberî geleneğın önemli temsilcilerinden ve vahdet-i vücûdu nazari olarak açıklayan yazarlardan biri olmuştur. Abdüssamed Netenzi'nin müridlerindendir. Vahdet-i vücûd hakkında çok sayıda eser vermiştir. Bu bakış açısıyla telif ettiğı *Tevîlat* isimli tefsiri ise alanındaki kaynak eserlerden biridir. Dâvûd el-Kayserî'nin de şeyhi olan Kâşânî 730/1329'da vefat etmiştir.
- 145 Şiir Abbâsî döneminde yaşamış ünlü zühd şâiri Ebu'l-Atâhiyye'ye (ö. 210/825) aittir.
- 146 Mümkün mevcutlara ait türler kastediliyor. Vâcib tabiata ait küllî için durum böyle değildir. Onun dış dünyada müşahhas olarak bulunması gerekir.
- 147 Bkz. Sebe', 3.

GENEL DİZİN

A

Âdem 86, 126, 137, 168, 174
ahadiyyet 45, 59, 60, 61, 62, 64,
65, 66, 96, 116, 150
akıllar ve nefslar âlemi 83
amâ 45, 59, 61, 62, 63, 64
araz 50, 51, 77, 80, 81, 102
Arş 33, 34, 63, 83, 84, 114, 115,
119, 187
Arş-ı Azim 116, 185

B

bedihî 41, 42, 78, 98
berzah 63, 87, 89, 119, 122, 130

C

ceberût âlemi 83, 86, 149
celâl 18, 45, 63, 65, 71, 73, 116
Cem 66, 159, 161
cemâl 45, 65, 71, 73
Cevher 50
cezbe 67, 144, 153, 154
Cüneyd 82, 108

D

Dâvûd el-Kayserî 9, 10, 12, 13,
36, 101, 130, 189

E

el-bekâ ba'de'l-fenâ 46
el-fark ba'de'l-cem' 46
es-sahv ba'de'l-mahv 46

F

Fas 175
felsefe 9, 12, 42, 49, 50, 52, 54,

90, 109, 119, 120

fenâ 45, 46, 66, 71, 73
feyz-i akdesi 17, 82
Fusûs 12, 13, 92, 130, 175

G

Gıyâseddin 22, 38

H

halîfe 18, 116, 168, 169
Hârûn 62, 137, 151
Hatm 174
Havvâ 86
hüviyyet 45, 59

I

İlk Akıl 18, 174, 187
İnsân-ı kâmil 84
İsâ 152, 173, 174, 175
İsim 17, 28, 184
istivâ 17, 33, 34, 115, 187

K

kelâm 9, 12, 32, 42, 49, 50, 51,
52, 54, 56, 80, 90, 96, 97,
101, 104, 107, 115, 117,
131, 139, 176
kesbî 41, 42, 144
Küllî heyûlâ 83
küllî nefis 83, 86, 95, 112, 114,
116
Kürsî 83, 84, 114, 116, 117
Kutup 144, 152

L

lafz-ı müşterek 80, 101

M

mahv 46, 149
meczip 34, 68, 140, 143, 153
Mehdî 141
Melekût 84, 121, 149
misâl âlemi 13, 84, 86, 88, 89,
114, 119, 181
muhakkik 19, 24, 31, 48, 96, 99,
112, 162
Muhammed b. Ali et-Tirmizi
174
Muhammedi ruh 18
Muhammedi vârislik 175
muhib 144
mükâşefe 47, 48, 70, 87, 130
Mukayyed hayal 88
Mûsâ 137, 151, 152, 173, 175
müşâhede 10, 19, 25, 27, 43, 47,
48, 59, 66, 71, 72, 73, 87,
88, 128, 129, 130, 138,
139, 141, 142, 149, 153,
159, 160, 164, 165

N

Nebî 137, 138
Nübüvvet 137, 138

R

Rahmânî nefes 17, 32, 62
riyâzat 21, 34, 36, 37, 67, 70, 89
rüya 88

S

sahv 46, 161
sahv-ı sâni 46
şuhûd 47, 137
sülûk 13, 21, 35, 37, 43, 48, 49,
68, 118, 141, 153, 156,
159

T

taayyün 24, 25, 28, 29, 31, 46,
60, 61, 64, 93, 96, 112,
118, 122, 136, 182, 186
takvâ 148, 154, 155
tecrîd 21
telvîn 47
temkîn 47
teselsül 77, 91
tevhîd 19, 20, 21, 60, 109, 150,
155, 164, 165, 188
tevhîd-i ef'âl 163
tevhîd-i sıfât 163
tevhîd-i zât 163

U

ulûhiyet 122, 127

V

vahdet-i vücûd 9, 10, 12, 13, 24,
25, 29, 32, 34, 36, 90, 99,
189
Vecd 68
velâyet 53, 138, 143, 174, 176
velilîğin mührü 13, 174
Velîlik 143, 173
vera' 148
vicdân 47
vücûd 9, 10, 24, 26, 29, 30, 32,
43, 47, 50, 57, 69, 90, 93,
97, 98, 99, 100, 102, 104,
105, 106, 107, 137, 186,
189

Y

Yûşâ 137, 151

Z

zorunlu varlık 33, 55, 77, 78, 93,
96, 99, 100, 101, 102, 104
zühd 148, 154, 189

tasavvuf

DÂVUD el-KAYSERÎ

İLMİNE GİRİŞ

XIII. asrın son yarısı ile XIV. asrın ilk yarısında yaşamış olan Dâvûd el-Kayserî, İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun en önemli konusu olan vahdet-i vücûd anlayışını felsefi bir dil kullanarak anlatmıştır. Bu yönüyle, teorik bilgi ile keşfî ilmi birleştiren tefekkür tarzına sahip İslâm âlimlerinin başında gelmektedir. Osmanlı Devleti'nde kurulan ilk medresenin başmüderrisi olan Davud el-Kayserî'nin varlığa ilişkin tasavvufî yorumu İran, Arap, Türk ve Hint kùltürleri üzerinde derin etkiye sahiptir.

"Tasavvuf İlmine Giriş" ismi ile yayınlanan elinizdeki eser Dâvûd el-Kayserî'nin iki risâlesinin tercümesinden oluşmaktadır. İlk risâlede tasavvuf ilminin tanımı, Allah'ın isim ve sıfatları, varlığın mertebeleri, peygamberlik, velilik, cem, tevhid ve kâmil insanın âlemdeki konumu gibi konular vahdet-i vücud anlayışı ile açıklanmaktadır. Diğer risâle ise aynı zamanda Dâvûd el-Kayserî'nin şeyhi olan Abdürrezzak Kâşânî'nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde telif ettiği Kur'an tefsirinin ilk cümlesinin şerhidir.

