

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE
İDRÎS PEYGAMBER**

Doktora Tezi

Veysel AKKAYA

İstanbul-2009

**T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE
İDRÎS PEYGAMBER**

Doktora Tezi

Veysel AKKAYA

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa TAHRALI

İstanbul-2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHIYAT Anabilim Dalı TASAVVUF Bilim Dalı Doktora öğrencisi VEYSEL
AKKAYA'nın tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 30.04.2009
tarih ve 2009-8/34 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından ~~vey hâşim~~ oy çokluğu ile
Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 17.11.2009

- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. MUSTAFA TAHRALI
2) Jüri Üyesi : PROF. DR. HASAN KAMİL YILMAZ
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
4) Jüri Üyesi : PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
5) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. EKREM DEMİRLİ



ÖZET

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Veysel AKKAYA

Anabilim Dalı : İLAHİYAT

Programı : TASAVVUF

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Mustafa TAHRALI

Tez Türü ve Tarihi : Doktora-Aralık, 2009

Anahtar Kelimeler : Hakîm (Bilge), Kutub, Gelenek, Kâmil İnsan, Yükseliş, Güneş feleği, Tenzîh, Ârif, Seyr u sülûk, Kalb

ÖZET

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE İDRÎS PEYGAMBER

Bütün kültür ve medeniyetlerde varlığını sürdüren Gelenek'in (Tradition) pîri olan ve "Hermeslerin Hermes'i" olarak bilinen Hz. İdrîs'i, tasavvufun büyük üstadlarından Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, nebevî şahsiyeti, metafizik hakîkati ve sûfîlere bıraktığı mîrâs açısından anlatmıştır. Hz. İdrîs'in semâya yükselişlerinin; İdrîs peygamber açısından netîceleri, mârifet-i ilâhiye ve sâlik açısından neler ifâde ettiği üzerinde durmuştur.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. İdrîs, peygamberliği yanında Hak tarafından kendisine öğretilen birçok ilmi ve hikmetleri insanlığa mîrâs bırakan bir "hakîm"(bilge), Allah Teâlâ'nın Güneş feleğine rûh ve bedenle yükselterek, Hz. Muhammed'e vekâleten âlemin hükümdârı yaptığı en büyük "kutub"; ölmemiş fakat bedeni rûhânîleşmiş bir şekilde yaşayarak, Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Peygamber ile zirveye ulaşan "hanîf dîni"n devâm etmesinde görevli "kâmil insan", mârifetullahta (tenzîh açısından) yüce bir mertebeye sâhip "ilk ârif"tir. Yine ona göre "Hz. İdrîs", bedeniyle yaşamaya devâm ederken, "Hz. İlyâs" olarak ikinci kez yaratılan ve bu bedeniyle de hâlen rûhânîleşmiş bir şekilde hayatta olan müstesnâ bir şahsiyet ve seyr u sülûk yaparken yüce bir mertebe olan "kalb makâmı"na yükselişte sûfîlere mükemmel bir rehberdir.

SUMMARY

GENERAL KNOWLEDGE

NAME: Veysel

SURNAME: Akkaya

DEPARTMENT: Theology

MAJOR: Sufism

DISSERTATION CHAIR: Prof. Dr. Mustafa TAHRALI

COMPLETION DATE: December 2009

KEY WORDS: Hakīm (Wise), Qutb, Tradition, al-Insan al- Kamil (Perfect Human Beings), Ascension, Sphere of sun, Tanzīh (Consideration of free from defects), Ārif (Gnostic), Sayrsulūk (Special training of the Sufis), Heart

SUMMARY

PROPHET ENOCH IN THE WORKS OF MUHYIDDĪN B. ARABĪ

Sufi master Muhyiddin b. Arabī deals with the Prophet Enoch, who is the father of the Tradition and is known as “Hermes of the Hermes”, from the points of his prophetic personality, metaphysics reality, and his heritage left for the Sufis. Ibn Arabī also talks about Enoch’s ascensions to heaven; consequences of these ascensions for the prophet Enoch; and what they mean in respect to Divine knowledge and dervishes.

According to Ibn Arabī, in addition to being a prophet, Enoch was also a “hakīm ” or a wise person, who left humanity the knowledge and wisdom taught him by God. God elevated Enoch physically and spiritually to the sphere of sun and made him the greatest Qutb of the universe by proxy to the Prophet Muhammad. He did not die but lived with his spiritualized body. He was the appointed insān al- kamil or the perfect human being for the continuation of the religion of Ḥanīf, which began with Adam and reached its apex with the prophet Muhammad. He was the first Gnostic, who had a high station in respect to Divine knowledge. According to Ibn al-Arabī, the prophet Enoch, who was revived in the body of Elijah while he was still living in the body of Enoch, was an exceptional personality and he is a perfect guide for the Sufis who are in their mystical training to reach the high station of heart.

ÖNSÖZ

Tasavvufî sâhada peygamberler hakkında *Fusûsu'l-Hikem* adıyla bir kitap kaleme alan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, eserlerinde onların şahsiyetleri ve hakikatleri konusunda keşfî bilgiler vermiş, onlar ile ilgili âyet ve hadîsleri sâhip olduğu irfân muvâcehesince değerlendirmiştir. Bunun netîcesi her bir peygamber hakkında çok husûsî bir bilgi hazînesi oluşmuştur. Allah'ın gönderdiği elçileri tanımak, göndereni tanımaya, O'nun mârifetine ermeye vesîle olacağından bu mânâda İbnü'l-Arabî'nin görüşleri müstesnâ bir yere sâhiptir. Onun bize anlattığı peygamberlerden Hz. İdrîs ise, Hz. Peygamber'in vekîli olarak âlemde kutubluk görevini ifâ etmesi, bütün kültür ve medeniyetlerin oluşumunda önemli bir yere sâhip olması ve bâz şahıslarla özdeşleştirilmesi açısından öncelikli olarak hakkında çalışma yapılması gerektiğini düşündüğümüz için İbnü'l-Arabî'de İdrîs peygamber konusunu incelemeye karar verdik.

İbnü'l-Arabî'nin peygamberler hakkındaki görüşlerinden hareketle, birinci bölümde, İdrîs peygamberin nebevî şahsiyeti hakkında neler söylediğini ve bunların Ekberî irfanda nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaya çalışacağız. Ancak bu konuya geçmeden önce, İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ile bir karşılaştırma yapabilmemiz için kadîm ve İslâmî kaynaklarda İdrîs peygamber hakkındaki rivâyetleri inceleyeceğiz. İdrîs peygamberin çok yönlü ve yerine göre efsânevî şahsiyeti hakkında farklı değerlendirmeler yapılmış olduğundan, bütün bunların İbnü'l-Arabî'de nasıl mâkes bulunduğunu göstermeye çalışacağız. Ayrıca bir bütünlük sağlaması açısından İbnü'l-Arabî'nin İdrîs peygamber ile ilgili bahsettiği özelliklerine geçmeden önce bir peygamber olarak âyet ve hadîslerde ifâde edilen özelliklerine İbnü'l-Arabî'nin

terminolojisine göre tekrar bakma ihtiyacı duyduğumuzu belirtelim.

İkinci bölümde, İbnü'l-Arabî'nin İdrîs peygamberi bir hakikat olarak nasıl ele aldığını, onun Güneş feleğine yükselişini tenzîh ve teşbîh açısından nasıl değerlendirdiğini ortaya koymaya çalışacağız. Bu konuda *Fusûsu'l-Hikem* merkezde olmak üzere *Fütûhât* ve diğer eserlerine mürâcaat edeceğimiz gibi *Fusûs* şârihlerinin açıklamalarına da yer vereceğiz.

Üçüncü bölümde ise Ekberî irfânda İdrîs peygamberin nasıl algılandığı üzerinde duracağız. Hz. İdrîs'in mekân-ı alîye yükselişi, sâlikin seyr u sülûkünde kalb âlemine yükseliş olarak algılanmıştır. İbnü'l-Arabî bu husûsa özellikle vurgu yapmıştır. Onun birinci nesil tâkipçilerinden olan, uzun yıllar sohbet halkasında bulunan ve İbnü'l-Arabî'nin vefâtından sonra Ekberî yolu devâm ettirenlerden Şemsüddîn İsmâîl b. Sevdekîn bu konuya hasrettiği bir eser kaleme almıştır. *el-Fassu'l-İdrîsî* adını verdiği bu eserde Hz. İdrîs'in sâliklere bıraktığı mânevî mîrâs üzerinde durmuştur. Bu eser aynı zamanda *Fusûsu'l-Hikem* ile ilgili ilk şerh olma özelliği taşıdığından büyük önemi hâizdir. Bu bölümde inceleyeceğimiz konuyu vüzûha kavuşturacağını düşündüğümüz için, bir değerlendirmesini yaparak, tahkikine ek bölümünde yer vereceğiz.

Çalışmam boyunca kutb-i vücûd ve hikmetlerin menbaı Hz. İdrîs'in ve büyük ârif eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin himmetlerinin üzerimde olmasını diler, hatalarımın ve eksikliklerimin hoşgörüleceğini ümîd ederim. Ayrıca bu araştırmamı başından beri destekleyen, her safhasında yardımlarını esirgemeyen ve beni dâimâ cesâretlendiren, engin bilgisi ve tecrübesinden istifâde ettiğim çok muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa TAHRALI'ya teşekkür eder, kendisine minnettâr olduğumu ifâde ederim. Bu konuyu seçmeme delâlet eden ve bütün aşamalarında verdiği bilgilerle ışık tutan, hoşgörülü ve inşâ edici yaklaşımıyla desteğini dâimâ yanımda hissettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ'a şükranlarımı arz ederim. Yine değerli görüşlerinden istifâde ettiğim, desteklerini ve hoşgörülerini esirgemeyen çok değerli hocalarım Prof. Dr. Hasan Kâmil YILMAZ, Prof. Dr. İlhan KUTLUER ve Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU'na minnettâr olduğumu ve en içten teşekkürlerimi belirtmek isterim. Ayrıca tenkîdçi yaklaşımlarından istifâde ettiğim

Doç. Dr. Ekrem DEMİRLİ'ye teşekkür ederim. Çalışmam boyunca kendileriyle istişâre ettiğim, bâzı kaynakların teminini sağlayan ve bana gönül desteği veren başta Ercan ALKAN ve M. Bedirhan ÖZALP olmak üzere bütün dostlarıma müteşekkirim. Ve yine yardımı ve fedâkarlığı ile dâimâ yanımda olan, özellikle tashîh işlerinde emeği geçen kıymetli eşim Nesibe AKKAYA'ya ve oğluma minnettârim.

Veysel AKKAYA

Aralık- 2009

İstanbul

İÇİNDEKİLER

TABLO LİSTESİ	VII
ŞEKİL LİSTESİ	VII
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
A. İdrîs Peygamber'in Hayâtı.....	3
B. Semâya Yükseltilişi.....	11
C. Sâhip Olduğu İlimler.....	19
D. İdrîs Peygamber İle Özdeşleştirilen Şahıslar.....	23
1. Hz. İlyâs ve Hızır.....	23
2. Hermes.....	27

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE İDRÎS PEYGAMBER'İN NEBEVÎ ŞAHSİYETİ

I. İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE HZ. İDRÎS'İN TEMEL ÖZELLİKLERİ.....	32
A. İbnü'l-Arabî'nin Terminolojisine Göre Kur'ân'da Hz. İdrîs'in Özellikleri.....	35
B. İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Hz. İdrîs'in Sıfatları.....	42
1. Hz. İdrîs'in "İlk Kez Kalem Kullanan" Oluşu.....	42
2. "Vâziu'l-Hikem" Olması	47
3. "Celâlet Menşei" Olması	52
4. "Sülâlenin Tayyibi" Olması	54
5. "Ebu'l-Alâ" (العلا) Olması	54

6. “Güneş’in Efendisi” Olması.....	55
7. “Şark Ehli” Olması.....	56
II. İBNÜ’L-ARABÎ’NİN MÂNEVÎ KOZMOLOJİSİNDE HZ. İDRÎS.....	62
A. İdrîs Peygamber’in Semâ’ya Yükseltilmesi.....	62
1. Yedinci Semâya Yükselişi.....	63
2. Dördüncü Semâya Yükselişi.....	73
2.a. Güneş Feleği ve Hz. İdrîs.....	83
2.b. İdrîs Peygamber’in Kutub Oluşu.....	111
B. Hz. İdrîs’in İlyâsî Bedenle Tezâhürü.....	119

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ’L-ARABÎ’DE BİR METAFİZİK HAKÎKAT OLARAK HZ. İDRÎS

A. İdrîsî Hakîkatteki Kuddûsî Hikmet.....	140
B. Hz. İdrîs ve “Mücerred Akıl”	146
C. Tenzîh-Teşbîh ve Hz. İdrîs.....	149
I. Tenzîh ve “Hz. İdrîs’in Yüksekliği”	164
1. Yükseklik ve İnsan.....	166
a. Mekân Yüksekliği.....	165
b. Mertebe Yüksekliği.....	167
c. İnsanın Zât ve Sıfatlar Açısından Yüksekliği.....	176
2. Hakk’ın Münezzeh Oluşu Açısından Yükseklik.....	180
a. Mekân Yüksekliği.....	181
b. Mertebe Yüksekliği.....	185
c. Hakk’ın Zât ve Sıfatlar Açısından Yüksekliği.....	188
c.1. Hakk’ın Zât’ı ve Sıfatları İle Yüksekliğinin Sembolik Anlatımı...197	
1. Sayı Sembolizmi.....	197
2. Baba-Oğul Sembolizmi.....	200
3. Tabîat Sembolizmi.....	204
c.2. Hakk’ı Mârifette “Hayret”in Yeri	205
c.3. Tenzîh ve Teşbîh Açısından Hakk’ın Sıfatları.....	206
II. Tenzîhte Teşbîh, Teşbîhte Tenzîh.....	211

III. BÖLÜM

EKBERÎ İRFÂDA İDRÎS PEYGAMBER ALGISI

I. “Kalb Feleği”ne Yükseliş.....	222
A. Halvet.....	231
B. Zikir.....	238
C. Mârifetullah.....	243
SONUÇ.....	252
KAYNAKLAR.....	258
EKLER.....	271
A. İbnü’l-Arabî-İdrîs Peygamber Görüşme Metinleri I-II-III.....	272
B. Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn’in “el-Fassu’l-İdrîsî” Adlı Eserinin Tahkîkî.....	289

ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Peygamberlerin Özellikleri.....	35
--	----

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: İbnü'l-Arabî'ye Göre Güneş Feleği Merkezli Feleklerin Sıralanışı.....	93
--	----

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makāle
agt.	Adı geçen tez
agy.	Adı geçen yer
a.s.	Aleyhisselām
A.mlf.	Aynı müellif
AÜİF.	Ankara Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi
b.	Bin, İbn
BE.	Bible Encyclopedia
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
c.c.	Celle Celâluhu
DEÜİF.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi.
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
EÜİFD.	Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
ed.	Editör
ER.	The Encyclopedia of Religion
H.z.	Hazreti
haz.	Hazırlayan.
İA.	İslam Ansiklopedisi
İFAV.	İlahiyat Fakültesi Vakfı
JE.	Jewish Encyclopdia
ktp.	Kütüphanesi
mad.	Madde
MEB.	Milli Eğitim Bakanlığı.
r.a.	Radıyallâhu anh
s.	Sayfa
sad.	Sadeleştiren
s.a.v.	Sallallâhu aleyhi ve sellem
SBE.	Sosyal Bilimler Enstitüsü.

SCR.	Studies in Comparative Religion
Slm. ktp.	Süleymâniye Kütüphanesi
trc.	Tercüme
TİAAD.	Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi
TDV.	Türkiye Diyânet Vakfı.
TEC.	The Encyclopedia of Christianity
thk.	Tahkîkli neşir
ts.	Târihsiz
v.	Vefatı
vr.	Varak
yay.	Yayınları
ylt.	Yüksek Lisans Tezi

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan peygamberlere bakıldığında, her biri tevhîd yolunu göstermekle birlikte, kendilerine has bir takım özellikleriyle, diğerleri arasında temâyüz ettikleri görülür. Bu husûsiyetlerini her ilim dalı, kendi zâviyesinden değerlendirmiştir. Aynı şekilde tasavvuf sâhasında da bu mânâda çok zengin bir bilgi birikimi oluşmuştur. Sûfî klasiklerinde peygamberlerin, özellikle zühd hayâtına vurgu yapılmış, sâlikin mânevî terakkîsindeki önemine binâen hayatları ve sözleri değerlendirilmiştir.

Sûfîler içerisinde peygamberleri tasavvufî açısından kâmil mânâda tanıtan, hiç şüphesiz eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'dir.¹ Onun bir peygamberi nasıl anlattığına bakmak için ilk başvurulması gereken eseri, her bir fassı bir peygamberin hakîkatine âit hikmetlerden oluşan *Fusûsu'l-Hikem*'dir. Ardından *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere diğer eserleri, peygamberler hakkında *Fusûs*'taki kapalı

¹ Tam künyesi eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtîmî'dir. 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) yılında Mürsiye'de dünyâya gelmiştir. Zâhîrî ilimlerde eğitimini çok genç yaşta tamamlayarak tasavvufa yönelmiştir. Hayâtı boyunca birçok seyahatlerde bulunarak, Tunus, Fas, Musul, Malatya gibi müslüman coğrafyanın değişik yerlerinde belirli yıllar ikâmet ettikten sonra Dimaşk'a (Şam) yerleşmiştir. Yaptığı seyahatlerde yüzlerce şeyh ile görüşerek kendilerinden istifâde etmiştir. 22 Rebûlâhîr 638 (8 Kasım 1240) târihinde Şam'da vefat etmiştir. İbnü'l-Arabî çok velûd bir müellif olup kendisinin oluşturduğu bir listede 289 eseri bulunmaktadır. Ancak onun eserleri bu liste ile sınırlı kalmamıştır. Daha sonra yazdığı eserler de göz önüne alındığında Osman Yahyâ'nın tesbitlerine göre eser sayısı 550'yi bulmaktadır. Günümüze ulaşan eser sayısı ise 245 civârındadır. İbnü'l-Arabî'nin başlıca eserleri *Fusûsu'l-Hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'dir. İlk eserin Türkçe'ye birçok tercümesi yapılmıştır. *el-Fütûhât*'ın ise çok az kısmî tercümeleri olmakla birlikte, tam bir tercümesi Ekrem Demirli tarafından gerçekleştirilmekte olup ilk cildini 2006 yılında Litera yayınları basmış, 2009 yılı îtibâriyle 11. cildi yayınlanmıştır ve belirli periyodlarla yayınlamaya devam etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin hayâtı ve eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık Mertebeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul, 1995, s.5-54; A.mlf., "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*.), İstanbul 2000 c. XX, s. 493-516; Claude Addas, *İbnü'l-Arabî*, trc., Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003; Abdülhafîz Fergulî Ali el-Karnî, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn b. el-Arabî*, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 2. basım, 1986; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* Matbaatu Nadr, Şam, 1983; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Türkiye Diyanet Vakfı yay. Ankara, 1995; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Mârifetin İfâdesi*, İnsan yay. İstanbul, 2007, s. 24-58;

ifâdeleri anlamamızı sağlarlar. Onun eserlerinde aynı zamanda peygamberlerin farklı yönlerini keşfetmemizi sağlayacak bilgiler mevcuttur.

İbnü'l-Arabî'nin peygamberler hakkında verdiği bilgileri birkaç yönden incelemek mümkündür. Bunların ilki nebevî şahsiyetleri, ikincisi ise metafizik hakikatleri açısından peygamberlerdir. Ayrıca İbnü'l-Arabî peygamberlere seyr u sülûkte mânevî birer rehber olarak bakar.

İbnü'l-Arabî peygamberleri bir şahsiyet olarak anlatırken, rivâyetlerde geçen bilgileri sâdece aktarmakla kalmaz; yaptığı açıklamalarla peygamberlerin ilk bakışta diğer insanlarda da bulunabilecek üstün özelliklerinin hakîkatte ne kadar yüksek bir seviyede olduğunu ortaya koyar. Yine keşfî bilgiye dayalı olarak onların rivâyetlerde bulamayacağımız, husûsî yönlerine değinir.

İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerin hakikatleri bağlamında, tevhîd konularını açıklamada müstesnâ bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Bunun en önemli sebebi “bütün resûl ve nebîlerin hakikatlerini, Hakk'ın kendisine müşâhede ettirmesi”² olsa gerektir. İbnü'l-Arabî ayrıca kendi seyr u sülûk serüveninde, âlem-i mânâda ilk şeyhinin Hz. Îsâ olduğunu³ ve daha sonra seyr u sülûkünü diğer peygamberler ve nihâyetinde Hz. Muhammed'in rehberliğinde tamamladığını⁴ haber vermektedir. Bütün bunlar İbnü'l-Arabî'nin peygamberler hakkında söylediklerinin çoğunlukla keşf-i İlâhî ve müşâhede-i Rabbânî'ye dayalı bilgilerden kaynaklandığını göstermektedir.

² İbnü'l-Arabî bu müşâhedenin “586 (1190) yılında Kurtuba'da iken gerçekleştiğini” söyler. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Tahran, İnşârâtü'z-Zehrâ, 2. baskı, 1370, s.110; Ayrıca bkz., A.mlf., *Fütûhât*, III, 208; 323; IV. 77 (thk. Osman Yahyâ, Kâhire, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975)

³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (IV c.), Beyrût, Dâru Sâdır, ts. c. III, s. 341

⁴ İbnü'l-Arabî, *age*, I, 249; Bu durum tasavvufta bildiğimiz anlamda şeyhlerinin olmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Nitekim kendisi eserlerinde birçok şeyhinin ismini zikreder.

A. İdrîs Peygamber'in Hayâtı

İdrîs peygamberin hayâtı ile İslâmî kaynaklardaki birkaç âyet ve hadîsin dışındaki bilgiler kadîm kaynaklara dayanır. “İdrîs” ismi bu kaynaklarda geçmediği için, Kitâb-ı Mukaddes'te hangi peygamberin Hz. İdrîs olduğunu, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde zikrettiği bir hadîs sâyesinde öğrenmekteyiz. Hadîs-i şerîfte ismi geçen “Uhnûh'un İdrîs olduğu” belirtilmektedir.⁵ “Uhnûh” (اخنوخ) ismi ise İbrânîler'de “Hanûh” (חֲנוּךְ) ismiyle zikredilen peygamberin isminin Arapçalaşmış şekli olarak karşımıza çıkar.⁶ Arapça kaynaklarda “Hanûh” şeklinde geçen bu isim Kitâb-ı Mukaddes'in Türkçe çevirisinde “Hanok”⁷ şeklindedir.

Kur'ân'da Hz. İdrîs'in⁸, Kitâb-ı Mukaddes'te de Hanok'un⁹ göğe yükseltildiğinin bildirilmesi, bahsedilen peygamberin Hz. İdrîs olduğunun bir başka delîlidir. Bundan dolayıdır ki müslüman müellifler tarafından kaleme alınan eserlerde

⁵ Bkz., Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtem et-Temîmî, (İbn Hibbân) *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2. basım. 1993, c.II, s.76, nr. 361

⁶ “Tevrat'taki “Hanûh” isminin, Arapça'ya “Uhnûh” şeklinde tercüme edildiği” belirtilir. Bkz. Abdülvehhâb en-Neccâr, *Kıyasü'l-Enbiyâ*, Kâhire, Dârü't-Türas, ts., s.38; Ayrıca bkz., Mahmud Erol Kılıç, *İslâmî Kaynaklar Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, ilt., Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul, 1989, s.4; Ö. Faruk Harman, “İdrîs” *DİA*, XXI, 478, İstanbul, 2000

⁷ Bkz., *Kitâb-ı Mukaddes*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1995; Târihler.1: 1-3; Luka, 3: 37- 38 vd.

⁸ Meryem, 57

⁹ İbrânîler, II, 5

Kitâb-ı Mukaddes'te "Hanok" (Henoah, Chenok, Chanokh, Enoch) adıyla bahsedilen Hz. İdrîs¹⁰ ile ilgili rivâyetlerin çoğu kadîm kaynaklara dayanmaktadır.

İdrîs peygamberin isminin ne anlama geldiği konusunda hem kadîm kaynaklar, hem de İslâmî kaynaklarda farklı görüşler olduğu görülmektedir. Hanok kelimesinin "adanmış, kendini işine adanmış" (dedicated) anlamına geldiği¹¹ iddiâ edildiği gibi, "İbrânîce'de "h-n-k" (חֲנֹךְ / חֲנֹךְ) kelimesinin "öğretti (עֲלֵם), eğitti (דָּרַב)" anlamına geldiği" belirtilir.¹² "Apokrif metinlerde "Hanok" ismi, "Enoch" şeklinde kullanılmakta olup "Enoh kelimesi "tâkip eden, izleyen" (follower)¹³ ya da "-kesin olmamakla birlikte- 'başlatan' (initiated) anlamına" geldiği söylenir.¹⁴ Yine bu kelimenin Hanok kelimesi gibi "kendini işine adanmış" (dedicated) anlamına geldiği de" ifâde edilmiştir.¹⁵

"İdrîs" kelimesine gelince her ne kadar başka görüşler ileri sürülse de İslâmî kaynaklarda çoğunlukla "Arapça "d-r-s" "دَرَسَ" "ders verdi, okuttu, öğretti" kelimesinden geldiği" fikri yaygındır.¹⁶ Bunun sebebi olarak da "Âdem ve Şît'in sahîfelerinden ve değişik kitaplardan çok ders yaptığı için "İdrîs" adı verildiği"

¹⁰ Konu ile ilgili değerlendirme için bkz., Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Mûsâ el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, Kâhire, İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye, ts. c. XV, s. 222-224; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Beyrût, Dâru'l-Mârifet, 1379/1960, c.VI, s.373

¹¹ Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson Volume-I, Leiden: E.J. Brill, 1994, s. 333; Ayrıca bkz., Paul S. Taylor, "Hanoch (Henoah)" ; *Bible Encyclopedia (BE.)* http://christiananswers.net/dictionary/hanoch.html?zoom_highlight=hanoch (14. 06.2009) Paul bu ismin İncil'de üç ayrı şahıs için kullanıldığını belirtir. **agm.**

¹² Ebû Mansur el-Cevâlikî, *el-Muarreb min Kelâmi'l-A'cemî alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. F. Abdürrahim, Dimaşk, Dâru'l-Kalem 1. basım, 1990, s. 103

¹³ Ludwig Koehler, Walter Baumgartner, *age.*, 333

¹⁴ Berndt Schaller, "Enoch" , *The Encyclopedia of Christianity (TEC.)* Vol. II, Leiden: Brill, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, s. 98

¹⁵ Matthew G. Easton, ayrıca "Enoch isminin bir şehre ve iki şahsa verildiğini" belirtir. Konumuzla ilgili olan Enoch ise, "ölmeden doğrudan doğruya cennete alınan erdemli, doğru biridir." Bkz. Matthew G. Easton, "Enoch" ; *Bible Encyclopedia (BE.)* <http://christiananswers.net/dictionary/enoch.html>, (14.06.2009)

¹⁶ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût, Dâru's-Sadr, ts., c.VI, s.79; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihah*, thk. Mahmûd Hâtır, Mektebetü Lübnân, Yeni basım, 1995, c.I, s. 218

belirtilir.¹⁷ Bâzıları ise “İdrîs kelimesinin Arapça olmadığı için çoğunun zannettiği gibi “dirâset” kelimesi ile bir ilgisinin olamayacağını” söylemiştir.¹⁸ “İbrânice veya Süryânice olduğu” iddiâ edilmesine¹⁹ karşılık bu iki dilde “İdrîs” kelimesinin bulunmadığı bildirilir.²⁰ Dolayısıyla “Hanok isminin İbrânîce “h-n-h” kökünden “öğretti, eğitti” anlamı ile “İdrîs” isminin Arapça “d-r-s” kökünden yine benzer anlama gelmesinden dolayı “İdrîs” kelimesinin İbrânice’deki “Hanok” kelimesinin Arapça karşılığı olduğu” tesbîti²¹ daha doğru gözükmetedir.

Hanok ve İdrîs kelimelerinin anlamları üzerinde durulmasından hareketle, bahsedilen peygamberin asıl isminden ziyâde onun tedrîsat ile meşgul olduğu için, daha sonra bu ve benzeri lakablarla anıldığı söylenebilir. Nitekim felsefî çevrelerce “Ona ‘âlim’ anlamında ‘Hermes’ denmesi” de²² yine onun lakabından söz edildiğini göstermektedir. Bu lakaplar aynı zamanda İdrîs peygamberin çok yönlü şahsiyeti hakkında birer işâret olarak da değerlendirilebileceği gibi, târihte ilk kez eğitim-öğretim faaliyeti yapanın ve bu işi başlatanın Hz. İdrîs olduğuna da bir işâret sayılabilir.

Bu bilgilerinden sonra İdrîs peygamberin kaynaklarda nasıl anlatıldığına kısaca bakalım. Kitâb-ı Mukaddes’te şeceresine “Âdem, Şit, Enos, Kenân, Mahalalel, Yared, Hanok..” şeklinde verilir.²³ Tekvîn (Yaratılış) bölümünde ise ondan şöyle bahsedilir:

¹⁷ Ebû İshak es-Sa’lebî, *Arâisü’l-Mecâlis*, Beyrût, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985, s.49; M. Âsım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı yay., 1990 c. 1, s.79

¹⁸ Bkz. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Mısır, Matbaatu Dârü’l-Me’mun, 1938, c.I, s.701

¹⁹ Bkz., Muhammed Zebîdî, *Tâcü’l-Ârus min Cevâhiri’l-Kâmus*, thk. İbrâhim et-Tirâzî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, Beyrût, 1975, c. XVI, s. 68

²⁰ Ebû Mansur Cevâlîkî, *el-Muarreb mine’l-keîlâmi’l-a’cemi alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk. F. Abdürrahim, Dımaşk, Dârü’l-Kalem, 1990, 103

²¹ Cevâlîkî, agy.

²² Hermes isminin kökeni ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Erol Kılıç, “Hermes” , *DİA*, İstanbul, 1998; c. XVII, s. 228-229

²³ *Kitâb-ı Mukaddes*, 1.Târihler.1: 1-3, Luka 3: 37- 38

“ Ve Yared yüz altmış iki yaşında, Hanok’un babası oldu; ve Hanok’un babası olduktan sonra Yared sekizyüz yıl daha yaşadı, ve oğullar, kızlar babası oldu; ve Yared’in bütün günleri dokuzyüz altmış iki yıl oldu ve öldü. Ve Hanok altmış beş yaşında, Metuşelah’ın babası oldu. Metuşelah’ın babası olduktan sonra Hanok üçyüz yıl Allah ile yürüdü ve oğullar kızlar babası oldu. Ve Hanok’un bütün günleri üç yüz altmış beş yıl oldu ve Hanok Allah ile yürüdü ve gözden kayboldu; çünkü Allah onu aldı.”²⁴

İslâmî kaynaklarda da İdrîs peygamberin, Hz. Âdem’in yedinci kuşaktan torunu olduğu ve Hz. Şît’in soyundan geldiği belirtilir.²⁵ Nesebi hakkında verilen bilgiler Kitâb-ı Mukaddes’ten alınmadır: “İdrîs b. Yâred b. Mehlâil b. Kaynân b. Anûş b. Şit b. Âdem.”²⁶

İbnü’l-Esîr’in bildirdiğine göre Hz. İdrîs, Yerd’in, Berketâ ile evliliğinden dünyâyâ gelmiş olup “Hanûh” adını verdikleri bu çocuk İdrîs’ten başkası değildir.²⁷ Bir başka eserde annesinin ismi Eşvet²⁸ olarak geçer. İbn Kesîr’in verdiği bilgiye göre ise İdrîs, “Âdem’in ömrünün 308 senesine yetişmiştir.”²⁹

O’nun doğum yeri genelde Bâbil ya da Mısır olarak gösterilir.³⁰ İdrîs peygamberin Bâbil’de şerîata karşı olanlarla mücâdelesinin ardından onların çoğunun muhâlefeti üzerine az sayıdaki mü’minle birlikte Nil nehri yakınlarına Mısır’a hicret

²⁴ Tekvîn, 5: 18- 24

²⁵ Ebû İshak es-Sa’lebî, *Arâisü’l-Mecâlis*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985, s. 49; İbn Hişâm, *Sîretü’n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, vd., Kâhire, 1936, c. I, s.2

²⁶ Sa’lebî, *age*, 49; Neccâr, *age*, 40; Köksal, *age*, 1, 79; Muhammed Ali Sâbûnî, *Peygamberler Târihi*, trc. Hanifi Akın, İstanbul, Ahsen yay., 2003, s. 535; İsmail Yiğit, *Peygamberler Târihi*, İstanbul, Kayıhan yay., 2004, s. 104-106

²⁷ İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi’t-Târih*, thk. Halîl Me’mûn Şiha, Beyrût, Dâru’l-Mârifet, 2002, c.1, s. 50

²⁸ Sa’lebî, *age*, 49

²⁹ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî Ebu’l-Fidâ, (İbn Kesîr) *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Beyrût, Mektebetü’l-Maârif, ts. c. I, s. 99; Hz. Âdem’in yaşının bir hadîste 1000 olarak belirtilir. Ahmed b. Hanbel Ebû Abdullah eş-Şeybânî, *Müsned*, Kâhire, Müessesetü Kurtuba, ts., c.I, s. 299; Sa’lebî, *age*, 48

³⁰ Bkz., İbnü’l-Kıfî, *İhbâru’l-Ulemâ*, Kuveyt, Mektebetü İbn Kuteybe, ts., c. I, s.7; İbn Cülcül, *Tabakâtü’l-Etîbbâ*, thk. Fuad Seyyid, Beyrût, Müessesetü’l-Risâle, 2. basım. 1985 s. 6; en-Neccâr, *age*, 40

ettiği rivâyetine ³¹ dayanarak Bâbil ve Mısır’da yaşadığına dâir görüşleri birleştirmek mümkündür.

“Hz. İdrîs’in küçüklüğünde Hz. Şît’in eğitiminden geçtiği, büyüyünce peygamberlikle görevlendirildiği” rivâyet edilir.³² Kendisine on altı³³, otuz³⁴ veya elli sahîfe³⁵ indirilmiştir. “Cebrâil’in ilk vahiy getirdiği nebînin de İdrîs olduğu” söylenir.³⁶

³¹ Bkz. Kıftî, *age*, 8; Reyî Şehrî, *Mîzânü’l-Hikme*, Kum, Mektebü’l-A’lâmî’l-İslâmî, 1982, IX, 367; Bu olay *Kısas-ı Enbiyâ*’da şöyle geçer: “İdrîs büyüdüğünde Allah ona nübüvvet verdi. Hz. Âdem ile Hz. Şît’in şerîatına muhâlefet etmelerinden dolayı müfsidlerî kötülükleri konusunda uyardı. Onların azı itâat edip çoğu ise ona muhâlefet edince, onlardan ayrılmaya karar verdi. Onlardan itaat edenlere de bunu emretti. Fakat onlara vatanlarından ayrılmak ağır geldi. Hz. İdrîs’e şöyle dediler:

- Göçtüğümüzde Bâbil gibisini nerede buluruz? (Bâbil Süryânice’de nehir demektir. Sanki onlar bununla Dicle ve Fırat’ı kastetmişlerdir.) O da:

- Biz Allah için hicret edersek, O bizi bir başka (nehir) ile rızıklandırır, diye cevap verdi.

Hz. İdrîs Bâbil’den çıkınca inananlar da peşiden çıktılar... Yolculuklarında Nil nehrini ve boş bir vâdiyi gördüler. Hz. İdrîs durdu ve Allah’ı tesbîh etti.... Kendisi ve maiyetindekiler Mısır’a yerleştiler....” en-Neccâr, *age*, 40

³² Reyî Şehrî, *age*, IX, 368

³³ Ebû Nuaym Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Beyrût, Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1405/1985, c. IX, s. 87

³⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 76, nr. 361; Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul, Bedir yay. 1966, c.I, s.17-18; Abdülvehhab en-Neccâr, *age*, 39; M. Ali Sâbûnî, *age*, 535; Köksal, *age*, 79; Hz. İdrîs’in sahifelerinden bâzı öğütler: “Allah’a yapılan en iyi şükür, Allah’ın kendine yaptığı ikram gibi ikram etmektir. Dünyânın vereceği hayır elin boşa çıkması, vereceği şer ise pişmanlıktır. Yüz kızartıcı yolları deneyerek mal kazanma yolunu tutmayın, yalan söyleyerek yemin etmeyin. Şânı yüce Allah’a karşı yeminle hücûma kalkmış olmayın. Yalancılara da yemine zorlamayın ki onların günahlarına ortak olmayın. Meliklerinize itaat edin, büyüklerinize hürmet gösterin, ağızlarınızı Allah’a hamd ve senâ ile doldurun. İnsanlara bol nîmet verilmesinden dolayı hased etmeyin. Çünkü onlar da nîmetten uzun süre faydalanacak değillerdir. Kâfi miktarda olandan fazlasına göz diken hiçbir şey zengin edemez.” (en-Neccâr, *age*, 43)

³⁵ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, Beyrût, Müessesetü’l-Vefâ, 2. basım, 1983, II, 60; Meclisî Küfe’de bulunan bir kitaptan bahseder. “Bu kitapta İdrîs peygamberin sözleri (Sünen-i İdrîs) yazılı olduğunu, Süryânice’den Arapça’ya çevrildiğini” belirtir. Oradan aktarılan sözlerden bâzıları şöyledir: “Biliniz ve uyanık olunuz ki Allah’a karşı takvâ sâhibi olmak en büyük hikmet, en yüce nîmet, hayra dâvet eden sebep, hayır, anlayış ve akıl kapılarını açan haslettir. Çünkü Allah kullarını sevdiği zaman onlara akıl verir. Enbiyâ ve evliyâsını rûhu’l-kuds ile seçkin kılar. Böylece dalâletten uzak durmaları ve doğru yola uymaları için onlara dinin sırlarını ve hikmetin hakikatlerini gösterir. Sonunda Allah’ın, fikirlerin ihâta ettiğinden veya gözlerin idrâk ettiğinden ya da vehimlerin elde ettiklerinden ve hallerin tahdîdinden daha büyük olduğu fikri onlara hâkim olur. Çünkü o her şeyi kuşatmıştır. Dilediği gibi idâre edendir. Fiillerinden dolayı sorumlu tutulamaz. Onun maksatları idrâk edilemez....” (...) “Allah’a vaktinizin çoğunda yardım isteyerek, himâyesine sığınarak duâ ediniz. Çünkü o sizin dînin yücelmesi için çalıştığınızı ve yardım ettiğinizi bilirse, duânıza icâbet eder ve ihtiyaçlarınızı giderir, emelinize ulaştırır, bitmeyen hazînelerinden ihsanlarını yağdırır...” (Geniş bilgi için bkz., Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr*, Beyrût, Müessesetü’l-Vefâ, 2. basım, 1983, XI, 271)

Bâzı kaynaklarda “Hz. Âdem’den sonra gönderilen ilk nebî”³⁷ bâzılarında ise “Âdem ve Şîs’den sonra gönderilen ilk nebî” şeklinde geçer.³⁸ Bu iki rivâyetin sebebi birincisinde Kur’ân’da geçen peygamberler, diğesinde ise İslâm öncesi rivâyetler dikkate alınmış olsa gerektir.

Hiz. İdrîs’in şerîatı hakkında da kaynaklarda bâzı bilgiler mevcuttur: “...Ecrâm-ı semâviye ile “felek ilmi”ni de o îcad etmiş, insanoğullarının Allah’a ibâdet etmelerini, oruç tutmalarını, sadaka vermelerini, adaklar adamalarını ve öşürler vermelerini emretmişti. Günahlara sebep olan yemekleri ve sarhoşluğu yasak etmiş, Güneş’in burç değıştirmesi, kamerin her yeni doğuşu ve her yıldız (her seyyâre)nin doğuşu yâhut yurduna girişı için bayramlar yapılmasını istemiş, (insanların) güzel kokulardan (güzel kokulu tûtsülerden) adaklar sunmalarını, davarların kurban olarak kesilmesini, şarapları ve her çeşitten turfanda meyvaları niyaz etmelerini emretmişti. Onun bu îtikadları (yâhut bu irfânı) Aghathodahmon’dan (Agathodaimon) telakkî ettiğı ve bu zâtın da Âdemoğlu Şîs, yâni Enoch’un mualliminin muallimi olduğı söyleniyor.”³⁹

Hiz. İdrîs’in dâveti ve mücâdelesı konusuna gelince, Taberî şu bilgiyi verir: “Kavmini dâvetle meşgul olup onlara öğüt vermiş, Allah’a itâat etmelerini ve şeytana uymamalarını emretmiştir. Kâbil nesli ile samîmî olmamaları konusunda uyarmıştır.”⁴⁰ Ya’kûbî ise “Allâh’a ibâdetde ihlâslı olmalarını, doğruluk ve yakîn üzere amel etmelerini tavsiye ettiğini” bildirir.⁴¹ Yine onun “Bir nebî olarak ilk defa ata binip, Kâbil’in bozguncu nesline karşı Allah yolunda cihad yaptığı ve yaşadığı dönemdeki

³⁶ es-Sa’lebî, *age*, 43.; İbnü’l-Esîr, *age*, 50; Ayrıca bkz., A. J. Wensinck, “İdrîs” İslam Ansiklopedisi, (İA), Ankara, 1988, V-II, 934

³⁷ Muhammed b. Sa’d b. Meni’ Ebû Abdullah el-Basrî ez-Zührî (İbn Sa’d) *et-Tabâkâtü’l-Kübrâ*, Beyrût, Dâru’s-Sâdır, ts. c. I, s.40

³⁸ en-Neccâr, *age*, 39

³⁹ Gregory Abû’l-Farac, *Abû’l-Farac Târîhi*, trc. Ömer Rıza Doğrul, Ankara, Türk Tarih Kurumu yay., 1945. c.I, s. 71-72 (Süryânice’den İngilizce’ye çeviren Ernest A. Wallis Budge); Ayrıca benzer bilgiler için bkz., Muhyiddîn Mehmed Nişancızâde, *Mir’ât-ı Kâinât*, İstanbul, Bulak Matbaası, 1262, s.116; Kiftî, *age*, 10

⁴⁰ Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, Beyrût, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987, c. I, s. 107

⁴¹ Ahmed b. İshak b. Câfer el-Yâkûbî, *Târîhü’l-Yâkûbî*, Beyrût, Dâru’s-Sadr, 1992, c.I, s.11

zâlim hükümdarlarla mücâdele ettiği” ifâde edilir.⁴²

Kur’ân-ı Kerîm’de İdrîs peygamberin ismi iki yerde geçmektedir:

وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا
“Kitâb’da İdrîs’i de zikret. Çünkü o siddîk bir nebî idi. Biz onu yüce bir mekâna ref’ ettik.”⁴³

وَإِسْمَاعِيلَ, “وَإِذْ خَلَّيْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ”
“İsmâil, İdrîs, Zülkifl’i de zikret. Bunların hepsi sabredenlerdendi. Onları rahmetimize dâhil ettik. Çünkü onlar şüphesiz sâlih kimselerdendi.”⁴⁴ Muhammed Fîrûzâbâdî’nin tesbîatine göre Allah Teâlâ, İdrîs peygamberi Kur’ân’da, Sâcid, Bâkî (الباقى)⁴⁵ Mehdî Müctebâ,⁴⁶ Refîu’ş-Şe’n, Aliyyü’l-Mekân,⁴⁷ Sâlih,⁴⁸ Sâbir,⁴⁹ Sıddîk, Nebî, Mezkûr, İdrîs⁵⁰ olmak üzere on iki isimle anmıştır.⁵¹

Buna göre İdrîs peygamber, çok doğru sözlü, hâli, mertebesi ve mekânı yüksek, kendisine Rahmân’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanan, hidâyete erdirilmiş ve seçilmiş, sâlih bir kimse olup, Allah’a itâat yolunda, başına gelen musîbetlere ve peygamberlik yükümlülüğünün zorluklarına karşı sabırlıdır.

Hadîs-i şerîfte ise İdrîs peygamber ile ilgili bilgilere daha çok mîrac ile ilgili rivâyetlerde rastlanmakta olup, Resûlullah’ın (s.a.v.) Hz. İdrîs ile karşılaşmasının

⁴² Hüseyin Levâsânî, *Tevârîhu’l-Enbiyâ*, Beyrût, Müessesetü’l-Vefâ, 1984, s. 22

⁴³ Meryem, 19/56-57

⁴⁴ Enbiyâ, 21/85-86

⁴⁵ “Kendilerine Rahmân’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlar.” Meryem, 58

⁴⁶ “Hidâyete eriştirdiğimiz ve seçtiklerimizdendirler.” Meryem, 58

⁴⁷ “Biz onu yüce bir mekâna ref’ ettik.” Meryem, 57

⁴⁸ “Hepsini sâlihler kıldık.” Enbiyâ, 72; 86

⁴⁹ “İsmâil ve İdrîs ve Zülkifl’i de zikret. Hepsini de sabredenlerden idiler.” Enbiyâ, 85

⁵⁰ “Ve kitapta İdrîs’i de zikret. Şüphe yok ki o, bir siddîk, bir nebî idi.” Meryem, 56

⁵¹ Bkz. Muhammed Fîrûzâbâdî, *Besâiru Zevî’t-temyîz fî Letâifi’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Ali en-Neccâr, Beyrût, el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts., c. V, s. 51

dördüncü semâda gerçekleşmiş olduğu haber verilmektedir.⁵² Hz. İdrîs ile ilgili bir diğer bilgi de Ebû Zerr el-Gıfârî'nin, Hz. Peygamber ile uzunca bir sohbetinde geçmektedir. Resûlullah (sav), ona peygamberlerden bahsederken şöyle buyurur:

...ثم قال : يا أبا ذر أربعة سريانيون : آدم وشيث وأخنوخ وهو إدریس وهو أول من خط بالقلم ونوح وأربعة من العرب : هود وشعيب وصالح ونبيك محمد صلى الله عليه وسلم) قلت : يا رسول الله كم كتابا أنزله الله ؟ قال : (مئة كتاب وأربعة كتب أنزل على شيث خمسون صحيفة وأنزل على أخنوخ ثلاثون صحيفة...

“...Onlardan dördü de Süryânî idi. Onlar Âdem, Şîs, Uhnûh –ki o İdrîs olup kalemle ilk yazı yazandır.- ve Nûh’tur. Dördü de Arap’tır: Hûd, Şuayb, Sâlih, ve nebîn Muhammed. Ebû Zerr sordu: Ey Allah’ın Resûlü Allah kaç kitap indirdi Buyurdu ki: 100 sahife ve 4 kitap. Şîs’e 50 sahîfe indirdi. Uhnûh’a 30 sahîfe indirdi....”⁵³

Bir diğer hadîste, Muâviye b. Hakem es-Sülemî, Hz. Peygamber’e bâzı sorular sorar. ... Bunlardan biri de kum üzerine çizgi çizmektir:

“...قال قلت ومنا رجال يخطون قال كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك” “Bizden bâzı adamlar çizgi çiziyorlar. Resûlullah (s.a.v.): Enbiyâdan bir nebî de çizgi çizirdi. Kimin çizgisi onun çizgisine uygun düşürse isâbet eder! buyurdu...”⁵⁴ Bir kısım âlim burada işâret edilen nebînin “Hz. İdrîs olduğunu, ve bu işin de remil ilmi⁵⁵ olduğunu” söylerler.

56

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîhi’l-Muhtasar*, thk. Mustafa Dîb, Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 3. bs., 1987, c. III, s.1173, nr.3035; et-Tirmîzî, Muhammed b. Îsâ *el-Câmiu’s-Sahîh Sünenü’t-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Beyrût, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts., c.I, s.145, nr. 162

⁵³ Muhammed b. Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 2. basım. 1993, c.II, s.76, nr. 361; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu’l-Fadl el-Askalânî eş-Şâfiî, *Fethu’l-Bârî*, Beyrût, Dâru’l-Mârife, 1379/1960, c.VI, s. 375

⁵⁴ Müslim b. Haccâc Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahîh-i Müslim*, thk., Fuâd Abdalbâkî, Beyrût, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts., IV, 1748, nr. 537; Süleyman b. el-Eş’as Ebû Dâvud es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebi Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrût, Dâru’l-Fikr, ts. I, 307, nr. 930

⁵⁵ “Sözlükte ‘kumlu arâzi’ anlamına gelen ‘remil’ kelimesi terim olarak “kaybolan bir şeyin yerini bulmak, merak edilen bir işin sonucunu öğrenmek amacıyla kum üzerine çizilen çizgilerle fal bakmak demektir.” (İlyâs Çelebi, “Remil” *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIV, s.555) “...Eski kaynaklarda “remil”in İdrîs peygamberden kaldığı, Danyâl peygamberin de “remil”i kullandığı bilinmektedir. Eskiden bir ilim olarak kabul edilen “remil”le ilgili birçok risâleler yazılmış ve basılmıştır...” (*Ana Britanica*, “Remil” , İstanbul, Ana Yayıncılık, 1990, c. XVIII, s. 345-346) Okült ilimlerden olan ve “kum falı”da

İdrîs peygamberin târihte ilk müderris ve hakîm olma özelliğinden bahsetmiştik. Son yüzyıla kadar tedrîsat yapan âlimlerin bir ilim sâhasında uzmanlaşmak ve diğerleri ile ikinci dereceden alâkadar olmak ya da hiç bilmemek gibi bir durumları olmayıp, -dînî veya dînî olmayan ilimler gibi bir ayrım olmadan- temel ilimlere vâkıf olduğu bir gerçektir. İdrîs peygamberin sâhip olduğu ilimler hakkındaki rivâyetlere de bu gözle bakmak gerekir. Yine İdrîs peygamberin bir müderris ve hakîm olarak yaptığı tedrîsatın en yüksek seviyede olduğu söylenebilir.

B.Semâya Yükseltişi

Hız. İdrîs hakkında üzerinde durulacak en önemli konulardan biri onun semâya yükseltilmiş olmasıdır. Bu yükselişin bir veya birkaç defa olduğu konusunda farklı rivâyetler mevcuttur. Kitâb-ı Mukaddes'te onun göğe yükselişi ve ölmediği hakkında ise şu bilgilere yer verilir:

*“İmanla Hanok ölümü görmemek üzere naklolundu, ve bulunmazdı. Çünkü Allah onu nakletmişti; çünkü naklinden evvel Allah'a makbul olduğuna şehâdet edildi.”*⁵⁷

E. G. Hirsch ve S. Schechter “Eski Ahit'in Ârâmî dilindeki tefsirlerinde (Midrashim) onun göğe ref'i ile ilgili şu bilgilere yer verildiğini belirtirler: “... Dünyâda ahlâksızlık artınca, Hanok (Enoch) Tanrı'nın merhametine şâhitlik etmek için göğe nakledildi. Orada meleklerin başı olarak belirlenmiş olan “Metatron” gibi kendine bütün

denen remilde, “Her ne kadar bu işlemden asıl îtibârıyla kum tanecikleri kullanılmışsa da, sonraları kendileriyle gelecek olaylar hakkında kehânette bulunan kareler ve noktalar kullanıldı...” (S. H. Nasr, *İslam ve İlim*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan yay., 1989, s.207)

⁵⁶ Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, c. I, s. 99; Abdurraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmiu's-Sağîr*, Mısır, Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1356/1937 c. IV, s. 545, nr. 6208; Ebü't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-Ma'bûd*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 1415/1995, III, 142

⁵⁷ İbrânîler, 11: 5-6

hikmet kapıları açıldı. Ve bedensel vücudu ışığa, nûra dönüştürüldü.”(...) “O dönüşünde tövbe vaazı verdi. Büyük talebe grubuyla toplantılar düzenledi ve “hikmet”in yayılmasını sağladı. Sonunda krallığını îlân etti. 243 yıl boyunca onun kânunları sâyesinde dünyâda huzur devri yaşandı. Fakat sonra inzivânın, halvetin özlemine çekince tahtını terk etti. Zaman zaman insanlara öğretmek, yol göstermek, tâlimat vermek için ortaya çıktı. Sonunda bir emirle dünyâyı terk etmesi ve görev üstlenmesi için, hükümdârın gemisinde diğer Tanrı oğulları için çağrıldı ve at üzerinde semâyâ çıkarıldı...”⁵⁸ Onun göğe kaldırılırken bedeninin durumu hakkında da “aleve dönüştürüldüğü ve fırtına, kasırga ve gök gürültüsü ile kuşatıldığı” söylenir.⁵⁹

Yine yukarıdaki metinde iki defa yükselişinden bahsedilmesi dikkat çekicidir. Birinci yükselişinden sonra dünyâyâ dönüşü, uzun süre hikmeti yayması, talebeler yetiştirmesi ve ardından tekrar yükselişi söz konusudur. O dünyâyâ dönüşünde “tûfanı insanlara bildirmiş ve Tanrı tarafından tûfan neslinin günah nedeniyle dünyâda nasıl terk edileceğini anlatmıştır.”⁶⁰

Enonch’un yükselişinde sâhip olduğu hikmet ve ilâhî sırlar bu yükselişin gâyesini de ortaya koyduğu söylenebilir. Benzer yükselişler ile ilgili daha sonraki dönemlerde de önemli şahsiyetler tarafından gerçekleştirildiğine dâir bilgiler mevcuttur. Eski Mezopotamya, Eski Yunan, Yahûdî, Hristiyanlık, Sâbiî, Hind ve İslâm gibi birçok dinde peygamberlerin ve velîlerin, bâzen de kırılların göğe yükselişinden bahsedilir.⁶¹

Enoch, “Aggada metinlerinde, ölümün acısını tatmadan Cennet’e giren dokuz doğru insandan biri olup, Tanrı’nın emriyle göğe yükseltilmiş ve ona “Büyük Kâtip

⁵⁸Emil G. Hirsch, Solomon Schetchter “Enoch”, Jewish Encyclopdia,(**JE**)
<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=383&letter=E&search=Enoch> (02.03.2008)

⁵⁹ *Encyclopedia Judaica*, “Enoch” , ed. Cecil Ruth, Jerusalem, Keter Publishing House, ts., VI, 793

⁶⁰ E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE*.

⁶¹ Geniş bilgi için bkz., Şinasi Gündüz vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara, Vadi yay. 1996, s. 41-69

Metatron” ismi verilmiştir.”⁶² “Merkabah literatürüne göre Metatron, Hanok’un beşerîlikten kurtulmuş ve melekleşmiş hâlidir”... Hanok’un kitabının da “hikmetin sırrı” olduğu belirtilir...⁶³

Bütün bu anlatılanlardan onun “Metatron”⁶⁴ oluşunun öne çıktığı görülmektedir. René Guénon Metatron’u şöyle târif eder. “Metatron kavramı, bekçi, efendi, resul, aracı anlamlarının tamâmını içermektedir”; o, “hissedilir âlemdeki tecellîlerin (théophanies) fâilidir ve aynı zamanda “Âlemin Prensi”dir. (Sâr ha-ôlam)” (...) “Daha önce açıkladığımız geleneksel sembolizmi kullanacak olursak, şunu açıkça belirtebiliriz: Nasıl ki inisiyatik hiyerarşinin başkanı “Yeryüzü Kutbu” ise, Metatron da “Semâvî Kutub”tur...”⁶⁵ Metatron’un bu şekildeki târifine göre Enoch’un semâyâ yükseltilişi ile birlikte “Metatron” olması, orada bir görev üstlenerek yöneticilik yaptığı şeklinde anlaşılabilir.

Enoch’un bir de kitabından bahsedilir ki bu onun hakkında çok önemli bilgiler içerir. Enoch’a nisbet edilen üç farklı dilde kitab bulunmakta olup bunların İngilizce çevirilerinin birçok baskısı yapıldığı gibi internet sitelerinde⁶⁶ de mevcuttur. Kitap hakkında verilen bilgilerde dikkati çeken en önemli hususlar: Enoch’un semâlara ve Cennet’e olan yolculuğu, bu sırada âlemle ilgili (kozmooloji) bilgi sâhibi oluşu, sırlara erişiş, dünyâyâ tekrar dönüşü ve sonunda göğe kaldırılışıdır.⁶⁷ Böylece o “peygamber,

⁶² *Encyclopedia Judaica*, agm, VI, 793; İbrânî kültüründe Enoh ile ilgili bkz. Kılıç, *agt*. 25-30

⁶³ Ö. Faruk Harman, *agm.*, XXI, 479

⁶⁴ Andrei A. Orlov, “Metatron” ile ilgili makâlesinde Metatron sembolizmi hakkında farklı görüşlerden bahsederek Metatron kelimesinin etimolojik mânâlarını üzerinde durur. Geniş bilgi için bkz. Andrei A. Orlov, “The Etymology of the Name “Metatron”, <http://www.marquette.edu/maqom/metatronname.html/14/06/2009>

⁶⁵ René Guénon, *Âlemin Hükümdarı*, trc. İsmail Taşpınar, İstanbul, İnsan yay., 2004, s.26

⁶⁶ Bkz. Book of Enoch, <http://www.ancienttexts.org/library/ethiopian/enoch/index.html>; <http://reluctant-messenger.com/writings.htm>, <http://www.hermetics.org/pdf/enoch.pdf>, 10.05.2009

⁶⁷ Bu kitaplar hakkında geniş bilgi için bkz., *Encyclopedia Judaica*, *agm.*, VI, 795-799; M. Erol Kılıç *agt.*, s. 30-32; Ö Faruk Harman, *agm.* XXI, 479; E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE*.

din adamı, yasa koyan, hakîm fonksiyonlarını kendinde toplayan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.”⁶⁸

Enoch’un semâlara yükselişi ve Cennet’e girişi, İslâmî kaynaklarda da zikredilmektedir. Başta Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. İdrîs hakkında “*Biz onu yüce bir mekâna ref’ ettik*”⁶⁹ buyrulur. Ayrıca İdrîs peygamberin yükseltildiği mekân ile ilgili bilgilere mîrac hadîslerinde rastlanır. Resûlullah (s.a.v.) Hz. İdrîs ile karşılaşmasının dördüncü semâda gerçekleşmiş olduğu haber verir:

“... Sonra Cebrâil beni dördüncü semâyâ çıkardı. Kapının açılmasını istedi.. "Kim o?" denildi. "Cibrîl!" dedi. "Berâberindeki kim? " denildi. "Muhammed!" dedi. "Ona dâvet iletildi mi?" denildi. "Evet!" dedi. "Ona merhaba!, bu geliş ne güzel bir geliş" denildi. Kapı açıldı. “İdrîs ile karşılaştığımda Cebrâil: "Bu İdrîs'tir, O'na selam ver!" dedi. Selâm verdim. O da selâmımı aldı. Sonra bana: "Merhabâ sâlih kardeş ve sâlih peygamber!" dedi...”⁷⁰

Bâzı müfessirler Hz. İdrîs’in bu yükselişi ile ilgili olarak dördüncü semâyâ, altıncı semâyâ ve Cennet’e yükseltilmesi ile ilgili rivâyetleri aktarırlar. Ancak bunlar içerisinde hadîs-i şerîfte geçtiği üzere dördüncü semâda olması görüşünün daha isâbetli olduğunu kanaati hâkimdir.⁷¹ Bu doğru olmakla birlikte, onun başka yükselişi olmadığı anlamına gelmez. Nitekim Hz. İdrîs’in semâyâ yükseltilmesi ile ilgili rivâyetler onun bir kez yükselişinden ziyâde Nişancızâde’nin belirttiği⁷² gibi birçok

⁶⁸ Steven D. Fraade, “Enoch” , *Encyclopedia of Religion*, (ER) edt. Lindsay Jonesvol, Thomson Gale, 2005, c. IV, s. 2083

⁶⁹ Meryem, 19/56-57

⁷⁰ Buhârî, *Sahîh*, III, 1410, nr. 3674, İbn Hanbel, *Müsned*, IV, 208, nr. 17869

⁷¹ Bkz. Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru’t-Taberî, Câmiü’l-beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyâd, Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003; XV, s. 562-565; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, 1990, c. XXI-XXII, s. 199; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 2006, XIII, 467

⁷² “..Ekser-i zamânda âsumâna çıkıp acâib-i âlem-i melekûtu ve garâib-i ahvâl-i ceberûtu ol nebiyy-i safî sâhib-i mücâhede, müşâhede ederdi...” Nişancızâde, *age*, 118

kez göklere çıkışına bir işâret sayılabilir. Bunlar içerisinde kadîm kaynaklarda gördüğümüz üzere yine birkaç yükselişi üzerinde durabiliriz.

Semâya bir yükselişinde dost olduğu Azrâil (as)’dan ölümün sıkıntılarını tadıp ona daha iyi hazırlanmak için, kendisinin isteği üzerine ölümünün gerçekleştiği ve sonra tekrar diriltildiği bu yolculuğunda Cennet ve Cehennem’i gezdiğinden bahsedilir.⁷³ Taberî ölümünden sonra tekrar dirilişini, İdrîs (as) hakkındaki mucizelerden biri olarak yorumlar.⁷⁴ Bâzı kaynaklarda “göğe yükseldiğinde yüz altmış beş yaşında olduğu” bilgisi son yükselişinden önceki yükselişine bir işâret sayılabilir.⁷⁵

Yine onun semâya çıktığı yer olarak Zühal feleği gösterilir. Orada otuz yıl kalarak felekler hakkında bilgi sâhibi olmuştur. Sonra da yeryüzüne inerek ilm-i nücûmu nisanlara öğretmiştir.⁷⁶ Zühal feleği (Satürn) yedinci semâ olup Katâde’den

⁷³ Kurtubî bu konuda Vehb b. Münebbih’ten gelen şöyle bir rivâyete yer verir: “İdris’in bir günde yükseltilen ibâdeti dönemindeki bütün yeryüzündeki insanların ibâdeti kadardı. Melekler bundan hayrete düştüler. Ölüm meleği onu tanıma şevkini duydu. Rabbinden onu ziyâret etmek için izin istedi, ona izin verdi. İnsanoğlu sûretinde yanına vardı. İdris (as) gündüzleri oruç tutardı, iftar vakti gelince meleği kendisiyle beraber yemek yemeğe çağırdı, yemeği kabul etmedi. Üç gün bu şekilde onu çağırdığı halde kabul etmeyince İdrîs durumundan şüphelendi ve ona: Sen kimsin? dedi. Ben ölüm meleğiyim, dedi. Rabbinden seninle birlikte olmak için izin istedim, bana izin verdi. İdris: Senden bir ihtiyacımı karşılamamı istiyorum, dedi. Melek, nedir? diye sorunca, İdris: Rûhumu kabzetmeni istiyorum, dedi. Yüce Allah meleğe rûhunu kabzet, diye vahyetti. O da rûhunu kabzetti ve bir süre sonra tekrar rûhunu ona geri iâde etti. Ölüm meleği ona sordu: Rûhunu kabzetmemdeki fayda nedir? İdris dedi ki: Ölümün sıkıntılarını tadıp, ona daha ileri derecede hazır olayım diye. Bir süre sonra İdris ona: Senin başka bir ihtiyâcımı görmemi istiyorum, dedi. Melek; O nedir? deyince şu cevâbı verdi: Beni semâya yükseltmeni istiyorum. Cennet ve cehennemi göreyim. Yüce Allah onu semavâtâ yükseltmesine izin verdi. Cehennemi gördü, baygın düştü. Ayılınca: Bana cenneti göster, dedi. Onu cennete girdirdi. Daha sonra ölüm meleği ona: Eski yerine dönmen için oradan çık, dedi. Bir ağaca yapıştı ve buradan daha çıkmam, dedi. Yüce Allah aralarında hakemlik etmek üzere bir melek gönderdi. Melek: Ne diye dışarı çıkmıyorsun? dedi. O: Çünkü yüce Allah: "Her nefis ölümü tadacaktır" (Âl-i İmran 3/185) diye buyurmuştur ve ben ölümü tattım, dedi. Yine: "Sizden oraya (cehenneme) uğramayacak yoktur" (Meryem 19/71) dedi ve ben ona uğradım. Yine yüce Allah: "Onlar oradan çıkartılmayacaklardır" (el-Hicr 14/48) dediği halde ben nasıl çıkartılacakmışım? Yüce Allah ölüm meleğine buyurdu ki: "O iznimle cennete girdi. Benim emrimle oradan çıkar." O bakımdan o cennette hayattadır. İşte Yüce Allah'ın: "Biz onu yüce bir makâma yükselttik" buyruğu buna işârettir.” Kurtubî, **age**, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Buruc yay., 2000, c. XI, s. 221

⁷⁴ Et-Taberî, *Târih-i Taberî Tercemesi*, trc. Mustafa Can, Konya, 1980, c. I, s. 96

⁷⁵ İbn Kelbî “Allah onu yükseltmeden önce 165 yıl yaşadı” der. Bkz. Ebû Câfer Muhammed b. Habîb, *El-Muhabber*, Haydarâbad, Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1361/1942, s. 3

⁷⁶ Nişancızâde, **age**, 118; Ayrıca bkz. Nev'î, *Netâyicu'l-Funûn*, (haz. Ömer Tolgay), İnsan yay. İstanbul, 1995, s. 128

“İdrîs (a.s.) meleklerle birlikte yedinci semâda Allah’a ibâdet ettiği ve Cennet’ten bâzen dilediği gibi faydalandığı” rivâyet edilir.⁷⁷

Kaynaklarda semâya yükselişi ve tekrar dönüşünden bahsedilmesi bu yükselişin sâdece rûh ile olmadığını, beden ile birlikte gerçekleştiğini düşündürmektedir.

Onun semâya yükselişi ile ilgili bâzı rivâyetlerde Güneş meleği ile olan dostluğu dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. İdrîs Güneş meleği adına Allah’a duâ etmiştir. Bunu haber alan melek de Allah’ın izni ile onunla dost olmuş ve onu kanatlarında Güneş feleğine yükseltmiştir.⁷⁸ Bu yükseliş de 365 yaşında iken göğe

⁷⁷ Mahmûd el-Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, Beyrût, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts. c. XVI, s. 106 Yedinci semâya yükselişi rivâyeti ile ilgili ayrıca bkz. İsmail Yiğit, **Peygamberler Târîhi**, İstanbul, Kayıhan yay., 2004, s. 104; Abdullah Aydemir, **İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV.) yay., 1992, s. 43

⁷⁸ Tefsîrlerde bu konuda birkaç rivâyete raslanır. Bunlardan biri şöyledir: “İbn Abbas, Ka'b ve başkalarının dediklerine göre semâya yükseliliş sebebi şudur; Bir gün bir ihtiyâcını görmek üzere Güneş’in sıcağından rahatsız oldu. Rabbim dedi: Ben bir gün bu şekilde yürüdüm, peki onu tek bir günde beşyüz yıllık taşıyanın hâli ne olabilir? Allah’ım, Güneş’in onun üzerindeki ağırlığını kısmen hafiflet. O bununla Güneş’in yörüngesi ile görevli meleği kastetmişti. İdris (as) demişti ki: Allah’ım, sen onun üzerindeki ağırlığından kısmen de olsa hafiflet, onun sıcağından bir bölümünü kaldır. Melek sabah olunca daha önce görmediği şekilde güneşin hafiflemiş olduğunu ve gölgelendiğini gördü. Rabbim dedi; Beni Güneş’i taşımak için yaratın, hakkımda hüküm verdiğin şeyin mâhiyeti nedir? Yüce Allah şöyle buyurdu: İdris kulum benden senin üzerindeki Güneş yükünü ve sıcaklığını hafifletmemi diledi. Ben de onun dilediğini kabul ettim. Melek: Rabbim dedi; Beni onunla bir araya getir ve benimle onun arasında bir dostluk peydâ et. Yüce Allah ona izin verdi ve o da İdris’in yanına vardı. İdris (as) Allah’a duâ ediyordu. Dedi ki: Bana haber verildiğine göre sen meleklerin en değerlileri ölüm meleğinin yanında da sözü geçen birisisin. Benim ecelimi geciktirsin diye bana nezdinde şefâatte bulun ki, şükürümü ve ibâdetimi daha da arttırayım. Melek dedi ki: Eceli geldiği vakit Allah hiçbir nefsi ertelemes. Meleğe şu cevâbı verdi: Ben bunun böyle olduğunu biliyorum, fakat böylesi nefsimde daha hoş gelir. Evet, dedi. Sonra kanadı üzerinde onu semâya kadar çıkardı ve Güneş’in doğuş yerinde onu bıraktı. Daha sonra ölüm meleğine dedi ki: Benim âdemoğullarından bir arkadaşım var. Ecelini geciktiresin, diye nezdinde şefâatçi olmamı istedi. (Ölüm Meleği) dedi ki: Bu benim yapabileceğim bir şey değildir. Fakat onun öğrenmesini de istiyor isen ona ne zaman öleceğini söyleyebilirsin. Melek: Peki, dedi. Sonra (ölüm meleği) kayıtlarına baktı ve şöyle dedi: Sen bana öyle bir insan hakkında soru soruyorsun ki, ben onun ebediyyen öleceğini görmüyorum. Öbür melek: Bu nasıl olur deyince, ölüm meleği söyle dedi: Ben onun ancak Güneş’in doğuş yerinde öleceğini görüyorum. Melek: Senin yanına geldiğimde ben onu orada bırakıp geldim, dedi. (Ölüm Meleği) dedi ki: Git, zannederim sen onu ölmüş göreceksin, Allah’a yemin ederim, İdris’in ecelinden geriye hiçbir şey kalmamıştır. Melek döndüğünde onu ölmüş, buldu.” Kurtubî, **age**, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Buruc yay., 2000; XI, 219-220, Ayrıca bkz. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, **Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr**, Mektebetü’r-Raşed, Riyâd, 1409/1989, c.VI, s.341; Sa’lebî, **age**, 49

yükseldiği rivâyeti ile uyum içerisinde gözükmekte olup, ⁷⁹ Kur'an'da haber verilen ref'i bu yükselişi olsa gerektir.

Rivâyetlerde İdrîs peygamberin semâya ref'inden önce mücâhede ve riyâzetler yaptığından bahsedilir. “Yirmi sene gece kâim, gündüz sâim olduğu, her akşam yiyeceğini getirmesi için Allah'ın bir meleği görevlendirdiği” haber verilir. ⁸⁰ Bu süre konusunda on sene gibi farklı rivâyetler de mevcuttur. ⁸¹ Hz. İdrîs'in ne kadar büyük mücâhede ve riyâzet yaptığını en iyi şu ifade özetler: “Kendisinin, bir günde yükselen ameline, Âdemoğulunun bir ayda yükselen amelleri denk gelmezdi.” ⁸² Taberî de onun ibâdeti ile ilgili şu bilgiyi verir: “Gece sabaha kadar namaz kılar, “suhuf” okurdu. O kadar zühd ve ibâdet eyledi ki, ferîştehler Hz. İdrîs'e âşık oldular.” ⁸³

İdrîs peygamberin semâya yükseltildiği yer ile ilgili olarak Horasan bölgesi gösterilmektedir. Ünlü sûfî Ebû Saîd Ebû'l-Hayr, (v. 440/1049) “Horasan'da Serahs ile Ebîverd arasında bulunan Havran bölgesinde Meyhene (Mehne) kasabasında”ki ⁸⁴ bir dağdan bahsederek şöyle der. “Ebû Saîd, Şeyh Ebu'l-Kâsım Cüneyd b. Ali eş-Şermekânî ile birlikte yürürken: “Ey Ebâ Kâsım! İşte Allah'ın İdrîs'i ref' ettiği dağ burasıdır” der ve “Onu yüce bir mekâna ref' ettik” ⁸⁵ âyetini okur.” İdrîs peygamberin bu dağda savmaası olduğundan bahsedilir. O dönemde doğu ve batı ülkelerinden insanların bu dağa gelerek mücâhede ve riyâzetler yaptığı belirtilir. Ebû Saîd de bir süre burada

⁷⁹ Hz. İdrîs'in, 65 yaşında evlendiği ve 300 yıl daha yaşadığı sonra ref' edildiği bildirilir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *age*, 53

⁸⁰ Bkz. Hüseyin Levâsânî, *age*, s. 23

⁸¹ Taberî, *Târih*, c.I, s.96

⁸² İbn Sa'd, *age*, I, 40, Sa'lebî, *age*, 50

⁸³ et-Taberî, *Târih*, c. I, s. 96

⁸⁴ Tahsin Yazıcı, “Ebû Saîd Ebû'l-Hayr” , *DİA*, İstanbul, 1994 c. X, s. 220; Ayrıca bkz.. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân*, “Mîhene” , Beyrût, Dâru'l-Fikr, ts. c.V, s. 247;

⁸⁵ Meryem, 57

mücâhede ve riyâzetle ile meşgul olmuş, kendisinin bildirdiğine göre hatta “bir gece havaya ref’ edilmiştir.”⁸⁶

Hız. İdrîs’in Mısır’da yaşadığı rivâyetine karşılık bu bilgi çelişir gibi gözükmeğtedir. Ancak “Horasan ismi Eski Farsça’da hur (güneş) ve âsân (âyân "gelen, doğan") kelimelerinden meydana gelmiştir ve "güneşin doğduğu yer, güneş ülkesi; doğu bölgesi" anlamını taşımaktadır.”⁸⁷ Dolayısıyla İdrîs peygamberin Güneş feleğine ref’ edilmesi, Güneş ülkesi olan Horasan’da inzivâyâ çekilmesinin ardından gerçekleşmiş olabilir.

Nitekim Bâbil’deki ikâmeti ile ilgili olarak Meclisî’nin (v.1110/1698) rivâyeti de anlamlıdır: “Kûfe’deki “Sehle Mescidi” Hız. İdrîs’in elbise diktiği ve namaz kıldığı evidir.”⁸⁸ “Kûfe, güney Irak’ta Hız. Ömer’in emriyle Sa’d b. Ebû Vakkâs tarafından kurulan şehirdir. Bu şehir Bâbil harâbelerinin güneyinde, Fırat’ın batı kenarında”dır.⁸⁹ Hız. İdrîs mücâhede ve riyâzet ehli olduğu için Bâbil’de kaldığı sürede burada inzivâyâ çekilmiş olması muhtemeldir.

Vefat edip etmediği konusunda değişik rivâyetler yer almaktadır. Bir kısım rivâyetlerde “Cennet’e götürüldüğünde orada kaldığı”⁹⁰ veya “hayatta olduğu”⁹¹ “ölmeden Cennet’te kalmasına izin verildiği”⁹² bildirilir. İlk müfessirlerden Mücâhid

⁸⁶ Bkz. Muhammed b. Münevver b. Ebû Sa’îd, *Esrârü’t-Tevhîd fî Makâmâtî’s-Şeyh Ebî Sa’îd*, (Farça’dan trc.) İs’âd Abdulhâdî Kındîl, Kâhire, Dâru’l-Mısriyye, 1966, s. 45-46;

⁸⁷ Osman Çetin, “Horasan”, *DİA*, c. XVIII, s. 234, İstanbul, 1998

⁸⁸ Meclisî, *Bihârü’l-Envâr*, Beyrût, Müessesetü’l-Vefa, 2. baskı, 1983, XI, s. 280 Aynı yerde şu bilgiye rastlamaktayız: “Sâdık (as)’dan şöyle rivâyet edilir: “Kûfe’ye geldiğin zaman Sehle Mescidi’ni ziyâret et. Orada namaz kıl, dînî ve dünyevî hâcetlerin için duâ et. Çünkü Sehle Mescidi İdrîs (as)’ın (elbise) diktiği ve namaz kıldığı eviydi. Kim burada arzu ettiği şekilde Allah’a duâ ederse, Allah onun ihtiyâcını görür. Onu kıyâmet gününde İdrîs (as)’ın derecesi olan yüce bir mekâna ref’ eder...”

⁸⁹ Câsim Avcı, “Kûfe” *DİA*, Ankara, 2002, c. XXVI, s. 339

⁹⁰ Ebû Mansûr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-Me’sûri’l-Hitâb*, Beyrût, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986, c. 1, s.224-225

⁹¹ Taberî, *Tefsîr*, XV, 563

⁹² Sa’lebî, *age*, 50; er-Râzi, *age*, XV, 372

(v.104/722), “İdrîs (as)’ın göğsü kaldırılan Îsâ (as) gibi ölmediğini” söyler.⁹³ Bir kısım rivâyetlerde de “Onun dördüncü kat semâda vefat ettiği ve oradaki “Beytü’l-Mâmûr”a gömüldüğünden” bahsedilir.⁹⁴ Âlûsî ise “çoğunluğun Hz. İdrîs’in ref’inin hissî olduğu ve hayatta olduğu kanâatini taşıdığını, Mukâtil’in “semâda ölü olduğu” görüşünün şaz olduğunu” belirtir.⁹⁵

Son olarak Hz. İdrîs’in nasıl bir şemâili hakkında da bilgi ile konuyu tamamlayalım. “Hz. İdrîs beyaz tenli (bâzı nüshalarda esmer tenli) uzun boylu, geniş göğüslü, gür saçlı, gür sakallı, iri kemikli, güzel yüzlü idi. Yürürken, adımını kısa atar, önüne bakardı. Vücûdu hafif kıllı olup vücûdunda yaratılıştan beyaz bir nokta vardı. Çok susan, konuştuğunda yumşak konuşan ve düşünceli biriydi.”⁹⁶

C. Sâhip Olduğu İlimler

İdrîs peygamberin sâhip olduğu ilimler ile ilgili olarak kadîm kaynaklarda “Ayakkabı tâmircisi ve bütün dünyâda ilk terzi olduğundan bahsedilir.”... “Efsânelere göre yazma sanatı îcâdı ile tanınır. Astronomi ve aritmetik öğretmiştir.”⁹⁷ Anlatıldığına göre yine ona, “bilgeliğin, hikmetin (wisdom) bütün kapılarının açıldığı” ifâde edilmesi,⁹⁸ “Apokratif eserlerde “Tanrı’nın sırlarını öğrendiği ve ilâhî tabletlere eriştiği”

⁹³ Ebü'l-Haccac el-Mekki Mücâhid, *Tefsîrû'l-Mücâhid*, thk. Abdurrahman Sûretî, Beyrût, el-Menşûrâtü'l-İlmiyye, ts. c.I, s.387; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, Dâru'l-Mârifet, Beyrût, 1988, III, 133

⁹⁴ İbn Kesir, *age*, III, 171; Kurtubî, *age*, XIII, 469

⁹⁵ el-Âlûsî, *age*, XVI, 106

⁹⁶ Bkz., Kiftî, *age*, 11-12; es-Seyyid Ni'metullah, el-Cezâirî, *Kasasu'l-Enbiyâ*, Dâru'l-Belâga, 1997, s. 81; Hüseyin Levâsânî, *age*, 21; en-Neccâr, *age*, 42, Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Kısas-ı İdrîs Bâbı, XI, 271; Nişancazâde, *age*, 117; Köksal, *age*, 79; Kılıç, *agt*, 47

⁹⁷ E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE*.

⁹⁸ *Agm*.

bildirilmesi, (...)“Bütün nesillerde bilgeliğin sembolü” olması”⁹⁹ ile ileride daha geniş bahsedeceğimiz *philosophia perennis*,¹⁰⁰ olarak ifâde edilen ve felsefede “hikmet-i hâlîde”¹⁰¹ denilen ezeli hikmet geleneğinin pîri olduğu söylenebilir. Yine Hz. İdrîs bütün esrâra vâkıf olması dolayısıyladır ki “hikmet, akıl ve nûr prensi” gibi isimlerle anılmıştır.¹⁰²

İslâmî kaynaklarda da benzer rivâyetler mevcuttur. “İdrîs peygamberin hikmeti ilk kez gün yüzüne çıkaran, açıkça ifâde eden (استخرج) kimse olduğu” ifâde edilir. Bunun sebebi olarak da “Allah’ın onu feleğin ve terkîbinin sırrına vâkıf kılması, yıldızların bir araya toplanmasının ne anlama geldiği, yılların sayısı ve hesâbı öğretmesi” gösterilir.¹⁰³

“Bilginlerin çoğuna göre tûfandan önceki bütün ilimler ondan zâhir olmuştur.”¹⁰⁴ Kaynaklarda ona atfedilen ilimleri (mûcizeleri) şöyle sıralamak

⁹⁹ *Encyclopedia Judaica*, “Enoch” , ed. Cecil Ruth, Jerusalem, Keter Publishing House, VI, 793

¹⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “Gelenek” ile ilgili açıklamalarında bu kavrama genişçe yer verir. Bkz. S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İnsan yay., 1999, s. 79-85; Bu kavram “Batı geleneğinde sophia perennis, Hindular’ın “Sanatâna Dharma” Müslümanların “el-Hikmetü’l-Hâlîde” (ya da Farslar’ın “Câvidân-ı Hired”) dediklerinden başka bir şey değildir. “Sanatâna dharma” ve “sophia perennis” bir anlamda “Kadîm Gelenek”le ve dolayısıyla insan varlığının Asl’ıyla ilişkilidir.” Nasr, *age*, 79-80; “İslâm entelektüel geleneği tasavvufi ya da irfânî tezâhürüyle de, felsefî ve teosofik tezâhürüyle de Hz. Âdem’den bu yana önceki peygamberlerin öğretilerinde bulunan gerçeğin bir tek kaynağı olan Hak Dîn’i (ed-Dînü’l-Hak) görmüş ve “filozofların babası” (Ebu’l-Hükemâ) olarak Hermes’i İdrîs peygamber ile özdeşleştirmiştir.” Nasr, *age*, 84; Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., A.mlf., *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, trc. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İnsan yay. 1992, s. 75-95 Ayrıca bkz. F. Schuon, *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İnsan yay., 1997, s.7; Hüseyin Yılmaz, *Ezeli Hikmet ve Dinler*, İstanbul, İnsan yay., 2003, s. 34-37

¹⁰¹ “el-Hikmetü’l-Hâlîde” hakkında geniş bilgi için bkz., İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, 27-60, İstanbul, İz yay. 1996; A.mlf., “Hikmet” , Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*DİA*), XVII, İstanbul, 1998, s.503-506; İbn Miskeveyh, “Câvidân-ı hired” adını verdiği ve Abdurrahmân Bedevî’nin *el-Hikmetü’l-Hâlîde* adıyla neşrettiği bir eser ortaya koymuştur. “Kendisi bu eseri yazmasındaki maksadının insanlığın ortak kültür ve mîrâsı durumundaki hikemiyâtın her zaman ve her yerde aynı olup milletlerin aynı aklî gerçekleri paylaştıkları için esere bu ismi verdiğini söyler.” Geniş bilgi için bkz., Mustafa Çağrırcı “Câvidân-ı Hired” , *DİA*, VII, İstanbul, 1993, s. 176-177

¹⁰² Bkz., E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE*.

¹⁰³ Bkz. Reyyi Şehrî, *age*, c.IX, s.369, Abdülvehhâb en-Neccâr, *Kasasü’l-Enbiyâ*, Kâhire, Dârü’t-Tûras, ts., s. 40-41

¹⁰⁴ Ebu’t-Tayyib Muhammed el-Kannevcî, *Avnü’l-bâri li-halli edilleti’l-Buhârî*, Haleb, Dârü’l-Reşid, 1984, I, 165

mümkündür: “Kalem ilk yazı yazan,¹⁰⁵ Remil ilminin sâhibi,¹⁰⁶ hikmeti ilk ortaya çıkaran”,¹⁰⁷ “hesap, kâinat ve felek ilmini ilk bilen”,¹⁰⁸ “hey’et, tıb, bitkilerin sırlarını ilk bilen, ilk elbise diken,”¹⁰⁹ “İlk kez ibâdethâne yapıp orada Allah’a ibâdet eden, zamânındaki insanlar için ulvî ve arzî şeyler hakkında ilk vezinli kasîde ve şiirler yazan”,¹¹⁰ “şehircilik yönetimini ilk bilen”,¹¹¹ “ölçü ve tartı âletlerini ilk defa kullanan”,¹¹² “ilk kez silâh yapan”,¹¹³ “yeryüzünde ilk defa demiri keşfedip ondan âletler yapan, zirâatı geliştiren”¹¹⁴ ve “72 dil bilen”¹¹⁵ kişidir. Bunun içindir ki “nazarî ve hikemî ilimlerin menbaı ve üstâdıdır.”¹¹⁶

“Mısır’daki ehramlardan ikisini tûfandan ilimleri korumak için yapanın da

¹⁰⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 76, nr. 361; İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VI, 375; el-Münâvî, *age.*, c.III, s.97

¹⁰⁶ Remil’in İdrîs peygamberin bir mucizesi olup bununla kastedilen mahal (konum)a uygun yorum yapmak olduğu yoksa mucize ile hüner (sanat) arasında bir fark kalmayacağı söylenir. (Bkz. el-Kannevî, *age.*, c. II, s. 304; Hacı Halîfe, *age.*, I, 912)

Şârihler hadîsteki tecvîzin, olması düşünölemeyen bir şeye bağlandığını belirtirler. Ancak kişi çizgisinin uygun düştüğü bilinmeyeceği için bu tecvîzin aslında yasak anlamı taşıdığını belirtirler. Ayrıca remil’in İdrîs peygambere mübah kılınmış olsa bile, bizim şerîatımızda neshedilerek yasaklandığını da ifâde ederler. (Bkz. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, Beyrût, Dâru’l-Fikr, 1983, V, 21; A.mlf., *Neylû’l-Evtâr*, Kâhire, İdâretü’t-Tıbbâti’l-Münîriyye, ts., VII, 207; el-Azîmâbâdî, *age.*, III, 142; Ahmed Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, Beyrût, Dâru’l-Mârife, 1997, IV, 118; Abdurrahmân b. Ebû Bekr Ebu’l-Fadl es-Süyûtî, *Şerhu’s-süyûtî li Süneni’n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Haleb, Mektebetü Matbaati’l-İslâmî, 2. basım, 1986 c. III, s. 16)

¹⁰⁷ Reyî Şehrî, *age*, IX, 369

¹⁰⁸ İbnü’l-Esîr, *age*, I, 50, Kıftî, *age*, 13; Reyî Şehrî, *age*, IX, 369

¹⁰⁹ Et-Taberî, *Târih*, c.I, s.95 v.d., “Her iğne saplayışında “Sübânellah” derdi.” İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 171

¹¹⁰ İbn Cülcül, *age.*, 5

¹¹¹ Kıftî, *age*, 9; Sâbûnî, *age*, 536

¹¹² Nişancızâde, *age*, 117; Kıftî, *age*, 14; A. Lütî Kazancı, *Peygamberler Târîhi*, İstanbul, Nil yay., 1997, c. I, s. 81

¹¹³ Kıftî, *age*, 14; Kazancı, *age*, I, 81

¹¹⁴ Kıftî, *age*, 11

¹¹⁵ Fahreddîn Râzî, *age*, II, 265; Reyî Şehrî, *age*, IX, 369

¹¹⁶ Nişancızâde, *age*, 117 (sâdeleştirilerek alınmıştır.)

İdrîs peygamber olduğu” söylenmiştir.¹¹⁷ Ayrıca onun pramite kendisinden sonra gelecek nesiller için, bâzı şekillerle ilim ve san’atları resmettiğinden bahsedilir.¹¹⁸ “İç duvarlara kazıdığı bu yazılara "hierograph" (kutsal harf) denilir. Bunlar, hikmetin ehil olmayan ellere geçmesini önlemek için sembolik tarzda yazılmıştır.”¹¹⁹ Buradan hareketle “hiyografi” denen bu sembolik yazıyı da onun îcat ettiği söylenebilir.

İdrîs peygambere atfedilen ilimleri değerlendiren René Guénon bu konuda şöyle der: “Seyyidinâ İdrîs’e atfedilen ve onun özel etkisine tâbi olmuş olan ilimler, İsâ Efendimiz ile ilişkilendirilen salt mânevî bilimler değidirler; bunlar, ilk sırayı simyâ ile astrolojinin aldığı, “ara” olarak nitelendirilebilecek olan bilimlerdir.”¹²⁰

Her peygamberin getirdiği mûcizelerle zamânın ihtiyacına göre insanlığa rehberlik yaptığı bir gerçektir. Bu sebeple Hz. İdrîs hakkındaki bu rivâyetlerin tamamı bir kesinlik ifâde etmese bile, İdrîs peygamberin hikmetin yayılmasında, medeniyetlerin oluşumunda ve ilmin gelişmesinde çok büyük katkıları olduğunu, insanlığa önderlik ettiğini söylemek mümkündür.

¹¹⁷ Fîrûzâbâdî, *age*, I, 1509

¹¹⁸ Bkz. Kıfî, *age*, 14; Nişancızâde, *age*, 117

¹¹⁹ M. Erol Kılıç, “Hermes” , *DİA*, XVII, 228

¹²⁰ René Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, trc.Lutfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan yay., 1997, s. 97

D. İdrîs Peygamber İle Özdeşleştirilen Şahıslar

1. Hz. İlyâs ve Hızır

İdrîs peygamber ile özdeşleştirilen şahısların başında İlyâs peygamber gelir.¹²¹ Bu konuda ilk dikkati çeken husus “İlyâs” kelimesidir. Bu kelimenin “Arapça olmadığı” söylenir. “İlyâs” kelimesinin “İbrânîce aslı “İlyâh” olup “İlyâhû”nun mânâsı “Allah yahve’dir” demektir.¹²² “Bu ismin, onun asıl adı değil peygamberlik görevini simgeleyen bir lakap olabileceği de belirtilmektedir.”¹²³

Kitâb-ı Mukaddes’te adı “İlyâ” şeklinde geçmekte olup aynı şekilde “Ba’l” kültüne karşı mücâdelesini detaylı olarak anlatılır.¹²⁴ Onun “ateşten atlı araba ve ateşten atlar” ile göğe kaldırılmasından¹²⁵ bahsedilir. Yine onun tekrar dünyâya geleceği haber verilir.¹²⁶ Bundan dolayı bâzı Yahûdîler, Yahyâ peygambere beklenen Mesîh ya da İlyâs olup olmadığını sormuşlardır.¹²⁷ “Grek ve Latin kiliseleri 20 Temmuz’u İlyâ’yı anma günü olarak kabul etmişlerdir. Yahûdî bilgileri, İlyâ’nın bir gün geleceğini ve kendilerinin sonraya bıraktıkları cevapları verip açıklamaları yapacağına

¹²¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., M. Erol Kılıç, *agt.* (ylt.), s. 2-50, A. mlf., “Hermes” , *DİA*, XVII İstanbul, 1998; A. mlf., “Ebu’l-Hükemâ Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Târihinden Görünümü”, *Divân Dergisi*, yıl:3, sayı:5, İstanbul, 1998/2; Ö. Faruk Harman, “İdrîs” *DİA*, XXI, İstanbul, 2000

¹²² Cevâlikî, *age*, s. 103

¹²³ Ö. Faruk Harman, “İlyâs” , *DİA*, XXII, 160, İstanbul, 2000

¹²⁴ Bkz. *Kitâb-ı Mukaddes*, I. Krallar, XVI, 29-33; XVII, 1-24; XVIII, 10-46; XIX, 8; II. Krallar, II, 1-17; Yuhanna, I, 19-26; Markos, VI, 14-15; Matta, XVII, 10-13

¹²⁵ 2. Krallar II: 11

¹²⁶ Markos, 9: 12

¹²⁷ Bkz. Yuhanna, 1: 19-26

inanmaktadırlar.”¹²⁸ Benzer durum İdrîs peygamber için de söylenir: “Dünyâ’nın sonuna doğru Hanok, Eliya (İlyâ, İlyâs) ile beraber "yol açıcı" ve "hazırlayıcı", dolayısıyla mehdî rolünü oynayacaktır.”...“Eliya da ölmemiş, göğe çekilmiştir, fakat hâlâ beşerî formunu korumaktadır. Ancak Hanok ile Eliya'nın aynı şahıslar olup değişik isimlerle ifâde edildiğini ileri sürenler de vardır.”¹²⁹ Bu bilgilerden anlaşılacağı üzere Hanok ile İlyâ’nın göğe yükselişi, ölmeyişi, mehdî rolü oynamaları gibi hususların aynı olması, her ikisinin aslında aynı şahıs olduğunu iddiâ edenlerin dayanak noktaları olduğu söylenebilir.

Kur’ân-ı Kerim’de ise iki yerde Hz. İlyâs’dan bahsedilerek, “Ba’l adındaki puta tapan kavmi ile mücâdelesinden” söz edilmiştir.¹³⁰ Sahâbe-i Kirâm’ın en âlimlerinden ve tefsîrde otorite olan iki büyük şahsiyet İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd: “*Ve İlyâs da şüphe yok ki resûllerdendi.*”¹³¹ âyetinde geçen “İlyâs”ın İdrîs olduğunu söylemişlerdir.¹³² İbn Mes’ûd’a göre Yâkûb nasıl İsrâil ise İlyâs da İdrîs’dir. İkrime’den rivâyet edildiğine göre İbn Mes’ûd’un mushafında: "Muhakkak İlyâs da rasûllerdendir." ifâdesinin "Muhakkak İdrîs de rasûllerdendir" şeklindedir.¹³³ Ayrıca Sâffât suresi 130. âyetteki “*İlyâsîne selâm olsun*” ifâdesinde geçen “İlyâsîn” (إلياسين) kelimesinin¹³⁴ aynı zamanda “İdrâsîn” (إدراسين) şeklinde¹³⁵ ve “İdrîsîn” (إدريسين) şeklinde okunmuş olması¹³⁶ üzerine

¹²⁸ Harman, *agm*, XXII, 161

¹²⁹ Bkz. Ö. Faruk Harman, *agm.*, XXI, 479

¹³⁰ "Zekeriyâ, Yahyâ, Îsâ ve İlyâs da sâlih kişilerdendi. (En’am, VI, 85) "İlyâs da resûllerdendi. Kaymine şöyle demişti: 'Siz Allah'ın azâbından korunmaz mısınız? Ba'l'e yalvarıp yaratıcıların en güzelini, sizin ve atalarınızın Rabbi olan Allah'ı bırakıyor musunuz ' O'nu yalanladılar, bundan dolayı onlar cehenneme getirileceklerdir. Yalnız Allah'ın hâlis kulları hâriç. Biz, sonra gelenler arasında ona (İlyâs'a) da bir ün bıraktık. İlyâs'a selâm olsun! Şüphesiz biz iyileri, işte böyle mükâfatlandırırız. Çünkü O (İlyâs), bizim mü'min kullarımızdandı." (Saffât, 123-132)

¹³¹ Saffât, 123

¹³² Bkz. Buhârî, *age*, III, 1216; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 375

¹³³ el-Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XV, 222; Konu ile ilgili ayrıca bkz., Kâmil Mîras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 1983, c. IX, s. 88-89

¹³⁴ "İlyâsîn" kelimesi hakkında yorumlar için bkz., Kurtubî, *age*, XVIII, 84; Neccâr, *age*, 38; Harman, *agm*, XXII, 160

¹³⁵ Bkz., Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XV, 224, İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. I, s.399; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 373

farklı değerlendirmeler olmakla birlikte birkaç şahıs olduğu şeklinde de anlaşılmaya müsâittir.

Hızır İlyâs ile ilgili olarak bir başka bağlantı da Hızır'dır. Hz. Peygamber'e atfedilen bir habere göre de "Hızır'ın İlyâs olduğu" ifâde edilmiştir.¹³⁷ Konu ile ilgili olarak İbn Kesîr, "Hızır'ın ismi olarak zikredilen Belyâ'nın aslında İlya'dan bozma olduğuna" dikkat çeker.¹³⁸ Ayrıca *Hızır* kelimesinin bir isim değil lakap olduğu belirtildiğinden¹³⁹ Hızır ile kastedilenin kim olduğu muğlak kalmaktadır.

"... İşte bu belirtilen noktalardan hareketle, meseleyle uğraşan hemen bütün şarkiyatçılar haklı olarak, İslâmî kaynaklarda ve halk inançlarında *Hızır* diye bilinen şahsiyetin temelde, *Kitâb-ı Mukaddes*'teki Elijah ya da İlyâ figüründen başkası olmadığı sonucuna ulaşmışlardır" diyen Ocak, İlya'nın özelliklerini sıraladıktan sonra, bu özelliklerin "aşağı yukarı bütün İslâm milletlerinin Hızır'a atfettikleri özelliklerden başkası olmadığını" belirtir.¹⁴⁰ "İlyâsî Fonksiyon" (*The Eliatic Function*) üzerine bir makâle kaleme alan Leo Schaya ise, "Hızır'ın, Elia'nın temel karakteristik özelliklerine benzer bir şekilde yetkilendirilmiş kişi" olduğunu söyleyerek Elia'yı, Hızır ile özdeşleştirir. Ayrıca o "İslâm'da Elia'yı ifâde eden bir diğer kişinin "Mehdî" olduğunu belirtir.¹⁴¹ Bu anlatılanlardan Hz. İdrîs, Hz. İlyâs ile, Hz. İlyâs da Hızır ile

¹³⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXIII, 142

¹³⁷ el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, III, 504, nr. 4132, Münâvî hadîsteki ifâdeyi "meşhûr olan "İlyâs" olmadığını İlyâs isminin Hızır'ın künyesi olduğu" şeklinde yorumlar. Ona göre "Mütekaddiminden bâzıları bu haberi esas alarak Hızır'ın isminin İlyâs olduğunu söylemişlerdir." Münâvî burada Hızır'ın birçok ismini sıralar. Bunlar içerisinde "İdrîs" denmesi de dikkat çekicidir. "Meşhur olan ise isminin "Belyâ" olmasıdır ki ona "İlyâ" denilmiştir. "Hızırlar" da denilir." Geniş bilgi için bkz. **agy**.

¹³⁸ İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 326

¹³⁹ Geniş bilgi için bkz., Ahmet Yaşar Ocak, *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyâs Kültü* Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enst. , 1985, s. 61

¹⁴⁰ Bkz. Ocak, *age*, 80-81

¹⁴¹ Bkz., Leo Schaya, "The Eliatic Function", *SCR*.
(<http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx ID=129>) (02. 05.2008)

Mehdî, Hızır ilişkisi için bkz. Süleyman Uludağ, "Hızır" , *DİA*, XVII, 410, İstanbul, 1998) *İbn Abbas'tan rivâyetle Hızır'a, Deccal'i yalanlaması için mühlet verildiği belirtilir.* (İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrût, Dâru'l-Ceyl, 1412, c. II, s. 291) Deccal'in

özdeşleştirildiğine göre, Hz. İdrîs-Hızır ilişkisi gündeme gelmektedir. Konu ile ilgili bir makâlesinde Mahmud Erol Kılıç şu sonuca varır: “... Bu durumda İdrîs, İlyâs ve Hızır; bir ve aynı hakîkatin değişik zaman ve fonksiyonlarda aldıkları farklı isimler olmaktadır.”¹⁴²

Daha önce İdrîs peygamberin vefat ettiği veya etmediği hakkında rivâyetlerden bahsetmiştik. Yine aynı şekilde İlyâs ve Hızır’ın da hayatta olup olmadığı tartışılmıştır. İlyâs ve Hızır ile ilgili rivâyetlerden hareketle bir kısım âlim hayatta olduğunu söylerken¹⁴³ bir kısmı da hayatta olmalarının mümkün olamayacağını belirtmiştir.¹⁴⁴ Bu konuda Bedîuzzamân Saîd Nursî hayat tabakalarından bahsettiği mektubunda, şehâdet âleminde bizim yaşadığımız gibi bir hayatta olmadıklarını, ancak Hızır ve İlyâs’ın ikinci hayat tabakasında, İdrîs ve İsâ’nın ise üçüncü hayat tabakasında olduklarını söyleyerek her iki görüşü telif eder.¹⁴⁵

Medine’ye giremeyeceği ancak yakınlarına bir yere gelince insanların en hayırlısı olan -veya en hayırlılarından- bir kimse onun karşısına çıkacağı haber verilir. Bu kişinin Hızır (as) olduğu söylenmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Müslim, *age*, IV, 2256, nr.2938)

¹⁴² M. E. Kılıç, “Ebu’l-Hükemâ Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Tarihinden Görünümü”, *Dîvân Dergisi*, yıl:3, sayı:5, İstanbul, 1998/2, s. 6

¹⁴³ Konu ile ilgili rivâyetler için bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 333-337

¹⁴⁴ “Dünyâda hiç kimseye ebedîlik verilmediğini bildiren âyete” (Enbiya, 21/34) ve Hz. Peygamber’in “o anda hayatta olanlardan 100 yıl sonra kimsenin kalmayacağını” ifâde eden hadîsine (Buhârî, İlim, 41) istinâden onların hayatta olamayacağını belirtenler olmuştur. Geniş bilgi için bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 336; Ocak, *age*, 67-72 ve 76-77; Harman, *agm*, XXII, 162, İlyâs Çelebi, “*Hızır*” mad, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 406-408

¹⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Bedîuzzaman Saîd Nursî, *Mektûbât*, I. Mektûb, İstanbul, Şahdamar yay, 2007

2. Hermes

H. İdrîs ile özdeşleştirilen bir diğ. şahsiyet ise “Hermes”tir.¹⁴⁶ Hermes ismi de yine İdrîs, İlyâs ve Hızır isimlerindeki gibi, lakap olduğundan kelimenin anlamına bakmak gerekecektir. Bir görüşe göre Hermes, Süryânîce bir isimdir.¹⁴⁷ “Yunanlılar’ın ona “İrmîs” dediklerini “Hermes” olarak Arapçalaştırıldığını” söyleyenler de vardır. “İrmîs”in mânâsı “Utârid” demektir.”¹⁴⁸ Bir başka görüşe göre “Hermes âlim demek olup, “Hermesü’l-Herâmise” tamlaması da “âlimlerin âlimi” anlamına gelir.¹⁴⁹ M. Ali Aynî “Hermes” isminin cins isim olduğunu dolayısıyla “hem bir adama, hem bir tarîka, ve hem de bir mâbûda işâret ettiğini” söyler. “Hermes bir adam olmak bakımından Mısır’ın en eski ve büyük bir mürşididir. Tarik olmak üzere de, “kendisine gayb gelenekleri, bâtın sırları emânet edilmiş olan râhipler” demektir. Mâbûd mânâsına gelirse Utarid’e (Merkür’e) işâret eder...”¹⁵⁰

“Hermes” adında üç kişiden sözedilir.¹⁵¹ H. İdrîs’ten ise daha çok “Hermesü’l-Herâmise”¹⁵² ve “Hermesü’l-Evvel”¹⁵³ olarak bahsedilir. H. İdrîs ile

¹⁴⁶ Hermes’in kimliği konusunda geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *agt.* (yıl.) s. 1-50; Sibel Özbudun, *Hermes’ten İdrîs’e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya yay. Ankara, 2004

¹⁴⁷ *Lisânü’l-Arab*, VI, 248

¹⁴⁸ Bkz. Neccâr, *age*, 40; Ayrıca bkz. İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 417, thk. Rıza Teceddüd, Tahran, 1971

¹⁴⁹ Kılıç., *agm*, *DİA*, XVII, 229

¹⁵⁰ M. Ali Aynî, *Tasavvuf Târihi*, sđl. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Kitabevi yay., 1992 s. 49-50; Ayrıca bkz. Edovard Schure, *Büyük İnsiyeler*, trc. Yavuz Keskin İstanbul, Ruh ve Madde yay., 2005, s. 144

¹⁵¹ İlk hermes H. İdrîs ile özdeşleştirilen “Hermesü’l-Herâmise”, ikincisi, tûfandan sonra Bâbil’de yaşayan, üçüncüsü ise, Mısır’ın Münif şehrinde doğan Hermes’tir. Üç Hermes hakkında geniş bilgi bkz. İbn Cülcül, *age*, 5-10; Şehrazurî, *Nüzhetü’l-Ervâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus, Cem’iyyetü’l-Dâ’veti’l-İslâmî, 1988, s. 60-63; İbnü’l Kıfî, *age*, I, 11-19; en-Neccâr, *age*, 43; el-Hamevî, *age*, V, 402; M. Erol Kılıç, *agt.* (yıl.) 2-36; Amlf. *agm*, *DİA*, XVII, 228-229

¹⁵² Neccâr, *age*, 40; İbn Kesîr, *Bidâye*, I, 99

Hermes hakkındaki rivâyetlerin bir kısmının aynı olduğu görülür.¹⁵⁴ Bütün bu Hermes lakabı ile anılan şahsiyetlerle ve aralarındaki benzerliklerle Hz. İdrîs ile başlayan Gelenek'in farklı zaman ve yerlerde devâmına işâret edildiği söylenebilir. "Asıl hikmetin pîri olan Hermes'e Yunanlılar onu "üç defa büyük" anlamında "Tirismégiste" (Tirismecist) derler."¹⁵⁵ Titus Burckhardt, bu kelimenin "üç kere büyük" ve "üç kere güçlü" anlamından hareketle, "âlemin üç kısmı", evrenin üç büyük 'bölümüne' yâni mânevî, psişik ve cismânî sâhalara (bunların sembolleri gök, hava, ve yerdir) tekâbül ettiğini" belirtir.¹⁵⁶ Yine bu tâbir "hem kral, hem kânun koyucu, hem de râhip" olarak da yorumlanmıştır.¹⁵⁷ "Tirismégiste" (Tirismecist)'in karşılığı olarak İslâmî kaynaklarda "müselles bi'l-hikme" tâbirini kullanılır. Buna göre anlamı, nübüvvet, hikmet ve hilâfet¹⁵⁸ veya nücûm, tıb ve kimyâ ilmi¹⁵⁹ ya da nebî, melik ve hakîm olması demektir.¹⁶⁰

Hermes'in değişik kültür ve medeniyetlerdeki kutsal şahsiyetlerle de özdeşleştirildiği bilinmektedir. René Guénon bu konuda şöyle der: "Hermes Mısır'da Thoth'tun yerini alır. Thoth bilgelik ve hikmeti temsil eder. Hindistan'da ise Merkür gezegeni (veya Hermes) "Buda" diye isimlendirilir. Onun ismi de bilgelik ve hikmet anlamındadır. "Buda" ile İskandinav baş tanrısı "Odin" (Woden veya Wotan) ismi arasında güçlü bağlantı vardır. Bâzı Alman dillerinde Mercury günü (Fransızca'da

¹⁵³ Hacı Halîfe, Beyrût, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., I, 25; Ayrıca bkz. İsmail Hakkı Bursevî, **Mesnevî Şerhi**, (haz. İsmâil Güleç), İstanbul, İnsan y.y., 2004, s. 1095

¹⁵⁴ Konu ile ilgili bkz. Yâkut el-Hamevî, **age.**, V, 402, İbn Cülcül, **age.**, 5-10; Ebû Ubeyd el-Bekrî, **Mu'cem Meste'cem min Esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzi**, thk. Mustafa Saka, Beyrût, Âlemü'l-Kütüb, ts., c. I, s. 345

¹⁵⁵ M. Ali Aynî, **age.**, 50; Ayrıca bkz. Edovard Schure, **age.**, 144; Gregory Abû'l-Farac, **age.**, 71; Sibel Özbudun, **age.**, s. 128-135

¹⁵⁶ Titus Burckhardt, **Astroloji ve Simyâ**, trc. Mehmet Temelli, Verka y.y. İstanbul, 1999 s. 208

¹⁵⁷ Edovard Schure, **age.**, 144

¹⁵⁸ Nişancızâde, **age.**, 117

¹⁵⁹ Câfer İbn Tâvûs, **Ferecü'l-Mehmûm fî Târîhi Ulemâi'n-Nücûm**, Kum, Dâru'z-Zehâir, 1368/1949 c.I, s.151

¹⁶⁰ el-Kannevcî, **age.**, I, 164; Hacı Halîfe, **age.**, I, 25

“mercredi”) hâlâ Odin günü olarak isimlendirilir. Bu kelime de kesinlikle “Wednesday” kelimesinin karşılığıdır. Amerikan eski geleneklerinde geçen Quetzal cohuatl ile de Hermes’in özellikleri arasında olağanüstü benzerlik bulmak mümkündür. Aynı derecede bir başka ilginç husus İslâmî geleneğe göre İdrîs peygamber, Hermes ile bir tutulur.”¹⁶¹ “Mandeistler “nûr melekleri”nden Zehrun’u Güneş feleğiyle özdeşleştirdiklerinden Hürmüz veya Hermez adının buradan geldiği ve daha sonra bunun Sâbiîler tarafından Hermes’e dönüştürüldüğü muhtemel gözükmektedir. Çünkü Sâbiîler Mısır’lı Hermes’i kendi peygamberlerinden biri olarak tanıyorlardı.”¹⁶² Yapılan özdeşleştirmelerden anlaşıldığı üzere René Guénon’un dediği gibi: “Bu türden olgularda tüm geleneksel öğretilerin temeldeki birliğinin bir işâretini görmemek için kör olmak gerekirdi...”¹⁶³

Titus Burckhardt Hermes Trismegistos’un müslümanlarca Hz. İdrîs ile özdeşleştirilmesinin bir sebebini “İslâm’ın önceki peygamberlerin bir mîrâsı olarak “hikmet” görünümünü adı altında ortaya çıkan herhangi bir İslâm öncesi sanatı tanımaya esasta hazır olmasına” bağlar.¹⁶⁴ Bunun için olsa gerek ki “hermetik külliyyât”ın ilk dönemlerden itibaren müslüman çevrelerde yerini aldığı haber verilir.¹⁶⁵ Bu geleneğin devâmı olarak günümüzde Batı’daki Hermetizm’in, Gelenek¹⁶⁶ (tradition) ile aynı şey

¹⁶¹ René Guénon, *Hermes*, SCR., Vol. 1, No.2 World Wisdom, Inc., (<http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx?ID=16>) (08.09.2008); Konu ile ilgili geniş bilgi için ayrıca bkz. Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrâhim Akbaba, İstanbul, İz yay. 1997, s. 242-245

¹⁶² Kılıç, *agm.*, *DİA*, XVII, 229, İstanbul, 1998; Konu ile ilgili ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, ts., c. I, s. 37; Abdülkâhir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Rûhi Fığlalı, İstanbul, Kalem yay. 1979, s. 228; *Ana Britannica*, “Hermetizm”, İstanbul, Ana Yayıncılık, 2004 c. X, s. 614

¹⁶³ René Guénon, *Geleneksel Formlar*, 97

¹⁶⁴ Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*, 24

¹⁶⁵ Hermetik Külliyyat ve târihi seyri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kılıç, *agt.*, (ylt.) 51-143; A.mlf. “Hermes”, *DİA*, 229-333, Ayrıca bkz., S. Hüseyin Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, trc. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul, İnsan yay. 1991, s. 30

¹⁶⁶ “...Gelenek, gerçekleri insanlığa açıklanmış ya da açıklanmamış ilâhî kaynağın hakikat ve ilkelerini; ve gerçekte, farklı diyarlardaki sonuçları ve (hukuk, toplumsal yapı, sanat, sembolizm, bilimler ve kazanılması için gerekli araçlarla birlikte Yüce Bilgi’yi ihtivâ eden) uygulamaları ile birlikte nebîler, resûller, avatarlar, Logos (Kelâm) ve diğer nakilci vâsıtalar olarak tasavvur edilmiş olan birçok figür vâsıtasıyla tüm kozmik sektörü ifâde ediyor. Daha evrensel anlamıyla Gelenek’in insanı “öte”ye bağlayan ilkeleri ve dolayısıyla dîni kapsadığı düşünülebilir.” S. H. Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İz y.y. 1. basım, 1999, s. 78; Geniş bilgi için bkz. *age*, 75-102

olmadığını da hatırlatmakta yarar vardır.¹⁶⁷

Hız. İdrîs ile ilgili bu özdeşleştirmeler târîh boyunca her millette hakîmlere verilen bir lakabın bulunduğunu ve bu lakabın da bilgi, hikmet, öğretmek ve eğitmekle alâkalı olduğunu göstermektedir. Bu anlamda ilk kez Hız. İdrîs'e müderris, hakîm anlamında "Hanok" lakabı verildiğini bunun karşılığının Arapça'da "İdrîs" olduğunu, daha sonra Gelenek'in pîri olarak onun çizgisini devam ettiren hakîmleri kendi dillerinde aynı mânâyı çağrıştıran lakaplarla anıldığını söylemek mümkündür.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Geniş bilgi için bkz., René Guénon, *Geleneksel Formlar*, 90

¹⁶⁸ Hermes motifinin farklı kültürlerde gelenek olarak devam etmesi ve Hermes'ten İdrîs'e uzanan süreç ile ilgili bkz. Sibel Özbudun, *age*, 13-29

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE İDRÎS PEYGAMBER'İN

NEBEVÎ ŞAHSİYETİ

I.İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE HZ. İDRÎS'İN TEMEL ÖZELLİKLERİ

Giriş bölümünde İdrîs peygamberin kaynaklarda nasıl anlatıldığını genel hatlarıyla görmüş olduk. Bu bölümde Hz. İdrîs'in bir nebî olması yanında çok yönlü şahsiyeti hakkında İbnü'l-Arabî'ye ulaşan bilgilerin onda nasıl mâkes bulduğuna bakacağız. İbnü'l-Arabî'nin Hz. İdrîs hakkında verdiği bilgiler sâdece rivâyetler ve onların tasavvufî açıklamalarıyla sınırlı değildir. Bunların yanında kendisinin keşfi bilgileri bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî, İdrîs peygamberden bahsederken eserlerinde anlattığı mîraclarında, onunla birçok kez görüşmüş ve bunları detaylı olarak yazmış muhakkik bir sûfî olarak karşımızda durmaktadır. Kendi mîraclarında, Hz. Peygamber'in meşhûr mîracında olduğu gibi, semâ katlarındaki peygamberlerle görüşmelerini detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Konumuzla ilgili olarak tesbit edebildiğimiz Hz. İdrîs ile üç görüşmesi vardır. Bunlardan biri *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* bir diğer adıyla *Kitâbu'l-Mi'râc*¹⁶⁹ adındaki mîrac ile ilgili müstakil eserindedir. Diğer *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bahsettiği bir mîracında yer alır.¹⁷⁰ Üçüncüsü ise *Tenezzülâtü'l-Emlâk min Âlemi'l-Ervâhi ilâ Âlemi'l-Eflâk* adlı eserinin Pazar bölümünde bulunmaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* bir diğer adıyla *Kitâbu'l-Mi'râc*, thk. ve şerh, Suâd el-Hakîm, Beyrût, 1988; *Kitâbu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ*, 144-145, (Resâil)

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 348-349

¹⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Tenezzülü'l-Emlâk min Âlemi'l-Ervâhi ilâ Âlemi'l-Eflâk*, 78-86, (Hâşiye, Şeyh Abdülvâris Muhammed Ali) Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000; *Tenezzülü'l-Emlâk fî*

İbnü'l-Arabî'nin Hz. İdrîs ile yaptığı bu görüşmelerin metin tercümeleri ekler kısmına konulmuştur.

Konumuzla ilgili olarak üzerinde duracağımız ilk husus giriş bölümünde olduğu gibi “İdrîs” kelimesinin içerdiği mânâların karşılığı olarak İbnü'l-Arabî'nin görüşleridir. Rivâyetlerden ve İdrîs peygamberin isminin mânâlarından hareketle onun târihte ilk kez eğitim-öğretim yapan müderris, hakîm olduğunu söylemiştik. İbnü'l-Arabî'nin de bu bilgiye katıldığını görmekteyiz. Konu ile ilgili olarak felek ilmini “Allah’tan alıp insanlara ilk öğretmeye başlayanın İdrîs (a.s.) olduğunu” belirtir.¹⁷² İbnü'l-Arabî'nin bu bilgileri kimlere öğrettiği, bir metninde ilkleri sıralarken, “...seçkin grubun “el-ümme”¹⁷³ Hz. İdrîs zamânında ortaya çıktığını...” (صدر الأمة زمان إدريس) ifâde etmesi¹⁷⁴ sâyesinde anlaşıldığı gibi, *Kitâbu'l-İsfâr*'da açık bir şekilde ifâde etmiştir: “...İdrîs peygamber feleğin incelikleri, ana hususlara ve tafsîlî olarak sâhip olduğu ilimleri, müşâhede ettiklerini ve Allah'ın bu ulvî âleme yerleştirdiği sırları, dînin ve şerîatının tâbilerinden zekî ve anlayışı kuvvetli olarak bildiği kimseleri seçerek onlara öğretmiştir.”¹⁷⁵ Buradan İdrîs peygamberin yaptığı tadrîsatın seçtiği ehil bir gruba olduğunu göstermektedir. Yine esrânın herkese öğretilmeyeceği, bunun için onları idrâke kabiliyetli kimseler olması gerektiği anlaşılmaktadır. İdrîs peygamberin bu tarzı târih boyunca “hakîmler”in tadrîsatlarında vazgeçilmez bir prensip olmuştur. Böylece ilk kez ilim ehli bir grub oluşturan ve yüksek seviyede talebe yetiştirenin İdrîs peygamber olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple olsa gerek ki daha önce geçtiği üzere o tadrîsat yapan anlamında Kitâb-ı Mukaddes'te “Hanok” Kur'ân-ı Kerîm'de de “İdrîs” lakabını almış olmalıdır.

Harekâtî'l-Eflâk adıyla, (et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye fî Esrâri't-Tahârâti ve's-Salavâti ve'l-Eyyâmî'l-Asliyye) thk. ve şerh. Nevâf el-Cerrâh, Beyrût, ts..

¹⁷² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 678

¹⁷³ “el-Ümme” kelimesinin anlamlarından biri de cemâat, topluluk demektir. Geniş bilgi için bkz., İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII, 22, Beyrût, Dâru's-Sâdır, ts.; Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir er-Râzî, *age*, s. 20, 688

¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 652

¹⁷⁵ A.mlf., *İsfâr*, s. 367 (Resâil); *Kitâbu'l-İsfâr*, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1948, s. 31

“Enoch” kelimesinin bir anlamının da “başlatan” (initiated) olduğunu görmüştük. Bununla ilgili olarak İbnü’l-Arabî’de dikkatimizi çeken ifâde *Tenezzülât*’ta Hz. İdrîs’e atfettiği bir özelliktir. İbnü’l-Arabî “onun 'sâhibü’t-te’sîs' olduğunu” belirtmektedir.¹⁷⁶ Te’sîs’in kelime olarak, “...binâ etmek, bir şeyi başlatmak...”,¹⁷⁷ “kurmak, başlatmak, temel, ilk”¹⁷⁸ gibi mânâları vardır. İbnü’l-Arabî “te’sîsât ilimlerinin Allah’ın Güneş feleğine koyduğu ilimlerden olduğunu” haber verir.¹⁷⁹ Ayrıca İdrîs peygamberin rûhâniyetinden dördüncü iklimin bedelinin öğrendiği ilimlerden birisi de te’sîs ilmidir.¹⁸⁰ Bu bilgiler Güneş feleğine yükseltilmiş olan İdrîs peygamberin te’sîs ilmi ile alâkasını daha da bâriz hâle getirmektedir. İdrîs peygamberin hayâtı ile ilgili rivâyetlere baktığımızda onun “te’sîs sâhibi” olduğunu görmekteyiz. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, yazı yazmak, hikmeti yaymak, felek ilimini bilmek, elbise dikmek, şehir kurmak, demiri keşfedip âlet yapmak, tıp ve mûsikî ilmi gibi birçok sâhada ilk kez başlatan olma özelliği İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi, Hz. İdrîs’in te’sîs ilmine sâhip olduğunu ortaya koymaktadır.

Yine Hz. İdrîs ile özdeşleştirilen Hermes Trismegistos’a âit olduğu söylenen *Zümrüt Tablet*’de¹⁸¹ dördüncü madde ile İdrîs peygamberin “sâhibü’t-te’sîs” olması arasında paralellik vardır. Bu madde de Hermes’in “Bütün âlemdeki her mûcizevî işin babası”¹⁸² olduğu ifâdesi onun insanlığın mânevî ve maddî sâhada önünü açacak şekilde, ilk kez olmak üzere nice işleri başlattığını ve yeni ilimler öğrettiğini hatırlatır tarzdadır.

¹⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 86

¹⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, VI, 6; Ayrıca bkz. Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, thk. İbrâhim Ebyâr, Te’sîs Beyrût, Dâru’l-Kitâb el-Arabî, 1405/1985, s. 71

¹⁷⁸ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995, s. 14

¹⁷⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 446

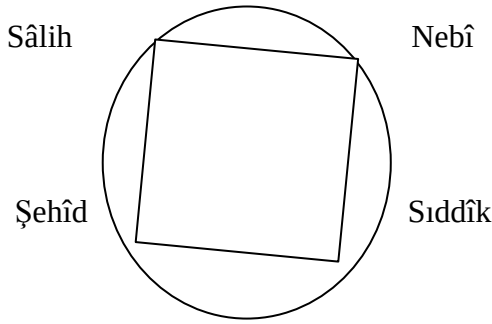
¹⁸⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, I, 155; II, 378 (thk.)

¹⁸¹ Titus Burckhardt’ın ortaçağ simyâcıları tarafından vahiy olarak kabul edilen Zümrüt Tablet’teki bilgiler hakkında değerlendirmeleri için bkz., Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simyâ*, s. 203-208

¹⁸² Titus Burckhardt, *age*, s. 204

A. İbnü'l-Arabî'nin Terminolojisine Göre Kur'ân'da Hz. İdrîs'in Özellikleri

İbnü'l-Arabî genel olarak peygamberlerin dört ana özelliğinden bahseder. Bunlar sâlih, nebî, şehîd ve sıddîktir. Peygamberlerin “sâlihliğini” nübüvvete salâhiyetli (ehil) olmaları şeklinde değerlendirir. Böylece onlar “nebî” olurlar. Onlara verilen diğer hususlar ise “şehîdlik” (şâhidlik mânâsına) ve “sıddîklık”tır. Onlar bütün bu makâmlara ehil kimselerdir. İbnü'l-Arabî nebîlerin dört ana özelliğe sâhip oluşunu bir şema ile şöyle gösterir: ¹⁸³



Şekil 1: Peygamberlerin Özellikleri

İbnü'l-Arabî'ye göre “sâlih” olmak bütün peygamberlerin temel özellikleri arasında yer alır. Bu konuda şöyle der: “Sâlih olarak zikredilmeyen veya “sâlihlerden” olmaya dâvet etmeyen bir nebî yoktur. Bu durum salâh mertebesinin nübüvvette husûsî bir mertebe olduğuna işârettir. Ancak bu mertebe nebî, sıddîk ve şehîd olmayan kimse için de gerçekleşebilir. Nebîlerin sâlihliği bidâyetlerinde gelir.”¹⁸⁴

Sâlih, şehîd, sıddîk gibi başkalarında da bulunabilecek özellikler, peygamberler söz konusu olduğunda daha husûsî mânâlar ifâde ederler. Bu da onların mertebelerinin Hak katında ne kadar yüksek olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

¹⁸³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 25-26

¹⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 25

İdrîs peygamberin siddîk oluşu¹⁸⁵ âyetlerde geçmektedir. İdrîs peygamberin siddîk olmasını, İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili açıklamalarından¹⁸⁶ Allah'a muhabbetinin en üst derecede olması, şeklinde anlayabiliriz. İbnü'l-Arabî "...siddîkiyetin yeşil nûr.." olduğunu¹⁸⁷ söylemesinden de yine muhabbeti anlamak mümkündür. Çünkü ilâhî muhabbet "en-Nûr" isminin tecellîsi sonucu gerçekleşir.¹⁸⁸ İdrîs peygamber "en-Nûr" isminin mazharı¹⁸⁹ olup, bu da onun muhabbet-i ilâhiyesinin ne derece âlî olduğuna bir işâret olarak görülebilir.

Sıdk aynı zamanda tasdîk eden anlamına da gelir. İbnü'l-Arabî bu mânâda "Peygamberlerin "siddîk" olmasının Allah'ın onlara "gayb"ı bildirmesi ve onların da bunu tasdîk etmesi ile" gerçekleştiğini belirtir.¹⁹⁰ Ayrıca zannedildiği gibi ehlullâh ile insanların sıdkı aynı şey değildir: "Sıdk ilâhî bir sıfat olarak ancak ehlullâhta bulunurken, İnsanlar tarafından bilinen "sıdk" ise doğru olan mü'min, kâfir herkeste bulunabilir." İbnü'l-Arabî bu iki sıdkın durumunu şahıs ile gölgesinin durumuna benzetir. Ehlullahın sıdkı yanında diğer insanların sıdkı sâdece bir gölgeden ibârettir.¹⁹¹

¹⁸⁵ "Ve kitapta İdris'i de zikret. Şüphe yok ki o siddîk bir nebî idi." Meryem, 56

¹⁸⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre "sıdk; dinde şiddet ve salâbet, bütün hallerde Allah için gayretli olmak" anlamına gelmekte olup, "sıdk sâhibi bunu fiilinde himmet ile tahakkuk ettirir. Bu durum îmânın kuvvetidir..." (İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 222) İbnü'l-Arabî târifte geçen "şiddet" kelimesi üzerinde durur. Bu arada "salâbet" (tâvîzsiz) kelimesinin "şiddet" ile bir bakıma aynı anlamda olduğundan (Bkz. İbn Manzûr, *age*, III, 232) onun üzerinde durmaya gerek yoktur. "Şiddet" kelimesinin iyi anlaşılması onun karşılığı olan "sıdk"ın da iyi anlaşılması demektir. İbnü'l-Arabî burada "şiddet" in ilk akla gelen mânâsı ile ilgilenmez. Onun için önemli olan muhabbetteki şiddet olup, bu da sevginin en üst derecesi demektir. Kur'ânda "şiddet" kelimesi bu mânâda da kullanıldığı görülür. Âyetin başında müşriklerin tanrılarını Allah'ı sever gibi sevdiklerinden bahsedilerek şöyle buyrulur: "...Îmân edenler ise Allah'ı daha şiddetli bir şekilde severler..." (Bakara, 165) Buna göre İbnü'l-Arabî'nin âyeti îzâhı şöyledir: "Îmân edenler müşriklerin şirk koştukları şeylere olan sevgilerinden daha sâdık bir şekilde Allah'ı severler" (Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 222) İbnü'l-Arabî'nin açıklamasından hareketle sıdkın târifi olan dinde şiddeti "Allah sevgisinde en üst mertebede" olmaktadır, şeklinde anlamak mümkündür.

¹⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 92

¹⁸⁸ Bkz., İbnü'l-Arabî, *age*, II, 113

¹⁸⁹ Bkz., Abdülkâdir Cezâirî, *Buğyetü't-Tâlib alâ Terûbi't-Tecellî bi Külliyyeti'l-Merâtib*, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004, s. 130

¹⁹⁰ Bkz., İbnü'l-Arabî, *age*, II, 25

¹⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 223

Peygamberlerin dâveti ile ilgili bir incelik İbnü'l-Arabî'nin bir mîracında İdrîs peygamberle görüşmesinde vuzûha kavuşmuştur. Ona teblîği hakkında “kendisine ulaşan rivâyetlere göre kavmini sâdece “tevhîd”e dâvet ettiğini” söyler. İdrîs peygamber bu rivâyeti şöyle düzeltir: “Ben “tevhid kelimesine” dâvet eden bir nebîyim - tevhide değil, çünkü tevhîd kimsenin inkâr ettiği bir şey değildir- ancak onlar gereğini yerine getiremediler.” Tevhîd kelimesine dâvet etmesinin sebebini de şöyle açıklar: “Allah her söyleyenin söylediği indindedir.”¹⁹² Bu sebeple insanları “tevhîd”e değil “tevhîd kelimesi”ne dâvet ettik. Kim Hak konusunda kendi fikrinden konuşursa mahzurlu konuşmaz. Çünkü o kullarına “mertebe tevhîdi”ni¹⁹³ şerîat yaptı. Bunun için ancak mertebe tevhîdi ile söylenen kabuldür.”¹⁹⁴

¹⁹² İdrîs peygamberin “Allah her söyleyenin söylediği (kavl) indindedir” ifâdesi Hz. Peygamber’in bir hadîsinde “*Allah her söyleyenin lisânı indindedir*” şeklindedir. (Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, **Şuabu'l-Îmân**, thk. Muhammed Saîd Besyûnî, Beyrût, 1410/1990, IV, 265, nr.5033) İbnü'l-Arabî, “söyleyen (kâil) kelimesinin nekre gelmesine dikkat çekerek Allah’ın konuşan her lisân sâhibinin indinde olduğunu” söyler. Ancak *Allah’ın indinde olan ise bâkîdir.....* (Nahl, 96)” İbnü'l-Arabî “Allah kulunun sözü indindedir” ifâdesinin iyi anlaşılması gerektiği üzerinde durarak “Allah’ın kulunun indinde olmadığı sâdece kulunun sözü indinde olduğunu” özellikle belirtir. Çünkü kulunun yaptığı iyilik, niyeti düzgün değilse yüzüne çarpılmaktadır. (İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 188) Buradan anlaşıldığı üzere kulun kelime-i tevhîdi söylemesi ve Allah’ın kulunun bu sözü indinde olması rahmetinin bir tecellîsidir.

Konunun bir önemli tarafı da müşriklerdir. İbnü'l-Arabî, İdrîs peygamberden müşriklerin de “Allah her söyleyenin söylediği indindedir” hükmünün içine girip girmediğini öğrenmek ister. İdrîs peygamber “müşriklerin tevhîd konusunda ancak vaz’ etme yolunu tuttuklarını, (yâni töreler ortaya çıkardıklarını) bunlar sebebiyle de yalancı olduklarını” söyler. “Çünkü onlar (kutsiyet attettikleri şeyleri) kendilerine “yakınlık” vesîlesi saymışlar ve bunu ahadiyet mertebesi sâhibinin mertebesine indirememişlerdir.” (İbnü'l-Arabî, **age**, III, 348-349)

¹⁹³ “Mertebe tevhîdi “...Allah’ın ilâh olması, başka ilâh olmamasıdır.” (Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, II, 388) Konu ile ilgili olarak İbnü'l-Arabî tevhîdi zât tevhîdi, mertebe tevhîdi olarak ikiye ayırır. “Mertebe tevhîdi, meşrû hükümlerden gerekleri ile birlikte ulûhiyettir. Meşrû hükümler ise “İslâm’ın hakkı dışında hesapları Allah’a kalmıştır”(Tirmîzî, **age**, IV, 433, nr. 2120) hadîsinde belirtilen “İslâm’ın hakkı”dır.” (İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, 1, 426; II, 398 (thk.))

İbnü'l-Arabî’ye göre “mertebe tevhîdin”de müşrik de bir çeşit tevhîde sâhiptir. İbnü'l-Arabî bu konuda şöyle der: “...Müşrik, şirk koştuğu şeyi Allah katında şefâatçi yapar. Onlar “*Biz sâdece bizi Allah’a yaklaştırsın diye onlara tapıyoruz*” (Zümer, 3) dedikleri gibi, “*Bunlar bizim Allah katında şefâatçilerimizdir*”(Yûnus, 18) derler. Müşrik azameti husûsunda Allah’ı tevhîd ederken, o rütbede yanında şirk koştuğu şey yoktur. Çünkü böyle olsaydı onu şefâatçi yapmazdı. Şefâatçi hâkim değildir. Dolayısı ile müşriklerin de tevhîdden bir râyihaları vardır. Bu râyiha sebebiyle ateşten çıkamasalar bile, Allah’ın elemelere yakın sebeplerde onlar için bir çeşit nîmet vâretmesi uzak değildir...” İbnü'l-Arabî bu noktada ayrıca hadîs-i kudsîde bildirilen “*Allah’ın rahmetinin gazabını geçmiş olması*”nı (Buhârî, **age**, VI, 2712, nr. 7015) hatırlatır. (İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, 1, 534; VII, 99 (thk.))

¹⁹⁴ İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, III, 348

Bu konuşmada İdrîs peygamberin ifâde ettiği gibi, bütün peygamberlerin “tevhîd kelimesi”ne dâvetinin anlamı üzerinde durmak gerekir. Hz. Peygamber “tevhîd kelimesi”ni söyleyenin kurtulacağını müjdelemiştir.¹⁹⁵ İbnü’l-Arabî, bütün peygamberlerde dîni ikâme ettiğini belirtir. Bu hususta; “O size, dinden Nûh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya tavsiye ettiğimizi şer’at yaptı. Şöyle ki: Dîni ikâme edin ve onda ayrılığa düşmeyin.”¹⁹⁶ âyeti üzerine Buhârî’nin “Peygamberlerin getirdiği din tektir” şeklinde bâb açmasına” dikkat çeker. Ona göre “bütün peygamberler tevhîd, dîni ikâme ve ibâdet konularında birleşmiştir.”¹⁹⁷ İbnü’l-Arabî bu mânâda İdrîs peygambere, “nebîlerin hak ile ilgili sözlerde ihtilâf etmediği” kanâatini aktarınca Hz. İdrîs onu tasdîk eder ve şöyle der: “Çünkü biz nazar yoluyla söylemeyiz. Onu “el-Vâhid” olandan söyleriz. Kim hakikatleri bilirse, Allah hakkında tek söz üzerine (kelime-i tevhîd), nazar sâhiplerinin tek sözde birleştikleri mertebesinde, nebîlerin tamâmının ittifak hâlinde olduklarını bilir.”¹⁹⁸

Bütün peygamberlerde bulunan bu ana hususlar yanında peygamberlerin daha başka husûsiyetlerinden âyetlerde bahsedildiği görülür. Bu meyanda Hz. İdrîs hakkında bir başka âyette “Kendilerine nîmet verdiğimiz, hidâyete eriştirdiğimiz ve müctebâ nebîlerdendir.”¹⁹⁹ buyrulur. “İctibâ”yı İbnü’l-Arabî sâdece seçilmiş olmak şeklinde anlamaz. “Müctebâ”ların özelliğini “Allah’ın onlara muhabbeti” ile açıklar.²⁰⁰ Bir önceki özellikte İdrîs peygamberin muhabbetullahdaki üstün derecesinden bahsetmiştik. Burada da “müctebâ”nın Allah’ın muhabbet ettiği kişi olması bir âyeti²⁰¹ hatırlatmaktadır. Hz. İdrîs peygamyber olması hasebiyle “siddîk” sıfatından dolayı

¹⁹⁵ Resûlullah şöyle buyurdu: “Ben insanlarla “Lâ ilâhe illallah”deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim “Lâ ilâhe illallah” derse nefsin ve malını benden korumuş olur. Ancak hakkı ve hesâbı Allah’a âittir.” Bkz. İbn Hibbân, **Sahih**, I, 451; Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân en-Nesâî, **Sünenü Nesâî**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Halep, Mektebetü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 2. bs., 1986 c.VII, s.77

¹⁹⁶ Şûrâ, 13

¹⁹⁷ Bkz., İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, II, 415

¹⁹⁸ İbnü’l-Arabî, **age**, III, 348

¹⁹⁹ Meryem, 58

²⁰⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, **age**, II, 342

²⁰¹ Mâide, 54

“Onlar Allah’a muhabbet ederler”²⁰² âyetinde bahsedilen zümre içerisinde en üst mertebede bulunanlardan olduğu gibi, “müctebâ” olmasıyla da “Allah da onlara muhabbet eder”²⁰³ âyetindeki zümre içerisinde de yine en üst mertebededir. Kulun nâfilelerle Hakk’a kurbiyeti netîcesi muhabbet-i ilâhiye kavuşması²⁰⁴ açısından bakıldığında İdrîs peygamberin riyâzet ve mücâhedesini meşhûr olup yıllarca yememiş ve uyumamış, dâimâ ibâdetle meşgul olmuştur.²⁰⁵ “Kendisinin, bir günde yükselen ameline, Âdemoğulunun bir ayda yükselen amellerinin denk gelmediği”²⁰⁶ bildirilir ki bu ne derece nâfile ibâdetlerle meşgul olduğunu ortaya koyar. Hz. İdrîs nâfile ibâdetleriyle peygamberlere âit kurbiyetin sâhibidir. Bir müctebâ olarak Hakk’ın husûsî muhabbeti ve Bursevî’nin belirttiği gibi kendisine lutfedilen “aşk” ile feleklere çıkmıştır.²⁰⁷

İdrîs peygamber ile ilgili bir diğer husus da şu âyette bildirilir. “...Kendilerine Rahmân’ın âyetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlar.”²⁰⁸ İbnü’l-Arabî, on

²⁰² Mâide, 54

²⁰³ Mâide, 54

²⁰⁴ Burada ayrıca bir hadîs-i şerîfi de hatırlayabiliriz: “Kulun nâfilelerle Allah’a yaklaşması netîcesi Hakk’ın muhabbeti ve Allah onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olmasıdır.” (Buhârî, **Rikâk**, 38); İbnü’l-Arabî hadîs metninde “üzün” (kulak) “ayn” (göz) ifâdelerinin bulunmadığına dikkat çeker. Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fusûs**, 56: “Metinde “sem’ ” ve “basar” kelimeleri geçmektedir ki, Türkçe’de “işitme duygusu” ve “görme duygusu” ile karşılanabilir. Bu takdirde cümle “Ben onun işiten işitme duygusu, gören görme duygusu” şeklinde tercüme edilmek lâzım gelir ki, bu da Türkçe’de alışılmış ve mûnis bir ifâde değildir. Onun için “işiten kulağı, gören gözü” diye tercüme etmekle berâber, hadîs-i kudîsinin iyi ve doğru anlaşılması için, metindeki iki kelimenin mânâsı göz önünde bulundurulmalıdır.” Mustafa Tahralı, “İbnü’l-Arabî’de Bir Hadîs-i Kudîsinin Yorumu”, İbn Arabî, **Nurlar Hazînesi**, (içinde) trc. Mehmet Demirci, İstanbul. İz yay., 4. Baskı, 2003; s. 23-24,

²⁰⁵ Konu ile ilgili bkz. H. Kamil Yılmaz, **Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek**, İstanbul, Erkam yay., 1994; Mehmet Demirci, **İç Dönük Cihad Mücâhede, TD.**, yıl: 8 2007, sayı: 19, s. 9-21

²⁰⁶ İbn Sa’d, **age**, I, 40, Sa’lebî, **age**, 50

²⁰⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, **Mesnevî**’nin 25. beytindeki “Toprak cisim, aşktan felekler üzerine gitti” ifâdesini açıklarken şârihlerin de belirttiği gibi Hz. Peygamber, Hz. İdrîs ve Hz. İsmâ’nın kastedildiğini söylediklerini, “Sizi topraktan yarattı” (Rûm, 20) âyetince bu peygamberler topraktan yaratılmış ve nâsût âleminde iken “aşk kuvveti” ile feleklere, melekût âlemine yükseldiklerini ifâde eder. Bkz., Bursevî, **Mesnevî Şerhi**, 150 (sadeleştirilerek alınmıştır.)

²⁰⁸ Meryem, 58

beş secde çeşidinden bahseder.²⁰⁹ Bunlardan beşincisi âyette belirtilen secde olup bu “kendilerine nîmet verilmiş olan nebîlerin secdesidir. Âyette belirtilen ağlama, kabûl ve rızânın işâretleri olan ferah ve sürûrdan kaynaklanır.” İbnü’l-Arabî bu netîceye yine âyette geçen “Rahmân” kelimesi ile bağlantı kurarak varır. Çünkü “Allah bu secdeyi “Rahmân’ın âyetleri” ifâdesi ile birlikte zikretmiştir. Rahmet ise kahır ve azameti değil, lütfu, ilâhî sevgi ve şefkati (atfu’l-ilâhî) gerektirir. Allah onları âyetlerle müjdelediğinde mutluluktan gözleri yaşarır. Zâhîrde gözyaşları aktığı için üzüntülüdürler Halbuki bu gözyaşları, hüznün ve keder gözyaşları değil, sevinç gözyaşlarıdır. Çünkü “Rahmân” isminin makâmı başka bir şeyi gerektirmez.”²¹⁰

Burada ayrıca peygamberin secdesi ile avâmın secdesini bir görmemek gerekir. Peygamberler kâmil insanlar olarak elbetteki secdeleri de kâmil bir şekilde olacaktır. İbnü’l-Arabî secdeyi, “kulun aslını müşâhede etmesi şeklinde” târif ederek,²¹¹ mârifet-i ilâhiyenin aslında bir secde olduğunu belirtir. Çünkü ona göre “kulun aslı, “ayn”ı, o da nefsi olup “*Nefsini bilen Rabb’ini bilir*”²¹² Buna göre İdrîs peygamberin sâcid olması mârifet-i ilâhiyesine işâret eder.

Kur’ân-ı Kerîm’de son olarak İdrîs peygamberin “sabır” ehli oluşundan bahsedilir. Cenâb-ı Hak, Hz. Eyyûb’un sabrını²¹³ anlattıktan sonra içinde Hz. İdrîs’in de

²⁰⁹ Secde çeşitleri için bkz. *el-Fütûhât*, I, 509-511; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul, Litera yay. 2006, IV, 177-195

²¹⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 511

²¹¹ İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 101

²¹² Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 101; Burada geçen hadîs ile ilgili Aclûnî, Mâverdî’nin *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn* kitâbında hadîsin Hz. Âişe’den şu şekilde bir rivâyet olduğunu belirtir: “Resûlullah (s.a.v.)’e İnsanların Rabbi’ni en ârif olanı sorulunca şöyle buyurdu: “Nefsini en ârif olandır” Aclûnî ayrıca, İbnü’l-Arabî’nin bu hadîs hakkında “her ne kadar rivâyet yoluyla sahîh olmasa da bize göre keşf yoluyla sahîhtir”, dediğini aktarır. Bkz., el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, Dâru İhyâ-i’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrût, İkinci basım., 1352/1932, II, 1529, nr. 2532; Mârifet konusu Ekberî irfânın en önemli konusu olup, İbnü’l-Arabî’nin eserleri bu ana mesele etrafında şekillenir. Hadîs’in îzâhı için bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 63, 105, 109, 113, 328, 331, 347, 353, 399, 460... II, 34, 40, 106, 153... III, 101, 189...IV, 9, 28, 55.... v.d., Konu ile ilgili bkz. Abdullah b. Mes’ûd Balyânî, *Mutlak Birlik*, hz. Ali Vasfi Kurt, İstanbul, İnsan yay. 2003; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İstanbul, İnsan yay., 1997

²¹³ “Eyyûb’u da hatırla. Hani o Rabbine, “Şüphesiz ki ben derde uğradım, sen ise merhametlilerin en merhametlisisin” diye niyâz etmişti. Biz de duâsını kabul ettik de hemen kendisinde dert nâmına ne varsa giderdik ve tarafımızdan bir rahmet ve âbidler için bir ibret olmak üzere ona ehlini ve berâberlerinde onların bir mislini de verdik.” (Enbiyâ, 83-84)

bulunduğu üç peygamberin adını vererek “sabredenlerden” olduklarını haber vermiştir: “İsmâil, İdrîs ve Zülkifl de sabredenlerdendiler. Onları da rahmetimize dâhil ettik...”²¹⁴

Hiz. Eyyûb’un sabrı ile ilgili anlatılanlar ve ardından bu üç peygamberin zikredilmesi, onların da benzer belâlara düşer olduklarını, buna karşılık onların da Hiz. Eyyûb gibi sabrederek Hakk’ın rahmetine kavuştuklarını gösterir. Bunun için İbnü’l-Arabî’nin Hiz. Eyyûb ile ilgili açıklamaları²¹⁵ aynı zamanda Hiz. İdrîs ile ilgili olarak da değerlendirmek mümkündür. İdrîs peygamberin Hiz. Eyyûb’un sabrından bahsedilen âyetten sonra “sabredenlerden” olduğunun haber verilmesi, onun da Hiz. Eyyûb gibi başına gelen ağır belâlara sabır gösterme konusunda Allah’tan gayrısına sızlanmadığı, ancak Allah ile berâber olma edebine uygun hareket ederek durumunu Allah’a arzettiği ve böylece rahmet-i ilâhiyeye kavuştuğu anlaşılmaktadır.

²¹⁴ Enbiyâ, 85-86

²¹⁵ İbnü’l-Arabî sabrı, “nefsi belânın kalkması için Allah’tan gayrısına şikâyetten ve îtimad etmekten alıkoymak” şeklinde târif eder. Ona göre “Sabır, bu dünyâda olur. Dünyânın zevâli ile ezâ da kalkacaktır. Ezâ kalkınca sabır da kalkar. Bu Allah’ın rahmetinin şümûlü ile ilgili bir durumdur.” (İbnü’l-Arabî, *age*, II, 207) İbnü’l-Arabî sabrı makâmât içerisinde zikretmiştir. “Hakk’ın bir ismi de “es-Sabûr” olup, mahlûkların eziyetlerine sabreden demektir. Allah kullarından eziyetlerin kaldırılmasını istediği halde “es-Sabûr” olduğu gibi, kulun belânın kalkmasını istemesi ile “sabır” ismi kendisinden kalkmaz.” Bu konuda İbnü’l-Arabî Hiz. Eyyûb’un duâsını hatırlatır. (İbnü’l-Arabî, *agy*.)

İbnü’l-Arabî’ye göre “sabredenlerin özelliği, Allah’ın kendilerine belâ verdiği halde, nefislerini bu belâyı kendilerine indiren Allah’tan başkasına şikâyetten alıkoyan kimseler olmasıdır. İşte Allah bu şekilde sabreden kullarını sever. “Onlar Allah yolunda başlarına gelenlerden yılmadılar” (Âl-i İmrân, 146) Onu taşıma konusunda “zaafa düşmediler.” (Âl-i İmrân, 146) Çünkü onlar Allah ile onu taşıdılar. Belâ ağır gelse böyle yapmak gerekir. Onlara meşakkatli olmasa bu belâ olmazdı. Belânın kalkması husûsunda Allah’tan başkasına “boyun eğmediler.” (Âl-i İmrân, 146) Bunun yerine sâlih kulun (Hiz. Eyyûb) “..Ben bir derde uğradım., Sen merhametlilerin en merhametlisisin..” (Enbiyâ, 83-84) dediği gibi, belânın kalkması için Allah’a ilticâ ettiler. Hiz. Eyyûb şikâyetini gayrısına değil, Allah’a iletmış, bu şikâyeti ile birlikte Allah da onu sabırlı bularak, Allah’a rücû (evvâb) eden güzel bir kul olduğu için övmüştür.” İbnü’l-Arabî bu durumu “sabredeninin Allah’a şikâyetinde bulunacağına delil” gösterir. Hatta ona göre böyle yapmak gerekir. “Kişinin Allah’a şikâyetini arzetmemesi hâlinde ilâhî kahra mukâvemet söz konusu olacağı için, bu Allah ile berâber olma edebine uygun düşmez. Nebîler ise edeb ehli kimselerdir. Çünkü onlar Allah’tan gelen ilimle hareket ederler.” İbnü’l-Arabî ayrıca “sabrın aslında kişinin kendisinden, güç ve kuvvetinden değil Allah’tan olduğunu” hatırlatır. (Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, II, 344)

B. İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Hz. İdrîs'in Sıfatları

1. Hz. İdrîs'in "İlk Kez Kalem Kullanan" Oluşu

İbnü'l-Arabî'nin İdrîs peygamber ile ilgili rivâyetlerde ilk kez bir şeyi ortaya koyması ile ilgili üzerinde durduğu konulardan biri Hz. İdrîs'in insanlar içerisinde ilk kez kalem kullanarak yazı yazan kişi²¹⁶ olmasıdır. Elbette ki bu rivâyetin hadîs-i şerîfte²¹⁷ geçmesi konunun önemini göstermektedir. İbnü'l-Arabî bu hâlin başkasında değil de ilk defa onda zuhur edişinin sebebini "Kalem-i a'lâ"nın imdâd ettiği (yardım ettiği) ilk kişi" olmasına bağlar.²¹⁸

Burada iki husus dikkati çekmektedir. İlki zâhirî husus olup İdrîs peygamberin kalemlle yazı yazmayı icâd edişinin sırrıdır. "Kalem" olacakları "levh-i mahfûz"a yazdığı gibi, İdrîs peygamber de şehâdet âleminde ilk defa kalem ile yazı yazarak tedrîsatın önünü açmıştır. A. A. Konuk bu durumu "Bâtındaki hükmün zâhirde ortaya çıkışı" şeklinde yorumlar.²¹⁹

İkincisi ise bâtunî husus olup "Kalem-i A'lâ'nın ilk kez ona imdâd edişidir." İbnü'l-Arabî'nin bu ifâdesinin anlaşılması için "Kalem-i A'lâ"nın ne anlama geldiği ve hangi hakîkate tekâbül ettiği önem arzeder. Bu konuda İbnü'l-Arabî, "..Allah'ın ilk yarattığı şeyin "Kalem-i A'lâ olduğunu" belirtir.²²⁰ Bu "Kalem-i A'lâ'nın halkî

²¹⁶ İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 365 (Resâil)

²¹⁷ İbn Hibbân, *age*, II, 76, nr. 361; İbn Hacer, *age*, VI, 375

²¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr*, 365, (Resâil)

²¹⁹ Bkz. A. Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul, İz yay., 1992, s.243 (sadeleştirilerek alınmıştır)

²²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 95

mazharlarda temyîz üzere Hakk'ın taayyünlerinin ilki olması" demektir.²²¹ İbnü'l-Arabî "Kalem-i A'lâ"nın "sûflere göre "hakikat-i muhammediye"²²² başkalarına göre de "akl-ı evvel" olduğunu belirtir.²²³

"Kalem-i A'lâ" isimlendirmesi, "ilim ve mârifetleri ulaştırmada Hak ile varlıklar arasında vâsita olmasından kaynaklanır."²²⁴ Bu vâsita oluş "Şeyh-i Ekber'in varlığa kitâb-ı mastûr (كتاب مسطور) olarak bakması"²²⁵ ile daha da anlaşılır hâle gelmektedir.²²⁶

Bu bilgilerden hareketle hakikat-i İdrîs'in, hakikat-i muhammediyenin "el-Kalem" olma özelliği açısından ilk mazharı olduğu netîcesine ulaşmak mümkündür. Bu

²²¹ Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, s. 146; *İnsân-ı Kâmil*, (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun; haz. Selçuk Eraydın vd.) İstanbul, İz yay. 2002, s. 265 "Kalem-i a'lâ"nın târifleri için bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrût, Dâru Nedre, 1981, 922-926; *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, Kabcacı yay., 2005, s. 709-712

²²² "Hakikat-i Muhammediye" ile ilgili bkz.; Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 4. bölüm "The Muhammadan Reality, 60-73, Lahor, Pakistan, First pulished, 2001; Nuran Döner, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*, Doktora Tezi, Uludağ Ünirversitesi SBE., Bursa, 2007, 12-46; Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye", *DİA*, XV, 179-180, İstanbul, 1997; Mehmet Demirci, "Nûr-i Muhammedî", *DEÜİF*, İzmir, 1983, I, 239-258; Selçuk Eraydın, "Hakikat-i Muhammediye", *Diyanet Dergisi*, XXV/4, Ankara, 1989 s. 131; Annemarie Schimmel, "Nur Muhammad", *ER*, New York, 1987, XI, 23; Mehmet Demirci, "Hakikat-i Muhammediye", *DİA*, XV, 179-180, İstanbul, 1997; Rifat Okudan, "Hakikat-i Muhammediye: Felsefî Temelleri ve Dînî Asıllarının Değerlendirilmesi", *SDÜİFD*. Isparta, 2003, sayı: 11, s. 139-164; Sâfî Arpaguş, *Mevlânâ ve İslâm*, İstanbul, Vefâ yay., 2007, s. 332-341

²²³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 94; I, 139; İbnü'l-Arabî'nin ifâde ettiği gibi bu tür farklı isimler "aynı hakikate değişik yönleri itibâriyle verilen ve aynı hakikate yaklaşım tarzına göre değişen isimlerdir." (İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, 307 (Resâil) "Hakikat-i muhammediye"ye başka isimlerin verilmesini Abdülkerim el-Cîlî "nisbet"le açıklar. Çünkü "rûh-i muhammedî, akl-i evvel ve kalem-i a'lâ tâbirleriyle kastedilen tek cevher olup mahlûka nisbetle ona "kalem-i a'lâ"; yaratılış gâyesine nisbetle "akl-ı evvel" denildiği gibi, insân-ı kâmile nisbetle de "rûh-i muhammedî" ismini alır." (Bkz. Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, 146; trc. *age*., 265-266; Ayrıca bkz., A.mlf., *Menâziru'l-İlâhiyye*, 250, thk., Necâh Mahmûd el-Ganîmî, Kâhire, Dâru'l-Menâr, 1987)

²²⁴ Kâşânî, *Letâifü'l-A'lâm*, tashîh ve ta'lîk, Mecîd Hâdizâde, Tahran, Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2000, 477

²²⁵ el-Hakîm, *age*, 923

²²⁶ "eş-Şeyhü'l-Ekber varlığa "kitâb-ı mastûr" olarak bakar. Onda bulunan her müfred hakikat "harf", her mürekkeb hakikat "kelime" olup bu âlem "tedvîn ve tasûr âlemi" olarak isimlendirilir. Tabîat-ı hâliyle bu âlemde ilk olan şey "kalem"dir. Onun vâsıtası ile "eser" meydana gelir ve varlık (kitâb) oluşur." el-Hakîm, *agy*.; Âlemin kitâb-ı mastûr olması ile ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 455

konuda Cezâirî şöyle der: “İdrîs peygamber, hakikat-i muhammediyenin mazharı²²⁷ ve vekîlidir.”²²⁸

Yine Hz. İdrîs’in “Kalem-i A’lâ”nın mazharı oluşu sebebiyle, sâhip olduğu ilim ve mârifetin, Hz. Muhammed’in ilim ve mârifetinden kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü “Sallallâhu aleyhi ve sellem’in rûhâniyeti, her nebî ve resûlün rûhâniyetiyle birlikte bulunur. Onlara yardım bu Tâhir Rûh’tan ulaşır. Gönderildikleri zamanda şeriat ve ilimleri ve şer’î hükümleri bu “Tâhir Rûh”un desteği ile ızhâr ederler...”²²⁹

Konuyu açıklayan bir başka husus da “Kalem sûresi”nin ilk âyetinde “nûn ve kalem”in birlikte zikredilmesidir: “Nûn, kalem ve yazmakta olduklarına yemin olsun”²³⁰ İbnü’l-Arabî “nûn harfini²³¹ icmâlî ilim “kalem”i de tafsîlî ilim olarak” târif eder.²³² Ayrıca burada ki “kalem”den kastın “küllî akıl” olduğu belirtilir.²³³ İbnü’l-Arabî, *Tedbîrât*’ın “Kâtibin, Sıfatlarının ve Kitaplarının Bilinmesi” bâbında İdrîs peygamberin kâtip olarak “kalemle yazan ilk kişi olmasından bahsetmektedir.”²³⁴ Ayrıca “Kâtib’in

²²⁷ Mazhar ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 152

²²⁸ Abdülkâdir Cezâirî, *age*, s. 131

²²⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 135; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul, Litera yay. 2006, I, 390; Bursevî’nin belirttiğine göre “..Oku! büyük kerem sâhibi Rabbin, Kalem ile öğretti. İnsana bilmediğini öğretti.” (Alak, 3,4,5) âyetinde geçen “Kalem”, “Kalem-i A’lâ’ya işaret etmektedir. O da ilk mevcûd olan rûh-i Nebevî’dir. Dolayısıyla “Allah kalbe onun vâsıtasıyla tafsîlî ilimlerden bilmediğini öğretir.” Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, İstanbul, Mektebetü Eser, 1389/1969 c.X, s.473

²³⁰ Kalem, 68/1

²³¹ Nûn harfi sembolizmi ile ilgili olarak bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 54, 71; A. mlf. *Sırru’l-hurûf*, 24-25, thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân, Mektebetü’l-Ezheriyye, ts.; Bu kitab risâleler içinde de “*Kitâbu’l-mîm ve vâv ve nûn*” adıyla basılmıştır. *Resâilü İbn Arabî*, (hâşiye, Muhammed Abdülkerim en-Nemrî) Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, 2004, s. 83-91

²³² A. mlf., *Kitâbu Istulâhi’s-Sûfiyye*, 415 (Resâil), A. mlf. *Sırru’l-hurûf*, 24

²³³ İbnü’l-Arabî, *Tefsîru’l-Kurân*, Beyrût, Dârü’l-Yakdati’l-Arabiyye, 1968, II, 684 (Bu kitap Kâşânî tefsîri olup yanlışlıkla İbnü’l-Arabî’ye atfedilmiştir.) “Nûn”un ise bütün nûrların kendisinden yaratıldığı “ezeliyet nûru” olup onun da Hz. Muhammed’e has kılındığı bildirilir. Bkz. Câfer es-Sâdık, *Hakâiku’t-Tefsîri’l-Kur’ânî*, thk. Ali Zey’ur, Beyrût, Müessesetu İzzeddin, 1993, s.179, “Nûn”, Muhammed (sav.)’in nûrudur. *Agy*. 84; ayrıca bkz., Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî *Hakâiku’t-Tefsîr*, thk. Gerhard Böwering, Beyrût, Dârü’l-Maşrık, 1995, s. 205

²³⁴ A. mlf., *Tedbîrâtü’l-İlâhiyye*, thk. Hasan Âsî, Beyrût, Müessesetu Buhsun, 1993, s.161; trc. A. Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 241

Muhammedi hazîne'den yazdığını”²³⁵ bildirir ki bu bir mânâda kâtib olan Hz. İdrîs'in hikmeti Muhammedî hazînedan aktardığını gösterir. *El-Fütûhât*'ta geçen bir hadîsde Hz. Peygamber'in “..öncekilerin ve sonrakilerin ilmine sâhip olması”²³⁶ da bu görüşü desteklemektedir.

Bir hadîs-i şerîfte “*Hikmetin mü'minin yitik malı...*”²³⁷ olduğunun bildirilmesi de; İdrîs peygamber tarafından Muhammedî hazînedan alınan hikmetin, onun vâsıtasıyla çağlar boyunca bütün kültür ve medeniyetlere yayıldığında bu hikmetin aslında “muhammedî hazîne”den olduğu için ümmet-i Muhammed'in yitik malına sâhip çıkması gerektiği şeklinde anlaşılabılır.

Hz. İdrîs zamânına kadar icmâlî olarak bilinen hikmetin onun tarafından tafsîl edildiği, şifâhî olarak devam edegelen hikmeti ilk kez Hz. İdrîs'in yazıya geçirdiği söylenebilir. Bu da “onun ilmi gelecek nesillere aktarabilmek için tûfanda kaybolmasın diye taşlara ve kayalara yazdığı” rivâyeti²³⁸ ile bütünleşmektedir. İbnü'l-Arabî'de bu rivâyet “hikmetleri kayalara yazdı” şeklinde ²³⁹ ifâde edilir ki hikmetin gelecek nesillere bu şekilde aktarıldığını gösterir.

İdrîs peygamberin kalemle yazı yazması ile irtibatlı bir konu da onun kum üzerine çizgi çizerek görüş bildirme ilmine (remil)²⁴⁰ sâhip olmasıdır. Bu durumun bilinmesi daha önce geçtiği üzere Resûlullah'tan gelen bir rivâyete dayanır. “...Enbiyâdan bir nebî de çizgi çizerdi. Kimin çizgisi onun çizgisine uygun düşürşe isâbet eder! buyurur...”²⁴¹ Âlimlerin hadîste adı geçmeyen peygamberin Hz. İdrîs

²³⁵ İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 179; ; trc., *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 253

²³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 129 Hadîs-i şerîf, Tirmîzî'de “فتجلى لي كل شيء وعرفت” “Bana her şey tecellî etti ve onları bildim.” şeklinde geçer. Tirmîzî, *age.*, V, 368, nr. 3235

²³⁷ Tirmîzî, *age.*, V, 51, nr. 2687

²³⁸ Yâkut el-Hamevî, *age.*, V, 402

²³⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenezzülât*, 82

²⁴⁰ Remil ile ilgili bilgi için bkz. İlyâs Çelebi, “Remil” *DİA*, İstanbul, 2007 c. XXXIV, s.555

²⁴¹ Müslim, *age.*, IV, 1748, nr. 537; Ebû Dâvud, *age.*, I, 307, nr. 930

olduğu, bu çizgi çizme işinin de “remil” olduğu ve ona mübâh kılındığı ancak, bizim şerâatimizde neshedilerek yasaklandığı görüşünde²⁴² olduğunu yukarıda belirtmiştik.

İbnü'l-Arabî de hadîste işâret edilen peygamberin, Hz. İdrîs olduğu görüşüne katılarak bu hadîsi şöyle açıklar: “Allah Hz. İdrîs’e başkalarına gönderdiği melek makâmında ikâme ettiği bu şekiller vâsıtasıyla vahyetmiştir. Gelmesi konusunda nebînin bir kastı olmadan, ona melek nasıl geliyorsa, hat şekli de onu darbeden hat sâhibinin kastı olmaksızın gelir...”²⁴³

İbnü'l-Arabî, İdrîs peygamberin vahiy eseri ve basîretle olan *remil* ilminin başkaları tarafından kullanılmasını²⁴⁴ iki türlü ele alır. Birincisi hattının bu işi yapan nebînin hattına uygun düşürenin Hak olana isâbet edeceğidir. Bu kişinin durumu “resûllere ittibâda ‘...basîret üzere Allah’a dâvet eden..’²⁴⁵ kimsenin hâline benzer.” İkincisi olarak ise İbnü'l-Arabî hadîsteki “uygun düşerse” ifâdesini ise şöyle açıklar: “Resûlullah, onunla kesin bir sonuca ulaşamayacağı için, aslında ilim olmakla birlikte, ilim olarak kabul etmemiştir. İşte bu “Rabbinden açık bir delil üzerinde”²⁴⁶ “Allah’a basîret üzere dâvet edenle”²⁴⁷ kesinlik ifâde etmeyen iş yapanlar arasındaki farktır.”²⁴⁸

²⁴² Bkz. el-Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, c. IV, s. 545, nr. 6208; el-Azîmâbâdî, *age.*, III, 142; Ayrıca bkz. Giriş, s. 22

²⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 327 *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul, Litera yay. 2006, III, 41

²⁴⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu konuyu açıklamasının sebebi yaşadığı dönemde *remil* ile uğraşanlarla karşılaşmış olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 326-327

²⁴⁵ Yûsuf, 108

²⁴⁶ Hûd, 17

²⁴⁷ Yûsuf, 108

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 327; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli) III, 41-42

2. “Vâzıu’l-Hikem” Olması

Kaynaklarda²⁴⁹ Hz. İdrîs’in “hikmet ehli”²⁵⁰ olduğundan bahsedilmişti. İbnü’l-Arabî bu konuda bir mîracında İdrîs peygambere: “Ey Vâzıu’l-Hikem!” şeklinde hitâb etmektedir.²⁵¹ Ayrıca Hz. İdrîs için “hikmet-i mahbûbe sâhibi”²⁵² ifâdesini kullandığını görmekteyiz. Hz. İdrîs, İbnü’l-Arabî’nin mîracında ona “varlıkların hakîkatlerini ve bâzı ilâhî hakîkatleri cem’ ettiğini” söyler.²⁵³

Bütün bu ifâdeler Hz. İdrîs ve hikmet konusunda bize bir fikir vermektedir. Öncelikle “Vâzıu’l-hikem” ifâdesine bakalım. Burada geçen “v-z-‘a” (وضع) kelimesinin konumuzla ilgili bâzı anlamları şöyledir: “ilk kez ortaya çıkarma, yerine yerleştirme, sâhip olma, yazıya geçirme (te’lif etme).”²⁵⁴ Giriş bölümündeki rivâyetlerde geçtiği üzere, hikmetler konusunda bu mânâların hepsini İdrîs peygamber için düşünmek mümkündür. Kendisine hikmetin bütün kapılarının açıldığı bildirilen²⁵⁵ İdrîs peygamber, hikmeti seçkin talebelerine öğreten ve gelecek nesillere ulaşması için yazıya geçiren kişidir. Bu sâyededir ki bütün kültür ve medeniyetlerde hikmetin izlerine rastlamak mümkündür. Yine daha önce gördüğümüz üzere çağlar boyunca onun çizgisini devam ettirenlerden bâzılarının Hz. İdrîs ile özdeşleştirildikleri de bir gerçektir.

²⁴⁹ E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE.*; Ö. Faruk Harman, *agm.*, XXI, 479; Bkz. Reyî Şehrî, *Mîzânü’l-Hikme*, Kum, Mektebetü’l-A’lami’l-İslâmî, 1982, c.IX, s.369, Abdülvehhâb en-Neccâr, *age.*, s. 40-41

²⁵⁰ Aynı şekilde Kur’ân’da kendisine “hikmet” verilen peygamberlerden bahsedildiği görülür. Bkz. Yûsuf, 22; Enbiyâ, 74, 79; Kasas, 14

²⁵¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 348

²⁵² A. mlf., *Tenezzülât*, 79

²⁵³ *Agy.*

²⁵⁴ Serdar Murtçalı, *age*, 990

²⁵⁵ Bkz. E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE.*

İdrîs peygamberin “Vâziu’l-Hikem” olması, felsefe çevrelerinde “Ebu’l-Hükemâ²⁵⁶” (Hakîmlerin Babası); “...hikmet ve ona ilişkin ilimleri ilk tedvîn eden kişi olduğu için “Vâlidü’l-Hükemâ” (Filozofların Babası)...”²⁵⁷ olarak ifade edilmiştir. Bu sebeptendir ki, Câbir b. Hayyân (v. 200-815) Kindî (v. 796-873), Fârâbî (v. 872-950), İbn Sînâ (v. 980-1037), Şehâbeddîn es-Sühreverdî (v. 1155-1191) gibi İslam filozoflarının “Hermetizm”i²⁵⁸ benimsemelerinin temelinde hermetik felsefenin başta Hz. İdrîs (Hermes) olmak üzere, Şît ve Süleyman peygamberden tevârüs edildiğine inanmaları yatar.²⁵⁹ Hatta bu filozoflardan İşrâkî felsefenin temsilcisi Şehâbeddîn es-Sühreverdî’nin kendi hikmet silsilesini Hermes’e (Hz. İdrîs) dayandırdığı görülür.²⁶⁰ Gelenekselcilerin²⁶¹ (Traditionalists) üzerinde durduğu, “tüm dinlerin ve geleneklerin kalbinde yer alan” philosophia perennis yâni ezelî hikmet (el-hikmetü’l-hâlîde) kavramı ile kastedilen de, nebevî hikmet olup bu daha çok İdrîs peygambere dayandırılır.²⁶²

²⁵⁶ S. Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 84; Ayrıca bkz., M. Erol Kılıç, “Ebu’l-Hükemâ” Dîvân, 1998/2, yıl:3, sayı:5, İstanbul, 1998

²⁵⁷ İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 121

²⁵⁸ Burada Batı’daki Hermetizm’in İslâm Filozofları’nın benimsediği Gelenek ile aynı şey olmadığını hatırdan çıkarmamak gerekir. Konu ile ilgili değerlendirme için bkz., René Guénon, *Geleneksel Formlar*, 90

²⁵⁹ Adı geçen filozofların Hermetizm ile ilişkileri hakkında tesbitler için bkz., M. Erol Kılıç, *agt*, (yıl) 166- 190

²⁶⁰ Bu silsilenin tamâmı için bkz., Kutluer, *age*, 114; Kılıç, *agt*, (yıl.) 183

²⁶¹ Gelenekselciler, başta René Guénon (1886-1951) olmak üzere, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), Frihtjof Schuon (1907-1998), Seyyid Hüseyin Nasr gibi isimlerin temsil ettiği ekoldür. Gelenekselcilerin temsilcileri ve yönelimleri hakkında geniş bilgi için bkz., Bkz. Hüseyin Yılmaz, *age*, 113-128; S. Hüseyin Nasr, gelenekselciler içerisinde: “M. Pallis, T. Burckhardt, M. Lings, Lord Northbourne, L. Schaya, W.N. Perry, H. Simith’in de bu okulun temsilcileri” olduğunu söyler. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 78

²⁶² Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *age*, 34-36; Hattâ “Şehrezûrî hikmetin târihini Hz. Âdem ile başlatıp, Şît, İdrîs, Nûh, Dâvud, Süleyman peygamberlerle devam ettirmektedir. Dolayısıyla hikmet-i hâlîde tasavvuruyla da uyum içinde, hikmetin nebevî menşei vurgulanmış olmaktadır...” İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 115-116

Hâlidî hikmetin menşei ile ilgili olarak tabâkât, hikemiyât ve edebiyât literatüründe -çok azı müstesnâ- genel kanâatin “nebevî” olduğu belirtilmiştir.²⁶³

Burada ayrıca İdrîs peygamberin “Vâzıu’l-Hikem” olması ile sâdece fikir yoluyla hakîkatlere ulaşan bir feylesof tasavvuru kastedilmediğinin altını çizmek gerekir.²⁶⁴ İdrîs peygamber İbnü’l-Arabî’ye hitâbında bu konu ile ilgili şöyle konuşur:

“Cevâmiu’l-kelim verildi. Hikmet çeşitleri konuldu. Onlara şevkim ve hasretim ne büyük! Benim onlara kavuşmam ve onlara nüzûlüm için kıyâmeti arzuluyorum. Onlar kıymeti bilinmeyen bir şehirdir. Ancak kader sırrına vâkıf olan bilir. Bundan dolayı fikir erbâbı onları bilemedi. Onlar hikmetin bölümleri ve nağmenin mûsikîsidir. Nûr ve zulmet berzahıdır. Ufuklarının yolculuğu ve tabakalarının devri kesintisizdir.”²⁶⁵

İdrîs peygamberin sâhip olduğu hikmetin sâdece nazarî olmadığını ayrıca şu bilgi de teyid etmektedir: İbnü’l-Arabî, İdrîs peygambere “Hak ve onunla ilgili sözlerde çok ihtilâf olduğunu, fakat nebîlerin o konuda ihtilâf etmediğini” söyleyince, Hz. İdrîs “peygamberlerin nazar yoluyla konuşmadıklarını, onu Allah’tan alarak açıkladıklarını haber verir” ve: “Kim hakîkatleri bilirse, Allah hakkında tek söz üzerine (kelime-i tevhîd) nebîlerin tamâmının ittifak hâlinde olduklarını bilir.”²⁶⁶ der.

İbnü’l-Arabî’nin “felsefe”den neyi kastettiği de önem arzetmektedir. O Yunanca’da “felsefe” kelimesinin “hikmeti seven” anlamı²⁶⁷ üzerinde durarak, akıl sâhibi herkesin hikmeti seveceğini belirtir. Hikmetin²⁶⁸ nübüvvet ilmi olduğunu ve

²⁶³ İlhan Kutluer “Hâlidî Hikmet Tasavvuru”nu bir bölüm olarak ele aldığı *Felsefe Tasavvuru* adlı eserinde tabâkât ve hikemiyât kitaplarında hâlidî hikmetin sürekliliği fikrinin gerektirdiği evrensellik, nebevîlik, târîhîlik ve kültürelliğe sıkça rastlandığını örneklerle ortaya koyar. Bkz. Kutluer, *age.*, 27-60

²⁶⁴ “İbnü’l-Arabî’ye göre gerçek anlamda hakîm, hikmetin bilgisine sâhip olmakla kalmayıp bu bilgiyi kullanan, uygulayan ve onunla hükmedendir.” İlhan Kutluer, “Hikmet” *DİA.*, XVII, 509

²⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 79

²⁶⁶ Bkz., A. mlf., *Fütûhât*, III, 348-349

²⁶⁷ Bkz. Fîrûzâbâdî, *el-Kāmûsu’l-Muhît*, 1062

²⁶⁸ İbnü’l-Arabî’ye göre “hikmet, mâlûm-i hâs ilmi”dir.... “Hakîm olarak isimlendirilebilmek için “her şeye hakkını el-Hakîm isminden vermek” (...) “Hikmetin verdiği ile hüküm vermek” gerekir.

Hakîmler'in ise hakîkatte Allah'ı bilen insanlar olmasına dikkat çekerek, hakîmlerden kabul ettiği Eflâtûn'un "felsefe" kelimesine nisbeti sebebiyle, bâzılarınca kınanmasının doğru olmadığını bildirir. Ona göre asıl kınanması gereken şey ise, mârifetullah husûsunda fikir yoluyla düşülen hatalar olmalıdır. Bundan dolayı filozoflara, hikmeti fikir yoluyla elde etmeye çalışmak yerine el-Hakîm olan Allah'tan taleb etmeleri gerektiğini hatırlatır.²⁶⁹

İbnü'l-Arabî, İdrîs peygamberden tevârüs edilen hikmetlerle ilgili olarak şöyle der: "Felsefe'ye dâhil olan ancak onların te'vîlidir, demek hatâdır. Çünkü onlar ilmi, İdrîs'in (a.s.) şerîatından aldılar. Onun kelâmından kendilerine ulaşan sözleri te'vîl ettiler. Ref' edilince de bizim, Muhammed'in vefatından sonra kelâmı hakkında ihtilâfa düştüğümüz gibi, ihtilâfa düştüler. Bu âlim diğer âlimin haram saydığını helâl saydı. İdrîs peygamber ile vâkıılarımın birinde karşılaşana dek hatâyı bilemedim. Onunla görüşünce hak üzere ilmini kendisinden aldım."²⁷⁰ Bu metinden kadîm felsefenin²⁷¹ "vâzıu'l-hikem", "vâlidü'l-hükemâ", "ebu'l-hükemâ", olan İdrîs peygambere dayandığı anlaşılmaktadır. Hikmetin tevârüsü husûsunda İbnü'l-Arabî, İdrîs peygamberden ilim

İbnü'l-Arabî'nin "hakîm" isimlendirmesi konusunda delili "...Her şeye yaratılışının hakkını veren" (Tâhâ, 50) âyetidir. İbnü'l-Arabî "amelî hikmet" ile "kavlî hikmet" ayırımına da dikkat çeker. "Buna göre "Ona hikmeti verdik" (Sâd, 20) âyetinde kastedilen amelî hikmet; yine aynı âyette "Hitâbı ayırmayı da" ile kastedilen de "kavlî hikmet"tir. O halde hakîm; her hâl ve yerde, o hâl ve yere göre hüküm veren kimsedir..." Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 269; el-Hakîm ve Hikmet Mertebesi için bkz., *age*, IV, 257-259; "İlk sûfilere göre hikmet çabıyla kazanılan, özenle korunan çok değerli bir gizli bilgidir. Bu bilgiye sahip olan kişiye "hakîm" denir..." Konu ile ilgili bkz. Mustafa Kara, "Hikmet" *DİA.*, XVII, 519, İstanbul, 1998

²⁶⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 523; Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. M. Erol Kılıç, *Varlık Mertebeleri*, 86-88; İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 54-57; Kılıç, "Tasavvuf (Mistizm)" *İslâm Felsefe Târihi*, ed. S. H. Nasr, Oliver Leaman, III, 189-199, (trc. Şâmil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul, Pınar yay., 2007; İlhan Kutluer, İbnü'l-Arabî'nin felsefeye bu yaklaşımının, Şehâbüddîn es-Sühreverdî'nin yaklaşımı ile paralel olduğunu belirtir. Ona göre "ancak Sühreverdî bu hikmeti kadîm bir hâlidî hikmet geleneği olarak tasvir etmekte ve Eflâtun'la birlikte Empedokles ve Pisagor gibi Grek filozoflarını da bu geleneğe dâhil etmektedir." Kutluer, *age.*, 57

²⁷⁰ Şa'rânî, bu bilgileri İbnü'l-Arabî'nin *Levâkihu'l-Envâr* adlı eserinden naklen verir. Abdulvehhâb eş-Şa'rânî, *el-Yevâkut*, I, 133, Kâhire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1305/1887; (*Levâkihu'l-Envâr* bilinebildiği kadarıyla günümüze ulaşmamıştır. Osman Yahyâ, *Historie et Classification de L'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, nr.473 (Institut Français de Damas), Şam 1964, II, 343 nr.368a) Konu ile ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Suny Press, 1993 s. 13; 28. dp.; Kılıç, *agt.* (yıl.), 196

²⁷¹ Kadîm felsefe ile günümüzdeki felsefen arasında ilke farkı olduğu belirtilir. Geniş bilgi için bkz., Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsanın Halleri*, 10-14, trc. Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek y.y., 2002

olarak hikmeti ihyâ ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim kendi mîraclarında Hz. İdrîs’den gelen rivâyetler konusunda tereddütlü kısımları Hz. İdrîs’e sorarak öğrendiği görülmektedir.²⁷² İbnü’l-Arabî’nin Hz. İdrîs’ten ilim almasını mîracında onunla görüşmesinde verdiği bilgilerle²⁷³ de teyid etmektedir. Bu metinde İbnü’l-Arabî hikmetin nebevî kaynağına işâret etmiştir. Bu anlamda Felsefe hikmete sâhip olduğu ölçüde değerlidir.²⁷⁴

İdrîs peygamberin “*Vâziu’l-Hikem*” olması ile, bir hakîm olan İbnü’l-Arabî arasında da çok önemli bir bağlantı vardır. “*Vâziu’l-Hikem*” ile *Fusûsu’l-Hikem*’i yan yana getirdiğimizde İdrîs peygamber hikmetler sâhasında ilk rehber olduğu gibi, İbnü’l-Arabî’nin de başta *Fusûsu’l-Hikem* olmak üzere eserlerinde İdrîs peygamberden tevâris eden ve fakat kaybolmaya yüz tutmuş olan hikmetleri ihyâ etmekle yeniden insanlığa kazandırdığını söylemek mümkündür. Çünkü o muhammedî verâsete dayanan velâyetin kendisi ile mühürlendiği²⁷⁵ muhammedî vârisidir.²⁷⁶ Bütün peygamberlere ve en son olarak Hz. Muhammed’e vâris olduğundan,²⁷⁷ içinde kadîm felsefenin (hikmet) de bulunduğu, tasavvufî bilginin sâhibidir.²⁷⁸

“*Vâziu’l-hikem*” ve *Fusûsu’l-Hikem* ile ilgili tesbîtimize göre, İbnü’l-Arabî’nin hikmetleri anlatması Muhammedî verâsetle olduğundan, İdrîsî verâsetin zâten ona dâhil

²⁷² Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 348-349; İbnü’l-Arabî, *Tenezzülâtü’l-Emlâk min Âlemi’l-Ervâhi ilâ Âlemi’l-Eflâk*, 78-86; A. mlf., *el-İsrâ ilâ Makâmi’l-Esrâ* (Kitâbu’l-Mi’râc), 89-91 Bu metinlerin tercümesi için bkz. ekler bölümü.

²⁷³ İbnü’l-Arabî İdrîs peygamberden şu istekte bulunur: “Beni kevn âleminde âriflerin, ulemânın ve mürîdlerin kalblerine tesîrini, feleklerinin ve sâhip olduklarının ona ne verdiğini müşâhede etmeye muvaffak kılmanı istiyorum.” Bunun üzerine İdrîs peygamber etrafında oturan bâzılarını işâret ederek şöyle söyler: “Onunla dörtlü devri katet. Yedili kevn yüksel. Hazînelerin anahtarları ve mârifetlerin ölçüleri hâsıl olunca, bana getir ve önüme hazır et...” (bkz. İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 81)

²⁷⁴ İbnü’l-Arabî’nin filozofların hikmet bilgisi konusunda kanâati ise şöyledir: “..Onlar hikmeti bildiklerini zannetmektedirler ancak bu onlarda çok azdır...” İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 508

²⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 49; Addas, *age*, 94

²⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *age*, III. 344,

²⁷⁷ İbnü’l-Arabî, *age*, I, 249

²⁷⁸ Verâset ile ilgili bkz. Addas, *age*, 66, 94, 137, 209; Ayrıca bkz. M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 74-88

olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber “Ebu'l-verase” vârislerin babası olup, “Âdem'den kıyâmete kadar bütün zaman, resûl ve nebîlerde zâhir olan şerâatler ve ilimler Muhammedî mîrâstan ibarettir.”²⁷⁹ Müeyyidüddîn el-Cendî (v. 691/1292 [?]) bununla ilgili olarak şöyle der: “Her kâmil peygamber aynı zamanda Muhammedî vâristir.”²⁸⁰

Netîce olarak İbnü'l-Arabî, Hz. İdrîs'i “vâzıu'l-hikem” olmasını dile getirmekle, İslâm Felsefesi'nde de üzerinde durulduğu gibi, hikmetin nebevî kaynaklı olduğunu²⁸¹ vurgulamıştır.

3. “Celâlet Menşei” Olması

İbnü'l-Arabî bir mîrâcında İdrîs peygamber ile dördüncü semâda görüşmesinde, “Sen kimsin?” diye sorduğunda, Hz. İdrîs ona kendisini dört özelliği ile tanıtır. Bunlardan birincisi “celâlet menşei” olmasıdır.²⁸² Celâl hakkın sıfatı olup “Zü'l-Celâl” denilince “azamet sâhibi” anlaşılır.²⁸³ İbnü'l-Arabî'ye göre celâl kelimesi iki anlamda kullanılır. Birincisi “izzet ve ulüvv” (yükseklik) mânâsıdır. Bir diğeri ise “tenezzül” mânâsıdır.²⁸⁴ el-Celâl ismi Hakk'ın zıt mânâlı isimlerinden olduğu için “...Her azîm

²⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 457

²⁸⁰ Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid el-Cendî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, Meşhed, Danişgâh-ı Meşhed, 1982, s. 14

²⁸¹ Konu ile ilgili bkz. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 30, 39, 47, 60, 121, 216

²⁸² İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* (Kitâbu'l-Mi'râc), 89; *Kitâbü'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ*, 144, (Resâil)

²⁸³ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ* (Keşfu'l-Ma'nâ an sırrı esmâillâhi'l-hüsnâ) 172, Kâhire, Metebetü'l-Ezheriyye, 2001

²⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 542 (İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta İkiyüz kırk birinci bölümü “Celâl ve sırlarının bilinmesi”ne ayırmıştır. II, 541-542) Bu konuda geniş bilgi için A. mlf., *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl*, 24-36, (*Resâilü İbn Arabî*, hâşiye, Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004); A. mlf., *Kitâbu'l-Celâle ve hüve Kelimetullah*, 48-51, (Resâil)

olan celîl olduğu gibi, her hakîr olan da celîldir...”²⁸⁵ İbnü'l-Arabî celâl ismindeki bu zıtlığın kulda tecellîsini şöyle anlatır: “Kişi bu isimle tahalluku sonucu ilki fakîr ve hakîr kul olmakla birlikte hakîkati yönüyle celâl sâhibi olur. İkincisi ise Rabbi ile azamet sâhibi olur. Bu Hakk’ın onu maksûd kılması ve kendi mârifetini nefsinin mârifetine bağlaması netîcesinde gerçekleşir. Medlûlün büyük olması sebebiyle delîl de büyük olur.”²⁸⁶

Bu bilgiler muvâcehesince İdrîs peygamberin “celâlet menşei” olmasını Hak katında kulluğun zirvesinde bulunanlardan olduğu gibi, Rabbi ile de azamet sâhibi bir peygamber olması şeklinde düşünülebilir. Bu ikinci mânâda “Hz. İdrîs’in Allah ism-i câmi’inin mazharı”²⁸⁷ yâni ism-i Celâl’in mazharı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbnü'l-Arabî genel olarak kutubların ism-i câmi’in (Allah isminin) mazharı olduklarını belirtmektedir ki,²⁸⁸ Hz. İdrîs de o kutupların başıdır. Buna dayalı olarak İbnü'l-Arabî’nin şu açıklaması konuyu daha vuzûha kavuşturmaktadır: “Kelimetullah kul olduğu gibi, Allah lafzı,²⁸⁹ (lafzatullâh) Zât’a delâlet eder. Küllî, câmi’ kul da böyledir. Bu sebeple kul ‘kelime-i celâlet’dir.”²⁹⁰ İdrîs peygamber de küllî, câmi’ kul olduğundan kelime-i celâlet olup Allah ismi-i câmi’inin mazharıdır. Yine “...bir kutub olarak imkân arzında Allah’ın halîfesi olduğundan, halîfesi olduğu Zât’ın sûreti üzeredir. Bu nedenle esmâ ve sıfatı ile kemâl üzere zâhir olmuştur..”²⁹¹

²⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, IV, 252

²⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Şerhu Esmâi'llâhi'l-hüsnâ* (Keşfu'l-Ma'nâ an sırrı esmâillâhi'l-hüsnâ) 172, Kâhire, 2001

²⁸⁷ A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, MÜİFAV. yay., İstanbul, 1989, c. II, s. 42

²⁸⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 571

²⁸⁹ Konu ile ilgili olarak bkz. İbrâhim Coşkun, “Muhyiddîn İbn Arabî’nin Felsefesinde “Allah” Mefhûmu” Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (*TİAAD*), yıl: 9, 2008, sayı: 21, ss.117-143

²⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 108; III, 170 (thk.)

²⁹¹ Cezâirî, *Buğye*, 131

4. “Sülâlenin Tayyibi” Olması

İdrîs peygamberin kendisini İbnü'l-Arabî'ye tanıtırken kullandığı ikinci ifâde “sülâlenin tayyibi” olmasıdır.²⁹² Bu asil bir soydan geldiği mânâsına²⁹³ alınabileceği gibi, onun “Hz. Âdem'den kıyâmete kadar Hakk'ın meclâsı”²⁹⁴ mazharı olarak insan cinsinin genel kutbu²⁹⁵ mânâsında da düşünebiliriz. Konu ile ilgili bir başka bağlantı da İbnü'l-Arabî'nin Hz. İdrîs'i *Tenezzülât*'ta ayrıca “en-nessâbetü'l-allâm”²⁹⁶, neseb ilminde derin bilgi sâhibi²⁹⁷ olarak tanıtmasıdır. Bütün bu ifâdelerle onun asâletine, kutbiyetine işâret edildiği gibi, insan neslinin hangi soylarla devam ettiği husûsundaki bilgisine işâret vardır.

5. “Ebu'l-Alâ” (العلاء) Olması

İdrîs peygamberin kendisini İbnü'l-Arabî'ye tanıtırken kullandığı üçüncü ifâde ise “Ebu'l-Alâ” oluşudur.²⁹⁸ Bu tâbirle bağlantılı olarak İbnü'l-Arabî *Tenezzülât*'ta onu “Nebiyü'l-Alâ”²⁹⁹ olarak adlandırdığını görmekteyiz. Ayrıca *Dîvân*'da onu “Aliyyü's-Şân” diyerek över.³⁰⁰ Bütün bu ifâdelerle nebîler içinde yükseklik ile vasıflandığına işâret edildiği söylenebilir. Bu yönüyle “İdrîs (a.s.) zâtî

²⁹² İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ*, 89; *Kitâbü'l-İsrâ*, 144, (Resâil)

²⁹³ “Tayyibü'l-Irk” asâlet anlamına geldiği gibi, (Bkz. Serdar Mutçalı, *age.*, 537) “Tayyibü's-Sülâle”yi de bu anlamda alabiliriz.

²⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *age*, XI, 268 (thk.) Bu söz ile ilgili açıklama için bkz. Cezâirî, *age*, 131

²⁹⁵ Bkz. Cezâirî, *Buğye*, 131

²⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Tenezzülât*, 79

²⁹⁷ Bkz. İbn Manzûr, *age*, I, 755; Fîrûzâbâdî, *age*, I, 176

²⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ* 89; *Kitâbü'l-İsrâ*, 144, (Resâil)

²⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *age*, 79

³⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, şrh., Ahmed Hasan Besc, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996 s.11

şeref gibi zâtî yüksekliğe, ilimde kemâl gibi sıfâtî yüksekliğe, nübüvvet mertebesi gibi mekânî yüksekliğine ve “Biz onu yüce bir mekâna ref’ ettik” âyetinde geçtiği üzere mekânî yüksekliğine”³⁰¹ sâhip olmakla bütün yükseklik çeşitlerini kendinde toplamış bulunmaktadır. Ayrıca onun için “Ebû” (baba) ifâdesinin geçmesi ise ref’ edilme şerefının ilk olarak Hz. İdrîs’e nasîb olduğu şeklinde anlaşılabilir.³⁰²

6. “Güneş’in Efendisi” Olması

İdrîs peygamberin kendisini İbnü’l-Arabî’ye tanıtırken kullandığı dördüncü ifâde “Seyyidü’l-Mehât” (Güneş’in Efendisi) oluşudur.³⁰³ İbnü’l-Arabî *Tenezzülât*’ta ona “Nebiyü’l-mehât”³⁰⁴ (Güneş Nebîsi) derken de benzer hususa işâret edilmiştir. Bilindiği üzere İdrîs peygamberin ref’ edildiği yer Güneş feleği olup İdrîs peygamber orada görevlidir. “Güneş feleği “sultanın kalesi”ne benzetilir”³⁰⁵ ki bu durumda İdrîs peygamber bu kalenin sultânıdır. İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi o kutubdur.³⁰⁶ Güneş feleği ve kutub konuları ileride geleceği için burada ayrıntıya girilmeyecektir. İdrîs peygamber bu semânın yöneticisinden bahsederken onun

³⁰¹ A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 42 (Sâdeleştirilerek alınmıştır.)

³⁰² İbnü’l-Arabî’de ilklerin “baba” olarak isimlendirildiği görülür. Bu mânâda Hz. Âdem’e ilk insan olduğu için “Ebu’l-Beşer” denmiştir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 298

³⁰³ İbnü’l-Arabî, *el-İsrâ* 89; *Kitâbü’l-İsrâ*, 144, (Resâil)

³⁰⁴ İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 79

³⁰⁵ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, Kâhire, el-Matbaatü’l-Meymeniyye, 1903, 60 (Abdurrahim Alkış tarafından bu eser tahkîk ve tahlîli ile birlikte doktora tezi olarak çalışılmıştır. Bkz. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi’l-Hikem” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 2008)

³⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 131 (thk.)

özelliklerinden birinin de “refî” cinsi” olduğunu belirtir³⁰⁷ ki bu da kendisinin rif’atine işârettir. Çünkü âyette Hz. İdrîs ilgili olarak ref’ edildiği³⁰⁸ haber verilir.

Ayrıca İdrîs peygamberin “Güneş’in Efendisi” oluşuyla, Zümrüt Levha’da Hermes’in “Güneş’in işi hakkında söylemiş olduğum şeyler mükemmeldir.”³⁰⁹ ifâdesi arasında irtibat kurmak mümkündür.

7. “Şark Ehli” Olması

İbnü’l-Arabî mîracında İdrîs peygamberin kendisini celâlet menşei, sülâlenin tayyibi, yücelik babası, Güneş’in efendisi olarak tanıtmayı üzerine bu büyüklük karşısında bir şiir okur. Bu şiirin ilk mısraı şöyledir:

“Kudsiyet mertebesinde bulunan şark ehline kutlu olsun

Öyle bir Güneş ki, ışıkları kabrin karanlığını aydınlatır”³¹⁰

Burada İdrîs peygamberin “kudsiyet mertebesinde” olduğu ifâde edilmektedir. Bu ifâdeyi İbnü’l-Arabî’nin, İdrîs Fası’nda “kuddûsî hikmet”i anlatmasıyla irtibatlandırmak mümkündür. Nitekim İdrîs peygamber yapılabilecek en üst düzeyde riyâzet ve mücâhede³¹¹ ile “Allah Teâlâ’yı takdîs etmesi netîcesinde kendisinde kuddûsî

³⁰⁷ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 80, Bu ifâde şiirde de geçer. bkz. A.mlf. *Dîvân*, 8

³⁰⁸ Meryem, 57

³⁰⁹ Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simyâ*, 204; Titus Burckhardt, Güneş’in işi”nin simyâ ilmi açısından Güneş’in tekâbülü olan altına göre “Altının işi” şeklinde veya “Altının üretimi hakkında” olarak değerlendirilebileceğini belirtir. A.mlf., *age*, 208

³¹⁰ İbnü’l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi’l-Esrâ* (Kitâbu’l-Mî’râc), 89

³¹¹ Bursevî’ye göre kemaller kendi içinde Hakk’ın bir ihtisâsı olmakla birlikte bir karşılaştırmaya tâbi tutulduğunda Hz. İdrîs’in rûhânî kuvvetinin gıdâyı azaltmak ile olup kesbî, Hz. Peygamber’in ise zâtîdir. Bkz. Bursevî, *Kitâbü’n-Neûce*, (haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İstanbul, İnsan yay., 1997, I, 127

hikmet zuhur etmiş”³¹² ve kudsiyet mertebesine sâhip olmuştur. İdrîs peygamberin takdîsi netîcesinde yükseltildiği Güneş feleği, aynı zamanda onun nefsinin mertebesine işâret etmekte olup³¹³ bu da şiirde “kudsiyet mertebesi” olarak isimlendirilmiştir.

İdrîs peygamberin “şark ehli” olması ile coğrafî olarak doğuda yaşamış olması anlaşılacağı gibi, bunun ötesinde mânevî doğuş ehli, müşâhede ve mükâşefeye dayalı görüş ehli olması şeklinde anlaşılabilir. Bu mânâda “şark” kelimesi ile aynı kökten olan “meşrik” ve “işrâk” kelimeleri ile irtibât söz konusudur. İslam filozoflarına göre “Felsefî ilimlerin menbâ İdrîs Nebî olduğundan”,³¹⁴ İbn Sînâ’nın hikmet tasavvurunu “meşrik” kelimesi ile nitelemesi³¹⁵, Sühreverdî’nin ise hikmet tasavvurunu “işrâk” kelimesi ile nitelemesi³¹⁶ dikkat çekicidir.³¹⁷

“Güneş’in ışıklarının kabrin karanlığını aydınlatması” ifâdesinde “rames” kelimesi onun hakkında söylenen bâzı rivâyetleri hatırlatmaktadır. Daha önce bahsi geçtiği üzere Hz. İdrîs ile Hermes özdeşleştirilir. Buradaki h-r-m-s kelimesi ile r-m-s kelimesi arasında ilişki gözden kaçmamaktadır. “Rames” kelimesinin türbe, mezar, kabir³¹⁸ ile aynı anlamına gelmesi İdrîs peygambere âit olduğu söylenen Mısır’daki büyük pramiti hatırlatmaktadır.

³¹² Bkz. Abdulğani en-Nâblusî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, Kâhire, Matbaatü’l-Âmire, 1323/1905, I, 125

³¹³ Konu ile ilgili olarak bkz. Sadreddîn Konevî, *Sadreddîn Konevî ile Nasireddîn Tûsî arasında Yazışmalar, (el-Mürâselât)*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, İz yay. 2002, s. 183

³¹⁴ İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 60

³¹⁵ İlhan Kutluer, *age*, 104; Meşrikî Hikmet Tasavvuru için bkz. İlhan Kutluer, *age*, 61-104

³¹⁶ İşrâkî hikmet hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *age*, 105-143; Ayrıca bkz., A.mlf., “Hikmet”, 508, *DİA.*, XVII, İstanbul, 1998; A.mlf., “Hikmetü’l-İşrâk”, *DİA.*, XVII, 523

³¹⁷ “...İşrâkî hikmet geleneğinin “babası” İdrîs diye bilinen Mısırlı Hermesü’l-Herâmise...”olduğu söylenmiştir. İlhan Kutluer, *Felsefe Tasavvuru*, 121; Ayrıca bkz. Bkz., M. Erol Kılıç, *agt*, (yıl) 182-183; Burada ayrıca İdrîs peygamberin bulunduğu dördüncü semânın “en-Nûr” isminin tecellîsi olması bir başka irtibat kaynağı olarak değerlendirilebilir. Işık sembolizmi için bkz. Tâhir Uluç, “İbnü’l-Arabî’de Mistik Sembolizm”, *TİAAD.*, yıl: 7, 2006, sayı: 16, s. 178-186

³¹⁸ Muhammed Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus*, thk. İbrâhim et-Tirâzî, Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabi, Beyrût, 1966, c. II, s. 62; Abdulkâdir er-Râzî, *age*, 267

Büyük piramit hakkındaki yorumları değerlendiren Réne Guénon’a göre, İdrîs peygamber diri olarak göğe kaldırıldığından burasının onun mezarı olması imkânsızdır. Bu türbeler sembolik olarak düşünülmelidir. Ona göre kitaplarının gömülü olduğunu söylemek imkânsız olduğu gibi, hiyeroglif yazı ile ilmin yazılı olduğunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü “Büyük Piramit’te hiçbir türden simgesel yazı ya da figür bulunmamaktadır. Durum böyle olunca, ortada kabul edilebilir nitelikte olan tek bir varsayım kalmaktadır: o da İdrîs’in ilminin Piratmit’te gerçekten saklı olduğudur, piramitin yapısında, dış ve iç düzenlemesinde ve oranlarında içerilmekte olduğudur; ve modernlerin bu bağlamda yapmış oldukları ya da yapmış olduklarını zannettikleri “keşif”lerde geçerli olarak nitelendirilebilecek olan tüm şey, sonuçta, bu antik tradisyonel bilimin çok küçük kırıntılarıdır.”³¹⁹

Guénon’un bu açıklamasına göre ve İbnü’l-Arabî’nin kabir için “rames” kelimesini kullanmasından hareketle, “kabrin karanlığı” ifâdesi pramitte gizli olan ilim olarak değerlendirilebilir. Bu ilmin ancak İdrîsî, şemsî hikmete sâhip olana, bir başka deyişle seyr u sülûkte İdrîs peygamberin kademi üzere olma menziline ulaşana açılacağını söylemek mümkündür.³²⁰ Ayrıca Hz. Peygamber’in bütün peygamberlerin hikmetini câmi’ olmasından dolayı kâmil Muhammedî olanların, diğer peygamberlerin hikmeti gibi İdrîsî hikmete de sâhip olacaklarını unutmamak gerekir.

İbnü’l-Arabî Mısır’daki bâzı piramitlerin “Nesr, Aslan’da iken inşâ edildi” şeklindeki rivâyeti *Fütûhât*’ta defeatla nakleder ve ardından “kendisinin yaşadığı devrin Oğlak’ta (Cedî) olduğunu” ekler.³²¹ Burada nesr³²² ile Vega yıldızı, Aslan ile de Aslan

³¹⁹ Réne Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, trc. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan yay., 1997, s. 104-105

³²⁰ Konu ile ilgili bkz. Bu çalışmadaki İdrîsî Mîrâs bölümü, s.220

³²¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 141; II, 433; II, 676; III, 549

³²² Nesr, kelime olarak kartal anlamına gelmekte olup, nücûm ilminde semâda kartala benzemesiyle bilinen iki yıldızın adıdır. Bu yıldızlara Vâki’ ve Tâir denir. (Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, V, 192; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, I, 616) Nesr, Çalgı Takımyıldızı’nın en parlak yıldızı olan Vega’dır. (Bilim Araştırma Merkezi, *Piramitler*, sh. 130, 2. dipnot. İstanbul, 1983) “Tradisyonlarda Güneş ile ya da spiritüel Güneş’le ilişkilendirilen semboller arasında hayvanlardan “kartal” da yer almaktadır.” Geniş bilgi için bkz. (Alparslan Salt, *Neo-Spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller Ansiklopedisi*, 141, İstanbul, Ruh ve Madde yay., 2006) “Eski Mısır kaynaklı “Hermetika” metinlerinde, ilâhîliğin karadaki sembolü “arşlan”, denizdeki sembolü “yûnus”, havadaki

burcu kastedildiğini söylemek mümkündür. Piramitlerle ilgili mısraında İbnü'l-Arabî “onların bânîsinin bilinmediğini ve sırrının idrâk edilmediğini ancak bânîsinin kesinlikle insanlardan olduğunu” söyler. Bunun için vâkıasında 40 bin yıl önce vefat etmiş ve dolayısıyla Hz. Âdem’den önce yaşamış birisiyle görüşmesini aktarır.³²³ Ayrıca İbnü'l-Arabî’ye göre “zaman Terâzi burcu devresi ile başlamıştır. Hz. Peygamber’in devrinde tekrar Terâzi’ye” dönmüştür.³²⁴ Hz. Âdem’in yaratılışı ise Başak devresindedir.³²⁵ Burç devrelerini esas aldığımızda³²⁶ pramitlerden bâzılarının yaklaşık olarak 30 bin yıl önce yapıldığı sonucuna varılacağı gibi, yine aynı şekilde İbnü'l-Arabî’ye göre “zamânın Terâzi ile başlamasından”³²⁷ hareketle de Başak devresinden bir önceki devre Aslan³²⁸ olup, yine Hz. Âdem’den önceki devreye tekâbül etmektedir.

İbnü'l-Arabî, vâkıasında Kâbe’de tavaf yaparken tanıştığı bir insanın 40 bin yıl önce yaşamış biri olduğunu öğrenince Hz. Peygamber’in “*Allah yüz bin Âdem yarattı*” hadîsini hatırlar.³²⁹ Hz. Âdem’den önce başka nesillere işâret etmekte olan bu durumu, “İdrîs peygambere Hak tarafından zaman ilmi ihsân edilmiş olduğundan”³³⁰ ona sorar. Hz. İdrîs de şöyle cevap verir:

- Doğru söyledi, ben Allah’ın nebîsiyim. Buna rağmen âlemin ömrünün tamâmını bilmiyorum... İbnü'l-Arabî ona tekrar sorar:

-Kıyâmetin şartlarından birini bana târif eder misin? Hz. İdrîs şöyle der:

sembolü “kartal” kabul edilir.” (*age*, 46, 196) Ayrıca bkz. René Guénon, *Symbols Of Sacred Science*, 93, translator Henry D. Fohr, Sophia Prennis, 2004

³²³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, III, 549

³²⁴ İbnü'l-Arabî, *age*, I, 147

³²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 158

³²⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2005, s. 172-174

³²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 147

³²⁸ Bkz. A. mlf., *Ukle*, 174

³²⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, III, 549

³³⁰ A. mlf., *İsfâr*, 367, (Resâil)

-Âdem'in varoluşu kıyâmetin şartlarındandır..."³³¹

İbnü'l-Arabî'ye göre "Peygamberimiz'in dönemi Terâzi devresi" olup bu görüşünün kaynağı "*Zaman Allah'ın yarattığı günkü hâline döndü*"³³² şeklindeki hadîs-i şerîftir.³³³ "Zaman devresi, devrelerin tekrarı ile *Terâzi*'ye ulaşmış, böylece Hz. Peygamber zuhur etmiştir."..."Zamânın devresi toplam olarak 78 bin yıldır."³³⁴ Hz. Peygamber'in döneminin Terâzî olup aynı zamanda "Biz şimdi Başak gününün sonundayız ve Terâzî'nin başındayız ki o altı bin senedir" demesi³³⁵ ve yine bu bilgiden farklı olarak kendisinin yaşadığı dönemin "Oğlak burcu devresi olduğunu" haber vermesini³³⁶ birleştirdiğimizde Sâbit yıldızlar feleğindeki (Menziller feleği) 12 Zodyak takım yıldızının (yine burç isimleriyle anılan takım yıldızları) bir üst ve daha şumüllü Atlas feleğindeki takdîrler olan burçlardaki konumuna göre³³⁷ değişik burç çevrimlerinden bahsedildiği görülmektedir. Bu konuda bir fikir edinmek için İhvân-ı Safâ'nın yedi semâdaki yıldızların burçlardaki devir sürelerine bakılabilir.³³⁸ Buna bir misal Burckhardt'ın belirttiği gibi "Koç takımıyıldızının bugün Boğa burcunda" olmasıdır.³³⁹

Burç çevrimine göre Hz. İdrîs'e atfedilen pramiti, "bâzı pramitlerin Nesr (Vega yıldızı) Aslan burcu devresindeyken inşâsı" bilgisi, "Aslan burcunun unsurunun "ateş";

³³¹ A. mlf., *Fütûhât*, III, 349

³³² Buhârî, *age.*, III, 1168 nr., 3025

³³³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 39

³³⁴ İbnü'l-Arabî, *age.*, I, 146; Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Titus Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*, trc. (ing) Bülent Rauf, Abingdon, Beshara Publications, 1989, s. 51-52

³³⁵ A. mlf., *Eyyâmü's-Şe'n*, 66, (Resâil)

³³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 677

³³⁷ Bkz. Titus Burckhardt, *Mystical Astrology*, 15

³³⁸ Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 147-153, Beyrût, Dâru Uveydati'd-Devliyye, 1995; Ayrıca bkz., Mohamed Haj Yousef, *İbn Arabi-Time and Cosmology*, New York, Routledge, 2008

³³⁹ Geniş bilgi için bkz., Titus Burckhardt, *Mystical Astrology*, 24

feleğinin ise Güneş olması”³⁴⁰, İdrîs peygamberin Güneş nebîsi³⁴¹ olması ve İdrîs peygamber ile özdeşleştirilen “Hermes isminin, “hirmâs” olarak bir Aslan ismi olması”nı³⁴² birlikte düşündüğümüzde İdrîs peygambere atfedilen büyük piramitin³⁴³ yapıldığı zamânın bir başka burç çevrimine göre Aslan devresi olduğu şeklinde anlaşılabilir.

Piramitlerle ilgili olarak bir diğer konu da İdrîs peygamberin ilminin büyük pramitte saklı olabileceğidir.³⁴⁴ İbnü’l-Arabî İdrîs peygamberin tûfan sebebiyle “ilimleri kayalara ve taşlara yazılmasını emrettiğini”³⁴⁵ “Hikmetleri kayalara yazdığını”³⁴⁶ söyler. Bu rivâyet ilmin yazılma işinin tûfanda zarar görmeyecek şekilde olduğunu düşündürmektedir. Tûfanda taşların ve kayaların yer değiştireceği gibi durumlar hesâba katılmış olmalıdır. Bu sebeple onun yaşadığı bölgelere (Bâbil ve Mısır)³⁴⁷ yakın olarak daha çok yine piramitler dikkati çekmektedir.

³⁴⁰ Mehmet Temelli, *agm*, 222

³⁴¹ İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 79

³⁴² Lisânu’l-Arap, VI, 248

³⁴³ Rene Guénon *Geleneksel Formlar*, 107

³⁴⁴ Bkz. Rene Guénon, *agy*.

³⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 367

³⁴⁶ A. mlf., *Tenezzülât*, 82

³⁴⁷ Bkz. Kiftî, *age*, 8; Reyî Şehrî, *age*, IX, 367; en-Neccâr, *age*, 38-39; Köksal, *age*, I, 79

II. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN MÂNEVÎ KOZMOLOJİSİNDE HZ. İDRÎS

A. İdrîs Peygamber'in Semâ'ya Yükseltilmesi

Giriş bölümünde Hz. İdrîs'in kadîm ve İslâmî kaynaklarda semâya yükselişi ve ardından tekrar yeryüzüne dönüşü ile ilgili bilgileri aktarmıştık. Kadîm kaynaklarda İdrîs peygamberin semâya ilk yükselişinin ardından tekrar dünyâya gelişi, uzun bir süre kaldıktan sonra semâya yükselerek “metatron” yâni “semâvî kutub” oluşundan bahsedilmişti. İslâmî kaynaklarda ise daha çok âyette belirtilen “mekân-ı alî”ye yükselişi³⁴⁸ etrâfında (Cennet’e, dördüncü semâya, altıncı semâya, yedinci semâya gibi) farklı yorumlar yapıldığını görmüştük.

Konuya başlamadan önce burada İdrîs peygamberin bu yükselişlerinin İbnü'l-Arabî'ye göre nasıl değerlendirildiği üzerinde duracağımızı, yükseltildiği mekânları ise ayrıca inceleyeceğimizi hatırlatalım.

³⁴⁸ Meryem, 57

1. Yedinci Semâya Yükselişi

İbnü'l-Arabî, kadîm kaynaklarda bahsedildiği gibi, âyette “mekân-ı alî” olarak belirtilen yükselişinden önce de bir yükselişi olduğunu haber verir. Bununla ilgili olarak seferler³⁴⁹ hakkında kaleme aldığı “*Kitâbu'l-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*” adlı kitabında farklı seferlerden³⁵⁰ bahseder.³⁵¹ İdrîs (as)’ın seferini “izzet, mekân ve mekânet olarak yükseklik seferi” olarak belirtir.³⁵² İbnü'l-Arabî’nin bu seferin mekân yüksekliğinin yanında, mertebe yüksekliği olduğunu söylemesi önem arz etmektedir. Bu durumda İdrîs peygamberin mekân olarak yükselişi mertebesine de işâret etmektedir.

İbnü'l-Arabî ilk yükseltildiği yer ile ilgili farklı görüşler içerisinde yedinci semâya yükseltilmesi ile ilgili rivâyete³⁵³ katılır: “O yedinci semâya kadar götürüldü. Böylece semâların tamâmı onun sâhası içinde oldu.”³⁵⁴ İbnü'l-Arabî’nin bu bilginin

³⁴⁹ Bu seferler ana hatlarıyla O’ndan, O’na ve O’nda olmak üzere üç kısım olup her biri kendi içinde kısımlara ayrılır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 353-54; Bunun gibi sefer edenler de farklı kısımlara ayrılmakta olup, ona göre kâmil olanlar bütün çeşitleriyle sefer yaparlar. Geniş bilgi için Bkz. A.mlf., *Fütûhât*, II, 384-385

³⁵⁰ İbnü'l-Arabî “Allah Kur’ân’da birçok seferden bahsetmekle birlikte, kendisi *Kitâbu'l-İsfâr*’da sâdece bir kısmını anlattığını” belirtir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 355; Abdülkerîm el-Cîlî bu kitâba istinâden insanın bânında gerçekleştirdiği seferleri anlatan bir kitap kaleme almıştır. Geniş bilgi için bkz. Abdülkerîm el-Cîlî, *İsfârü'l-garîb netîcetü's-seferi'l garîb*, 7-14, Kâhire, ts.; İbnü'l-Arabî *Fütûhât*’ın 190. ve 191. bâblarını da sefer konusuna ayırmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 388-390

³⁵¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 355-382

³⁵² İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 365

³⁵³ Bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, c.XVI, s. 106

³⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 365

ardından semâlar hakkında bilgi vererek âdetâ İdrîs peygamberin yedinci semâyâ götürülerek bu semâlar hakkında tahkîkî ilim sâhibi olduğunu bildirir: “Allah semâları gaybî ilimlerin mahalli kılmıştır. Bu ilimler, cevher ve araz, küçük ve büyük, haller ve intikâlleriyle âlemde meydana gelen şeylerle alâkalıdır...”³⁵⁵

İdrîs peygamberin yedinci semâda neler öğrendiğini de şöyle anlatır: “İdrîs aleyhiselâm Allah’ın kendisine vahyettiği ilimle bildi ki, âlemin bir kısmı bir diğer kısmı ile irtibatlıdır. Ve teshîri altındadır. Hz. İdrîs, müvelledâta has rükünler³⁵⁶ âlemini, yıldızların menzillerde toplanışlarını ve ayrılışlarını, kâinâtın ve felekî hareketlerin farklılığını gördü. Hızlı ve yavaş hareket edeni görerek bildi ki, felek seyr ü seferini, yavaş hareket edenle gerçekleştirdiğinde, hızlı hareket eden onun hükmü altına girer. Çünkü hareket devrî olup hattî (düz) değildir. Bunun için küçük ve hızlı olanın devrinin ona (büyük ve yavaş hareket edene) dönmesi gerekir. Böylece inişe yakınlığın hızlı hareket edene faydası olduğu bilinir. Hz. İdrîs’in bunları görmesi ancak yedinci semâda mümkün olabilmiştir.”³⁵⁷

İbnü’l-Arabî’nin bu seferden *Tenezzülât*’ta da bahsederek, İdrîs peygamberin öğrendikleri hakkında şu bilgileri verir: “Bu efendimize (Hz. İdrîs), esrâr ve mârifetlerin bütün çeşitleriyle muhabbet olsun. Onun ihsânı, nurların doğuşunda mârifetlerin bolluğudur. Meleklerle birlikte seyrettirdi (isrâ). Felekî eserler üzerinde bilgi sâhibi yaptı. Melekî letâifin sırlarıyla tahakkuk ettirdi. Her rûhâniyete kendi dili ile hitâb ettirdi. Mekânın hikmeti hakkında mârifet sâhibi yaptı....”³⁵⁸

İdrîs peygamberin seferi ile ilgili çok önemli bir konuda onun yedinci semâda ne kadar kaldığıdır. İbnü’l-Arabî’nin bildirdiğine göre bu süre “otuz yıl” olup Zühâle feleği ile birlikte bu süre içerisinde Burçlar feleğini devretmiştir.³⁵⁹ İdrîs peygamberin

³⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *agy*.

³⁵⁶ İbnü’l-Arabî Hakk’ın rükünleri ateş, hava, su, toprak olmak üzere dört olarak ortaya çıkardığını belirtir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 198 (thk.)

³⁵⁷ İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 366

³⁵⁸ İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 80-81

³⁵⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 366

kaldığı süre acabâ bilinen dünyâ yılları mıdır? Yoksa mîracda olduğu gibi³⁶⁰ kısa sürede mi gerçekleşmiştir? İbnü'l-Arabî günler konusunu ele aldığı “*Eyyâmü’ş-Şe’n*” adlı kitabındaki bâzı bilgiler bu konuya açıklık getirmektedir. Buna göre bir günün farklı îtibarlara göre dünyâ yıllarıyla karşılığı bir, bin, yedi bin, elli bin yıl olabilmektedir. Konumuzla ilgili olan gün “Zühal günü”dür. İbnü'l-Arabî “Zühal gününün yaklaşık otuz yıl” olduğunu belirtir.³⁶¹ Bu bilgi sâyesinde İdrîs peygamberin yedinci semâda Zühal feleğinde kaldığı sürenin Zühal feleğinin bir devrine tekâbül ettiğini öğrenmekteyiz. Zühal feleğinin bir devri de her feleğin devrinde olduğu gibi Burçlar feleğinde 12 burcu katedecek şekildedir. Çünkü İbnü'l-Arabî’nin bildirdiğine göre bütün felekler Atlas feleğinde (Burçlar feleği) devrederler.³⁶² Sonuç olarak İdrîs peygamberin yedinci semâdaki devri sâyesinde burçları ve felekleri yakînen tanımış, onlar hakkında ilim sâhibi olmuştur. İdrîs peygamber bu süre içerisinde Allah’ın kendisine vahyetmesi ile, tâlîm-i ilâhîden geçerek birçok ilim öğrenmiştir. Daha önce bahsi geçen ilimlere ek olarak İbnü'l-Arabî şöyle der:

“Allah ona her semâyâ neyi vahyettiğini öğretti. Her yıldızın hareketinde nelerin var olduğunu bildirdi. Ona yıldızların yakınlaşmalarını ve bu yakınlaşmaların miktarlarını, iklimlere ve kâbiliyetlerin mizaçlarına göre onlardan meydana gelen muhtelif işleri beyân etti...”³⁶³

Buradan İdrîs peygambere öğretilen ilmin semâlar ve bu semâların unsurlar âlemine tesîri ile alâkalı olduğu anlaşılmaktadır. Bunun için Allah’ın “ona her semâyâ neyi vahyettiğini öğretmesi” konusunun açıklığa kavuşması İdrîs peygamberin ilminin

³⁶⁰ Bu konuda İbnü'l-Arabî’nin bir mîracı ile ilgili verdiği şu bilgi önemlidir: “...Bu devirde her bölümde ikâmetim on beş buçuk gün, altı saat sürdü. Oranın her günü, dünyâdan altı buçuk gündür...” A.mlf., *Tenezzülât*, 85; Bu devir dört bölümden oluşmaktadır ki, yaklaşık yüz küsur gün eder. İbnü'l-Arabî’nin burada dünyâdaki süreyi örnek vermesi onun semâda bu süre kaldığını göstermez. Nitekim hayâtı hakkındaki bilgilerde uzun süre yeryüzünden kaybolduğuna dâir bir bilgiye rastlanmamaktadır.

³⁶¹ Başka günlerin yıl karşılığı hakkında geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Arabî, *Eyyâmü’ş-Şe’n*, 66 (Resâil)

³⁶² Bkz. A.mlf., *Fütûhât*, II, 439; Semâdaki her feleğin, Burçlar feleği’nde devir süresi birbirinden farklıdır. Meselâ Güneş’in burçları bir yılda katettiğini İbnü'l-Arabî’nin “Güneş günü bir yıldır” ifâdesinden anlıyoruz. Bkz. A.mlf., *İsfâr*, 366

³⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 678

ne olduğunun bir nebze olsun anlaşılması olacaktır. Çünkü yedinci felekte onunla “Burçlar feleğini devrederken ona Allah’ın her semâya neyi vahyettiği belli” olmuştur.³⁶⁴ Konu ile ilgili olarak âyette “*Her semâya emrini vahyetti*”³⁶⁵ buyrulur.³⁶⁶

İbn Abbas “*Bu âyeti tefsîr etsem bana kâfir derdiniz. Bir başka rivâyette ‘Beni recmederdiniz’ demiştir.*”³⁶⁷ Bu bilgidен hareketle İdrîs peygambere öğretilen emr-i ilâhînin, Hak tarafından bu ilme istûdâdı olan ehil kimselere öğretildiğini, onların da yine izin verildiği kadarıyla ehline öğrettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü bu ilimler ilâhî sırlardandır. İbnü’l-Arabî bu konuda şöyle der: “Allah onlar için, ehil kimseler var etmiştir. Onlar böylece mârifet sâhibi olurlar. Bu ilimle değil, kurbiyetle olur.”³⁶⁸ Buradan İdrîs peygamberin semâya çıkarılmasının aynı zamanda Hakk’a kurbiyet olduğunu öğrenmekteyiz. Nitekim sûfîler mîracın kurbiyet olduğunu söylemişlerdir.³⁶⁹ Kimileri de “kurbiyet” kelimesi yerine “yakîn” kelimesini kullanır.³⁷⁰ “Yakîn, hakîkatlere keşf yoluyla vâkıf olmak”³⁷¹ anlamına geldiğinden peygamberlerin semâlara götürülmesi hakikat ilimlerini öğrenmeleri içindir denilebilir. Bir başka

³⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 367

³⁶⁵ Fussilet, 12

³⁶⁶ İbnü’l-Arabî’ye göre “...*Her semâya emrini vahyetti*...” âyetinde “vahiy ile emrin semâlar arasında tenezzülü” kastedilmektedir. Buna delil olarak “..*Emr aralarında tenezzül eder.*” (Talak, 12) âyetini gösterir. Ona göre buradaki “emr; emr-i ilâhî”dir. “Buradaki tenezzülün tefsîri (Âyetin tefsîri hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetün Mine’r-Rahmân*, IV, 35-41, Dımaşk, Matbaatü Nadr, 1989) büyük bir sırdır...” (İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 141)

³⁶⁷ Celâleddîn es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr*, Beyrût, Dâru’l-Fikr, 1993, c. VIII, s. 210

³⁶⁸ İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 226, Hızır hakkında ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Keşfu Sırrı’l-Va’d ve Beyânu Alâmeti’l-Vecd*, 331-332 thk. Kâsım Muhammed Abbâs ve Hüseyin Muhammed Acîl, Abu Zabî, Mecmau’s-Sekafî, 1998

³⁶⁹ Bkz. Ali b. Osman Cüllâbî Hucvîrî, *Keşfü’l-Mahcûb*, 476, trc. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh yay., 1982; Refîk el-A’cem, *Mustalahâtü’t-Tasavvufi’l-İslâmî*, 904, Beyrût, Mektebetü Lübnân, 1999

³⁷⁰ Bkz. Ebû Nasr Serrâc, *el-Lûma’*, trc. H. Kâmil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, İstanbul, Erkam yay., 1996, s. 119

³⁷¹ Bkz. Kemâluddîn Abdürrezzâk b. Ebî’l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *İstilahât-ı’s-Sûfiyye*, thk., Abdülâl Şâhîn, Kâhire, Dâru’l-Menâr, 1992, s. 274; İbnü’l-Arabî bu konuyu *Fütûhât*’ın 122. bâbında anlatır. Ayrıca konu ile ilgili müstakil bir kitabı bulunmaktadır. Bkz. *Kitâbü’l-Yakîn*, thk. Saîd Abdülfettah, Beyrût, İntişârâtü’l-Arabî, 2004 (Resâilü İbn Arabî IV)

söyleyişle mîracın gerçekleşmesi mîrac sâhibi için Hakk’a kurbiyet ve yakîn sağladığı gibi aynı zamanda onun ilim elde etmesini, ilimde tahkîke ermesini sağlamaktadır.³⁷²

İbnü’l-Arabî’nin semâlara vahyedilenlerin bilgisine sâhip olduğunu ve sır olduğu için de izin verildiği kadar açıkladığını şu cümlelerinden anlamaktayız: “Allah sübhânehûnun semâlara vahyettiği emri tafsîlen anlatırsak, bu sebeple acâib durumları açıklamış oluruz. O zaman vahyedilen ilmi rasad âlimleri ve fikir yoluyla tahsîl görmüş olarak konuya bakanlardan bir kısmı, belki inkâr edebilir. Onlardan insaf ehli olanlar ise duyduğunda hayret içerisinde kalır.”³⁷³ Bu metne göre İbnü’l-Arabî konu hakkında genel bilgiler vermiş, detayına inmemiştir. Ancak yüce mertebesi îtibârıyla ona göre her ne kadar genel bilgiler olsa da bizim açımızdan, bu kadarının bile esrâr olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü’l-Arabî’ye göre semâlar, yıldızlar hakkında gözlemeye dayalı ilim her zaman doğru sonuç vermeyebilir. Hatta bu yolla elde edilen bilgi ile bâzen ilm-i ilâhiye uygun düşerek bir şeyin meydana geldiği görülse bile bundan yola çıkarak gözlemenin her zaman doğru sonuç vereceği söylenemez. Nitekim deney ve gözlemeye dayalı birçok bilginin yeni gelişmelerle aslında öyle olmadığı görülmektedir. İbnü’l-Arabî gözlemeye dayalı ilmin kesin sonuç vermemesini basîret eksikliğine bağlar. Bunun aslı da ancak nübüvvetle olacağından basîretle olan ilmi Allah’tan alanlardan birisi de İdrîs peygamber olmuştur.³⁷⁴ Ayrıca ona göre bu ilim Hz. Hızır’ın³⁷⁵ ilmi gibi ledünnî ilim olduğundan her peygamberde bulunmaz. İdrîs peygamber ise ledünnî ilim sâhibidir.³⁷⁶

İbnü’l-Arabî eserlerinde kısaca anlattığı “emr-i ilâhînin semâlara vahyi” konusuna kendisinin ifâde ettiği gibi³⁷⁷ *Tenezzülât*’ta genişçe yer ayırır. Kitabın son

³⁷² Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 242-243

³⁷³ İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 145; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul, Litera yay, 2006, I, 420

³⁷⁴ İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 678

³⁷⁵ Hızır hakkında ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Keşfu Sırrı’l-Va’d ve Beyânu Alâmeti’l-Vecd*, 331-332 thk. Kâsım Muhammed Abbâs ve Hüseyin Muhammed Acîl, Abu Zabî, Mecmau’s-Sekafî, 1998

³⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 226

³⁷⁷ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 444

bölümünde (6. Bölüm) bahsettiği mîracında yedi semâyı günlere tekâbüliyetlerine göre detaylı bir şekilde anlatır.³⁷⁸

Genel olarak söylemek gerekirse Allah'ın semâlara vahyettiği *emirler* arzda, unsurlar âleminde gerçekleşecek bütün işlerin özüdür. Bir başka deyişle unsurlar âleminin ihtiyâcına uygun her şey semâlara *emir* olarak vahyedilmiştir. Her semânın yıldızının kendi feleğinde devri ile yeryüzünde bunlar gerçekleşir.³⁷⁹ Yedi semânın yıldızları için toplanmalar, yakınlaşmalar, çıkışlar ve inişler olduğundan, hareketlerinin yeryüzüne tesîrleri de farklı farklıdır.³⁸⁰ Allah *emrinin* gerçekleşmesi için “yedi semânın hareketlerine, sırlar, ilimler, ulvî ve süflî eserler yerleştirmiştir.”³⁸¹ Vahyedilen *emrin* dikkati çeken en önemli husus her yönden mükemmel bir intizâm (mîzân) içinde olmasıdır.³⁸² Bu sâylededir ki her şey en ince ayrıntısına kadar bir biri ile uyum içerisinde gerçekleşir. İnsanlar tarafından âlemden bazı durumlarda düzenin olmadığı gözlemlendiği hallerde bile, öyle bir hikmet vardır ki aslında uygunsuz gibi görünen durumun intizâmın bir parçası olduğu görülür.

İbnü'l-Arabî vahyedilen *emri* bir âlete benzetir. Usta bir âlet ile bir iş yaptığında, iş âlete değil onunla işi gerçekleştiren ustaya atfedilir. Semâlara vahyedilen *emr* de ustanın elindeki âletten farksızdır.³⁸³ İbnü'l-Arabî'nin semâlardaki *ilâhî emrin* üzerinde önemle durmasının sebebi nücûm ilminin yanlış anlaşılmış olmasıdır. İdrîs peygambere, her semâyı Allah'ın neyi vahyettiğinin öğretilmesi sebebiyle onun ve yolunda gidenlerin sâhip olduğu ilim ile, başkalarının aynı konudaki ilmi bir değildir. Onlardan bir kısmı her şeyin yıldızların seyri ile meydana geldiğini düşünürler. Halbuki yıldızlar hareketlerinde her semâyı vahyedilen bu *emirlerin* gerçekleşmesi için

³⁷⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenezzülât*, 78-138

³⁷⁹ Konu ile ilgili bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 146, 150, 225; II, 236; A.mlf., *İsfâr*, 356-357; A.mlf., *Fusûs*, 184

³⁸⁰ Bkz. A.mlf., *İsfâr*, 356

³⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 155

³⁸² Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, I, 146

³⁸³ İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 185

görevlendirilmişlerdir. Bu durum sanatkârın âletleri istediği sûreti meydana getirmek için kullanmasına benzer. Hak tarafından yıldızların hareket ettirilmesi ile de âlemde oluşlar gerçekleşir. Ancak bunlar sanatkârın elindeki âletlerden farksızdır.³⁸⁴ Burada sanatkârın mutlak anlamda Allah olduğu âşikârdır. Mukayyed anlamda ise görevli olarak en başta peygamberler bulunur. Onlarla birlikte ise melekler görev yaparlar. Semâ katlarında bulunan peygamberler bulundukları semâdaki vahyedilen *ilâhî emrin* bi'l-vekâle uygulayıcılarıdır. Hz. Peygamber ise bütün semâ katlarındaki *ilâhî emirlerin* bi'l-asâle uygulayıcısıdır.³⁸⁵

Sonuç olarak İdrîs peygambere öğretilen ilimlerin esrâr-ı ilâhî olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca ona tâlim edilen ilimler arasında öne çıkanın felekiyât ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle der: “...Feleğin inceliklerine vâkif olunca, temel hususları ve tafsîli bildi.”³⁸⁶

Hz. İdrîs yedinci semâda otuz yıl kalışının ardından yeryüzüne inmiştir.³⁸⁷ Bu bilgi bizi İdrîs peygamberin ilk ref'inin ruh ve cisim ile birlikte olduğu sonucuna götürmektedir. Nitekim kadîm kaynaklarda da onun semâya yükselişi ve dönüşünden³⁸⁸ bahsedilmesi bu görüşü desteklemektedir.

İdrîs peygamber, yeryüzüne inişinin ardından seçkin bir grup oluşturarak onlara semâlarda “müşâhede ettiklerini ve Allah'ın bu ulvî âleme yerleştirdiği sırları öğretmiştir.”³⁸⁹ İbnü'l-Arabî “Bu ilmi Allah'tan alıp ilk kez insanlara öğretenin Hz. İdrîs olduğunu” bildirir.³⁹⁰ Eğitim öğretim yapması sebebiyledir ki, ona “ders yapan” anlamında giriş bölümünde ifâde edildiği üzere “İdrîs” lakabı verilmiştir. Daha önce

³⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 456

³⁸⁵ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 150-151, Resûl ve vârisin emr-i ilâhînin hâdimi olması ile ilgili bkz. A.mlf., *Fusûs*, 98

³⁸⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî *İsfâr*, 366

³⁸⁷ A.mlf., *İsfâr*, 367

³⁸⁸ Bkz. E. G. Hirsch, S. Schechter, *agm. JE*.

³⁸⁹ A.mlf., *İsfâr*, 367

³⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 678

rivâyetlerde ona nisbet edilen birçok ilim olup bu ilimleri ilk kez ortaya koyduğunu görmüştük. İbnü'l-Arabî'nin de bahsettiği bu ilk olma özelliğinin sebebinin şöyle yorumlamak mümkündür. Hz. İdrîs her semâya vahyedilen ilim kendisine öğretilerek, tâlim-i ilâhîden geçerek yeryüzünde meydana gelen şeylerin semâlarda bulunan mânevî boyutunun, arka planının ilmine sâhip olduğundan birçok ilmin kurucusu olmuştur. Buna ek olarak Hz. İdrîs'in "Kalem-i A'lâ"nın mazharı olması hatırlanabilir. Kalem-i A'lâ ise " el-Bedî' " isminin tecellîsi ile olmuştur.³⁹¹ Bu isim Hakk'ın bir şeyi ilk kez vâretmesi³⁹² olduğundan, İdrîs peygamberin bu ismin mazharı olarak birçok şeyi ilk kez ortaya çıkardığı düşünülebilir. ³⁹³ Bu anlamda denilebilir ki geleneksel (tradational) ilimlerin babası Hz. İdrîs'ten başkası değildir.

Onun başlattığı eğitim ve öğretim faâliyetinin en üst derecede, günümüzde ise ulaşılamayacak bir noktada faâliyet olduğunu Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî*'sinde şu ifâdelerle anlatır:

"İdrîs'te nücûmdan cinsiyet var idi. O sekiz yıl Zühal ile kudûmde oldu. Maşrıklarda ve mağriblerde onun yâri, onun hem-hadîsi ve mahrem-i âsârı oldu. Vaktâki gaybetten sonra o kudûm getirdi, yeryüzünde nücûm dersi söylerdi. Onun önünde yıldızlar hoş saf vurmuşlar idi. Yıldızlar onun dersinde hâzır olmuşlar idi. Öyle ki, umûmdan ve husûstan olan halk, nücûmun âvâzını işitirler idi. Cinsiyetin cezbi yıldızları yeryüzüne kadar çekip onun huzûrunda zâhir olmuşlar idi. Her birisi kendi adını ve kendi ahvâlini açık söyleyip onun huzûrunda şerh-i rasad ederdi." ³⁹⁴

³⁹¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 421

³⁹² Bkz. Suad Yıldırım, "Bedî'" *DİA.*, V, 319-320, İstanbul, 1992

³⁹³ İbnü'l-Arabî bu isimle tahalluk ile ilgili olarak yeni bir şey ortaya koymak husûsunda bağlantı kurar. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Şerhu'l-Esmâ*, Kâhire, Mektebetü'l-Ezheriyye, 2001, s.189

³⁹⁴ A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, (haz. Dilaver Güner, Mustafa Tahralı), Kitabevi yay, İstanbul, 2008, c.XII, s. 341-342, beyt nr. 3004-3010; A. Avni Konuk'un bu beytlerin şerhi topluca şöyledir: "...İdrîs (a.s.)ın rûh-ı şerîfinde nücûmun ya'nî seyyârâtın rûhâniyetlerinden cinsiyet var idi. Binâenaleyh o hazret sekiz yıl Zühal ile kudûmde oldu. Ya'nî onların rûhâniyetleri Zühal'in rûhâniyetine ve Zühal'in rûhâniyeti dahî o hazretin rûhâniyetine gidip gelmekte oldu. İdrîs (a.s.) küre-i arzın hem maşrık taraflarında ve hem de mağrib taraflarında Zühal seyyâresinin rûhâniyetinin yâri ve onun musâhibi ve küre-i arz üzerindeki eserlerinin mahremi oldu. Zîrâ Güneş etrâfında devr eden seyyârelerden her

Geleneksel ilimlerin birçoğunun kurucusu olarak İdrîs peygamber, “bu ulvî ilmin” gelecek nesillere aktarılması husûsunda bir tedbîr olarak “İlmin kaybolmaması için onun kayalara ve taşlara nakşedilmesini emretmiştir.”³⁹⁵ İdrîs peygamberin böyle bir gayret içine girmesinin, İbnü’l-Arabî’ye göre çok husûsî bir sebebi vardır. Bu da İdrîs peygamberin ileride tûfan olacağını bilmesidir. Tabîî ki tûfanda her şey yerle bir olacağından ilmin kayalara ve taşlara nakşedilmesini daha önce, Mısır’da yaşadığı rivâyetlerine dayalı olarak piramite nakşedilmesi olarak yorumlanmıştı. İbnü’l-Arabî Hz. İdrîs’in yüzyıllar sonra gerçekleşecek olan tûfanı nasıl bildiğini şöyle anlatır: “Hz. İdrîs yedinci semâdaki seyrinde ‘yıldızların Yengeç burcunda toplanmalarını’ müşâhede edince tahkîk ettiği ilimle ‘Allah Teâlâ’nın büyük bir sel, her yeri kaplayan bir tûfan indirmesinin kaçınılmaz olduğunu’ bilmiştir.”³⁹⁶ İbnü’l-Arabî, İdrîs peygamberin tûfanı nasıl bildiğini kendi mîracında onunla görüşmesinde öğrenmiştir. Ona bu konuda şöyle sorar: “...Şüphe götürmez bir şekilde tûfan olacağını nasıl bildin? Halbuki nebî sâdece kendisine vahyedilene vâkıftır.” İdrîs peygamber: “Onu yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik”³⁹⁷ âyetini okur ve “İşte bu bana vahyedilenlerdendir.” diye cevap verir.³⁹⁸ Bununla ilgili olarak İbnü’l-Arabî *Kitâbu’l-İsfâr*’da şöyle der:

birinin diğeri üzerinde hem cismânî ve hem de rûhânî te’sîrleri vardır ki, cismânî te’sîrleri ehl-i hey’et tarafından peyderpey keşfolunmaktadır. Rûhânî te’sîrleri dahi ehl-i havâs tarafından kitâblarda bildirilmiştir. Ehl-i havâssın beyânına göre Zühâl naḥs-i ekberdir. İdrîs (a.s.) nücûmun rûhâniyetleri âlemine dalıp, beşeriyet âleminde kaybolduktan sonra, tekrâr beşeriyet âlemine geldiği vakit, yeryüzünde halka nücûmun ve seyyârelerin ahvâl ve havâssına müteallık ders söylerdi. Hz. İdrîs’in önünde yıldızların rûhâniyetleri hoş ve muntazam saf olup, halka verdiği dersler esnâsında hâzır olmuşlar idi. Hz. İdrîs dersi öyle olurdu ki, onun dersinde bulunan halkın avâm ve havâssı o esnâda beşeriyetlerinden tecerrüd edip, rûhâniyet âlemine teveccüh ederler ve derste saf olan seyyârelerin rûhâniyetlerinin sesini işitirler idi. Zîrâ rûhâniyet âleminde sadâlar ve gulguleler vardır. Hz. İdrîs’in rûhâniyeti seyyârelerin rûhâniyetleri ile hemcins idi. Bu cinsiyet o yıldızların rûhâniyetlerini yeryüzüne kadar çekti ve o hazretin huzûruna zâhir oldular. Her birinin rûhu, kendi adını ve kendi ahvâlini ve hâssiyetini açık söyleyip Hz. İdrîs’in huzûrunda rasad ilminin şerhini ve tafsîlini söylerdi.” Bkz. A. Avni Konuk, *age.*, c.XII, s. 341-343

³⁹⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 367, “Hikmetleri kayalara yazdı” şeklinde bkz. *Tenezzülât*, 82

³⁹⁶ İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 367

³⁹⁷ Saffât, 147

³⁹⁸ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 348; İdrîs peygamberin İbnü’l-Arabî’nin sorusuna karşılık önce bir âyet okuyup, sonra tûfan bilgisinin vahy-i ilâhî ile olacağını söylemesi ile âyet arasında ilk bakışta irtibat kurmak zor gözükmektedir. Ancak Sadreddîn Konevî’nin bu âyet hakkındaki açıklaması meseleye vuzûha kavuşturmaktadır. Konevî’ye göre “Onu yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik” (Saffât, 147) âyeti “âlemin hakikatleri ile ilgili ana hususlara ve onların kuvvetlerine işâret etmektedir...” (Sadreddîn Konevî, *el-Fukûk*, (Terceme-i ve Metn-i Kitâbü’l-Fukûk içinde) thk. Muhammed Hacvî, Tahran, İntişârât-ı Mevlâ, 1413 thk. s. 286-287; *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları*, (trc.

“Büyük bir tûfan olarak, insanların helâk olacağı ve ilmin unutulacağı Allah’ın bu semâlarda (Hz. İdrîs’e) vahyettiklerindendir.”³⁹⁹

İbnü’l-Arabî, felek ilminin İdrîs peygambere verilen ulvî bir ilim olduğunu ve onu ehline ilk öğretinin Hz. İdrîs olduğunu haber vermiştir. Böylece Hz. İdrîs felekiyât ilmini mârifetullaha ilk dâhil eden kişi olarak karşımıza çıkar. İbnü’l-Arabî bâzı ilim ehli tarafından bu ilmin lüzumsuz addedildiğinden onları uyarmaktan da geri kalmamıştır:

“...Müslüman ‘Allah’ın emrinden göğşe neyin vahyedildiğini ve âleminde ne gibi şeylerde musahhar kılındığını bilmesinden dolayı’ akîdesi sebebiyle kınanmaya mâruz kalmaz. Bu şekilde olsaydı arzda ve semâda kovulurdu. Biz dâimâ Allah’ın bizim için koyduğu sebeplere sarılırız. Allah onları bize fâil olarak değil, musahhar olmaları yönüyle tanıtmaktadır. Herhangi birini O’na şirk koştuktan Allah’a sığınırız. Şâri’ olan Allah, her şeyi onlar vâsıtasıyla yaptığı halde fiili Allah’a değil, yıldızlara âit olduğuna inananları tekfîr etmiştir. Bu küfür ve şirktir. Ancak onları musahhar olarak gören ve Allah’ın onlarla hükmünü icrâ ettiğine inanan ise böyle değildir. Aksine o Allah’ın onlara koyduğu şeyler, emirlerinden vahyettikleri ve onlarda hükmünden tertib ettikleri cihetiyle birçok hayrı ve büyük bir ilmi kaybetmiş olur. Haktan sonra dalâletten başka bir şey yoktur.”⁴⁰⁰

Bu metnin İdrîs peygamberin seferini anlattığı bölümde yer alması çok mânidârdır. Çünkü İdrîs peygamber vâsıtasıyla öğretilen felek ilminin ana gâyesi mârifet-i ilâhiye olduğundan –ki bu âyette bildirilmektedir-⁴⁰¹ o ilmin hedefini kehânet

Ekrem Demirli) İstanbul, İz yay. 2002, s.122) Bu açıklamadan İdrîs peygamberin semâlarda kendisine Hak tarafından tâlim edilen ulvî ilme işâret ettiğini söyleyebiliriz.

³⁹⁹ İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 367

⁴⁰⁰ İbnü’l-Arabî, *İsfâr*, 366

⁴⁰¹ Fussilet, 53

düzeyine indirerek fiili Allah’a değil yıldızlara atfetmek ve yapılan kehâneti de İdrîs peygambere dayandırmak⁴⁰² büyük bir sapıklık olacaktır.

2. Dördüncü Semâya Yükselişi

İdrîs peygamber ilmi ehline öğretmiş, yazılı kaynak hâline getirerek tûfandan sonraki nesillere ulaşmasını sağlamış sonra tekrar semâya ref’ edilmiştir. Bu durum “*Biz onu yüce bir mekâna yükselttik.*”⁴⁰³ âyetinde belirtilen dördüncü semâya yükseltilişidir. *Er-Râfi’* olan Allah Teâlâ, İdrîs peygamberi ref’ ederek mekân-ı alî olan Güneş feleğine yerleştirmiştir.⁴⁰⁴ Hz. İdrîs’in bu ref’ini İbnü’l-Arabî şöyle ifâde eder: “Allah İdrîs peygamberi varlıklar âleminden yükselterek derecelerin ortasındaki yüce mekâna yerleştirmiştir.”⁴⁰⁵

Burada bilinmesi gereken bir husus da Hz. İdrîs’in iki yükselişinden hangisinin merteye yönüyle daha üstün olduğudur. Bunun için İbnü’l-Arabî’nin farklı îtibarlara âlem tertûbine bakmak gerekir. Onun âlemi Mekân olarak yaptığı tertîbde “..Zühal semâsı, Müşteri, Merîh, Şems, Zühre, Kâtib, Kamer semâları...” Güneş semâsı mekân olarak dördüncü yerededir. Merteye sıralamasında ise “...Güneş semâsı, Kamer, Müşteri, Zühal, Zühre, Kâtib, Merîh semâları...” şeklinde en üstte yer alır.⁴⁰⁶ Dolayısıyla İdrîs peygamber yedinci semâ olan Zühal semâsına yükselişi ile dördüncü mertebeye ulaşmış iken, Güneş semâsına yükselişi ile semâların kendi içerisinde merteye olarak sıralamasında en üst merteye olan yedinci mertebeye ulaşmıştır.

⁴⁰² Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1979, c.VII, s.5208, (Elmalılı’nın burada anlattığı zümre Sâbiîler’dir.)

⁴⁰³ Meryem,19/56-57

⁴⁰⁴ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 275, 445, A.mlf. *Fusûs*, 75, 181

⁴⁰⁵ A.mlf., *İsfâr*, 351

⁴⁰⁶ Semâların merteye sıralamaları ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 443

İdrîs peygamberin bir daha dönmek üzere gerçekleşen bu yükselişi ile ilgili olarak ilk akla gelen vefat edip etmediğidir. Bu konudaki rivâyetlerde bâzı kimselerin vefat ettiği, bâzılarının da vefat etmediği görüşünde olduğunu belirtmiştik.⁴⁰⁷ İdrîs peygamber vefat ettiyse semâya ref'i rûhu ile olacağından bu herkesin kabul ettiği bir durumdur. Vefat etmediyse ref'i ruh ve beden ile gerçekleşeceğinden bunun nasıl mümkün olduğu îzah edilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî onun vefat etmediği görüşüne katılanlardandır. Bâzı yerlerde İbrâhim, Mûsâ, Hârûn, İdrîs, Yûsuf, Îsâ ve Âdem peygamberlerin kendilerine tahsîs edilen semâlarda sâdece rûhlarından bahsetmekle birlikte,⁴⁰⁸ Hz. İdrîs ve Hz. Îsâ'nın diri olarak bedenleriyle de orada olduklarını yine bâzı açıklamalarından anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, mîrac hadîsini rivâyet ederken Hz. İdrîs ile ilgili bölümde ara cümle olarak şöyle der: "...Çünkü o şimdiye kadar vefat etmedi. Bilakis Allah onu yüce bir mekâna ref' etti. İşte o mekân bu semâ olup, semâvâtın kalbi ve kutbudur..."⁴⁰⁹ Bir başka yerde İbnü'l-Arabî onun cismi ile dördüncü semâda olduğunu açıkça belirtir: "İdrîs aleyhisselâm cesedi ile bâkî olup, Allah onu dördüncü semâya yerleştirmiştir."⁴¹⁰

Kur'ân'da hem Hz. İdrîs, hem de Hz. Îsâ'nın semâya yükselmesi ile ilgili olarak "refea" (رفع) kelimesi geçer.⁴¹¹ Bu kelimenin Kur'ân'da hem maddî bir yükseklik⁴¹², hem de mânevî yükseklik⁴¹³ için kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin iki yükseklik için de kullanılması İdrîs peygamberin ref'inin hem cisimle hem de rûhla olmasına bir engel olmadığını göstermektedir. Yine onun yükselişi için "mîrac" kelimesinin kullanılmaması da dikkat çekicidir. Çünkü mîracda bedenle yükseliş ve iniş

⁴⁰⁷ Bkz. Giriş, s. 21

⁴⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *age.*, I, 155

⁴⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445

⁴¹⁰ İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 5

⁴¹¹ Bakara, 63,93; Nîsâ, 158; Meryem, 57

⁴¹² Ra'd, 2; Rahmân, 7

⁴¹³ Bakara, 253; En'am, 83, 165; Yûsuf, 76; Zuhru, 32

kısa sürede olmaktadır.⁴¹⁴ Ref’ edilmede ise bedenle iniş Hz. İsâ gibi uzun zaman sonra gerçekleşecek olması⁴¹⁵ veya Hz. İdrîs gibi hiç olmaması söz konusudur.

İbnü’l-Arabî’ye göre Hz. İdrîs’in bedeniyle dördüncü semâda bâkî olması⁴¹⁶ bilgisi aşağıda geleceği üzere Ekberî irfânın önde gelen sözcüleri tarafından açıklanmıştır. Çünkü insan bedeninin çağımızda olduğu gibi herhangi bir korunma aracı ve buna benzer şeyler olmadan bu dünyâdan semâlara yükselebilmesi normal şartlarda mümkün gözükmemektedir. Ancak rûhâniyet için böyle bir durum söz konusu değildir. Bunun için İdrîs peygamberin cism-i şerîfinin rûhâniyet hükmüne dâhil olduğu anlaşılmaktadır.

Öncelikle Hz. İdrîs’in yükselişte bedeninin durumu hakkında kadîm kaynaklarda “aleve dönüştürüldüğü ve fırtına, kasırga ve gök gürültüsü ile kuşatıldığı”ndan bahsedildiğini hatırlatalım.⁴¹⁷ Burada İdrîs peygamberin yükselişinin cisimle olduğu ve cismin yükselirken özel bir hal aldığı fikri mevcuttur.

Fusûs şârihlerinin çoğuna göre Hz. İdrîs dünyâ hayâtında iken “bedenî alâkalardan kurtularak mücerretleşmek (tecerrüd) ve rûhânileşmek (teravvuh) için” azamî gayret sarfetmiştir.⁴¹⁸ Dâvûd el-Kayserî (v.751/1350) ve Sofyalı Bâlî’ye göre (v.960/1553) Hz. İdrîs’in rûhânîleşmesi, riyâzet ve mûcâhedenin bir gereği olarak rivâyet edildiği üzere “16 yıl uyumayarak ve mücerred akıl⁴¹⁹ olana dek yemeyerek” gerçekleşmiştir. Böylece İdrîs peygamber “rûhlara ve mücerred meleklerle karışmıştır.”⁴²⁰ Abdürrezzâk el-Kâşânî’ye göre ise (v.731/1300) uyumama ve yememe

⁴¹⁴ Bkz. İbn Hanbel, *age.*, IV, 208, nr. 17869

⁴¹⁵ Bkz. Buhârî, *age.*, III, 1271-1272, nr. 3264, 3265

⁴¹⁶ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 5

⁴¹⁷ Bkz. *Encyclopedia Judaica*, agm, VI, 793

⁴¹⁸ Bkz., Kâşânî, *Şerh*, 60; Cendî, *age*, 327; Sainüddin Ali. b. Muhammed Türke, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, I, 281, thk. Mevlâ Ali b. Cemşid Nûrî, Beydar, 1420/2000

⁴¹⁹ Bu konu tenzîh meselesinde anlatılacaktır.

⁴²⁰ Dâvûd-i Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kilem fî Meânî Fusûsi’l-Hikem*, Tahran, Dâru’l-İtisâm, 1416, I, 325, Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 88, İstanbul, Dersâdet, El-Matbaatü’n-Nefiseti’l-Osman, 1309/1892

hâli rûhânîleştikten sonra gerçekleşmiştir. Böylece o “bedenini terk ederek meleklerle karışmış, feleklerin rûhâniyeti ile birlikte olmuş, kuds âlemine yükselerek on altı yıl uyumadan ve yemeden orada kalmıştır.”⁴²¹ Kâşânî’nin bu yorumu ilk bakışta Hz. İdrîs’in, bahsi geçtiği üzere Zühal feleğinde otuz yıl kalışını hatırlatsa da İlyâs fassı’nda kuds âlemine yükselmeyi “alâkalardan kuds âlemine seyretmesi” şeklinde ifâde eder ki buradan mânevî bir hâli kastettiği anlaşılır. Bu hâle erdikten sonradır ki on altı yıl uyumamış ve yememiştir.⁴²² Ayrıca rûhânîleşen zâtlar bedenlerini terk etmeyip âhir ömürlerine kadar böylece yaşamaya devam ettiklerinden ⁴²³ Hz. İdrîs için de bu şekilde olduğu söylenebilir.

Hz. İdrîs, insanlar içerisinde riyâzet ve mücâhede ile rûhânîleşme husûsunda en ileri seviyededir. İbn Tûrke (v. 835/1432) bu durumu şöyle ifâde eder: “İnsânî mizâcının tabîâtından ve beşerî yaratılışından, cesedindeki rûhânî eserlere ulaşarak beşerden kendisi gibiler arasında farklılaşmıştır...”⁴²⁴

Bosnevî, İdrîs peygamberin cisminin durumunu nefsin nûrâniyet kesbederek rûh şekline dönüşmesine benzetir. Tıpkı bunun gibi Hz. İdrîs’in cismi de “rûhânî şekline uygun olarak, nûrî, misâlî sûrete dönüşmüştür.”⁴²⁵

Burada hatırlanması gereken bir husus, İdrîs peygamberin rûhânîleşmesi sonucu semâya ref’inden her rûhânîleşenin semâya ref’ edilmesi gibi bir sonuca varılamayacağıdır. İsmâil Hakkı Bursevî’ye göre aslında bütün kâmiller rûhâniyet

⁴²¹ Kâşânî, *age*, 60

⁴²² Kâşânî, *age*, 227

⁴²³ Buna bir örnek olarak İsmâil Hakkı Bursevî’nin bahsettiği Ebû Ukâl Mağribî verilebilir. Bu zât hayâtının son dört yılını Mekke’de hiçbir şey yemeden içmeden geçirerek âhiret âlemine göçmüştür. Bkz. Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, c. I, s. 98

⁴²⁴ İbn Tûrke, *age.*, I, 281

⁴²⁵ Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtu Arâisi’l-Fusûs*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1290/1873. c.I, s.

hükümlerine sâhip olduğundan bu durum eğer ref'i gerektirseydi “bütün kâmillerin cesedlerinin ref' edilmesi gerekirdi.”⁴²⁶

Bu ara bilgiden sonra konumuza dönecek olursak, Cendî rûhânîleşmeyi nefsin kemâle ermesi şeklinde îzah eder. Nefs ve kısımları⁴²⁷ hakkında verdiği bilgilere göre İdrîs peygamberin nefsinin dâhil olduğu sınıf, “rûhânî kuvvetleri, küllî olarak nefsânî kuvvetlerine gâlib olanlardır. Onlarda gazab ve şehvet kuvvetleri tamâmen yok olur. Hevâ ve kötülüğü emreden nefs-i emmâreye karşı devamlı hikmetle ve güzel öğütlerle tavır alırlar. Sonunda onu değiştirip rûhânî hakîkatlere dönüştürürler ve insânî, nefsânî özellikler kazanırlar. Düzenli bir şekilde riyâzet ve sürekli mücâhede sonucu heykelleri nurlanır, beşerî karışıklıklardan, renklerden (telvînât) temizlenirler. Bu şekilde heykelleri rûhânîleşir. Nefisleri ve ruhları, nûrânî, Rabbânî bir hâl alır. Hakîkatleri gereğince ruhlar olarak avdet ederler. Yırtıcı ve yırtıcı olmayan hayvâniyet mertebesinin üzeri onlara hâsıl olur ve ölüm makâmını geçerler. Artık onlar diri olup ebediyen ölmezler. Heykelleri cismî cevherin latîfleşmiş şekilleri olup, rûhânîleşmiştir. Böylece cisimlere ve beşerî nefislere âit berzahları geçerler. İşte İdrîs peygamber onlardan olup rûhânîleşmiştir.”⁴²⁸

Cendî'ye göre İdrîs peygamber ve onun gibilerin bedenlerinden nefislerinin ayrılması bildiğimiz şekilde bir uzaklaşma değil kesâfetin letâfet kazanması bir başka deyişle latîfin kesîfe galebesidir. Latîf olan rûhun, kesîf olan cisimle birlikte olması “cem'in ahadiyet sırrı” sebebiyledir. Cendî bunu “Her şey her şeyin içindedir.” şeklinde kâideleştirir. Kesîf (cisim) latîfin (rûh) mazhariyeti gereği olduğundan kuvveti sürekli olmayıp, hayâtı latîfe bağlıdır.⁴²⁹

İdrîs peygamberin cismi ile dördüncü semâyâ kaldırılmasını Cezâîrî de Cendî gibi kesâfetin letâfete, letâfetin de kesâfete dönüşmesiyle açıklar. Ona göre “âlemdeki

⁴²⁶ Bursevî, *Kitâbü'n-Neûce*, II, 237

⁴²⁷ Geniş bilgi için bkz. Cendî, *age*, 590-594

⁴²⁸ Cendî, *age*, 591-592, İbnü'l-Arabî'de nefis ile ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, İstanbul, Kalcı yay., 2006, s. 467-471

⁴²⁹ Geniş bilgi için bkz. Cendî, *age*, 590

her şeyde latîften kesîfe, kesîften latîfe dönüşme” (istihâle) vardır.⁴³⁰ Ancak İbnü’l-Arabî’nin ifâde ettiği gibi⁴³¹ bu aynı zamanda olmaz. Kesîf başka bir zamanda latîf hal alabilir. Latîf de başka bir zamanda kesîf hal alabilir. İbnü’l-Arabî, Cendî ve Cezâîrî’nin belirttiği istihâlede dikkat edilirse latîf aslâ bütünüyle kesîf, kesîf de latîf olmamaktadır. Hakîkati îtibâriyle her ikisi ayrı şeylerdir.

Cezâîri istihâle ile ilgili müşahhas olarak Îsâ peygamberi örnek verir: “Hz. Îsâ’nın annesi için Rûh’un cisimleşmesi, latîfin kesîf olması, Îsâ peygamberin diri olarak bedeniyle semâya kaldırılışı da kesîfin latîf olmasıdır. Sahîh, mütevâtir hadîslerde⁴³² haber verildiği üzere semâdan tekrar arza bırakılacaktır ki bu da latîfin kesâfetidir. Sonra vefat edecektir ki bu da kesîfin letâfetidir.”⁴³³

İdrîs peygamberin cismiyle ref’ini anlamak için Cezâîrî’nin Hz. Peygamber’in mîracı ile ilgili açıklamaları önemlidir. Ona göre “...kim (istihâle hakkında) işi anlar ve bu sır ona keşfolursa, Resûlullah’ın cesed-i şerîfi ile yeryüzünden semâya mîracının keyfiyetini bilir. Resûlullah’ın mîracı semâları, Kürsî, Arş ve oradan bütün hissî ve rûhânî cisimleri geçişi bütün bunlar her mertebeye göre kesîfin latîfleşmesidir. Çünkü latîflikler letâfette de farklı farklıdır. Resûlullah’ın yükseltildiği yere tekrar dönüşü ise her mertebeye göre latîfin kesîflik kazanmasıdır. Yine kesîflikler de kesâfette farklı

⁴³⁰ Cezâîrî, *Buğye*, 129

⁴³¹ İbnü’l-Arabî istihâleyi şöyle anlatır: “Âlem, cevheri îtibâriyle tek iken sûret ile çok olduğunu bilmelisin. Cevheri îtibâriyle tek olduğundan onda istihâle olmaz. Aynı şekilde sûrette de hakikatlerin dönüşmesine sebep olacağı için istihâle olmaz. Bu sebeple sıcaklık soğukluk olmayacağı gibi, kuruluk da yaşlık olmaz. Yine beyazın siyâha üçlemenin dörtllemeye dönüşmesi olmaz. Ancak sıcak olan, soğuk olarak bulunur bu ancak sıcak olduğu zamânın dışında olur. Soğuk da böyledir. Soğuk olduğu zamandan başka bir zamanda sıcak olarak bulunabilir. Bu şekilde beyaz siyah, üçleme dörtlleme şeklinde olursa istihâle bâtil olur. Arz, su, hava, felekler, müvelledât cevherdeki sûretlerden ibârettir. Bâzı sûretler onun üzerine giydirilmiş olduğundan durumuna göre onlarla isimlendirilir. İşte “kevn” (oluş) budur. Sûretler cevherden çıkarıldığında isim de ortadan kalkar. Buna da “fesâd” denir. Kevnde bir şeyin hakîkatinin başka bir şeyle değişmesi anlamında bir istihâle yoktur. Ondaki istihâle anlattığımız gibidir...” İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 454; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay., 2008, IX, 127; İbnü’l-Arabî bu konuyu ayrıca *Fusûs*’ta Mûsâ’nın asâsı ile ilgili olarak izah etmektedir. Bkz. *Fusûs*, 210-213, Konu ile ilgili açıklamalar için ayrıca bkz. Kayserî, *age.*, II, 435; Cendî, *age.*, 694; Kâşânî, *age.*, 319; Cezâîrî, *Buğye*, 135-136

⁴³² Hz. Îsâ’nın nüzûlü ile ilgili olarak Buhârî, Müslim gibi hadîs kitaplarında “Bâbu nüzûli Îsâ b. Meryem” şeklinde özel bâb açılmıştır. Meselâ bkz. Buhârî, *age.*, III, 1271-1272; Müslim, *age.*, I, 134 vd...

⁴³³ Cezâîrî, *Buğye*, 129

farklıdır. Urûc eden ulaştığı her mertebede o mertebenin hükmüyle boyanır. Görülen ışığın –ki o cisimdir- değişik renklerdeki cam parçalarına girdiğinde o camın rengine göre bir hâl aldığına göre, Resûlullah’ın cismi ile mîracını uzak sayıp inkâr etmek doğru olmaz. İdrîs peygamberin de durumu böyledir. Allah onu cismi ile dördüncü semâya kaldırmıştır...”⁴³⁴ İdrîs peygamberin cisminin durumu, Cezâirî’nin açıklamalarına göre, kesîfin latîflik kazanmasından başka bir şey değildir.

A. Avni Konuk, bu meseleyi açıklarken Cendî gibi hakîkatin tek oluşu ilkesinden hareket eder. Rûhun cesed ile arasında letâfet ve kesâfet irtibâtı olduğunu îzah ederken buhar ve buz misâlini kullanır. Ancak bu misal de bâzı mahzurlar taşır. Çünkü buharın buzlaşması misâlinde olduğu gibi rûh ile beden arasındaki ilişki Konuk’un ifâdesiyle “hulûl ve ittihad” şeklinde değildir. Hulûl ve ittihadın olabilmesi için iki ayrı varlığın olması gerekir. Buz ve buhar ise bir tek hakîkattir. Buz latîf hâle gelebilmek için sûreti ortadan kalkmalıdır. İnsan bedeni ise böyle değildir. Beden sûret olarak varlığını sürdürdüğü halde letâfet kazanabilir. Artık rûhânîleştiği için yâni rûh mertebesine yükseldiği için rûhun özelliklerine sâhip olacağından Cendî’nin ifâde ettiği gibi ölüm mertebesini geçmiş, ölümsüz olmuştur. Rûhânîleşen bedenden ise bu âlemde rûhânîlere âit haller meydana gelir. Velîler ile ilgili menkıbeler bunların örnekleriyle doludur.⁴³⁵

İdrîs peygamberin bedeni sûret olarak varlığını sürdürmekle birlikte rûhânîleşerek latîf hâle geldiği için, rûhun semâya yükselmesi gibi rûhânî bedenin de yükseldiğini söylemek mümkündür.

⁴³⁴ Cezâirî, *age*, 129-130

⁴³⁵ Bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 27-28; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, bu durumu “Ölmeden evvel ölünüz” (el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 291, nr. 2669) hadîsi ile îzâhında, Hakîm Senâî’nin:

“Ey dost! Eğer sen dirilik istersen ölmezden evvel öl;

Zîrâ İdrîs böyle ölümden dolayı bizden evvel cennetlik oldu”

beyti ile birlikte açıklar. (Bkz. A. Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, XI, 253, (haz., Dilâver Güre, Mustafa Tahrallı), Kitabevi yay., İstanbul, 2008)

İdrîs peygamberin cisim ve ruh ile yükselişini anlamada İbnü'l-Arabî'nin dikkat çektiği anahtar kelimelerden birisi de “istihâle”ye daha bir açıklık kazandıran “hark” meselesidir. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta bahsettiği mîracında İdrîs peygambere: “Bana senden vâsıl olduğuna göre “hark” olduğunu söylüyorsun” der. İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde bulamadığımız İdrîs peygamber ile ilgili “hark” meselesinin, İbnü'l-Arabî'nin başka mîraclarındaki görüşmelerinde kaydetmediğini görmekteyiz. Bu da bize İdrîs peygamberle olan fakat eserlerinde bahsetmediği bir başka mîracında veya vâkıasında görüşmesi sırasında geçtiğini düşündürmektedir. İdrîs peygamber bu soruya: “Hark olmasaydı ben yüce mekâna ref' edilmezdim” diye karşılık vermiştir.⁴³⁶ Hark, kevnî mânâda bir yarılmaya işâret eder.⁴³⁷ Ancak bu sürekli olmaktan ziyâde kısa bir sürelik alanın boşalması ve bir başka şeyle dolmasıdır. İbnü'l-Arabî bu şekildeki “hark”ı şöyle târif eder: “Hark sâhaları (alan, küre, menzil) eşyâdan boşaltmak ve bu eşyâdan başka bir eşyâ ile doldurmaktır. Çünkü âlemin îmarında (yapısında) boşluk yoktur. Bu durum sûretlerin istihâlesidir. Buna göre işleri meydana getiren sûretler ve işleri ortadan kaldıran sûretler vardır. Boşluğu dolduran cevherin hakîkati sâbittir. Bir şeye dönüşmez ve bir şey de ona dönüşmez.”⁴³⁸ Bir şeyin hakîkatinin başka bir şeyle değişmesi anlamında bir istihâle olmadığından⁴³⁹ İbnü'l-Arabî'nin *harkı*, “sûretlerin istihâlesi” olarak belirtmesi, bir sûretin yerini bir başkası aldığı şeklinde yanlış anlaşılmayı ortadan kaldıracaktır. Buna göre İdrîs peygamberin ref'inde *harkın* önemli bir yeri olup, cisminin aldığı özel rûhânî durum ve gökte bu cismin yükselmesinin önündeki engellerin yükselme ânında kaldırılması sâyesinde yükselmiştir.

Burada son olarak Hz. İdrîs'in ne zamâna kadar hayatta kalacağı, vefat edip etmeyeceği konusu üzerinde durmak gerektiği kanaatindeyiz. Öncelikle Hz. İdrîs'in de dâhil olduğu dört zâtın yaşadığı görüşüne karşılık, “Biz senden önce hiç bir beşere

⁴³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 348

⁴³⁷ “Hark, kelime olarak ‘yark, yırtık, gedik’ demektir. Hark yâni yarıлма, yırtılma duvarda elbisede ve benzerlerinde olur. Hırka da bu kökten gelmekte olup elbisenin parçalarından oluşan şeye denir.” Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, X, 73

⁴³⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 459

⁴³⁹ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî *age.*, III, 454

ebedîlik vermedik..."⁴⁴⁰ âyeti ve Hz. Peygamber'in "Yüz yıl sonra bu gün arz üzerinde olan bir kimse kalmayacaktır"⁴⁴¹ hadîsi vb. delillerle bâzı ulemânın yaşamadıklarına hükmettiklerini⁴⁴² belirtelim.

İbnü'l-Arabî ise "çoğunluk inkâr etse de" dünyâda yaşadıklarına kânîdir.⁴⁴³ Bununla ilgili olarak ilk dikkati çeken husus bahsi geçen hadîste "dünyâ" kelimesinin değil "arz" kelimesinin kullanılmış olmasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'ye göre dünyâ sâdece arzdan ibâret değildir. Bu mânâda hadîs-i şerîften Hz. Peygamber döneminde yeryüzünde bizim gibi yaşayan insanlar anlaşılabilir. Bu durum da sağ olduğu haber verilen peygamberler diğer insanlar gibi herkesin hissettiği bir şekilde hayatlarını devam ettirmediklerinden ve cisimleri rûhânî bir hal kazandığı, melekîleştikleri için artık cismin hükmüne tâbi olmadıkları düşünülebilir.

İ. Hakkı Bursevî'nin bu konuda Hızır ile ilgili mülâhazaları Hz. İdrîs'in hayâtîyeti için de geçerlidir. Bursevî, "*Biz senden önce hiç bir beşere ebedîlik vermedik...*"⁴⁴⁴ âyetinin Hızır'ın vefat ettiğine delîl sayılmasına karşılık "şeyhlerin ve ulemânın çoğunun hayatta olduğuna kânî olduklarını, bâzılarının onu gördüğü ve onunla konuştuğunu" söyleyerek kanâatini şöyle belirtir: "Doğrusunu Allah bilir, eğer onların haberi doğru ise, Hızır'ın durumu genele göre husûsî bir durumdur." Bu görüşü ile ilgili Hızır'ın, Nebî (a.s.) vefat ettiğinde yaşadığına delil olarak *Müstedrek*'de geçtiğini⁴⁴⁵ söylediği bir hadîsi zikreder.⁴⁴⁶

⁴⁴⁰ Enbiyâ, 34

⁴⁴¹ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hümâm es-San'ânî, *Musannif Abdürrezzâk*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403/1983, c.XI, 275, nr. 20534

⁴⁴² Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Abdullah Aydemir, *age.*, 227-230

⁴⁴³ Bkz., İbnü'l-Arabî, *age.*, XI, 268 (thk.).

⁴⁴⁴ Enbiyâ, 34

⁴⁴⁵ Bu hadis için bkz. Muhammed b. Abdullah Ebû Abdullah el-Hakîm, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, c. III, s.60, nr. 4392

⁴⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, V, 476; Mutasavvıflar Hızır ve İlyâs'ın hayatta olduğunu söylemişlerdir. Eserlerinde onlarla ilgili görüşmelerine yer verirler. (Bunlardan biri için bkz., Ya'kûb Çerhî, *Risâle-i Ebdâliyye (Ney-Nâme içinde)* trc. Ahmed Cahid Haksever, Erkam yay. İstanbul, 2009 s. 136-138) "Pek çok sûfî ve velînin, hatta sıradan kişilerin onu gördüklerine, kendisinden

Bahsi geçen âyetin, Hızır'ın şehâdet âleminde bizim gibi bir hayat sürmediğine delîl olduğu bunun için misâl âleminde olduğu da söylenmekle birlikte ⁴⁴⁷ Dâvûd el-Kayserî, Hz. Hızır'ın şehâdet âleminde görünmemesini melekî sûretinin beşerî sûretine gâlib olmasına bağlar. Bundan dolayı insanların gözünden gizlenmiştir. ⁴⁴⁸

Bursevî'nin yukarıda geçen ifâdelerinden Hz. Hızır gibi müstesnâ şahsiyetler olabileceği anlaşılmaktadır ki, bunlardan biri de Hz. İdrîs'tir. Hattâ onun durumu Hz. Îsâ, İlyâs ve Hızır'dan biraz daha farklıdır. ⁴⁴⁹ Çünkü İdrîs peygamber için, İbnü'l-Arabî kutub olarak ayrıca “ebedî ölmeyeceğini” ifâde etmektedir. (قالقطب من هؤلاء لا يموت أبداً أي) ⁴⁵⁰ Cezâirî'ye göre bunun sebebi açıktır. Allah Teâlâ ölümsüz olduğundan bir kutub olarak sûreti üzere bulunan Hz. İdrîs de ölmemelidir. ⁴⁵¹ İbnü'l-Arabî'ye göre insan cinsini Allah onunla muhâfaza ettiği için ve onun vâsıtasıyla insanların yaşamasını sağladığı için cesedi ve rûhu ile bu dünyâda olması gerekir. ⁴⁵² İbnü'l-Arabî kutbun ölümsüzlüğünü (لا يصعق) kelimesi ile ifâde etmesi dikkat çekicidir. Çünkü bu kelime Kur'ân'da kıyâmet sahnesi anlatılırken geçmektedir. “Sûr'a üflenince, **Allah'ın diledikleri müstesnâ**, göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. (فَصَّعَقَ)” ⁴⁵³ Bu âyetten ölümden istisnâ edilen varlıklar olduğu anlaşılmaktadır ki, İbnü'l-Arabî de İdrîs peygamber hakkında (لا يصعق) kelimesini kullanarak âyette geçen müstesnâ kimselerden

öğüt ve duâ aldıklarına, bâzı durumlarda Hızır'ın onlara yol gösterdiğine, yardımcı olduğuna, ism-i a'zamı öğrettiğine dâir birçok menkıbe rivâyet ederler. Bunların en meşhuru İbrahim b. Edhem'in sahrâda Hızır'ı gördüğünü, onun uyarısıyla zühd yoluna girdiğini ve kendisinden ism-i a'zamı öğrendiğini anlatan menkıbedir.” (Süleyman Uludağ, *agm, DİA.*, XVII, 410, İstanbul, 1998)

⁴⁴⁷ Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) yay. İstanbul, 1994, 86-87

⁴⁴⁸ Bkz., Kayserî, *age*, II, 337

⁴⁴⁹ İbnü'l-Arabî bir metinde diğer üçünün bu dünyâda kıyâmete kadar kalacaklarını bildirir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, XI, 269 (thk.)

⁴⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 6; XI, 270 (thk.)

⁴⁵¹ Cezâirî, *Buğye*, 131

⁴⁵² İbnü'l-Arabî, *age*, II, 5

⁴⁵³ وَفُتِحَ فِي الصُّورِ فَصَّعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ; Zümer, 66

olduğuna dikkat çekmiş olmalıdır. Ölümden istisnâ edilen bir grubun olmasının İbnü'l-Arabî'ye göre sebebi, ya varlıklarının hakîkatlere dayandığı için ölümü kabul etmemeleri ya da mizâc olarak ölümü kabul edecek şekilde oldukları halde sûra üfürülmeyi duymadıkları için ölmemeleridir.⁴⁵⁴

Peki İdrîs peygamber vefat etmeyeceğine göre onun bu âlemden ayrılışı nasıl olacaktır? Bu konuyu *Kitâbu't-Terâcim*'de kutub hakkındaki bir ifâde aydınlatmaktadır. İbnü'l-Arabî “feleğin kutbu ve direği olarak” tanıttığı kâmil insanın ölümünden değil “intikâlinde” bahseder: Kutbun “bu dünyâdan intikâli ile birlikte dünyâ harab olacak, dağlar yok olacak, gökler parçalanacak ve yıldızlar sönüp gidecektir.”⁴⁵⁵

2.a. Güneş Feleği ve Hz. İdrîs

İbnü'l-Arabî, Hz. İdrîs'in yükseltildiği yüce mekân üzerinde durarak, onun Güneş feleği olduğunu belirtir. Güneş feleğinin ise felekler içerisinde kutub felek oluşuna dikkat çeker.⁴⁵⁶ Onun Güneş feleğinin diğer felekler içerisindeki bu yüksek konumunu nasıl anlattığını ortaya koyabilmemiz için, felek konusunu nasıl ele aldığına kısaca bakalım.

İbnü'l-Arabî'nin felekler ile ilgili görüşleri⁴⁵⁷, döneminde İslâm dünyasında var olan yer merkezli felek anlayışı⁴⁵⁸ ve daha çok Hermetik ilkelerden beslenen İhvân-ı

⁴⁵⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 587

⁴⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim*, 228, (Resâil)

⁴⁵⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 75

⁴⁵⁷ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Titus Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*, trc. (ing) Bülent Rauf, Abingdon, Beshara Publications, 1989, Eser Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. “M. İbnü'l-Arabî'nin Mistik Astrolojisi”, *Astroloji ve Simya* içinde trc. Mehmet Temelli, İstanbul, Verka yay., 1999

⁴⁵⁸ İslâm dünyasındaki felek anlayışı da Eflâtun ve Aristo'nun görüşlerinden büyük ölçüde istifâdeyle ve onların müslüman bakış açısıyla yeniden yorumlanması neticesi oluşmuştur. Konu ile ilgili

Safâ'nın⁴⁵⁹ bu konudaki görüşleri ile ilişkilendirilir.⁴⁶⁰ Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, görüşlerini tamâmen bir başkasından naklediyor değildir. Onun ilk kaynağı keşfi bilginin verileridir. Konumuzla ilgili olarak Şeyh-i Ekber'in Hz. İdrîs'ten keşfen ilim aldığını biliyoruz.⁴⁶¹ Bu yüzden onu bir bir müellifin ya da bir grubun tâkipçisi olarak değerlendirmek yerinde olmayacaktır. Kendisi hiçbir eserinde başkalarını tâkip etmediğini ifâde etmiştir.⁴⁶²

İbnü'l-Arabî, felek ilmi⁴⁶³ konusunda Hz. İdrîs'e öğretilen ile araştırma ve gözleme dayalı öğrenileni karşılaştırarak, İdrîs peygamberin ilminin vahiy ve keşif kaynaklı olduğu husûsusunun kesinlik arzettiğini, diğerlerinin ise hatâlı olabileceğini belirtir.⁴⁶⁴ Kendisi de keşfi olarak felek ilmine sâhip olduğundan diğer ilim sâhipleri ile

geniş bilgi için bkz. Durmuş Hocaoglu, *Türk-İslâm Düşüncesi ve Modern Fizik'te Kozmos*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 1994, s.188-241

⁴⁵⁹ İhvân-ı Safâ "İdrîs peygamberin Zühâle feleğine (Satürn) çıktığı ve onunla birlikte otuz yıl devrettiği böylece feleklerin bütün hallerine şahit olduktan sonra yeryüzüne indiği ve insanlara nücûm ilminden haber verdiğini" söyleyerek felek ilminin ilâhî kaynaklı olduğuna işâret etmiştir. Bkz. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, 156

⁴⁶⁰ Bkz. Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan yay., 1985, s. 88, İhvân-ı Safâ'nın Astronomi ve Astroloji hakkındaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Nasr, *age*, s. 87-97; Ayrıca bkz. Durmuş Hocaoglu, *agt*, 238-244; İbnü'l-Arabî'nin âlem anlayışının, Endülüslü sûfî İbn Meserre kaynaklı olduğu şeklinde görüşler ileri sürülmüşse de (Bkz. Titus Burckhart, *Mytical Astrology*, 12) Şeyh'in İbn Meserre'den çok İhvân-ı Safâ ile ilişkilendirilmesi gerektiği ifâde edilmiştir. (Bkz. Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, 176-182, İstanbul, Kırkambar yay., 1999; Addas, *age*, 72) Afîfî ayrıca "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları" adlı makâlesinde İbnü'l-Arabî'nin sisteminin Muhammed b. Abdullah *İbn Meserre* ve kendisinden sonra gelen Endülüslü sûfîlerin sisteminden etkilendiğine dâir müsteşrik Palacios'un iddiasının yetersiz olduğunu ortaya koyar. (Bkz. Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler*, s. 223) Konu ile ilgili ayrıca bkz. M. Erol Kılıç, *Varlık Mertebeleri*, 88-89; 109-110

⁴⁶¹ Bkz. Şa'rânî, *age*, I, 133

⁴⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 59; Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Mesâil*, 306; Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Bkz. Kılıç, *agt*, (dr.) Önsöz, XI ve s. 63-64

⁴⁶³ "Gökküresi bilimi anlamına gelen ilm-i felek terimi İslâm dünyasında aynı zamanda "felekiyyât, ilm-i nücûm, ilm-i nücûm-i ta'lîmî, sînâat-i nücûm, sînâat-i tencîm, ilm-i hey'et, ilm-i hey'eti'l-âlem" de denilen astronominin en yaygın karşılığıdır..." Bkz. İlhan Kutluer, "İlm-i Felek" XXII, 126, *DİA*, İstanbul, 2000; Ayrıca bkz. S. H. Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines*, 75

⁴⁶⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 678

bir tutulamaz. Nitekim yeri geldikçe gözleme dayalı olarak felek bilgisine sâhip olanları hatâ ettikleri konularda uyardığı görülmektedir.⁴⁶⁵

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde felekten neyi kastettiği konusu, “felek” kelimesini kullandığı yere göre değişir. Feleğin bilinen anlamı⁴⁶⁶ yanında ona mecâzî anlamlar yüklediği görülür. Bunların içerisinde en başta geleni büyük âlemdeki feleklerin, küçük âlem olan insandaki tekâbülleri olup bunlar da felek olarak değerlendirilir.⁴⁶⁷ İnsân-ı kebîr olan âlem ile insân-ı sağîrde⁴⁶⁸ feleklere bu iki yönlü bakış Kur'ân'da bahsi geçen semâları ve yıldızları daha doğrusu âlem ile ilgili yüzlerce âyeti anlamak için bilinmesi gereken temel konulardandır.

Büyük ve küçük âlemdeki (insan) felekler konusunu bilmek, mârifet-i ilâhiyyeye ulaşmak için çok önemli bir basamaktır. Allah Teâlâ'nın âlemi vâretmesinin sebebi “ilâhî hakikatleri ızhâr” olduğu gibi âlemin gâyesi de Hakk'ın ve halkın hakikatlerini ızhâr etmektir. Böylece büyük âlemdeki felekler tanınmış olacaktır. İbnü'l-

⁴⁶⁵ Bu uyarının bir misâli için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 675

⁴⁶⁶ “Arapça'da "kirmen ağırşığı (yün iği başı); kadın göğsü; düz arazi üzerindeki kubbe şeklinde tepe, höyük; mehter takımının çalgı âletlerinden yarım küre şeklindeki zil" gibi yuvarlak ve bombeli nesnelere verilen felek, felke ve filke adlarının aslı, Sümerce bala(g) (yuvarlak olmak; kendi etrafında dönmek) kökünden türetilen Akkadca pilakku (kirmen, iğ) kelimesidir. Felek (çoğulu eflâk) bir astronomi terimi olarak "yıldızların döndüğü yer" anlamını taşımakta, aynı zamanda denizde oluşan girdap da bu adla anılmaktadır. İslâm astronomları güneşle ay dâhil yedi gezegenin hareketini açıklamak üzere iç içe geçmiş yedi saydam halka tasavvur etmişler ve her halkaya birer gezegenin bindirildiği felek denilen bu halkaların Allah'ın izniyle döndüğü fikrini benimsemişlerdir.” İlhan Kutluer, “Felek” XII, 303, *DİA*, İstanbul, 1995

Felek, aynı zamanda âyette geçtiği üzere (Şuarâ, 26/119) “gemi” anlamına “fûlk” (فُلْكَ) şeklinde kullanılır. Bkz. İbn Manzûr, *age*, X, 479; İsfahânî de feleğin *fûlk* (gemi, sefîne) ile ilişkisi üzerinde durarak feleği “yıldızların üzerinde yüzdükleri yörünge” olarak târif eder. Râgıb el-İsfâhânî, *el-Müfredât*, 645, Beyrût, Dârü's-Şâmiyye, 2002; Yine feleğin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi devretmesi, dönüp dolaşmasından kaynaklandığı ifade edilir. er-Râzî, *Muhtâr*, I, 214; Cürçânî'ye göre “felek” sâdece zâhir satıhtan ibâret değildir. Aynı zamanda bâtın sathı da olup merkezleri birdir. Cürçânî, *Ta'rîfât*, 217; Felek, kelime olarak Kur'ân-ı Kerîm'de iki yerde Bkz. el-Enbiyâ, 21/33; Yâsin, 36/40 geçmekle birlikte, feleklerle ilgili yüzlerce âyet vardır. Kur'ân kozmolojisi hakkında geniş bilgi için bkz., Durmuş Hocaoglu, *agt.*, 133-185 konunun önemini ve Kur'ân'ı anlamada felekiyat bahislerinin de iyi bilinmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

⁴⁶⁷ Bunların bir listesi için bkz.. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 120; A. mlf., *Tedbîrât*, 201-206; *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 369-370

⁴⁶⁸ Bkz. A. A. Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 62

Arabî âlemin felekleri ile de “onların makâmıların, hareketlerini ve tabakalarının tafsîlini” kasteder.⁴⁶⁹

İbnü'l-Arabî'de “felek” kelimesinin geniş bir yelpazede kullanılmasının feleklerin dönmesiyle sıkı bir ilişkisi vardır. Bu anlamda onun maddî ve mânevî olarak devreden her şeyi “felek” kelimesi ile birlikte kullandığı görülür.⁴⁷⁰ Çünkü ona göre âlemde hiçbir şey düz bir çizgi şeklinde hareket etmeyip, yuvarlak bir şekilde yol izleyerek başladığı yere döner.⁴⁷¹ Bundan dolayıdır ki varlıklarda Allah'ın işine son yoktur. İbnü'l-Arabî âlemin de yuvarlak olduğunu söyler: “Cism-i küll'ün de kabul ettiği ilk şekil yuvarlak olduğu için ona da “*felek*” denir.” Âlemdeki her şey Allah'ın takdîri doğrultusunda feleklerin hareketi ile var olur.⁴⁷² Feleklerin içindekilerle birlikte bu devirlerin durması demek kâinât nizâmının tamâmen son bulması anlamına gelir.⁴⁷³

İbnü'l-Arabî feleklerin yuvarlak oluşuna, Hz. Peygamber'in Kürsî'yi Arş'ta yere atılmış bir yüzük halkasına benzetmesini⁴⁷⁴ delil getirir. Bütün semâlar da Kürsî içinde bir halka gibi olup en aşağı feleğe kadar bu böyle devam eder. “Onlarda meydana gelen şeyler de dâimâ yuvarlak şekilde ya da ona meyillidir.”⁴⁷⁵ İbnü'l-Arabî her şeyin dâirevî oluşunu Hakk'ın “el-Evvel ve'l-Âhîr” olması ve her işin O'na dönmesi ile irtibatlandırır. Bu aynı zamanda mümkün varlıkların her birinin dâiredeki bir nokta gibi olması demektir. Ve bundan dolayıdır ki hiçbirisi Hakk'ın varlığının dışında değildir.⁴⁷⁶

⁴⁶⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 118; II, 220 (thk.)

⁴⁷⁰ Bu kullanımlar ile ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 61, 81, 633; III, 443... A. mlf., *Tenezzülât*, 26 vd.

⁴⁷¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 71; I, 266; I, 369; III, 438, 453; IV, 329

⁴⁷² İbnü'l-Arabî, *age*, I, 663

⁴⁷³ Bkz. A. mlf., *Kitâbu'l-İsfâr*, 352, (Resâil)

⁴⁷⁴ Bkz. İbn Hibbân, *age*, II, 76, nr.311

⁴⁷⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 436, Burada dâirevî oluşla dönüşü karıştırmamak gerekir. Çünkü Arş ve Kürsî hareket hâlinde değildir. Dönen ilk felek Atlas yâni Burçlar feleğidir. Şeyh Arş ve Kürsî'nin hareketinden bahsettiği zaman bu ifâdeden mânevî hareket anlaşılır. Bkz. Cezâirî, *Buğye*, 103

⁴⁷⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, III, 275

İbnü'l-Arabî'ye göre felek ilmi sâdece gözleme ve hislerimize dayalı olarak elde edilen bilgiyle olamaz. Buna en iyi misal Güneş'tir. Güneş'i küçük bir cisim olarak görürüz ve ışıklarının ulaştığı kadar hissimizle onun hakkında bir şeyler söyleriz. Ama aslında Güneş'in cismi bizim gördüğümüz şekilde küçük olmadığına göre gözleme dayalı bilgi yeterli olmayacak, hatta çoğu zaman yanıltıcı olacaktır.⁴⁷⁷ Bunun için İbnü'l-Arabî asıl "felekler ilminin onların rûhu ve mânâları yönüyle" mümkün olduğunu söyler ki bu da keşfî bilgi gerektirecektir.⁴⁷⁸ Bununla ilgili olarak o, sâlikin keşfinden bahsederken "*Biz onlara âfâk ve enfüste olan âyetlerimizi göstereceğiz ki Hak onlara belli olsun.*"⁴⁷⁹ âyetine göre mârifetin meydana gelmesi için önce âlemin âyetlerinin keşfolunacağını haber verir.⁴⁸⁰ Zâhir ve bâtın âlemdeki bu âyetler Hakk'a delâlet ettiğinden bâzı hakîmlerin ve Gazâlî'nin (v. 505/1111) "*Allah âleme nazar etmeden de tanınır*" görüşünün hatâlı olduğunu belirtir.⁴⁸¹

İbnü'l-Arabî'ye göre felekler mânevî ve sûrî olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁸² Feleklerin bir rûhâniyeti olduğu gibi⁴⁸³ yıldızların da rûhları vardır ki onlar meleklerdir. Bu insan bedeninin onu idâre eden bir rûhu olması gibi olup, yıldızları da melekler idâre etmektedirler.⁴⁸⁴ Yine aynı şekilde her semânın da bir rûhâniyeti vardır ki bunlar yedi

⁴⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin göz yanılmasına verdiği bir misâl de semâlardır. Onlar aslında bizden ötelede bir âlem değildir. Gökler şeffâf olduğu için ötesindekileri gizlemezler. Bunun sonucu bizler, sekizinci felekteki (Menziller feleği) yıldızların ışıklarını gözlerimizle görmekteyiz. İbnü'l-Arabî, "insanların çoğunun göz yanılması olarak onları dünyâ semâsında olduğunu tahayyül ettiklerini, ancak bunun böyle olmadığını bildirmek için âyetle "*Dünyâ semâsını tezyîn ettik*" (Fussilet, 12) buyrulduğunu" ifâde eder. Âyetle kullanılan "tezyîn" kelimesi burada önem arzeder. Ona göre bir şeyin "zînet" olması onun içinde olmasını gerektirmez. Ayrıca Allah, "*onları dünyâ semâsında yarattık*" buyurmadığından görülen yıldızların birinci semâda olduklarını düşünmemiz tamâmen gözle görüşün bir yanılmasından ibârettir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr*, 356-357, (Resâil)

⁴⁷⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 94

⁴⁷⁹ Fussilet, 41/53

⁴⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 150

⁴⁸¹ A. mlf., *Fusûs*, 81

⁴⁸² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 705

⁴⁸³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 150; 177 ; III, 133 (thk.); Cendî, *age*, 111

⁴⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 447

semâda bulunan Hz. İbrâhim, Mûsâ, Hârûn, İdrîs, Yûsuf, Îsâ ve Âdem’’in rûhlarıdır. Onların arzdaki halîfeleri ise yedi iklimde bulunan “Abdâl”,⁴⁸⁵ denen kişilerdir.⁴⁸⁶

Ona göre felekler, semâların varlığı ile değil, yıldızların hareketiyle meydana gelmişlerdir. “Her biri bir felekte yüzer. ”⁴⁸⁷ âyeti bunun açık delîlidir.⁴⁸⁸ Ayrıca semâlar hareket hâlinde olmayıp, bir evin tavanı gibidirler. Onlarda yüzen yıldızlar vardır ki, bu sâyede her semânın feleği ortaya çıkar. Âyette belirtildiği üzere her bir yıldızın feleği olduğundan, feleklerin sayısı yıldızların sayısındadır.⁴⁸⁹

İbnü’l-Arabî’ye göre felekler birbiri içerisinde yer alır. En üstte Arş feleği hepsini kuşatır. Onun içinde Kürsî bulunur. Bir felek diğerini kuşatacak şekilde bu arza kadar böyle devam eder. Bu İhvân-ı Safâ’nın söylediği gibi bir soğanın katmanlarını andırır.⁴⁹⁰ Her bir felekte kendi tabîatına uygun melekler yerleştirilmiştir. Bu melekler “topraktan yaratılan Hz. Âdem ve oğullarının arzı îmâr etmesi gibi”, bulundukları felekleri îmâr ederler.⁴⁹¹ Bu feleklerin îmâr edicileri ve sâkinleri “Onlar, bıkıp usanmadan gece gündüz tesbîh ederler.”⁴⁹² âyetinde bildirildiği üzere devamlı tesbîh hâlinedirler.⁴⁹³ Ayrıca her feleğe yerleştirilen sır, diğerlerinden farklıdır.⁴⁹⁴

⁴⁸⁵ Abdâl, “bedel” kelimesinin çoğulu olup yeryüzündeki yedi iklimde bulunan, Allah’ın mü’min kullarından seçtiği yedi kişiye denir. Bedel için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 154, 155; III, 376 (thk.) I, 160; II, 7, Suâd el-Hakîm, *Mu’cem*, “Bedel” , 189-191; *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli) 106-107

⁴⁸⁶ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 154; III, 376 (thk.)

⁴⁸⁷ el-Enbiyâ, 21/33

⁴⁸⁸ A.mlf., *Kitâbu’l-İsfâr*, 357, (Resâil)

⁴⁸⁹ İbnü’l-Arabî, el-*Fütûhât*, II, 443

⁴⁹⁰ Bkz. İhvân-ı Safâ, *age*, 137

⁴⁹¹ İbnü’l-Arabî, el-*Fütûhât*, I, 148-149

⁴⁹² Enbiyâ, 20

⁴⁹³ A. mlf., *Ukle*, 171

⁴⁹⁴ A.mlf., *Risâletü’l-kasemi’l-ilâhî*, 103 (Resâil)

İbnü'l-Arabî, feleklerin dönüşü üzerinde önemle durur. Buna göre âlemdeki her şey bu hareketler sonucu oluşur. Yine bu hareketler âlemin devâmı için şarttır. “Rükünler, (ateş, hava, su, toprak) dört feleğin (*Arş, Kürsî, Atlas, Menziller feleği*) hareketinden meydana gelmiştir.” İbnü'l-Arabî bu anlattıklarının keşf ehli tarafından bilindiğini ancak mütekellimînin (İlm-i Kelâm âlimlerinin) görüşlerine zıt olduğunu söyler.⁴⁹⁵

Felekler iki harekete sâhiptir. İlki kendisinin hareketi olup bu tabîîdir. Felek kendi hareketi ile en büyük felek olan⁴⁹⁶ Atlas feleğini devreder. Bu onun bir günüdür. Feleğin ikinci hareketi ise zorunlu olarak gerçekleşir. Her bir felek Atlas feleğini devrederken, Atlas feleği de döndüğü için zorunlu olarak onunla birlikte dönmüş olur. Bir feleğin kendi dönüşünün dünyâ günlerine göre kaç yıla tekâbül ettiği ise Atlas feleğinde meydana gelen ve âyette “*sizin saydıklarınız*”⁴⁹⁷ diye tâbir edilen 28 güne göre belli olur.⁴⁹⁸

Her yıldızın bir feleği olduğu ve her feleğin iki hareketi olduğu belirtilmişti. Yine her yıldız da kendi feleğinde hareket eder. Onun da iki hareketi vardır. Birincisi kendi feleğindeki hareketi, ikincisi ise Atlas Feleği ile birlikte gerçekleşen mecbûrî hareketidir. İbnü'l-Arabî, mecbûrî hareketi açıklamak için, başka yöne hareket eden bir cismin üzerindeki hayvanın ters yöne hareket etmesini misal verir. Buna göre yıldızlar batıdan doğuya hareket etmekte iken, Atlas feleğinin (felek-i Muhîr) üzerinde doğudan batıya hareket etmektedirler.⁴⁹⁹

İbnü'l-Arabî'nin feleklerin sayısı konusunda kendi yaşadığı asırda İslâm dünyâsında var olan astronomik görüşe -ki bu Batlamyus'un sekiz felek anlayışına Sâbit

⁴⁹⁵ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 675; IV, 418 A.mlf., *Kitâbu'l-İsfâr*, 352, (Resâil)

⁴⁹⁶ Cezâirî Şeyhin büyük felekle kastının Atlas Feleği olduğunu söyler. Yâni Burçlar feleğidir. Çünkü o hareketlidir. Onun üzerinde olan Arş ve Kürsî ise hareket hâlinde değildir. *Buğye*, 103

⁴⁹⁷ Hac, 47

⁴⁹⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 121

⁴⁹⁹ Bkz., *age*, II, 443

b. Kurrâ'nın felek-i Muhît'i eklemesiyle dokuz felektir⁵⁰⁰ - müşâhede edilebilen olmaları yönüyle yer verir.⁵⁰¹ Yine "Güneşe nazaran feleklerin simetrisini belirterek bu yönden Batlamyus'un sistemini geliştirdiği"⁵⁰² söylenebilir. Bununla birlikte o feleklere sâdece maddî varlıklar olarak bakmaz. Aynı zamanda mânevî âlemin dereceleri olarak değerlendirir.⁵⁰³

İbnü'l-Arabî dokuz felek görüşüne ek olarak başka felekler olduğunu belirtir. Ona göre "filozoflar da bu dokuz felekten başka felek olduğu görüşüne karşı çıkmazlar ancak Rasat ehli oraya ulaşamaz." Bunun da daha üstte felekler olmayacağına bir delil teşkil etmediği için, başka feleklerin olabileceğini câiz görmelerine rağmen felek olmayacağı konusunda fikir yürütmüşlerdir. Dolayısıyla Atlas Feleği'nden îtibâren kendisi ile filozoflar arasında "tekvînin tertîbi" konusuna ihtilâf olduğunu söyler: "Astronomların ilmi, Atlas feleğine kadardır. (9. felek) Hakîkatte onların ilmi, Mükevkeb'de (Sabit yıldızlar, menziller⁵⁰⁴ feleği, 8. felek) son bulur. Yıldızların hareketleri, felekleri belirli hâle getirir. Yıldızların sayıları bilinemez. Felek-i Atlas'a gelince, yıldızlar için felekleri idrak ettikleri gibi, hissen idrak ettikleri şekilde ona bir delil getiremediler. Ancak şunu bildiler ki, bu felekler diğerleri gibi, felekî, vücûdî bir emir içinde kat ederler. Bunu aklen isbatlarlar, hissen değil. Hissin belirleyeceği bir yıldız onda bulunmadığı için "Atlas" olarak isimlendirdiler. Feleklerin en uzak hareketleri ile onların bu delîli geçersiz oldu. Çünkü bu felek hareket hâlinedir ama Rasat ehline göre ise bir yol almamaktadır. Ey rasad ehli! sen onu idrâk edemedin.

⁵⁰⁰ Bkz. Nasr, *İslamic Cosmological Doctrines*, 75

⁵⁰¹ İbnü'l-Arabî Atlas feleği ile Arş'ı bir grubun eşitlediğini ve böylece dokuz felek anlayışını koruduğunu belirtir. (Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 99; trc. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 75) Bu grub İhvân-ı Safâ'dan başkası değildir. (Bkz. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 89) Bununla birlikte dokuz felek anlayışını da kullandığı olur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 22; I, 54, (thk.)

⁵⁰² Titus Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi*, 12, Abingdon, 1989

⁵⁰³ Bkz., Burckhardt, *age*, 15

⁵⁰⁴ Menziller feleği, Mükevkeb (Cezâiri özellikle mükevkeb şeklinde "k" harfinin fetha olmadığını söyler) ve Sâbit yıldızlar feleği olarak da isimlendirilir. Onda sâbit yıldızlar bulunur. Abdülkâdir Cezâirî, *Buğye*, 108

Belki bu Mükevkeb felek (Sâbit yıldızlar feleği, Menziller feleği) bir şey olmayan yerde yol alır...”⁵⁰⁵

İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz*'de de bahsettiği tertîbin ancak “keşif ve Hakk'ın bildirmesiyle veya peygamberin haber vermesiyle bilinebileceğini” söyler. Gözleme dayalı araştırma yapanlar “ilâhî san'atın keyfiyeti ve feleklerin tertîbi hakkında” tam bir görüş birliğine varamamışlardır. İbnü'l-Arabî onların bâzı hususlarda hatâyâ düştüklerini, bâzılarında ise isâbet ettiklerini belirtir.⁵⁰⁶

Âlemi, “Allah'ın dışındaki her şey” olarak târif eden İbnü'l-Arabî âlemin tertîbini üç farklı açıdan yapar. Feleklerin her üç tertîbde yer alması, onları sâdece bir cisim olarak değerlendiremeyeceğimizi ortaya koymaktadır. Bunların ilki zuhûra geliş yönüyle, varlık mertebeleri olarak yaptığı tertîbdir.⁵⁰⁷

“Akl-ı evvel cümlesinden olarak olarak Amâ. (Akl-ı evvel, kalemdir.) Sonra Nefs gelir ki o levh-i mahfûzdur. Cisim, sonra Arş ve onun tabanı ki o da mâ-i câmid, havâ ve zulmettir. Sonra Arş'ın Melekleri, Kürsî ve onun melekleri, Atlas ve onun melekleri, Menziller feleği, sonra içindikilerle birlikte Cennetler, cennetlere ve yıldızlardan oluşan feleğe has kılınan şeyler, Arz, Su, unsurî hava, Ateş, Duhân ve onda açılan yedi semâ ki onlar Kamer, Kâtip, Zühre, Şems, Ahmer, Müşterî, Mukâtil, sonra onlardan yaratılan felekler, sonra ateş, hava, su ve arz melekleri, müvelledât; madenler, bitkiler, hayvanlar. İnsan cesedinin meydana gelişi, sonra hayvan, nebât ve mâden çeşitlerinden bütün şahısların zâhir olması, sonra mükelleflerin amelleri netîcesi zâhir olan sûretler. Onlar vâroluştaki zuhur ile tertîbin son çeşididir.” İkinci tertîb şekli ise vücûdî veya vehmedilen mekân ile olandır: “Vehmedilen mekândan kastedilen cism-i külle kadar bahsettiğimiz mâkûllerdir. Sonra, Arş, Kürsî, Atlas, cennetlerin bulunduğu Mükevkeb, Zühal semâsı, Müşteri, Merîh, Şems, Zühre, Kâtip, Kamer semâları, sonra

⁵⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 677

⁵⁰⁶ A. mlf., *Ukle*, 175

⁵⁰⁷ Bir başka yerde âlemin tertîbini harflerin sayısınca verir: “...Allah'ın nefesten ilk yarattığı, âlemin sûretlerini fethetmek kâbil olan “amâ”dır. Onda akıl vardır ki o kalemdir. Sonra nefis gelir ki o da levhdir.” Sonra tabiat, hebâ, cisim, şekil, arş, kürsî, atlas, sabit yıldızlar feleği, birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı, ve yedinci semâ, ateş, hava, su, toprak, maden, nebât, hayvân, melek, cin, beşer ve mertebe mertebe devam eder...” (İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 395)

Esîr, Havâ, Su, Toprak.” Âlemin mertebe (mekânet) olarak tertîbi ise şöyledir: “İnsân-ı kâmil, Akl-ı evvel, Ervâh-ı müheymiyeye, Nefs, Arş, Kürsî, Atlas, Kesîb, Vesîle, Adn, Firdevs, Dâru’s-selâm, Dâru’l-makâme, Me’vâ, Huld, Naîm, Menziller feleği, Beyt-i mâmûr, Güneş semâsı, Kamer, Müşterî, Zühâ, Zühre, Kâtib, Merîh semâları, Hava, Su, Toprak, Ateş, Hayvan, Nebât, Mâden.”⁵⁰⁸

Bu açıklamaya göre İbnü’l-Arabî’nin feleklere yaklaşımı, bir astronom veya astroloğun yaklaşımından daha çok şeyler ifâde etmekte olup, onların metafizik yönleri ve mânevî âlemin dereceleri açısından değerlendirilmesini içerdiğinden Allah-âlem ilişkisi merkezlidir. İbnü’l-Arabî’nin felekleri incelemesinde asıl gâyenin mârifet-i ilâhiye olduğu söylenebilir. Diğerlerinin felek anlayışında ise müşâhede edilebileni inceleyerek onlar hakkında fikir yürüterek bâzı sonuçla elde etmekle iktifâ edilmiş, feleklerin tertîbi, hareketleri ve tesîrlerini incelemede ilâhî veche, Hakk’ın tecellîleri ve tedbîrâtı merkeze alınmamıştır.

İbnü’l-Arabî İdrîs Fassı’nda, Hz. İdrîs’in ref’ edildiği mekânın âyette “mekân-ı alî” olarak belirtilmesini, o mekânın yâni Güneş feleğinin yüksek oluşunu onun “feleklerin kutbu” olarak, “felekler âlemi değirmeninin üzerinde döndüğü mekân” olmasından kaynaklanır. Güneş feleği dikkate alınarak diğer feleklere bakıldığında altında yedi, üstünde de yedi felek bulunur. Güneş feleği on beşinci felektir.⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *age*, III, 443

⁵⁰⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 75, Aynı tertîb için bkz. A.mlf., *Fütûhât*, III, 201

Tablo 1: İbnü'l-Arabî'ye Göre Güneş Feleği Merkezli Feleklerin Sıralanışı

7.	Arş Feleği
6.	Kürsî Feleği
5.	Atlas (Burçlar feleği)
4.	Menziller Feleği
3.	Zühal Feleği
2.	Müşteri Feleği
1.	Ahmer Feleği
•	Güneş Feleği
1.	Zühre Feleği
2.	Kâtib Feleği
3.	Ay Feleği
4.	Esîr ⁵¹⁰ Küresi
5.	Hava Küresi
6.	Su Küresi
7.	Toprak Küresi

⁵¹⁰ Bir başka yerde Esîr, ateş olarak geçer, Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 395

Titus Burckhardt'ın belirttiği gibi İbnü'l-Arabî bu sıralamada Ortaçağ'da olduğu şekliyle arzı başlama noktası olarak almıştır. Bunun sebebi varlıkta insanın gâye olmasıdır. Bütün âlemin çekirdeği olan insan arzda olduğuna göre, insanın bakış açısıyla felekleri incelemek en tabîî bir yaklaşım tarzıdır. Bunun yerine Güneş merkezli sistemlerin keşfedilmiş olması insanı gâye olmaktan çıkaran sûnî bir yaklaşım tarzıdır. Burckhardt, İbnü'l-Arabî'nin belirttiği Güneş'in kutub olması durumunu ise, "bir sembol ve mânevî bakışla arz merkezli astronomiyi bütünleyici bir bakış açısı olarak" görür.⁵¹¹

Şârihler bu felek tertîbinin neden astronomların belirttiği şekilde dokuz ile sınırlı olmadığı üzerinde dururlar. Öncelikle bunları iyi anlamak için "keşf ve şuhûda dayalı felek ilmini bilmek ve tabîat bahislerine vâkıf olmak gerektiği" belirtilir.⁵¹² Şârihler, daha önce geçtiği üzere İbnü'l-Arabî'nin belirttiği gibi filozofların aslında dokuzun üzerinde felek olmadığı şeklinde bir iddialarının olmadığı üzerinde dururlar. Çünkü bu durum başka feleğin olmasına engel olmadığına delildir. Ayrıca onlar bu şekilde dokuzdan az felek olmayacağını isbatlamış olmaktadır.⁵¹³

İbnü'l-Arabî'nin anâsır-ı erbaanın (esîr, hava, su, toprak) felekler içerisinde saymasını Kayserî, sûfî ıstılâhına göre olduğunu belirtir.⁵¹⁴ Nitekim İbnü'l-Arabî astronomların müşâhedeye dayalı devreden felek anlayışına göre onları "felek" olarak isimlendirmiş değildir. Kâşânî'ye göre Şeyh-i Ekber onlara "mecaz" olarak felek demiştir.⁵¹⁵ Bu fikre delîl olarak İbnü'l-Arabî bir başka yerde anâsırı hesâba katmayarak feleklerin sayısını onbir olarak belirttiğini söyleyebiliriz.⁵¹⁶ Kâşânî, onun mecâz kullanımına örnek olarak toprak feleğini verir. "Toprak feleğine "felek" denmesi için

⁵¹¹ Geniş bilgi için bkz. Titus Burckhardt, *Mystical Astrology*, 10-11

⁵¹² Ahmed Buhârî, **Meşariku'n-Nusûs el-Bâhis an Gavâmizi'l-Fusûs**, Slm. Ktp. Es'ad Efendi, nr. 1539, vr. 58a

⁵¹³ Kâşânî, *age*, 61; Kayserî, *age*, I, 329; Yahyâ b. Pîr Ali Nev'î, **Keşfü'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb**, Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 468; vr. 52a

⁵¹⁴ Kayserî, *age*, I, 329

⁵¹⁵ Kâşânî, *age*, 61

⁵¹⁶ İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 367, (Resâil)

hareket hâlinde olması gerekir, ancak toprak hareket hâlinde değildir. Buna ilâveten toprak bir şeyi ihâta etmediği için hakîkatte “felek” olarak isimlendirilmez.”⁵¹⁷ İbnü’l-Arabî’nin Arş ve Kürsî’yi de yine mecâzen “felek” olarak isimlendirildiği belirtilir. “Onların yuvarlak şekilleri tamâmen sembolik olup, astronomiden metafiziğe ve tamamlayıcı olarak kozmolojiye geçişe delâlet ederler.”⁵¹⁸ Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin anâsırı, Arş ve Kürsî’yi “felek” olarak isimlendirmesinin sebebi, feleklerle en üstününden en aşağısına kadar varlık mertebelerini⁵¹⁹ kastetmiş olmasından kaynaklanır.⁵²⁰ Yedili tasnîfi esas aldığımızda –ki bunlar Lâ-tayyün, Taayyün-i Evvel, Taayyün-i Sanî, Mertebe-i Ervâh, Mertebe-i Misâl, Mertebe-i Ecsâm, Mertebe-i İnsân olup⁵²¹– Arşa kadar olan felekler küllî olarak altıncı mertebe olan “Mertebe-i Ecsâm” içerisinde yer alırlar.⁵²² Bu felekleri detaylı incelemek konumuzun sınırlarını aşacağından, Güneş feleğinin konumunu daha iyi tesbit edebilmek için onlardan kısaca bahsetmekle yetineceğiz.

⁵¹⁷ Kâşânî, *age*, 61

⁵¹⁸ Burckhardt, *Mystical Astrology*, 14

⁵¹⁹ Hakk’ın bilinmeye muhabbeti gereğince letâfetten kesâfete doğru olan zuhûrunu anlatmak için mertebelere göre tasnifler yapılmıştır. Bu mertebeleri genel olarak üçlü, dördlü, beşli, yedili tarzda izah edilmiş, bu mertebeler yine onun eserlerinden istifâdeyle tafsîlatlandırılmış kırklı hattâ yüzlü mertebelerle anlatılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Kılıç, *agt.*, (dr.), 200-202; Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 421-470; El-Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrût, 1997; *İnsân-ı Kâmil*, (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun; haz. Selçuk Eraydın vd.) İstanbul, İz yay. 2002; Abdülkâdir Cezâirî, *Buğyetü’t-Tâlib alâ Tertîbi’t-Tecellî bi Külliyyeti’l-Merâtib* (İbnü’l-Arabî’nin eserlerine dayalı olarak, mertebeleri detaylı bir şekilde açıklar.) Muhammed Nûru’l-Arabî, *Kitâbü’d-devâir ve’l-eflâk*, 469 (Külliyat-ı Melâmiyye içinde İsam ktp. Yazmalar Bölümü, nr., 082588); A. Avni Konuk, “Mukaddime” (*Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* I, MÜİFAV., İstanbul, 1996), Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler”. (A.A. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I içinde, s. 44-46); A.mlf., “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, (A.A. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II içinde, s. 27-31); A.mlf., “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, (A.A. Konuk, *age*, II içinde, s.13-25); Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, ylt., Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996; Semih Ceyhan, *Abdullah Salâhî Uşşâkî’nin Vücûd Risâleleri*, ylt., Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1998

⁵²⁰ Kâşânî, *age*, 61; Muhammed Pârsa, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, Tahran, İntişârat-ı Dânişgâh, 1987, 132; Ahmed Buhârî, *age*, vr. 58a; Şerefüddin es-Sıddıkî, *Şerh*, Slm. Ktp. Ayasofya, nr. 001893, vr. 99b-100a; Ya’kûb Han, *Tavzîhu’l-Beyân*, Delhi, Matbau İftihâr, 1897, s.92

⁵²¹ Bkz. Kılıç, *agt.*(dr.) s. 201

⁵²² Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 201

Buna göre cisimler âleminin nihâyeti Arş olup⁵²³ onun vâroluşu “el-Muhît” isminin tecellisiyledir. el-Muhît, her şeyi ihâta eden, kuşatan demek olduğundan, bu ismin tecellîsi ile vârolan Arş’ın da ihâta edici özelliği vardır. Bir şeyin ihâta edebilmesi için dâirevî özelliğe sâhip olması gerekir. Arş’ın ihâtası altında olan bütün herşey de yine dâirevî özelliğe sâhiptir. Bu sâyededir ki Arş âlemde kuşattığı⁵²⁴ şeyleri devrettirir.
525

İbnü’l-Arabî Arş’ı “cism-i küll” olarak niteler.⁵²⁶ Cezâirî bu nitelemenin sebebini Arş’ın bütün cisimleri ihâta etmesinin nazar-ı îtibâra alınmasından kaynaklandığını belirtir.⁵²⁷ “Bu cismi kabul eden ilk şekil ise kürevî şekildir. Böylece “felek” meydana gelmiştir. Allah onu “Arş” diye isimlendirmiştir. Ve onun üzerinde *er-Rahmân* ismiyle istivâ etmiştir...”⁵²⁸ İbnü’l-Arabî Rahmânî Arş için “feleklerin feleği” tâbirini kullanır.⁵²⁹ Onu kendi içerisinde farklı îtibarlara “ el-Arşu’l-Azîm”, “el-Arşu’l-Kerîm” ve “Arşu’l-Mecîd” gibi isimler verir.⁵³⁰

Allah Teâlâ’nın, Arş’tan sonra eş-Şekûr isminin tecellîsi ile vücûda getirdiği varlık Kürsî’dir. O hissedilir bir cisim olup Arş gibi maddî bir hareketi yoktur. Onda bir hareketten bahsedilmesi yine mânevî olacaktır. İbnü’l-Arabî “*O’nun Kürsî’si semâları ve arzı içine alır*”⁵³¹ âyetinde zannedildiği gibi sâdece “ilim”⁵³² kastedilmediğini cisim

⁵²³ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 201; Cezâirî Arş’ı cisimler âleminin ilki olarak gösterir. Bkz. Cezâirî, *age.*, 101

⁵²⁴ “Onun kuşatıcılığı ise rahmetten kaynaklanır. Rahmet de, Rahmânî nefestir.” Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 437

⁵²⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 436; A.mlf., *Tedbîrât*, 99

⁵²⁶ İbnü’l-Arabî, *Ukletü’l-müstevfiz*, 170

⁵²⁷ Cezâirî, *age.*, 101

⁵²⁸ İbnü’l-Arabî, *Ukletü’l-müstevfiz*, 170

⁵²⁹ İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 168

⁵³⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 436; İbnü’l-Arabî bu isimler ile Arş’ın dışında başka şeyleri kastettiği de olur. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 167-171, (Resâil).

⁵³¹ Bakara, 255

kastedildiğini belirtir. Buna delîl ise hadîs-i şerîfte onun Arş’a göre durumunun “sahrâya atılan bir yüzüğe” benzetilmesidir.⁵³³ Semâlar ve arz da Kürsî’nin içinde sahrâya atılan yüzük gibidir.⁵³⁴ Kürsî de Arş gibi dörtlü bir şekilde yaratılmıştır.⁵³⁵ “Kürsî, (ehlince) müşâhede edilen, latîf, basît, tabîî bir cisimdir. Arş gibi rûhânîyeti cismâniyetine gâlibdir.”⁵³⁶ “Allah, Kürsî’yi idâre edici meleklerle îmar etmiştir. Büyük meleklerden Mikâil’i de ona yerleştirmiştir.”⁵³⁷

Kürsî’den sonra Atlas feleği gelir. Atlas feleğine “Burçlar Feleği”⁵³⁸ ve “Felekü’l-Eflâk” gibi isimler verilmiştir.⁵³⁹ “Atlas feleğinin vâroluşu Allah’ın “el-Ganî” isminin tecellîsiyledir. Bunun sonucu olarak Atlas feleğinin yıldızı yoktur. Bölümleri birbirine benzer olup şekli yuvarlaktır. Hareketinin başlangıcı ve sonu bilinemeyecek şekilde belirsizdir. Ayrıca “ed-Dehr” isminden yardım alan Atlas feleği ile yedi gün, aylar ve seneler vâir olmuştur.”⁵⁴⁰ “Atlas şeffaf cisimlerin ilki olup⁵⁴¹ üzerinde kat

⁵³² Kürsî lûgat olarak “ilim” anlamına geldiğinden İbnü’l-Arabî buna göre onunla “emr ve nehy ilmi” kastedildiğini belirtir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, II, 129; Ama bir mekân kastedildiğinde Kürsî “emr ve nehyin yeri” olur. Bkz. A.mlf., *Kitâbu Isılâhi’s-Sûfiyye*, 416 (Resâil)

⁵³³ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 437

⁵³⁴ İbnü’l-Arabî, *age*, II, 174

⁵³⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, III, 420

⁵³⁶ Cezâirî, *Buğye*, 104

⁵³⁷ A.mlf., *Ukle*, 171

⁵³⁸ Cezâirî bu ismi almasının sebebini şöyle açıklar: “Allah Atlas’ı yarattığında on iki kısma ayırmış ve onları “Burçlar” olarak isimlendirmiştir.” Cezâirî, *Buğye*, 106; Titus Burckhardt, bu burçların, Atlas feleğinin altındaki Sâbit Yıldızlar feleği olan (Menziller feleği)ndeki 12 Zodyak takım yıldızı ile aynı olmadığına dikkat çeker. Ancak burçlar ile 12 Zodyak takım yıldızı birbiri ile irtibatlıdır. (Bkz. Titus Burckhardt, *age*, 14-15); İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın “bu feleğe yerleştirmiş olduğu kâmil hikmeti ancak O bilir. Allah’ın takdîriyle dönmekte olan bu felekteki bütün sebepler, Onun daha önce ilminde var olduğu üzere, kendileriyle kullarını imtihan etmek için ortaya koyduğu sebeplerdir.” Bunun için İbnü’l-Arabî insanların, meydana gelen fiilleri, Hak tarafından konulan bu sebeplere bağlayanları uyarır. Onların burçlara inandığını dolayısıyla Allah’ı inkâr ettiklerini söyler. Fiili Allah’a izâfe eden ise Allah’a inanıyor ve o sebepleri inkâr ediyor demektir. İman ve inkârı şerîatın bu şekilde belirlediğini söyleyen İbnü’l-Arabî, burç ve yıldızlara müstakil bir kudret atfedenleri şiddetle uyarmaktadır. (İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 174)

⁵³⁹ Cezâirî, *age*, 106

⁵⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 437

⁵⁴¹ Bu yönüyle İbnü’l-Arabî ondan “İlk Felek” diye de bahseder. İbnü’l-Arabî, *age*, I, 122

edeceği belirli bir cisim yoktur. Dolayısıyla hareketlerinin sayısı anlaşılamaz, yâni bir hareketin süresi bilinemez ve belirlenemez..”⁵⁴² İbnü’l-Arabî’ye göre onda tek belli olan zaman bir gün olup onun bir devrinden oluşur. ⁵⁴³ Ancak gün ile gece-gündüz karıştırılmamalıdır. Gece ve gündüz Güneş’in doğuş ve batışı ile gerçekleşir.⁵⁴⁴

Atlas feleği Kürsî’de dönerken, diğer bütün felekler de Atlas feleğinde devrederler. ⁵⁴⁵ Feleklerin bu devri sâyesinde, her feleğin dönüşünün uzunluğu ve kısalığı bilinir. ⁵⁴⁶ “Bu felekten merkeze kadar tabîatın hükmü, tağyîr, istihâle, oluş ve bozuluştur. Bunlar Allah’ın kendisinde yarattığı istîdat sebebiyle, istîdâdının kabûlü hâlinde gerçekleşir...”⁵⁴⁷

Atlas feleğinden sonra Menziller feleği, el-Mukaddir isminin tecellîsi ile vârolmuştur. İbnü’l-Arabî’ye göre buradaki “menziller” ile Hakk’ın Burçlar feleğinde varlıklar için tâyin ettiği taksîmâtın miktarları, dereceleri kastedilir. ⁵⁴⁸ Yine bu felek de daha öncekilerde olduğu gibi Atlas feleğine göre sahrâya atılmış bir halka gibi küçüktür. ⁵⁴⁹ İbnü’l-Arabî Menziller feleğinin, sâbit feleklerin sonuncusu olduğunu söyler. ⁵⁵⁰ Cezâirî’ye göre bu ifâde ile onun dönmemesi değil, kıyâmetle birlikte yok olmayıp bâkî kalacağı ve sûretlerinin yok olmayacağı kastedilir. ⁵⁵¹ “...Bu feleğin sathı cennet arzıdır, tabanı ise cehennemin tavanıdır. Orada cennetlerin bekçisi Rıdvan’ı ve melekleri yerleştirmiştir...”⁵⁵² Cehennem ise Sâbit Yıldızlar feleğinin en aşağısında yer alır. ⁵⁵³

⁵⁴² Cezâirî, *Buğye*, 106

⁵⁴³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 437

⁵⁴⁴ İbnü’l-Arabî, *age.*, III, 438

⁵⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 439

⁵⁴⁶ Cezâirî, *Buğye*, 106

⁵⁴⁷ A.mlf., *Ukle*, 174

⁵⁴⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 440

⁵⁴⁹ Bkz. Cezâirî, *age*, 108

⁵⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 175

⁵⁵¹ Cezâirî, *age.*, 108

⁵⁵² İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 175 Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, III, 202

“Onun da altında semâların ve arzın şekilleri ve ikisi arasındaki rûkûnler bulunur.”⁵⁵⁴
“Bu feleğin tabanından en aşağısına kadar olan kısım “dünyâ yurdu”dur. İstihâleler bu kısımda gerçekleşir.”⁵⁵⁵

Menziller feleğinden sonra semâlar gelir. İbnü'l-Arabî yedi semânın, hareket hâlinde olmadığını sâbit olduğunu belirtir. Bu gökler bizim için evin tavanı gibidirler. Bundan dolayı Allah onları “*yükseltilmiş tavan*”⁵⁵⁶ olarak isimlendirmiştir. Her semânın bir yıldızı ve bir feleği vardır. O yıldız kendi feleğinde yüzer. Semâlardaki bu yıldızların cisimleri de şeffaf olup meleklerin meskenidirler.⁵⁵⁷ “Allah her semâ için ruhlardan ve onu mâmûr eden meleklerden oluşan bir âlem yaratmıştır.”⁵⁵⁸ İbnü'l-Arabî bu ruhları her semânın yıldızının ismiyle anar ki bu da her yıldızın bir rûhu olduğunu gösterir. Allah âlemlerin idâresini de bu ruhlara vermiştir. Bunlar: Zühal, Müşteri, Merîh, Şems, Zühre, Kâtib ve Kamer'dir. Bir cisme ve rûha sâhip olan bu yıldızların menzilleri geçmeleri, âlemde meydana gelen şeylerle irtibatlıdır.⁵⁵⁹ Yıldızların menzilleri katetmesine burçlar açısından bakıldığında, bu dönüşleri burçlarda seyirleri olup, bu seyrin sebebi ona göre “Allah'ın tabîi ve unsurî âlemde dilediği şeyi meydana getirmesi içindir.”⁵⁶⁰

Her semâyâ bir nebî yerleştirilmiştir. Bunlar Hz. Âdem, İsâ, Yûsuf, İdrîs, Hârûn, Yahyâ, Mûsâ ve İbrâhim'dir. Bu peygamberlerden herbirinin semâların arz ile olan münâsebetinde bir görevi vardır.⁵⁶¹

⁵⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 299; II, 688; III, 418; III, 440

⁵⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *age*, III, 421

⁵⁵⁵ İbnü'l-Arabî, *age*, III, 437

⁵⁵⁶ et-Tûr, 5

⁵⁵⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 443

⁵⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *age*, III, 439

⁵⁵⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ezel*, 120 (Resâil)

⁵⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 122

⁵⁶¹ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 446

“Semâlarda bulunan her peygamber, bu semâlardaki hükümlerin sâhasına uygun olarak kendi mertebeleri ve halleri üzere orada bulunurlar. Husûsî tecellînin zuhûruna hangisinin hâli gâlib ise o semâ ona izâfe edilir.”⁵⁶² Hz. Peygamber ise bütün semâlarla ilgilidir. Peygamberler onun vekîli olarak görev yaparlar.⁵⁶³ Konevî, semâlarda olan peygamberlerin, sâdece yedi peygamberle sınırlı olmadığını söyler.⁵⁶⁴ Guénon da bütün peygamberlerin ruhlarının semâlarda görev yaptığını belirtir.⁵⁶⁵

İbnü'l-Arabî semâları kendi yıldızının ismi ile adlandırdığı gibi,⁵⁶⁶ birinci, ikinci semâ vd. olarak adlandırır.⁵⁶⁷

İdrîs peygamberin ilk yükseldiği yedinci semânın “yıldızının ismi "Zühal" olup aynı zamanda ona “Mukâtil”, “Keyvân” da denir. Günü Cumartesi’dir...”⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî’nin Zühal semâsı olan bu yedinci semâdan “birinci semâ” olarak bahseder. Bu zıt gibi gözüken durum semâlara nüzûl ve urûc açısından bakılmasından kaynaklanır. Mîrac hadîsinde geçtiği üzere bu semânın yedinci semâ olması urûca göredir. Nüzûle göre bakıldığında ise birinci semâdır. Bu semâ “er-Rab” isminin tecellîsi ile meydana gelmiştir. “Beyt-i Mâmûr” ve “Sidre” bu semâda bulunmaktadır. “Allah bu semâda bir gezegen yaratmıştır. Bu semâyâ emrini vahyetmiş ve oraya İbrâhim Halîl’i

⁵⁶² Cezâirî, *Buğye*, 134

⁵⁶³ O’nun bütün semâlarda ilâhî emirden hissesi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 150-151

⁵⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Konevî, *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, 49, thk. İbrâhim Muhammed Yâsin, Câmiatü Mansûre, 2003, s. 86-87

⁵⁶⁵ René Guénon, semâlardaki peygamberler ile ilgili şöyle der: “Efendimiz Âdem aleyhisselâma toprak kültürü uygun gelmektedir. Efendimiz İsâ aleyhisselâma tamâmen mânevî nitelikli bilgiler; Efendimiz Yûsuf aleyhisselâma güzellik ve sanat; Efendimiz İdrîs aleyhisselâma “aracı” (medyator) ilimler, yâni pisişik ve kozmolojik nitelikli ilimler; Efendimiz Dâvud aleyhisselâma yönetim ilimleri; Efendimiz Mûsâ aleyhisselâma –ki ayrılmaz bir biçimde kardeşi Hârûn aleyhisselâm da ona ortakır- ikili bir görünüm altında din işleri, ibâdet ve yasalar; Efendimiz İbrâhim aleyhisselâma îman.”... “Ayrıca yedi kat gökte bu peygamberler çevresinde bilinen, yâni Kur’ân’da adı geçen ve sayıları 25’i bulan ve bilinmeyen yâni bütün hepsi, ki sayıları bir hadîse göre 124 bindir, peygamber dağılmışlardır.” René Guénon, *İslâm Mâneviyatı ve Taoculuğa Toplubakiş*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan Yayınları, 1989, 65-66

⁵⁶⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 443

⁵⁶⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 442

⁵⁶⁸ Bu semâ hakkında bkz. Cezâirî, *Buğye*, 133-134

yerleştirmiştir. Bu gezegene de kendi feleğinde mâlûm bir zamâna kadar hareket vermiştir.” Bu gezegen ve diğerklerinin hareketi tabiî ve zorunlu olmak üzere iki tanedir. Tabiî hareketi batıdan doğuya iken, zorunlu hareketi ise Atlas feleğine tâbi olarak gerçekteştiğı için doğudan batıyadır. “Şeyh-i Ekber” bu durumu misâllerle açıklar.⁵⁶⁹

Müşterî semâsı olan altıncı semâ ise “el-Alîm” isminin tecellîsi ile meydana gelmiştir. Günü Perşembe olup, orada Hz. Mûsâ’nın rûhâniyeti bulunur. “Allah’ın bu semâya vahyettiğı emirlerden bâzıları, âlimlerin kalplerinin ilimle hayat bulması, yumşaklık, rıfk ve bütün güzel ahlâktır.”⁵⁷⁰ “Bu semânın yıldızı *Bercîs*’tir. *Müşterî* diye de isimlendirildiğı gibi *Behrâm*⁵⁷¹ da denir. Günü Perşembedir...”⁵⁷²

Merîh semâsı olan beşinci Semâ ise “ ‘el-Kâhir’ isminin tecellîsi ile meydana gelmiştir. el-Kâhir ismi bu semânın hakîkatini, yıldızını ve feleğini ızhâr etmiştir. Allah bu semâya Hz. Hârûn’u yerleştirmiştir. Bu ilâhî isimle o semâya emrini vahyetmiştir...”⁵⁷³ “Bu semânın yıldızı Ahmer, (Merîh)’dir. Günü Çarşamba’dır...”⁵⁷⁴

Buraya kadar anlatılanlar Güneş Feleğı’nin üzerinde bulunlanlardır. Güneş Feleğinin altında bulunanlara gelince bunlardan ilki, Zühre semâsı olan üçüncü semâdır. Bu semâ, yıldızı ve feleğı “el-Musavvir” isminin tecellîsiyle vârolmuştur. Günü Cuma’dır. “Allah bu semâya rûhların ve cisimlerin sûretlerini, unsurî âlemdeki ilimleri ızhâr etmesini vahyetmiştir.”.. “Bu semâya Yûsuf (a.s.)’ı yerleştirmiştir.”⁵⁷⁵

Kâtib semâsı olan ikinci semâ yıldızı ve feleğı “el-Muhsî” isminin tecellîsiyle vârolmuştur. Günü Çarşamba’dır. “Allah oraya Îsâ (a.s.)’ı yerleştirmiştir. Çarşamba

⁵⁶⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 442-443

⁵⁷⁰ İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 444

⁵⁷¹ Nûru’l-Arabî, “Behrâm” ismini üçüncü semânın yıldızı olan Merîh için kullanır. Muhammed Nûru’l-Arabî, *Risâletü’l-devâir ve’l-eflâk*, 469 (Külliyat-ı Melamiyye içinde)

⁵⁷² Cezâirî, *Buğye*, 132

⁵⁷³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445

⁵⁷⁴ Cezâirî, *Buğye*, 132

⁵⁷⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445

günü, hissî ve mânevî eserlerden unsurî âlemde meydana gelen her şey, âriflerin kalplerinde hâsıl olanlar bu semâyâ vahyedilenlerdendir.”⁵⁷⁶

Kamer semâsı olan birinci semâ yıldızı ve feleği “el-Mübîn” isminin tecellîsiyledir. Günü Salı’dır. “Âlemde Salı günü, rûhen ve cismen zâhir olan her hüküm bu semâdandır. Bu hükümlerin hepsi Salı günün gündüzünde gerçekleşir, gecesinde değil.” İbnü’l-Arabî burada ayrıca bahsettiği gece ve gündüz ile *Kitâbu’ş-Şe’n*’de bilgi verdiğini hatırlatır.⁵⁷⁷ “Allah bu semâyâ Âdem’i (a.s.) yerleştirmiştir. O insan çeşidinin aslı olan “insân-ı ferd”dir.”⁵⁷⁸

Semâlardan sonra İbnü’l-Arabî’nin feleklerden saydığı dört küre gelir. İbnü’l-Arabî bu dört kürenin burçlardan vâredildiğini belirtir.⁵⁷⁹ Bunların ilki olan “Ateş unsuru, filozoflar tarafından “Esîr” olarak isimlendirilir. O sıcak ve yaş tabiatlı ateş unsuru olup hava küresini ihâta etmektedir.”⁵⁸⁰ İbnü’l-Arabî “el-Kâbız” isminin tecellîsiyle meydana gelen bu kürede kuyruklu yıldızların oluştuğunu belirtir. Ayrıca bu unsurların feleklerden önce yaratıldığını belirtir ki bu durum, onların her birinin semâ olarak değerlendirildiğinde geçerlidir. Felek olarak değerlendirildiğinde ise, felekler semâların yaratılışından sonra olduğu için geçerli olmayacaktır.⁵⁸¹ İkinci olarak Hava küresi “el-Hayy” isminin tecellîsi ile meydana gelmiştir.⁵⁸² İbnü’l-Arabî Havâ’yı Rahmânî nefese en yakın küre olarak ele alır. İnsandan sonra en güçlü varlık hadîs-i şerîfte de geçtiği üzere⁵⁸³ havadır.⁵⁸⁴ Üçüncü küre “el-Muhyî” isminin tecellîsi ile Su

⁵⁷⁶ İbnü’l-Arabî, *age*, II, 445

⁵⁷⁷ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu Eyyâmü’ş-Şe’n*, 55-67 (Resâil)

⁵⁷⁸ Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445-446

⁵⁷⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 174

⁵⁸⁰ Cezâirî, *Buğye*, 123; Ayrıca bkz. Afîfüddin Süleyman b. Ali b. Abdullah et-Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, Slm. Ktp. Hacı Mahmud, nr. 2654, vr. 46a

⁵⁸¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 449-450

⁵⁸² İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 450

⁵⁸³ Bkz. Tirmîzî, *age*, V, 454, nr. 3369; Ahmed b. Hanbel, *age*, III, 124, nr. 12275

⁵⁸⁴ Geniş bilgi için bkz. *Fütûhât*, II, 450-452

küresidir.⁵⁸⁵ “...Suyun da arz gibi ve âlemdeki diğer cisimler gibi, akli, rûhu ve ilmi vardır. Allah onu arzı kuşatıcı yapmıştır...”⁵⁸⁶ Son olarak Toprak küresi ise “el-Mümît” isminin tecellîsiyledir.⁵⁸⁷ İbnü’l-Arabî “unsurlar içerisinde ilk yaratılanın Toprak unsuru olduğunu sonra, su, hava, ateş ve göklerin yaratıldığını” belirtir. Bir diğer önemli husus da Allah’ın toprak unsurunu âlemin kendisinden zâhir olduğu “küllî nefis” mertebesinde kılmasıdır. Bunun gibi Menziller feleğinin tabanına kadar olan âlemdeki çoğalan varlıklar bu arzdan vârolmuştur...”⁵⁸⁸

Konumuz olan Güneş semâsı ise “en-Nûr” isminin⁵⁸⁹ tecellîsi ile zâhir olmuştur. İbnü’l-Arabî bu semâ için “âlemin kalbi ve semâvâtın kalbi⁵⁹⁰” ifâdesini,⁵⁹¹ yine bu semâda bulunan Güneş feleği için de “ Semâvî feleklerin ortası ve kalbi”⁵⁹²,

⁵⁸⁵ İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 452

⁵⁸⁶ Cezâirî, *age.*, 120

⁵⁸⁷ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 453

⁵⁸⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 453; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, Litera yay., 2008, IX, 126

⁵⁸⁹ Bu semâ ayrıca esmâdan başka isimlerle de irtibatlandırılır. Meselâ Bosnevî “el-Muhyî” isminin mazharı olduğunu belirtir. Bkz. Bosnevî, *Merâtibu’l-Vücûd*, (haz. Abdullah Kartal), ‘Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi’ içinde, ilt., Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996, s. 52; Abdülbâkî Miftâh, ayrıca “el-Azîz” ismi ile de bağlantı kurar. Bu isim mâdenler ile de alâkalı olup mâdenlerin en azîzi ve ekmeli “altın” olduğu için, şemsî mâdenin arzda zuhûru dördüncü semâdaki Güneş’in rûhâniyetinin teveccühü ile gerçekleşir. Burası İdrîs peygamberin semâsı olması dolayısı ile “kimyâ (simyâ) ilimlerini ilk izhâr eden İdrîs peygamber olmuştur. Bkz. Abdülbâkî Miftâh, *Mefâtîhu Fusûsi’l-Hikem*, Ma’rekeş, Dârü’l-Kubbeti’l-Zerkâ li’n-Neşr, 1997 s. 43; Bursevi, Hz. İdrîs’in bu ilimle bir ağacı türlü türlü meyve dalları ile aşıladığını, (eski) kimyâ ilminde itibâr ettikleri “ilâhî su” ile ağaca su verdiğini ve böylece tek ağaçtan türlü meyveler zuhûra geldiğini rivâyet eder. Bkz. Bursevî, *Kitâbü’n-Neûce*, II, 389

⁵⁹⁰ Cezâirî “Semâların kalbi olmasını” altında ve üstünde üçer semâ olmasıyla açıklar. Bkz. Cezâirî, *Buğye*, 130

⁵⁹¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445

⁵⁹² İbnü’l-Arabî, İsfâr, 367; A.mlf., *Fusûs*, 181; Ayrıca bkz., A.mlf., *Fütûhât*, III, 202

“feleklerin kutbu”⁵⁹³ ifâdelerini, bu semâda ateşten olan Güneş için⁵⁹⁴ ise “kalbî en büyük yıldız”⁵⁹⁵ ifâdesini kullanır.

Ona göre Allah’ın bu semâyı “en yüksek mekân”⁵⁹⁶ olarak isimlendirmesi de kalbî oluşu⁵⁹⁷ ve “feleklerin kutbu”⁵⁹⁸ oluşuyla ilgilidir. “Çünkü onun üzerinde olan semâlar daha yüksektir. Dolayısı ile Allah Teâlâ burada mekânın mertebe yüksekliğini kastetmiştir. Mertebesi sebebiyle bu mekân yükseklik rütbesine sâhiptir.” Bu semânın günü Pazar⁵⁹⁹ olup “o günde müvelledâtta ilim ve eserlerden zâhir olanlar bu semâdan ve orada bulunan (İdrîs peygamberden) kaynaklanır. Bu sâdece o günle sınırlı olmayıp, o semânın ihâtası altında olan her gün ve her âlem için de geçerlidir. Ayrıca o semânın yıldızı gizlenmez.”⁶⁰⁰ Güneş semâsı kalbî semâ olduğu gibi bu semâ ile alâkalı olan Pazar günü de ona göre kalbîdir.⁶⁰¹ “Pazar günü meydana gelen her ilmî emir, İdrîs aleyhisselamın “madde”⁶⁰²sinden olur. Hava ve ateş unsurunda bu günde gerçekleşen bütün ulvî eserler, Güneş’in dönüşünden ve Allah tarafından Güneş’e tevdi edilen

⁵⁹³ A.mlf., *Fusûs*, 75

⁵⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 388

⁵⁹⁵ İbnü’l-Arabî, *age*, III, 437

⁵⁹⁶ Meryem, 57

⁵⁹⁷ İbnü’l-Arabî, Allah’ın Güneş’i ziyâ kılmasını (Yûnus, 10/5) da yine onun kalbî mertebesi ile irtibatlandırır. Bu durum âlemin tamâmındaki “hayat rûhu”nun mevcûdiyeti içindir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, II, 51; XII, 135 (thk.)

⁵⁹⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 75

⁵⁹⁹ İbnü’l-Arabî’ye göre yedi gün Atlas feleğinin hareketi ile meydana gelmiştir. (Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 122) Atlas feleğinin hareketinin başlangıcı ve burçlardan ilk derecesi, Cevzâ (İkizler) burcudur. Cevzâ burcu “*kadem*”in karşısında olup havâî burçlardandır. Dolayısıyla âlemde zâhir olan ilk gün Cevzâ’dan olan ilk dereceden olup “*Pazar*” diye isimlendirilir. (İbnü’l-Arabî, *age*, II, 437) Pazar günü ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Eyyâmü’s-se’n*, 61-62

⁶⁰⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445; Konu ile ilgili ayrıca bkz. *age*, II, 170

⁶⁰¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Eyyâmü’s-se’n*, 62

⁶⁰² İbnü’l-Arabî’nin burada “madde” ile kastettiği şey, İdrîs peygamberin hakîkati olmalıdır. Çünkü ilk madde, hakikat-i muhammediyenin karşılığı olarak kullanılır. Kılıç, *agt.*, (dr.), s. 227; İlk Madde için bkz. İbnü’l-Arabî, *et-Tedbîrâtü’l-İlâhiyye*, 98-99; A. Avni Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 75-76 (haz. Mustafa Tahralı) İstanbul, 1992; Hakikatü’l-hakâyık, heyûlâ ve cinslerin cinsi de ilk maddenin karşılığı kullanılır. Bkz. İbnü’l-Arabî, *İnşâu’d-devâir*, 20, thk., Henrik Samuel Nyberg, Leiden : E. J. Brill, 1919/1336

şeylere, Allah'ın nazarındandır. Yine bu günde su ve toprak unsurunda meydana gelenler, dördüncü feleğin hareketindendir..."⁶⁰³

Güneş'in, semâsının ve feleğinin âlemin kalbi, kutbu oluşunu kendi güneş sistemimiz açısından değerlendirmek gerekir. Âlemin bütünü göz önüne alındığında bir tek güneşten söz edemeyiz. Fakat başka güneşlerin olması, yeryüzünde yaşayan biz insanlar açısından kendi güneşimizin âlemin kalbi, kutbu oluşunu hiçbir şekilde anlamsız kılmayacaktır.⁶⁰⁴

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın varlıklar içerisinde, kendi cinsleri arasında seçkin kıldıklarını anlattığı bölümde, feleklerden Arş'ı seçkin kıldığını, yıldızlardan da Güneş'i seçkin kıldığını haber verir. "Bunun sebebi Güneş'in, üzerindeki ve altındaki aydınlanan bütün yıldızlara yardım etmesidir. Bundan dolayıdır ki Güneş hakkında, İbrâhim (a.s.) "*Bu en büyüktür*"⁶⁰⁵ demiştir."⁶⁰⁶ Ayrıca tecellî yönüyle de "şemsî tecellî" en geniş tecellîdir.⁶⁰⁷

İbnü'l-Arabî'nin Güneş semâsı ve feleğinin yüksekliğini feleklerin kutbu olması ile açıklamasını, ilk şârihlerden Tilimsânî (v. 690/1291) dâire-merkez benzetmesi ile îzah eder. Buna göre kutub merkez nokta olup çevresine göre bir üstünlüğe sâhiptir. Bu üstünlük piramit yapıda olduğu gibi en üstte olmakla karıştırılmamalıdır. Yine ayrıca dâiredeki her bir nokta merkez noktaya yönelmiş durumda olduğu için, merkez nokta hepsini kuşatmış vaziyettedir. Güneş de ister zâhirî anlamda ister sembol olarak değerlendirilsin merkezî bir fonksiyon üstlenir.⁶⁰⁸ İbnü'l-Arabî cisim âleminde Güneş feleğinin merkezî konumunu "mîzân" olma özelliği ile de

⁶⁰³ Geniş bilgi için, bkz. A. mlf., *Fütûhât*, I, 155

⁶⁰⁴ Konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 89, Titus Burckhardt, *age*, 10-11

⁶⁰⁵ En'am, 6/78

⁶⁰⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 170, (thk.) XIII, 505

⁶⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 657

⁶⁰⁸ Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Slm. Ktp. Hacı Mahmud, 2654, vr. 42a; Ayrıca bkz. Cendî, *age*, 324; Bosnevî, *Merâtübü'l-Vücûd*, 52

ifâde eder.⁶⁰⁹ Kalbin bedendeki konumu neyse Güneş'in de âlemde konumu odur.⁶¹⁰ "Feyz bedene kalb vâsıtasıyla ulaştığı gibi, Güneş feleğinin rûhâniyeti vâsıtasıyla da bütün feleklere feyz ulaşır. Aynı şekilde cismiyle de yıldızı diğer felekleri aydınlatmaktadır..."⁶¹¹

Güneş'in ışığının diğer yıldızlara ulaşmasıyla bâzılarının düşündüğü gibi yıldızların ışığını Güneş'ten aldığı şeklinde anlaşılması doğru değildir. İbnü'l-Arabî bütün yıldızlar kendinden ışıklı olduğunu söyler. Sâdece kendinden ışığı olmayan Ay ise Güneş'e aynadır.⁶¹² Burada değinilmesi gereken bir husus da Güneş ışığının kaynağıdır. Cezâirî nûrun Güneş'e izâfe edilmesinin doğru olmadığını söyler. Onun nûru kendinden kaynaklanmaz. "en-Nûr" isminin tecellîsinden ibârettir.⁶¹³ İbnü'l-Arabî

⁶⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *age*, III, 200

⁶¹⁰ Kalbin merkezî rolü ile ilgili olarak René Guénon şöyle der: "...Kalb hayâtın merkezi olarak düşünülmektedir ve bütün geleneklerde hayat gücüne (vitalité) çok özel bir tarzda bağlı olduğu kabul edilen kan dolaşımının fizyolojik merkezidir gerçekten. Ana merkez sayılmasının bunun ötesinde sebepleri de vardır: Kavramın Arapça'daki mânâsıyla "Akl-ı küll"ün bireyle ilişkileri açısından sembolik olarak ve daha üst bir seviyede merkezdir. Ayrıca, Aristo da dâhil olmak üzere Yunanlılar'ın bile kalbe aynı işlevi attettiğini ve onu modernlerin genellikle yaptığı gibi duygunun değil aklın (tâbiri câizse) ikâmetgâhı olarak gördüklerini kaydetmeliyiz. Beyin aslında "zihin", yâni istidlâlî düşüncenin aracından ibârettir. Bu sebeple de daha önce işaret ettiğimiz bir sembolizm uyarınca kalb Güneş'e, beyin ise Ay'a tekâbülmektedir. O halde, kalbi bütünsel bireyliğin merkezi olarak târif etmekle kurduğumuz anolojiyi bir özdeşleştirmeye (assimilation) karıştırmamak gerekir..." René Guénon, *Vedanta'ya Göre İnsan Hali*, (çev. Atilla Ataman), İstanbul, Gelenek yay., 2002, 32

⁶¹¹ Geniş bilgi için bkz. Kayserî, *age*, 326; Bu benzetme için ayrıca bkz. Bâlî, *age*, 89; Nâblusî *age*, I, 125; Kalbin mânevî fonksiyonu ilgili bkz. Adem Ergül, *Kur'ân ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, İstanbul, Erkam yay., 2000; Ramazan Emektar, *Tasavvuf'ta Kalp Kavramı ve Önemi*, (yıl), Selçuk Üniversitesi, SBE, Konya, 2001; Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, "Kalb" 916-920; *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli) 399-402; Burada ayrıca kalb ile ilgili meşhûr hadîs hatırlanmalıdır. "...Dikkat edin! Cesedde bir et parçası vardır. Eğer o salâh bulursa bütün ceset salâh bulur; eğer o bozulursa bütün ceset bozulur. Dikkat edin o, kalptir." (Buhârî, *age*, I, 28, nr. 52) İbnü'l-Arabî kalb konusunu *Fütûhât*'ta müstakil olarak ele alır. Dört yüz on altıncı bölüm, "Kalbin hakîkati menzillerinin mârifeti hakkında"dır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 21-23 Yine Üç yüz kırk sekizinci bölüm, "Cem' ve vücûd kalbinin sırlarından iki sırın menzilin mârifeti hakkında" başlığını taşır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, III, 197-207 ; İbnü'l-Arabî, Şuayb Fassı'nda "kalbî hikmeti" anlatır. Bkz. A.mlf., *Fusûs*, 119-126, 128, 133; Ayrıca bkz. A.mlf., *Mevâkiu'n-nücûm*, Beyrût, thk. Saîd Abdulfettâh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007, s. 100, 101

⁶¹² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 678

⁶¹³ Bkz. Cezâirî, *Buğye*, 130-131; Muhammed Nûru'l-Arabî'ye göre de "Allah göklerin ve yerin nûrudur" (Nûr, 35) âyeti bu felek ile birlikte değerlendirilmelidir. "İki meşrûk ve iki mağribin Rabbi" (Rahmân, 17) âyetini de bu felek ile ilgili olarak yorumlar. Ona göre "hissî sûretlerin zuhûrunun en-Nûr ismi ile olması bir meşrûk olduğu gibi, vücûdları (varlıkları)nın da en-Nûr ismi ile olması bir meşrûktir." Bkz. Muhammed Nûru'l-Arabî, *age*, 46; Birçok gelenekte nûrun göklerdeki sembolünün

bu duruma “Güneşi bir sirâc (kandil) kıldık”⁶¹⁴ âyetiyle açıklık getirir. Âlem Güneş ile aydınlatılır.⁶¹⁵ İbnü’l-Arabî âyette belirtildiği gibi Güneş’in bir nûr değil nûru etrâfa yayan kandil oluşunu dile getirir. “Çünkü “en-Nûr” Hak’tır. Dolayısıyla O nûriyetiyle, nûr ile aydınlanan her şeye yardım eder.” İbnü’l-Arabî kandilin ışığının meydana gelmesi için yağdan beslenmesi gerektiğine dikkat çekerek, Güneş’in en-Nûr isminin tecellîsi olarak bir kandil vazîfesi gördüğünü belirtir.⁶¹⁶

Kayserî Güneş için “sultan” benzetmesini kullanır. Bu benzetmeye göre diğer yıldızlar Güneş sultânının vâlîleri konumundadır.⁶¹⁷ Kâşânî’de bu benzetme daha açık bir şekilde görülür. Güneş, yıldızların sultânı, yıldızlar da onun halkıdır. Güneş feleği ise sultanın kalesi gibidir. Sultanlar genelde korunmak amacıyla kalelerini memleketin ortasına inşâ ettikleri gibi, Güneş feleği de feleklerin en korumalı yerinde olduğundan orta yerde bulunur. Böylece “orta” mekânların en üstünü kabul edildiği gibi bulunduğu yer itibâriyle kutub vazîfesi görür. Âlem onun sâyesinde düzen içinde kalır, hesap ve vakitler belirli hâle gelir.⁶¹⁸

Nâblusî (v. 1143/1731) Güneş feleğini “Akl”a benzetir. Nasıl ki yıldızlar güneşin etrâfında dönüyorlarsa, Aklın etrâfında zâhir his felekleri döner. Onlar da ulvî ve süflî olarak ikiye ayrılır. Süflî olanlar kan, et ve zâhirî beş histir. Ulvî olanlar ise bâtunî beş his ile birlikte tabîat ve nefis eklenir. Böylece on dört eder.⁶¹⁹ Güneş ve akıl ile ilgili olarak Muhammed Nûru’l-Arabî, Hz. Muhammed’in aklının sûreti olan Cebrâil’in

Güneş olduğu bildirilir. (Bkz. Alpasrslan Salt, *Neo-Spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller Ansiklopedisi*, 141, İstanbul, Ruh ve Madde Yayınları, 2006)

⁶¹⁴ Nûh, 17/16

⁶¹⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 678

⁶¹⁶ İbnü’l-Arabî, *age*, I, 642

⁶¹⁷ Kayserî, *age*, I, 326

⁶¹⁸ Kâşânî, *age*, 60, Mısır, Matbaatü’l-Meymeniyeye, 1966/1386; Ayrıca bkz. Cendî, *age*, 326, 340; Bosnevî, *age*, 168

⁶¹⁹ Her bir feleğin insanda nelere tekâbüle ettiği ile ilgili olarak bkz. Nâblusî, *age*, I, 125; Başka geleneklerde benzer semboller kullanıldığı görülür. Meselâ Vedanta’da da “Güneş” saf akıl ile sembolize edilirken hâfıza da “ay” ile, bilgi, “ışık”la sembolize edilir. Bkz. René Guénon, *Vedanta’ya Göre İnsanın Halleri*, 17

rûhâniyetinin bu felekte olduğunu söyler.⁶²⁰ Çünkü Şeyh-i Ekber Güneş’e tekâbül eden “Nûn” harfini⁶²¹, “Cebrâilî makâm” olarak tavsif etmiştir.⁶²²

İbnü’l-Arabî’nin çeşitli durumlar için kullandığı Güneş benzetmesi de Güneş ile yerine göre nelerin kastedildiği ve mânevî olarak nelere tekâbül ettiğini bilmek açısından önemlidir. “Allah Ay’ın bedir hâli ile, Güneş’i ilâhî hilâfete misal yapmıştır.”⁶²³ “Bulutlar çekildiği zaman, nasıl Güneş zâhir oluyorsa, şirk kalktığı zaman da kul için îmân zâhir olur.”⁶²⁴ İbnü’l-Arabî rûhun cisimde zuhûrunu Güneş’in cisimleri aydınlatmak için zuhur etmesine benzetir.⁶²⁵ Rûhun karşılığı olarak kullanılan Nefs-i nâtukanın⁶²⁶ bedendeki idâresi Güneş misâli zâtîdir.⁶²⁷ Yine Hz. Peygamber’in zuhûru ile diğer şerâatlerin artık uygulanmamasını, Güneş’in zuhûru ile yıldızların ışığının gizlenmesine benzetir.⁶²⁸ “Ay’ın Güneş’in ışığından başka ışığı olmadığı gibi, mümkün varlıkların *Vücûd* karşısında da durumu böyledir.”⁶²⁹ “Âlem yıldızların ve Güneş’in ışığı ile aydınlanır, ancak yıldızların ışığını göremeyiz. Kâmil’in de îmânı Güneş gibi

⁶²⁰ Muhammed Nûru’l-Arabî, *age.*, 469

⁶²¹ İbnü’l-Arabî “nûn” harfinin, Mülk ve Ceberût âleminde olduğunu söyler. (İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 71); Ceberût âlemi ise dördüncü felektir. (İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 55)

⁶²² Bkz. İbnü’l-Arabî, *Sırru’l-Hurûf*, 24

⁶²³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 557

⁶²⁴ İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 616

⁶²⁵ İbnü’l-Arabî, *age.*, III, 66

⁶²⁶ İsmâîlî Hakkı Bursevî nefsi nâtukanın tekâbülleri ile ilgili şu bilgileri verir: “İnsânî cevher, ilk yaratılıştan birçok kuvvetlere sâhip tek hakîkatten ibâret olup sûfîler onu “rûh” ve “kalb”, filozoflar ise “nefs-i nâtuka” diye isimlendirirler.” (Bursevî, *Tamâmü’l-feyz*, II, 47 (thk. Ali Namlı) ylt. Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 1994) Nefs-i nâtuka için ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, III, 186-187

⁶²⁷ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 391

⁶²⁸ İbnü’l-Arabî, *age.*, III, 153

⁶²⁹ İbnü’l-Arabî, *age.*, III, 295

olup, aklının nûru îmânının nûrundan görünmez olur.”⁶³⁰ “Güneş Ay’da zâhir olduğu gibi, Hak da halkta zâhir olur.”⁶³¹

Güneş semâsı, feleği ve yıldızı hakkında bu bilgilerden anlaşılaçağı üzere, bir kutub olarak Hz. İdrîs’in yükseltildiğı mekân yine bir kutub özelliğı taşıyan bir yer olmuştur. Kâşânî konu ile ilgili şöyle der: “Güneş feleğinin rûhu, kutbun rûhunun tenezzül menşeidir. Bu feleğın rûhu, kutbun rûhunun insânî ruhların en üstünü olduğı gibi, semâvî ruhların en üstünüdür. Bunun için Güneş, yıldızların en üstünü ve semânın reîsi olmuştur. Güneş’in kendisinin de diğeryıldızlara nisbeti, kutbun insanlara nisbeti gibidir.”⁶³²

İbnü’l-Arabî’ye göre mekân mekânete delâlet eder.⁶³³ Mekân mekânnet değılse ona îtibâr edilmez.⁶³⁴ Mekân ve mekânnet arasındaki bu irtibattan dolayıdır ki semâların ve feleklerin kalbi, kutbu, sultânı, mîzânı olan Güneş feleğine, beşerî ruhların⁶³⁵ ulvî ve süflî bütün varlığın kutbu yâni kutb-i vücûd⁶³⁶ olması hasebiyle İdrîs peygamber yerleştirilmiştir.⁶³⁷ “Güneş feleğı ile İdrîs peygamber arasındaki münâsebet, kutbiyet ve mertebe yükseliğı”⁶³⁸ olarak ortaya çıkmıştır.

Abdülkerim el-Cîlî, Hz. İdrîs’in dördüncü semâda olması şöyle açıklar: “Nasıl ki kutub, âlemin kalbi, reîsi, hayâtının sebebi ve hülâsası olarak, sûret ve rûhu içine alan

⁶³⁰ İbnü’l-Arabî, *age*, III, 451

⁶³¹ İbnü’l-Arabî, *age*, I, 643; IX, 347 (thk.)

⁶³² Kâşânî, *age*., 61

⁶³³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 151

⁶³⁴ A.mlf., *Risâletün Lâ Yüavvelü aleyh*, 200, (Resâil)ü İbnü’l-Arabî, Beyrût, 2004

⁶³⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445, Kâhire, ts..

⁶³⁶ Cezâirî, *Buğye*, 131

⁶³⁷ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445, Kâhire, ts.. Ayrıca bkz. Muhammed Nûru’l-Arabî, *Risâletü’l-devâir ve’l-eflâk*, 469, Külliyyât-ı Melâmiyye içinde, İsam ktp. Yazmalar Bölümü, nr., 082588

⁶³⁸ Cezâirî, *Buğye*, 131

bir hakikat ise; aynı şekilde kalb de rûhânî ve cismânî kuvvetleri içine alan bir hakikattir. Bunun için kutbun yeri âlemin kalbi olan dördüncü semâ olmuştur...”⁶³⁹

Son olarak dikkat edilmesi gereken bir husus Hz. İdrîs’in Güneş’e değil, Güneş feleğine, dördüncü semâyâya ref’ edildiğidir. Güneş ise dördüncü semâda bulunan bir yıldızdır. Ayrıca İdrîs peygamberin ref’i, semâlara maddî şartlar içerisinde bir gidiş gibi de algılanmamalıdır. Bu takdirde konu ile irtibatsız mülâhazalar ortaya çıkacaktır.⁶⁴⁰

⁶³⁹ Abdülkerim Cîlî, *el-İsfâr an Risâleti'l-Envâr*, Beyrût : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, 150

⁶⁴⁰ Bu konuda bir değerlendirme için bkz. A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 3

2.b. İdrîs Peygamber'in Kutub Oluşu

Daha önce kadîm kaynaklarda İdrîs peygamberin yükselişi ile ilgili “Metatron” yâni “Semâvî Kutub”⁶⁴¹ oluşu üzerinde durulduğunu görmüştük. İbnü'l-Arabî'ye göre de Hz. İdrîs “feleklerin kutbu”⁶⁴² olan Güneş feleğine ref'inde, “kutbiyet”⁶⁴³ denilen ilâhî yönetimde çok büyük bir görevin başına getirilmiştir. Bâzı çevrelerde onun ikinci semânın (Merkür) kutbu olduğu söylenirse de Guénon'un belirttiği gibi bu doğru değildir. Çünkü ikinci semâda Hz. İsâ bulunmaktadır.⁶⁴⁴

Ekberî irfanda kutbiyet⁶⁴⁵ bütün varlıkları ilgilendiren bir husus olup buna göre, varlıkların her türünün kendi içinde en üstünü vardır. Bunlar kendi türlerinin kutbu olmaktadırlar. İnsan da bir tür olması îtibâriyle en seçkini (kutbu) vardır. İnsanlar içerisinde en üstün olanlar rasûllerdir. Onlar farklı îtibarlara göre kutub, imâm ve veted

⁶⁴¹ Bkz. René Guénon, *Âlemin Hükümdarı*, s.26

⁶⁴² İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 76

⁶⁴³ Konu ile ilgili bkz. İsmâil Hakkı Bursevî, *Tuhfe-i Atâiyye*, (haz. Veysel Akkaya, *Kâbe ve İnsan*) İnsan yay. 2. basım, İstanbul, 2008, s. 38-49

⁶⁴⁴ Bkz. René Guénon, *Hermes, SCR.*, Vol. 1, No.2.; Belki bu Hz. İdrîs ile özdeşleştirilen Hermes'in, “mâbûd” mânâsına alındığında Utarid'e (Merkür'e) işâret etmesiyle (Bkz. M. Ali Aynî, *age*, s.50) karıştırılmış olabilir.

⁶⁴⁵ “Kutb, her zamanda Allah'ın âlemde nazargâhı olan tek kişiden ibârettir.” İbnü'l-Arabî, *Kitâbu İstulâhi's-Sûfiyye*, 408; (Resâil) İbnü'l-Arabî kutub konusuna *Fütûhât*'ta geniş yer ayırır. 462. babdan 556. bâba kadar bu konuyu işler. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde bütün varlıkların kendi içinde bir kutbu vardır. Bütün işler onun etrafında döner. Ayrıca bütün varlıkların rûhu ve sûreti olduğundan kutub da tek yönlü olmaz. Onun hem rûhu hem de sûreti kutupluk görevini sürdürür... Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 75; Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, I, 150-153; III, 75-IV, 195 İbnü'l-Arabî'nin kutub konusundada müstakil eserleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Menzili'l-Kutub ve Makâluhu ve Hâluhu*, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004 (Resâil), İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-Kutb ve'l-imameyn*, Haydarâbad, 1948; *Risâle-i Kutbü'l-Aktâb ve Recebiyyîn ve Budelâ*, 16-38 vr. Slm. Ktp. Çelebi Abdullah, nr. 172; *Mübâyeatü'l-Kutb*, (Kayıp olup bu konu *Fütûhât*, III, 135-140'da geçer. Bkz. Osman Yahyâ, *Historie*, II, 395); Ayrıca bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, “Kutub” 909-915; *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli) 430-433; Kutub ve alâmetleri için bkz. İbn Acîbe, *Mi'râcu't-Teşevvuk ilâ Hakâyıki't-Tasavvuf*, 80, thk. Abdülmecîd Hayyâlî, Beyrût, Dâru'l-Beyzâ, ts.

olarak isimlendirilirler. Dîni bir “ev”e benzeten İbnü’l-Arabî’ye göre bu evin ana direği risâlettir. İnsan türü de kutub olan resûl olmadan devam edemez. Çünkü direk yıkıldığı zaman ev ayakta duramaz. Kutub olan resûl o kadar önemlidir ki, insanların hepsi kâfir olsa bile bu dünyâda insan türünün devâmı ancak onunla mümkündür. Yine şerîatın devam edebilmesi için risâletin devâmı gerekmektedir. Rîsâlet de yaşayan bir resûle bağlıdır. Bu anlamdaki risâlet, Hz. Pegamber’in kastettiği⁶⁴⁶ son bulan risâlet değildir. Bu resûl İbnü’l-Arabî’ye göre insan âleminin kutbu olup daha önce gördüğümüz üzere bu kişi Hz. İdrîs’ten başkası değildir. Beden ve rûhtan oluşan insan türünün devâmı için kutbun da beden ve rûhuyla bu dünyâda var olması gerekmektedir. Çünkü hiçbir varlık türü kutbu olmadan devam edemez. Allah kutub sâyesinde o türün devâmını sağlar. Cismiyle bu dünyâda yaşayan üç resûl (İdrîs, İlyâs, Îsâ) bulunmaktadır. Hz. Hızır başkaları tarafından ihtilâflı olsa da, velîlerce kabul edilen görüş doğrultusunda bu üç peygamberin dördüncüsüdür.⁶⁴⁷ Dünyâ kelimesi İbnü’l-Arabî’de sâdece yeryüzünün (arz) karşılığı değildir. Ona göre yedi semâ da bu dünyâdandır. İsmi geçen peygamberlerin hepsi cisimleriyle dünyâ âleminde yaşamaktadırlar.⁶⁴⁸

Cezâirî, İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi kutbun, hem rûh hem de cisim yönüyle kutub oluşunu Hz. İdrîs hakkında daha açık bir şekilde şöyle anlatır: “Hz. İdrîs’in rûhu ulvî ve süflî rûhlara imdâd eden ve onları idâre eden olarak rûhların kutbu olduğu gibi,

⁶⁴⁶ Resûlullah (s.a.v.): “Nübüvvet kesilmiştir, benden sonra ne bir resûl, ne de bir nebî vardır..” buyurur. (Süyûtî, *ed-Düreru’l-Mensûre*, Beyrût, Dârü’l-Fikr, 1993; c. IV, s. 376) İbnü’l-Arabî’ye göre “Hadîste bahsedilen “Benden sonra resûl yoktur” ifâdesinin “Benden sonra mahlûkâtı bir şerîatla Allah’a dâvet eden yoktur” şeklinde anlaşılması gerekir.” (Geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 3) “Kim Hz. Peygamber’den sonra teşrî nübüvveti iddia ederse o yalancıdır...” (İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 24); İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamber’in gelmesiyle kesilen nübüvvet ve risâletin hüküm koyma, şerîat getirme anlamında olduğuna dikkat çekmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre Hz. İdrîs gibi bâzı resûllerin yaşıyor olması onların şerîatının devam ettiği anlamına gelmez. Çünkü onlar Hz. Peygamber’in şerîatı geldikten sonra ona tâbîdirler. Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, XI, 268-269 (thk.)

⁶⁴⁷ Bu dördü evtâd (âlemin direkleri) olup, birinin kutub, ikisinin de iki imâm olduğunu belirtir. [Michel Chodkiewicz, “Seal of the Saints” adlı kitabında 6. bölümü “The Four Pillars (Dört Veted)” bu konuya hasreder. Geniş bilgi için bkz. *age.*, 89-102, Lahor, Pakistan, First pulished, 2001] Ancak hangilerinin imâm olduğu konusunda açıkça bir şey söylemez. İdrîs peygamber kutub olduğuna göre, İlyâs ve Hızır iki imâm olabilir. Bu sonuca ulaşmamıza sevkeden, İbnü’l-Arabî’nin kutbun verdiklerini bâzen İlyâs bâzen Hızır vâsıtasıyla verdiğini haber vermesidir. Ayrıca İbnü’l-Arabî “İlyâs’ın “kabz”dan ibâret olduğunu, Hızır’ın da “bast”tan ibâret olduğunu” belirterek [İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 131 (thk.), Amlf., *Kitâbu Istilâhi’s-Sûfiyye*, 414, (Resâil)] onların tasavvuftaki fonksiyonlarına işâret etmektedir. M. Chodkiewicz ise Şeyh-i Ekber’in başka eserlerinden istifâdeyle iki imâmın Hz. Îsâ ve İlyâs, Hızır’ın ise dördüncü veted olduğu sonucuna ulaşır. [Bkz. M. Chodkiewicz, *age.*, 94]

⁶⁴⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 5

sûreti de ulvî ve süflî sûretlere imdâd eden ve onları idâre eden olarak sûretlerin kutbudur...”⁶⁴⁹

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kutub ile ilgili söylediklerini Hz. İdrîs için de düşünebiliriz. Buna göre bir kutub olarak Hz. İdrîs “Dâirenin merkezi ve çevresidir. O Hakk’ın aynasıdır. Âlemin etrâfında döndüğü merkezdir. Ondaki aynı şekilde bütün varlıkların kalbine hayır ve şer olarak uzanan rakîkalar (ince hakikatler) vardır. Aslında kutbun katında ise hayır ve şer olmayıp “vücûd” vardır. Bu onu kabul edenin mahalline göre hayır ve şer olarak zuhur eder...”⁶⁵⁰

İdrîs peygamber feleklerin kutbu olan Güneş feleğinde “insânî ruhların kutbu” vasfı ile bulunmaktadır.⁶⁵¹ Cendî Hz. İdrîs’in kutubluğu konusunda “rûhânîleşen kutubların en büyüğü” ifâdesini kullanır.⁶⁵² İbnü'l-Arabî isimlerini belirttiği dört evtâdın⁶⁵³ içinde Hz. İdrîs’i kutub olarak bildirir.⁶⁵⁴ İdrîs peygamberin kutubluğuna peygamberlerin kutub olması yönüyle bakmak gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî, kutbiyyette velîler ile peygamberleri birbirinden ayırmaktadır. Ona göre evliyâ arasındaki kutublar, hayatta olan kutub İdrîs peygamberin vekilleri (nüvvâb) olarak görevlerini yürütürler.⁶⁵⁵

Cezâîrî onun kutubluğunu “kutb-i vücûd” şeklinde ifâde eder ki bu ona göre “ulvî ve süflî” bütün varlığı içine alır. Buradan onun âlemdeki kutupların başı olduğu anlaşılır. Ancak onun bu durumu “Hz. Muhammed’in mazharı ve vekîli olarak”

⁶⁴⁹ Cezâîrî, *Buğye*, 131

⁶⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Menzîlî'l-Kutb*, 250, Beyrût, 2004 (Resâil)

⁶⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445

⁶⁵² Cendî, *age*, 593

⁶⁵³ Bunlar dört direk olup “birincisi ile Allah îmânı, ikincisi ile velâyeti üçüncüsü ile nübüvveti dördüncüsü ile risâleti muhafaza eder. Bunlar tamâmıyla da “Hanîf dîni” muhafaza eder.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, XI, 268 (thk.)

⁶⁵⁴ Bunlar, İsâ, İlyâs, Hızır ve İdrîs’tir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 5

⁶⁵⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, II, 455

gerçekleşir. ⁶⁵⁶ İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber için “kutb-i vâhid” ifâdesini kullanır. “O Hz. Muhammed’in rûhu olup bütün nebî ve resûllere, insanın vâroluşundan kıyâmet gününe kadar bütün kutublara imdâd eder.” ⁶⁵⁷ Cîlî, Hz. Peygamber için “el-Kutbu’l-ekber” ifâdesini kullanır. Hz. İdrîs ise kutub olarak “Muhammed’in (s.a.v.) kalbi üzeredir.” ⁶⁵⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre, İdrîs peygamberin “Kalem-i a'lâ”nın imdâd ettiği ilk kişi” olması ⁶⁵⁹ da konu açısından önem arzeder. “Kalem-i a'lâ”; “Akl-ı evvel”, “rûh-i Muhammedî” ⁶⁶⁰ olduğuna göre buradan bir kutub olarak Hz. Peygamber’in ilk kâmil mazharının Hz. İdrîs olduğu anlaşılabılır. Bu konuda Burckhardt şu tesbitte bulunur: “İdrîs peygamber kâmil, ilâhî insanı (divine man) temsîl eder ya da Âdemoğulları’nın ilk rûhânî büyüğüdür (spiritual great). Aynı zamanda mârifetullâha eren âriflerin târihî ilk örneğidir.” ⁶⁶¹

Kutublar kendi içlerinde bir tasnîfe tâbi tutulduğunda en başta Hz. Peygamber gelir. Onun kutubluğu asıl olup her zaman için geçerlidir. Diğerlerinininki ona vekâletendir. Onun için kullanılan “el-Kutbu’l-vâhid”, “el-Kutbu’l-ekber”, “el-Kutbu’l-aktâb” ve “el-Kutbu’l-vücûd” gibi tâbirler onun varlıkta kutub olarak tekliğini anlatmak içindir. Bu insanın kalbinin bir olmasına benzer. Hz. Peygamber de âlemin kalbi olarak tektir. Hz. İdrîs ise Hz. Peygamber’e vekâleten âlemde kutubluk görevini icrâ etmek üzere görevlendirilmiştir. Bunun için âlemin kalbi olan Güneş semâsına yerleştirilmiştir. Bursevî onun kutubluğunu “gölge” sembolüyle anlatır. Hz. İdrîs, Hz. Peygamber’in gölgesi mesâbesindedir. Bu hiyerarşi içerisinde üçüncü sırayı bu kez Hz. İdrîs’in gölgesi

⁶⁵⁶ Cezâirî, *Buğye*, 131

⁶⁵⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 151

⁶⁵⁸ El-Cîlî, *el-İsfâr an Risâleti'l-Envâr*, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, 151

⁶⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr*, 365, (Resâil)

⁶⁶⁰ Abdülkerim el-Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, 146; trc. *İnsân-ı Kâmil*, 265-266

⁶⁶¹ Titus Burckhardt, *Mystical Astrology*, 34

olarak “Gavs-i a’zam” alır. Diğer kutuplar da aşağıya doğru gölgenin gölgeleri şeklinde sıralanır.⁶⁶²

Bu ümmet içerisinde yeryüzünde Hz. İdrîs’e vekâleten dâimâ bir kutup bulunur. Yine kutbun yardımcıları iki imâm ve vated de Hz. Îsâ, İlyâs ve Hızır’a vekâleten bulunurlar. Velîlerin çoğu onların kim olduklarını bilmezler. Bu sebeple o makâmlara ermek için gayret içinde olurlar.⁶⁶³

Bursevî, İdrîs (a.s.)’ın Hz. Peygamber’e vekâleten diğer kutupların başı olmasını Güneş’in battığında yerine halîfe olarak Ay’ı bırakmasına benzettir. Bir mânevî güneş olan Hz. İdrîs, Güneş feleğine yükselmiştir. Yerine kutupları halîfe bırakmıştır. Yine Bursevî’ye göre Güneş’in nûrunun bîatını Zât’ın nûru olduğu gibi, İdrîs peygamberin nûrunun bîatını da nûr-i Muhammedî⁶⁶⁴ olduğundan, Hz. Peygamber’den

⁶⁶² Bkz. Bursevî, *Kitâbü’n-Ne’îce*, I, 341; II, 69; Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 455

⁶⁶³ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, II, 6

⁶⁶⁴ Hz. İdrîs’in nûrunu anlamak için Nûr-i Muhammedî konusu hakkında söylenenler çok önemlidir. Bununla ilgili olarak Gazzâlî (v. 505/1111) Cenâb-ı Hakk’ın Hz. Peygamber hakkında “*sirâcen münîrâ/ nûr saçan bir kandil*” (Ahzâb, 33/46) buyurmasını îzah ederken “Hz. Peygamber’in, tüm peygamberlerin ve âlimlerin “sirâc” olduğunu, ancak aralarında sayılamayacak çok farklılıklar olduğunu” belirtir. (Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Mişkâtü’l-Envâr*, Beyrût, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994, s. 5) Bu bilgi Hz. Peygamber’in nûruna bağlı olarak diğer peygamberlerin ve âlimlerin nûrunun mertebeleri olduğunu gösterir. Hz. İdrîs ise bahsi geçtiği üzere bir kutub olarak Hz. Peygamber’den sonra gelmektedir.

Bu âyetle ilgili olarak İbnü’l-Arabî şöyle der: “Allah Güneş’i, *sirâc* kıldığı gibi, Nebî’sini de ışık saçan bir kandil kıldı. Çünkü o ilâhî vahyin nûrunu Allah’ın kullarına ulaştırır.” (İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 298) O “Nebîlere ve resûllere bütün rûhlarda makâmını verendir...” (İbnü’l-Arabî, *Risâletü’l-Envâr*, 130 (Resâil))

İbnü’l-Arabî Hz. Resûlullah’ı Güneş’e, diğer peygamberleri de yıldıza benzettir. Buna örnek olarak sahâbî şâir Nâbiga’nın bir şiirini aktarır:

Sen Güneş gibisin melikler ise yıldızlar

Sen doğunca görünmez olur onlar

(Bu şiir *Fütûhât*’ta birkaç yerde tekrarlar. bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 145, 492, II, 184; Şâir Nâbiga bir sahâbîdir. Ancak onun ismi aynı adda olan başka şâirlerle karıştırılır. Buradaki şâir Nâbiga el-Ca’dî olup İbnü’l-Arabî onun şiirinden sıkça bahseder. Nâbiga el-Ca’dî el-Âmirî, Resûlullah’a “Râiyye” adı verilen bir methiye okuduğu gibi Hz. Ali ve Abdullah b. Zübeyr için de methiyeler yazmıştır. Geniş bilgi için bkz. Zülfikar Tüccar, “Nâbiga el-Ca’dî”, *DİA*, XXXII, 260-261, İstanbul, 2006; Hz. Ömer onu “insanların şiiri en iyi bilen olarak ve şâirlerin şâiri olarak” övmüştür. Ali b. Hüsâmeddîn el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl*, Beyrût, Müessesetü’r-Risâle, 1989, III, 1413; Ayrıca bu şâir sahâbî hakkında

aldığı nûru kutuplara yansıtır. Burada İdrîs peygamberin Hz. Peygamber’den hemen sonra gelmesi kutub olması yönüyledir. Bu diğer peygamberlerin başka yönlerden Hz. Peygamber’in baş vekîli olmalarına engel değildir.⁶⁶⁵

Hz. İdrîs’in bir kutup olarak, “el-Kutbu’l-ekber” olan Hz. Peygamber’e vekâleten kutupların başı ve Hz. Muhammed’in kalbi üzere olması ile alâkalı olarak dikkati çeken bir husus, Hz. Peygamber’in kendisi için kullandığı bir ifâdeyi⁶⁶⁶ Hz. İdrîs’in de kullanmasıdır. İbnü’l-Arabî’nin bir mîracında kendisinden bahsederken “...Cevâmiu’l-kelim verildi...”⁶⁶⁷ der.

İbnü’l-Arabî’de hadîste geçen “cevâmiu’l-kelim” tâbiri sâdece bilinen mânâsı⁶⁶⁸ (özlü söz söyleme) ile alınmaz. Ona göre çoğulu olan “kelim” olan “kelime”⁶⁶⁹ daha çok hakîkate tekâbüül eder. *Cevâmiu’l-kelim* ifâdesi Hz. Peygamber

müstakil çalışmalar da yapılmıştır. Bkz. *en-Nâbîga el-Ca’dî*, Halil İbrâhim Ebû Ziyab, Dımaşk, Dârü’l-Kalem, 1987; Ahmed Hasan Besbah, *en-Nâbîgatü’l-Ca’dî*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994)

⁶⁶⁵ Bkz. Bursevî, *Kitabu’n-Ne’îce*, II, 159

⁶⁶⁶ “Bana cevâmiu’l-kelim verildi...” Buhârî, *age.*, c.VI, 2654; nr. 6845; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, c.I, 375, nr. 523 (5-6-7-8)

⁶⁶⁷ İbnü’l-Arabî, *Tenezzülât*, 79

⁶⁶⁸ Bkz. İbn Manzûr, *age.*, VIII, 53; Fîruzâbâdî, *age.*, 917

⁶⁶⁹ *Kelime* İbnü’l-Arabî’de peygamber için kullanıldığında “hakîkat” anlamına gelir. Konu ile ilgili bkz. Kayserî, *age.*, I, 295; Suâd el-Hakîm, *age.*, 978; A. Avni Konuk *kelime* hakkında şu bilgileri verir: “Kelim, “kelime”nin cem’idir. Ve “kelime”den murâd “her bir mevcûdun “ayn”ıdır. Zîrâ onlar nefes-i rahmânî ile zuhûr etmiştir. Nitekim insanın hîn-i tekellümünde, kelimât nefes-i insânî ile zâhir olur. Cenâb-ı Şeyh (r.a.) *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin yüz doksan sekizinci bâbında / buyururlar ki “Mevcûdât bitmek tükenmek bilmeyen kelimâtıdır.” Allah Teâlâ, vücûd-i Hz. Îsâ (a.s.) hakkında “Meryem’e ilkâ ettiği kelimesidir.” (Nisâ, 4/171) buyurdu. Ve mevcûdâtın *kelimât* olduğuna Hak Teâlâ Hazretleri’nin “*De ki: Rabbimin kelimeleri için deryâ mürekkep olsa ve bir o kadar da ilâve getirsek dahi, Rabbimin kelimeleri bitmeden önce deniz tükenektir.*” (Kehf, 18-109) kavl-i şerîfi delildir. Ve Şeyh-i Ekber efendimizin burada “kelim”den murâd-ı âlîsi, atyeb-i kelimât-ı ilâhiyye olan enbiyâ (aleyhimü’s-selâm)’ın zevât-ı şerîfeleridir...” (A. Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 91)

“Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri” adlı makâlesinde Müslümanların “kelime”yi nasıl anladıklarını inceleyen Afîfî’ye göre “...İbnü’l-Arabî, “Kelime” nazariyesini kendisinden önce hiç kimsenin taşıyamadığı bir noktaya taşıdığı gibi, kendisinden sonra da hiç kimse bu nazariyeye bir ilâve yapmamıştır. Bilakis İbnü’l-Arabî’den sonra bu noktada görüş beyan edenlerin hepsi, onun görüşlerini tekrar etmişlerdir.” Bkz. Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerinde Makâleler* içinde, (trc. Ekrem Demirli) İz yay., 2000, s.61; Kelime ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *age.*, s. 297-310

için kullanıldığında, bütün hakîkatlere (*kelimelere*) sâhip olması anlaşılır.⁶⁷⁰ Bu durumda hakîkat-i muhammediyye bütün peygamberlerdeki hakîkatlerin (*kelimelerin*) tamâmıdır.⁶⁷¹

Hadîste geçen ifâdeyi İdrîs peygamberin kendisi için kullanmasına gelince bunu iki türlü anlamak mümkündür. İlkinde İbnü'l-Arabî'nin "hakîkî insan" bir başka deyişle insân-ı kâmil için "cevâmiu'l-kelim" ifâdesinin müterâdifi olarak "kelime-i câmia" ifâdesini kullanmasından⁶⁷² hareketle, hem peygamber ve hem de kutub olan İdrîs nebînin, Hz. Peygamber'e vekâleten "cevâmiu'l-kelim" olduğunu söyleyebiliriz.

İkinci olarak ise Hz. İdrîs'in "Cevâmiu'l-kelim verildi" sözünün devâmında "Hikmet çeşitleri konuldu" demesi Cevâmiu'l-kelim ile hikmet irtibâtına bir işâret sayılabilir. Çünkü "Allah *kelimelerindeki* hikmeti Hz. Muhammed'e vermiş"tir ki⁶⁷³ onun kalbi üzere olan Hz. İdrîs'in de bi'l-vekâle bu hikmetlere sâhip olduğu söylenebilir.

⁶⁷⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 71, 73, 215; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 53, 59, 94, 131, 142, 240, 241; II, 18, 150, 205, 301; III, 22, 24, 34...

⁶⁷¹ Hz. Peygamber'in "Âdem su ve toprak arasında iken nebî olması" (el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 132, nr.2017) ve "unsurî yaratılışıyla nebîlerin sonuncusu olması" (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 214) Peygamber olarak rûhânî varlığı ile bütün peygamberlerin rûhlarına peygamber olarak gönderildiği gibi, unsurî varlığı ile de onların sonuncusu olması demektir. Hz. Peygamber'in, her biri bir *kelime*den oluşan peygamberlere gönderilmesi için, bütün *kelimelerin* kendisinde var olması gerekmektedir.

İbnü'l-Arabî "و علم آدم الأسماء كلها" "Allah Âdem'e bütün isimleri tâlîm etti" (Bakara, 2/31) âyetinde geçen "alleme" علم kelimesini "hamele" حمل kelimesi ile açıklamıştır ki bu esmâ-i ilâhiyyenin insana basît bir öğretimden ibâret olmadığını gösterir. Onun özüne, günümüz tâbiriyle belleğine esmânın yerleştirildiği anlaşılır. Bunun içindir ki İbnü'l-Arabî şöyle der: "Muhammed (s.a.v.), Âdem (a.s.)'ın taşıdığı isimlerin mânâlarını taşıyandır ki bu isimler "*kelimeler*"dir." (İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 109) Bir başka yerde âyette geçen "küllehâ" ifâdesini "cevâmi" ile: "esmâ" ifâdesini de "kelim" ile özdeşleştirir. (İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 72) Bu yönüyle Hz. Peygamber'in *cevâmiu'l-kelim* olması, esmâ-i ilâhiyyenin tamâmının mazharı olması demektir.

İbnü'l-Arabî ayrıca hadîste geçen "*kelimeler*"in merâtibe göre farklı mânâları üzerinde durur. "Bütün âlem Allah'ın *kelimleri* olup, Allah *kelimelerindeki* hikmeti Hz. Muhammed'e vermiştir. Risâlet ve nübüvvet, sonuncu kişi olarak onunla genel olmuştur. Peygamberlik bâtında onunla başladığı gibi zâhirde de onunla son bulmuştur. Dolayısıyla peygamberlik önceden de sonradan da ona âittir..." (İbnü'l-Arabî, *age.*, III, 413)

⁶⁷² İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 300 (thk.); I, 136; II, 446

⁶⁷³ İbnü'l-Arabî, *age.*, III, 413

Hız. İdrîs, kutubluk gibi yüce bir göreve getirilmesinin gereğı olarak özel bir ilimle donatılmıştır. Bu zaman ve dehr ilmidir.⁶⁷⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre “zaman ilmi⁶⁷⁵ çok değerli bir ilim olup, ezel de onunla bilinebilir...”⁶⁷⁶ Dehr ilmine gelince bu zamanla aynı şey değildir. İbnü'l-Arabî'nin, bir şiirinde ifâde ettiğı gibi “Dehr”, zamânın hakikatidir. O dehri şöyle târif eder: “Dehr, Hakk'ın varlığının sosuzluğundan ibârettir.”⁶⁷⁷ Buradan İdrîs peygambere verilen “Dehr ilmi”nin bir tür mârifet-i ilâhiye olduğunu söylenebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Dehr ilmi öyle bir deryâdır ki, “Dehr ilmine sâhip olan Hakk'a nisbet ettiğı herhangi bir şeyde durmaz. Çünkü ona en büyük vüs'at verilmiştir....”⁶⁷⁸ Anlaşılan o ki Hız. İdrîs kutbiyetle birlikte büyük bir mârifete sâhip olmuştur. İbnü'l-Arabî İdrîs peygamberin Güneş semâsına yükselişi ve bu ilmin kendisine verililişini şöyle anlatır:

“Hız. İdrîs'e Allah kutbiyet ve sebât makâmı vermiş, *emrin* onun üzerinde devretmesini sağlamıştır. Çıkan ve inen onun katında birleşir. Bu seferin netîcesi ona zaman ve dehr ilmi ve onda olan şeylerin ilmi hâsıl olmuştur. Zaman ilmi, verilmiş mârifetlerin en çok övgüye lâyık olanıdır. Ve yine Hız. İdrîs'e, gece ve gündüzün rûhâniyeti ve ikisinde bulunan şeyler hâsıl olmuştur...”⁶⁷⁹

Burada belirtilen İdrîs peygamberin “gece ve gündüzün rûhâniyeti”ne vukûfu Güneş feleğı ile ilgilidir. Çünkü günün meydana gelmesi Atlas feleğine bağılı iken, günü oluşturan gece ve gündüzün meydana gelmesi ise Güneş feleğine bağılıdır.⁶⁸⁰

⁶⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 367, (Resâil)

⁶⁷⁵ *Fütûhât*'ın 59, 291, 390. bölümleri zamanla alâkalıdır.

⁶⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 156

⁶⁷⁷ Geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Arabî, *age.*, IV, 265; Hadîste “*Dehre sövmeyiniz, çünkü “Dehr” Allah'tır.*” buyrulur.” (İmâm Mâlik, *Muvatta'*, thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mısır, ts., c. II, s. 984, nr. 1779) İbnü'l-Arabî bu hadîse göre Hız. Peygamber'in “Dehr”in Allah'ın hüviyeti olduğunu bildirdiğinden âyette geçen “...*Bizi ancak dehr helâk eder...*” (Câsiye, 24) sözünün doğru olacağını belirtir. Ancak müşriklerin bu sözü mutlak anlamda Allah'ın “ed-Dehr” ismi açısından doğru olup, itikâdları açısından doğru değildir... **agy**.

⁶⁷⁸ Geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 156

⁶⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *İsfâr*, 367, (Resâil)

⁶⁸⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 377

B. Hz. İdrîs'in İlyâsî Bedenle Tezâhürü

İbnü'l-Arabî, bilindiği üzere İdrîs peygamberin Hz. Nûh'dan önce yaşadığını belirttikten sonra, bir *nebî* olması üzerinde önemle durur. Bunun sebebi Hz. İdrîs'in daha sonra *resûl* olarak gönderilecek olmasıdır. İbnü'l-Arabî Hz. İdrîs'in nebî oluşu ile ilgili Kur'ân'da (صديقاً نبياً) “*sıddîk, nebî*”⁶⁸¹ şeklinde ifâde var iken resûl oluşu ile ilgili bir ifâdenin bulunmadığını⁶⁸² hatırlatır. Dolayısıyla risâlet Nûh peygamber ile başlamıştır. Çünkü onun resûl oluşu âyetle⁶⁸³ sâbittir.⁶⁸⁴

İdrîs peygamberin dördüncü semâda iken tekrar yeryüzüne gönderilişinin nasıl olduğu bilinmeyen ya da başka bir ifâdeyle sınırlı kişilerin bildiği özel bir konuydu. Bu mesele daha çok İbn Abbâs ve İbn Mes'ûd'un “*Şüphesiz İlyâs da gönderilmiş peygamberlerdendi.*”⁶⁸⁵ âyetinde geçen Hz.İlyâs'ın, İdrîs olduğunu haber vermeleri, hattâ İbn Mes'ûd'un Mushafı'nda: "Muhakkak İlyâs da gönderilmiş peygamberlerdendir" ifâdesi "Muhakkak İdrîs de gönderilmiş peygamberlerdendir" şeklinde geçmesi⁶⁸⁶ sebebiyle tartışma konusu olduğunu ve genelde kabul görmediğini

⁶⁸¹ Meryem, 19/56

⁶⁸² İbnü'l-Arabî “...Her millete mutlaka bir uyarıcı gönderilmiştir.” (Fâtır, 24) âyetinin de resûle işâret etmediğini belirtir. Çünkü “nezîr/uyarıcı” ifâdesinin bütün peygamberler içindir. Ona göre burada kullanılan “fî”(في) harf-i cerri nebî içindir. Resûle işâret etseydi “ilâ” (إلى) harf-i cerri kullanılacağını belirtir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, III, 50

⁶⁸³ Âyette Hz. Nûh hakkında “*Kavmine resûl olarak gönderdik.*” ifâdesi geçer. A'râf, 59

⁶⁸⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, III, 50; Burada İbnü'l-Arabî'ye göre “bir peygamberin “resûl” olması için kendisinin hâricinde, başkaları hakkında da hüküm getirmesi gerektiğini” hatırlatmakta yarar vardır. (Bkz.İbnü'l-Arabî, *age*, II, 76) Nebî kendisine bildirilen şerîatle kendisi amel ederken, resûl başkalarına da gönderilmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 151; Bu tarz yaklaşım kelâm ilminde daha çok kitap sâhibi peygamberlere “resûl”; bunların dışındakilere “nebî” şeklindeki îzah ile aynı olmayıp resûl ve nebî arasındaki farkı daha açık ortaya koymaktadır. Resûl-nebî karşılaştırması için bkz. S. Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan yay. İstanbul, *ts.*,17-20; Ayrıca bkz.

⁶⁸⁵ Saffat, 123

⁶⁸⁶ Bkz. Buhârî, *age*, III, 1216; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI, 375; Bâlî Efendi, İdrîs ve İlyâs hakkındaki kıssalar her ikisinin farklı olduklarına işâret etse bile bu durumun isimlendirilen zâtın farklı

belirtmiştik.⁶⁸⁷ Bu büyük sahâbîler “İdrîs, İlyâs’tır” derken İdrîs’in nasıl İlyâs olduğu konusunda belki de açıklama yapmışlar ancak- onlardan bize bir rivâyet ulaşmamıştır.

İbnü’l-Arabî, tefsîr ilminin otoritelerinden olan bu iki sahâbînin görüşüne keşfi bilgisi doğrultusunda katılacaktır.

Eldeki bilgilere göre İdrîs ve İlyâs birbirinden tamâmen farklı şahıslar olarak görülürken, ayrı târihlerde yaşamış olmalarına rağmen nasıl olur da aynı hakikat olduğu söylenir? sorusunun cevâbı *Fusûs* şârihlerinin belirttiği gibi⁶⁸⁸ İbnü’l-Arabî’nin peygamberlerin hakikatlerini müşâhedeinde yatmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin bu keşf-i ilâhîsi, *Fusûs* ve *Fütûhât*’ta geçmektedir. Bizzat kendisi “586 yılında Kurtuba’da iken bir müşâhedeinde Hz. Âdem’den Hz. Muhammed’e kadar insanlardan olan bütün resûl ve nebîlerin hakikatlerini (Kayserî’nin açıklamasıyla “mutlak misal âleminde rûhlarını”⁶⁸⁹) Hakk’ın kendisine muttalî kıldığını” haber verir⁶⁹⁰ ki bu da İbnü’l-Arabî’nin peygamberler hakkında söylediklerinin keşf-i ilâhî ve müşâhedeye dayalı bilgiye istinâd ettiğini göstermektedir. Ayrıca seyr u sülûkünde “bidâyetinin İsevî olduğunu sonra bütün peygamberlere nakledilerek en sonunda Hz. Muhammed’e naklolunduğunu bildirmesi”,⁶⁹¹ bütün peygamberlerin zevkini kendinde tahakkuk ettirdiği mânâsına gelir. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin peygamberlerin ve velîlerin rûhlarından istediği ile görüşebildiği belirtilir.⁶⁹² Onun tasavvufta ilk şeyhinin de peygamberlerden biri olan

olduğuna kesin bir delil teşkil etmeyeceğine dikkat çeker. Bu tesbîtinin sebebi ise İbn Mes’ûd’un Mushafı’nda “İlyâs” yerine “İdrîs” isminin kullanılmış olmasıdır. Bkz., Bâlî, *age*, 349

⁶⁸⁷ Bkz. Giriş bölümü, s. 25

⁶⁸⁸ Bkz. Kayserî, II, 338 ; Bâlî, *age*, 349

⁶⁸⁹ Kayserî, *age*, I, 729

⁶⁹⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 110, Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 208; 323 (thk.); IV. 77 (thk.) Konu ile ilgili değerlendirme için bkz. Claude Addas, *İbn Arabî*, 91-105, trc. Atila Ataman, İstanbul, 2003

⁶⁹¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 249

⁶⁹² Claude Addas, *age*, 64

Hız. İŖŖ olduğu mâlûmdur. ⁶⁹³ İbnü'l-Arabî'nin peygamberlerle olan bu mânevî yakınlığı, onlar hakkında söylediklerini dikkate almamız için önem arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî, İlyâs Fassî'na “İlyâs, Nûh'tan önce nebî olan İdrîs'tir” ifâdesi ile başlar. ⁶⁹⁴ Ardından kıssalarda iki ayrı şahıs olarak geçen Hız. İdrîs ve İlyâs'ın hayâtını tek şahıs olarak anlatır: “Allah İdrîs'i yüce bir mekâna kaldırmış böylece o, feleklerin kalbi olan Güneş feleğine yerleşmiştir. Ardından Ba'lebek ⁶⁹⁵ şehrine gönderilmiştir. “Ba'l”, bir put adı, “Bek” ise bu şehrin sultânıdır. “Ba'l” adı verilen bu put, krala âitti...” ⁶⁹⁶ Bu ifâdede dikkati çeken hususlardan birisi, Hız. İdrîs'in hayâtının devam ettiğı ve yüzyıllar sonra resûl olarak yeryüzüne gönderildiğidir. Ancak bu gönderilişin daha önce anlatıldığı üzere hâlen yaşayan Hız. İdrîs'in bedeninin yeryüzüne inmesi şeklinde olmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî bu duruma şöyle açıklık getirir: “Allah İdrîs'i iki neş'ette inşâ etti. ” ⁶⁹⁷ Hız. İdrîs'in “İdrîs ve İlyâs” olarak iki kez vücûda getirilmesi Allah'ın “el-Hâlık” oluşu, dilediğı gibi yaratması ile ilgili bir konudur. Bilindiğı üzere Allah, Hız. Âdem'i ebeveynsiz, Hız. Havvâ'yı anasız, Hız. İŖŖ'yı ise babasız yaratmıştır. Bu istisnâî durumlar İbnü'l-Arabî'ye göre Hız. İdrîs'de iki kez vücûda getirilmek şeklinde gerçekleşmiştir.

İki kez dünyâyâ geliş konusu İslâm'ın reddettiğı tenâsüh ⁶⁹⁸ anlayışı ile karıştırılmaması gerekir. İbnü'l-Arabî bizzat kendisi tenâsühün yanlışlığı konusunda

⁶⁹³ İbnü'l-Arabî bu konuda şöyle der: “Hız. İŖŖ kendisinin huzûrunda rücû ettiğim ilk şeyhimdi. Onun bizim için büyük inâyeti olup bir an bizi bırakmaz.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 341

⁶⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 181

⁶⁹⁵ “Ba'lebek (Baalbek), Anti Lübnan dağlarının (el-Cebelü's-şarkî) batı eteğinde ve Bikâ' (Bekâ') vâdisinin kuzeydoğusunda denizden yaklaşık 1200 m. Yükseklikte kurulmuştur. Beyrut ile Şam'ı Humus'a bağlayan demiryolu üzerinde ve Beyrût'tan 86 km. mesâfededir.” Bkz. İdrîs Bostan, “Ba'lebek” *DİA*, V, 9, İstanbul, 1992

⁶⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 181

⁶⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *age.*, 182

⁶⁹⁸ “Nesh, (النسخ) insan rûhunun ilk cisminden ayrıldıktan sonra başka bir insanın cesedine intikâl etmesidir”. Tenâsühün değişik şekillerinden söz edilerek rûhun, yükseliş ve inişine göre değişik adlar verilir. Bkz. Süleyman Zâhir, “Tenâsüh”, *Mevsû'atü'l-Arabiyye*, c. VI, Dimaşk, Hey'etü'l-Mevsuati'l-Arabiyye, 2002; Ayrıca bkz. M. Şemseddîn Günaltay, *Felsefe-i Ülä*, İnsan yay. İstanbul, 1994, s.160-180; B. Cara De Vaux, “Tenâsüh”, *İA*, XII/1, s.158-159; “Tenâsüh, rûhun bir bedenden müfârekatinden sonra araya zaman girmeksizin, diğeri bir bedene taallukundan ibârettir. Ve bu îtikâda göre rûhun beden-i cismânîye taalluku dâimîdir.” (Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 30)

uyarılarda bulunur..⁶⁹⁹ Hz. İdrîs'in bu özel durumunun tenâsüh ile bağdaştırılmasını mümkün kılmayacak en önemli husûs, ortada tenâsühteki gibi ölüm hâdisesi ve rûhun bedeni terk ederek bir başka bedene geçmesi şeklinde bir durumun olmayışıdır. Hz. İdrîs ölmemiş olduğu halde istisnâî olarak ikinci kez yeni bir bedenle yaratılmıştır.

Şâyet İdrîs peyamber'in rûhu daha önce bahsedildiği gibi ölmemiş olan bedeni tamâmen terk ederek –ki bu bedenin ölümü olacaktı- İlyâs şeklinde yeni bir bedene geçmiş olsaydı bu tenâsüh olarak değerlendirilebilirdi. Ancak buna iki yönden îtiraz etmek mümkündür. İlki rûhun bir bedenden başka bir bedene geçişi şeklindeki tenâsüh anlayışında rûhun ölen bir bedeni terk edişi ve hemen ardından yeni bir bedenle devam edişi söz konusu iken, Hz. İdrîs bedeni ile hayatta olup dünyâyâ yeni bir bedenle gelişi de uzun bir zaman aralığından sonradır. Ayrıca Kayserî'nin dikkat çektiği üzere Hz. İdrîs'in rûhunun bu ikinci bedenle alâkası devamlıdır. Tenâsühteki gibi bir teselsül süreci olmayıp başka bedene geçecek de değildir.⁷⁰⁰ Yine burada Reankarnasyon inancında iddiâ edildiği üzere bir varlığın aynı duruma iki kez gelişi⁷⁰¹ de yoktur. Öyle olsaydı tecellîde tekrar anlamına gelirdi ki bu tasavvufa göre mümkün değildir.⁷⁰²

René Guénon, tenâsühün ölen bir kişinin tekrar bedenlenmesi anlamına gelmeyeceği üzerinde durarak bunun “reenkarnasyon” olduğunu söyler. Ona göre “hiçbir özgün geleneksel öğretide aslâ reenkarnasyondan söz edilmemiştir ve bu tümüyle modern batılı bir buluştur.” (René Guénon **Ruhçu Yanılgı**, trc. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İz yay. İstanbul, 1996, s.173) Guénon saf metafizik anlamda tenâsühün ancak manevî doğuşlar şeklinde olduğu üzerinde durur. Geniş bilgi için bkz. René Guénon, **age**, 171-196 Tenâsüh ile ilgili ayrıca bkz., Seyyid Hüseyin Âmilî, **el-İslâm ve't-Tenâsüh**, trc. Muhammed Kâsım Mekki, Beyrût, Dârü'z-Zehrâ, 1991; Norman Anderson, **Islam in the modern world a christan perspective**, London, Apollos 1992, 161-179, Leicester, 1992; Whitall N. Perry, “Reincarnation”, **SCR.**, <http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx?ID=17> (02.09.09) Celal Kırca, “İslâm Dinine Göre Reankarnasyon”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, **EÜİF.**, Kayseri, 1986, 223-242; Bu konu ilk dönem mutasavvıflardan îtibâren birçoğu tarafından dile getirilerek, yanlışlığı anlatılmıştır. bkz., Mustafa Aşkar, “Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, **TİAAD**, 85-100, yıl I, sayı 3, Ankara, 2000

⁶⁹⁹ İbnü'l-Arabî rûhların hayvânî ve insânî cisimleri idâresinden bahsederek bu meselenin bazıları tarafından tenâsüh gibi algılanışının, hakîkatî anlamamaktan kaynaklandığını belirtir. Ona göre meseleye sathî yaklaşanların konuyu anlayamadıkları için tenâsüh fikrine kapılıp kendileri dalâlete düştükleri gibi başkalarının da yoldan çıkmasına sebep olmuşlardır. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 755

⁷⁰⁰ Bkz. Kayserî, **age**, II, 337

⁷⁰¹ Bkz. René Guénon, **age**, 186-187

⁷⁰² Her nefese yeniden yaratılış ile ilgili bakınız. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 79 “Alemden bir şeyin tek halde kalması muhâldır.” İbnü'l-Arabî, **age**, I, 700

İkincisi ise Cendî'nin belirttiği gibi "İdrîs'in hakîkati ve hüviyeti, -İdrîs'in inniyetinde⁷⁰³ kâim olup sûreti dördüncü semâda olmakla birlikte- o, İlyâsî sûrette zâhir olmuş ve şimdiye kadar da bâkî olan İlyâs'ın inniyetinde taayyün etmiştir. Dolayısıyla hakikat yönüyle her ikisi tek iken, sûrî taayyün ve şahsî zuhur yönüyle ikidirler." Cendî buna örnek olarak Cebrâil ve Mîkâil'in hakikatini verir. "Onlar istedikleri sûrette bir anda yüz bin mekânda zâhir olabilmektedirler."⁷⁰⁴ Bu sûretlerin hepsi o küllî, kâmil ruhlar ile mevcut ve kâimdirler. Kâmillerin ruhları ve nefisleri de böyledir." Cendî Hz. İdrîs'in hakikatının İlyâs sûretinde taayyününe bir başka misal olarak şöyle der: "Hakk'ın tecellî sûretlerinde mütecellî olması nihâyetsiz bir şekilde ve ilâhî isimleri ile taayyünleri sayılamayacak derecede olmakla birlikte Zât'ında tektir. Yine hakikatî yönüyle, sûretlerle kesretten ve taayyünlerden münezzehtir."⁷⁰⁵ Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere Hz. İdrîs vefat ederek rûhu bir başka bedene intikâl etmemiştir. Bedeni dördüncü semâda diri iken Allah onu istisnâî olarak ikinci bir bedenle İlyâsî sûrette tekrar göndermiştir. Hz. İdrîs'in Hz. İlyâs sûretinde zâhir olması onun hakikatinde bir istihâle gerektirmez. Bunun benzeri bir durum olarak İbnü'l-Arabî'nin Cebrâil'in "Dihye" şeklinde zâhir olması⁷⁰⁶ konusunda belirttiği gibi bu "zâtının Dihye'nin zâtına dönüşmesi mânâsına gelmez ve hakikatî için istihâleyi gerektirmez."⁷⁰⁷

⁷⁰³ İnniyet, felsefede önemli bir kavram olup Fârâbî, "*Kitâbu'l-Hurûf*"unda ilk olarak bu konuyu ele alır. Felsefe'de "kâmil vücûdun "inniyet" olarak isimlendirildiğini" belirtir ve inniyet ile mâhiyeti kasteder. Bkz. Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 61, thk. Muhsin Mehdî, 2. Baskı, Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1986; Yine İnniye'nin dar anlamıyla "varlık" ve hüviyet, geniş anlamıyla "zât, mâhiyet ve cevher" anlamına geldiği belirtilir. Geniş bilgi için bkz. Kasım Turhan, "İnniye" *DİA*, Ankara, 2000, XXII, 317

⁷⁰⁴ İbnü'l-Arabî ruhların tecessüdü (sûret olarak görünmeleri) konusunda bir şiir kaleme almış ve bu meseleyi îzah etmiştir. Kendisinin "Peygamberler, melekler, sahâbenin sâlihleri ve diğerlerinden tecessüd etmiş kişileri gördüğünü" haber verir. İbnü'l-Arabî buna sâlih amelin tecessüdünü de misal verir. "Sâlih amel, yüzü, yaratılışı ve kokusu güzel bir genç sûretinde tecessüd eder..." Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 755; Hz. Cebrâil'in temessülü ile ilgili olarak bkz. Bekir Tatlı, "Bosnevî'ye âit bir risâle "er-Risâle fî temessülü Cibrîl" 301-310; *TİAAD.*, yıl: 6; sayı: 15; İstanbul, 2005

⁷⁰⁵ Bkz. Cendî, *age*, 605; Kâşânî de bu fikri aynen benimser. Bkz. Kâşânî, *age.*, 286; ayrıca bkz. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 29-30

⁷⁰⁶ İlgili hadis için bkz. Muhammed b. Ebî Şeybe, *age.*, VI, 389, nr. 32279

⁷⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ma'rife*, (Resâilü İbn Arabî, IV) thk. Saîd Abdulfettâh, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2004, s. 295

İbnü'l-Arabî, İdrîs peygamberin, İlyâs olarak zuhûrunu anlatmasından önceki açıklamaları, şârihlerin de işâret ettiği gibi⁷⁰⁸ aslında bu işin nasıl mümkün olduğunun bir cevâbı niteliğindedir. İbnü'l-Arabî burada Hakk'ın sûretlerde tecellîlerini anlatır. Hak tek hakîkat olmakla birlikte sûret olarak tecellîsi çoktur. İbnü'l-Arabî bu tecellîyi ayna misâli ile açıklar. Bir şahsın aynaların durumuna göre görüntüsü farklı olduğu gibi, Hakk'ın farklı şekillerde tecellîsi de sûretlerin durumuna göre değişecektir. Yine insan da böyledir. İnsan cinsi olarak tek iken, şahıslar olarak çoktur. İbnü'l-Arabî, Hakk'ın bir sûrette tecellîsine misal olarak, O'nun rüyâda görülmesinden ve yine kıyâmette farklı sûretlerde tecellîsinden bahseder. Kıyâmette bir sûrette tecellî ettiğinde tanınırken, başka bir sûrette tecellî edince (genç sûretinde) inkâr edilecektir.⁷⁰⁹ İbnü'l-Arabî, böylece tek olan hakîkatin, birçok sûrette zâhir olmasını anlatarak, İdrîs peygamberin hakîkatinin iki sûrette var olmasının metafizik ilkesini açıklamış olmaktadır.

Tek olan hakîkat bir sûretle tecellî ettiğinde bu onunla kayıtlı olmasını gerektirmez. Aynı anda birçok sûrette tecellî eder. Bunun gibi Hz. İdrîs'in hakîkati de İdrîsî sûret ile var olduğu halde, İlyâsî sûretle zâhir olmuştur. “Tek hakîkat (hakîkat-i vâhide) bir yönden bu sûretlerin “ayn”ı olduğu gibi, sûretlerin değişmesi ve taayyünü yönüyle de gayrıdır.” Bu kâideye göre İbnü'l-Arabî'nin “İlyâs, Nûh'tan önce nebî olan İdrîs'tir.”⁷¹⁰ sözü Cendî tarafından “İdrîs, İlyâs'ın “ayn”ıdır. Ya da Ba'lebek'e resûl olarak gönderilen İlyâs, hakîkat yönüyle Nûh'tan önce nebî olan İdrîs'tir” şeklinde ifâde edilmiştir. Ayniyet-gayriyet⁷¹¹ açısından ifâde edilecek olursa İdrîsî ve İlyâsî sûret hakîkat yönüyle “ayn”ı iken, taayyün, tecellî yönüyle gayrıdır.⁷¹²

Konunun bir başka yönü ise Hz. İdrîs'in yükselişinde ifâde edildiği gibi kesîfin latîf olmasıyla açıklanmıştı. Burada da Cendî'ye göre latîfin kesîf oluşu vardır. “Allah

⁷⁰⁸ Cendî, *age*, 640; Kâşânî, *age*, 227

⁷⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 183-186

⁷¹⁰ İbnü'l-Arabî, *age.*, 182

⁷¹¹ Ayniyet ve Gayriyet konusu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd”, A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, içinde, MÜİFAV. yay., İstanbul, 1989, s.12-36

⁷¹² Bkz. Cendî, *age*, 604; Kâşânî, *age*, 235

rûhânî latîf ile cismânî kesîfi bir araya getirmiştir. Böylece Allah latîfi kesîfe indirmiştir.”⁷¹³

Burada bilinmesi gereken bir diğer durum da Suâd el-Hakîm’in belirttiği gibi Hz. İdrîs’in ilk yaratılışının cismânî; ikinci yaratılışın ise rûhânî olmasıdır.⁷¹⁴ Bu rûhânî yaratılışın rûhun tecessüm etmesiyle tamâmen aynı olmadığı da bilinmelidir. Bursevî rûhun tecessüm etmesine Cebrâîl’in, Dihye sûretinde görünüşünü⁷¹⁵ örnek verir. Bu durum onun meleklik hâli üzere iken gerçekleşmektedir. Halbuki Hz. İlyâs, Hz. İdrîs’in bir sûreti olup sâdece rûhtan ibâret değildir. Hz. İlyâs’ın durumu Hz. Îsâ gibidir. Onun nasıl ki “rûh” olması rûhâniyetinin bedene galebesiyle olup beşerî hakîkati mevcutsa, Hz. İlyâs da bu şekildedir.⁷¹⁶ Konevî bu yönüyle onun yaratılışını “melekî ve insânî yaratılış arasında bir berzah” olarak belirtir. Bu özelliği sâyesindedir ki her iki türle de irtibatlıdır.⁷¹⁷

İdrîs peygamberin ikinci yaratılışında rûhâniyetinin ve melekûtî kuvvetinin gâlib olması, ilkinde riyâzet ve mücâhede netîcesi rûhânîleşmesiyle ilgili gözükmektedir. İlyâsî sûrette cisme rûhâniyetin hâkim olması sebebiyle, bir başka deyişle nûrânî galebesinden dolayı Allah onu hem melekler hem de insanlar ile ünsiyet ettirmiştir. Melekler gibi rûhâniyete sâhip olduğu için onlarla dost olmuş, insanlar gibi cisme sâhip olduğundan onlarla birlikte olmuştur. Onun bu durumu iki âlem arasında berzaktır.⁷¹⁸ Hz. İlyâs da Hz. Îsâ ve Hızır gibi ölüm mertebesini geçmiştir. Rûhâniyetindeki kemâl ölümün ona tesîri olmayacak bir şekildedir.⁷¹⁹

⁷¹³ Cendî, *age*, 589

⁷¹⁴ Bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu’cem*, 462

⁷¹⁵ İlgili hadis için bkz. Muhammed b. Ebî Şeybe, *age*., VI, 389, nr. 32279

⁷¹⁶ Bkz. Bursevî, *Kitâbü’n-Netîce*, II, 157

⁷¹⁷ Bkz. Konevî, *Fukûk*, 298

⁷¹⁸ Bu berzahiyeti ölümden sonra berzaktaki âlem ile karıştırmamalıdır. İbnü’l-Arabî Hâlid Fassi’nda onu Hâlid b. Sinan’ın berzah peygamberliği olarak anlatır. Geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 213-214

⁷¹⁹ Bkz. Kâşânî, *age*, 228; Kayserî, *age*, II, 337; Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 27

Kayserî'ye göre “Hz. İlsâ ve Hz. İlyâs rûhânî ve (rûhâniyetin hâkim olduğu) cismânî sûrete aynı anda sâhip olduğu için insanlara görünmüşlerdir. Ancak Hz. Hızır melekî sûretinin beşerî sûretine gâlib olmasından dolayı insanların gözünden gizlenmesi sebebiyle Hz. İlsâ ile Hz. İlyâs'dan bu noktada ayrılır.”⁷²⁰ Hz. Hızır'ın bu durumu, ileride îzah edileceğı üzere Hz. İlyâs'da, rûhânî ve melekî hâle gelerek semâya yükseliş i ile birlikte gerçekleşecektir.

İbnü'l-Arabî konunun başında belirtildiğı gibi Hz. İdrîs'in nebî oluşu üzerinde durmuş ve risâletin Hz. Nûh ile başladığını söylemişti. Bunun sebebi Hz. İdrîs'in, İlyâsî sûrette resûl olarak gönderilişidir. “...O Nûh'tan önce “nebî” idi. Ardından ref' edildi. Bundan sonra “resûl” olarak tekrar indi. Allah ona has olarak iki mertebe arasını birleştirdi.”⁷²¹ İbn Türke bu ifâdeyi şöyle yorumlar: “Hz. İdrîs'in, Hz. Nûh'dan önceki nebîliği; ilmî, hikemî dirâyetle tahakkuku içindir. Bu durum, Hz. İdrîs'in “Hermesü'l-Herâmise” olarak isimlendirilmesi, hikemî kânunları vaz' eden olması, onların tertûbini yaparak tedvîn etmesi ile tezâhür etmiştir. Sonra bu ilimlerin bereketi ve onlarla olan ittihâdî bağlarının kemâli ile ref' edilmiş ve ardından imtizâcî, ittihâdî bu bağların kuvveti ile “resûl” olarak nüzûl etmiştir.” İbn Türke ayrıca ikinci yaratılışta “İlyâs” olarak isimlendirilmesi ile, Yâsîn⁷²² sûresinin ismi arasında bir münâsebet olduğunu söyler. Buna göre “İlyâs” ismi, Kur'ân'ın kalbini târif eden “Yâsîn” ve onun mazharı demektir.”⁷²³ İbn Türke'nin bu değerlendirmesi Hz. İdrîs'in kalbî felek olan Güneş semâsına yükseliş i ile irtibatlı gözükmemektedir. Bu mânâda Hz. İdrîs ve İlyâs'ın bütün kalbî tezâhürlerle alâkası kurulabilir. Yine bu değerlendirmeden hareketle “Yâsîn” Hz. Peygamber'in isimlerinden birisi⁷²⁴ olduğundan, daha evvel bahsi geçtiğı üzere Hz. İdrîs'te olduğu gibi, Hz. İlyâs'ın, Hz. Muhammed'e hem bâtinen hem de zâhiren verâsetiyle irtibatlandırılabilir.

⁷²⁰ Bkz., Kayserî, *age*, II, 337

⁷²¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 186

⁷²² İbn Türke burada «اليس» ile «يس» harfleri arasında bağlantı kurar.

⁷²³ İbn Türke, *age*, II, 795

⁷²⁴ Bkz. Kurtubî, *age*, XVIII, 90

Hiz. İdrîs'in semâya ref'i ve tekrar İlyâs olarak nüzûlü, İsâ peygamberin ref'ine ve Hiz. Peygamber'in haber verdiği üzere⁷²⁵ Hiz. İsâ'nın nüzûl edeceğine benzetilir.⁷²⁶ Aralarındaki fark ise Hiz. İsâ'nın nüzûlünün yeni bir bedenle olmayacağıdır.

Konumuza tekrar dönecek olursak Hiz. İdrîs'in önce nebî sonra resûl olmasını İbnü'l-Arabî şöyle değerlendirir: "Allah ona has olarak iki mertebeyi birleştirmiştir."⁷²⁷ İbnü'l-Arabî'nin, Hiz. İdrîs için belirttiği iki mertebeyi birleřtirmesi⁷²⁸ Hiz. İlyâs hakkında "Ve İlyâs da resûllerdendi."⁷²⁹ âyetinde geçtiği üzere "resûl" olması⁷³⁰ ve Hiz. İdrîs hakkında ise "nebî"⁷³¹ ifâdesinin kullanılmasıdır. Dolayısıyla Hiz. İdrîs'te "nübüvvet ve risâlet" mertebesi birleşmiştir.⁷³²

İdrîs peygamber, İlyâsî sûretle Ba'l⁷³³ putuna tapan insanları Allah'a dâvet için gönderilmiştir.⁷³⁴ Hiz. İlyâs puta tapanlara şöyle demişti: "Yaratıcıların en güzelini, sizin ve geçmiş atalarınızın Rabbi olan Allah'ı bırakarak "Ba'l'e mi tapıyorsunuz?"⁷³⁵ Cendî âyeti, Hiz. İlyâs'ın kendisinin, bir olan hakîkatin bir başka taayyünü olmasıyla

⁷²⁵ bkz. Buhârî, *age.*, III, 1271; Müslim, *age.*, I, 134 vd...

⁷²⁶ Kâşânî, *age.*, 229; Kayserî, *age.*, II, 338; Molla Câmi, *Nakdu'n-Nusûs fi Şerhi Nakşî'l-Fusûs*, (haz. Âsım İbrâhim), Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, ts. s. 165

⁷²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 186

⁷²⁸ İbnü'l-Arabî, *agy.*

⁷²⁹ Saffât, 123

⁷³⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 148; I, 193; III, 59

⁷³¹ Meryem, 19/56

⁷³² Bkz. Kayserî, *age.*, II, 361; Molla Câmi, *Şerhu'l-Câmi alâ Fusûsu'l-Hikem*, Beyrût, 2004, s. 449

⁷³³ "Ba'l, Arapça'da "sanem" gibi putların genel adıdır. "Başta Ken'ânîler olmak üzere eski Yakındoğu topluluklarının çoğunda Tanrı'ya verilen addır." Geniş bilgi için bkz. Suâd Yıldırım, "Ba'l" *DİA*, IV, 553-554, İstanbul, 1991; İbnü'l-Arabî şöyle der: "Ba'l, bir put adı, Bek ise bu şehrin sultânıdır. Ba'l diye isimlendirilen bu put, krala âitti." (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 184)

⁷³⁴ Bkz. Saffât, 123-132;

⁷³⁵ Saffât, 125-126; *Fusûs* şâihlerinden İbn Türke, Ba'l ismi ile İlyâs ismi arasında sayı bakımından birliktelik olduğundan (her ikisinin de ebced değerı 102'dir) bu irtibâtın ona karşı gönderildiğine bir işâret sayılacağını belirtir. İbn Türke, *age.*, II, 762

irtibat kurarak, yapılan dâvetin “onlara sayısız kesretin aslında tek hakîkat (hakîkat-i vâhide) olduğunu haber vermekten” ibâret olduğunu belirtir.⁷³⁶ İbn Türke de benzer bir yorumla “Hz. İdrîs’in, Hz. İlyâs olarak bu ikinci bi’setinin, teşbîhin “ayn”ında olan hakîkî tenzîhi itmâm için” olduğunu söyler.⁷³⁷

Hz. İdrîs’in Ba’l putuna karşı gönderilmesi ile ilgili olarak kurulabilecek bir başka bağlantı Ba’l putunun daha çok “Güneş tanrısı” olarak bilinmesidir. Ba’lebek şehri, “Ba’l’in Grekler tarafından Güneş tanrısı sayılması sebebiyle şehir Helenistik devirde Heliopolis⁷³⁸ (Güneş Şehri) adıyla anılmıştır.”⁷³⁹ Ba’lebek şehrinin de içinde bulunduğu Yâhûdîler’in yaşadığı Filistin bölgesinde birçok Güneş kültleri bulunduğu bildirilir: “Eski Ahid’de güneş, özellikle Filistin’deki güneş kültleri hakkında bilgi verilirken geçer. Buna göre bölgede Beth Semeş (Yeşu, 15/10; I. Samuel, 6/9) ve En Şemeş (Yeşu, 15/7; 18/17) gibi Önemli güneş kültü merkezleri vardı. Yahûdîlere bu kült kesinlikle yasaklanmış (Tesniye, 4/19) ve güneşe kulluk edenin taşlanarak öldürüleceği bildirilmiştir. (Tesniye, 17/3-5) Bununla birlikte Yahuda Kralı Manasse bu kültü resmen kabul etmiş (II. Krallar, 21/3,5), Kral Yoşiya ise yasaklayıp ortadan kaldırmıştır. (II. Krallar, 23/5,11) Ancak Hezekiel’in günlerinde dahi bu kültün yahûdîler arasında mevcudiyetini sürdürdüğü görülmektedir. (Hezekiel, 8/16)”⁷⁴⁰ Güneş feleğine yükseltlen İdrîs peygamberin, Güneş kültünün yaygın olduğu bölgeye İlyâs peygamber olarak gönderilişi ve Güneş tanrısı olarak da kabul edilen Ba’l putuna

⁷³⁶ Cendî, *age*, 606

⁷³⁷ İbn Türke, *age*, II, 761

⁷³⁸ İlk devirlerde Sûriye başkenti bu ad ile anılmış, daha sonra Mısır’da da bu ad kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. René Guénon, *Symbols Of Sacred Science*, 93

⁷³⁹ İdrîs Bostan, “Ba’lebek” *DİA*, V, 9, İstanbul, 1992; Güneş tanrısının çok önceki dönemlerden beri bilinmekte ve ona tapılmakta olduğu, Sümerler, Akadlar, Hititler, Eski Mısırlılar, Eski İranlılar, Romalılar ve Hindistanlılar’ın Güneş tanrıları bulunduğu bildirilir. Geniş bilgi için bkz., Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Târihi*, 76, Ankara, Ocak yay., 2002; Ahmet Güç, “Güneş” *DİA*, XIV, 288-290, İstanbul, 1996; Pierre Grimal, *Yunan ve Roma Mitoloji Sözlüğü*, trc. Sevgi Tamgüç, İstanbul, Sosyal yay., 1997, s. 100; İrfan Küçükköy, “Aynışems” *DİA*, IV, 277, İstanbul, 1991

⁷⁴⁰ Ahmet Güç, *agm. DİA*, XIV, 290, İstanbul, 1996

tapılmasına karşı mücâdelesî⁷⁴¹ ve onun asılsızlığını gösteren mûcizesi⁷⁴² oldukça mânîdardır.

İlyâs peygamberin mûcizesi karşısında, peygamberlerin çoğunda olduğu gibi Ba'albek halkı küfürde inat edince İlyâs, kendisini onlardan kurtarması için Allah'a duâ eder. Elyesa' ile birlikte kıra çıktıkları bir sırada ateşten bir at onlara yaklaşır ve İlyâs ata binerek gökyüzüne çekilir.⁷⁴³

İbnü'l-Arabî onun ateşten bir ata binmesini; "İdrîs olan İlyâs'a Lübnân diye isimlendirilen dağın patlaması, ateşten bir at şeklinde gösterildiği" şeklinde açıklar. Bu temsîlî durumda Hz. İlyâs ateşten ata binince "kendisinden şehvet kaybolmuş, şehvetsiz akıl hâline gelmiştir. Böylece kendisinin nefsânî gâyelerle bir ilgisi kalmamıştır..."⁷⁴⁴

İbnü'l-Arabî, Hz. İlyâs'ın ateşten at üzerinde semâya yükselerek gözden kaybolması keyfiyetine şehâdet âleminde gerçekleşen bir olay olarak bakmamaktadır. Onun "ona temsîl olundu" (قد مُثِّلَ لَهُ) ifâdesinden⁷⁴⁵ hareketle şârihler hâdisenin misâl âlemi⁷⁴⁶ne âit olduğunu söylerler. "Misâl âleminden gösterilen her sûret ise, rûhânî mânâlardan bir mânâyâ ve gaybî hakîkatlerden bir hakîkate tekâbü'l eder."⁷⁴⁷ Hz. İlyâs'ın yaşadığı misâl âleminden olan bu hâl onun kemâle ermesi ile alâkalı olup

⁷⁴¹ "İlyâs da resûllerdendi. Kavmine şöyle demişti: 'Siz Allah'ın azâbından korunmaz mısınız Ba'l'e yalvarıp yaratıcıların en güzelini, sizin ve atalarınızın Rabbi olan Allah'ı bırakıyor musunuz ' O'nu yalanladılar, bundan dolayı onlar cehenneme getirileceklerdir. Yalnız Allah'ın hâlis kullan hâriç. Biz, sonra gelenler arasında ona (İlyâs'a) da bir ün bıraktık. İlyâs'a selâm olsun! Şüphesiz biz iyileri, işte böyle mükâfatlandırırız. Çünkü O (İlyâs), bizim mü'min kullarımızdandı." (Saffât, 123-132)

⁷⁴² Ba'lebek şehrinde üç yıldır süren büyük bir kıtlığın olduğu dönemde Hz. İlyâs, kiral Ahab'a her iki tarafın rabbine duâ etmesini, hangi tarafın duâsı kabul edilirse o tarafın ilâhına inanılmasını teklif eder. Bunu kabul eden Ahab ve yakınları yağmur yağdırması için Ba'l putuna yalvarırlar fakat bir şey değişmez. Hz. İlyâs ise Allah'a yalvarınca âniden bulutlar ortaya çıkar ve bol yağmur yağar. Bkz. İbnü'l-Esîr, *age*, c.1, s. 183-184

⁷⁴³ 2. Krallar II. 1-17; Ayrıca bkz. Sa'lebî, *age*, 259

⁷⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 186

⁷⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *age*, 181

⁷⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'ta Yûsuf Fassı'nı misâl âlemi ile ilgili hakîkatlere ayırır. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, 99-106

⁷⁴⁷ Bkz. Kayserî, *age*, II, 338, Molla Câmi, *Şerhu'l-Câmi*, 434; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, IV, 30

dünyâda yaşamaya devam etmektedir. Yaşadığı hâlin rüyâda değil yakazada gerçekleştiği belirtilmiştir: “Bu yakaza esnâsında kendisine Lübnân Dağı'nın yarılıp içinden kendi de, egeri de tümüyle alevden olan bir atın çıktığı gösterildi. O bu atı görür görmez, yakazada, hemen üzerine bindi ve o anda kendisinden bütün arzu ve ihtiraslar (şehvetler) yok oldu. Böylece kendisi de hiçbir şehvetin bulaşmadığı saf akıl hâline dönüştü. Nefsin arzularına ait hiçbir şeyle artık ilgisi kalmadı...”⁷⁴⁸

İlyâs peygambere misal âleminden gösterilen bu hâlin şehâdet âlemine uygun bir şekilde tâbir edilmesi⁷⁴⁹ gerekmektedir. Bu tâbirler aynı zamanda Hz. İlyâs'ın yükselişi ile birlikte durumunun ne olduğu sorusuna cevap teşkil edecektir. Artık İbnü'l-Arabî'nin anlattığı temsîli hâdisenin nasıl tâbir edildiğine geçebiliriz.

Lübnân dağı: Hz. İlyâs'ın cismânî taayyününe işâret eder.⁷⁵⁰ Dağ, onun yaratılışı ve taayyünü olduğuna göre “dağın, ihtiyaç anlamına gelen “lûbâne”den “Lübnân” diye isimlendirilmesi ise nefsin engellerinin olması ve ihtiyaçların ondan temin edilmesi sebebiyledir.”⁷⁵¹ Dolayısıyla “Lübnân dağı, Hz. İlyâs'ın istikmâlinde kendisine ihtiyaç duyduğu cismâniyetine işâret eder.”⁷⁵² “İlâhî rûhun onunla ve onda kuvvetlerini tekâmül için ve ihtiyâcını karşılamak üzere bu cismânî hakîkate ulaşması gerekir.”⁷⁵³

Dağın infilâkı: “Cismâniyet yönünün rûhâniyet yönüne mağlûbiyetidir.”⁷⁵⁴ “Hz. İlyâs'ın riyâzet yaparak kesîf olan taayyününün yarılmasına işârettir.”⁷⁵⁵ Yine

⁷⁴⁸ Bkz. İzutsu, *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'unda Anahtar Kavramlar*, 35-36, trc. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, Kaknüs yay., 1997

⁷⁴⁹ Rüyâ tâbiri hakkında bir araştırma için bkz. Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyaları* (İslam'da Rüyâ ve Rüyâ Tâbiri) trc.Tûba Erkmén, İstanbul, Kabalcı yay. 2005

⁷⁵⁰ Molla Câmi, *Şerhu'l-Câmî*, 434; A. A. Konuk, *age.*, IV, 30 Dağ ayrıca “nefis” olarak da tâbir edilmiştir. Bkz. Ca'fer es-Sâdık, *age.*, 82

⁷⁵¹ İbn Tûrke, *age.*, II, 762

⁷⁵² Kâşânî, *age.*, 228

⁷⁵³ Cendî, *age.*, 594

⁷⁵⁴ Molla Câmi, *Şerhu'l-Câmî*, 434

⁷⁵⁵ A. A. Konuk, *age.*, IV, 30 (sadeleştirilerek alınmıştır.)

dağın infilâkı; “hey’etinin infirâcı (yarılması) ve mânevî kirlerden tecrîd ile tabîî perdelerin ondan kalkmasına işâret sayılmıştır.”⁷⁵⁶ Hz. İlyâs rûhânîleşmede kemâl bulana kadar, nefsânî şehvetlerden uzak durmuştur. Böylece nefsânî kuvvetleri rûhâniyete inkılâb etmiştir.⁷⁵⁷ Hz. İlyâs “...tamâmen “dünyevî” olarak arzda, kendisindeki bu unsurî varlık hâlini en uç sınırına kadar götürmüştür...”⁷⁵⁸ Böylece “..zâtının hakikatlerinden olan yüce mânâlar ile aşağı düşünceler arasında aklî furkân sûreti”⁷⁵⁹ olarak dağın infilâkı kendisine temsîl olunmuştur.

Ateşten at: İbnü’l-Arabî, Allah’a seyr ü sülûkte bineklerden bahseder.⁷⁶⁰ Her peygamberin kendine mahsus bir yolu vardır. Yine bu yolu katetmesi için de bir bineği vardır. Bu bineğin özelliği ise peygamberin istîdâdına göre farklılık arzeder.⁷⁶¹ Bu mânâda Hz. İlyâs’ın bineğinin “ateşten at” şeklinde olması, onun seyr ü sülûkteki hâli konusunda önemli bir işâret sayılabilir. Nefs-i nâtıkanın bineği olan hayvânî nefis, Hz. Peygamber’in Burak’ı mesâbesinde görülür. “Onun ateşten olması ise şevk âletinin galebesi ve “Kuds nûru”nun hükmü altına girmesidir.”⁷⁶² Cendî ateşten at sûretinin “mîrac yüksekliklerine terakkî eden himmetinin hakikatini temsîl ettiğini” belirtir. Yine onun yorumuna göre “ateşten at; hayat, taleb, şevk ve cismânî kuvvetler üzerinde rûhânî, kudsî makâmlara şevklenme sûretidir.” Hz. İlyâs’ın nefis-i nâtıkası nûrânîdir. Bu hâli ateşten bir at şeklinde temessül etmiştir.⁷⁶³ Dolayısıyla “aslında at, ateş sûretinde nûr idi.”⁷⁶⁴ Burada kudsiyet mertebesi olan Güneş semâsı ve onun “en-Nûr” isminin

⁷⁵⁶ Kâşânî, *age*, 228

⁷⁵⁷ Bkz. Cendî, *age*, 594

⁷⁵⁸ Bkz. İzutsu, *age*, 35

⁷⁵⁹ Cendî, *age*, 594

⁷⁶⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 115

⁷⁶¹ Bkz. Konuk, *age*, IV, 30, Binekler konusu için ayrıca bkz., Kâşânî, *age*, 137; İbn Türke, *age*, I, 493; Cendî, *age*, 463; Kayserî, II, 49-50; Konuk, *age*, II, 329-330;

⁷⁶² Kâşânî, *age*, 228

⁷⁶³ Cendî, *age*, 594

⁷⁶⁴ Bâlî, *age*, 350

tecellîsi olması ve nûrun anâsır-ı erbaadaki karşılığının ateş unsuru olmasına işâret edilmektedir.

Bir başka yoruma göre at; “mücerred nefis-i nâtika olduğu için mücerred rûhun bineğidir.”⁷⁶⁵ İbn Türke ise “feres” kelimesinin firâsetle bağlantısı üzerinde durur. Buradaki at; “firâsetle üzerinde yol katedilen binektir.” Ona göre: “Mü’min’in firâsetinden sakınınız...”⁷⁶⁶ hadîsinde olduğu gibi, “o işlerde görüş ve tesbit olup nazarî kuvveti temsîl eder. Atın ateşten olmasına gelince, geçtiği merhaleleri onunla aydınlatması içindir.”⁷⁶⁷

Nâblusî’ye göre bu at, “hayat atı”dır. Kur’ân’da geçen meşhûr hâdiseye göre⁷⁶⁸, Hz. Cebrâil bir at üzerinde yeryüzüne indiğinde Sâmirî onun izinden bir parça alarak, altından buzağıya koyunca o böğüren bir buzağı hâline gelmiştir.⁷⁶⁹ Nâblusî, meleğin bindiği atın da bu “hayat atı” olduğunu söyler.⁷⁷⁰ Yine at; “Hz. İlyâs’ın mazhar olduğu ism-i hâs⁷⁷¹ gereğince kendi taayyününden ortaya çıkan amellerin sûretine işârettir.”⁷⁷²

Bütün âletlerinin ateşten olması; Bu durum Hz. İlyâs’ın “likâullâha ermek için bütün kuvvetleriye birlikte şevkinin harâretine işârettir.”⁷⁷³ Daha önce belirtildiği gibi Hz. İdrîs’in Allah’a muhabbeti en ileri seviyededir. İlyâsî taayyünü ile de yine

⁷⁶⁵ Bâlî, *age*, 349

⁷⁶⁶ Tirmizî, *age*, V, 298, nr. 3127

⁷⁶⁷ İbn Türke, *age*, II, 762

⁷⁶⁸ A’râf, 148

⁷⁶⁹ Hâdis hakkında geniş bilgi için bkz., et-Taberî, *Tefsîru Taberî*, X, 446-447; Fahreddîn er-Râzî, *age*, XV-XVI, s. 14-15; M. Asım Köksal, *Peygamberler Târihi*, II, 72

⁷⁷⁰ Nâblusî, *age*, II, 231

⁷⁷¹ “Hz. İlyâs’ın ism-i hâslarından biri “el-Azîz”dir. el-Azîz ismi *mâden*lerle ilgili olup (Hadîd, 57/25) *mâden*lerin en kâmilî altındır. O da şemsî *mâden*dir. Rükünlerde karşılığı da ateştir.” Geniş bilgi için bkz. Abdalbâkî Miftâh, *Miftâhu’l-Fusûs*, 43, 130-131

⁷⁷² Konuk, *age*, IV, 30 (sadeleştirilerek alınmıştır.)

⁷⁷³ Bâlî, *age*, 349

gönlündeki aşk ateşi, atın ve âletlerinin ateşten olması şeklinde temsîl olunduğu söylenebilir.

Yine âletlerin ateşten olması, “nefsânî kirliliklerden kurtulmak, tecerrüd etmek için olan rûhânî kuvvetlerinin tekâmülünün sûretidir. Onun maksadı rûhânî seyr u sülûktur.”⁷⁷⁴ Bu âletlerin bir başka tâbiri ise, “onlarsız ata binmenin iyi olmadığı idrâk kuvvetleridir.”⁷⁷⁵ A. A. Konuk ateşin letâfet özelliğine dikkat çeker. Su, hava, toprak, ve ateşten ibâret olan dört ana unsurun en latîfi ateştir. Dolayısı ile ateşten âletler aynı zamanda Hz. İlyâs’ın taayyününün latîf oluşuna, rûhânî oluşuna işâret ettiği gibi, amellerinin letâfetinin de kemâline işâret ederler.⁷⁷⁶

Atın üzerine binmesi; Hz. İlyâs’ın menzil-i maksûda kavuşmak için sâlih amellere binmesinin sûreti olarak tâbir edilir ki⁷⁷⁷ “O’nun katına güzel *kelimeler* yükselir ve sâlih amel de onu yükseltir.”⁷⁷⁸ bu âyetinde belirtilen durumu hatırlatır. *Kelimeler* özel mânâda burada “peygamberlerin hakîkatleri” olarak düşünülünce sâlih ameller de onları yükseltecektir. “Maddelerden mücerred ilimleri ve küllî, tenzîhî hakîkatlerden alınan yolları katetmek”⁷⁷⁹ onlarla mümkündür. Hz. İlyâs “ata binerek mücerredât âleminde tasarruf etmiştir.”⁷⁸⁰ Yine ata binmesi, “kendisini mekân-ı alîsi ve mele-i a’lâ arasına gireceği yüce mertebesine ulaştıracak olan rûhânî cihetine yerleşmesidir.”⁷⁸¹

“Hz. İlyâs’a ateşten at üzerine binmesi emredilince binmiş, bunun üzerine cismânî, tabîî korunma ile alâkalı olan şehvî kuvvetler düşmüştür. Böylece rûh olarak

⁷⁷⁴ Cendî, *age*, 594

⁷⁷⁵ İbn Tûrke, *age*, II, 762

⁷⁷⁶ Bkz. Konuk, *age*, IV, 30

⁷⁷⁷ Konuk, *age*, IV, 30 (sâdeleştirilerek alınmıştır.)

⁷⁷⁸ Fâtır, 10

⁷⁷⁹ İbn Tûrke, *age*, II, 762

⁷⁸⁰ Bâlî, *age*, 349

⁷⁸¹ Molla Câmi, *Şerhu’l-Câmî*, 434

kalmıştır.”⁷⁸² Yine şehvetin düşüşü, “hayvânî nefs bineğinden ayrılması” şeklinde de tâbir edilmiştir.⁷⁸³ Şehvet kesîf olan taayyünde bulunur. Hz. İlyâs ise latîfleştigi için onda kesîf olan şehvetin kalmaması gerekiyordu. Böylece o “şehvetsiz akl-ı mücerred” olmuştur.⁷⁸⁴

Ateş sûreti; “şevkin ve irâdî talebin şiddeti sebebiyle olup şehvî kuvvetleri yakmak, takdîse mâni perdeleri yıkmak ve kirlerden temizlenmek içindir.”⁷⁸⁵ “Hz. İlyâs’ın kuvvetlerinin, ahlâkının ve bedenindeki kâbiliyetinin tekâmül bulması, “kalb” demek olan nefs-i nâtikanın, “akıl” demek olan “rûhu’l-kuds”⁷⁸⁶ nûru ile onu istîlâ etmesi için ateş sûreti gereklidir. İşte ancak bu şekilde şehvetsiz akıl olur. Çünkü kudsî nûr onlara galebe ederse, onun üzerine biner ve şehveti düşer. Kuvvetleri “münevver akıl” hâle gelir. Bu durumda şehvet karanlığı kaybolacağı için “şehveti düştü” demiştir. Kudsî Rûh ile desteklenmiş istîlâ ve onun nûru ile nurlanması, şehvetin düşmesini gerektirir. Böylece nefsî alâkalar kesilir. Tabîî ve nâtık nefsin maksatları ortadan kalkar.”⁷⁸⁷

Bu düşen “şehvet, sevileni kendine çekme, seilmeyeni itme arzusu olup gazabı da içine alır.”⁷⁸⁸ Yine şehvet, “cismânî şehvet olup zan ve ferc şehvetidir. Böylece onun yeme, içme ve cimâya ihtiyâcı kalmamıştır.”⁷⁸⁹ “Hayvâniyet hakîkati

⁷⁸² Cendî, *age*, 594

⁷⁸³ Bâlî, *age*, 349

⁷⁸⁴ Bkz. Konuk, *age*, IV, 31

⁷⁸⁵ Cendî, *age*, 594

⁷⁸⁶ Cîlî, “rûhu’l-kuds”ü “rûhu’l-ervâh” olarak niteler. “O rûh “kûn” emrine dâhil olmaktan münezzehe olduğu için onun yaratılmış olduğunu söylemek doğru değildir. Çünkü o varlığın kendisi ile kâim olduğu Hakk’ın vecihlerinden husûsî bir vecihdir. O “rûhullah” olduğu için diğer ruhlar gibi bir rûh değildir. Âdem’e de bu rûhtan nefhedilmiştir...” el-Cîlî, *el-İnsânü’l-Kâmil*, 150; trc. *İnsân-ı Kâmil*, 265

⁷⁸⁷ Kâşânî, *age*, 228

⁷⁸⁸ Molla Câmi, *Şerhu’l-Câmî*, 434

⁷⁸⁹ Nâblusî *age*, II, 231

sebebiyle olan nefsin maksatları ile alâkası kesilmiştir.”⁷⁹⁰ Sonunda “akl-ı mücerred” ve “akl-ı mahz” olarak melekler mertebesine yükselmiştir.”⁷⁹¹

Bu anlatılanlardan yola çıkarak diyebiliriz ki, Hz. İlyâs’ın rûhânîleşmesi bir temsîl ile kendisine gösterilmiş ve daha önce Hz. İdrîs’te olduğu gibi beşerîlik vasfı melekî bir hâle dönüşmüştür. Hz. İlyâs’ın Lübnân dağının parçalanarak ateşten bir at çıkması ve onun üzerine binerek gözden kaybolması, cismâniyetinin kesîflikten kurtularak latîfliğe geçmesidir. O muhabbet-i ilâhiyesinin, aşk ateşinin bir tezâhürü olan himmetiyle yüce bir mertebeye doğru yol almış, bedene ve nefse âit olan şeylerden tamâmen arınarak rûhânî hükümlere bürünmüştür. Bu durumu “şehvetsiz akıl hâline gelişi”, mücerred akıl olması bir başka deyişle saf akıl olması şeklinde îzah edilmiştir. Beden tamâmen rûhânîyete büründüğü için Hz. İlyâs, Hz. Hızır gibi göze görünmez olmuştur.

İlyâs peygamber bu mertebe yükselişiyle melekîleşmiş olup, ölümün ona bir tesiri kalmadığından hayâtı devam etmektedir.⁷⁹² İbnü’l-Arabî, Hz. İlyâs’ın “yaşayan resûllerden olup”,⁷⁹³ “günümüzde Hızır ile birlikte hatmü’l-evliyâ⁷⁹⁴ makâmının ricâlinden olduğunu”⁷⁹⁵ “Muhammedî velâyetin hatmiyetinin hükmüne dâhil olduğunu”⁷⁹⁶ ifâde eder. Şerîatlarla mukayed nübüvvetin verildiği kimselerden olan Hz. İlyâs,⁷⁹⁷ Hz. Peygamber’in şerîatı geldikten sonra ona uymuştur.⁷⁹⁸ Hz. İlyâs gibi Hz. Îsâ ve Hz.

⁷⁹⁰ Bâlî, *age*, 349

⁷⁹¹ Nâblusî, *age*, II, 231

⁷⁹² Bkz. Kâşânî, *age*, 227; Kayserî, II, 337

⁷⁹³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 5

⁷⁹⁴ Bu konuda bir çalışma için bkz. Salih Çift, *Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan yay., İstanbul, 2008

⁷⁹⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 184

⁷⁹⁶ İbnü’l-Arabî, *age*, III, 514

⁷⁹⁷ İbnü’l-Arabî, *age*, II, 76

⁷⁹⁸ İbnü’l-Arabî, *age*, I, 222; İbnü’l-Arabî’nin bu görüşü ile irtibatlı olarak Hakîm’in Müstedrek’inde isnâdî sahîh dediği Enes b. Mâlik’ten gelen bir rivâyet dikkat çekicidir. Enes bir yolculukta Hz. İlyâs ile Hz. Peygamber’in karşılaşmalarına şahid olmuş, üçü birlikte yemek yemişlerdir.

Hızır da aynı durumdadır.⁷⁹⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre bütün peygamberler Muhammedî şerîatın bâtınına vâris olmuşlardır. Ancak Hz. İlyâs ve İsâ onun şerîatının zâhirine de vâristirler. Bu yönleriyle diğer peygamberlerden bir üstünlükleri vardır. Böylece “Hz. İlyâs ve İsâ için Muhammedî makâm kemâl bulmuştur.”⁸⁰⁰

Bahsi geçen dört peygamberin hayatta olmalarının niçin gerekli olduğu husûsunda İdrîs peygamberle alâkalı olarak bâzı bilgiler verilmişti. Sâdece dört peygamberin hayatta kalmalarını İbnü'l-Arabî'nin çok önemli bir sebebe bağladığını görmekteyiz. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in hâtemü'n-nebîyyîn olarak gelmiş ve artık değişmeyecek olan hanîf dînini⁸⁰¹ hâkim kılarak bu dünyâdan ayrılmıştır. Ondan sonra peygamber gelmeyeceğine göre bu hanîf dînini devam ettirecek kâmil kişiler olması gerekmektedir. Daha önce bu işi peygamberler yapmaktaydı. Ancak Hz. Peygamber ile birlikte dînin kemâle erdiği ve nîmetin tamamlandığı⁸⁰² bildirilmiştir. Artık kıyâmete kadar kesintisiz bir şekilde bu dîn devam edecektir. Bu mânâda dîni, Kâbe'nin binâsına benzeten İbnü'l-Arabî, bu kâmil binânın dört ana direğinden bahseder. Bu direklerden biri olmadan dîn evi ekmeliyet özelliğine sâhip olamayacağı gibi ayakta da kalamaz. Hz. Peygamber'den sonra hanîf dîninin binâsını ayakta tutacak direklerin, onun vekîli ve kâmil vârisleri olması gerekir. Bu konuda ona vâris olabilecek kişiler en başta peygamberlerdir. Daha önce bütün peygamberler ona verâset ile bu dünyâda görev yaptıklarından,⁸⁰³ onun hâkim kıldığı hanîf dîninin kâim olması da yine en üst mertebede kişilerin verâseti ile devam etmesi gerekiyordu. İbnü'l-Arabî bu kişiler

Bkz. Hakîm, *el-Müstedrek*, II, 674, nr. 4231; Bu rivâyet Kurtubî'de de geçer. Bkz. Kurtubî, *age*, XVIII, 85-86

⁷⁹⁹ Bkz, İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 222; XI, 268 (thk.)

⁸⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *age*, III, 230

⁸⁰¹ Hanîflik, insanlık târihinin başından beri var olan Allah'ın insanlara peygamberleri vâsıtasıyla teblîğ ettiği tevhd dînidir. Konu ile ilgili bkz., Şaban Kuzgun, “Hanîf” , *DİA*, XVI, 33-39, İstanbul, 1997

⁸⁰² Mâide, 3

⁸⁰³ “Her nebî ve resûlün rûhâniyetine yardım, Hz. Peygamber'in rûhâniyetinden gelmektedir, peygamber oldukları zamanda ilim ve şerîatlarını onunla ızhâr ederler.” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 29; Konu ile ilgili ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, 130 (Resâil); İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ İlâ Makâmi'l-Esrâ*, 175 (Resâil)

için “hatmü’l-evliyâ” tâbirini kullanır. Hatmü’l-Evliyâ olanların başında hiç şüphesiz yine onun haber verdiği bu dört peygamber gelmektedir. Resûlullah: “*Nübüvvet kesilmiştir, benden sonra ne bir resûl, ne de bir nebî vardır..*”⁸⁰⁴ buyurduğuna göre⁸⁰⁵ risâlet ve teşrî (şerîat getiren) nübüvveti artık olmayacağından bu dört peygamber için elbetteki artık en üst derecede velâyet söz konusudur. İbnü’l-Arabî din binâsının dört direğinin “İman”, “Velâyet”, “Nübüvvet” ve “Risâlet” olduğunu söylemiştir. İşte bu dört direğin tekâbülü, “evtâd” (direkler) adını verdiği Hz. Îsâ, İlyâs, İdrîs ve Hızır’dır. Allah kıyâmete kadar bu dört zât ile hanîf dînini muhâfaza edeceği için onların hayatta olmaları gerekmektedir. Ancak onlar rûhânî, melekî bir halde olduklarından şehâdet âleminde görünmemektedirler. Peki ümmet içerisinde hanîf dînini muhâfaza için aramızda yaşayan bizim görebildiğimiz kimseler yok mudur? İbnü’l-Arabî bu soruya da cevap verecektir. Bu ümmet içerisinde dîn binâsının dört direği olan evtâdın zillî mesâbesinde, onlara vekâleten yine dört kişi dâimâ bulunmaktadır. Buna göre vekâlette sıralanış, Hz. Peygamber’e birinci derecede yine peygamberlerden dört zât, ikinci derecede ise velîlerden dört zât bulunmaktadır ki bu semâvî yönetim hiyerarşisinin de bir gereği gibi gözükmemektedir. Bir başka deyişle dîn binâsının direklerinin batını bu dört peygamber olup onlar kıyâmete kadar bâkî iken, bu direklerin zâhiri ümmetten olan dört kişidir ki onlar ölümsüz olmadıkları için bu görevleri sâdece yaşadıkları süre ile sınırlıdır.⁸⁰⁶

Son olarak Hz. İlyâs’ın kıyâmetteki durumu ile konuyu tamamlamak istiyoruz. İbnü’l-Arabî bu husûsta şöyle der: “Hz.İlyâs, Hz. Îsâ gibi kıyâmet günü *resûl* olması yönüyle resûllerle haşredileceği gibi, Hz. Muhammed’e tâbi olan bir velî olması yönüyle de bu ümmetle ile berâber *velî* olarak haşredilecektir.”⁸⁰⁷ Bu metinden

⁸⁰⁴Süyûtî, *ed-Düreru’l-Mensûre*, Beyrût, Dâru’l-Fikr, 1993; c. IV, s. 376; İbnü’l-Arabî bu hadîsin devâmında bildirilen mübeşşirât ile ilgili müstakil bir risâle kaleme almıştır. bkz. A.mlf. *Risâletü’l-Mer’î el-Müsemmatü bi’l-Mübeşşirât*, thk., Kâsım Muhammed Abbas, Beyrût, İntişârâtü’l-Arabî, 2002 (Resâilü İbn Arabî VI) s. 209-216

⁸⁰⁵ İbnü’l-Arabî, hadîste bahsedilen “*Benden sonra nebî yoktur*” ifâdesinin “özel olarak şerîat getiren yoktur” şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtir. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 34; Bir diğer ifâde ile bunun anlamı “Benden sonra şerîatuma muhâlif şerîat getiren bir nebî yoktur” demektir.” İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 458 Hadîs ile ilgili ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 11; VI, 347; III, 513 (thk.)

⁸⁰⁶ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, II, 5-6

⁸⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 150

hareketle söylemek gerekirse Hz. İdrîs bir kutup olarak Hz. Muhammed’e tâbi en büyük velî olduğu gibi, yerde İlyâs (a.s.) olara gökte İdrîs (a.s.) olarak iki bedenle kendisine Hak tarafından tevdi edilen görevleri icrâ etme üzere yaşamaya devâm etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'DE BİR METAFİZİK HAKÎKAT OLARAK HZ. İDRÎS

A. İdrîsî Hakîkatteki Kuddûsî Hikmet

İbnü'l-Arabî peygamberlerin hikmetlerini “*Fusûsu'l-Hikem ve Husûsu'l-Kilem*”⁸⁰⁸ adını taşıyan eserinde kaleme almıştır.⁸⁰⁹ “Hikmetlerin Fasları ve Kelimelerin Husûsiyetleri” diye çevirilebilecek eserde, Faslar ve *kelimeler* ile kastedilen peygamberlerin hakîkatleri⁸¹⁰ olduğundan Hz. İdrîsin hakîkatine izâfe ettiği “kuddûsî hikmet”i de ana esasları ile anlatır.⁸¹¹ *Fusûsu'l-Hikem*’deki her bir fass⁸¹², aynı

⁸⁰⁸ İbn Manzûr “Kelime”nin çoğulunun “Hicâzî lafza göre “Kelim” şeklinde hem müennes hem de müzekker için kullanıldığını, Temîm lügatinde ise çoğulun “Kilem” şeklinde geldiğini” belirtir. Bkz. İbn Manzûr, age., XII, 522; “*Fusûsu'l-Hikem ve Husûsu'l-Kilem*” şeklinde kullanımı ile ilgili bkz. Kılıç, “*Fusûsu'l-Hikem*”, *DİA*, XIII, 230, İstanbul, 1996

⁸⁰⁹ *Fusûs* hakkında bilgi için bkz. Mustafa Tahralı, “*Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Mes’eleler*”, (A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I içinde, s. 29-39, MÜİFV. Yay. 2. Basım, İstanbul 1994) Mammud Erol Kılıç, “*Fusûsu'l-Hikem*”, *DİA*, XIII, İstanbul, 1996; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, 251-264, İstanbul, Kabalcı yay., 2006; İbnü'l-Arabî *Fusûsu'l-Hikem*’de, “her müslümanın inandığı, fakat bilgi bakımından kalplerinde “bi'l-kuvve” olan o peygamberlerdeki “İlâhî hikmetler”i kendi şahsında “bi'l-fiil” tahakkuk ettirmiş, Hz. Âdem’den itibaren âhir zaman peygamberi Hz. Muhammed sonuncusu olmak üzere, 27 nebî ve resûldeki “hikmet”in özlerini, vâsıl olduğu “mârifet” seviyesinden, ifâdesi mümkün olduğu ölçüde beyân etmiştir.” (Mustafa Tahralı, *agm.*, A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, içinde, s. 30)

⁸¹⁰ *Kelime* İbnü'l-Arabî’de peygamber için kullanıldığında “ varlığının hakîkati” anlamına gelir. Konu ile ilgili bkz. Kayserî, *age*, I, 295; Suâd el-Hakîm, *age*, 978; A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 91; İbnü'l-Arabî’ye göre “Allah’ın her bir peygamberi, avâmın baktığı beşerî yönlerinin ötesinde, aynı zamânda bâtınî özellikleri açısından kâinâtın metafizik ilkelerini, kozmik prensiplerini de meydana getiren ve Ulûhiyyet ile nâsûtiyyet arasında âdetâ birer berzah olan hakîkatlerdir. Her bir peygambere “kelime” (logos) adı verilen ve Vücûd’un en üst düzeyde tezâhürünü veren bir “hakikat” tekâbüle eder. İşte bu “Kelime”lerdeki ilâhî tecellîler olmasaydı, Hakk’ın varlığının (*Vücûdu'l-Hakk*) mâhiyyeti ebediyen bilinemezdi...” Kılıç, *agt*, (dr.) 54; İbnü'l-Arabî “fass” ile de *kelimeyi* kastettiğini belirtir: “Her hikmetin fassı, kendisine nisbet edilen *kelime*dir.” (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 58); Kitabın mukaddimesinde de “hikmetleri *kelimelerin* kalplerine indiren” ifâdesini kullanır. İbnü'l-Arabî, *age*, 47

⁸¹¹ Çünkü “Fass” bir şeyin özü, rûhu (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 183) “zübdesi, lübbü, özeti” (bkz. Kayserî, *age*, I, 323; II, 1061; İbn Tûrke, *age*, c. II, s.774; Konuk, *age*, IV, 41) olduğundan “*Fusûsu'l-Hikem*” ile “hikmetlerin özleri” kastedilmiştir. İbnü'l-Arabî bu hikmetler hakkında, “vâkıf olduğu şeyler kitâba ve var olan âleme sığmayacağı”nı (İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 56) söylemiş, bunun için temel prensiplere temas etmekle yetinmiştir.

zamanda konu edildiği “peygamberin kemâlinin mührü” olarak da görülür.⁸¹³ Burada İdrîs peygambere, Hakk’ın tecellîsi netîcesi hâsıl olan zevk⁸¹⁴ ile elde edilen hikmet anlatılır. Bir başka deyişle İdrîs peygambere Hakk’ın ihsân ettiği ilim ve mârifetin özü verilir.⁸¹⁵ Hz. İdrîs’in Muhammedî vâris olarak “tevhîd”den aldığı zevk açıklanır.⁸¹⁶

Husûsu’l-Kilem ifâdesinden ise peygamberlerin hakikatlerinin husûsiyetleri anlaşılır. Peygamberlere *kelime* denmesi, kelimenin kullanılışı ile de alâkalı görülür. Kelime nasıl ki konuşanın kastettiği mânâyı dinleyene aktarmaya vâsita oluyorsa, peygamberler de mârifetullah hakkında Allah ile insanlar arasında vâsita olmaktadır.⁸¹⁷ Bu mânâda peygamberler bir ayna vazîfesi görürler. Her bir peygambere bakıldığında peygamberin bulunduğu mertebe ölçüsünde âyinesine yansıyan mârifetullah görülür. Peygamberler arasındaki bu farklılıkların aslı, onların feyz-i akdes⁸¹⁸ dayanan

⁸¹² “Fass, pâdişâh’ın hazînelerini mühürlediği alâmet ve nakş mahallî” (İbnü’l-Arabî, *age.*, 50) olduğundan buna yüzüğün mührü de denilebilir. İbnü’l-Arabî yüzüğün kaşını, insân-ı kâmil veya ârifin kalbi olarak niteler. “Kaş nasıl ki yüzüğün biçimine göre şekil alırsa, insân-ı kâmil veya ârifin kalbi de tecellîye göre şekil alır.” Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, 120; Ancak bu benzetme insân-ı kâmil olanlar için geçerlidir. Diğerleri için “Hak kulun istîdâdının ölçüsüne göre tecellî eder” hükmü vardır. (Bkz. Cendî, *age.*, 475)

⁸¹³ Konevî, *Fukûk*, 180

⁸¹⁴ Hakk’ın tecellîsi sonucu zevk oluşur. Zevk, tecellî ile alâkalı olduğuna göre (Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 253, IV, 249; II, 548, (thk.) Peygamberlerdeki zevk Hakk’ın tecellîsi nisbetinde farklılaşır. (Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 200; Peygamberlerin zevki için ayrıca bkz., Cendî, *age.*, 14) Peygamberlerin bu zevki mârifetullah zevkidir. Bkz. Konevî, *Fukûk*, 180

⁸¹⁵ Mârifetler ve ilimler yerine “hikmetler” (Hikmet kavramı hakkında bkz. İlhan Kutluer, “Hikmet” *DİA*, XVII, 503-510, İstanbul, 1997; Mustafa Kara, “Hikmet” *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 518-519) kelimesinin kullanılması *Fusûs* şârihlerinin üzerinde önemle durduğu bir konudur. Çünkü peygamberler “el-Hakîm” isminin mazharları olduğundan hikmette en yüksek mertebe onlarındır. “Hikmet, hakikatleri bulunduğu hal üzere bilmek ve gereği ile amel etmek” olduğundan hikmet, mârifeti ve ilmi kapsamaktadır. Dolayısı ile hikmetler yerine ilimler veyâ mârifetler denmiş olsaydı şârihlere göre ikisinden biri eksik kalacaktı. Konu ile ilgili bkz. Cendî, *age.*, 83; Kayserî, *age.*, I, 294; Konuk, *age.*, I, 91

⁸¹⁶ Bkz. Cendî, *age.*, 14; Hz. İdrîs hem resûl, hem nebî, hem de velî olduğundan resûllere, nebîlere ve velîlere mahsûs üç zevkin sâhibidir. Konu ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 51

⁸¹⁷ Bkz. Kâşânî, *Şerh*, 5

⁸¹⁸ “Feyz-i akdes, varlıkların mâkûl sûretlerinde Hakk’ın zâtı için tecellîsidir. Hakk’ın Zât’tan esmâya ilk tenezzüldür. İkinci tenezzüle ise feyz-i mukaddes denir.” el-Hakîm, *Mu’cem*, 1055; “Feyz-i akdes, “amâ” mertebesidir.” (..) “O tabîatta (vücut-i mutlak) taayyün derecelerinin ilkidir...” *age.*, 889; “Feyz-i mukaddes ise, varlıkta Vâhid’in birçok sûrette tecellî etmesidir. Yâni a’yân-ı sâbitenin akledilir âleminden his âlemine zuhûrudur...” *age.*, 890; *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Erkrem Demirli), 197

kâbiliyetlerinden kaynaklanmaktadır.⁸¹⁹ Bir başka yönden aynaya bakan kişinin mertebesi de önemlidir. Her mü'min peygamberlere îman etmekle bu mârifetten nasîbdâr ise de, îmanda tahkîke ermiş kişilerin mârifeti elbette daha üstündür. Bu zât İbnü'l-Arabî gibi kâmil bir muhakkik olunca peygamberlerin sâhip olduğu mârifet ve ilmi gösteren eşsiz bir eser ortaya çıkar.

Târihî olarak Hz. İdrîs daha önce yaşamış olmasına rağmen *Fusûs*'ta İdrîs Fass'ı, Nûh Fass'ından sonra gelmiştir. Bu durum onun Fass'larda "mertebe ve hakîkate göre" bir sıra tâkip edildiğini ortaya koyar. "Bâzı nebîlerin öne alınması veya sonraya bırakılması, uygun mertebenin îcâbı olarak hikmetler arasındaki "vücûdî", "aynî" durumdan kaynaklanmaktadır. Her hikmetin fassı, o kâmil nebînin kalbidir. Ondaki hikmet kendisine tahsîs edilen *kelimeye* dayandırılır. Hikmetler de nebînin ümmetinin onunla emredildiği hükümlere has ilimlerin nakışlarıdır. Bunlar o nebîde mertebesinin gerektiği şekilde zâhir olur. Ayrıca buradaki anlatılan hikmetler her mertebeye, Muhammedî, hatmî mertebeye tahsîs edilen ahadî, cem'î, kemâlî mertebe açısından ele alınmıştır."⁸²⁰

İbnü'l-Arabî yirmi yedi peygambere izâfe edilen hakîkatlere⁸²¹ (*kelime*) binâen her birindeki hikmetlerin isimlerini sıralar. Bâzı şârihler bu isimleri açıklamadan aynen alırken⁸²², bâzıları da her fas hakkında kısa bilgiler vermişlerdir.⁸²³ Biz konumuza giriş açısından fas başlıklarını vermekle yetineceğiz: Âdemî *Kelime*deki İlâhî Hikmet; Şîsî *Kelime*deki Nefsî Hikmet; Nûhî *Kelime*deki Subbûhî Hikmet; İdrîsî *Kelime*deki Kuddûsî Hikmet; İbrâhimî *Kelime*deki Müheyyemî Hikmet; İshâkî *Kelime*deki Hakkî Hikmet; İsmâîlî *Kelime*deki Âlî Hikmet; Yâkûbî *Kelime*deki Rûhî Hikmet; Yûsufî *Kelime*deki Nûrî Hikmet; Hûdî *Kelime*deki Ahadî Hikmet; Sâlihî *Kelime*deki Fâtihî

⁸¹⁹ Bkz. İbn Tûrke, *Şerh*, 166, Ayna sembolizmi için bkz. Mustafa Tahralı, *agm.*, A. A. Konuk, *age.*, II içinde, s. 33-34; Kılıç, *Varlık Mertebeleri*, 218-219

⁸²⁰ Cendî, *age.*, 214 İdrîs Fass'ının teahhürü ile ilgili ayrıca bkz. Konevî, *age.*, 196; Kâşânî, *Şerh*, 10, Mısır, 1361

⁸²¹ Bkz. Konevî, *age.*, 287

⁸²² Bkz. Kâşânî, *Şerh*, 32-33; Kayserî, *age.*, I, 409, Muhammed Pârsa, *age.*, s. 59

⁸²³ Bkz. Cendî, *age.*, 211-224, İbn Tûrke, *age.*, I, 157-166

Hikmet; Şuaybî *Kelime*deki Kalbî Hikmet; Lûtî *Kelime*deki Melkî Hikmet; Üzeyrî *Kelime*deki Kaderî Hikmet; İsevî *Kelime*deki Nebvî Hikmet; Süleymânî *Kelime*deki Rahmânî Hikmet; Dâvûdî *Kelime*deki Vücûdî Hikmet; Yûnusî *Kelime*deki Nefesî Hikmet; Eyyûbî *Kelime*deki Gaybî Hikmet; Yahyâvî *Kelime*deki Celâlî Hikmet; Zekeriyâvî *Kelime*deki Mâlikî Hikmet; İlyâsî *Kelime*deki İnâsî Hikmet; Lokmânî *Kelime*deki İhsânî Hikmet; Hârûnî *Kelime*deki İmâmî Hikmet; Mûsevî *Kelime*deki Ulvî Hikmet; Hâlidî *Kelime*deki Samedî Hikmet; Muhammedî *Kelime*deki Ferdî Hikmet.⁸²⁴

İbnü'l-Arabî bu kitabında İdrîs peygambere, hakikat-i muhammediyenin bir mazharı olması yönüyle bakmıştır. Böylece o İdrîs peygamberin mertebesine göre, hakikat-i muhammediyeden onun aynasına yansıyan hakikati anlatmıştır. İdrîs peygamberin hakikatindeki kuddûsî hikmeti “Muhammedî makâmın menbaından...” bizlere aktarmıştır.⁸²⁵

İdrîs Fassi'nda anlatılan hikmet, İdrîs Peygamber'in bâtınında kâmil mânâda ortaya çıkan “Hikmet-i Kuddûsiyye”dir. Kuddûsî Hikmet, el-Kuddûs'e⁸²⁶ âit olan hikmet olup, kişinin nefsinde, insan vüs'atının en ileri derecesinde gerçekleştirdiği riyâzet ve mücâhede ile Allah Teâlâ'yı “tehzîh” etmesi ile zuhur eden hikmet demektir.⁸²⁷ Bunu tam anlamıyla tahakkuk ettiren kişi İdrîs peygamber olduğundan, bir başka deyişle “kemâlâtı takdîs⁸²⁸ ile gerçekleşmiş olduğundan”⁸²⁹ İbnü'l-Arabî onun

⁸²⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 57-58

⁸²⁵ Konevî, *Fukûk*; 180; *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları* (trc. Ekrem Demirli), 11; Cendî, *age.*, 214

⁸²⁶ Bu esmâ ile ilgili bkz. Bekir Topaloğlu, “Kuddûs” *DİA*, İstanbul, 2002, XXVI, 314-315

⁸²⁷ Bkz. Nâblusî, *age.*, I, 125; Bundan dolayıdır ki İdrîs peygamberin rûhu, Zât isminin nûrundan olup, mâsivallahtan uzak oluşu ve beşerî alâkalardan tecerrüd etmesi dolayısıyla “Kuddûs” isminin mazharıdır. Kalbi sıfât isminin nûrundan olup, yüce mekâna çıktığı için “Müteâlî” ismi ile alâkalıdır. Nefsi ise fiil isimlerinden ikisinin nûrundandır. Mazharı olduğu bu isimlerden biri “Râfî” olduğundan göklere ref' edilmiştir. Diğer ise “Bâsit” olduğundan melekleri, felekleri ve cennetleri müşâhede etmiştir. Mehmed Bîcân, *el-Müntehâ şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Slm. Ktp., Hacı Mahmud, nr. 2267, vr. 72a (Sâdeleştirilerek alınmıştır.)

⁸²⁸ “Takdîs kelimesi tathîr (temizleme, arıtma), tebrîk (kutsamak) ve bereket (feyz, himmet) anlamına gelir. Bu târife göre “Beytü'l-Mukaddes” denilince, kutsal kılınmış ev ve kişinin günahlarından arındığı mekân anlaşılır. “Mukaddes arz” denilince de mutahhar (saf, arınmış) ve mübârek arz anlaşılır. “Rûhu'l-kuds” ifâdesi ise “Cebrâil” için kullanılır. Bu ismin ona verilmesinin sebebi onun tahâretten (sâfiyet, arılık) yaratılmış olmasıdır.” Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *age.*, VI, 170; er-Râzî, *Muhtâr*, I, 219

hakîkatinde bulunan kuddûsî hikmetle, “takdîs mânâlarından, temiz ruhlara ve mukaddes nefslere âit sırrı”⁸³⁰ açıklamaktadır.

“Takdîs hikmeti” İdrîs peygamberin “rûhuna yerleştirildiği için”⁸³¹ Hz. İdrîs, takdîste varılabilecek en büyük mertebeye sâhip olmuştur. Bu da onun yüce mekâna yükseltilmesi ile neticelenmiştir. “Bu mekâna ‘takdîs mekânı’ adı verilmiş ve mertebe olarak da ‘Rûhu’l-kuds’ mertebesi olduğu belirtilmiştir.”⁸³²

İbnü’l-Arabî “takdîs” ile aynı kökten olan *kuds* kelimesini; sâfiyet anlamında mânevî bir “tahâret” olarak târif eder. Kuds, Hak’ta zâtî olarak bulunurken varlıklarda ârizîdir. Birinci durumda kuds, ilâhî mertebeyi el-Kuddûs⁸³³ isminin gereği olarak, bir tesir kabul edip değişiklik olmasından tenzîh etmektir. İkinci durumda ise el-Kuddûs isminin varlıklardaki tecellîsinden bahsedilebilir. Bu ise insanlarda ârizî olarak bulunmakta olup, değişikliğe müsâittir. İbnü’l-Arabî insanlardaki kudsiyetin farklı derecelerinden bahseder. Bunlardan biri de nefislerin riyâzetler ile takdîsidir ki göreceğimiz üzere İdrîs peygamber bunun en bâriz misâlidir. Bu takdîs “ahlâkı güzelleştirmek, mizâcı mücâhede ile, akılları mükâşefeler ve mütâlaalarla, âzâları da şerîatın bildirdiği şekilde emir ve yasaklara riâyette gerçekleştiren...”⁸³⁴ Bu anlamda

⁸²⁹ Bkz. Konevî, *el-Fukûk*, 196

⁸³⁰ İbn Tûrke, *Şerh*, I, 159

⁸³¹ Bkz. Bâlî, *age.*, 88

⁸³² Nâblusî, *age*, I, 125; “Rûhu’l-kuds” ifâdesi Cebrâil (a.s.) için kullanılır. İbn Manzûr, *age*, VI, 170; er-Râzî, *Muhtâr*, I, 219; “Cebrâil, ruhlara tahsîs edilmiştir. Hz. Muhammed’in aklının sûreti olan Cebrâil’in rûhâniyeti Güneş feleğindedir.” Muhammed Nûru’l-Arabî, *Kitâbü’l-devâir ve’l-eflâk*, 469, Külliyyât-ı Melâmiyye içinde, İsam ktp. Yazmalar Bölümü, nr., 082588; Ayrıca Akl-ı evvel de “rûhu’l-kuds” olarak ifâde edilir. Kayserî, *Mukaddime*, 23 Bütün bu açıklamalar “rûhu’l-kuds” mertebesinin İdrîs peygamberin “mücerred akıl” olması anlamına geldiği şeklinde anlaşılabilir. Konu ile ilgili bilgi ilerleyen sayfalarda verilecektir.

⁸³³ İbnü’l-Arabî el-Kuddûs ismini, “Allah’ın noksan isimlerden mutahhar olması” şeklinde târif eder. (İbnü’l-Arabî, *age*, IV, 201); Kayserî el-Kuddûs ismi ile ilgili şunları söyler: “Zât’ına uygun olmayan her şeyden; mümkünlükten, ihtiyaçtan, mutlak olarak kevnî noksanlıklardan, mevcûdâtın Hakk’ın gayrısına nisbetle kemâl sayılan, mücerred olan veya olmayan şeylerden Hakk’ın mukaddes olmasıdır. Çünkü Allah Teâlâ’nın zâtî kemâlleri, her kemâlden, aklın, fehmin veya hayâlin idrâk ettiği şeylerden daha yücedir. Gayrıya âit kemâl ise, Hakk’a âit olan aslî makâmından inzâl olmuştur. Hakîkî mutlaklığın hâricinde olup mukayyettir ve ondan bir teferruatır.” Kayserî, *age*, I, 325

⁸³⁴ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, II, 109

Hakk'ı takdîs etmek “tenzîhin sâfiyetine gelebilecek her türlü kusur, zan ve şüpheden Zât'ın tathîridir. Tesbîhin mânâsından kaynaklanan sınırlamadan uzaklaşmakla, Zât'ın mutlaklığını hâlis kılmaktır.”⁸³⁵ Kâşânî'nin ifâdesiyle takdîs etmek; “imkânların gereklerinden uzak olarak zikredilen şeylerden, maddelerin taallukundan ve Allah Teâlâ hakkında, sınırlama ve kayıtlamayı îcap ettiren taayyünâtın ahkâmı ile ilgili vehmedilen ve akledilen her şeyden O'nu tenzîh etmektir.”⁸³⁶ “Tesbîh”te noksanlık yollarını nefyetmek var iken “takdîs”te ise bu yolların mümkünlüğünü dahi nefyetmek vardır.”⁸³⁷ İbnü'l-Arabî “takdîs” münâcâtında bu mânâyı şöyle işâret eder:

Sen “tenzîh”ten de münezzeh iken

*Nasıl bahsedilir acz içindeki “teşbîh”ten*⁸³⁸

İbnü'l-Arabî Nûh Fassı'nda “aklî tenzîh”, İdrîs Fassı'nda ise aklî ve nefsî tenzîh üzerinde durur. Bu ikinci tenzîh şekli “takdîs” olarak isimlendirilmiştir.⁸³⁹ Kâşânî Hz. İdrîs'in nefsî tenzîhinin yânî mücâhede ve riyâzetin bir insanın normal şartlarda yapacağının çok üzerinde olduğunu belirtir. Bu da ancak peygamberin ulaşabileceği bir bir seviye değerlendirilebilir.⁸⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin “kuddûsî hikmet”i Hz. İdrîs'e nisbet etmesinin sebebi kemâlinin, Hakk'ı takdîse dayalı olmasıdır. Bu takdîs şekli, insana ilhâm edilen “fücûr”dan⁸⁴¹ yâni “tabîî bulanıklıklardan, unsurî yaratılışından kaynaklanan eksikliklerden kurtularak rûhânîleşmektir.”⁸⁴²

⁸³⁵ İbn Türke, *age*, I, 281

⁸³⁶ Kâşânî, *age*, 60

⁸³⁷ Molla Câmî, *Nakdu'n-Nusûs*, 138 thk. William C. Chittick, Tahran, Müesses-e-i Motaleat ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1992; Muhammed Pârsa, *age*, 131

⁸³⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ*, 172, (Resâil)

⁸³⁹ Bkz. Kayserî, *age*, I, 325

⁸⁴⁰ Bkz. Kâşânî, *age*, 60

⁸⁴¹ Şems, 7

⁸⁴² Bkz. Konevî, *Fukûk*, 198

B. Hz. İdrîs ve “Mücerred Akıl”

İdrîs peygamberin rûhânîleşmesinin İbnü'l-Arabî “mücerred akıl” olarak isimlendirilmesi⁸⁴³ tenzîh konusu açısından ayrı bir önem arzeder. İbnü'l-Arabî bu ifâde ile aklın tecrîdi netîcesinde ulaşacağı mârifetin tenzîh sınırları içerisinde kalacağına dikkat çeker. Çünkü İdrîs peygamber “mücerred akıl” olmakla elde ettiği mârifet tenzîh merkezli bir kemâl olduğu için, İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ı mârifetin henüz yarısı tamamlanmıştır. Diğer yarısı ile Hz. Peygamber ile tamamlanacaktır.

İdrîs peygamberin mücerred akıl hâline gelmesi “kendi nefsinde taayyünü yönüyle cismâniyyetinin ve tabîatının kirliliklerinden Hakk'ı tenzîh etmesi” ile olmuştur.⁸⁴⁴ Hz. İdrîs “tecrîd ve rûhânîleşmede o kadar ileri gitmiştir ki, sonunda rûhâniyeti nefsâniyetine gâlib olmuş ve şehveti kalmamıştır.”⁸⁴⁵ Böylece nefsî açıdan geçici olarak bulunan noksanlıklardan kurtulmuştur.⁸⁴⁶ “Bedeninin hükümleri rûhâniyetinin hükümleri ile değişmiştir.”⁸⁴⁷ Riyâzet ve mücâhede sonucu gerçekleşen bu durum ise Hz. İdrîs'in “vücûdunu beşeriyetten tenzîh etmesi” anlamına

⁸⁴³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 187

⁸⁴⁴ Cendî, *age.*, 201.; Kâşânî, *age*, 60; “İdrîs (as) riyâzât-ı şâkka ile nefsinin sıfât-ı hayvâniyye ve küdürât-ı tabîiyye ve nakâis-i ârızadan tathîr etmiş ve akl-ı mücerred hâline gelmiştir.” A. A. Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, 243

⁸⁴⁵ Kâşânî, *age*, 60

⁸⁴⁶ Bkz. Konevî, *age*, 196

⁸⁴⁷ Kâşânî, *age*, 60

gelmektedir.⁸⁴⁸ Bosnevî'ye göre nefsinde mücerred akıl olan Hz. İdrîs'in sûreti de "rûhâniyetine uygun olarak, nûrî, misâlî sûrete dönüşmüştür"⁸⁴⁹

Hak karşısındaki tabiî tavrı tenzîh olan aklın, akıl mertebelerini geçerek saf, mücerred akıl hâline ulaşması durumunda, cismânî kayıtlamalardan kurtulmuş olacaktır. Bu en yüksek mertebedeki tenzîhi ise tesbîh şeklindeki tenzîhten daha üstün olan takdîs şeklinde olacaktır. Akıl tabiatının gereği olarak maddî âlem ile ilgili konularda Hakk'ı tenzîh hâlinde olduğu gibi, mücerred hâle geldiğinde bu kez mânevî âlem ile ilgili olarak, her türlü kayıtlardan "tecrîd"⁸⁵⁰ ve "tenzîh" hâlinde bulunur.⁸⁵¹

Dâvûd-i Kayserî, "mücerred akıl" ifâdesinin daha çok filozofların⁸⁵² kullandığı bir tâbir olduğunu söyler. Ona göre sûfilerin ıstılâhında bunun karşılığı "rûh"tur. Bunun

⁸⁴⁸ Karabâş-ı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, 27a, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr.2393

⁸⁴⁹ Bosnevî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 168, İstanbul, 1290.

⁸⁵⁰ İbnü'l-Arabî, tecrîd'i şöyle târif eder: "Tecrîd; kalpten ve sırdan Hakk'ın dışındaki her şeyin ve âlemin silinmesidir. Tefrîd ise Hak ile baş başa olduğuna vâkıf olmandır." *Kitâbu Istilâhi's-Sûfiyye*, 411, (Resâil); Serrâc "Kulun kalbinin beşerî bulanıklıklardan arındığında, ilâhî müşâhedelerle baş başa kalmasıdır" der. (Ebû Nasr Serrâc, age., 341) Tegrîd o kadar önemlidir ki Ankaravî, sülûkün sonunda olan on derecenin yedincisi olarak tegrîdi gösterir. Bkz. İsmâil Rusûhî Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, (haz. Safi Arpaguş) İstanbul, Vefa yay., 1988, s. 487

⁸⁵¹ Aklın tenzîhi ile ilgil bkz. İbn Tûrke, *age*, II, 740; Ayrıca bkz. Toshihiko İzutsu, *İbnü'l-Arabî'de Anahtar Kavramlar*, trc., Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998, 81

⁸⁵² Filozoflar aklın ontolojik ve epistemolojik fonksiyonunu farklı şekillerde îzah etmişler, aklın çeşitli mertebelerinden bahsetmişlerdir. Bu akıl mertebelerini kişinin tahakkuk ettirmesi ise, riyâzetler neticesi soyutlanarak nefsinin ulaştığı en üst tezâhür olup, buna "saf akıl", "fa'al akıl", "müstefâd akıl" ve "kudsî akıl" gibi farklı isimler vermişlerdir. Konu ile ilgili bkz. Süleyman Hayri Bolay, "Akıl" *DİA*, İstanbul, 1989, II, 239-242; İslâm Felsefesi'nde Hermes (İdrîs) "ilâhî akıl" ile özdeşleştirilir ki (Bkz., Ebu'l-Alâ Afîfî, "Hermetik Literatürün İslâm Düşüncesi Üzerindeki Etkisi", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler* içinde (trc., Ekrem Demirli), İstanbul, İz yay., 2000, s. 356) bununla kastedilenin de "mücerred akıl" ile aynı şey olduğu yâni rûhânîleşme olduğu söylenebilir. Burada ifâde edilen aklın bildiğimiz anlamda bir zihnin zekâsı olmadığını belirtmekte yarar vardır. Zihnin sâhip olduğu akıl bu aklın (külfî akıl, intellect) bir yansımasıdır. O da "us" (cüz'î akıl, reason) olarak ifâde edilmiştir. (Konu ile ilgili bkz. S. H. Nasr, *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, 76; A.mlf., *Tasavvufî Makâleler*, trc. Sadık Kılıç, İstanbul, İnsan yay., 2002, s. 63)

"İlâhî akl"ın "tûbâu't-tâm" ile de özdeşleştirildiği görülmektedir. Bu konuda bir makâle kaleme alan İsmail Erdoğan "...Aynı kavramın değişik ilmî disiplinler içerisinde zaman zaman Fa'al Akıl, Kutsal Ruh, Cebrâil, Hakikat-ı Muhammediyye, Refik-i A'lâ ve Veled-i Kalb gibi terimlerle de ifâde edilmeye çalışıldığını" belirtir. (İsmâil, Erdoğan, "İslâm Düşüncesinde "Kâmil Tabîat/Tûbâu't-tâm Fikri", *TİAAD*, yıl: 7, 2006, sayı: 17, s. 121) Buna ek olarak İbn Sinâ'daki "*Hayy bin Yekzân*", Necmüddîn Kübrâ gibi bâzı sûfilerdeki "*Semâvî Şâhid*" (eş-Şâhid fi's-Semâ), Molla Sadrâ'daki "*Rabbânî Şâhidler*" (eş-Şevâhidü'r-Rubûbiyye), "*İnsan-ı Kâmil*" ile de bağlantı kurulduğu gibi, başka inançlardaki ideal insan ile da irtibatlandırılır. (Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz., Mahmut Erol Kılıç, *agt*, (ylt), 164-165; İsmâil

için “akl-ı evvel”e “rûhu’l-kuds” denir.⁸⁵³ “Mücerred akılların şerîat dilindeki karşılığı ise “Mele-i a’lâ”dır.⁸⁵⁴ “..Ruhlar âlemi mertebesi, mücerred akıllardır. Onlar Hakk’ı mümkün noksanlardan tenzîh ederler...”⁸⁵⁵ “Filozofların “mücerred nâtık nefis”⁸⁵⁶ dedikleri şeyin karşılığı ise tasavvufta “kalb”dir.”⁸⁵⁷

“Hz. İdrîs için kullanılan “akl-ı mücerred” ve “akl-ı mahz” olması, melekler mertebesine yükselmesi” şeklinde de ifâde edilir.⁸⁵⁸ O “hayvânî cisminden (bedeninden)

Erdoğan, agm, 132-133; Afifi, **agm.**, 356) “Tıbâu’t-tâm”dan bahseden bütün filozoflar özellikle Hermes ve Aristoteles’i referans göstermişlerdir.”(Erdoğan, **Agm.**,132) Hermes’in kendisine nesnelerin ilmini getiren mânevî varlığının kendi kâmil tabiatı olduğu nakledilir. (Kılıç, **agt.**, (ylt.) 164; Erdoğan, **agm.**, 128) Ayrıca Tıba’u’t-tâm ile ilgili olarak Hermes’in şu sözü aktarılır: “Hermes’e sordular, “Hikmetin aslı nedir? “Tıbâu’ke’t-tâm” (kâmil tabitandır) diye cevap verdi. Hikmetin miftâhı nedir? dediler, yine “Tıbâu’ke’t-tâm”dedi. “Tıbâu’t-tâm” nedir, dediler. Feylosofun rûhâniyetidir ki, yıldızı ile muttasıl ve müdebbirdir, dedi.” Yahyâ b. Pîr Ali Nev’î, **age**, s. 128 (sâdeleştirilerek alınmıştır.)

⁸⁵³ Kayserî, **Mukaddime**, 23, Kayserî ayrıca nûrânî cevherden meydana gelen ve rûhânî âlem olan misâlî âlemini hissedilebilir olması yönüyle “cismânî cevhere” benzetirken, nûrânî olması yönüyle de “mücerred akl”a benzetir. Kayserî, **age**, 97

⁸⁵⁴ İbn Türke, **age**, II, 596; “...Mele-i a’lâ, soyut akıllar ve küllî nefislerdir.” Ethem Cebecioğlu, **Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, 424, İstanbul, Anka yay., 2005

⁸⁵⁵ Kayserî, **age.**, I, 279

⁸⁵⁶ İbnü’l-Arabî, “nefs-i nâtıka”yı şöyle târif eder: “Nefs-i nâtıka, “Rahmânî kelime” olarak isimlendirilendir. O maddeden mücerred bir cevherdir. Beden ile alâkası tedbîr yönüyledir. İlimleri ve mârifetleri idrâk onunladır. O nûr-i mahz, beden ise kesîf ve zulmet içinde olduğu için ona ancak hayvânî rûh vâsıtasıyla ulaşılabilir.” İbnü’l-Arabî, **Kitâbu’l-Ma’rife**, 241-242; **Mârifet Kitâbı**, 153

⁸⁵⁷ Kayserî, **Mukaddime**, 23; Burada “mücerred akıl”, “nefs-i nâtıka” “kalb” gibi kavramlarla neyin kastedildiği Bursevî’nin şu açıklamalarında daha da anlaşılır hâle gelmektedir: “İnsânî cevher, ilk yaratılışta birçok kuvvetlere sâhip tek hakîkatten ibâret olup tasavvufta “rûh” ve “kalb”, felsefede ise “nefs-i nâtıka” diye isimlendirilir. Bedene taalluk edince, kuvvetleri yayılır, nûru gizlenir ve onun için birçok mertebe meydana gelir. Yaratılışın perdeleri ile gizlenip, tabîî durumlar neticesi değişikliğe uğradığında ise “nefs” olarak isimlendirilir. Tekrar tecrîd ile nûru zûhûru ettiğinde ise “akıl” olarak isimlendirilir. Hakk’a yönelmesi, “kuds âlemi”ne dönüşü ve müşâhedeye erişi ile birlikte “rûh” olarak isimlendirilir. Hakk’ın sıfât ve esmâsına genel ve tafsîlî olarak muttalî olup mârifete ermesi durumunda ise “kalb” olarak isimlendirilir. Sâdece cüz’iyyâtı idrâk etmesi îtibâriyle, melekût ile vasıflanması ve fiillere kaynaklık etmesi durumunda ise “nefs” olarak isimlendirilir.” İsmâil Hakkı Bursevî, **Tamâmü’l-feyz**, II, 47

⁸⁵⁸ Bkz., Nâblusî, **age.**, II, 231; İbn Türke’ye göre “ceberûtiyyetten olan meleklerle “mücerred akıllar” ve “kâhîr nûrlar”; melekûtiyyeten olan melekler ile de “müteallık nefisler” ve “nûrânî berzahlar” kastedilir.” İbn Türke, **age**, I, 91

Hakk'ı “tenzîh”, yâni “takdîs” ettiği için”⁸⁵⁹ “Mele-i a'lâ” denen yüce melekler ile birlikte olma mertebesine ulaşmış, ⁸⁶⁰ “feleklerin rûhâniyeti ile irtibat kurmuştur.”⁸⁶¹

Hz. İdrîs'in bedeninden tecrîd ile rûhânîleşmesi hâli, farklı ilim dallarında kendi ıstâlâhları çerçevesinde ifâde edildiği görülmektedir. Ekberî irfanda da tenzîhin nefsî ve vicdânî bir şekilde gerçekleşmesi “mücerred akıl” ile şeklinde ifâde edilerek saf aklın Ulûhiyet karşısındaki tavrının tenzîh merkezli olduğu vurgulanmıştır. Burada kullanılan aklın zekâ ile aynı şey olmadığını da hatırlatmak gerekir. Çünkü “İdrîs örneğinde Akıl, böylece, vücûd bağından tümüyle kurtulmuş bir tarzda insanın doğal mantıkî düşünce melekesi olarak değil de bir nevi mistik sezgi olarak iş görmektedir...”⁸⁶²

C. Tenzîh-Teşbîh ve Hz. İdrîs

İdrîs Fassı'nda anlatılan “kuddûsî hikmet”, İbnü'l-Arabî'nin Nûh Fassı'nda anlattığı “tenzîh” konusunun bir devâmı niteliğinde olup, nefsî takdîs netîcesinde gerçekleşen yükselişin tenzîh ve teşbîh açısından değerlendirilmesi üzerinde durulur. Ayrıca teşbîhin de mârifet-i ilâhiye açısından ne ifâde ettiği belirtilerek konu İlyâs Fassı'nda tamamlanır.⁸⁶³ Dolayısıyla önce genel olarak tenzîh ve teşbîhe bakmamız gerekecektir. Konunun İbnü'l-Arabî'de nasıl değerlendirildiğini incelememiz için bir giriş mâhiyetinde Nûh Fassı'nda nelerden bahsedildiğine kısaca temas etmekle

⁸⁵⁹ Kemâleddin Muhammed b. Ali el-Ensârî İbnü'z-Zemelkânî, *Nassu'n-Nusûs fî Şerhi'l-Fusûs*, vr.206b, Slm. Ktp. Cârullah Efendi nr.1033 (Not: Haydar-ı Âmûlî'nin şerhine yapılan şerhtir. Bkz. Kılıç, *agm.*, *DİA*, XIII, 233)

⁸⁶⁰ Bkz. İbn Tûrke, *age*, I, 281

⁸⁶¹ Kâşânî, *age*, 60

⁸⁶² İzutsu, *age*, 81-82

⁸⁶³ Tenzîh ve teşbîh konusunda bir değerlendirme için bkz.; Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, İdrîs , 463-465; İzutsu, *age*, 75-100; Demirli, *age*, 301-307

yetineceğimiz gibi, İlyâs Fassı’da anlatılanlara da bir sonuç olarak değinerek, asıl konumuz olan İdrîs Fassı’na yoğunlaşacağız.

Kur’ân ve hadîslerde Allah hakkında kullanılan “el, yüz, göz” gibi varlıklara âit “uzuvlar” ve yine “oturmak, yürümek, tebessüm etmek” gibi varlıklara has davranışların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin ulûhiyet anlayışları farklılık arzeder.⁸⁶⁴ Bunlar içerisinde üç ana özellik dikkati çeker. Birinci ilâh tasavvuru “tenzîhi”⁸⁶⁵ benimsemektedir. Bu düşüncenin en uç noktasını Mûtezile⁸⁶⁶ temsîl eder. Mu’tezile, İslâm filozofları ile paralel görüşlere sâhip olup⁸⁶⁷, Zât’ın her şeyden tenzîh edilmesi gerektiği ve her yönden bir olduğu fikrinden hareketle “sıfatların Zât’ın aynı olduğunu” savunarak sıfatları nefyetmişlerdir. İkincisi ise “teşbîh” olarak adlandırılan Allah’ı maddî veya mânevî olarak bir varlığa benzetmek şeklindeki tavidir. Müslüman olduğunu söyleyen kişilerin bu ilâh tasavvuru İslâm dünyasında dâimâ tepkiyle karşılanmıştır. Genel olarak Müşebbihe⁸⁶⁸ ve Mücessime⁸⁶⁹ adı verilen

⁸⁶⁴ Suad Yıldırım ulûhiyet anlayışlarını beş grupta inceler. Bunlardan ilki te’vîl edenlerdir. Onlar Hak için teşbîhi çağrıştıran ifâdeleri tev’îl etmişlerdir. İkincisi ise tahyîl yolunda olanlardır ki onlara göre nebîler insanların anlayamayacağı için gerçekleri kapalı bir şekilde bildirmişlerdir. Üçüncüsü teşbîh edenler olup onlar Ulûhiyet özelliklerini beşerdeki gibi anlamışlardır. Dördüncüsü tevakkuf edenlerdir ki onlara göre, Allah’ın sıfatları hakkında belirttikleri anlaşılamayacağından okumakla yetinmelidir. Son olarak da ta’tilsiz tenzîhi benimseyenelerdir ki bunlar Allah’ın vasıflarını bildirildiği gibi kabul etmekle birlikte yaratıklara benzetmekten tenzîh ederler. Geniş bilgi için bkz., Suad Yıldırım, **Kur’ân’da Ulûhiyyet**, Kayıhan yay. İstanbul, 1997, s. 22-40

⁸⁶⁵ Tenzîh kelimesinin kökü “n-z-h” fiili olup, “uzaklaşmak” demektir. Nezâhet ise kötülükten uzak olmak demektir. Bkz. İbn Manzûr, **age.**, XIII, 548; Fîrûzâbâdî, **age.**, 1619 İstîlâh olarak tenzîh, kısaca “Hakk’ı halka benzetmemektir.” Seyyid Mustafa Râsim Efendi, **Tasavvuf Sözlüğü** (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil) İstanbul, İnsan yay. 2008, s. 168; Allah’ı tenzîh anlatılırken “Kâinâtın yaratıcısının cisim, cevher veya araz olması, sûret ve şekil taşıması, bir yönde veya bir yerde bulunması muhâldir” denilir. Allah hakkında yaratılmışlık belirtisini çağrıştıracak görüşte olanların yanlış yolda oldukları belirtilir. Bkz. Nûreddîn es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akâidi**, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., Ankara, 1982, 2. baskı. s. 69

⁸⁶⁶ Bkz. İlyâs Çelebi, “Mu’tezile” **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXI, s. 391-400

⁸⁶⁷ Felsefe’de Allah’ın sıfatları husûsunda bkz. İsmâil Hakkı İzmirli, **İslâm’da Felsefe Akımları**, Kitabevi yay., İstanbul, 1995, s. 135-137, 190-191; Necip Taylan, **İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜFAV. yay., İstanbul, 1994, s. 120-123; 187-190; Zât’ın sıfatların aynı olduğuna dâir ayrıca bkz. İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz yay. İstanbul, 2002, s.131, 135

⁸⁶⁸ “Sözlükte “benzetmek” anlamındaki teşbîh kökünden türeyen “müşebbihe” kelimesi “benzetenler” demektir. Terim olarak Allah’ı yaratıklara veya yaratıkları Allah’a benzeten yâhut bu sonuçları doğurduğu ileri süren inançları benimseyenleri ifâde eder.” Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe” **DİA**, İstanbul, 2006, c. XXXII, s.156

bu kimseler bir grup olmaktan ziyâde bu düşüncelere sâhip kişilere verilen ad olmuştur. Başlıca Mâtürîdî ve Eş'arîlerden oluşan ve Ehl-i Sünnet ekolü olarak bilinen son grup ise, her iki görüşü de tasvip etmez. Ancak onların görüşü de temelde yine tenzîh olmakla birlikte bu tasavvur, sıfatları nefyetmeyi gerektirmez. Allah'ın sıfatları Zât'ın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Bununla birlikte Allah'ın sıfatları varlıklardan birinin sıfatlarına benzemekten de münezzehtir.⁸⁷⁰

İbnü'l-Arabî'ye gelince o sâdece “teşbîh” yapıldığında bunun Hakk'ı sınırlamak olduğunu belirttiği gibi, “tenzîh”i de tek başına bir sınırlama olarak görür. Ancak Müşebbihe gibi teşbîh yapmak dalâlet iken, tenzîh yapmak böyle değildir. O yapılaş şekline göre bir anlam ifâde eder, fakat nihâî mânâda kâmil bir yaklaşım değildir. İbnü'l-Arabî Allah'ın sıfatları husûsunda ehl-i sünnetin “sıfatlar Zât'ın ne aynıdır, ne de gayrıdır” görüşüne genel anlamda katılır, fakat bu fikri daha çok vücûd mertebelerine göre anlatır. Ayrıca ehl-i sünnetin sıfat ve fiiller konusunda bâzı görüşlerini tenkîd eder.⁸⁷¹

İbnü'l-Arabî'ye göre teşbîh ve tecsîmi çağrıştıran âyet ve hadîsler Araplar'ın anlayacağı şekilde bir hakîkati anlatmaktadır. Bu ifâdeleri açıklamada âlimler farklı gruplara ayrılırlar. İbnü'l-Arabî bu grupların görüşlerini sıralayıp onları “fikir, düşünce ve incelemeye dayalı te'vilde bulunduklarından” dolayı tenkîd eder. Ona göre bu konularda akla değil, keşfin verdiği bilgiye dayalı bir ulûhiyet anlayışı kâmil olanıdır. Bu konuda sûfîlere en yakın olanlar, hiçbir yorum yapmadan anlamadığını îtiraf eden

⁸⁶⁹ “Sözlükte "gövdesi büyük olmak" anlamındaki “cesâme” kökünden isim olan cism "insan, hayvan vb.nin maddî varlığını oluşturan şey, ceset, beden" demektir. Aynı kökten türeyen tecsîm "bir şeyi cisim olarak düşünmek, onun üç boyutlu olduğunu kabul etmek" mânâsına gelir. Buna göre “mücessime” tecsîm görüşünü benimseyen grup veya kişileri ifâde eder.” İlyâs Üzümlü, “Mücessime” , **DİA**, İstanbul, 2006 c.XXXI, s.449

⁸⁷⁰ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şerâfettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelâm**, Tekin Kitabevi, Konya, 1991, s.186-194; Muhammed Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, trc. Şerâfettin Gölcük, Kayıhan yay. İstanbul, 1988, 2. baskı, s.30-50; Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi Giriş**, Damla yay. İstanbul, 1993, 5. baskı, s. 109-142, 173-176

⁸⁷¹ Meselâ, Eş'arîler'in mücessimeye benzer bir hatâyâ düştükleri ile ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, **Fütûhât**, I, 43-44

hadis ulemâsıdır. Sûfîler ise onlardan daha ileri derece olup fikir ve düşünce ile değil keşfin verdiği bilgi ile hareket ederler.⁸⁷²

Kâşânî'nin ifâde ettiği gibi, İbnü'l-Arabî'de tenzîh konusu üç bölümde değerlendirilir. Bunlardan ilki “şer’î tenzîh” şeklidir. O da Allah’ın ilâh olarak bir olduğunu kabul edip, başka ortağının olmadığına inanmaktır. Bu konuda bütün mü’minler aynı inanişta olduğundan bir fikir ayrılığı söz konusu değildir. İkinci bölüm ise “aklî tenzîh” olup fikre, düşünceye dayalı olarak Hakk’ı mümkün olan şeylerden tenzîh etmektir. İbnü'l-Arabî'nin eleştirdiği bu grup, hayal gücünü nazar-ı dikkate almadan sâdece fikir gücüne dayalı bir ulûhiyet tasavvuruna sâhip olanlardır. Üçüncü bölüm ise “keşfî tenzîh”tir. Bu da Hakk’ın zıt isimlerini içine alan “Zât’ın mutlaklığı mertebesini müşâhede” demektir.⁸⁷³

“Teşbîh”e gelince İbnü'l-Arabî'ye göre müşebbihe de mücessime de dalâlettedir. Onların doğru yoldan ayrılımlarının sebebi âyet ve hadîslerdeki ifâdeleri tenzîh yönünü hesâba katmadan te’vîl etmeleridir. Çünkü ona göre âyet ve hadîslerde başlıbaşına teşbîh ifâde eden tek bir cümle olmayıp bütün bu ifâdeler hem tenzîhe, hem de teşbîhe yorumlanmaya müsâittir. Onları sâdece teşbîhe yorumlamak ise bu açıdan büyük haksızlık olacaktır.⁸⁷⁴

İbnü'l-Arabî tenzîh ve teşbîh konusunu anlatmaya *Fusûsu'l-Hikem*'de Nûh Fassı ile başlar. Ona göre hakikat ehlinin nazarında kişi sâdece tenzîh ederse Hakk’ı sınırlamış ve kayıtlamış olacaktır.⁸⁷⁵ İbnü'l-Arabî burada kâmil mânâda Hakk’ı mârifetin tek yönlü yâni tenzîh yönünden mümkün olmayacağını belirtmektedir. Çünkü tenzîhte sonradan olan varlıklar (muhaddesât), cisimler ve maddelerden, Hakk’ı münezzeh kabul ettiğimizde onu bir sıfatla kayıtlayarak sınırlamış oluruz. Burada Hakk’ın cisim ve maddelerden uzak olduğunu söylememiz için, önce onların Hakk’a nisbet edildiğini isbatlamak gerekir. Böyle bir isbat ise Hakk’ı kayıtlamaktır. Yine

⁸⁷² Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, , *age.*, I, 88-90

⁸⁷³ Bkz. Kâşânî, *Letâif*, 184

⁸⁷⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, , *age.*, I, 95

⁸⁷⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 68

Hakk'ı varlıklardan tenzih ettiğimizde Hakk'ın zuhûrunu sâdece birkaç mertebeye hasrederek onu aynı şekilde kayıtlamış oluruz. Halbuki bütün varlıklar Hakk'ın mazharlarından başka bir şey değildirler. Bir başka misal ise Hakk'ı cismânîlerden tenzih ettiğimizde rûhânîlere benzetmiş oluruz ki bu teşbîhtir. Çünkü onlar da cismânî özelliklerden uzaktırlar. Yine Hakk'ı kayıtlardan tenzih ettiğimizde de bu kez onu mutlak olmakla kayıtlamış oluruz. Dolayısıyla Hak, hem kayıtlama hem de mutlaklıktan münezzehtir.⁸⁷⁶ Görüldüğü üzere tenzih eden kayıtlama içerisinde olduğu gibi, Hakk'ı sâdece teşbîh eden de kayıtlama ve sınırlama içerisinde.⁸⁷⁷ Öte yandan kulun tenzihî aslında Hakk'a değil kula râcî olup kul ancak kendini temizleyebilir. Bu tür tenzih ise Hakk'ın kula bir ikrâmıdır.⁸⁷⁸

İbn Türke, Şeyh-i Ekber'in tenkîd ettiği tenzih ehlinin kelâmcılar ile filozoflar olduğunu söyler.⁸⁷⁹ Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin eleştirisinin Kur'ân'ın zâhirine göre Hakk'ı bilen ve tenzih edenlere olmadığını belirtmek gerekir. O daha çok Ulûhiyet hakkında fikir yürüterek aklî delillerle tenzih kalkışanları tenkîd etmektedir.⁸⁸⁰ “Rabbin onların vasıflandırmalarından münezzehtir”⁸⁸¹ âyetinde belirtilen zümre İbnü'l-Arabî'ye göre kendi düşüncelerine göre “akılları ile Hakk'ı vasıflandıran kişiler olduğundan, Allah kendini akılların tenzihinden, tenzih etmiştir. Çünkü tenzihleriyle onlar Hakk'ı sınırlamışlardır. Bütün varlıklardan ayrı düşünülen Hak, bu şekilde sınırlanmış olmaktadır.” Aklın bu şekilde hüküm vermesinin sebebi ilâhî hakîkatlere vâkıf olmamasıdır. Bunun için İbnü'l-Arabî kişiye aklını fikir yoluyla değil, Hakk'ın âyetlerde bildirdikleri ile aydınlatmasını tavsiye eder. Bununla ilgili olarak iki âyeti örnek verir: “*Sana bey'at edenler Allah'a bey'at etmiştir. Allah'ın eli onların eli üzerindedir.*”⁸⁸², “*Kim Resûl'e itâat ederse o, Allah'a itâat etmiştir.*”⁸⁸³ Bu ve benzeri

⁸⁷⁶ Bkz. Kâşânî, 45; İbn Türke, *age*, I, 236; Kayserî, *age*, I, 498; Konuk, *age*, I, 258-259

⁸⁷⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 69

⁸⁷⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mârife*, 248

⁸⁷⁹ İbn Türke, *age*, I, 236

⁸⁸⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 34

⁸⁸¹ Sâffât, 180

⁸⁸² Fetih, 10

âyetler Hakk'ı sâdece tenzîh etmenin yeterli olmayacağını göstermek açısından önemlidir. İbnü'l-Arabî bahsi geçen âyetlerin açıklaması ile ilgili olarak şöyle der: “Hak Teâlâ Resûl'ün hüviyetinin aynı olunca, Resûlün hüviyetindeki teşbîh, Hakk'ın hüviyetindeki tenzîh için sâbit olur. Hakk'ın hüviyetindeki tenzîh de, Resûl'ün hüviyetindeki teşbîh için sâbit olur. Bunun için biz ‘tenzîhin “ayn”ında teşbîh; teşbîhin “ayn”ında tenzîh’den bahsederiz. Çünkü Hakk'ın hüviyeti Resûl'ün sûretinde zâhir olan ile teşbîh edilmekten münezzehtir. Teşbîh edilen sûret, ahadiyet mertebesinde tenzîh edilen olmuştur.”⁸⁸⁴

Allah'ı tenzîh etmek O'nun “*Subbûh ve Kuddûs*”⁸⁸⁵ oluşu ile alâkalıdır. “Subbûh, noksanlığın Hakk'a izâfe edilmesinden münezzehtir”⁸⁸⁶ Bu anlamda, Hz. Nûh gibi Subbûh olan Hakk'ı tesbîh⁸⁸⁷ etmek mârifet-i ilâhiyede büyük bir mertebedir. Bunun da ilerisinde Hz. İdrîs gibi takdîs etmekle de daha üstün bir kemâl hâli elde edilir. Ancak bu kemâl mârifet-i ilâhiyenin yarısına⁸⁸⁸ tekâbül eder. Dolayısı ile Hakk'ı tenzîh ile mârifetin tamâmı elde edilmemiş olmaktadır. Bundan ileride ise Hz. Muhammed gibi yerinde tenzîh ve yerinde teşbîh⁸⁸⁹, yâni Hakk'ın tenzîh ettiği yerlerde tenzîh etmek, teşbîh ettiği yerlerde teşbih etmek, bir başka ifâdeyle

⁸⁸³ Nisâ, 80

⁸⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Ma'rife*, 242-243; *Mârifet Kitâbı*, 155

⁸⁸⁵ Ebû Dâvud, *age*, I, 293, nr. 872

⁸⁸⁶ Konevî, *Fukûk*, 197

⁸⁸⁷ Tesbîh “sebeha” kelimesinden gelmekte olup, “yüzmek, tenzîh etmek ve övmek” gibi anlamlara gelir. Yıldızların felekte dönüşü de bir bakıma yüzmeleri olarak ifâde edilmiştir. Sübhâne'nin mânâsı ise “tenzîh” olup, “Allah'ı vasıflanmaması gereken her şeyden “tenzîh” etmek; Allah'ı kötülükten uzak olarak tanımak” demektir. Bu bakımdan her namazda tekrar ettiğimiz gibi “Sübhâneke” dediğimizde; “*Rabbim seni bütün kötü şeylerden tenzîh ederim ve berî bilirim*” demiş oluruz. (Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, II, 475; er-Râzî, *Muhtâru's-sıhah*, I, 119)

“Tesbîh”, şirk, âcizlik ve benzerlerinden Hakk'ı “tenzîh” etmektir. (Kâşânî, *age*, 10); Yine “Tesbîh”; Hakk'ı selbî olarak (hangi niteliklere sâhip olmadığını belirterek) hamd ve senâ etmek, İlâhî Cenâb'dan (Zât) bütün noksanlıkları nefyetmek ve “teşbîh”ten “tenzîh” etmek demektir. (Muhammed Pârâsa, *age.*, 131)

⁸⁸⁸ Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs.*, 182

⁸⁸⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 290; İbnü'l-Arabî'nin kastettiği teşbîhin, müsebbihenin teşbîhi gibi olmadığını belirtmekte yarar vardır. Bu teşbîh âyetlerde ve hadîslerde belirtilen şekliyle tenzîh merkezli bir teşbîhtir.

tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîhle mârifetin bütününü elde edilmiş olur. Bu mârifete bilgi düzeyinde sâhip olmak ile onu keşf yoluyla tahakkuk ettirmek arasında çok büyük derece farkı olduğunu belirtmek gerekir.

Tenzîh konusuna dönecek olursak, aklın Allah'ı bilme konusunda en büyük özelliği, Hakk'ı noksanlık olarak bildiği her şeyden münezzeh kabul etmesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre aklın bu tabîî yaklaşım tarzı, Hakk'ın varlıklar ile irtibâtını açıklamak için yeterli değildir. Kendisi sınırlı olan akıl fikre dayalı bu tavrı ile Hakk'ı sınırlamış olmaktadır. Bunun karşısında insanda vehim bulunur. Vehmin hayal gücü ile teşbîhi de bir sınırlamadır. İbnü'l-Arabî bunların yerine âyet ve hadîslerde bildirildiği şekliyle tenzîh ve teşbîh etmek ile yetinmeyi daha üstün sayar.⁸⁹⁰

Nûh Fassî'nda anlatılan tesbîhe dayalı tenzîhte dikkati çeken bir husus da tesbihin senâ ile olan ilişkisidir. Bu konuda İbnü'l-Arabî kişinin bedenini örnek verir. Bedenin sûretine bakıldığında beden diliyle kendini idâre eden rûhu ve nefsi senâ ettiği görülecektir. İşte bunun gibi büyük insân olan âlem de (insân-ı kebîr) Hakk'ı hamd ile senâ etmekte yânî tesbîh etmektedir.⁸⁹¹ O halde Hakk'ı tesbîhte kula düşen vazîfe onu senâ etmek olmalıdır. Bu tesbîhin gerçekleşmesi ise kişinin kendi aklınca olmamalıdır. Yoksa kişi açıkça âyetlerde haber verilen tesbîhe, senâyâ ters bir tutum içerisinde kalır. İbnü'l-Arabî burada Hakk'ı “varlıklardan bir şey ile değil ancak isimleri ile tenzîh etmek” gerektiğini hatırlatır. “*A'lâ olan Rabbinin ismini tesbîh et*”⁸⁹² buyruğu ile “*Azîm olan Rabbinin ismini tesbîh et*”⁸⁹³ buyruğunda tesbîhin tek başına zikredilmemiş olması bu görüşü vüzûha kavuşturmaktadır. O halde Hakk'ı isimleri ile tenzîh etmek ancak senâ olabilir, yoksa kişi kendi görüşüne dayalı tesbîh ile Hakk'ı tam senâ etmiş olmayacaktır. Bunun için İbnü'l-Arabî Hakk'ı tenzîh husûsunda Hakk'ı kendi akıllarınca tesbîh (senâ) eden zâhir âlimleri ile ihtilâflı olduğunu söyler.⁸⁹⁴

⁸⁹⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, I, 681; Aklî tenzîh ile ilgili ayrıca bkz. *age.*, I, 88, 89; II, 4 vd.

⁸⁹¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 69

⁸⁹² A'lâ, 1

⁸⁹³ Vâkıâ, 74

⁸⁹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 641

Hakk'ın isimleri husûsunda onların bir kısmının tenzîhî bir kısmının da teşbîhî isimler olduğu unutulmamalıdır. İbnü'l-Arabî bu isimlere örnek mâhiyetinde el-Ganiyy, el-Ahad isimlerinin tenzîhî, er-Rahîm, el-Gâfûr isimlerinin ise teşbîhî olduğunu belirtir. Konuya isimlerin tenzîhî ve teşbîhî oluşu açısından bakıldığında da tenzîh Hakk'ı sınırlama olmaktadır.⁸⁹⁵

İbnü'l-Arabî'nin tenzîh ile ilgili üzerinde durduğu bir husûs da *ademdir*. Tenzîhin târifinde Hakk'a uygun olmayan şeyleri O'ndan uzaklaştırmaktan bahsedilir. İbnü'l-Arabî bu şeylerin “*ademî* hükümler olduğunu” söyler. Varlığı olmayan *adem* zâten Hakk'ın Zât'ına uygun olmayan bir şey olduğuna göre bundan tenzîh yapmak bir anlam ifâde etmez. *Ademin* zıddı olan *vücûd* söz konusu olduğunda ise vücûdî bir durum sebebiyle Hakk'ı tenzîh etmek, O'nun taayyününü, zuhûrunu kabul etmemek demektir. Çünkü bütün varlıkların hakîkati Hak'tır.⁸⁹⁶ Varlıklar İbnü'l-Arabî'ye göre “Allah'ın *kelimeleridir*. Allah onlarla senâ edilir.” Halbuki Hak, mevcûdâtten tenzîh edildiğinde bize emredilen tesbîh, senâ da ortadan kalkar. Yine Rabbi'ni tenzîh eden birisi, sonradan olanlara âit bir sıfattan tenzîh edeceğinden bu mümkün değildir. Çünkü sonradan olan kendi başına bir şey olmayıp kendisini ızhâr edene âittir.⁸⁹⁷

İbnü'l-Arabî kelâmcıların kullandığı hudûsun da sonradan olan varlıklarının özelliği olduğu zannedildiği gibi bir varlığa sâhip olmadığı kanaatindedir. Tenzîh yapabilmek için Hakk'ın hudûsa delâlet eden sıfatları olması gerekir ve bu sıfatlar kıdem ile vasıflanırsa bunlardan Hak tenzîh edilir.⁸⁹⁸

Hakk'ın nefsinin -istivâ, el gibi- sonradan olanlara âit sıfatlar ile vasıflandırmasına gelince, bu konuların sâdece tenzîhî yaklaşımla îzâhı meseleyi anlatmak için yeterli olmayacaktır. Bunun için İbnü'l-Arabî Allah'ın kendisini Kur'ân'da bildirdiği şekilde tenzîhi tavsiye ederek yeni bir şey ortaya koymaktan sakınmayı öğütler. Bu konuda ölçü Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hakk'a şu şekilde

⁸⁹⁵ Tenzîhî ve teşbîhî isimler ile ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 57, 58; III, 106

⁸⁹⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 110

⁸⁹⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 404

⁸⁹⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 404

seslenişidir: “*Sen kendini nasıl senâ ettiysen öylesin.*”⁸⁹⁹ Hz. Peygamber’in bildirdiği gibi Hak kendisini nasıl senâ ettiyse o sınırdan durmak gerekir. Tesbîh anlamındaki tenzîhin senâ olması ise Hakk’ın isimlerine bağlıdır. O halde Allah’ı aklî delillerle değil –çünkü ilâhiyâtta birçok aklî delîl şerîatla çelişki içinde olabilmektedir- Allah’ın kelâmında tesbîh ettiği şekilde tesbîh etmeli, hatta bunda bile âcziyet içerisinde olunacağı bilinmelidir. Âyet ve hadîslere istinâd etmeden fikir ve nazar yoluyla kendince Allah’ın senâ etmeye kalkışanlar, İbnü’l-Arabî’ye göre cehâlet içindedirler. Bunun sebebi açıktır. Çünkü âlemde her varlık tesbîh ederek senâ etmektedir. Buna delîl “... *Hiçbir şey yoktur ki Rabbi’ni hamd ile tesbîh etmesin*”⁹⁰⁰ âyetidir. Allah Teâlâ tesbîh yerine hamd, tekbîr veya tehlîl kullanmamıştır. Halbuki onlar da senâdır. Ona göre burada gizli bir mekr-i ilâhî olup, aklı ile Hakk’ı senâ ettiğini zannedenler doğruyu görememişlerdir. Çünkü tesbîh ile senâ etmekle, “tahmîd, tekbîr ve tehlîl” ile senâ etmek aynı değildir. İlkinde “adem” ile senâ varken, diğerlerinde “isbât-ı vücûd” ile senâ söz konusudur. “Buradaki mekr-i ilâhî düşünen akıllara tesir etmiştir. Ârifler ise Allah’ı ona izâfe edilen hamd ile her şeyin tesbîhini, belirtildiği şekilde bulmuşlardır. Bunun üzerine Hak kendisini nasıl senâ ettiyse öyle tesbîh etmişler, ilâhiyât konusunda -düşünce ehlinin aksine- kendi akıllarınca bir hüküm ortaya koymaya kalkışmamışlardır.” Âyetin devâmında “*siz varlıkların nasıl tesbîh ettiğini anlamazsınız*” buyurulmaktadır ki bu kişiler İbnü’l-Arabî’ye göre aklî delil sâhipleridir. Onların anlamadığı şey Hakk’ı nasıl senâ edecekleridir. Bunun cevâbı ise âyetteki “*Hamdi ile*” ifâdesindedir. Onlar Hakk’ın varlığından başka varlık olduğunu kabul ederek tenzîhe kalkışmışlardır. *Ademin* ise hakîkatte bir varlığı olamayacağından Allah onları fikirleri ile örtmüştür. İbnü’l-Arabî bundan dolayı onların Hakk’ın varlığından başka bir varlık kabul ederek bundan Hakk’ı tenzîh etmeyi sû-i edeb olarak değerlendirir. Çünkü varlık hakîkî mânâda sâdece O’na âittir. Varlık olarak kabul edilen şeyler yâni mevcûdât ise Allah’ın taayyünleri ve tecellîleridir. Bu kişiler Hakk’ı tenzîh ettiklerinde sâdece ahadiyet mertebelerini kabul etmişler, diğer zuhûr mertebelerini kabul etmeyerek teşbîh yönünü kapatmışlardır. Onların imdâdına âyetin sonundaki şu müjde yetişir: “*Allah halîmdir, gafûrdur*”. Ayrıca “*Onun misli (gibi) bir şey yoktur*” (لَيْسَ)

⁸⁹⁹ İmâm Mâlik, *age*, I, 214, nr. 499; Tirmîzî, *age*, V, 524, nr. 3493

⁹⁰⁰ İsrâ, 44

⁹⁰¹(كَيْثِيهِ □ شَيْءٌ) âyeti teşbîhi içerdği halde sâdece tenzîh olarak anlaşıldığı için Allah onları affetmiştir.⁹⁰² Bahsi geçen âyette İbnü'l-Arabî'ye göre tenzîh ve teşbîhin birlikte zikredilmesi gâyet açıktır. Âyetteki “kef” (ك) harfi zâid kabul edildiğinde “Onun benzeri yoktur” kısmı tenzîhe delâlet ederken, “O semî’ ve basîrdir”(وَهُوَ السَّمِيعُ □ الْبَصِيرُ) kısmı ise teşbîhe delâlet eder. “Kâf” harfi zâid kabul edilmediğinde ise âyetin birinci kısmının mânâsı “Onun misli gibi bir şey yoktur” şeklinde olacağı için teşbîhe işâret ederken, bu kez ikinci kısımda “O” zamîrinin ardından harf-i târifle “İşiten ve Gören” ifâdesinin gelmesi ile manâ “İşiten ve görenin sâdece Hak’tır” şeklinde olacağı için burası tenzîhe işâret edecektir.⁹⁰³ İbnü'l-Arabî'nin tesbîhin nasıl olması gerektiği konusu ile ilgili bu anlattıkları Nûh Fası'nın bir bir açıklaması niteliğindedir.

İbnü'l-Arabî Nûh Fası'nda aklî tenzîh ve bunun zıddı olan teşbîh üzerinde durmuştur. Burada Hz. Nûh'un kendisi düşünüldüğünde o tesbîh mânâsındaki tenzîhi ile bir kemâlin sâhibidir. Ancak bir sembol olarak değerlendirildiğinde aklî tenzîh yapanların kastedildiği söylenebilir. Bu ikinci durumda Hz. Nûh'un putperest kavmi de teşbîh yapanları sembolize eder. Bu mânâda Hz. Nûh'un kavmi ile mücâdelesini aklî tenzîh ile teşbîhin karşılaştırılmasıdır. Hz. Nûh kavmini tenzîhe dâvet etmiş, onlardan çok azı müstesnâ ona icâbet etmemişlerdir. Bu durum İbnü'l-Arabî tarafından Hz. Nûh'un sırf tenzîhe dâveti doğru olmakla birlikte bütünüyle kâmil bir tutum olmayışı ile yorumlanır. Bunun için şu mülâhazada bulunur: “Nuh (a.s.) kavmi için her iki dâveti birleştirseydi, onlar da bu dâvete icâbet ederlerdi.” Her iki dâveti birleştirmek ise ancak Hz. Muhammed'e âit bir mârifet olup “tenzîhte teşbîh teşbîhte tenzîh” şeklinde kendini gösterir.⁹⁰⁴ Burada iki husus dikkati çekmektedir. İlki Hakk'ı sâdece tenzîh yönüyle tanıtmak, Allah, âlem ve insan ilişkisini kâmil mânâda yansıtmaz. Ulûhiyete yaraşır bir tenzîh ve teşbîh ile Hakk'ı anlatmak ise insanlara hakîkatleri yönünden Hak ile berâber

⁹⁰¹ Şûrâ, 11

⁹⁰² Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 404

⁹⁰³Bkz. A.mlf., *Fusûs*, 70; A.mlf., *Kitâbu'l-Ma'rife*, 250; Âyet'in bu tür açıklaması için bkz. Cendî, *age*, 287; Kayserî, *age*, I, 512; A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 275-276

⁹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 70

oldukları şeklinde bir anlayış kazandırır. Bu bakış açısında kesret vahdetten ayrı bir şey değil bilakis onun tezâhürüdür. Hakk'ın sûreti üzere yaratılmış olan insanın kendisini ve kâinâtı Hakk'ın varlık mertebelerindeki zuhûrlarından ibâret olarak bilmesi, Allah'ın insan ve âlem ile olan irtibâtını anlamlandırmasını sağlar. İkinci husus ise İbnü'l-Arabî'nin Hz. Nûh'un kemâli ile Hz. Peygamber'in kemâli arasındaki farka bu şekilde dikkat çekmesidir. Daha önce de bahsi geçtiği üzere her bir peygamberin hakîkati, bütün hakîkatlere sâhip olan (cevâmiu'l-kelim) Hz. Peygamber'in hakîkatinin sâdece bir vechesidir. En üst mertebede bütün hakîkatleri tahakkuk ettirme Hz. Peygamber'e âit iken, diğer peygamberler bu hakîkatlerden biri veya birkaçını tahakkuk ettirmişlerdir. Bu daha alt mertebelerde diğer peygamberlerin bütün hakîkatlere mazhar olmadığı anlamına gelmez. Subbûhî hikmetin sâhibi olan Hz. Nûh'un tenzîh⁹⁰⁵ ile dâveti, bütün hikmetleri câmi' olan Hz. Peygamber'de tenzîh ve teşbîh ile dâvet şeklinde kemâl bulmuştur. İbnü'l-Arabî'nin ifâdesi ile ilki Furkân'a "fark"a ikincisi ise Kur'ân'a "cem"e dâvettir. Kur'an ise Furkân'ı da içine alır.⁹⁰⁶ İbnü'l-Arabî yine bu fassta Hz. Nûh'un mekren⁹⁰⁷ dâvetinden bahseder⁹⁰⁸ ki bu da tamâmen işârî bir ifâdedir. İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta bu mekr ile ilgili verdiği bilgiler konuyu anlaşılır hâle getirir. Buna göre aklın Hakk'ı kendince tenzîhe kalkışması, *ademi* Hak'tan tenzîh etmek şeklindedir. Hakk'ın varlığından başka bir varlık olmadığına göre İbnü'l-Arabî bu tenzîh yaklaşımını bir mekir olarak ifâde eder.⁹⁰⁹ Hz. Nûh'un dâvet mekir ile olunca "Nûh kavmi de ona mekren icâbet etmiştir."⁹¹⁰ ki bu da tenzîhin karşısında teşbîhin sınırlayıcılığının bir ifâdesi olarak görülebilir. İbnü'l-Arabî bu tutumlar karşısında

⁹⁰⁵ Konevî Nûh peygamber ile tenzîhin ilişkisini onun ilk resûl olması ile kurar. Ona göre tenzîh, risâlet hükümlerinin ilk mertebesini oluşturur. Dolayısıyla ilk resûle hâkim olan da bu olmuştur. Bkz. Konevî, *Fukûk*, 195-196; *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, (trc. Ekrem Demirli) 31

⁹⁰⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 70; İbnü'l-Arabî'nin burada kullandığı "Furkân" farka, "Kur'ân" ise cem'e işâre eder. Teşbîhten tenzîhe dâvet Furkân iken, her ikini birleştirmek, yâni tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîhe dâvet ise Kur'ân'dır. Bkz. A. Avni Konuk, *age.*, I, 278-279; Burada "Kur'ân" kelimesi "karae" (قرأ) fiilinin "okumak, açıklamak" anlamında değil, "toplamak, bir araya getirmek" anlamında kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. İbn Manzûr, *age.*, I, 128-130

⁹⁰⁷ Meker, ifâdesi Nûh sûresinde 22. âyette geçmektedir.

⁹⁰⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 71-72

⁹⁰⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 404

⁹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 71

Muhammedî tutumu “Allah’a dâvetin hüviyeti yönüyle değil esmâsı yönüyle olması”⁹¹¹ şeklinde açıklar.

Tenzîh konusuna dönecek olursak, İbnü’l-Arabî tenzîhi aklî olarak gerçekleştirmenin üzerinde, kişinin nefsî olarak tahakkuk ettirmesi için şu tavsiyede bulunur: “Kim Nûh’un sırlarına ermek isterse “Nûh feleğine” (bâzı nüshalarda “Yûh feleğine”) terakkî etmesi gerekir. O (konu hakkında bilgi) bizim *et-Tenezzulâtü’l-Mevsiliyye*’mizde bulunmaktadır. Allah hakkı söyler.”⁹¹² İbnü’l-Arabî burada mârifet açısından tenzîhte ulaşılması gereken kemâlî, kişinin bâtınındaki bir feleğe yükselişi olarak göstermiştir. İbnü’l-Arabî’nin işâret ettiği bu yükselişin nasıl gerçekleşeceğini onun birinci nesil tâkipçilerinden İbn Sevdekîn “el-Fassu’l-İdrîsî” adında müstakil bir çalışmayla ortaya koymuştur. Konunun önemine binâen üçüncü bölümde bu esere geniş yer verilecektir.

İbnü’l-Arabî’nin bahsettiği felek için ister “Yûh” ismi⁹¹³ ister “Nûh” ismi ⁹¹⁴ kullanılsın her ikisi de “Güneş” anlamına gelmektedir. Buna göre kişi rûhu ile Güneş feleğine mîrac yapabilirse, İbn Sevdekîn’in deyişiyle seyr u sülûk mertebelerinde ilerleyerek Güneş feleğinin kendisindeki karşılığı olan kalb feleğine ulaşabilirse⁹¹⁵ tenzîhin sırrına ermiş olacak, tenzîhî mârifeti kemâl bulacaktır. İbnü’l-Arabî, bu mîrâc ile ilgili bakılmasını tavsiye ettiği *Tenezzülât* adlı eserinde kendi mîracında Güneş feleğine terakkî etmiş biri olarak detaylı bilgiler vermektedir.⁹¹⁶

⁹¹¹ İbnü’l-Arabî, *age.*, 72

⁹¹² İbnü’l-Arabî, *age.*, 74

⁹¹³ Bkz. Nâblusî, *age.*, I, 123-124; Bâlî, *age.*, 88; A. A. Konuk, *age.*, I, 314

⁹¹⁴ Bkz. Kâşânî, *age.*, 60; İbn Türke, *age.*, I, 277

⁹¹⁵ Bkz. İbn Sevdekîn, *el-Fassu’l-İdrîsî*, Slm. Ktp., Fâtih, nr. 5322, vr. 217b; Nâblusî’ye göre Güneş feleği insanda rûha tekâbülm etmektedir. (Bkz. Nâblusî, *age.*, I, 124) Bu mânâda Kayserî, “Güneş feleğinin rûhunun, münezzeh ruhlar âleminin kalbi olduğunu” belirtir. (Kayserî, *age.*, I, 322) Konevî ise ruhlar âleminin “vahdâniyet mertebesi ile irtibâtı” olduğunu söyler. Bunun için “...Onların Hakk’ı mârifet ilmi de kesret ve terkîbden tenzîh ve tecrîd ile sınırlıdır...” (Konevî, *Fukûk*, 195-196)

⁹¹⁶ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tenezzülâtü’l-Emlâk min Âlemi’l-Ervâhi ilâ Âlemi’l-Eflâk*, 78-86, (Hâşîye, Şeyh Abdülvaris Muhammed Ali) Beyrût, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000; Bu kısım çalışmanın ek bölümünde tercüme metin olarak bulunmaktadır.

Bu bilgiler doğrultusunda Hz. İdrîs'in, Güneş feleğine ref' edilmiş olması, tenzîhte kemâline bir işâret olarak görülebilir. Bu sebeple tesbîh ve takdîs karşılaştırması yapılmış ve takdîsin âyet ve hadîste tesbîhten sonra gelmesi⁹¹⁷ tenzîhin en kâmil olanının takdîs olduğu belirtilmiştir. Çünkü takdîs ile ilgili olarak el-Kuddûs ismi esmâ-i hüsnâdan olup Subbûh ismine göre daha kuvvetli bir tenzîhi gerektirir.⁹¹⁸

I. Tenzîh ve “Hz. İdrîs'in Yüksekliği”

Hz İdrîs'in bedeni, uzun yıllar süren bir riyâzet ve mücâhede sonucu, rûhânî bir hal kazanmış olup nefsî bir tenzîh yâni “takdîs” hâlidir. Rûhânîleşme bir yükseliş türü olup, bunun ardından İdrîs peygamber “aslî yeri ve fitrî makâmı olan”⁹¹⁹ dördüncü semâdaki “Güneş Feleği”ne yükseltilerek, “kuddûsî hikmeti taşımaya ve hakkını vermeye ehil hâle gelmiştir.”⁹²⁰

Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, İdrîs Fassî'nda Hz. İdrîs ile nefsin riyâzet ve mücâhede netîcesi tecrîdi hâlinde, Hakk'ın mârifetinden ne elde edeceğini açıklayarak

⁹¹⁷ Âyetteki ifâde şöyledir: “...Bizler hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken...” (Bakara, 30); Hadîste şöyle geçer: “Bizim, meleklerin ve rûhun Rabbi subbûh ve kuddûstür.” (Ebû Dâvud, *age.*, I, 293, nr. 872)

⁹¹⁸ Kayserî bunu tasavvuftaki fenâ hâline göre fenâdan fenâ (fenâ ani'l-fenâ) hâlinin daha kuvvetli olmasına benzetir. Bkz. Kayserî, *age.*, I, 325; Nûh Fassî'nın önce gelişi ile ilgili ayrıca bkz. İbn Tûrke, I, 281, Kâşânî, *age.*, 60; Konuk, *age.*, II, 2

⁹¹⁹ Kâşânî, *age.*, 61, Bosnevî, *age.*, 168

⁹²⁰ Tûrke, *age.*, I, 281

⁹²¹ sûrî ve mânevî olarak tehzîh ilmini anlatır.⁹²² Bundan dolayı İdris peygamber, takdîs şeklindeki tenzîhin bir sembolü olarak görülebilir.⁹²³

İdrîs peygamberin semâya ref'i bir yüksekliği de berâberinde getirdiğinden ⁹²⁴ İdrîs Fass'ının temel konusu tenzîh ve teşbîh ile ilgili olarak yüksekliğin neyi ifâde ettiği olmuştur.⁹²⁵

Takdîsin netîcesi her şeyden yüksek olmayı gerektirdiğinden ⁹²⁶ Bâlî Efendi (v. 960/1553) takdîs açısından ulaşılabilecek mârifetullah konusunda şu kanâate varır: "Takdîsi tafsîlen bilmek yükseklik meselesini bilmeye bağlıdır."⁹²⁷

Yükseklik konusu Hakk'ın tenzîh isimlerinden olan "el-Aliyy" ismi⁹²⁸ ile ilgilidir. Bilindiği üzere değer verilen şeyler genelde üst, yukarı, yüksek, yüce gibi kavramlarla ifâde edilir. Bunun içindir ki Allah söz konusu olunca zihinler tabîî olarak daha çok semâları düşünür.⁹²⁹ İbnü'l-Arabî semâları, yükseklik olarak açıklamıştır.⁹³⁰ Tenzîh'in yükseklik ile irtibâtı konusunda Hz. Peygamber'in bir câriyeye sorduğu soru

⁹²¹ Bkz. Karabâş-ı Velî, *age*, 27 b

⁹²² Karabâş-ı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, 27 a

⁹²³ Bkz. İzutsu, *age*, 80; "Bu ikinci türden tenzîh, Hakk'a en yüksek dereceden erişilmezliği atfeden en uçtaki tecrîd mertebesini temsil etmektedir. İbn Arabî'ye göre İdrîs Peygamber böyle bir tenzîhin tam bir timsâliydi..." İzutsu, *age*, 81

⁹²⁴ "Çıkış yüksekliği taleb eder" İbnü'l-Arabî, *Fütâhât*, III, 54; Ayrıca bkz. *age*, I, 456

⁹²⁵ Yükseklik ve tenzîh ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Demirli, *age*, 310-313

⁹²⁶ Kayserî, *age*, 326

⁹²⁷ Bâlî, *age*, 88

⁹²⁸ Cendî tenzîh isimlerinden bâzılarını şöyle sıralar: "Subbûh, Kuddûs, Tayyib, Tâhir, Nûr, Vâhid, Ahad, Aliyy ve diğerleri" Cendî, *age*, 165

⁹²⁹ Hakk'ın yüceliği, yükseklikte, semâda oluşu ile ilgili ez-Zehebî, *el-Ulûv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*, İbn Kudâme ise *Sıfât-ı Ulûv* adında bir kitap kaleme alarak Hakk'ın yükseklerde oluşu ile ilgili rivâyetleri bir araya getirmişlerdir. Bkz. Ebû Abdullah ez-Zehebî, *el-Ulûv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Mektebetü Advâü's-Selef, Riyâd, 1995; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *İsbâtü Sıfati'l-Ulûv*. Thk. Bedr Abdullah el-Bedr, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1406/1986

⁹³⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütâhât*, II, 172; IV, 256

dikkat çekicidir. Onun “Allah nerede?” sorusuna, câriye “Allah semâda” cevâbını verince Hz. Peygamber câriyenin îman ehli olduğunu ifâde etmiştir.⁹³¹ Ancak bu bakış açısı yükseklik ve alçaklık ile sınırlı insana âittir. Yükseklik ve alçaklık ise izâfî, nisbî olarak vardır. Bu izâfî durumda yüksek olan semâ diye isimlendirilirken alçak olan da arz diye isimlendirilir.”⁹³²

Yönlere Hak açısından bakılınca O’nun bir yön ile sınırlanması mümkün değildir. Câriyenin Allah deyince semâyı göstermesini tasdîk eden Hz. Peygamber aynı zamanda şöyle buyurur: “Sizden bir adam arzın en aşağısına bir ip sarkıtsa Allah’ın üzerine düşer.”⁹³³ Bütün bunları Allah’ın kulları ile her nerede olurlarsa olsunlar berâber olduğunu bildirmesi⁹³⁴ tamamlar. Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi, Allah yüksekte olanlarla semâda, alçakta olanlarla arzda; yine yükselik nisbeti olan Cennet’tekilerle ve aşağıda bulunan Cehennem’dekilerle de Celâl’inin gereğine göre berâberdir.⁹³⁵

Varlıklar ise yönlere sâhip olarak yaratılmıştır. İbnü’l-Arabî yönler içerisinde Allah’ın, üstte olanı, yüksekte olanı -semâ ve arş gibi- kendisine nisbet ettiğini söyleyerek bunun sâdece bir nisbetten ibâret olduğunu altını çizer. Çünkü “..Her nereye dönerseniz Allah’ın vechi oradadır..”⁹³⁶ âyetine göre Hak, bütün yönleri kuşatandır. Allah’ın bir yön olarak kendini yüksekliğe nisbet etmesi mertebelerle de

⁹³¹ Bkz. Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu’l-Kâsım et-Taberânî, **Mu’cemü’l-Kebîr**, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, c.XIX, s.398, nr. 937, İbnü’l-Arabî bu hadîs ve benzer rivâyetleri değerlendirmesinde “ilâhî mertebenin gerektirdiği şekilde takdîs, tenzîh, O’nun bir misli, benzeri olduğunu reddetme konularında ârif, muhakkik olanın âyet ve hadîslerde, Hak Teâlâ hakkında, zaman, cihet, mekân gibi sınırlama belirten ifâdelerin onu hakîkat karşısında perdelemeyeceğini” ifâde eder. Yine ona göre bunların Allah tarafından yaratılmış şeyler olduğunu bilen sûfî bu lafızların teşbîh veya tecsîmi ifâde etmekten uzak olduğunu, hakîkatın böyle olmadığını bilir. Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, I, 88-89

⁹³² İbnü’l-Arabî, **age**, III, 537

⁹³³ Tirmîzî, **age**, V, 403, nr.3298; Ayrıca bkz. İbn Hanbel, **Müsned**, II, 370, nr. 8814

⁹³⁴ Hadîd, 4; Âyetin çalışmamızda açıklaması için bkz. s. 173-174

⁹³⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, III, 176

⁹³⁶ Bakara, 115

irtibatlandırılabilir. Mertebeler kalktığında ise bir yönden söz edemeyiz.⁹³⁷ İbnü'l-Arabî mertebelerle ilgili şöyle der: “Eğer mevcûdâtın mertebelerinin tahkîkine erseydiniz, sizin zamanların varlığı ve mekânda tekaddüm konusundaki görüşünüz değişirdi. Orada imkândan sonra başka hâle geçmeye hükmederdiniz.”⁹³⁸

İbnü'l-Arabî tenzîh konusunda yüksekliği⁹³⁹ iki açıdan ele alır. Bunlardan ilki insanların Hakk'ı tenzîhi bir diğeri de Hakk'ın münezzeh oluşudur. Birçok konuda olduğu gibi İbnü'l-Arabî konuyu *vücûd mertebelerine* göre anlatır. Nasıl ki hakîkatte Hakk'ın *vücûd*undan başka bir *vücûd* yok ise, aynı şekilde aslında Hakk'ın yüksekliğinden (zâtî ulüvv) başka bir yükseklik de yoktur. Diğer bütün yükseklikler Hakk'ın yüksekliğine nisbetle bir mânâ kazanırlar. Ve bu izâfî yüksekliklerden ancak mertebelerde bahsedilebilir.

1. Yükseklik ve İnsan

İbnü'l-Arabî İdrîs Fassi'nda önce yüksekliğin insan ile ilişkisi üzerinde durmuştur. Bunun sebebi yüksekliğin Hakk'ı tenzîhi en iyi ifâde eden yön olmasıdır. İnsan hem mekân hem de mertebe olarak bir yüksekliğe sâhip olan varlıktır. Ancak bu yükseklikler insanın kendinden kaynaklamaz. Mekân ve mertebeye nisbetle gerçekleşir. İbnü'l-Arabî yükseklik konusunu varlık mertebelerine göre anlatmıştır. Ancak burada varlık mertebelerinde olduğu gibi tüm dengelim metodu değil tümevarım metodunu

⁹³⁷ İbnü'l-Arabî, *age.*, III, 409

⁹³⁸ İbnü'l-Arabî, *Tenüzzülât*, 81

⁹³⁹ Yükseklik “ulüvv” hem maddî hem de mânevî anlamda kullanılmıştır. İbn Manzûr bu konuda bize şu bilgileri verir: “Alâ” (علا) kelime olarak her şeyin yükseğine denir. Buna göre ulüvv, bir şeyin irtifâ'ıdır. Zıddı “süfl”dür. (سفل) “ 'ale'l-cebel ” (على الجبل) dağın tepesi demektir. Allah için kullanılan “Teâlâ” (تعالى) ise, bütün senâlardan yüce mânâsınadır. Allah en büyük, en yüce olup, bütün âlîlerden daha âlîdir. Dolayısıyla “a'lâ” (على) sıfatı sıfatların en yücesidir. (İbn Manzûr, *age.*, XV, 85-87) Ulüvv (yükseklik) “mekânda âlî olmak” ve “şerefte âlî olmak” üzere iki kısımda ele alınır. (er-Râzî, *Muhtâr*, I, 190) İkinci kısma misal olarak Hicaz verilebilir. Onun yüksekliği, “yüceliği beldelerin eşrefi olmasındandır.” (İbn Manzûr, *age.*, XV, 87)⁹³⁹ “İnsanların yücesi” dendiğinde de şerîfi kastedilir. “Ulyâ ” (على) her şerefli mekân için kullanılır. “Ulâ” (على) ise, hem yükseklik, hem de şeref için kullanılır.” (er-Râzî, *age.*, I, 190)

kullanmıştır. Bunun sebebi konunun Hz. İdrîs'in ref' edildiği yüksek mekân oluşudur. Bu sûrî yükseklik aynı zamanda mânevî yüksekliğe de bir işârettir. Her iki yükseklik de kişinin Hakk'ı tenzîhinin hangi derecede olduğunu gösterir. O öncelikle mekân ve mertebe yüksekliklerinin “nisbet” olduğuna dikkat çeker.⁹⁴⁰ Bunun sebebi Bâlî Efendi tarafından “yüksekliğin bir başka şeye nisbet edilmeden aklın onu tasavvur edemeyeceği” şeklinde açıklanır.⁹⁴¹ Nâblusî (v. 1143/1730) bahsedilen yükseklik “nisbet”inin “ademî” olduğu üzerinde durur. Bunun içindir ki “yüksekliğin gerçekte bir mevcûdiyetinden söz edilemez. Ancak zıddı olan aşağı îtibâra alındığında bir yükseklikten bahsetmek mümkündür. Üst, ön, sağ gibi diğer nisbetler de böyledir. Mevcûdiyeti var sayılan iki şey olmadan ortaya çıkmaz.”⁹⁴² O halde bu izâfî bir yükseklik⁹⁴³ türü olup mahlûkâta âittir. Bir de bunun hakîkî olanı vardır ki o da Allah'a âittir. Burada öncelikle insanın tenzîhi ve bunun işâreti olan yükseklikleri ele alacağız. Bunlar mekân, mertebe, sıfat ve zât açısından insanın yükseklikleridir.

a. Mekân Yüksekliği

İnsanın sâhip olacağı yüksekliklerin başında mekân yüksekliği gelir. Bu da piramit ve dâire-merkez yüksekliği olmak üzere iki türlü gerçekleşir. İlki bir mekânın mekânların en yükseğinde olmasıdır.⁹⁴⁴ Bu piramit bakış açısına göre en yüksek mekân

⁹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 75; Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 243

⁹⁴¹ Bâlî, *age*, 88

⁹⁴² Nâblusî, *age*, I, 125

⁹⁴³ Cendî (v. 671/1292)'ye göre izâfî yükseklik iki şekilde açıklanabilir. Bunlardan ilki yüksek bir mekânda oturanların yüksekliğidir. Onları yüksekliği bu mekâna nisbetledir. İkincisi de “Arşî, âlî, tabîî sûretler, Kürsî'nin etrâfındaki felekî sûretler gibi yüksek mekânda olanların yüksekliğidir. Bu çeşit mekân yüksekliği, örfen, aklen ve şer'an bilinen yüksekliktir.” (Cendî, *age*, 325)

⁹⁴⁴ Kâşânî, *age*, 10, Bosnevî, *age*, 168

felekler içerisinde “Arş”a âittir.⁹⁴⁵ Ancak İdris peygamberin ref’ edildiği mekânın Hadîs-i şerîf’te geçtiği üzere⁹⁴⁶ dördüncü semâ olması ve üzerinde başka semâların bulunması, âyette belirtilen “yüksek mekân”ın ilk anlaşılan mânâda –her ne kadar altta bulunanlara göre bir yükseklik ise de- en yüksek yer olmadığıdır. O halde Cenâb-ı Hakk’ın bu mekân hakkında “yüksek” (alî)⁹⁴⁷ ifâdesini kullanmış olması ve yüksekliği mekâna sıfat yapması sebebiyle⁹⁴⁸ ikinci yükseklik türüne bakmamız îcap eder. Bunun için Saînüddîn İbn Türke konuya âyette bahsedilen yüksekliğin, “aşağının karşılığı olarak bilinen yükseklik olmadığı”nı söyler.⁹⁴⁹ İbnü’l-Arabî bu nisbî yüksekliği “mekânın mertebesinin yüksekliği olup bunun için mekânın, mertebe sebebiyle yükseklik mertebesine sâhip olması”⁹⁵⁰ şeklinde açıklar. Buradan bir mekânın maddî olarak ölçülebilen yüksekliğin yanında, kendisine izâfe edilen öneme göre de “yüksek bir mekân” olabileceği anlaşılmaktadır.⁹⁵¹

İbnü’l-Arabî dâirenin merkezi olarak görebileceğimiz bu yüksek mekân için, “feleklerin kalbi” ifâdesini kullanır. Bu kalbî felek “felekler âlemi değirmeninin üzerinde döndüğü mekân” olduğundan feleklerin kutbudur.⁹⁵² İbnü’l-Arabî bu mânâda Güneş feleğini merkeze alarak on beş feleğin adlarını sıralar ve sonunda “Güneş feleğinin feleklerin kutbu olduğundan dolayı en yüksek mekân olduğunu” belirtir.⁹⁵³ İnsanlar içerisinde kutub nasıl ki bir yönetici konumunda ise, felekler içerisinde Güneş

⁹⁴⁵ Bkz. Kayserî, *age*, 326; Molla Câmi, *Şerhu’l-Câmî*, 143; İbn Türke, *age*, 82; Ayrıca bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76; Felek ilmi ile uğraşan astronomlara göre en yüksek mekân Atlas Feleği kabul edilir. Bkz. Cendî, *age*, 325

⁹⁴⁶ Buhârî, *age*, c. III, s.1173, nr.3035; Tirmîzî, *age*, c.I, s.145, nr. 162

⁹⁴⁷ Meryem, 19/57

⁹⁴⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

⁹⁴⁹ İbn Türke, *age*, 82

⁹⁵⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445; Şârihler de açıklamalarında bu ifâdeyi tekrar etmişlerdir. Bkz. Molla Câmi, *Şerhu’l-Câmî*, 143; Bosnevî, *age*, 168

⁹⁵¹ Bu konuda Cendî “Şeyh’in anlattığı keşf ve tahkîk yönüyle” olduğunu ve “felsefede bahsedilen aklın bildirdiği mekân yüksekliği ile karıştırılmaması gerektiğini” söyler. Cendî, *age*, 325

⁹⁵² “Değirmeni döndüren demire (mile) kutub denir.” Bkz. Fîrûzâbâdî, *age*, I, 161

⁹⁵³ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 75

de bu özelliğe sâhip olup felekler içerisindeki mertebesinden dolayı mekânı “yükseklik” ile vasıflanmıştır. Buna göre merkezde olan Güneş feleği merkezin etrâfındaki dâirelerde bulunan diğer feleklere göre dâimâ yüksekte olacaktır. Bu mânâda İbnü'l-Arabî âlemdeki bütün varlıkların mertebelerine göre bir mekâna yerleştirildiğini söyler.⁹⁵⁴ Netîce olarak insanlar içerisinde Hz. İdrîs, merkezî olması açısından mekânların en yükseği ve tenzîh semâsı olan⁹⁵⁵ bir mekâna çıkmıştır. Bu yükseliş ise onun Hak'ı tenzîhte ulaşılabilen en üst kemâlin sâhibi olduğunu gösterir.

b. Mertebe Yüksekliği

İbnü'l-Arabî'nin “mekânet yüksekliği” dediği mertebe yüksekliğine gelince bu “bir şeyin mertebelerin en yükseğinde olmasıdır.”⁹⁵⁶ Bütün varlıklar için mertebe söz konusu olup,⁹⁵⁷ aslında iş mertebeye âittir. Mekân ise mertebenin sâbitleşmesinden ibârettir.⁹⁵⁸ Bu mânâda mertebe olan mekân, mânevî bir mekândır. İbnü'l-Arabî “zâtlarda olan mekânı, mertebelerdeki mekânate” benzeterek şöyle târif eder: “Sûfîlere göre mekân, (kulluk) yaygısında⁹⁵⁹ bir menzildir. Oraya ulaşmak sâdece kemâl ehline hastır. Onlar makâm ve halleri tahakkuk ettirmiş, celâl ve cemâlin üzerindeki makâma ulaşmış kimselerdir. Onlar için Ebû Yezîd (el-Bistâmî) gibi artık bir sıfat ve makâm söz konusu değildir.”⁹⁶⁰ İbnü'l-Arabî burada zâtlarda bulunan mânevî mekâna işâret etmektedir. Bu durum için Hak'ta fânî olma, O'nunla bekâ bulmadır diyebiliriz. O halde

⁹⁵⁴ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 582

⁹⁵⁵ Bkz. Kayserî, *age.*, I, 322

⁹⁵⁶ Kâşânî, *age.*, 10, Bosnevî, *age.*, 168

⁹⁵⁷ Nâblusî, *age.*, I, 125

⁹⁵⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 386

⁹⁵⁹ İbnü'l-Arabî “bisât” (بساط) kelimesini kulluk yaygısı olarak kullanımı için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 233

⁹⁶⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 386; *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, Litera yay., 2008, VIII, 353; Ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *İstîlâh*, 409, (Resâil)

Hiz. İdrîs'in mekân yüksekliği sâdece cisminin ref'inden ibâret olan mekân yüksekliği olarak değerdendirilmeyip, aynı zamanda yüksek bir makâma ermesi olarak telakkî edilmelidir. Çünkü "mekân mekânete delâlet eder." ⁹⁶¹ Ve "mekân mekânnet değilde ona îtibâr edilmez." ⁹⁶²

İbnü'l-Arabî, mertebe yüksekliğinin bizim için yâni "Muhammedîler" için olduğunu belirtir. ⁹⁶³ Bu ifâdeden ilk olarak Hiz. İdrîs gibi feleklere ref' edilmemiz söz konusu olmadığından, bizim için sâdece mertebe yüksekliğinin olabileceğinin belirtildiği söylenebilir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin İdrîs peygamberin mekân yüksekliği ile Muhammedîler'in mertebe yüksekliği karşılaştırmasını Bâlî Efendi âyetlerde mertebe yüksekliğinin İdrîs peygamber için değilde, bizim için geçtiği şeklinde yorumlar. ⁹⁶⁴

Yükseklik konusunun bir başka yönü ise Hakk'ın âlî kıldığı kişi ile kendisi yükseklik taslayan kişidir. İbnü'l-Arabî'ye göre asıl "yüksek olan, Allah'ın mertebesini yükselttiği kişidir. Bunun misâli de "*Onu yüksek bir mekâna ref' ettik*" ⁹⁶⁵ âyetidir. Yükseltmek Allah'tan olunca yükselen kişi için zâtî bir yüksekliğ gerçekteşmiş olur. Allah ise mertebesini yükselttiği kişi muhâfaza eder. Fakat zorbalar ve mütekebbirler gibi kendi kendine bir yükseklik taslayanın Allah belini kırar ve onu sorguya çeker. Bu sebeple "...Âkıbet müttakîler içindir." ⁹⁶⁶ buyrulur." İbnü'l-Arabî burada "akıbet" ile Allah'ın kendisini yükselttiklerinin sonunun kastedildiği kanâatindedir. O halde arzda yükseklik isteyen bilmelidir ki bu, ancak müttakîler için olabilir. Allah onun dünyâ ve âhirette meretebesini yükseltir. Bu dünyâda müttakînin yüksekliği belli olmayabilir,

⁹⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 151

⁹⁶² A.mlf., *Risâletün Lâ Yüavvelü aleyh*, 200, (Resâil)ü İbnü'l-Arabî, Beyrût, 2004

⁹⁶³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 75

⁹⁶⁴ Bkz. Bâlî, *age*, 89

⁹⁶⁵ Meryem, 57

⁹⁶⁶ A'râf, 128

zâlim insanlar daha üstün görülebilir. Ancak âhirette gerçek ortaya çıkacaktır. Bunun için insandaki gerçek yükseklik kulluğunu gerçekleştirmesi ile olur.⁹⁶⁷

İbnü'l-Arabî'nin Muhammedîler için mertebe yüksekliğinin olduğunu bildirmesi, Muhammedî mertebenin kemâline de işâret edebilir. Ayrıca İdrîs peygamberin mekân ile birlikte yükseltildiği mertebe ile Hz. Peygamber'in mertebesinin karşılaştırıldığı da söylenebilir. Hz. Muhammed bütün mertebelere sâhip olup en üst mertebede iken İdrîs peygamberin sâhip olduğu kemâl mertebesi başka bir ifâdeyle “rûhâniyetinin makâmı”⁹⁶⁸ feleklerin kutbu olan Güneş feleğidir ki, kutub olan feleğe yükseltilmesi onun insanların kutbu mertebesine yükseltilmesine işâret etmektedir. Daha önce İdrîs peygamberin kutubluğu konusunda geçtiği gibi onun insanların kutbu olma mertebesi ise, en büyük mertebeye sâhip olan el-Kutbu'l-ekber Hz. Peygamber'e vekâletendir.⁹⁶⁹

Konuya tenzîh yönünden bakacak olursak, Hz. İdrîs'in tenzîhte en üst mertebeye çıkmış olması ile elde ettiği mârifet, Hakk'ı mârifetin yarısıdır. Diğer kısmı ise Hz. Muhammed ile tamamlanmıştır ki, bu daha önce belirtildiği gibi tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh şeklindeki mârifet-i ilâhiye olup cem'iyet makâmıdır. Hz. Peygamber ahadiyyetü'l-cem',⁹⁷⁰ “bütün mertebeleri kendinde toplayan ahadiyet makâmına”⁹⁷¹ sâhiptir. Bu da “vücûddaki en yüce rütbe”dir.⁹⁷² Muhammedîler'in de ona vâris olarak cem'iyet mertebesinden nasîbleri vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre “makâm ve halleri geçmek Muhammedîlerin husûsiyetidir” ki bu da bütün makâmlara sâhip olan Hz. Peygamber'in vârisi olmaktan kaynaklanır.⁹⁷³

⁹⁶⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 57

⁹⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 75

⁹⁶⁹ Bkz. İkinci Bölüm, s.117

⁹⁷⁰ Kâşânî, *age*, 61

⁹⁷¹ Cendî, *age*, 327

⁹⁷² Kâşânî, *age*, 61, Bosnevî, *age*, 169

⁹⁷³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 386

İbnü'l-Arabî mertebe yüksekliğinin Muhammedîler için oluşuna şu âyeti delil getirir: “Siz âlîlersiniz” ve bu ulviyette “Allah sizinle berâberdir..”⁹⁷⁴ O mekândan müteâlfidir, mekânetten değil.”⁹⁷⁵ “Siz âlîlersiniz” âyetindeki Muhammedîlerin yüksekliği, Muhammedî makâmın yüksekliğinden kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Arabî burada daha önceki ümmetlere göre Muhammed ümmetinin sâhip olduğu kemâle işâret eder. Önceki ümmetler peygamberlerinin kemâline göre bir kemâl kesbedebilirken, bu ümmet Hz. Peygamber'in sâhip olduğu en üst mertebeye göre bir kemâle sâhip olabilmektedirler. İşte bu mertebeye nisbetlerinin kemâlinden dolayı “siz âlîlersiniz” buyrulmuştur.⁹⁷⁶ Sâhip olunan “bu mertebe yüksekliği ise zâtî, ahadî ve cem'î olan Muhammedî yüksekliktir.”⁹⁷⁷

En üst mertebede yüksekliğe, bir başka ifâdeyle tenzîhe erenler hakkında İbnü'l-Arabî, bu ümmet içerisinde “Siz âlîlersiniz, Allah sizinle berâberdir..”⁹⁷⁸ âyetinin sırrına mazhar olmuş yedi kişiden bahseder. “Onlara “ricâl-i âlî” yüce adamlar denilir ki bu kişiler yüksek mîrac sâhibidirler. Onlar nefesler âleminin en üstünleridir. Onlar için her nefes mîraclar (yükselişler) vardır.” İbnü'l-Arabî onların mîraclarının sebebini “Allah'tan ilm-i hâs tahsîl etmeleri” şeklinde belirtir ki bu yükselişin gâyesine de açıklık getirir. İbnü'l-Arabî ayrıca bu zâtların sayılarının yedi olması sebebiyle bâzı sûfîlerin onları “Abdâl”⁹⁷⁹ ile karıştırdıklarını ancak bunların ayrı bir grup olduğunu belirtir.⁹⁸⁰ Âyetin devâmında “..Allah sizinle berâberdir..”⁹⁸¹ buyrularak mertebe

⁹⁷⁴ Muhammed, 35

⁹⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 75

⁹⁷⁶ Bkz. Cendî, *age*, 327

⁹⁷⁷ Bosnevî, *age*, 169

⁹⁷⁸ Muhammed, 35

⁹⁷⁹ “Abdâl, yedi kişi olup sayıları ne artar ne de eksilir. Allah onlarla yedi iklimi muhâfaza eder...” İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 7 Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 154, 155, 160; II, 7; III, 376 (thk.) el-A'cem, *age*, 2-5; Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, “Bedel” , 189-191; Ayrıca bkz. Ahmet Ögke, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb, İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri”, 16-17, *TİAAD*, Ankara, 2001, sayı:5

⁹⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, XI, 320 (thk.)

⁹⁸¹ Muhammed Sûresi, 47/35

yüksekliğinde Allah'ın onlarla berâber olduğunu haber vermesini Kâşânî, “Muhammedîlerin Hak ile olan vücûdlarının, Hakk'ın ahadiyetinde fenâ bulması için, O'nun bu ulüvde onlarla berâber olması” şeklinde açıklar.⁹⁸² Yine ona göre Muhammedîler'in mertebe yüksekliği Allah'ın onlarla beraber olması sebebiyledir. Bu yükseklik bizzat kendilerine âit değildir. İnsanlara verilen mertebe yüksekliği sınırlı bir yüksekliktir. Hakk'ın yüksekliği ise bunların aksine hem zâtî hem de mutlak.⁹⁸³ Berâberliğin bildirildiği bir başka âyette⁹⁸⁴ “O” buyrulmasına şârihler dikkat çekmişlerdir. Bu berâberlik, Hakk'ın hüviyetinin onlarla berâber olmasıdır.⁹⁸⁵ “Çünkü kul hüviyet yönüyle Hak'tır.” Bu diğer varlıklar için de geçerlidir. Her mukayyed varlık hüviyet yönüyle mutlak. Zât yönüyle ise Allah'ın bizimle berâberliği söz konusu değildir.⁹⁸⁶ Kayserî'ye göre zâtî ulüvvün Hakk'a âit olması sebebiyle mertebe ulüvvündeki berâberliği “mânâ müşâreketi” olarak anlamak gerekir. “Bu durumda O'nun bizimle olduğuna hükmedilir ve ulüvv yine O'na âittir.”⁹⁸⁷ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, İbnü'l-Arabî ilâhî berâberlik hakkında söylediklerinden “mânâ müşâreketi” dışında bir “müşâreket” anlamını⁹⁸⁸ çıkarmak doğru olmayacaktır.

Hakk'ın mekândan yüksek olması, mekânın ancak Hak ile mekân olabilmesindendir. Hak için mekânda da berâberlik düşünüldüğünde bu kayıtlama olur. Hak ise mutlak olandır. Mertebe yüksekliğinde berâberliğinin de iyi anlaşılması gerekir. Kâşânî'ye göre Hakk'ın berâberliği “mutlak vücûdda olan mertebesinin mukayyed vücûdda olan mertebesinden yüksek olmasından kaynaklanır.”⁹⁸⁹ Molla Câmi (v.

⁹⁸² Kâşânî, *age*, 61

⁹⁸³ Kâşânî, *age*, 62

⁹⁸⁴ Hadîd, 57/4

⁹⁸⁵ Cendî, *age*, 327, Konuk, *age.*, II, 7

⁹⁸⁶ Bkz. Kâşânî, *age*, 61; Bosnevî, *age*, 169

⁹⁸⁷ Kayserî, *age*, 328

⁹⁸⁸ Bu tür bir eleştiri için bkz. Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem ve Ta'likâtün Aleyh*, 49; Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, ts.; Ayrıca bkz. *Fusûs Okumaları İçin Anahtar*, 127 (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, 2000

⁹⁸⁹ Bkz. Kâşânî, *age*, 61; Bosnevî, *age*, 169

898/1492) buradaki yükseklik için “mufâzala yüksekliği”⁹⁹⁰ adını kullanır. “Bu yükseklik tenzîh sıfatı ile tecellîsinin teşbîh sıfatı ile tecellîsinden daha âlî olması gibi, Hakk’ın tecellîsine, birçok olan ve birbirinden üstün olan mazharlarda zuhûruna yöneliktir. Zât’ının ahadiyetine yönelik değildir.”⁹⁹¹

Şârihler âyette belirtilen berâberliğin mekân yüksekliği için söz konusu olması hâlinde, Hak için cisimlerin özelliklerine sâhip olduğunu söylemek gerektiğini belirtirler. Çünkü mekân cisimlerin bir özelliğidir. Bunun için Hakk’ın mekân yüksekliği ile berâberliğinden söz edilemez.⁹⁹²

İbnü’l-Arabî Allah’ın mertebe yüksekliği olanlar ile berâber olmalarına karşılık, amel edenlerin mertebeye yüksekliğine sâhip olmadıklarından amellerinin karşılığını görememe gibi bir endîşe içine düşecekleri için âyetin devâmında “..Ve amellerinizi zâyi etmeyecektir.”⁹⁹³ buyrurarak Allah’ın berâberliği devam ettirdiğini belirtir. Çünkü amel netîcesi mekân olarak yükseklik iken ilim sâhipleri için mertebe yüksekliği vardır.⁹⁹⁴ Amel sâhipleri bu durumda kendilerinin “Allah sizinle berâberdir” hitâbının dışında kaldıklarını bilip, amellerinin boşa gideceği korkusuna kapıldıklarından onların amellerinin zâyi olmayacağı bildirilmiştir.⁹⁹⁵

“Ve amellerinizi zâyi etmeyecektir.” âyetinin mânâsı “cismânî amellerinizden bir şeyi asla azaltıp ihmâl etmez, küçültmez, noksan hâle getirmez”⁹⁹⁶ “böylece sizin için amellerinize göre mekânın ulüvvü mümkün olur”,⁹⁹⁷ ve amelleriniz “Âdemoğlunun

⁹⁹⁰ “Mufâzala yüksekliği, izâfî yükseklik olup birbiri üzerine fazîleti olan âlîler içindir. Hak için mufâzala yüksekliği, tecellîler ve îtibârların çokluğu îtibâriyle olur, Zât’ının ahadiyeti îtibâriyle değildir.” Molla Câmi, *Nakdu’n-Nusûs*, 97, Beyrût, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts..

⁹⁹¹ Konu ile ilgili misaller için bkz. Molla Câmi, *age*, 97

⁹⁹² Bkz. Nâblusî *age*, I, 126; Kayserî, *age*, I, 328; Bâlî, *age*, 89

⁹⁹³ Muhammed Sûresi, 47/35

⁹⁹⁴ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 75

⁹⁹⁵ Bâlî, *age*, 89; Konuk, *age*, II, 6

⁹⁹⁶ Cendî, *age*, 326

⁹⁹⁷ Kayserî, *age*, I, 328

amellerinin ulaştığı Arş’a doğru son mertebe olan mekânların en yükseği sidretü’l-müntehâya kadar ulaşır”⁹⁹⁸ demektir.

İbnü’l-Arabî âhirette kavuşulacak mekân ve mertebe yüksekliğinde, ilâhî hakikatlerden haberi olmayan âbidler ile ârifleri karşılaştırır. Âbidler mükâfâtın peşindedirler, cennete kavuşmak isterler. Ârifler ise mükâfâtın sâhibine, cemâlullâha kavuşmak isterler. İbnü’l-Arabî âbidlerin yaşadıkları hâli “*nefisleri korkunca*” şeklinde tasvîr ederek onların himmetlerinin yüce olmadığına dikkat çeker. Allah onların amellerinin ecrini kaybetme korkularını gidermek için “*Amellerinizi boşa çıkarmayacağız*” buyrulmuştur.⁹⁹⁹ Amel sâhiplerinin amellerinin zâyi olmayacağıının misâli Hz. İdrîs’in amelleri sonucu yüksek bir mekâna ref’ edilmesidir. Amel sâhipleri de cennete yükselmekle amellerinin karşılığını alacaklardır. Ancak bu durumda zâtî tevhîde ermek mümkün değildir.¹⁰⁰⁰

İbnü’l-Arabî, bu ümmet için “Allah’ın amel ile mekân yüksekliği ve ilim ile de mertebe yüksekliğini birleştirdiğini” ifâde eder.¹⁰⁰¹ Bu yükseklikler âhirette olacaktır. Dünyâda ise sıradan bir insan bile bâzen yüksek bir makâmı işgal etmektedir. Kişi için âhirette mekân ve mertebe yüksekliğinin birlikte olması, ilim ve amele birlikte sâhip olmasına bağlıdır. İlim ile birlikte amelin olmasının bu dünyâdaki faydası ise ledünnî ilme kavuşmaktır. Zâhidlerin durumuna gelince onlar sâdece amellerinin netîcesi olarak cennetin en yükseğinde olurlar.¹⁰⁰²

Nâblusî, ilim ve amel ile gerçekleşen iki yüksekliği “*O’nun katına güzel kelimeler yükselir ve sâlih amel de onu yükseltir.*”¹⁰⁰³ âyeti ile îzah eder. Burada geçen “*kelimeler*”in bir mânâsı da Allah ilmi, mârifetullahtır. İlim mertebe yüksekliğini

⁹⁹⁸ Cendî, *age*, 326; Konuk, *age*, II, 7

⁹⁹⁹ Bkz. Kâşânî, *age*, 61, Bosnevî, *age*, 169

¹⁰⁰⁰ Bkz, Bâlî, *age*, 89

¹⁰⁰¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 75

¹⁰⁰² Bkz. Bâlî, *age*, 90

¹⁰⁰³ Fâtır, 10

istemektedir, işte bu noktada âyetle belirtildiği gibi sâlih amel devreye girer ve ilmi yedi semânın üzerinde bulunan en yüksek mekân olan cennete çıkarır.¹⁰⁰⁴ Kayserî ise ilim ve amel için rûh ve cesed benzetmesi yapar. “Mertebe rûh için, mekân ise cesed için gereklidir. İlim amelin rûhu, amel de onun cesedidir. Dolayısıyla ilim ve ameli birleştiren için iki yükseklik hâsıl olacaktır.”¹⁰⁰⁵ Bâlî “zâtî, Muhammedî tevîd”e ulaştıran fenâ hâlinin İdrîs peygamber için hayâtında gerçekleşmediğini hatırlatır ki bu diğer peygamberler için de geçerlidir. Çünkü Muhammedî makâm Hz. Peygamber’e mahsûstur. Ancak Bâlî’ye göre Allah bu iki yüksekliği İdrîs peygamber için âhirette birleştirecektir.¹⁰⁰⁶ Karabâş-ı Velî, amel ve ilim için beden ve rûh benzetmesi yerine, nefis ve rûh benzetmesini tercîh eder. “Nefsi, rûh ile tezevvüc eden kimse her iki yüksekliği de elde etmiş olur.”¹⁰⁰⁷ Molla Câmî de “amel sâhiplerini âbidler ve zâhidler olarak, ilim sâhiplerini ârifler olarak, her ikisini birleştireni ise kâmiller olarak” târif eder.¹⁰⁰⁸

İbnü’l-Arabî’ye göre Muhammedî’nin mekân ve mekânî yüksekliği de mukayyed bir durumdur. Kul mukayyed bir varlığa sâhip olduğundan ona nisbet edilen yükseklik de elbette sınırlı olduğu gibi, aslında mutlak varlık sâhibi olan Hakk’ın yüksekliğinin tecellîsinden başka bir şey de değildir. Çünkü kuldaki yükseklik “el-Aliyy” isminin tecellîsi kadardır.¹⁰⁰⁹

Hakk’ın berâberliğini haber vermesi ile insanda, yükseklikte Hakk’a iştirâk vehmi olmaması gerekir. Çünkü zâtî olarak yükseklik sâdece O’na âittir. İbnü’l-Arabî bu noktaya dikkat çekerek şöyle der: “Hakk’ı bu berâberlikle iştirâkten tenzîh etmek

¹⁰⁰⁴ Nâblusî, *age*, I, 127

¹⁰⁰⁵ Kayserî, *age*, I, 329

¹⁰⁰⁶ Bâlî, *age*, 90

¹⁰⁰⁷ Karabâş-ı Velî, *Keşfu’l-Müşkilât*, 25b; ; Slm. Ktp. Reşid Efendi, nr. 409

¹⁰⁰⁸ Molla Câmî, *Nakd*, 96

¹⁰⁰⁹ Konu ile ilgili bkz. Cendî, *age*, 327; Kâşânî, *age*, 62; Muhammed el-Varrâdî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 56a, Slm. Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1250; Ahmed Buhârî, *Meşâriku’n-Nusûs el-Bâhis an Gavamizi’l-Fusûs*, Slm. Ktp. Es’ad Efendi, nr. 1539; vr.59b; Bosnevî, *age*, 169, A. A. Konuk, *age*, II, 8

gerektiği için âyette “A’lâ olan Rabbinin ismini tesbîh et”¹⁰¹⁰ denilmiştir.”¹⁰¹¹ “Tesbîh, Hakk’ın mukayyed olmadığını söylemektir. Hak için mutlaklık vardır.”¹⁰¹² Mutlak olan Hakk’ın mukayyed olanla berâber olduğu bir vehimden ibâret olacağından böyle bir iştirâkten Hakk’ı tenzîh etmek gerekir. Buradaki tenzîh insanlar tarafından kazanılan yükseklikten tenzîhtir. El-Aliyy olan Allah bu yükseklikte müştereklikten yücedir. O halde Hakk’ın berâberliği tenezzülü ve tecellîsi ile alâkalıdır. Hak bütün yüksekliklerde taayyünü cihetiyle berâber iken Zâtı için o yüksekliklerden âlîdir. Zâtî yükseklik “mekân, mertebe ve cem’de münhasır olmayıp sâdce zâtîdir.”¹⁰¹³ Hakk’a âit yükseklik zâtî iken, kula âit yükseklik, O’na tâbi olarak gerçekleşir. Kulun herhangi bir yüksekliği yok iken, bu yükseklikler Hak tarafından ona nisbet edilmiştir.¹⁰¹⁴

İbnü’l-Arabî âyette geçen “A’lâ olan Rabbin” buyrulmasında “a’lâ” ifâdesi ile ahadiyete işâret edildiğini ifâde eder ki bu da yine O’nun zâtî yüksekliği demektir.¹⁰¹⁵ Molla Câmi âyetin mânâsının “her ne zaman insanların îtikâdları yönüyle bir yükseklik izâfe edilse Hak bundan âlîdir” şeklinde açıklar. Ona göre “buradaki sır Hakk’ın her taayyün etmiş olanda, taayyün etmemiş olmasıdır.” Dolayısıyla Hak bütün vehmî müşterekliklerden mukaddestir.¹⁰¹⁶ Yüksekliğe kul açısından bakılınca “en yüksek” ifâdesi izâfî bir durumdur. Bu yükseklikle Hakk’ın muttasıf olduğunu söylemek doğru olmaz. Çünkü en yüksek, en aşağı veya en ortanın hepsi Hak için birdir. Allah tenzîh edenin tenzîhinden de münezzeh olduğu için tenzîh edenin tenzîhi kendisine döner. Bu tenzîhi sebebiyle de yükseklikle vasıflanır.¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁰ A’lâ , 11

¹⁰¹¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 75

¹⁰¹² Mahmûd el-Gurâb, *Rahmetün mine’r-Rahmân*, Dımaşk, Matbaatü Nadr, 1989; IV, 484

¹⁰¹³ Cendî, *age*, 327; Ayrıca bkz. Kâşânî, *age*, 62

¹⁰¹⁴ Bkz. Kayserî, *age*, 329, İbn Türke, *age*, I, 290; A. A. Konuk, *age*, II, 8

¹⁰¹⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 243

¹⁰¹⁶ Bkz. Molla Câmi, *Nakdu’n-Nusûs*, 96

¹⁰¹⁷ Konu ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 102-103; Ayrıca bkz. *Fütûhât*, IV, 243

c. İnsanın Zât ve Sıfatlar Açısından Yüksekliği

Buraya kadar yüksekliğin mekân ve mertebeye nisbetle olduğunu gördük. İbnü'l-Arabî bu iki yüksekliğin netîceleri üzerinde de durmaktadır. Bu da varlıkların mekân ve mertebe olarak iki mümkün yüksekliğe sâhip olmalarıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre varlıklar yükseklik yönüyle bir tasnîfe tâbi tutulduğunda içlerinde en üstünü insandır. Bu da Hakk'ın şaşılabacak işlerinden biridir. İbnü'l-Arabî burada “insan” ile “insân-ı kâmil”i kasteder. İnsân-ı kâmilin¹⁰¹⁸ bu üstünlüğü ise onun zâtına âit bir üstünlük olmayıp sâhip olduğu mekân ve mertebenin yüksekliği sebebiyledir.¹⁰¹⁹

İnsân-ı kâmile âit mertebe yüksekliği, ilâhî sûret üzere yaratıldığından onun mertebesinin varlıktaki bütün mertebeleri içermesi yönüyledir.¹⁰²⁰ İnsanın mekân ve mertebedeki yükselikliği ise Allah'ın ona “el-Aliyy” ismi ile tecellîsine göre olmaktadır.¹⁰²¹ O halde insân-ı kâmile âit yükseklik Hakk'ın el-Aliyy isminin tecellîsi ile verdiği mertebe veya mekânın yüksekliğine nisbetledir.

Tilimsânî (v.690/1291) yüksekliğin zatî olmadığı ile ilgili İbnü'l-Arabî'den şifâhî bir söz aktarır: “Yükseklik cihetlerdir. Kâmil de cihetleri olan kimsedir. Böyle olunca mertebe yüksekliği olan kimse, kâmile nisbet edilen kişidir. Onun kâmile yakınlığı kadar mertebe yüksekliği olur. Onun zâtı, mekân ve mekânî ile çevrili olup bu ikisi kâmile nisbet edilmez. Ona yakınlığa göre yükseklik iki makâmda olur. Bu

¹⁰¹⁸ İbnü'l-Arabî'de insân-ı kâmil kavramının kullanışları ile ilgili bkz. Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, “İnsân-ı kâmil” , 160-163; Cürcânî, *age*, “İnsân-ı kâmil” ; 56

¹⁰¹⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 75

¹⁰²⁰ Bkz. Kayserî, *age*, I, 329; Kaşânî, *age*, 62, Bosnevî, *age*, 169; Konuk, *age*, II, 8

¹⁰²¹ Nâblusî, *age*, I, 127; Kayserî, *age*, I, 329; A. A. Konuk, *age*, II, 9; Konuyla ilgili olarak İbnü'l-Arabî “Mekânın yüksekliğinin tecellînin sûretleri” olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 243

durumda “O mekân ve mekânet ile yüksektir” sözünün mânâsı, kimin yüksekliği O’na kurbîyet ise o kazanmıştır. Yüksek olan için hâsıl olan her yükseklik ise ziyâdedir.”¹⁰²²

İbnü’l-Arabî, insanın mekân yüksekliği ile ilgili olarak bu yüksekliğin kendinden değil, mekândan kaynaklandığına dikkat çeker: “Allah; “*Biz O’nu yüksek bir mekâna kaldırdık*”¹⁰²³ buyurduğunda, yüksekliği mekân için sıfat kılınmıştır.”¹⁰²⁴ Âyete göre yükseklik insanın değil, mekânındır. İnsan o yüksek mekâna çıkmakla bir yükseklik kazanmış olur. O halde bu yükseklik mekâna tâbî olmakla gerçekleşmiştir.¹⁰²⁵ Ancak buradaki mekânın yüksekliği de Kayserî’ye göre mekân olma özelliğinden dolayı değildir. Mekân olarak bir yüksekliği söz konusu edilirse bu her mekân için olması gerekir iken böyle olmadığına göre bu Allah’ın o mekâna verdiği bir husûsiyettir. O mekânın yüksekliği mertebesinde dolaydır.¹⁰²⁶ İnsan da mertebesi yüksek bir mekânda bulunduğunda o mekân sebebiyle bir yükseklik kazanmış olmaktadır.

İbnü’l-Arabî insanın mertebe olarak yüksekliği ile ilgili şu âyeti nakleder: “*Ve Rabb’in meleklerle, ‘Yeryüzünde bir Halîfe yaratacağım’ dediğinde..*”¹⁰²⁷ işte bu da mertebe yüksekliğidir.”¹⁰²⁸ İbnü’l-Arabî “*Yeryüzünde bir halîfe yaratacağım*” buyrulmasında neden semâ veya cennet değil de “yeryüzü” denilmesi üzerinde durur. Ona göre bunun sebebi diğer yerlerde hilâfeti gerektirecek bir durumun olmayışıdır. Mü’min için ancak arzda hilâfet mertebesi vardır. Ve o bu mertebe ile kemâle erer.¹⁰²⁹

İnsana arzda verilen hilâfetle elde ettiği yükseklik, hilâfet rütbesinden

¹⁰²² Tilimsânî, *age*, vr. 42b

¹⁰²³ Meryem, 19/57

¹⁰²⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹⁰²⁵ Bkz. İbn Türke, *age*, I, 291; Nâblusî, *age*, I, 128; Konuk, *age*, II, 9

¹⁰²⁶ Kayserî, *age*, 331

¹⁰²⁷ Bakara, 57

¹⁰²⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹⁰²⁹ Geniş bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 124; III, 164

kaynaklandığı için bir mertebe yüksekliğidir. Buradaki hilâfet her insana da değildir. İnsanlar arasında hilâfet mertebesine lâyık olan kişiye âittir. ¹⁰³⁰ İbnü'l-Arabî konu ile ilgili olarak şöyle der: “Ben yeryüzünde halîfe kılacağım demiş, ben Âdem’i arza halîfe yapacağım dememiştir...”¹⁰³¹ Dolayısıyla burada kastedilen “sâdece Hz. Âdem’e âit halîfelik değil, genel anlamda insân-ı kâmilin halîfeliğidir. İnsân-ı kâmilin halîfe olması sebebiyle yüksekliği cem’î, kemâlî mertebe yüksekliğidir.”¹⁰³² Mertebe yüksekliği olan “insân-ı kâmil, Hakk’ın hakîkî halîfesidir. Halîfeler kıyâmete kadar her zaman O’na hilâfet ederler.”¹⁰³³ Hakk’ın halîfeliği insân-ı kâmil için şu şekilde gerçekleşir: “Cenâb-ı Hak için ahadiyet makâmı mertebe, vâhidiyet makâmı mekândır. Ahadiyet rûh için, vâhidiyet ise nefis içindir. İnsân-ı kâmil ise her ikisine de sâhiptir. Çünkü Allah onu arza halîfe kılmıştır...”¹⁰³⁴

İbnü'l-Arabî halîfe olan insanın kazandığı mertebe yüksekliği ile ilgili olarak, Cenâb-ı Hakk’ın melekler hakkında şöyle buyurduğunu ifâde eder: “*Büyükleştin mi, yoksa yücelerden mi oldun?*”¹⁰³⁵ O’na göre bu yükseklik onlarda bir tür olarak “melek” olmalarından kaynaklanmaz. Eğer “melek” olmalarından dolayı âyette belirtilen yükseklik olsaydı, bütün meleklerin bu yüksekliğe sâhip olması gerekirdi. Bundan da bahsedilen yüksekliğin, mertebeye tâbi bir yükseklik olduğu anlaşılır. İnsan da bunun gibi bir tür olarak “insan” olmasından dolayı halîfe olamaz. Ancak insân-ı kâmil olanlar yâni mertebe yüksekliğine sâhip olanlar halîfe olabilir. ¹⁰³⁶

İbnü'l-Arabî’ye göre âyette geçen “âlî olanlar” müheyyemûn melekleri olup, onlar Hakk’ın zâtına mahsûs kıldığı kimselerdir. “Onlara olan tecellî dâimîdir. Dolayısıyla onlar tecellîye tutulmuşlardır ve tecellîde kendilerini kaybetmişlerdir. Ne

¹⁰³⁰ İbn Tûrke, *Şerh*, I, 291; Konuk, *age.*, II, 9

¹⁰³¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 162

¹⁰³² Cendî, *age.*, 328

¹⁰³³ Kayserî, *age.*, 331

¹⁰³⁴ Karabâş-ı Velî, *Keşfü'l-Müşkilât*, 26a

¹⁰³⁵ Sâd sûresi, 38/75

¹⁰³⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 76

içinde olduklarını bilmezler. Onların ulüvvü “el-Aliyy” ismi ile bizim aramızdadır. Hakk’ı müşâhede edemezler. Çünkü nefesine şâhid olandan başkası Hakk’ın ulüvvünü müşâhede edemez. Onlar ise nefislerinde gâibdirler. Onlar Hakk’ın yüksekliği üzeredirler. Onun mekânîti ise en şiddetli şekilde gaybdır.”¹⁰³⁷

Cendî, âyette bildirilen meleklerin Arş’ta olmaları sebebiyle mekân yükseklikleri olduğu gibi, secde emrine muhâtab olmadıklarından mertebe yükseklikleri olduğunu belirtir. “Onlar Hak’ta heyemanlarından¹⁰³⁸ onda olan gaybûbiyetlerinden ve O’nda fânî olmalarından dolayı, onlar emredilmekten âlî ve secde etmekten uzaktırlar. Çünkü onlar kendilerini bilmedikleri gibi Allah’ın Âdem’i yarattığını da bilmemektedirler.”¹⁰³⁹ Kâşânî de bunun benzeri açıklamalarda bulunur ve onları emirle yükümlü olmadıklarından insanlardan mecnûn olanlara benzetir.¹⁰⁴⁰ Kayserî bu meleklerin Vücûdda ilk safta olduğunu söyler. “Akl-ı evvel, nefs-i küllî onlardandır. Buna göre âyetin mânâsı “Büyüklendin mi, yoksa Allah’tan gayrısına secde etmeyen “müheyyemûn” olan âlînden mi oldun?” şeklindedir. Çünkü onlar Allah’ın cemâlinden başka bir şeyin şuûrunda değillerdir. Bu şu âyete zıt düşmez: “Bütün melekler secde ettiler. Ancak İblis büyüklendi ve kâfirlerden oldu.”¹⁰⁴¹ Çünkü emir, âlemdeki akıllıları ilgilendirir. Bu emre akl-ı evvel ve ondan mertebeye aşağıda olanlar dâhildir...”¹⁰⁴²

Netîce olarak insanların bu iki yükseklik ile vasıflanmaları Hakk’a kurbîyet içindir. İnsanlar sâlih amellerle cennette mekân yüksekliği elde ederken, mârifetullah ile de mertebe yüksekliğine sâhip olurlar. Her iki yüksekliği tam olarak tahakkuk ettiren ise ancak insân-ı kâmilidir.¹⁰⁴³

¹⁰³⁷ İbnü’l-Arabî, **Fütûhât**, IV, 243

¹⁰³⁸ “Heyemân, bütün varlıklarda olan zâtî muhabbetin ifrât hâlidir.” el-A’cem, **Mustalah**, 1016

¹⁰³⁹ Cendî, **age**, 328; Konuk, **age**, II, 10

¹⁰⁴⁰ Kâşânî, **age**, 63

¹⁰⁴¹ Sâd, 73-74

¹⁰⁴² Kayserî, **age**, I, 331

¹⁰⁴³ Bkz. Molla Câmi, **Nakdu’n-Nusûs**, 96

İnsana âit bir diğer yükseklik ise sıfatları sebebiyledir. İnsanların bu dünyâda mekân ve mertebe ile olan yükseklikleri bulundukları yüksek mekân veya makâmdan dolayıdır. Bu yüksekliklere sâhip olmak için oraya lâîk olup olmamak bir şey ifâde etmez. Ama âhirette sâdece hak eden için mekân ve mertebe yüksekliği söz konusudur. İbnü'l-Arabî mertebe yüksekliğine sâhip olanlarla sıfat yüksekliğine sâhip olanları karşılaştırır. Bu dünyâda yetkiyi elinde bulunduran mertebe yüksekliğine sâhip kişilerin, bâzen bulunduğu mertebenin gereği olan bilgi ve donanım sâhip olmasa da işgal ettikleri makâmda, zâtî bir yüksekliğe sâhip olmadıklarından, makâmları ellerinden gittiğinde artık bir yükseklikle vasıflanmayacaklardır. Halbuki yetki sâhipleri bir makâmda bulundukları süre içerisinde sıfat yüksekliğine sâhip kişilere de hükmederler. Görünürde onlar daha yüksektirler, ancak hakîkatte meselâ “âlim” sıfatına sâhip birisi, mekân ve mertebeye bağlı olarak değil de, nefsî bir yüksekliğe sâhip olduğu için, mekân ve mertebe yüksekliğine sâhip olup olmaması onun bu yüksekliğini etkilemeyecektir. İşte bunun gibi Hakk'ın “el-Aliyy” olması da herhangi bir şeye izâfetle değil zâtî olduğu gibi bütün kemâl sıfatlarla vasıflandığı sıfâtî yüksekliği de böyledir.¹⁰⁴⁴

2. Hakk'ın Münezzeh Oluşu Açısından Yükseklik

Buraya kadar varlıklara âit yükseklikleri gördük. Bu yükseklikler onların Hakk'ı tenzîhinin hangi derecede olduğuna birer işâret niteliği taşımaktadır. Ancak bu yüksekliklerden Hak münezzeh olduğu için, Hakk'ın tenzîh edilmesi gerekiyordu. Peki münezzeh olan Hakk'a âit bir mekân veya mertebe yüksekliğinden söz edildiğine göre bu ne anlama gelir? Hakk'ın Zâtı ve sıfatları ile olan yüksekliğini nasıl anlamak gerekir? İbnü'l-Arabî'de bu soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

¹⁰⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 80

a. Mekân Yüksekliği

İbnü'l-Arabî, Hakk'a âit mekân yüksekliği ile ilgili şu âyeti delîl getirir: “*Rahmân'ın Arş'a istivâ etti.*”¹⁰⁴⁵ Feleklere göre mekân yüksekliği Arş'a âittir.¹⁰⁴⁶ Bunun için âyette belirtilen, Güneş'te olan mertebeye dayalı yükseklikten ziyâde mekân olarak mekânların en yüksekidir.¹⁰⁴⁷ Cezâirî bu yüksekliği anlatmak için Cennet'in tavanının Atlas feleği olduğu bilgisinden hareket eder. Atlas feleği Kürsî'nin altında yer alır. Arş ise Kürsî'nin üzerinde olup onu ihâta ettiğinden yükseklik ona âit olur.¹⁰⁴⁸

Arş ile ilgili daha önce bilgi verildiği için¹⁰⁴⁹ burada daha çok Arş'a istivânın mekân yüksekliği ile irtibâtı üzerinde durulacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre “Hakk'ın mekân yüksekliği dünyâ semâsına nüzûl¹⁰⁵⁰ ile muttasıf olmakla tahakkuk etmiştir.” Nüzûl ile ilgili hadîs kitaplarında birçok rivâyet aktarılır. Meselâ Rabbimiz'in her gece semâyâ nüzûlünden bahsedilir.¹⁰⁵¹ İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın nüzûl ile vâsfedilmesi, yükseklik nisbetini gerektirir. “Allah “Arş'a istivâ etti” sözünde dursaydı ve iktifâ etseydi, nüzûlü zikretmezdi.” Nüzûlü İbnü'l-Arabî aynı zamanda zuhûru olarak da ifâde eder. Böylece her sûrette tecellî edenin Hak olduğu bilinir. Had ve miktârın zûhuru da yine nüzul ile olmuştur.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁵ Tâhâ, 5

¹⁰⁴⁶ İbn Tûrke, *age*, 82

¹⁰⁴⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 77

¹⁰⁴⁸ Bkz. Cezâirî, *Buğye*, 102

¹⁰⁴⁹ Bkz. Birinci bölüm, 105-106

¹⁰⁵⁰ Nüzûl için bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Mikdâr fî Nüzûli'l-Cebbâr*, 242-251, (Resâilü İbnü'l-Arabî diğ. adıyla *Şerhu Mübtedei't-Tûfân ve Resâilün Uhrâ*, içinde thk. Kâsım Muhammed Abbâs ve Hüseyin Muhammed Acîl, Abu Zabî, Mecmau's-Sekaffî, 1998)

¹⁰⁵¹ Bkz. Buhârî, *Sahîh*, V, 2330, nr. 5962; İmâm Mâlik, *Muvatta'*, I, 214, nr. 498

¹⁰⁵² Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, Bkz. IV, 243

İstivâ konusu (ve Allah hakkında rivâyetlerde geçen gülümseme, unutma gibi durumlar) teşbîhi çağrıştırdığı için, İslâm târihinde erken dönemlerden îtibâren tartışılmış ve birçok farklı görüşler ortaya atılmıştır.¹⁰⁵³ İbnü'l-Arabî bu görüşlerden bâzıların yeri geldikçe tenkîd eder.¹⁰⁵⁴

İbnü'l-Arabî istivâ gibi teşbîh ifâdelerini kullanırken mutlaka bir tenzîh yönü olduğunu hatırlatmayı ihmâl etmez. Ona göre “İstivâ kelimesi; istikrâr, (karar kılmak, yerleşmek) kasd (yönelmek) ve istîlâ etmek (ele geçirmek, sâhiplenmek) mânâsına gelir. “İstikrar” cisimlerin sıfatlarından olup, Allah hakkında kullanılması câiz değildir. Ancak “sübût” anlamında kullanılır...”¹⁰⁵⁵

İbnü'l-Arabî, Allah'ın iki istivâsından bahseder. Bunlardan birincisi استوى إلى السماء “*Semâya istivâ etti*”¹⁰⁵⁶ âyetinde geçen istivâ olup “*semâya kastetti* (yöneldi)” demektir. İkincisi ise استوى على العرش “*Arş'a istivâ etti.*”¹⁰⁵⁷ âyetindeki istivâdır ki bu ise “*ele geçirdi, sâhiplendi*” (استولى) mânâsındadır.¹⁰⁵⁸ Bu istivâ “sâdece kendisinin bildiği, tarzı ve niteliği kendisine yaraşan bir tarzdadır.” Âyette “Rahmân” isminin geçmesi de istivânın bu isimle olduğunu gösterir.¹⁰⁵⁹ Rahmân'ın “Arş'ı ihâtası ilâhî ihâtadan ilimle olmuştur.” İbnü'l-Arabî'ye göre bu ihâtaya “*O her şeyi ihâta etmiştir*”¹⁰⁶⁰ âyetinde

¹⁰⁵³ İstivâ hakkındaki bu farklı görüşler için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *DİA*, İstanbul, 2001, c.XXIII, s. 402-404

¹⁰⁵⁴ İbnü'l-Arabî müşebbihe gibi Eş'arîler'in istivâ ve benzeri konularda te'vil yoluyla teşbîhe düşmeyeceklerini zannetmelerine rağmen teşbîhten kurtulamadıklarını söyler. Buna misâl olarak “istikrâr” anlamında olan “istivâ”yı, “istîlâ” anlamında kullanmalarıdır ki İbnü'l-Arabî'ye göre bu bir teşbîhtir. Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 43-44

¹⁰⁵⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 98; İbnü'l-Arabî'ye göre “istivâ” kelimesi, âyetlerde geçen “sağ el, kabza, gülme, tebessüm, öfkelenmek, unutmak, kadem” kelimeleri gibi benzerlik ifâdesidir. [“Bu ifâdeler aklî olmayıp lügavîdir. Aklî olan benzerlik ise Allah hakkında imkansızdır.” *Fütûhât*, I, 97] Naslarda geçen teşbîh ve teccîm ifâdelerinin açıklaması için bkz. *Fütûhât*, I, 95- 98

¹⁰⁵⁶ Bakara, 2/29

¹⁰⁵⁷ A'râf, 7/54; Yunus, 10/3; Ra'd, 13/2; Tâhâ, 20/5; Furkân, 25/59; Secde, 32/4; Hadîd, 57/4

¹⁰⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 98

¹⁰⁵⁹ A. mlf., *Ukletü'l-müstevfiz*, 170, (Resâil); Konevî Arş'a, er-Rahmân ismiyle olan istivânın Kürsî ve yedi göklere başka isimlerle olduğunu belirtir. Bu isimlerle ilgili bkz. Konevî, *Fukûk*, 216

¹⁰⁶⁰ Fussilet, 41/54 Ayrıca bkz. En'am, 6/80, Mu'minûn, 40/7

işâret edilmektedir.”¹⁰⁶¹ “Allah, cisimlerin en büyüğü Arş olduğundan, nefsinı medhetme ve senâ üzere Arş’a istivâ etmiştir.”¹⁰⁶² İbnü’l-Arabî ayrıca “varlıklar içinde Arş’tan daha büyük bir şey olması hâlinde bu ifâdenin medih olmayacağına” dikkat çeker.¹⁰⁶³

“Allah’ın Rahmân ismi ile Arş’a istivâsı had ve miktârdan münezzeh olarak gerçekleşmiştir.”¹⁰⁶⁴ İbnü’l-Arabî istivâ konusunda “İstivâ mâlûmdur. Keyfiyeti ise meçhûldür. Ona îmân vâciptir. Onun hakkında soru sormak bid’attır.” görüşünü¹⁰⁶⁵ de şu şekilde tenkîd eder: “Biz ve şuhûdî, zevkî ilim ehlerinden bizim yolumuzu tâkip edenler, elbette bu yolu izlemiyoruz. Çünkü Zât müşâhede edilir. Fakat aktarılamaz. Hüviyet onunla berâber olup ayrılmaz. Bunun için ârif der ki: “O’ndan başka O yoktur.” Böylece hüviyeti kendisiyle isbât etti. Ancak biz ulûhiyeti ifâde eden, Zât’ı ifâde etmeyen başka bir yolu izliyoruz. O yol bu hükmün hakîkatini bize verir. Bu

¹⁰⁶¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 436

¹⁰⁶² İbnü’l-Arabî, *age*, III, 61

¹⁰⁶³ Bkz., İbnü’l-Arabî, *Tedbîrât*, 99; trc. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 75

¹⁰⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 443; İbnü’l-Arabî, Allah’ın Arş’a “Rahmân” ismi ile istivâsının pâdişahların istivâsına benzetilemeyeceğini ifâde eder: “O’nun Arş’a istivâ etmesinin cisimlerin istivâ etmesi gibi olması muhâldir. Çünkü o bir cisim değildir “O’nun istivâsı, melikin mülküne istivâsı gibidir” diyerek Hakk’ın Arş’a istivâsını Bîşr’in Irak’a istivâsına benzettiler. Muhdesi kadîme benzettiler. Hâlbuki kadîm muhdese benzemez. Çünkü Allah “*Onun misli gibi bir şey yoktur*” buyrulmuştur. Sahîh nazar onların dediklerinin hilâfıdır.” İbnü’l-Arabî, *age*, III, 534; İbnü’l-Arabî ayrıca pâdişahların bir yere istivâsının o yeri istilâsı anlamında olduğunu, Hakk’ın istivâsının buna benzetilmesinin doğru olmayacağını söyler. Bu konuda meşhur bir şiiri aktarır:

“Bîşr Irak’a istivâ etti.

Kılıç ve kan olmadan”

(Kurtubî bu şiiri misâl getirenin İbn Atiyye olduğunu söyler. “İbn Atiyye der ki: Böyle bir açıklama Allah’ın: Rahman (olan Allah) Arşın üzerine istiva etti” (Tâhâ, 20/5) buyruğu hakkında uygundur.” Kurtubî, *age*, trc .M. Beşir Eryarsoy, I, 525) İbnü’l-Arabî bu görüşte olanları şöyle tenkîd eder: “Hakk’ın Arş’a istivâsı nerede, Bîşr’in Irak’a istivâsı nerede? Mubtilûn olanlar hüsrâna uğradı. “*Onun misli gibi bir şey yoktur*” kavlından bu rûh nerede? Bîşr’in istivâsı eşyâ cümlesindendir. Ebû Saîd el-Harrâz ve emsâli doğru söyledi: “Allah’ı Allah’tan başkası ârif olamaz.” İbnü’l-Arabî, *age*, I, 681

¹⁰⁶⁵ Bu sözü İmâm Malîk’in söylediği rivâyet edilir. Bkz. Muhammed b. Abdulvehhâb, *Teyşîrî’l-Azîzî’l-Hamîd fî şerhi Kitâbi’t-Tevhîd*, Mektebetü Riyâd el-Hadîse, Riyâd, ts., s. 675

hükümlerin tamâmı O'na âittir. Bunlar kendilerinde doğrudur. Müşâhede eden için de şuhûd bu şekilde gerçekleşir.”¹⁰⁶⁶

Rahmân'ın Arş'a istivâ etmesi, Hakk'ın onda zuhûrudur.¹⁰⁶⁷ “Rahmân ismiyle olan bu zuhûr ediş istivâ olup, oraya yerleşmesi, orayı mekân tutması mânâsına değildir. Çünkü bu cisimlerin özelliklerindendir.”¹⁰⁶⁸ İstivâ “Hakk'ın Arş mekânını tasarruf ve kudreti altına alarak, zâtî ulüvvünü ızhâr etmesidir.”¹⁰⁶⁹ Kâşânî ise bu istivâyı şöyle yorumlar: “Mekânların en yükseği, O'nun mekânî yüksekliğidir. Bu, Allah'ın Rahmân isminin tecellîsi ile olan yüksekliktir. Ve o Arş'a istivâsının mânâsıdır.”¹⁰⁷⁰ Kayserî de istivâyı varlık mertebelerine göre îzah eder. Ona göre “Arş, mekânların en yükseği olarak kendisinde Hakk'ın zuhûru yönünden istivâ edilen olunca bu yönden Hak için mekân yüksekliğinden söz edilir.” Merâtibe göre, ahadiyet mertebesinde Hakk'ın Zâtî yüksekliği vardır. Diğer mertebelerde ise Hak için mekân veya mertebe yüksekliğinden bahsedilebilir. Ancak insanlar için her iki yükseklik, mekân ve mertebeye tâbi olmakla iken, Hak için tam tersine onların Hakk'a tâbi olması iledir. Kayserî bununla ilgili olarak “*Benden başkasını vekil edinmeyin*”¹⁰⁷¹ gibi âyetleri misal verir. Allah burada nefisini kullarına vekîl kıldığı gibi, mekân ve mertebenin kendisine tâbi olmasıyla da yüksekliği nefsi için kılmıştır.¹⁰⁷²

İbn Türke buradaki mekân yüksekliğini “er-Rahmân” ismi ile açıklar. Ona göre: “Hakk'ın isimleri arasında “Rahmân” isminden başka, daha âlî ve ihâtası daha şümullü olan isim olmadığı için, Arş Hakk'ın Rahmân ismiyle istivâ ettiği yer olduğunda, zarûrî olarak varlıkların en yükseği olacaktır.”¹⁰⁷³ Karabâş-ı Velî, bu âyetin

¹⁰⁶⁶ A. mlf., *Kitâbu'l-Mesâil*, 311, (Resâil)

¹⁰⁶⁷ Molla Câmi, *Nakdu'n-Nusûs*, 95

¹⁰⁶⁸ A.mlf. *Şerhu'l-Câmî*, s. 147

¹⁰⁶⁹ Bâlî, *age*, 91

¹⁰⁷⁰ Kâşânî, *age*, 62

¹⁰⁷¹ İsrâ, 17/2

¹⁰⁷² Geniş bilgi içi bkz. Kayserî, *age*, I, 330

¹⁰⁷³ Bkz. İbn Türke, *age*, I, 292

mekân yüksekliği açısından açıklamasında istivâyı “rahmetin bütün eşyâyı kuşatması” ile açıklar. Arş cisimler âlemini kuşattığından, Arş’a istivâ eden için mekân yüksekliği söz konusudur.¹⁰⁷⁴

Hakk’ın Arş’a istivâsı bütün varlıklara şâmil olup burada mekân umûmîdir. “..Beni mü’min kulumun kalbi sığdırdı.”¹⁰⁷⁵ hadîsinde belirtilen mekân ise husûsîdir. “Her nerede olursanız O sizinle berâberdir.”¹⁰⁷⁶ âyetinde de ilâhî bir sıfat olan hakîkatte ve zâtlarda bir mekân söz konusudur ki bu İbnü’l-Arabî’ye göre en umûmî mekâna işâret etmektedir. İbnü’l-Arabî burada kastedilen mekânın “Zât için olan bir mekân” olduğunu bunun da “mertebeler için olan (mekânete) makâma benzediğini” belirtir. İbnü’l-Arabî ayrıca mekânı, bütün makâm ve halleri geçen kâmil kimselerin menzili olarak görür ki bunu kulun fenâfillâha ermesi şeklinde değerlendirmek mümkündür.¹⁰⁷⁷ O halde Cendî’nin belirttiği gibi âyette “O” buyrulması Hakk’ın hüviyetine işâret ettiğinden kulun hakîkati yönüyle Hakk’ın onunla berâberliği vardır. Çünkü kulun hakîkati Hak’tır.¹⁰⁷⁸

b. Mertebe Yüksekliği

İbnü’l-Arabî, İdrîs Fassî’nda Hak için olan mertebe yüksekliğini, her biri meselenin bir yönünü îzah eden üç âyet ile anlatır: “‘O’nun vechinden başka her şey helâk olucudur.’¹⁰⁷⁹ ‘Bütün emr O’na döner’¹⁰⁸⁰ ve ‘Allah ile berâber başka bir ilâh mı var?!’¹⁰⁸¹

¹⁰⁷⁴ Bkz. Karabâş-ı Velî, *Keşfü’l-Müşkilât*, 26b, Amlf., *Câmiu’l-Esrâr*, 27a; Konuk, *age.*, II, 9

¹⁰⁷⁵ El-Acl *Keşfu’l-Hafâ*, II, 195, nr.2256

¹⁰⁷⁶ Hadîd, 57/4

¹⁰⁷⁷ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 386

¹⁰⁷⁸ Bkz. Cendî, *age*, 327

¹⁰⁷⁹ Kasas , 88

(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) “O’nun vechinden başka her şey helâk olucudur.” âyetindeki “Her şey” ifâdesi İbnü’l-Arabî’ye göre “his olarak müşâhede ettiğimiz, akılla bildiğimiz varlıklardır.” Buradaki “vecih” bir şeyin hakîkatidir. Allah’tan başka varlık olmadığından bu durumda her şeyin hakîkati Hak olmuş olur ve böylece âyetten her şey helâk olucu iken, onların vechi olan Hakk’ın bâkî olduğu anlaşılır.¹⁰⁸² Yine ona göre vechin bir anlamı da *vücûddur*. “O da zâtların ve hakîkatlerin zuhûrudur.”¹⁰⁸³ “Allah’tan başkasının varlığı olmayınca, yükseklik, vücûd (vecih) ona âit olacaktır.”¹⁰⁸⁴ “O’nun bu şekilde ezelî ve ebedî olarak vechinden başka bir şey olmaması bir mertebedir olup, o Allah’tan başkası için uygun değildir.”¹⁰⁸⁵

Kayserî’ye göre bu âyetin mertebe yüksekliğinin Hakk’a nisbet edilmesini gerektirmesinin sebebi, “bekânın her şeyin helâki ile olmasıdır.”¹⁰⁸⁶ Bütün varlıkların taayyünleri Hak’ta fânî olduğu için, taayyün kaydından kurtulunca, lâ-taayyün mertebesinden başka mertebe kalmayacağından bu da Hakk’ın mertebe yüksekliği demektir.¹⁰⁸⁷

Hakk’ın mertebe yüksekliği ile ilgili ikinci âyet: “Bütün emr O’na döner”¹⁰⁸⁸ (إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ) buyrulmasıdır. “Hakk’ın işlerin mercii olması ulûhiyetinde tekliği ile

¹⁰⁸⁰ Hûd, 123

¹⁰⁸¹ Neml, 63

¹⁰⁸² Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 373; Ayrıca bkz. *age.*, II, 110

¹⁰⁸³ İbnü’l-Arabî, *age*, I, 552; Benzer açıklamalar için bkz. Cendî, *age*, 327; Bosnevî, *age*, 170; Nâblusî, *age*, I, 128

¹⁰⁸⁴ Bkz. Kâşânî, *age*, 62

¹⁰⁸⁵ Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, Slm. Ktp. Hacı Mahmud, 2654, vr. 43a

¹⁰⁸⁶ Kayserî, *age*, I, 331, Bâlî, *age*, 91

¹⁰⁸⁷ Bkz. Bosnevî, *age*, 170; Konuk, *age*, II, 9; Hakk’ın “Lâ-Taayyün” mertebesi ile ilgili bkz. M. Erol Kılıç, *agt.* (dr), s. 184-189

¹⁰⁸⁸ Hûd, 123

olur ki bu büyük menzil ve yüksek mertebedir. Onun üstünde bir mertebe olması mümkün değildir.”¹⁰⁸⁹

İbnü'l-Arabî “rücû” kelimesini, “asla reddolunmak” şeklinde açıklar.¹⁰⁹⁰ Âyette geçen “emr”i de gölgeye benzetir. Gölge nasıl ki çıktığı yere döner ise, emr de O’na döner.¹⁰⁹¹ İbnü'l-Arabî dönüş için bir başlangıcın olması gerektiğini hatırlatır. “Bütün emr O’ndan başladığından dolayı tekrar O’na rücû edecektir.” Bu durum İbnü'l-Arabî’ye göre varlıkların vücûda gelişinin Allah’tan olması demektir. Dolayısıyla tekrar O’na rücû edeceklerdir.¹⁰⁹²

İbnü'l-Arabî mertebe yüksekliği yönüyle “bütün emrin ona râci’ olması”nı “bütün makâmın ve isimlerin makâm-ı mahmûda râci’ olması” şeklinde açıklar.¹⁰⁹³ Ademden vücûda çıkan varlıkların dönüşünü ise şöyle misallendirir: İnsan bir dâireye konulsa ve onunla dönse sonu başına varacak şekilde devreder. O zaman bir daire çizmiş olur. Böyle olmasaydı çıktığımızda doğru bir çizgi tâkib edeceğimiz için başa dönemezdik. Bunun gibi her *emr* ve her varlık kendisinden başladığı yere dönen bir dâiredir.¹⁰⁹⁴ Cendî’ye göre; “Bütün emrin O’na dönmesi yönüyle bakıldığında mertebe ulüvvü, Allah Teâlâ’ya mahsûstur.”¹⁰⁹⁵

Hakk’a âit mertebe yüksekliği ile ilgili diğer âyet şöyledir: “Allah ile berâber başka bir ilâh mı var?!”¹⁰⁹⁶ (أَإِلَٰهَ مَعَ اللَّهِ) “Ulûhiyette yegâne, bir tek oluş en yüksek mertebe olup onun üzerinde başka bir mertebe bulunmaz.”¹⁰⁹⁷ Nâblusî’ye göre “Başka

¹⁰⁸⁹ Kayserî, *age*, I, 331, Bâlî, *age*, 91

¹⁰⁹⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 512

¹⁰⁹¹ İbnü'l-Arabî, *age*, IV, 336 Zıll’ın dönüşü için ayrıca bkz. *age*, IV, 346

¹⁰⁹² İbnü'l-Arabî, *age*, IV, 427

¹⁰⁹³ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 87

¹⁰⁹⁴ Geniş bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 255; III, 274, 305

¹⁰⁹⁵ Cendî, *age*, 327

¹⁰⁹⁶ Neml Sûresi, 27/63

¹⁰⁹⁷ Bâlî, *age*, 91

bir ilâh mı var? sorusunun takdîri, O’nun ile berâber bir şey yoktur, demektir.”¹⁰⁹⁸ Kâşânî de aynı açıklama ile başlayarak şöyle der: “O’nun gayrısının bir vücûdu, ulüvvü ve vechi yoktur, ancak O bir tek olup Zât’ı ile müteâlîdir.”¹⁰⁹⁹ Cendî; “Eğer vücûdda iki veya daha çok ilâh olsaydı, bu yükseklik Allah Teâlâ için tahakkuk etmezdi” der.¹¹⁰⁰

İbn Türke, mertebe yüksekliği ile ilgili bu üç âyeti şöyle îzâh eder: “O’nun vechinden başka her şey helâk olucudur.”¹¹⁰¹ âyeti; Hakk’ın câmi’ oluşu ve zuhûru yönüyledir. Buradaki vecih için zuhûrda mertebe yüksekliği vardır. “Bütün emr O’na döner”¹¹⁰² âyeti gayb oluşu ve bâtını yönüyledir. Çünkü mutlak hüviyet O’na âit olup vücûdda yükseklik rütbesi vardır. “Allah ile berâber başka bir ilâh mı var?”¹¹⁰³ âyetine gelince bu âyet, daha önceki âyetlerde geçen “zuhur ve vücûd”daki yükseklikleri birleştirir ve böylece mekân ve mertebe için olan yüksekliğin zâtî yönü bilinmiş olur.”¹¹⁰⁴

c. Hakk’ın Zât ve Sıfatlar Açısından Yüksekliği

Buraya kadar gördüğümüz yükseklik çeşitleri nisbet ile var olan yüksekliklerden ibâretti. Ve yine bu yükseklikler Hakk’ın esmâ-i hüsnâsından “el-Aliyy” isminin tecellîleriydi. İbnü’l-Arabî burada konuyu Hakk’ın zâtî yüksekliğine getirir. Hakk’ın zâtî yüksekliği, vücûd mertebelerinin ilki olan ahadiyet mertebesinde olur. Bu yönüyle Hak tenzîh edilendir. Kevnî mertebelerde zuhûrunda ise Hak teşbîh

¹⁰⁹⁸ Nâblusî, *age*, I, 128

¹⁰⁹⁹ Kâşânî, *age*, 62

¹¹⁰⁰ Cendî, *age*, 327

¹¹⁰¹ Kasas, 88

¹¹⁰² Hûd Sûresi, 123

¹¹⁰³ Neml Sûresi, 63

¹¹⁰⁴ İbn Türke, *age*, I, 290

edilendir.¹¹⁰⁵ Lâ-taayyün mertebesinin tenzîh ile bağlantısı konusunda Mahmud Erol Kılıç şöyle der: “... Bu mertebe iç ve dış oluş yâni Bâtın ve Zâhir oluşda birbirine eşittir ve henüz farklılaşmamıştır. Bu açıdan mutlak tenzîh yolunu tutanlar Hakk’ın sâdece bu mertebesine îmân etmiş olurlar ve O’nun tenezzülâtını kabul etmemiş olduklarından O’ndan gayrısını temellendiremeyip ikiciliğe ve şirke düşerler...”¹¹⁰⁶

İbnü’l-Arabî’ye göre hakîkatte Hakk’ın vücdundan başka bir şey olmadığından, yükseklik konusuna bu yönden bakarak şu soruyu sorar: “O’ndan başka kimse yok iken kimin üzerine aliyydir?” Ahadiyet mertebesinde, Vücûdun taayyünü söz konusu olmadığından bir şey üzerine yüksekliğinden bahsedilemez. Bunun için İbnü’l-Arabî “el-Aliyy” isminden dolayı “onun zâtı gereği aliyy” olduğunu söyler. Bu yükseklikle ilgili bir başka sorusu da şöyledir: “Ya da O’ndan başkası yok iken ne şeyden aliyydir?” Buna verilebilecek cevap “hiçbir şeyden” olacaktır. Bunun için İbnü’l-Arabî şu netîceye varır: “O’nun yüksekliği kendisindendir.” İbnü’l-Arabî’ye göre zâtî yükseklik her her bir varlığı ilgilendirir. Çünkü her varlık hakîkati yönünden Hak olduğu için onların zâtî yüksekliğe sâhip olduğunu söyleyerek şöyle der: “Onlar O’ndan başkası değildir. O izâfî yükseklik olmaksızın âlîdir. Çünkü kendileri için yokluk sâbit olan “ayn”lar (a’yân-ı sâbite) varlıktan bir koku almamışlardır.”¹¹⁰⁷

Kayserî “el-Aliyy” isminin Zât isimlerinden olduğunu söyler. Buradan “yüksekliği bir şey üzerine olan kimsenin zâtî yükseklikle “el-Aliyy” olarak isimlendirilemeyeceği anlaşılır. İzâfî olarak ve nisbetle olması yönüyle yükseklik ise, aşağıya göre olur. Bunun için İbnü’l-Arabî Hakk’ın zâtî yüksekliğine işaretlerle, “O’ndan başka kimse yok iken kimin üzerine aliyydir?” demiştir. Yâni vücûdda O’nun gayrı bir şey yok iken yüksekliği kimin üzerinedir? diyerek”¹¹⁰⁸ zât mertebesinde böyle bir şeyin mümkün olmadığına dikkat çekmiştir. Bundan dolayı Zât’ı yönüyle Hak, tenzîhten de

¹¹⁰⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma’rife*, 250

¹¹⁰⁶ M. Erol Kılıç, *agt.* (dr), s. 185

¹¹⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹⁰⁸ Kayserî, *age*, I, 332

teşbîhten de yüce olup her ikisinden de tenzîh edilir.¹¹⁰⁹

Kâşânî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin sorduğu sorulardan maksadı, Hakk'ın "yüksekliğinin izâfî olmadığını zâtî olduğunu belirtmek"tir.¹¹¹⁰ İbnü'l-Arabî ilk sorusundan "kimin üzerine?" ifâdesi mekân yüksekliğine, "ne bakımdan yüksektir?" derken de merteye yüksekliğine işâret etmiştir. Böylece Hakk'ın ahadiyet mertebesinde bu tür yüksekliklerle vasıflanamayacağını bildirmiştir. "Hakk'ın yüceliği mutlaklıdır. O süfliyâta kıyasla yüksekliğe sâhip olmaktan yücedir."¹¹¹¹

Hakk'a âit olan zâtî yükseklik, Lâ-taayyün, Ahadiyet mertebesinde isimlerinin çokluğundan yüksek olmasıdır. Şehâdet mertebesindeki yüksekliği ise bütün varlıklarda isimleri ile zuhûru ve bütün sûretleri kuşatmasıylaadır.¹¹¹² Varlıklara âit zâtî yüksekliğe gelince bu onların hüviyetlerinin Hak olması yönüyledir. Onların mekân ve merteye yüksekliğinden ancak, izâfî vücûdları sebebiyle ve Hakk'ın gayrı oldukları yönüyle bahsedilebilir.¹¹¹³

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın zâtî yüksekliğini anlatırken, mekân ve merteye yüksekliklerinin Hak için hangi yönden olup olmayacağı konusu ile îzah eder. Buna göre Ahadiyet mertebesinde izâfî yükseklikten söz edilemeyeceği belirtilmişti. "Çünkü kendileri için yokluk sâbit olan "ayn"lar varlıktan bir koku almamışlardır. Sûretler varlıklarda çoğalsa da onlar yine kendi hallerinde bulunurlar."¹¹¹⁴ İbnü'l-Arabî'nin burada sâbit olan "ayn"lar ile ne kastettiği önemlidir. "A'yân-ı sâbite" olarak ifâde edilen bu terimde geçen "ayn" ile İbnü'l-Arabî'nin "hakikat, zât ve mâhiyet"i kastettiği, "Sübût" ile de "aklî ve zihnî varlığı" kastettiği bildirilir..¹¹¹⁵ Suâd el-Hakîm'e göre

¹¹⁰⁹ Kayserî, *age*, I, 325; Ayrıca bkz. A. Avni Konuk, *age*, I, 259

¹¹¹⁰ Bkz. Kâşânî, *age*, 63

¹¹¹¹ Bkz. İbn Tûrke, *age*, I, 293

¹¹¹² Bkz. Konuk, *age*, II, 11

¹¹¹³ Bkz. Cendî, *age*, 329

¹¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹¹⁵ Suâd el-Hakîm, *age*, 831-835

“İbnü’l-Arabî hâriçte vücûdları olmayan, hâricî vücûd sıfatı kendilerinden selb edilmiş olan, sâdece akılda vücûdları var olan bu a’yân-ı sâbiteyi “ma’dûmât” (yok olanlar) ve “umûr-ı ademiyye” (yokluğa mensub şeyler) olarak tavsif etmektedir.”¹¹¹⁶ Kayserî, “a’yânı; ilimde var olan ancak “ayn”da var olmayan ilmî sûretler” olarak târif ederek onları ayna sembolü ile anlatır. İlmî sûretler olan a’yân Hakk’ın varlığı, isimleri ve sıfatları için ayna olarak düşünülebilir. Bu içinde farklı ebatlarda ve farklı özelliklere sâhip birçok ayna olan odaya girdiğimizde kendimizi her bir aynada farklı görmemize benzer. Hakk’ın ilmî sûretlerde taayyününe misal olarak düşündüğümüzde aslında ortada O’nun vücûdundan başka bir şey yoktur. İbnü’l-Arabî’nin “a’yân-ı sâbite için vücûddan bir koku koklamamışlardır” sözü böylece açıklık kazanmaktadır. Bir başka açıdan ise bu kez sâdece bir ayna bulunan odada aynaya baktığımızda ne kadar eşyâ varsa hepsi onda görülecektir. İşte bu da Hakk’ın vücûdunun a’yân-ı sâbite olan ilmî sûretler için ayna olmasıdır. Bu Hakk’ın tecellîsi olan varlıkların hakîkatinin Hak olması demektir. Kayserî her iki yönden müşâhedede bulunan kişilerin ancak muhakkikler olduğunu belirtir.¹¹¹⁷

Cendî “A’yân-ı sâbite vücûd kokusunu koklamamıştır” ifâdesi ile ilgili “*Allah vardır, onunla berâber başka bir şey yoktur.*”¹¹¹⁸ hadîsini hatırlatır. “Dolayısıyla onlar Hakk’ın var olduğu ve onunla birlikte başka bir şeyin olmadığı gibi, aslî yokluk üzeredirler...”¹¹¹⁹

İbnü’l-Arabî, ahadiyet mertebesinde izâfet yüksekliği olmadığını ayrıca sayı misâli ile anlatır: “Varlıklarda sûretler bakımından sayı olarak çoğalma olsa bile aslında onların kendi hallerinde bulunduğunu ve hepsinde, hepsinden zâhir olan hakîkatin ise

¹¹¹⁶ Mustafa Tahrâlı, “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, (A. A. Konuk, *age.*, III içinde, MÜİFV. yay., İstanbul 1990, s.26); Suâd el-Hakîm, *age.*, 831

¹¹¹⁷ Bkz. Kayserî, *age.*, I, 333-334

¹¹¹⁸ Buhârî, Bed’u’l-Halk 59 İbnü’l-Arabî hadîsin buraya kadar olduğunu daha sonra bu konuda bir bilgisi olmayan kişilerce “Şimdi de öyledir” şeklinde ziyâde olduğunu belirtir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 56; Hadîs’in yorumu hakkında geniş bilgi için bkz., Ali Vasfi Kurt, *Endülüs’de Hadîs ve İbn Arabî*, 606-610, İstanbul, İnsan yay., 1998

¹¹¹⁹ Cendî, *age.*, 329

bir olduğunu” söyler.¹¹²⁰ Kayserî’ye göre “sûretlerin çoğalması” sözü “koklama” ile ilgilidir. Yâni “Ayn”lar, -O’nun eserleri olmasına rağmen- vücûddan bir râyiha koklamamışlardır.” (..) “Onlar vücûd aynasındaki sûretlerinin yansımalarına ve Rahmânî nefesi kabullerine göre çoğalan varlıklardır. “Hepsinde, hepsinden zâhir olan “ayn”ın bir olması” ise bu aynada değişen sûretlerin hakîkatinin bir olduğuna işârettir.”¹¹²¹

Kesretin varlığından ancak esmâ mertebesinde bahsedilebilir. Kesret olan varlıklar ise birer nisbet oldukları için hakîkî bir varlıklarından söz edilemez. Bu durumda İbnü’l-Arabî “varlıkta Zât olan hakîkatten başkası olmayacağını” bildirir. Bu ise her bir aynada görülenin aslında bir tek şahıs olmasına benzer. Dolayısı ile netîce şudur: “Hakk’ın “el-Aliyy” olması izâfî olarak değil kendindendir ki bu yönüyle âlemde izâfî yükseklik yoktur.”¹¹²²

İbnü’l-Arabî, “varlıkların yönlerinin birbirinden dereceli olarak üstün olması sebebiyle, bu durumda birçok varlık yönü olacağı için izâfî yüksekliğin tek hakîkatte mevcut olduğunu” bildirir.¹¹²³ Kayserî, İbnü’l-Arabî’nin “varlıkların yönleri” ile mazharları kastettiğini söyler. “Bunlar Allah’ta ilim olarak ve olmayarak, güzel ameller olarak ve olmayarak, hallerle muttasıf olarak ve olmayarak” şeklindedir. “*Kendilerine ilim verilenler derece derecedir.*”¹¹²⁴ âyetinde geçtiği gibi her biri için dereceler vardır.”¹¹²⁵ Görüldüğü üzere âlem için izâfet yüksekliği kesret îtibâriyledir.

Âlemdeki izâfet yüksekliği de kendinden değil yine Zâtî yüksekliktendir. Cendî’ye göre İbnü’l-Arabî’nin “ayn-ı vâhîde” olarak ifâde ettiği tek olan hakîkat,

¹¹²⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹²¹ Kayserî, *age*, I, 334

¹¹²² Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹²³ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹²⁴ Mücâdele, 11

¹¹²⁵ Kayserî, *age*, I, 336

taayyün ettiğinde bu taayyünlerinin farklılığına göre nisbî bir yükseklik ortaya çıkar.¹¹²⁶ Hakikat yönünden nisbî yüksekliğin olmaması, taayyün yönüyle ise olması sebebiyle, İbnü'l-Arabî Hak için şu tezadlı ifâdeyi¹¹²⁷ kullanır: “O’dur, O değildir, Sen’sin, Sen değilsin”¹¹²⁸ Buradaki “O’dur” ifâdesi şârihlere göre hakikat yönüyle söylenmiş iken, “O değildir” ifâdesi de taayyünü yönüyle söylenmiştir.¹¹²⁹ Buna göre âlem hakkında “O’dur” ifâdesi kullanıldığında kastedilen âlem “hakîkati yönüyle O’dur.” demektir. “O değildir” dediğimizde de “taayyünleri îtibâriyle O değildir” demiş oluruz. İbnü'l-Arabî’nin kullandığı tezad içeren ifâdelerde bir birine zıt iki ayrı şeyden söz etmediğini, aksine bir hakîkatin, zâhir ve bâtın oluşu, tecellî edişi veya etmeyişine işâret ettiğini unutmamak gerekir.

İbn Türke, İbnü'l-Arabî’nin bu tezadlı ifâdesini Hakk’ın zâhir ve bâtın oluşuyla açıklar: “Hakk’ın mutlak vahdetinin zâhir ve şâhidi ihâta etmesi dolayısıyla “O’dur, O değildir” yâni "Gayb ve bâtındır, gayb ve bâtın değildir" denir. Yine mutlak vahdetinin gayb ve bâtını ihâta etmesi dolayısı ile de “Sensin, sen değilsin” yâni "hâzır ve müşâhede edilir, hâzır değil ve müşâhede edilmez” denir.”¹¹³⁰ Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî’nin tezâdlı ifâdesi Hakk’ın tenzîh ve teşbîh edilmesi gerektiğini îmâ etmektedir.

İbnü'l-Arabî, varlıklar hakkında “O’dur, O değildir, Sen’sin, Sen değilsin”¹¹³¹ ifâdesini, Ebû Saîd el-Harrâz’ın¹¹³² (v. 277/890[?]) bir sözünü naklederek açıklar: “Hakk’ın vecihlerinden bir vecih ve lisanlarından bir lisan olan Harrâz kendi nefsinden

¹¹²⁶ Bkz. Cendî, *age*, 330

¹¹²⁷ Bu tezadlı ifâdelerle ilgili bir değerlendirme için bkz. Mustafa Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd” (A. A. Konuk, *age*, II içinde, s. 9-27)

¹¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹²⁹ Bkz. Cendî, *age*, 330; Kâşânî, *age*, 64; Molla Câmi, *Şerhu Câmi*, 149

¹¹³⁰ İbn Türke, *age*, I, 295

¹¹³¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 76

¹¹³² Ebû Saîd Ahmed b. Îsâ el-Harrâz, Bağdat’lı sûfilerdendir. “Tasavvufun bütün meseleleri hakkında sağlam bilgilere ve derin tecrübelerle sâhip olan Harrâz, kaynaklara göre "fenâ ve bekâ ilmi" hakkında konuşan ilk sûfidir.” *Kitâbu’s-Sıdk* ve bâzı risâleleri yayımlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Mehmet Demirci, “Ebû Saîd el-Harrâz” *DİA*, İstanbul, 1994, c.X., s. 222-223

konusarak der ki: “Allah Teâlâ ancak onun üzerine onunla hükmetmede zıtları cem’ etmesiyle tanınabilir. “*O Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın’dır*.¹¹³³”¹¹³⁴ İbnü’l-Arabî burada el-Harrâz’ın sözüne geçmeden önce bu sözü söyleyen kişi olarak öncelikle onun, Hakk’ın taayyünlerinden biri olduğunu belirtir ki yine bu durumda konuşanın “O’dur, O değildir” şeklinde anlaşılması mümkündür. Onun kendi nefsinden konuşması ile de kişinin nefsini tanıması hatırlatılmaktadır. Çünkü ilâhî sûret üzere yaratılan insan, nefsini tanıdığı zaman Hakk’ı da tanıyabilecektir. Buna göre el-Harrâz kendi nefsinin birbirinin zıddı olan sıfatları bir araya getirdiğini bildiğinden, Rabbi hakkında böyle söylemiştir.¹¹³⁵ Kâşânî, İbnü’l-Arabî’nin ifâdelerinden mülhem el-Harrâz’ın, “bütün zıt isimlerle birlikte Hakk’ın sûreti üzere zûhuru” olduğunu belirtir. Ona göre el-Harrâz, hakîkati yönüyle Hak iken taayyünü yönüyle ise Hakk’ın vecihlerinden bir özel vecih yâni varlıktır.¹¹³⁶

İbnü’l-Arabî, el-Harrâz’ın sözünü *Fütûhât*’ta birçok yerde tekrar eder.¹¹³⁷ el-Harrâz’a “Allah’ı ne ile tanıdın?” diye sorulunca: “İki zıddı bir araya getirmesiyle” diye cevap vermiş, sonra “*O Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın’dır*”¹¹³⁸ âyetini okumuştur.¹¹³⁹ Hakk’ın zıtları cem’ etmesini, İbnü’l-Arabî bir hakîkatin hâli olarak anlatır: “O zâhir olanın “ayn”ıdır. Zuhûru hâlinde de bâtın olan şeyin “ayn”ıdır. Kendisinden başka O’nu gören yoktur. O’nun için gizli olan bir şey yoktur. O kendisi için zâhir olan ve kendisine bâtın olandır.”¹¹⁴⁰ İbnü’l-Arabî “Allah Teâlâ’nın âyette kendisini iki zıd ile vâsfettiğini”,¹¹⁴¹ “bu zıtlığın farklı nisbetlerden değil bir yönden böyle olduğunu”

¹¹³³ Hadîd, 3

¹¹³⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 77

¹¹³⁵ Bkz. Kayserî, *age*, I, 336; Cendî, *age*, 330

¹¹³⁶ Bkz. Kâşânî, *age*, 64; Konuk, *age*, II, 14

¹¹³⁷ Konu ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 160, 184, 189, 461, 681, 751; III, 40, 379, 472, 500, 513, 605, 660; IV, 40, 251, 272, 325

¹¹³⁸ Hadîd, 3

¹¹³⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 252

¹¹⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 77

¹¹⁴¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 327

belirtir.¹¹⁴² Yâni “Allah ‘Âhir’ olması bakımından ‘Evvel’dir. ‘Zâhir’ olması hasebiyle de ‘Bâtın’dır.” O, Zâhir ve Bâtın birbirinden ayrılmayan ikiz kardeşe benzetir. Hakk’ın ez-Zâhir oluşunu tanıyan, el-Bâtın oluşunu bilebileceği gibi bunun tersi de mümkündür.¹¹⁴³ Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâtın oluşun hepsinin delâleti Hakk’a âittir. Hak bu tezadlı ifâde ile bütün vücûdun kendisine âit olduğuna bildirmiş olmaktadır.¹¹⁴⁴

Hakk’ın “Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın” isimleri varlıklara nisbetledir.¹¹⁴⁵ Ancak Hakk’ın ilk oluşu (Evvel), varlıkların ilki şeklinde anlaşılmamalıdır. Bunun yerine varlığı başlatan, herşeyi icâd eden olarak ilk olduğu söylenebilir. Yine son oluşu (Âhir) de herşeyin ona dönüşü şeklinde anlaşılmalıdır.¹¹⁴⁶ “Çünkü bizim mevcûdiyetimizle ve hakikatimizin zuhûru ile O’nun için “evveliyet” hükmü verilmiştir. Aynlarımızın fenâ bulması ile de “âhiriyyet” hükmü verilmiştir.”¹¹⁴⁷ İbnü’l-Arabî evvelin nisbet olması konusunda Hakk’ın ezeli oluşunu hatırlatır. Çünkü “Ezel, evvel olmakla vasıflanandan evvel oluşu nefyetmektir.”¹¹⁴⁸ Bundan dolayıdır ki Hakk’ı, varlığın başlangıcı olarak göremeyiz. “...Evveliyet ve âhiriyyette vasat akîde O’ndan başkasının olmadığıdır. O Evvel ve Âhir değildir. Zâhir ve Bâtın da değildir. Bütün izâfet isimleri, mutlak olarak, evveliyet ve âhiriyyet ile kayıtlanmaksızın vardır.”¹¹⁴⁹ “Âhir evvelde olanı içine aldığı gibi, Zâhir; Âhir ve Evvel’de olanı, Bâtın; Zâhir, Âhir ve Evvel’de olanı içine alır. Bâtın’dan sonra bir şey gelmiş olsaydı, Bâtın’ı ve öncekileri tazammun ederdi. Bundan dolayı âyetteki hasretme, dördünden başkasının olmasını engellemekte olduğundan bir

¹¹⁴² İbnü’l-Arabî, *age*, I, 184

¹¹⁴³ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’ş-Şâhid*, 211, (Resâil)

¹¹⁴⁴ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 70

¹¹⁴⁵ İbnü’l-Arabî, *age*, IV, 8

¹¹⁴⁶ Bu konuda bkz. A. mlf., *Kitâbu’l-Mesâil*, 315-316; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 95; IV, 298

¹¹⁴⁷ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Celâle*, 48-49 (Resâil)

¹¹⁴⁸ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 189

¹¹⁴⁹ A. mlf., *İnşâu’d-Devâir*, 145, Beyrût, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005

beşinci yoktur...” İbnü’l-Arabî burada varlığın bu dört ismin mazharı üzere yaratılışını örneklerle anlatır.¹¹⁵⁰

Cendî, tek hakîkatin farklı ve benzer yönlerle zâhir olmasında farklılıklar varmış gibi gözüксе de, bunların ancak taayyünlerde ve aklî îtibârlarda mümkün olduğunu belirtir. “Hakîkat ve “ayn”ı îtibâra aldığımızda “Sırf ahadiyettir” denir. Fark ve cem’ ile kesreti îtibâra aldığımızda ise “Kesrettir” denir.”¹¹⁵¹ Dolayısı ile Hak, varlıklardan hakîkat yönüyle tenzîh edilen iken, bir yandan da bu varlıklarda taayyünü yönüyle de teşbîh edilendir. Bir başka deyişle Hakk’ı bâtınî vechesiyle tenzîh etmemiz gerekirken, zâhirî vechesiyle teşbîh etmemiz gerekmektedir.¹¹⁵²

İbnü’l-Arabî, Hakk’ın zuhûru hâlinde zâhir olanın hakîkati olacağı gibi, bâtın olması hâlinde de bâtın olan şeyin hakîkati olacağını belirtir. “Kendisinden başka O’nu gören yoktur. O’nun için gizli bir şey yoktur. O’nun zâhir olması da, bâtın olması da kendisi içindir. Ebû Saîd el-Harrâz ve başka varlıkların isimleriyle isimlendirilen O’dur.”¹¹⁵³ İbnü’l-Arabî bu son cümlesi ile zâhir olan bütün varlıkların aslında Hakk’ın bir taayyünü olduğunu ifâde etmektedir. Hakk’ın varlıkların isimlerini alması “kevn menzillerinde tenezzülü yönüyledir.”¹¹⁵⁴

İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi “Zâhir ben dediğinde bâtın hayır, der. Bâtın ben dediğinde ise zâhir hayır, der.” şeklinde bütün zıtların birbirini nefyetmesi onların iki ayrı hakîkat oldukları anlamına gelmez. Aslında bir hakîkatin farklı yönleridirler. Bunun için, İbnü’l-Arabî konuşan ile dinleyenin aynı olduğunu belirtir.¹¹⁵⁵ Zâhir ve bâtın olan tek hakîkat olarak Hak olduğu için “Ben” diyen de “Hayır” diyen de aynıdır.

¹¹⁵⁰ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, III, 197 III, 305

¹¹⁵¹ Cendî, *age*, 330

¹¹⁵² Bâtın ve Zâhir’in tenzîh ve teşbîhe delâleti ile ilgili bir değerlendirme için bkz. İzutsu, *age*, 75-100

¹¹⁵³ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 77

¹¹⁵⁴ Bkz. Kayserî, *age*, I, 337; Konuk, *age*., II, 14

¹¹⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 77

“Hak bâtını yönüyle zâhir, zâhiri yönüyle bâtın olduğundan bir yönden her ikisini de cem’ eder.”¹¹⁵⁶

İbnü’l-Arabî konuşanın dinleyeninin aynı olması husûsunda şu hadîsi hatırlatır: “Nebî (s.a.v.) buyurdu: “*Nefislerinin kendilerine söylediği şeyler.*”¹¹⁵⁷ Nasıl ki insanın nefsi ne konuştuğunu aynı anda işiterek konuşuyorsa, insan Hakk’ın bir sûreti olduğuna göre, Hak tek hakîkat olarak aynı anda hem Zâhir, hem de Bâtın olmaktadır.¹¹⁵⁸ Hakk’ın Zâhir ve Bâtın oluşu ile ilgili olarak zâid bir hakîkatten bahsedilemez. Hakîkat tektir. Zâhir, Bâtın, Evvel, Âhir’in her birinin hakîkati birdir.¹¹⁵⁹ Buna misal olarak İnsân-ı kâmil’e bakılabilir. “..O cesediyle evveldir. Rûhu ile âhirdir. Sûreti ile zâhirdir. Hükümlerinin îcâbı ile bâtındır. Hakîkat ise birdir..”¹¹⁶⁰

c.1. Hakk’ın Zât’ı ve Sıfatları İle Yüksekliğinin Sembolik Anlatımı

1. Sayı Sembolizmi

İbnü’l-Arabî, Hakk’ın Zât’ı îtibâriyle vahdetini, esmâsı îtibâriyle kesretini bir başka deyişle tenzîh ile teşbîhi sayı sembolü ile açıklar: “Kim sayılar hakkında anlattıklarımızı ve nefyinin isbâtının “ayn”ı olduğunu öğrenirse, tehzîh edilen Hakk’ın, teşbîh edilen halk olduğunu bilir”¹¹⁶¹

¹¹⁵⁶ Bkz. Kayserî, *age*, I, 337

¹¹⁵⁷ Süleyman b. Dâvud et-Tayâlisî, *Müsnedü Tayâlisî*, Beyrût, Dâru’l-Mârifet, ts. I, 322, nr. 2459

¹¹⁵⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 77

¹¹⁵⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 476

¹¹⁶⁰ İbnü’l-Arabî, *age*, II, 476

¹¹⁶¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 77-78

İbnü'l-Arabî'ye göre sayıların mertebelerinde, sayıların zuhûru “Bir”le (Vâhid) olmuştur. “Bir”, sayıyı varlığa çıkardığı gibi, sayı da “Bir”i tafsîlatlandırmıştır. Sayılan yâni “Bir” olmadan sayıdan bahsedilemez. Sayılan için histe ve akılda olmak üzere iki durum söz konusudur. Sayılan his açısından yok olabilir, ancak akıl yönüyle varlığı devam eder. Bunun tersini de düşünebiliriz. Üç şey olmadan sayıdan bahsedilemez. Bunlar sayı, sayılan ve sayıyı inşâ eden “Bir”dir. Sayının meydana gelişi “Bir” sebebiyle olur. İbnü'l-Arabî'ye göre nihâyetsiz bir şekilde olan her bir sayı mertebesinde tek hakikat mevcuttur. O sayılar her mertebede birlerin toplamından oluşsa da hakikat yönüyle bir toplam değildirler. Her bir sayı mertebesi kendi başına düşünüldüğünde tek hakikattir. Bu yönüyle de diğerinin aynı değildir. Her bir sayı mertebesinde onları bir arada tutan birlerin toplamı olmasıdır. Bu yönden her mertebedeki sayıya kendi adı ile hitâb edilir. Onlar hakkında bu şekilde hüküm verilir. İbnü'l-Arabî böylece sayıların küllî olarak yirmi mertebesinin bulunduğunu belirtir. Sayılarda terkîb bulunduğu için onun varlığının ârizî olduğunu kabul ettiğimiz gibi, aynı zamanda hakikati yönüyle zâtî olduğunu, tek hakikat olan “Bir”in (Vâhid) tezâhüründen başka bir şey olmadığını biliriz.¹¹⁶²

İbnü'l-Arabî burada tek olan hakikatin zuhûr mertebelerinde kesret oluşu ile ilgili “Bir”i (vâhid) misal vermektedir. Onun ifâdelerinden “Bir” ile sayıların, birbirine zıt olduğu sonucuna da varılmamalıdır.¹¹⁶³ “Bir” tek olan hakikate işârettir. Bu “Bir” (vâhid) ile kastedilen taayyün mertebelerinin ilki olan “Bir” dir. Yoksa Hakk’ın tek oluşu anlamında (Ahad) değildir. Lâ-taayyün, ahadiyet mertebesinden tenezzül ederek taayyüne başlaması ile birlikte ilk taayyünün karşılığıdır. “Bir” bu mânâda sayı olmayıp, tekrâr ile sayıyı vücûda getirendir. Sayılar ise “Bir”in (Vâhid) tafsîlinden ibâret olmaktadır.¹¹⁶⁴

Nasıl ki vücûd mertebelerine göre her bir mertebede zuhûr eden tek hakikat ise, bunun gibi bütün sayı mertebelerinde zuhûr eden de (Vâhid) “Bir”dir. Bir tekrar

¹¹⁶² Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, 78

¹¹⁶³ Bu konuda bkz. Demirli, *age*, 313

¹¹⁶⁴ “Vâhid” ile ilgili bilgi için bkz. Cendî, *age*, 332; Kâşânî, *age*, 65, Kayserî, *age*, I, 338; Konuk, *age*, II, 16; Demirli, *age*, 313-315

ettiğinde, her mertebede tecellî ettiğinde o mertebeye göre isim alacaktır. Yâni iki, üç vd. olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken husus meselâ 3 sayısı, “Bir”in taayyünleri ile üç tâne taayyün etmiş birden oluşmakta iken aynı zamanda bunların toplamı olması yönüyle de tek sayıdır. Onların toplamı olarak birliği devam eder. Sayı, sayılanla zâhir olur. Ancak bu her zaman hissedilir değildir, aynı zamanda aklî olarak gerçekleşir. İbnü’l-Arabî’ye göre sayı “Bir” (Vâhid) ile meydana geldiği için sayı ve sayılan ile birlikte bu “Bir”in bulunmasının zorunlu oluşunu ¹¹⁶⁵ anlatmak için Cendî ve Kâşânî şu âyeti delîl getirirler: *“Üç kişinin gizli konuştuğu yerde dördüncüsü mutlaka O'dur. Beş kişinin gizli konuştuğu yerde altıncısı mutlaka O'dur. Bunlardan az veya çok olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir.”*¹¹⁶⁶ Buna göre “Bir” sayıyı meydana getirendir. Bir, mertebelerde tecellî ederse sayı meydana gelir. Konunun bir başka yönü de “Bir”in (Vâhid) sayıların toplamı olmadığıdır. “Bir” sayıların aslı olup, sayıların varlığı ancak onunla söz konusudur. “Bir”in her mertebede taayyünü ile meydana gelen sayı, diğer mertebedeki ile aynı değildir. O mertebedeki sayı da kendi başına bir hakîkattir. Bu mânâda diğer mertebelere zıttır. Bu zıt sayıları bir arada tutan ise her birinin birlerin toplamından oluşmasıdır. İnsan ve hayvan canlı olmaları yönüyle bir iken, mertebeleri yönüyle ayrılırlar. ¹¹⁶⁷

İbnü’l-Arabî, “Bir”in taayyünü ile her mertebede bir hakîkate sâhip olduğundan yirmi mertebenin zâhir olduğunu belirtmişti. ¹¹⁶⁸ Kayserî bu mertebeleri şöyle sıralar: “Onların ilki sayıyı meydana getiren birinci mertebedir. Sonra 2-9’a kadar. Sonra 10 mertebesi 90’na kadar. O başka bir dokuzlu gruptur. Böylece 18 oldu. Sonra 100 mertebesi ve 1000 mertebesi gelir. Geri kalanlar bu terkibe dâhildir.” Bütün bu mertebeler “Bir”in tafsîli olduğu için hakîkatte bir mertebe var olduğundan diğer

¹¹⁶⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, 78

¹¹⁶⁶ Mücâdele, 7

¹¹⁶⁷ Bkz. Cendî, *age*, 333-335; Kâşânî, *age*, 65-66; İbn Türke, *age*, I, 297-304; Konuk, *age*, II, 15-20

¹¹⁶⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, 78

mertebeleri nefyederek onların “Bir”in gayrı olduğunu söylerken, bir yandan da “Bir”in tekrârı ile zâhir olan diğer mertebelerin hakîkatte aynı olduğunu söyleriz.¹¹⁶⁹

Netîcede İbnü'l-Arabî'ye göre “Bir”in (Vâhid) taayyünleri sayıların hakîkat yönüyle “Bir”in aynı, tecellî yönüyle gayrı olduğunu bilinmesi ile, Hakk'ın mertebelerde taayyünü ile teşbîh edilen halkın hakîkati olduğu anlaşılır. Bir diğer ifâdeyle bir olan hakîkati îtibâra alındığında tenzîh edilen Hakk'ın, tecellîsi îtibâriyle de teşbîh edilen halk olduğu anlaşılır.¹¹⁷⁰ “Tecelliyyât ve taayyünât sûretlerinde tecellî eden hakîkat-i ahadiyyeye nazar eden “Hak'tır” derken, sayılara ve çoğalmaya nazar eden ise “halk”tır, der.”¹¹⁷¹ İbnü'l-Arabî “tehzîh edilen Hakk'ın, teşbîh edilen halk” oluşunu şu ifâdelerle tamamlar: “Her ne kadar Hâlık, halktan temeyyüz etmişse de (bir îtibarla) Hâlık mahlûktur ve yine mahlûk Hâlık'tır. Bunun hepsi bir tek hakîkattendir. Hayır, belki o tek hakîkattir. Ve O birçok hakîkattir.”¹¹⁷²

İbnü'l-Arabî böylece Hakk'ın yüksekliğini sâdece tenzîh ile anlatmanın mümkün olmadığını ortaya koymuştur. Hakk'ı mârifet ancak tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh ile olduğunda kemal bulacaktır. Yine Hak, vahdette kesret, kesrette vahdet ile tanınabilir.

2. Baba-Oğul Sembolizmi

İbnü'l-Arabî'ye göre küllî hakîkatler, tafsîl olduğunda cüz'î taayyünler olurlar. Varlıklar içerisinde bunun bir misâli de insandır. Mutlak insâniyet vasfı küllî bir hakîkat iken, taayyünlerle çeşitlenmesi netîcesi farklı isimlerle isimlendirilir.¹¹⁷³ Cendî bu

¹¹⁶⁹ Bkz. Kayserî, *age*, I, 340

¹¹⁷⁰ Bkz. Kayserî, *age*, I, 343

¹¹⁷¹ Kaşânî, *age*, 65

¹¹⁷² İbnü'l-Arabî, *age*, 78

¹¹⁷³ Bkz. Kâşânî, *age*, 67, Kayserî, *age*, I, 343; Konuk, *age*, II, 25

isimlendirilmeyi şöyle açıklar: “Hakk’ın vücûdu tek olup, İbrâhim’de “İbrâhim” olarak isimlendirilen ve mutlak insâniyette tek taayyün edendir. Baba ise İshak veya İsmâil’de taayyünü yönüyle İshak ve İsmâil olarak isimlendirilendir. Yine bu şekilde Âdem sûretinde taayyün eden ve “Âdem” olarak isimlendirilendir. Âdem’in eşinde taayyün edip “Havvâ” diye isimlendirilen de O’dur.”¹¹⁷⁴

İbnü’l-Arabî bununla ilgili olarak daha önce el-Harrâz diye isimlendirilenin Hak olduğunu belirtmişti. Burada ise Hz. İbrâhim’in oğlunu kurban etmek istemesi üzerine, oğlunun bu emre teslîmiyetini ve sonunda oğluna bedel olarak koçun gönderilerek onun kurban edilmesini¹¹⁷⁵ tek olan hakîkatin taayyünleri ile çok oluşu yönünden ele alır: “*Bak! ne görüyorsun? Dedi ki: “Ey babacığım, sana emredilene yap!”*”¹¹⁷⁶ Çocuk babanın aynıdır. Aslında o nefsinden başkasını boğazladığını görmedi. “*Onun bedeli büyük kurbandır.*”¹¹⁷⁷ İnsan sûretinde zâhir olan, koç sûretinde zâhir oldu. Böylece çocuk sûretinde zâhir oldu. Hayır bilakis babanın hakîkati olan kimse çocuk hükmündedir.”¹¹⁷⁸ Her bir varlıkta taayyün eden tek hakîkat olduğundan ve baba sûretinde taayyün eden, çocuk sûretinde de taayyün ettiği için İbnü’l-Arabî, Hz. İbrâhim’in rüyâsında hakîkatte kendinden başkasını boğazladığını görmediğini belirtmiştir. Kayserî “bi-zibhin azîm” (büyük bir kurban) ifâdesini şöyle açıklar: “Bu sûret ile zâhir olan tam azamet sâhibidir.”¹¹⁷⁹ İbnü’l-Arabî ayrıca, Hakk’ın zuhûruna Hz. Âdem’den Hz. Havvâ’nın yaratılışı ile ilgili âyeti delîl getirir: “...Ve O, ondan eşini yarattı...”¹¹⁸⁰ Âdem nefsinden başkasını nikâhlamadı. Binâenaleyh eşi ve çocuğu ondandır. O halde durum sayıda birdir.”¹¹⁸¹ Hz. Âdem ve Havvâ, hakîkatte aynı iken

¹¹⁷⁴ Cendî, *age*, 338

¹¹⁷⁵ Bkz. Saffât, 101-107

¹¹⁷⁶ Saffât, 102

¹¹⁷⁷ Saffât, 107

¹¹⁷⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 78

¹¹⁷⁹ Kayserî, *age*, I, 343

¹¹⁸⁰ Nisâ, 1

¹¹⁸¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 78

taayyünde gayrı olmuştur. Onların nesli de insân olmak bakımından tek iken, çeşit olarak taayyünlerde çok olmuştur.¹¹⁸² İbnü'l-Arabî burada da sayı misâlinde olduğu gibi, hakikat yönünden vahdet olduğunu belirtmiştir.

3. Tabîat Sembolizmi

İbnü'l-Arabî küllî hakîkatin cüz'î taayyünler ile çoğalmasına misal daha verir. Bu da tabîattır. Tabîat, kevnî âyetlere yâni ilâhî mesaja sâhip olduğundan mânevî önemi vardır. Dolayısıyla tabîat bütün dinlerin önemle durduğu bir konu olup, her biri tabîatın ne olduğu ile ilgili teolojik, felsefî, mistik ve bilimsel anlayışlara sâhiptirler.¹¹⁸³ Tabîat sorusuna bir cevap da yine bir soru ile İbnü'l-Arabî'den gelecektir: “Tabîat kimdir? Ondan zâhir olan kimdir?”¹¹⁸⁴ Tabîat telakkîlerinde genelde tabîatın ne olduğu anlatılırken, İbnü'l-Arabî'nin, kim olduğunu sorması tabîata¹¹⁸⁵ bir şahsiyet atfettiği şeklinde anlaşılmıştır.¹¹⁸⁶ Kayserî'ye göre bu soruyu sormasının sebebi bir hakîkate

¹¹⁸² Bkz. Kâşânî, *age*, 67, Kayserî, *age*, I, 344; Konuk, *age*, II, 25

¹¹⁸³ Tabîat hakkında farklı telakkîler için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Tabîat Düzeni ve Din*, trc. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan yay., 2002 s. 37-127, A.mlf., *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, trc. Fatih Talıhoğlu, İstanbul, 1988, s. 289-297; A.mlf., *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, trc. Şehabeddin Yalçın, İstanbul, ts., 161-170; Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simyâ*, 117-124;

¹¹⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 78

¹¹⁸⁵ “Tabîat, amâiyyet maddesinde, bütün sûretler için fiilî kuvvettir. Tabîat onlardandır ve onların içindedir. Tabîat ilâhîyyetin zâhiridir. İlâhiyet ise onun bâtını ve hüviyyetidir. Allah bütün fiiller için o fiilleri yapandır...” Cendî, *age*, 318

Kayserî tabîatın “ehl-i Hakk’a göre târifinin cismin melekûtu olduğunu” belirtir. Buradaki cisimden kastı ise, “ister basit isterse mürekkeb olsun bütün unsurî ve felekî cisimler olup, tabîat bütün bunlarda sereyân eden bir kuvvettir. Tabîat külle iştirâki ve cisimlere âit sûretlere ihtisâs edilmesi sebebiyle bu sûretlerden başka olup, küllî nefse âittir.” Kayserî bu yönüyle onu bir cismi oluşturmak ve onu düzenlemek için kullanılan âlete benzetir. Tabîatın mazharı olduğu isim ise “el-Mûcid” ismidir. Geniş bilgi için bkz. Kayserî, *age*, I, 344; İbnü'l-Arabî'ye göre tabîatın özelliği “Allah'ın irâdî teveccüh ve ilâhî emir ile âlemin sûretlerini onda açmasıdır.” İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 218; “..Şeyh'in tasavvur ettiği Bütün (Küllî) Tabîat, haddi zâtında Evrensel Cevher değildir. (...) fakat [tabîat], yaratıklar husûsunda, onun ‘annelik’ yönü altında daha özel olarak tasavvur edilen doğrudan bir belirlenmedir. Bizâtihi tezâhür etmeyen Evrensel Tabîat kendisini, hissedilir düzende sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık olarak ortaya çıkan dört nitelik veya temel eğilim [mizac] ile îzâh eder...” Titus Burckhardt, *age*, 238

¹¹⁸⁶ İzutsu, *age*, 114

dikkat çekmek içindir. Bu da “hakikat bir olduğuna ve Hakk’ın varlığından başka bir varlık bulunmadığına göre, İbnü’l-Arabî “tabiat” olarak isimlendirilen kimdir? diye sormuştur. İkinci sorusunda ise, varlıkların hakikatlerinin fertlerinden başka tabiattan zâhir olan kimdir? demiştir.” Kayserî buna cevap olarak daha önce insan misâlinde geçtiği üzere insâniyeti verir. Nasıl ki cisimlerin artması ve eksilmesi ile insâniyet artmaz ve eksilmez ise, İbnü’l-Arabî’nin “Tabiatın kendisinden bir şeyin zâhir olması ile eksildiğini, yine zâhirde var olan bir şeyin de *ademi* ile noksanlaştığını görmedik.”¹¹⁸⁷ dediği gibi tabiattan bir hakikat olarak eksilme ve artma olmaz.¹¹⁸⁸

Şârihler tabiatı yine küllî ve cüz’î hakikat ile açıklarlar. Daha önce bahsedildiği üzere “Bir” ve “İnsâniyet” nasıl küllî hakikat ise, tabiat da küllî bir hakikattir. Dolayısıyla tabiattan zâhir olan şeyler zuhûru hâlinde tabiat için bir fazlalık olmayıp onlar tabiatın cüz’î olarak taayyün etmesinden ibârettirler. Bütün bu cüz’î taayyünlerin hakikati de küllî hakikat olan tabiattır.¹¹⁸⁹

“Tabiat”ın taayyün ve zuhûr yönüyle her bir mertebedeki sûreti, bir başka mertebeye göre mertebeler arası zıt hükümleri içerir. Bunlar bir yönden tabiatın gayrı iken bir yönden de aynı olurlar. İbnü’l-Arabî bu hükümleri şöyle açıklar: “Onun üzerine olan “bu soğuk ve kuru şu sıcak ve kurudur” diye hükümle beraber sûretler muhtelif olduğu için zâhir olan şey onun aynı değildir. Tabiat kuruluşu cem’ etti. Ondan başkasını ise uzaklaştırdı. Câmi’ olan tabiattır. Hayır bilakis “ayn” tabiattır.”¹¹⁹⁰ İbnü’l-Arabî tabiatın bütün hükümleri içermesi yönüyle soğukluğu ve kuruluşu, sıcaklığı ve yaşlığı birleştiren küllî hakikat olmasına dikkat çekmektedir. Ancak tabiatın taayyün ettiği sûretler ise misâlde olduğu gibi farklı hükümlere sâhiptirler.¹¹⁹¹

İbn Türke, “Şeyh-i Ekber”in “Câmi’ olan tabiattır. Hayır bilakis “ayn” tabiattır.” sözünü tenzîh ve teşbîhe işâret sayar. Buna göre “Câmi’ olan tabiattır” sözü

¹¹⁸⁷ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 78

¹¹⁸⁸ Bkz. Kayserî, *age*, I, 344

¹¹⁸⁹ Bkz. İbn Türke, *age*, I, 307, Cendî, *age*, 338; Kâşânî, *age*, 67

¹¹⁹⁰ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 78

¹¹⁹¹ Konu ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 430

“tenzîhî fark”a işârettir. İbn Türke bunu aklî tenzîhe misal olarak değerlendirir. Çünkü burada tabîatı birbirinden farklı hükümler nefyedilerek tabîatın birliğine işâret vardır. “Hayır bilakis “ayn” tabîattır.” sözü ise “teşbîhî cem’e” işârettir. Bu ise zevk ve şuhûd ehlinin görüşüdür.” İbn Türke burada bütün sûretlerde zâhir olanın –ki bu teşbîh yönüdür- aslında tek hakîkat olmasının sûfîlerin görüşü olduğunu bildirmektedir.¹¹⁹²

İbnü’l-Arabî tabîat âlemini, tek hakîkatin taayyünlerde çoğalması husûsunda bir aynaya benzeterek şöyle der: “Tabîat âlemi bir aynadaki sûretlerdir. Hayır bilakis muhtelif aynalardaki tek sûrettir.”¹¹⁹³ Daha önce Kayserî’nin ayna sembolünü nasıl kullandığını görmüştük. Burada da aynı durum geçerli olup, âlemdeki bütün sûretler olan kesret, vahdet aynasında görülebileceği gibi, âlemdeki her bir sûretten ibâret olan kesrette tecellî eden de, tek sûret olan vahdetten başka bir şey değildir. Birinci durum “Hakk’ın varlık aynasında, âlemin hakîkatlerinin zûhuru” ikinci durum da “Varlıkların özelliklerine göre Hakk’ın vücûdunun onlarda zuhûru” gibidir.¹¹⁹⁴

İbnü’l-Arabî, zâhir-bâtın, kesret-vahdet, cem’-fark ve tenzîh-teşbîh gibi zıt hükümlerle, Hakk’ın mârifeti hakkında anlattıklarını bir şiirle özetler. Buna göre Hak tecellî yönüyle vârolan iken başka yönden hakîkat yönüyle değildir. Bu basîrete sâhip olanların bilebilebileceği bir durumdur. İster Cem’ hâlinde olsun isterse de fark hâlinde olsun hakîkat hiçbir zaman çoğalmaz, o tektir. Varlıkta gerçekte O’ndan başkası yoktur. Bu vahdet, ancak taayyün ettiğinde, tenezzül îtibâriyle kesret olur.¹¹⁹⁵

¹¹⁹² Bkz. İbn Tûke, *age*, I, 307

¹¹⁹³ İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 78

¹¹⁹⁴ Cendî, *age*, 339; Konuk, *age*, II, 29

¹¹⁹⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 79

c.2. Hakk'ı Mârifette “Hayret”in Yeri

İbnü'l-Arabî bakışın farklılığından dolayı burada “hayret” oluşacağını söyler.¹¹⁹⁶ Hakk'ın mârifeti husûsunda hayret “övülen” ve “yerilen” olmak üzere iki kısımdır. Övülen hayret mârifette nihâî mertebe iken, yerilen hayret fikir yoluyla ulaşılan hayrettir.¹¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî hayret konusuna tenzîh ve teşbîhi anlattığı her üç fasta da (Nûh, İdrîs ve İlyâs Fassı) temas eder. Ona göre “hayret”e ulaşma tâkib edilen yola göre değer kazanır. Kişi Allah hakkında fikir yoluyla “hayret”e ulaşacağı gibi, keşf yoluyla tecellî sonucu da “hayret”e ulaşır. En üstün mertebe tecellî ile olan “hayret”e âittir.¹¹⁹⁸ Bu konuda Hz. Peygamber “*Rabbim sendeki hayretimi artır*” buyurmuştur. İbnü'l-Arabî bu mânâdaki hayretin mârifet denizine dalmak olduğunu bildirir.¹¹⁹⁹ İbnü'l-Arabî ister fikirle ister keşifle olsun her iki halde de netîcede “hayret” olacağına, işin merkezinde “hayret”in bulunduğu dikkat çeker.¹²⁰⁰

Şârihler nazarın farklılaşmasından kaynaklanan hayretin akıl için geçerli olduğunu belirtirler. Çünkü akıl bir haldeki aynı anda olan iki doğruyu yâni aynı anda tenzîhte teşbîhi, teşbîhte tenzîhi kavrayacak güçte değildir.¹²⁰¹ İbnü'l-Arabî aklî hayretin keşfî bilgi sâyesinde kalkacağını şöyle belirtir: “Bizim anlattığımızı bilen ise “hayret”e düşmez. İlmi çok olsa bile, ancak mahallin hükmündedir. Mahal “ayn-ı sâbite”nin aynıdır. Hak belirtilen mahaldeki tecellî olunan yerde çeşitlenir. Onun hakkındaki hükümlerde çeşitlendiğinden her hükmü kabul eder. Onun üzerine ise, tecelli ettiği hakikat-i vâhideden başkası hüküm vermez. Bu anlattıklarımızdan başkası

¹¹⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *age*, 78

¹¹⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. A. Avni Konuk, *age*, IV, 141-142; 236-237

¹¹⁹⁸ Konu ile ilgili bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, IV, 197-198

¹¹⁹⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 73

¹²⁰⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütuhât*, IV, 198; A.mlf. *Fusûs*, 72-73, 78, 186; İbnü'l-Arabî'de hayret ile ilgili ayrıca bkz. el-Hakîm, *age*, 357-360; İzutsu, *age*, 101-128, Demirli, *age*, 307-309

¹²⁰¹ Bkz. Cendî, *age*, 339, İbn Tûrke, I, 307; Kâşânî, *age*, 68; Konuk, *age*, II, 30

yoktur.”¹²⁰² Şârihler Hakk’ın taayyünlerde sûretlerden her birini kabul ettiğini bilen bu hayret içerisinde kalmayacağını ifâde ederler.¹²⁰³ Kâşânî bu mânâdaki hayretin sülûkün bidâyetinde olduğunu belirtir. Sâlikler için başlangıcında henüz aklî görüşleri ile hareket etmektedirler. Onlarda fikrî perde vardır. Ancak yolda ilerleyip “keşif tamam olunca, şuhûdî ilim ve zevkî irfan safâ bulunca, el-Alîm isminin gereği olarak vâhid-i Hakk’ın vücûdunun a’yânın sûretlerinde tecellî ettiği müşâhede edilince “hayret” kalkar.”¹²⁰⁴ İzutsu konuya şöyle açıklık getirir: “Birbirlerinden açık olarak farklı olan ve bâzıları ise diğerlerinin bâriz bir biçimde zıtları olan sonsuz sayıda nesne, bütün farklılıkları ve zıtlıklarıyla, aslında aynı bir nesneden ibâret bulunmaktadır. İnsânın bu keyfiyeti idrâk ettiği ân bu idrâk, aklını şaşkınlık veren bir hayrete garketmektedir. (Gönül) gözlerini Varlık âleminin fizik-ötesi (*metafizik*) derinliğine yöneltmiş olanlar için "hayret" tümüyle doğal bir hâldir. Fakat iyice düşünüldüğünde insanın, aslında, aklının yüzeysel idrâk düzeyinden daha derine nüfûz edememiş olması dolayısıyla bu "hayret"e dūçar olduğu anlaşılmaktadır. Vahdet-i vücûdu gerçek derinliğinde zevken tatmış olan hakîm (*bilge*) bir kimsenin aklında artık hiçbir "hayret"e yer kalmaz.”¹²⁰⁵

c.3. Tenzîh ve Teşbîh Açısından Hakk’ın Sıfatları

İbnü’l-Arabî, Hakk’ın vahdet ve taayyünle kesreti hakkında verdiği misallerden sonra, Hakk’ın taayyün-i evvel mertebesindeki yüksekliği husûsunun ancak tenzîh ve teşbîhin birlikte olması hâlinde anlaşılabilirliğini ve bu durumun O’nun kemâlinin bir gereği olduğunu şu şekilde belirtir: “Yüksekliği kendinden olanın kemâli, bütün vücûdî işleri ve ademî nisbetleri kendinde bulundurmasıyla. Onlardan hiçbir

¹²⁰² İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 78-79

¹²⁰³ Bkz. Cendî, *age*, 339, İbn Tûrke, *age*, I, 307

¹²⁰⁴ Kâşânî, *age*, 68

¹²⁰⁵ İzutsu, *age*, 127

sıfat O'nun hâricinde olmaz. Bu sıfatlar ister örf, akıl ve şerîat bakımından iyi olsun, ister kötü olsun eşittir.”¹²⁰⁶

Hakk'ın vasıflandığı sıfatlar ister mevcut hakîkî sıfatlar olsun, isterse ma'dûm izâfî sıfatlar olsun bütün sıfatlar O'nun ihâtasındadır.¹²⁰⁷ Bâzı sıfatların varlıklar arasında nisbî olarak iyi veya kötü olması onlar açısından değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre varlıklar için Hak tarafından bakıldığında nisbî iyi ve kötülükten değil sâdece hayırdan bahsedilebilir. Bunun için Kâşânî'nin belirttiği gibi “mutlak kâmil, sıfat, ahlâk ve fiillerden hiç bir şeyi eksik olmayandır”¹²⁰⁸ Kayserî Hakk'ın bütün sıfatlarla vasıflanmasını “vücûdun sâdece hayır, *ademin* ise sâdece şerr” olmasına bağlar: “Her varlık, durumu varlık bulması yönüyle hayırdır. Ademiyet yönüyle ise şerre girer. Böylece zinâ gibi yerilen olur. Şehvî kuvvet kemâl olması yönüyle hayır iken, salâh nizâmının bozulması, yâni salâhın yokluğunu, *ademi*ni gerektirmesi (neslin bozulması) yönünden şerdir. Hayır, varlık için zâtî; şer ise ârızî ve nisbîdir. Aklen, şer'an ve örfen kötülen her şey bir başka yönden övülendir. Bunun için mutlak vücûdun gereği olarak Hakk'a ilhak edilmiştir.”¹²⁰⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre bütün kemâl ile vasıflanma Zât'ın Allah ismiyle isimlendirildiği mertebededir.¹²¹⁰ Şârihlere göre bu varlık mertebesi taayyün-i evvel yönüyle vâhidiyet mertebesidir. Bu mertebe bütün isimlerin ve sıfatların olduğu mertebedir.¹²¹¹

Allah ismiyle isimlendirilmeyen isim ve sıfatlarından her biri, Allah isminin ayrı ayrı bir tecellî mahalli veya taayyün eden bir sûretidir. Dolayısıyla hakikat yönünden yine Zâtî kemâl söz konusudur. Tecellî mahalli ve sûret ile, sıfatlar ve

¹²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 79

¹²⁰⁷ Bkz. Molla Câmi, *Şerhu Câmi*, 157

¹²⁰⁸ Kâşânî, *age*, 69

¹²⁰⁹ Kayserî, *age*, I, 348

¹²¹⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 79, İlâhî isimler ile ilgili bir değerlendirme için bkz. İzutsu, *age*, 141-153

¹²¹¹ Bkz. Kâşânî, *age*, 69, Kayserî, *age*, I, 348, Konuk, *age*, II, 36

isimleri kasteden İbnü'l-Arabî'ye, birbirine üstünlüklerinin kendi içlerinde olduğunu belirtir. Hak tecellî mahalli olan sıfatlardan dolayı isimler alır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu sıfatlar ve isimler hakkında “Hakk’ın aynıdır denemeyeceği gibi, gayrıdır da denemez.”¹²¹² O bu görüşüyle Eş’ariyye’nin sıfat anlayışına katılmaktadır. Nitekim *Fütûhât*’ta da Allah’ın sıfatları hakkında Eş’ariyye’nin söylediği gibi –sıfatlar onun ne aynı, ne de gayrıdır- şeklinde söylenmesi gerektiğini ifâde eder.¹²¹³

İbnü'l-Arabî, esmânın Zât ile, ayniyet ve gayriyet yönüyle olan ilişkisini, Ebû Kâsım b. Kasî’nin *Hal’un-na’leyn* adlı eserinden¹²¹⁴ naklederek konuyu açıklar: “Her ilâhî isim, bütün esmâ-i ilâhiyye ile isimlenir ve onlarla vasıflanır.”¹²¹⁵ İbnü'l-Arabî bu görüşü açıklarken, esmâ-i ilâhiyeden her isim için iki husus olduğunu ifâde eder. Bunlardan ilki ismin Zât’a işâret eden yönüdür. Meselâ, el-Hâlık dediğimizde aslında bu isim ile kastettiğimiz Zât-ı İlâhî’dir. Bir de ismin kendine has mânâsı vardır ki bu yönüyle de ismin mânâyâ işâreti hâtıra gelir. İbnü'l-Arabî, İbn Kasî’nin bahsettiği şekilde her ismin bütün esmâ ile isimlenmesinin Zât’a delâleti yönüyle olduğunu belirtir. O halde “el-Hâlık” dediğimizde Zât’a işâret eden yönüyle o bütün isimleri içermiş olur. “el-Hâlık” isminin mânâsına baktığımızda yaratıcı olması yönüyle diğer isimlerden ayrıldığını görürüz. Bu hâliyle o tek bir isimdir.¹²¹⁶

Buraya kadar Hakk’ın Zât ve sıfatları ile olan yüksekliği anlatılmış oldu. Zâtî yükseklik bir başka şeye izâfetle olmaz. Hakîkatte Allah’tan başkasının varlığı olmadığından, bu yönüyle Hakk’ın bir şeye nisbetle yüksekliğinden bahsedilemez. el-

¹²¹² Bkz.İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 79; Bâlî, *age*, 101; Kayserî, *age*, I, 349, Konuk, *age*, II, 38

¹²¹³ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 275

¹²¹⁴ Bu kitab tahkîk edilmiş ve başta İbnü'l-Arabî’nin ona yazdığı şerhe istinâden hakkında tez yapılmıştır. Bkz. Şeyh Ahmed b. Kasî, *Kitâbu Hal’un-Na’leyn ve İktibâsî’n-nûr min Mevzii’l-Kademeyn*, thk. Muhammed İmrânî, Câmiatü Kâdî İyâz, Mârekeş, 1997, Ayrıca Afîfî de bu konuda bir makâle yazmıştır. bkz., Ebu'l-Alâ Afîfî, “Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve Hal’u-Na’leyn İsimli Eseri” (*İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler* içinde, trc. Ekrem Demirli, İz yay. İstanbul, 2000, s.301-338)

¹²¹⁵ İbn Kasî, kitâbında bu ifâde şöyledir: “Zât-ı Ahadiyet’e delâlete yönüyle Zât’ın bir oluşundan dolayı esmâdan her bir ismin bütün isimlerle vasıflanması câizdir.” Ve yine şöyle der: “Bütün isimler bir isimde toplanır, bütün sıfatların mânâları da bir sıfatta vardır.” Burada İbn Kasî birkaç ismi isimler konusundaki görüşüne misal olarak verir. Bkz. Şeyh Ahmed b. Kasî, *age*, 133

¹²¹⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 79

Aliyy ismi gereği ahadiyet, lâ-taayyün mertebesinde hiçbir vasıfla vasıflanmayan bu zâtî yüksekliği, vâhidiyet, taayyün-i evvel mertebesinde bütün kemâl sıfatlarıyla vasıflanmasıyla sıfâtî yükseklik tâkib eder. Konevî'nin belirttiği gibi "Hakk'ın Zat'ının gerektirdiği şeylerden münezzeh olmaması" ¹²¹⁷ O'nu tenzîh ederken dikkat edilmesi gereken bir husustur. Zât'ın bir yönden aynı iken bir yönden gayrı olan sıfatlarla isimlenen Hakk'ı mârifet de, Evvel-Âhir; Bâtın-Zâhir gibi kendi içinde tezâdlı olan bütün esmâsıyla bilmekle mümkündür. Hak âlemde esmâsıyla taayyün ettiğinden, Zât'ı hasebiyle Hakk'ı tenzîh etmemiz gerekirken, aynı yönden taayyünleri hasebiyle de teşbîh ederiz. ¹²¹⁸ Yalnız tenzîh de, teşbîh de tek başına olduğunda; meselâ sâdece tenzîh ettiğimizde, İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendisi hakkında teşbîhe delâlet eden ifâdeler kullandığı için bu sû-i edeb olacaktır. Yine sâdece teşbîh ise müşebbihe fırkası gibi dalâlete düşmeye, putperestliğe sevkedecektir. İbnü'l-Arabî bu ikisini, aynı yönden hem tenzîh, hemde teşbîh ile birleştirerek, "tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh" ¹²¹⁹ veya "tenzîh edilen Hak, teşbîh edilen halktır" ¹²²⁰, şeklinde ifâde eder. "O'dur, O'degildir, Sensin, Sen değilsin" ¹²²¹, "kesrette vahdet" ¹²²², "bir durumda Hâlık mahlûktur ve bir durumda da mahlûk Hâlık'tır" ¹²²³ gibi birçok ifâde tarzı ile varlığın hakîkatte Hakk'a âit olduğunu, mevcûdâtın ise farklı varlık mertebelerinde hakîkat-i vâhidenin taayyününden ibâret olduğunu bildirir.

İbnü'l-Arabî, bu Fas'ta tenzîhin yükseklik ile olan ilişkisi üzerinde durmuştur. Varlık âleminde yönler olduğundan bütün varlıklar bu yönlerle kayıtlıdır. Bu yönlerden yükseklik, insanlar tarafından değerli olan taraf olduğu için, Allah'ın yüksekliği bu yön ile irtibatlandırılmıştır. Hak hem aklî olarak, hem de nefsî olarak riyâzet ve mücâhede

¹²¹⁷ Konevî, *age*, 199

¹²¹⁸ Tenzîh ve teşbîhin aynı yönden ve aynı anda olması ile ilgili açıklama için bkz. Demirli, *age.*, 312

¹²¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 182

¹²²⁰ İbnü'l-Arabî, *age.*, 78

¹²²¹ İbnü'l-Arabî, *age.*, 76

¹²²² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 46

¹²²³ İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 78

ile gerçekleşen mânevî yükseliş ile tenzîh edilmiştir. Halbuki mutlak olan Hakk'ı böyle bir tenzîh, tek başına sınırlama olacağı için, İbnü'l-Arabi mutlaklığın ancak "tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh" ile mümkün olduğunu vurgular.

İbnü'l-Arâbî'nin bu fasta yine Hakk'ın "el-Aliyy" isminin varlık mertebelerine göre bir anlatımını yaptığı söylenebilir. Buna göre ahadiyet mertebesinde Hakk'ın zâtî yüksekliği, vâhidiyet mertebesinde ise sıfâtî yüksekliği vardır. Hakk'ın zâtî yüksekliğinin bir başka şeye göre, bir nisbete göre olması mümkün değildir. Böyle olsaydı Hakk'ın varlığının karşısında başka bir varlıktan söz etmemiz gerekirdi ki, bu mümkün değildir. Tenezzül yânî taayyün mertebelerinde ise cisimler âleminin en yükseği Arş olduğundan "*Rahmân Arş'a istivâ etti.*"¹²²⁴ âyetiyle Hakk'ın mekân yüksekliğinden söz edilebilecektir.

Hakk'a âit mertebe yüksekliğini ise İbnü'l-Arâbî *vücûdun hakîkatte Hakk'a âit* olması ile açıklar. Yine her şey O'ndan gelip O'na rücû etmektedir. Varlıklar Hakk'a döneceğinden mertebe yüksekliği sâdece O'na âittir. Bu mânâda Hakk'ın vücûdundan başka bir vücûd olmadığı gibi, onun mertebesinden başka bir mertebe de olamaz. Burada hatırdan çıkarılmaması gereken husus şudur; Hak ister mekân, ister mertebe olsun bunlarda olan yüksekliği onlara tâbi olmakla gerçekleşmez. Aksine onlar Hakk'a tâbidir.

İnsanlarda ise durum bunun aksinedir. İnsanlar ancak mekân veya mertebeye tâbi olarak, bu yükseklikleri elde edebilirler. İnsanların mekân yüksekliği, mekânın bir alttakine göre üstte olması ile olduğu gibi, mekânın mânevî değeri ile de olur. İdrîs peygamberin ref' edildiği mekân için her ikisini de düşünebiliriz. Yine kutsal bir mekânda olmak da, mekânın mertebe yüksekliğinden dolayı kişiye bir yükseklik sağlamış olacaktır. Devleti yöneten idârecinin bulunduğu yer de bu tür yüksekliğe örnek olabilir. Dünyâ hayâtı açısından mertebe yüksekliği ise makâm olup, ona lâıyk olan da olmayan da gelebilir. Âhiret sözkonusu olunca bu yükseklik sâdece hak edenlere âittir. Dünyâda mekân ve mertebe yüksekliği nisbî, geçici olduğu için, kişinin bulunduğu mekân veya makâmdan ayrılması ile son bulur. Ancak bir insan sıfât yüksekliğine sâhip

¹²²⁴ Tâhâ, 5

ise, meselâ âlim veya güzel ahlâk sâhibi ise bu dünyâda mekân ve mertebe yüksekliğine sâhip olup olmaması onun bu yüksekliğini etkilemez. İnsanın zâtî yüksekliğine gelince hakîkati Hak olduğundan, bu yönden bir yüksekliğe her varlık sâhiptir. Sâdece insana âit bir yükseklik daha vardır ki o da Allah'ın ona arzda halîfelik vermiş olmasıdır. Bu hilâfet insan türüden olmasından değil, insanlar içerisinde o mertebeye lâıyk olmasından kaynaklanır. Bu insan ile kastedilen insân-ı kâmillerdir. Netîce olarak, varlıklardaki bütün yükseklikler Hakk'ın, el-Aliyy isminin tecellîsinden ibârettir. Hakîkatte yükseklik sâdece Hakk'a âit olup bu da yönlerle göre olan bir yükseklik olarak düşünülmemelidir.

II. Tenzîhte Teşbîh, Teşbîhte Tenzîh

Tenzîhin Hak için bir sınırlama olduğunu belirtilmişti. İbnü'l-Arabî Nûh Fassı'nda başlatıp İdrîs Fassı'nda devam ettirdiği tenzîh-teşbîh konusunu İlyâs Fassı'nda tamamladığı görülmektedir.

Daha önce geçtiği üzere İdrîs peygamberin dördüncü semada cism-i şerîfi hayatta olduğu halde, Hz. İlyâs olarak ikinci bir bedenle yaratılıp peygamber olarak gönderilmesini, İbnü'l-Arabî tek olan hakîkatin taayyünler ile çok oluşu ile îzah etmişti. Yine o semâları yükseklik, arzı da alçaklık olarak açıklamıştı.¹²²⁵ Buna göre İdrîs Fassı'nda İdrîs peygamber yüksek bir mekâna çıkmakla tenzîhin sembolü iken, İlyâs Fassı'nda da, Hz. İlyâs olarak arza inişle de teşbîhin bir sembolü olduğu söylenebilir. Bu teşbîhin Müşebbihe ve Mücessime'nin anladığı mânâda aklî bir çıkarıma bağlı teşbîh olmayıp, keşfî olarak en alt mertebede Hakk'ın zuhûrunu müşâhede etmek olduğunu hatırlatalım.

İbnü'l-Arabî'ye göre yükseklik ve alçaklığın insandaki karşılığı, aklın hükmü ile şehvetin hükmüdür. Bunun için İdrîsî-İlyâsî hikmete vâkıf olmak isteyen kişinin yapması tavsiye edilen şey, aklının hükmünü geçici bir süre âtıl bırakarak, şehvetinin

¹²²⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütâhât*, II, 172; IV, 256

hükmüne inmesidir.¹²²⁶ İbnü'l-Arabî'nin bu tavsiyesi kişinin Hz. İdrîs gibi mücerred akıl mertebesinde Hakk'ı tenzîh ile müşâhede ederken, aklın etkilerinin olmadığı bir seviyede de teşbîh ile müşâhede etmektir. Yine bu tavsiyesi “tek hakîkatin birçok sûretlerde zuhûrunu keşfetmek” içindir.¹²²⁷ Bu durum ayrıca kişinin “semânın karşılığı olan aklının hükmünden, arzın karşılığı olan nefsi ve şehvetinin mahalline nüzûl etmesidir”¹²²⁸ Ancak “bu nüzûlün olabilmesi için önce riyâzet ve mücâhede ile rûh semâsına urûc etmek gerekmektedir.”¹²²⁹ İbnü'l-Arabî'nin bu tavsiyesinin nasıl gerçekleşeceği, bir sonraki bölüm olan “İdrîsî Mîrâs” konusunda ele alınacaktır.

Konumuza dönecek olursak, şehvetinin hükmüne inen kimse aklının hükmünden uzaklaşıp, hayvâniyet mertebesine inerek onu nefsinde tahakkuk ettirdiği için hayvanların gördüğü şeyleri görebilecektir.¹²³⁰ Bu inişin gâyesi “aşağı âlemde Hakk'ı müşâhede etmeyi gerçekleştirmek”¹²³¹ olup keşfî olarak teşbîhi yaşamaktır. İbnü'l-Arabî bu tahakkuktan sonra kişinin tekrar “mücerred akıl” hâline intikâl edeceğini ifâde eder. Yükselişle birlikte daha önce keşfen tabîat sûretlerinde müşâhede etmiş olduğu şeylerin bu kez asıllarını müşâhede edecektir.¹²³² Nüzûl ve urûc ile kişi, tek olan hakîkatin vücûd mertebelerinde taayyün edişini, zâhir oluşunu ve hepsinin hakîkatinin O oluşunu müşâhede etmiş olur.¹²³³ İbnü'l-Arabî, İdrîs fassında tek hakîkatin zuhur ile nasıl çoğaldığına verdiği misallerden biri de “tabîat” idi. Burada da tabîattan bahsederek, mücerred akıl mertebesine yükselen kişiye “Tabîatın, Rahmân'ın

¹²²⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 186

¹²²⁷ Kâşânî, *age*, 235, Cendî, *age*, 504

¹²²⁸ Kayserî, *age*, II, 361; Câmî, *Şerhu Câmî*, 449; Konuk, *age*, IV, 63

¹²²⁹ Bâlî, *age*, 365

¹²³⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 186

¹²³¹ Kâşânî, *age*, 235, Cendî, *age*, 504

¹²³² Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 187

¹²³³ Hakk'ın mertebelerde zuhûru ile ilgili açıklamalar için bkz. Cendî, *age*, 607; Kâşânî, *age*, 236; Konuk, *age*, IV, 65

nefesinin¹²³⁴ aynı olduğu keşfolunduysa, büyük bir hayır bağışlandığını” ifâde eder.¹²³⁵ Bu ise “hakîkatte onların birbirinden ayrı şeyler olmadığını bilmesi” demektir.¹²³⁶ Böylece kişi “Âlemdaki bütün varlıkların her ne kadar nihâyetsiz şekilde birçok sûrete sâhip olsalar da hakîkatte bir kesretin olmadığını bilir ki bu en büyük hayırdır.”¹²³⁷

İbnü'l-Arabî, belirttiği bu büyük iyiliğe eremeyenlerin de gerçekleştirdiği nüzûl ve urûc netîcesinde ârif sayılacağını, bu kadarının ona yeteceğini söyler.¹²³⁸ Ancak bu ârif henüz tam kemâle ermiş değildir. İbnü'l-Arabî Fass'ın başında Hz. İlyâs'ın yükselişini anlatırken ateşten bir ata binişiyle birlikte “şehvetsiz akıl” hâline gelişinden bahsetmişti.¹²³⁹ Bu durum hayvâniyet mertebesine inen kişinin tekrar urûc ederek aklının bütün şehvî alâkalardan kurtulmasıdır. Bir başka deyişle, zevkî teşbîh hâline zevkî tenzîh hâline yükseliştir. O zaman “Hak o kişide tenzîh edilen olur ve bununla o Allah'ı mârifetin ancak yarısına sâhip olabilir.” İbnü'l-Arabî'ye göre bunun sebebi aklın tecrîdî ilimler ile ilgili bilgileri fikrinden almasıdır. Nûh ve İdrîs Fassı ile ilgili değerlendirmede geçtiği üzere akıl yaratılışı gereği tenzîh tarafını seçmekteydi. Allah'ın mârifeti tenzîh üzere gerçekleştiği için bu mârifet kemâl bulmamıştır. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'ye göre henüz mârifetin yarısına ulaşabilmiştir.¹²⁴⁰ Bu halden de terâkkî edilerek nefis ile müşâhede edecek olunursa o zaman tam kemâl hâli

¹²³⁴ İbnü'l-Arabî “âlemin sûretlerinin kendisinden zâhir olduğu Rahmânî nefesi “âlemin cevheri” olarak tanıtır. Bkz. *Fütûhât*, III, 452

¹²³⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 187 İbnü'l-Arabî bu konuyla ilgili olarak Muhammed Fass'ında da bilgi verir. “Tabîatın Rahmânî nefesten başka birşey olmamasının sebebi âlemin tüm sûretlerinin ondan ortaya çıkmasıdır.” İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 219 Seyyid Hüseyin Nasr bu yaratılış ile ilgili şöyle der: “Rahman'nın Nefesi” doktrini aynı zamanda Kozmos'un “yaratılışın her an yenilenmesi” (tecdîdî'l-halk bi'l-enfâs) olarak adlandırılan olguya göre genişlemesi şeklindeki Sûfî doktriniyle de ilişkilidir. Evren her an İlâhî Merkez'de özümseir ve insanın nefes alış verişinin ritmine benzer şekilde bir çekilme (kabz) ve genişleme (bast) ritmi içerisinde yeniden gösterilir. (...) Doğal Düzen, İlâhî Düzeni yansıtır ve kökleri ondadır ve doğadaki düzen arketiplerin ve nihâî olarak İlâhî Olan'ın kendisindeki imkânların bir yansımasıdır.” S. Hüseyin Nasr, *Tabîat Düzeni ve Din*, 79

¹²³⁶ Kayserî, *age*, II, 363

¹²³⁷ Cendî, *age*, 607; Kâşânî, *age*, 236

¹²³⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 187

¹²³⁹ İbnü'l-Arabî, *age*, 181

¹²⁴⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, 181

gerçekleşeceği için kişi “gördüğü her ne olursa olsun onun hakîkatinde Allah’ı müşâhede eder ve yine görenin de görülenin de (hakîkatte) aynı olduğunu görür.”¹²⁴¹ Bu hâle kavuşmak ise artık kişinin gayretinin üzerindedir. Çünkü bu mârifet ona tecellî sâyesinde açılacaktır. Şâyet bu tecellî gerçekleşirse İbnü’l-Arabî’ye göre o zaman Allah’ı mârifet kemâle erecektir.¹²⁴² Kula böyle bir tecellî olduğunda elde ettiği ilim, artık aklî bir ilim olmayıp, vehbî bir ilimdir.¹²⁴³ Akıl bilgiyi fikrî yolla değil keşifle almaktadır. Çünkü “Allah ona hissî, aklî ve vehmî bütün sûretlerde tecellî etmiştir.”¹²⁴⁴ Bu kişi, yerine, mertebesine göre tenzîh eden ve yine yerine, mertebesine ve taayyününe göre de teşbîh eden biridir. Çünkü o “Hakk’ın tabîî ve unsurî sûretlerde sereyânını müşâhede etmekte ve hangi sûreti görse onun hakîkatinin Hakk’ın aynı olduğunu görmektedir.” Bu tam mârifet, aynı zamanda Allah katından inen şerâatların da getirdiği mârifetten başka bir şey değildir.¹²⁴⁵ O şerâatlarda tenzîhin teşbîhten, teşbîhin tenzîhten ayrı olmayacağını ‘*Attığında sen atmadın, lâkin Allah attı*’¹²⁴⁶ ‘*O’nun misli gibi bir şey yoktur, O semî ve basîrdir*’¹²⁴⁷ gibi âyetlerle îzah eder.¹²⁴⁸

İbnü’l-Arabî’ye göre şerâatlar böyle olduğu gibi, insanda bulunan “vehim” de tam mârifeti sağlayacak özellikte yaratılmıştır. Bahsi geçen vehmi dilimizde kullanılan anlamıyla sâdece “şüphe ve kuruntu” olarak değerlendirmek doğru olmaz.¹²⁴⁹ Vehim de akıl da insanda bulunan iki rûhânî kuvvet olup¹²⁵⁰ geliştirilmeye, tekâmüle müsâittirler.

¹²⁴¹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, 187

¹²⁴² Bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, 181

¹²⁴³ Bkz. Bâlî, *age*, 350

¹²⁴⁴ Bkz. Nâblusî, *age*, II, 231

¹²⁴⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 181

¹²⁴⁶ Enfâl, 17

¹²⁴⁷ Şûrâ, 11

¹²⁴⁸ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, 182-185

¹²⁴⁹ Bkz. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber yay. 8. baskı, Ankara, 1990, s.1139

¹²⁵⁰ Bkz. Bâlî, *age*, 350; İbnü’l-Arabî’nin vehim kuvveti ile hayal kuvvetini kastettiği belirtilmiştir. Konu ile ilgili bkz. Demirli, *age*., 473-475

Akıl ve vehmi karşılaştıran İbnü'l-Arabî, bütün vehimlerin bu mârifete yâni tenzîhte teşbîhe, teşbîhte tenzîhe hükmettiklerini belirtir.¹²⁵¹ Kayserî'ye göre bunun sebebi, vehmin özelliğinden kaynaklanır. Vehim, zihnimizde bulunan herhangi bir mânâyı hayâlî sûretlerle algılar. İşte mânâyı bu şekilde sûrete büründürmek, tenzîhte teşbîhten başka bir şey değildir. “Çünkü mânâlar maddelerden mücerred olmaları yönüyle onlardan ve onlara tâbi olan sûretlerden münezzehtirler. Ancak zihinde tasvîr edilmiş olarak mevcut olduklarından o sûretlerle teşbîh edilmişlerdir.”¹²⁵² “Vehim böylece fikirlerin gereği olan şeylerin ötesine geçmiştir. Mutlaklıktan çıkaracak şekilde sınırlama yapan aklî, fikrî kuvvetin etkisinde kalmamıştır. Bilakis dâimâ akıl ile idrâk edilenin üstünde olmuştur. Böylece mutlak üzere hüküm vermiştir. O bâzen görünmeyene görülenle hüküm verdiği gibi, bâzen de tersi ile hüküm verir. Bâzen sınırlama ile hükmettiği gibi, bâzen de mutlaklık hükmü verir. Bu durum ister mü'min olsun, ister mukallid olsun vehim kuvveti bulunan herkes için geçerlidir.”¹²⁵³ Hak için teşbîhi vehmettiren durum İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın “nüzü'l etmesi netîcesi sıfatlarla muttasıf olmasıdır.”¹²⁵⁴ Burada hatırlatılması gereken husus, akıl tek başına tenzîh ettiği gibi, vehim de aklın hükmünü hiç dikkate almayınca körü körüne teşbîhte kalacağıdır. Hakk'ın tecellîsi gerçekleştiğinde ise akıl ve vehim her ikisi birlikte tecellîye tabî olacaklarından keşfî bir bilgi ile kul için, tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh etme seviyesine yükselmekle tam mârifet gerçekleşecektir. Ancak bu mârifet “icmâlî bir şekilde tenzîh ve teşbîhi birleştirmekle” olmalıdır. Tenzîh ve teşbîhin tafsîlî olarak vukû bulması ise uygun değildir. Çünkü yine sınırlama ile karşı karşıya kalınacaktır. İbnü'l-Arabî icmâlî yaklaşım husûsusunda kişiye kendi nefesine bakmasını öğütler. Çünkü “*nefsini bilen Rabbi'ni bilir*”¹²⁵⁵ buyrulmuştur. İnsan ilâhî isimlerin mazharı olarak

¹²⁵¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 181

¹²⁵² Kayserî, *age*, II, 340

¹²⁵³ Cendî, *age*, 595; Kâşânî, *age*, 229

¹²⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 4

¹²⁵⁵ Aclûnî, Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-Dîn* kitâbında hadîsin Hz. Âişe'den şu şekilde rivâyeti olduğunu belirtir: “Resûlullah (s.a.v.)'e İnsanların Rabbi'ni en ârif olanı sorulunca şöyle buyurdu: “Nefsini en ârif olandır” Aclûnî ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin bu hadîs hakkında “her ne kadar rivâyet yoluyla sahîh olmasa da bize göre keşf yoluyla sahîhtir”, dediğini aktarır. Bkz., el-Aclûnî, *age*, II, 1529, nr. 2532

Hakk'ın bir sûretidir. Nasıl ki kendini tafsîlî olarak bilmesi mümkün değil ise Hakk'ı da tafsîlî olarak bilemez.¹²⁵⁶

İbnü'l-Arabî yaratılış olarak vehimlerin akıllardan daha güçlü olduğunu bildirir. Bunun sebebi aklın bir düşünceyi vehmin tasavvuru ile algılamasıdır ki o zaman hüküm verme yetkisi de vehmin elinde olmaktadır. Ona göre nâzil olan şerâatler de bu şekilde “tenzîhte vehim ile teşbîh, teşbîhte ise akıl ile tenzîh etmişlerdir.”¹²⁵⁷

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin, Hakk'ın mârifeti husûsunda tavsiyesi felsefeciler ve kelâmcılar gibi sâdece aklın verileri ile yetinmek değildir. Çünkü Allah hakkında akılla verilen hükümler, aklın yapısı gereği tenzîh merkezli olmak zorundadır. Bu ise mârifetin eksik kalması demektir. İbnü'l-Arabî ise akli dikkate almakla birlikte onun tek başına Hakk'ı tanımada yeterli olamayacağını, vehmin ise hayal gücü ile teşbîhten öteye geçemeyeceğini, bunun için keşfe, müşâhedeye yönelmek, Allah'ın gönle tecellî etmesi için bir gayret içinde olmak gerektiğini vurgulamıştır.¹²⁵⁸

Bununla birlikte herkes için keşif mümkün olmadığından bu yolda olanlar da, derece derece olup kendilerine ilhâm vâsıtasıyla gelen bilgi ile amel ederler. Bütün bunların hepsi âyet ve hadîslerde geçen ifâdelerle ilgili fikir yürütmek, Müşebbihe gibi teşbîh yapmak, Muattıla gibi Allah'ın Zât'ını sıfatlarından tamâmen mücerred görmek, yerine kendisine bildirilen âyet ve hadîslere teslîmiyetle yaklaşır, bildirildiği şekli ile kabul eder. Hakk'ın teşbîh ile ilgili ifâdelerinde geçtiği şekliyle bir sınırlılık içinde olduğunu düşünmez. Bu tür ifâdelerin muhâtabının anlaması için kullanıldığını bilir. O ifâdeleri Hakk'ı Zât'ının gerektirdiği şekilde tenzîh ve takdîs içerisinde değerlendirir.¹²⁵⁹ Aynı zamanda tamâmen tenzîh yapmaya kalkışmadan –ki bu mutlak

¹²⁵⁶ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 69; Aynı mevzû için bkz. A.mlf., *Kitâbu'l-Ma'rife*, 248

¹²⁵⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 182

¹²⁵⁸ İbnü'l-Arabî, Hakk'ın mârifeti husûsunda farklı görüşleri değerlendirerek sonunda sûfîlerin yolunu tavsiye eder. Buna göre yapılması gereken “..Fikrî düşünceden kalbi boşaltarak, huzûr, murâkabe ve edeb üzere zikrederek Hak ile birlikte oturmak ve O'ndan gelecek şeyleri kabûle hazır olmak gerekir. Bu şekilde olunca Hak Teâlâ keşf ve tahkîk üzere tâlîm buyurur.” İbnü'l-Arabî buna delîl olarak da “Allah'a karşı takvâ üzere olun ki, Allah size tâlîm buyursun” (Bakara, 282) “Allah'a karşı takvâ üzere olursanız, sizin için furkân lutfeder” (Enfâl, 29) “De ki, Rabbim ilmimi artır” (Tâhâ, 1134) “Biz ona katımızdan ilim tâlîm ettik.” (Kehf, 65) âyetlerini zikreder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Füûhât*, I, 89

¹²⁵⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age*, I, 90

olanı sınırlamak demektir- bildirildiği şekliyle îmân etmek ve bu benzetmelerle insanlara bir hakîkatin anlatıldığının bilincinde olmak gerekmektedir. Çünkü tamâmen tenzîh merkezli bir bakış açısı, İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışı açısından Allah, âlem ve insan ilişkisini îzah etmeyi de zorlaştıracak niteliktedir. Bu konu tabîat ve sayılar misâlinde olduğu gibi, bütün ilimlere bakış açısıyla da yakından ilgilidir. Tenzîh, Hakk'ın ahadiyet yâni lâ-taayyün mertebesini anlatmak için ne kadar gerekliyse, teşbîh de Hakk'ın varlık mertebelerinde zuhûrunu yâni taayyününü anlatmak açısından o kadar gereklidir. Dolayısıyla Hakk'ı, aynı yönden bütün varlıklarda zûhûrunu dikkate alarak, vehim kuvvetinin gereği teşbîh ederken yine aynı yönden bu varlıkların hakîkati olmasından dolayı da, akıl kuvvetinin gereği tenzîh etmek, aklın ve vehmin tecellîye tâbi olarak birlikte hareket ettiği orta yol olup, bu aynı anda ve aynı yönden “tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh” şeklinde düstûr hâline gelen isâbetli bir yaklaşım tarzı olacaktır.

III. BÖLÜM
EKBERÎ İRFÂNDÂ İDRÎS PEYGAMBER ALGİSİ

Önceki bölümde İbnü'l-Arabî'nin, Hz. İdrîs'in "mekân-ı alî"ye dördüncü semâya yükselişini "tenzîh" açısından değerlendirdiğini görmüştük. Bu bölümde ise Hz. İdrîs'in tasavvuf geleneğinde nasıl algılandığını inceleyeceğiz.

İbnü'l-Arabî, Hz. İdrîs'in mekân-ı alîye yükselişinin, sâlikin seyr u sülûkünde kalb âlemine yükseliş olarak algılanabileceğini belirtmiştir.¹²⁶⁰ Kalb âlemine yüksekliğin nasıl gerçekleşeceği hakkında, İbnü'l-Arabî'nin otuz yılı aşkın sohbetlerinde bulunan, ileri gelen müridlerinden ilk nesil tâkipçisi Ebû Tâhir Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn¹²⁶¹ bir eser yazmıştır. *el-Fassu'l-İdrîsî* adlı bu eser konumuzun anlaşılması için çok orijinal bir çalışma olduğundan bu bölümde bir değerlendirmesini yapmayı uygun bulduğumuzu belirtelim. Ancak bu değerlendirmeyi bir önceki bölümü

¹²⁶⁰ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 404

¹²⁶¹ Şeyh-i Ekber ile yaklaşık otuz beş yılı aşkın bir süre birlikte olan İbn Sevdekîn, İbnü'l-Arabî'nin önde gelen müridlerindendir. İbn Sevdekîn'in hayâtı kısaca şöyledir: 548/1154 veya 549/1155'de Kâhire'de dünyâya gelmiştir. Babasının devlet yönetiminde üst kademelerde bulunması sebebiyle iyi bir eğitim almıştır. Daha sonra Sûriye'ye göç ettiği Haleb'e yerleşmiştir. İbn Sevdekîn, hanefî fakîhleri arasında gösterildiği gibi, muhaddis, şâir ve sûfidir. Tam adı Ebû Tâhir Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn b. Abdullah en-Nûrî el-Hanefî'dir. İbnü'l-Arabî tarafından tertûb edilmiş pek çok meclisine iştirâk etmiş olup onun yetiştirdiği sayılı mümtaz şahsiyetlerden biridir. Şeyhî'nin vefatından sonra hayâtının sonuna kadar Ekberî irfanı mukîm olduğu Halep'te sözlü olarak devam ettirmiş, *Fütûhât* meclisleri düzenlemiştir. 646/1248 yılında Safer ayında vefat etmiştir. İbn Sevdekîn'in eserleri şunlardır: *Kitâbu Vesâilü's-Sâilîn*, *Kitâbu'n-Necât min Hucubi'l-İştibâh fî Şerhi Müşkili'l-Fevâidi min Kitâbi'l-İsrâ ve'l-Meşâhid*, *Şerhu't-Tecelliyâtü'l-Îlâhiyye (Ta'likât-ı İbn Sevdekîn) Risâle fî İlmi't-Tasavvuf*, *el-Fassu'l-İdrîsî*. Hayâtı için bkz. İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız, 107, Dimaşk, Dâru'l-Fikr, 1996; Temîmî, *Tabakâtü's-Seniyye*, I, 190, Riyâd, Dâru'r-Rifâî, 1983; ez-Zehebî, *el-İber*, III, 254, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, İbn İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 233-234, Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 1991; I, 380; Hacı Halife, *age.*, I, 396; II, 1566; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ei-Kureşî el-Mekkârî, *Nefhu't-Tîb*, II, 637, VI. 272-273, Beyrût, Dâru's-Sadîr, 1968; Abdurrahmân b. Hasan Cebertî, *Târîhu Acâibu'l-Âsâr*, Beyrût, Dâru'l-Cîl, 1978, I, 441; Babanzâde Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn*, İstanbul, 1951(Eser 1946/1378 Tahran baskısından ofset basımdır.), c.1, s. 212; Claude Addas, *age*, 83, 233, 250

dikkate alarak yapacağımız için kısaca ele alacağız. Ayrıca halvet, zikir ve mârifet konularında akademik çalışmaların varlığı da detaylara girmemizde önemli bir etkidir.

İbnü'l-Arabî, Hz. İdrîs'in, zikir, mücâhede ve riyâzetler netîcesi mekân-ı alîye ref' edilmesini sâlik için mânevî olarak mekân-ı alîye, kalb mertebesine¹²⁶² yükselişe bir işâret sayar. Kalb mertebesine yükseliş âyetinde belirtilen "selîm kalb"¹²⁶³ e sâhip olmak anlaşılabilir gibi, Kâbe'nin kalbe tekâbülünden dolayı tarîkat boyutunda mânen "hacı olmak" şeklinde de anlaşılabilir.¹²⁶⁴

İbnü'l-Arabî, esfel-i sâfilinde bulunduğu farkında olan ve yükselişin değerini idrâk eden sâlikin, geldiği yere dönüş arzusu içerisinde olacağını belirtir. Bu isteğin gerekleri yerine getirildiği takdirde, Cenâb-ı Hak sâliki "mekân-ı alî"ye ref'edecektir.¹²⁶⁵ İbnü'l-Arabî "*Onu yüksek bir mekâna ref' ettik*"¹²⁶⁶ âyetinde belirtildiği şekilde Hakk'ın yükselttiği kişi ile yükseklik taslayan kişi asla bir olmaz. Asıl yüksek olan, Allah'ın mertebesini yükselttiği kişi olup, bu da hakîkî kulluk makâmıdır.¹²⁶⁷

Yine bu yükselişle ilgili olarak şöyle der: "Kul mevcut hakîkatin mâhiyetini, onun hükmünü –ki o önemsiz olan mâdum hakîkattendir- bilirse, vâroluştan kaynaklanan ağırlık ortadan kalkar. (...) Ve yine vâroluşla hissettiği nefî ve hissî elem de ortadan kalkar. Bu durumda Allah onu "yüce bir mekâna" ref' eder. İşte o, kulun İdrîs aleyhisselâmın makâmından nasîbidir ki artık onun mertebesi yükselir..."¹²⁶⁸

¹²⁶² Mekân-ı âlî, kalb ilişkisi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, II, 445

¹²⁶³ "Kıyamet günü ne mal fayda verir ne oğullar! Ancak Allah'a selim bir kalb ile gelenler müstesnâ." (Şuarâ, 88-89)

¹²⁶⁴ Konu ile ilgili bkz. Veysel Akkaya, *Sûfî Gözüyle Hac ve Umre*, Erkam yay., İstanbul, 2006, 50-53, 98-101,

¹²⁶⁵ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 385

¹²⁶⁶ Meryem, 57

¹²⁶⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 57; Mertebe yüksekliği ile ilgili bkz. burada II. Bölüm, s. 188-190

¹²⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *age*, III, 404

Bundan dolayı İbnü'l-Arabî âlî olanı “onu mekân-ı alîye ref’ ettik”¹²⁶⁹ buyrulduğu gibi, Allah’ın mertebesini yükselttiği kişi” olarak târif eder.¹²⁷⁰

İbnü'l-Arabî seferlerden bahsettiği *Kitâbü'l-İsfâr* adlı eserinde de, Hz. İdrîs’in seferini, “mekân ve mertebe olarak yükseliş ve izzet” olarak anlattıktan sonra, konuyu sâlike getirerek şöyle der: “Kim İdrîs’in seferi gibi, kalbinin âlemine sefer ederse çok yüce olan melekût ona muayyen olur. Ceberût azametli bir şekilde kendisine tecellî eder.” (..) Buna benzer mârifetleri elde eder.”¹²⁷¹

Konunun bir yönü de sâlikin mekân-ı alîye yükselişinin, kalb âlemine seferin nasıl gerçekleşeceğidir. İşte bu husûs, İbn Sevdekîn tarafından İdrîs Fassi’na yapılan *el-Fassu'l-İdrîsî* adlı şerhle¹²⁷² ortaya konulmuştur.

Öncelikle şerhin günümüzde sâdece istinsâh edilmiş bir nüshası bulunduğunu belirtmeliyiz. Ulaşabildiğimiz kadarıyla dünyâda tek nüshası bulunan şerh, Süleymâniye Kütüphânesi, Fâtih Bölümü, nr. 5322’de 217b-226b varakları arasındadır. Müellif nüshası veya karşılaştıracığımız başka nüshaların bulunmayışı sebebiyle, tek nüshaya dayalı çalışma yapılabilmiştir. İbnü'l-Arabî’den nakilleri ise ilgili kitaplardaki metinler ile karşılaştırarak yapılmıştır. İbn Sevdekîn eserine, İbnü'l-Arabî’nin halvet ve

¹²⁶⁹ Meryem, 57

¹²⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 57

¹²⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr*, 367, (Resâil)

¹²⁷² “*Fusûsu'l-Hikem*’i bir şerhin yardımı olmadan anlamak neredeyse imkânsız görüldüğü için bugüne kadar yüzden fazla şerhi yapılmış” olup onlar içerisinde İbn Sevdekîn’in şerhinin müstesnâ bir yeri vardır. Bu şerhlerin bir kısmı mânâyâ ağırlık verirken, büyük çoğunluğu ise şerh geleneğinin genel yapısına uygun olarak metni tâkip eden şerhlerdir. (Geniş bilgi için bkz. M. Erol Kılıç, *agm., DİA*, XIII, 232-233.; *Fusûs* şerhlerinin bir listesi için bkz. Osman Yahyâ, *Historie*, I, 240-257; A.mlf., *Müellefât-ı İbnü'l-Arabî*, (terceme anı'l-Fransiyye) Ahmed Muhammed Tayyib, Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 2001, s. 477-501) *Fusûs*’a yapılan ilk şerh olma özelliği taşıyan İbn Sevdekîn’in *el-Fassu'l-İdrîsî* adlı eseri ise, *Fusûs* şerhleri içerisinde bir yönden mânaya ağırlık veren şerhler kısmına dâhil edilebilir. Ancak, şerhler içerisinde sâdece bir fassa müstakil olarak yapıldığı için, nev’ine münhasır olduğu gibi, metin şerhi yöntemi açısından da farklı özellikler taşımaktadır.

zikirle ilgili gördüğü yedi metnini dâhil etmiştir. Çalışmamızda 51 sayfa tutan eserin 22 sayfası İbnü'l-Arabî'den aktarılan kısmı oluşturur. İbn Sevdekîn'in, *Fusûs* ile ilgili açıklamak için İbnü'l-Arabî'nin metinlerine yer vermesi, dikkate değer bir tarz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir önceki bölümde gördüğümüz üzere, şârihlerin İdrîs Fassi'na yaklaşımlarından farklı olarak, İbn Sevdekîn'in üzerinde durduğu konu, İdrîs peygamberin dördüncü semâya yükselişinin sûfilere nasıl bir mânevî mîras bıraktığıdır. İbn Sevdekîn'e göre İdrîsî mîras, “zâkirlerin vücudlarının dördüncü feleği olan kalplerinde gerçekleştirdiği mükemmel, rûhânî bir mîrastır.”¹²⁷³ Bunun içindir ki o şerhini sâlikin bâtınındaki feleklere yükselebilmesi için neler yapması gerektiği konusuna hasretmiştir. İbn Sevdekîn'in İdrîs Fassi'na bu yaklaşımının iki kaynağı vardır. Bunlardan birincisi uzun yıllar birlikte olduğu şeyhi İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili şifâhî sözleri olsa gerektir. *Şerh*'in ikinci kaynağı ise İbnü'l-Arabî'nin eserleridir. İbn Sevdekîn şerhinde, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden geniş alıntılar yaptığı gibi, kendi açıklamalarında da yine Şeyhi'nin eserlerine istinâd ettiği görülür. Şerhe bu açıdan bakıldığında *Fusûs*'un anlaşılmasında izlenecek birinci yolun, İbnü'l-Arabî'nin konu ile ilgili başta *Fütûhât* olmak üzere¹²⁷⁴ diğer eserlerinden yararlanmak olduğudur.

I. “Kalb Feleği”ne Yükseliş

İbn Sevdekîn'in şerhinde üzerinde durduğu ilk husus İdrîs peygamberin mîrâcının mîrâsıdır. İbn Sevdekîn, yukarıda geçtiği üzere Şeyh'inin bahsettiği sâlikin mekân-ı alîye, kalb âlemine yükselişini, İdrîs peygamberin yükselişinin bir mîrâsı olarak değerlendirmektedir: “İdrîsî mîrâcın mîrâsı, zâkirlerin vücudlarının dördüncü

¹²⁷³ İbn Sevdekîn, *el-Fassu'l-İdrîsî*; vr. 217b Slm. Ktp., Fâtih, nr. 5322

¹²⁷⁴ Bununla ilgili olarak *Fusûs*'un doğru anlaşılabilmesi için *Fütûhât*'ın muhakkak okunması gerektiği ifâde edilmiştir. Bkz. Michel Chodkiewicz, *Sâhilsiz Bir Ummân Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, trc. Atila Ataman, 84, İstanbul, Gelenek yay., 2003

feleği olan kalpleri ile gerçekleştirdiği mükemmel, rûhânî bir mîrâstır. Binâenaleyh İdrîs aleyhisselâmın feleklerin ortası olan dördüncü felekte bulunması nedeniyle, mânevî benzerlik meydâna gelir.”¹²⁷⁵

Peygamberlere vâris¹²⁷⁶ olma husûsunda “Âlimler nebîlerin vârisleridir.”¹²⁷⁷ hadîsini hatırlamak gerekir. İbnü'l-Arabî, peygamberlere vâris olmanın zannedildiği gibi sâdece zahirî ilimleri kesbeden ulemâyâ âit olmadığını belirtmiştir. O “kâmil vârisin bütün yönlerden nebîlere vâris olduğunu, sâdece bâzı yönlerden olmadığını”¹²⁷⁸ söyleyerek zâhir ve bâtın ile birlikte peygamberlere vâris olunduğunda kemâlin mümkün olduğunu, peygamberlerin halleriyle de hallenerek mârifetullah mertebelerinde ilerlemek gerektiğini hatırlatmaktadır. Merâtibe tâbi tutulduğunda en kâmil mânâda, nübüvvet verâsetini temsîl eden kutub olacağı gibi,¹²⁷⁹ nebîlerin farklı kemâllerine vâris olmak da kişinin derecesine göre mümkün olacak bir husustur.¹²⁸⁰ Bu mânâda İdrîsî mîrâcın mîrâsına vâris olanlar da İdrîsî kemâlî elde etmiş olurlar.

Seyr u sülûkünde peygamberlere vâris olanlar, hangi peygambere vârislik ediyorsa -Mûsevî, İsevî, İbrâhimî ve İdrîsî gibi- o adla anılır. Her bir sâlik hangi peygambere vâris olmuşsa insanları o peygamberin diliyle Hakk’a dâvet eder. Muhammedî vâris ise bütün dillere sâhip olduğundan vârislerin en kâmil olanıdır.¹²⁸¹ Bu açıdan *Fusûs*’ta bahsedilen her bir peygamber, sâlikin kat’ ettiği mertebelerden bir mertebeye tekâbül ettiğinden¹²⁸² İbn Sevdikîn, “vâris olan sâlikin “mîrac-ı hâssı”,

¹²⁷⁵ İbn Sevdikîn, *age.*; vr. 217a

¹²⁷⁶ Mîrâs ve vâris hakkında geniş bilgi için bkz., M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, 74-88, Yazar 5. Bölümü, “The Heirs of the Prophets” (Peygamberlerin vârisleri) konusuna ayırmıştır.; Ayrıca bkz. Addâs, *age*, 66, 94, 137, 209

¹²⁷⁷ Ebû Dâvud, *age*, II, 341, nr. 3641

¹²⁷⁸ İbn Sevdikîn, *age*, vr. 221b

¹²⁷⁹ Bkz. Suâd el-Hakîm, *age*, 415

¹²⁸⁰ Konu ilgili bkz. *Fütûhât*, III, 229

¹²⁸¹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Envâr Fî Mâ Yümnehu Sâhibu'l-halve Mine'l-Esrâr*, thk. Saîd Abdülfettâh, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2002 (Resâilü İbn Arabî II) s. 129

¹²⁸² Abdalbâkî Miftâh, *Miftâhu Fusûsi'l-Hikem* adlı eserini daha çok *Fusûs*’taki her bir peygamberin esmâsı ve varlıkta mertebesi konusuna hasreder. Fasları bu minvâl üzere açıklar. Bu varlık

vücûdunun nüshasında hay olan “İdrîsî refâkat”ın mîrası ile tahakkuk ettireceğini, onu “İdrîsî zevk”¹²⁸³ ile kemâlinin durumuna göre, vücûdunda devam ettirerek kuvveden fiile çıkaracağını” ifâde eder.¹²⁸⁴ Buradan anlaşılan *Fusûs*’ta bahsi geçen peygamberler, her insanın kuvve olarak sâhip olduğu ve onu insân-ı kâmil yapabilecek husûsiyetlere tekâbül etmektedir. Bu husûsiyetler kemâlin bütün yönlerini içerdiğinden, mertebelerde ilerleyen sâlik; kâbiliyeti, zevki, cehdi ve gayreti ile her bir mertebeyi tahakkuku ölçüsünde nebîlere vâris olabilecektir. Yine buradan, peygamberler ile ilgili bilgileri okurken, aynı zamanda onların her biri ile insanın kemâl sürecinden bahsedildiğini de göz önünde bulundurmak gerektiği netîcesine varılabilir.

İbn Sevdekîn, İdrîsî mîrâcın mîrâsına tâlib olanların tâkib etmesi gereken yolu şöyle açıklar: “Sâlik cemâdî, nebâtî ve hayvânî kuvvetlerinin haklarını vererek *tezkiye* ettiğinde, cemâd, nebât ve hayvân feleğinden terakkî eder. Çünkü onlar tebaadır. Ve o

mertebeleri aynı zamanda sâlikin kat edeceği makâmlardır. Bkz. Abdalbâkî Miftâh, *Miftâhu Fusûsi’l-Hikem*, 37-62; Ayrıca peygamberlerin sâlikin nefis mertebelerinde ve makâmlarda hangilerine tekâbül ettiği atvâr ve makâmât kitaplarında anlatılmaktadır. Yedi semâda bulunan peygamberler, nefsin yedi mertebesi ve yedi makâm ile ilgili gösterilirler. Bâlî Efendi bu konuda kaleme aldığı risâlede İdrîs peygamberi yedi nefis mertebesinin dördüncüsü olan nefis-i mutmainne ile ilgili gösterir. Ona göre “Nefsin bu mertebede makâmı, ilim mazharı olan “sır”dır. Bu makâmın eserleri ve gâlip sıfatları cömertlik, tevekkül, alçak gönüllülük, ibâdet, şükür, rızâ ve ihsândır. Bu makâmın seyri, Allah ile yolculuk anlamına gelen “seyr ma‘allah”tır. Nitekim Hak Teâlâ, Kur’an-ı Kerim’de bu makâm ehlini “*Nerede olursanız olun, O, sizinle beraberdir*” (Hadîd, 4) buyurarak maiyetiyle şereflendirmiştir. Bu mertebede tevâhid-i sîfât son bulur. Bu makâm pek çok özelliğe sâhiptir. Bu nedenle “Mânevî Cibrîl”, “Mânevî Hızır”, “Tavr-ı Hızriye”, “Tavr-ı Mûsâviye” ve bu makâma ulaşan sâlike “ekinne” giydirildiği için “Tavr-ı İdrîsiye” adları verilmiştir. Ayrıca “Şems-i Mânevî” bu makâmda olduğu için “Tavr-ı Şemsiye” de denir...” Ramazan Muslu, “Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb’a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb’a Risâlesi”, s. 56, *TİAAD*, yıl: 8, sayı: 18, 2007; Yine konu ile ilgili olarak Akşemseddîn, sülûkü dörde ayırır. İlkinde sâlik kendi varlığındaki ilmini, ikincisinde eşyânın hâssalarının ilmini, üçüncüsünde ise feleklerin ilmini bilir. Dördüncüsü ise “hayret”tir. Akşemseddîn üçüncü kısmın İdrîs peygamberin makâmı olduğunu ve birçok velînin bu makâmda kaldıklarını söyler. “Bu makâmdan geçemeyenler “kudret sâhibi” olamazlar. Sâdece müşâhede ehli olurlar.” Bkz., Akşemseddîn, (Şemseddîn Muhammed b. Hamza) *Makâmât-ı Evliyâ*, (haz. Ali İhsan Yurd) Büyük Kitaplık, İstanbul, 1972 s. 13-14; Bursevî “yedi semâ” ifâdesini rûhâniyet mertebelerine işâret sayar. Buna göre karşılıkları şöyledir: 1- Arzî melekût âlemi ve nefsânî kuvvetler, 2- Nefs âlemi 3-Kalb âlemi 4- Akıl âlemi, 5-Sırr âlemi, 6- Rûh âlemi, 7- Hafâ âlemi. Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, I, 91

¹²⁸³ Her peygamberin zevki ilâhî tecellî sonucu ortaya çıkan bir haldir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 253, IV, 250, II, 548, (thk.) Peygamberlerdeki bu zevk farklılığı, onların vârislerine de etki edecek ve dolayısıyla zevkleri farklı olacaktır. Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, I, 241; Yedi günden her birinin bir peygamberle ilişkilendirilmesi ve onlardan muhakkik ve şuhûd ehlinin kalbine inen sırlar için bkz. A.mlf., *Mevâkiu’n-Nücûm*, 223

¹²⁸⁴ İbn Sevdekîn, *age.*, 217b

tebaasından mes’uldür. Böylece kul, kalbinin feleğine ulaşır...”¹²⁸⁵ İbn Sevdekîn burada bir hadîse gönderme yapmıştır. Hz. Peygamber önder, baba, anne, hizmetçi gibi herkesin sorumluluklarından bahsettiği bir hadîs-i şerîfin başında şöyle buyurur: “Hepiniz çobansınız (yöneticisiniz) ve hepiniz (sürünüzden) yönetiminiz altındakilerden sorumlusunuz...”¹²⁸⁶ İbn Sevdekîn bu hadîsi kişinin kendi âzâlarını idâre etmek, onların terbiyesi için gereken çalışmaları yapmak ve böylece kemâl bulmak şeklinde değerlendirerek hadîsin kendimize bakan yönünü hatırlatmıştır.

İbn Sevdekin’in “kalb feleğine yükselişle” işâret ettiği hususlardan birisi, seyr u sülûkün büyük âlemin karşılığı, küçük âlem olan insanın¹²⁸⁷, başka bir ifâdeyle insân-ı kebîr olan âlemin karşılığı olarak, insân-ı sağîr olan¹²⁸⁸ insanın bâtınındaki vücûd mertebelerini geçerek hakîkati olan Hakk’a vâsıl olmasıdır. Büyük âlemde, insân-ı kebîrde nasıl ki dördüncü felek bir vücûd mertebesi ise¹²⁸⁹, büyük âlemin muhtasar-ı şerîfi olan¹²⁹⁰ insân-ı sağîrde de bunun karşılığı olan¹²⁹¹ kalb feleği yüce bir mertebe olup oraya yükselmek İdrîsî refâkat ile mümkündür. Sülûkünde ilerleyen sâlik İdrîsî zevki, gayreti ve kâbiliyeti ölçüsünde tahakkuk ettirecektir. Böylece kendisinde kuvve olarak bulunan bu İdrîsî zevk, işlerlik kazandığında “vâris, kudsî ruhların nefeslerini teneffüs eder. Onunla yüce “İdrîsî mekânı” elde ederek yüksek bir rütbeye sâhib olur. Artık hareketi ebediyen hiçbir değişikliğe uğramaksızın ve aşırılığa kaçmaksızın vasat

¹²⁸⁵ İbn Sevdekîn, *age.*, vr. 217a

¹²⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 121; nr. 6026

¹²⁸⁷ Âlem-i kebîr ve âlem-i sağîr için bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 118, 152; II, 124, 150, 151

¹²⁸⁸ Bkz. A. A. Konuk, *age.*, I, 62

¹²⁸⁹ Bkz. İbnü’l-Arabî, *age.*, III, 443

¹²⁹⁰ İbnü’l-Arabî, *Ukle*, 190; Bkz. A.mlf., *Fütûhât*, III, 315

¹²⁹¹ İbnü’l-Arabî’ye göre “Allah’ın bir feleğe yerleştirdiği sır, diğer feleklere yerleştirdiği sırlardan farklıdır. Süflî âlem de bunun gibidir. Allah ulvî âlemdeki bir hakîkatin mukâbilini, süflî âlemde muhakkak yerleştirmiştir. İnsan varlığı ise bu mânâların tümünü kendinde toplamıştır.” İbnü’l-Arabî, *Risâletü’l-kasemi’l-ilâhî*, 103 (Resâil); İbnü’l-Arabî âlemlerin insana tekâbülünü ilk olarak *İnşâü’d-devâir* adlı eserinde yazdığını ifâde etmektedir. (İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 120) Daha sonra bunları özet bir şekilde *Fütûhât* ve *Tedbîrât*’ta tekrarlar. (Bkz. A. mlf., *Tedbîrât*, 201-206; trc. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, 369-370)

üzere olur.” Böylece kişi Hz. Peygamber’in “*İşlerin hayırlısı vasat olanıdır.*”¹²⁹² hadîsinin sırrına ererek bir kemâli daha elde etmiş olur. Bu mânâda İbn Sevdekîn kalbi, tebaasına âdil davranan bir sultana benzetir. Kalb feleğine yükselen sâlikin tasfiye olmuş bu kalbi (kalb-i selîm) vasat üzere âzâlara adâlet ile hükmedecektir. Ona göre kalbin bu konumu “*Her ne kadar müftîler fetvâ verse de kalbine danış*”¹²⁹³ hadîsiyle bildirilmiştir.¹²⁹⁴

İbnü’l-Arabî ayrıca *Dîvân*’ında da kalb makâmının Hz. İdrîs’in makâmı olduğunu belirtmektedir.¹²⁹⁵ İbn Sevdekîn’e göre bu makâma yâni kalb feleğine¹²⁹⁶ ulaşmak için sâlikin cemâdî, nebâtî ve hayvânî kuvvetlerini *tezkiye* etmesi gerekir. Bu tezkiye bir tür yükseliş olup cemâd, nebât ve hayvân feleklerini geçerek meydana gelen bir terakkîdir. Kalb feleğine ulaşan sâlik ile kalbî felekte olan Hz. İdrîs arasında artık mânevî benzerlik söz konusudur.¹²⁹⁷

İbnü’l-Arabî, bir mîracında Hz. İdrîs ile konuşmasında onun kalb ile ilişkisini sorar. O da kalbin mertebesinin büyüklüğünden “Rabb’in Celâli’ni sığdıran mertebe” olmasından bahseder. Bu Hz. İdrîs’in Allah isminin mazharı ve kutub olduğunu gösterir. Kalbin, Güneş karşılığı olmasını, Hz. İdrîs her ikisinin de “hayat mâdeni” olmasına bağlar. Bütün bunların sâlikte tahakkuku ile ilgili olarak İbnü’l-Arabî’ye

¹²⁹² İbn Şeybe, *age*, VII, 179, nr. 35128; Beyhakî, *Suabu’l-Îmân*, V, 261, nr. 6601

¹²⁹³ Benzer hadîs için bkz. Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünenü Dârimî*, thk. Amed Zümerli Hâlid es-Seb’i el-İlmî, Beyrût, Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1407/1987, II, 320, nr. 2533

¹²⁹⁴ İbn Sevdekîn, *age*, 217b

¹²⁹⁵ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Dîvân*, 137

¹²⁹⁶ Kalbin hangi nefis mertebesine karşılık geldiği ile ilgili farklı yorumlar mevcuttur. Halvetîliğe göre kalb; nefis-i levvâmeye tekâbül etmektedir. Burada sâlikin seyri “alellah”, âlemi “misâl”, hâli “şevk”, mahallî “kalb”; vâridâtı “tarîkat”; şuhûdu “tevhîd-i sıfât”; esmâsı “Allah”; nûru ise “sarı”dır. (Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, İstanbul, Erkam yay., 1999, s. 156, A.mlf. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşriyat, İstanbul, 1994, s. 251) Bâî Efendi’nin bir değerlendirmesinde ise kalbin “nefs-i mutmainne” mertebesine tekâbül ettiği görülür. (Bkz. Ramazan Muslu, *agm*, 63) Bütün bu değerlendirmelerle birlikte, İbnü’l-Arabî’nin semâları mertebelere göre sıralayışını dikkate aldığımızda, muhtemeldir ki, Güneş semâsı yedi semâ içerisinde en üstte bulunan yedinci semâ olduğundan yedinci nefis mertebesi olan “nefs-i kâmile”ye tekâbül ettiği düşünülebilir. (Mertebelere göre semâların sıralanışı ile ilgili bkz. İbnü’l-Arabî, *age*, III, 443)

¹²⁹⁷ Bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 217b

hitâben şöyle der: “Bu sana, kuvvetlerin ve azaların olarak sende mukâbili bulunan her semânın rûhâniyetinde belli olacak.” İbnü’l-Arabî ondan İdrîsî mîrâsın, onun ârifler, âlimler ve mürîdlerin kalblerine tesirlerinin nasıl gerçekleştirdiğini göstermesini ister.¹²⁹⁸ Buradan anlaşıldığı üzere her bir peygamber rûhu ile -bâzıları ise hem rûhu hem de cismi ile- mânevî olarak görev yapmaya devam etmektedir. Çünkü büyük ve küçük âlemlerde Hakk’ın onlara tevdî ettiği, onlar vâsıtasıyla gerçekleştirdiği nice işler vardır.

İbn Sevdekîn “kalbinin feleği”ne ulaşan kişinin “vücûdunun ziyâsı, eflâkinin Güneş’i olan *nefs-i nâtıkasının* vasıflarının zâhir olacağını” belirtir.¹²⁹⁹ Rûhânî latîfeye “ilâhî rûh ve *nefs-i nâtika*” denilmekte olup¹³⁰⁰ İbnü’l-Arabî’ye göre “*nefs-i nâtika*” rûhun arşıdır, akıl ise istivânın sûretidir.”¹³⁰¹ *Nefs-i nâtika* anlamındaki rûhtan kasıt havyânî ruh değildir.¹³⁰² Dolayısıyla “kalb feleği”ne ulaşmak *nefsânî* arzulardan kurtulmak ve rûhânî hallerin temâyüz etmesi, sâlikin rûhânîleşmesi demektir. İbn Sevdekîn ayrıca vârisin ulaştığı bu yüce mertebenin “*Hak mertebesi*” ve “*Allah*” isminin seviyesinde olduğunu söyler¹³⁰³ ki bu da İdrîs peygamberin insân-ı kâmil ve kutub olarak aynı zamanda “*Allah*” isminin mazharı¹³⁰⁴ olmasıyla bağlantılıdır. İbn Sevdekîn’in bahsettiği bu mertebeye ulaşmak aynı zamanda İbnü’l-Arabî’nin bildirdiği gibi sâlikin “*el-Kuddûs*” ismiyle tahalluku netîcesi hadîste belirtildiği şekilde¹³⁰⁵ Hakk’ı sığdıran bir kalbe sâhip olmasıdır.¹³⁰⁶

¹²⁹⁸ Bkz. A.mlf., *Tenezzülât*, 80

¹²⁹⁹ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 217b

¹³⁰⁰ Kâşânî, *Istihâhât*, 110

¹³⁰¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, I, 115

¹³⁰² Kâşânî, *Letâif*, 301

¹³⁰³ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 217b

¹³⁰⁴ Bkz. Konuk, *age*, II, 42

¹³⁰⁵ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 195, nr. 2256

¹³⁰⁶ Bkz. İbnü’l-Arabî, *Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ* (Keşfu’l-Ma’nâ an sırrı esmâillâhi’l-hüsnâ) Kâhire, Metebetü’l-Ezheriyye, 2001, s. 50-51

İbn Sevdekîn'e göre Hak mertebesine ulaşmak için, hak sâhibi olan bedendeki âzâların ve nefsin kuvvetlerinin hakkını, onları tezkiye ederek vermek gerekmektedir. Şems sûresinde geçen “*Nefsini tezkiye eden kurtulmuş, onu kötülöklere daldıran da ziyan etmiştir.*”¹³⁰⁷ âyeti buna delîldir.¹³⁰⁸ “Güneş” adı ile anılan sûrede felekiyât ile ilgili konulardan bahsedilerek ardından “nefs” konusuna geçilmesi ve tezkiyeden bahsedilmesi, Hz. İdrîs'e felekiyât ilminin verilmesi ve tezkiye netîcesi “Güneş feleği”ne ref'ini hatırlatmaktadır. Tezkiyenin bir anlamı da tahâret olup, o da takdîs ile bağlantılıdır.¹³⁰⁹ Nefsini tezkiye eden Hz. İdrîs gibi nefsî tenzîh yâni takdîs etmiş olur. Sûrenin devâmında nefsini tezkiye etmeyerek günahla kirletenin uğradığı hüsrâna, Semûd kavmindeki azgınlara günahları sebebiyle büyük bir felâketle helâk edilmelerinin misal teşkil ettiği söylenebilir.¹³¹⁰ Buradan sâlikin cemâdiyet, nebâtiyet ve hayvâniyet feleklerini geçerek, “kalb feleği”ne¹³¹¹, şemsî makâma ancak tezkiye netîcesi urûc edebileceği anlaşıldığı gibi, nefsini tezkiye etmeyen sâlikin Semûd kavmi gibi kötü âkıbeti de gözler önüne serilmiş olmaktadır.

İbn Sevdekîn, sâlikin kalb feleğine mîrac edebilmesi için, kendinde bulunan cemâdiyet, nebâtiyet ve hayvâniyet feleklerini tezkiye etmesinin alâmetleri üzerinde durur. Ona göre bu tezkiyelerin netîcesi olarak kâbiliyetlerin farklılığına göre bâtın ve zâhirde değişik mîraslar zuhur etmelidir. “*Cemâdiyet feleği*”ni tezkiye eden o âlemin varlıklarına karşı gereken edebe sâhip olacağı gibi, o varlıkların özelliklerini keşfedecektir. “Kişiyi bu mîrâsla cemâdın konuşması, tesbîhinin ne olduğu, Allah'ın yeryüzündeki taşlara yerleştirdiği faydalar-zararlar ve suların kaynağı keşfolur. Aynı zamanda defninde kabrinin genişleyip ferahlamasını, şefkatli annenin çocuğuna

¹³⁰⁷ Şems, 9-10

¹³⁰⁸ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 217b

¹³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-kerim*, II, 811, Beyrût, Dârü'l-Yakdâtî'l-Arabiyye, 1968 (Bu eser Kâşânî'nin “*Te'vilâtü'l-Kur'ân*”ı olup yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye atfedilmiştir.)

¹³¹⁰ Sûre'nin işârî tefsîri ile ilgili ayrıca bkz., Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 443-447

¹³¹¹ Nâblusî bu dört feleği insanda cisim, nefis, akıl ve rûh olarak sıralar. Bkz. Nâblusî, *age*, I,

yumşaklığı ve kucak açması gibi, toprağın da ona kucak açmasını ve ihsânda bulunmasını keşfeder.” Ancak kendisine cemâdiyet hâli hâkim olmuş kişilerde ise onlarda olan özellikler hâkim olur. Puta tapanlar da cemâdiyet derekesinde en aşağıya inmiş olanlardır. İbn Sevdîkîn “bunlara rağmen yine de bu gibilerden îmânın ve üstün ahlâkın zuhûru mümkün olacağını” belirtir. “*Nebâtiyet feleği*”ne yükselen ve onu tezkiye eden kişi de bitkiler âlemine âit varlıklara karşı bir hassâsiyet kazanır, onlarla hemhâl olur, özelliklerini kendilerinden öğrenir. İbn Sevdîkîn bu kişilerin “*kütüğün Rasûlullah’a (s.a.v.) büyük bir iştîyakla inlemesi*¹³¹², *kazâ-i hâcet zamânı çağırdığında O’nu örtmesi için iki ayrı ağacın icâbet ederek bir araya gelmesi ve sonra dönmelerini emrettiğinde tekrar yerlerine gitmeleri*¹³¹³ gibi hâdiseleri anlayabileceğini” söyler. Ayrıca “bu nebâtî kuvveti tezkiye edenin alâmeti, nebât cinsine muamelesinde görülür. Boş yere bir tahta parçasını, değneği kırmaz, bir kâğıt yaprağını parçalamaz, meyveli ağaç altına bevletmez. Bu hal ya nefsinde bâtinî olarak veya hissinde zâhirî olarak ya da her iki halde de netice verir.” Bu feleği tezkiye etmeyen ise nefesine hayırlı iş yaptırmaya muktedir olamayacaktır.¹³¹⁴

İbn Sevdîkîn’e göre “*Hayvâniyet feleği*”nin tezkiyesi için “şer’î riyâzâtı tamamlamak, tabîî şehvetlerin sûretini kırmak ve gazab anında nefesine hâkim olmak” gerekir. Böylece sâlik kendisinde bulunan hayvânî huylardan, kötü ahlâkın başı olan kibir, hased ve hırs tan kurtulur. Bu tezkiyenin zâhirdeki netîcesinde hayvanlar âleminin özelliklerini keşfettiği gibi, yırtıcı hayvanlar bile ona boyun eğler. Bâtındaki netîcesi ise “övülen kalb katılığı”dır. İbn Sevdîkîn buna misal olarak Hz. Ebû Bekir’in durumunu verir. “Ebû Bekir (r.a.) Kur’ân okuyan bir kâri’i dinlerken kendinden geçerek yere yığılan birilerine rast gelince şöyle söyledi: “*Kalplerimiz katılaşıncaya kadar biz de böyleydik*”¹³¹⁵ İbn Sevdîkîn bu katılığı “kalplerin güçlenmesi ve sağlamlaşması”

¹³¹² İbni Hibbân, age., XIV, 435; nr. 6506

¹³¹³ Ebû Bekir Heysemi, *Mecmeu’z-Zevâid*, Beyrut, Dâru’l-Fikr, 1412, İmân, IX, 9; Ebû’l-Kâsım et-Taberânî, *Mu’cemu’l-Evsât*, Kâhire, Dâru’l-Harameyn, 1415, IX, 81 nr. 9189

¹³¹⁴ Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 217b

¹³¹⁵ Bu hâdisenin bir benzeri *Hilyetü’l-Evliyâ*’da şöyle geçer: Hz. Ebû Bekir zamânında Yemen’den gelen bir gurup Kur’ân’ı dinliyor ve ağlıyorlardı. Bunun üzerine Ebû Bekir (r.a.) dedi ki: “Biz de böyle idik. Ama sonra kalpler katılaştı.” (el-İsfahânî, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 1, 34)

şeklinde yorumlayarak îmânda kemâle bir işâret sayar. Hayvâniyet feleğini tezkiye etmeyenler ise tam tersine kötü huylara sâhiptirler. Baş olma sevdâsındadırlar. İbn Sevdakîn, hayvânların bu kişilerden daha çok doğru yolda olduğunu söyler: “Çünkü her hayvan işini talepte Allah Teâlâ’nın ona verdiği hidâyetle fitrî olarak hareket eder. Hayvan akılsız şehvet sâhibidir. İnsan ise akıl ve şehvet sâhibidir. Şehveti aklına baskın olduğu zaman, hayvân ondan daha hayırlıdır. Bu gibiler hakkında Cenâb-ı Hak şöyle buyurur: “*Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da dalâlettedirler.*”¹³¹⁶ Hayvânın cehli, basîttir. İnsanınki ise mürekkebdir. Ondaki, hayvânda bulunan basît câhillikten daha fazla olan câhillik sebebiyle fâsid hayâlinde terkiib ettiği hataya îtikâd eder. Ayrıca inandığı şeyin hakîkati de yoktur.” Hayvâniyet feleği, mertebesinden sonra sâlik Hz. İdrîs’te olduğu gibi beşerî vasıftan melekî vasfa doğru ilerleyerek, mânevî bir yükseliş gerçekleştirir. Böylece “vasıfları ve ahlâkı temizlenerek mukaddes hâle gelir. Uzuvarını tezkiyesinin mîrasları ortaya çıkar.” Bu durum bedenî alâkalardan kurtulma ve tecrîd hâli olup bir rûhânîleşme ve “*Kalb feleği*”ne yükseliştir.¹³¹⁷

¹³¹⁶ Furkân, 44

¹³¹⁷ Bkz. İbn Sevdakîn, *age*, vr. 217b-218a

A. Halvet

İdrîsî mîrâsa sâhip olmak için ilk üç felekte yapılan tezkiyede İbn Sevdekîn iki husûsun altını çizer. Bunlardan ilki halvet¹³¹⁸, ikincisi ise zikirdir. Halvet kişiye kalb feleğine yükselinceye kadar istifâde edeceği bir uygulama şeklidir. Orada uzuvların boş işlerle meşgûliyeti yoktur. İbn Sevdekîn'e göre kişi bedenindeki ilk üç felekten terakkî ettiğinde “uzuvları ve (cemâdî, nebâtî ve hayvânî) kuvvetleri terk ettiği zaman (onların murâkabesinden uzaklaştığı zaman), dâimî huzur hâlinde olacağından, uzuvlarını fuzûlî işlerden alıkoymasına yardımcı olan halvete ihtiyaç kalmaz. Halvete girse bile çıktığında âzâları, kendisinde gâlib olan duruma tekrar dönüş yapacaktır.” Kalb feleğine yükselmiş kişi için artık halvetin gereksiz oluşunu İbn Sevdekîn rutûbetli toprağa sâhip olduğundan suya ihtiyaç duymayan bitkileri sulamaya benzetir. Ona göre “Şâyet sözünüzde fazlalık ve kalplerinizde tereddüt olmasa, benim gördüğümü görür, işittiğimi işitirdiniz”¹³¹⁹ hadîsi tezkiyenin önündeki en büyük engelleri ortaya koymaktadır. İbn Sevdekîn ayrıca “halvetin hakîkatinin olmadığını ve hükmünün de aslında sahîh olmadığını” söyler. Yâni halvet geçici bir durumdur. Ulaşılmak istenilen mertebeye vesîledir. Buna delil olarak da cemâatin aslâ terk edilmemesi gerektiğinden îtikâfın mescid dışında bir yerde yapılamayışını gösterir.¹³²⁰

¹³¹⁸ “Halâ”, baş başa kalmak, tenhâ olmak, geçip gitmek vb. anlamındadır. “Halvet” ise yalnız kalmak, ıssız yerde yalnız kalmak demektir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût 1956, XIV, 397; Necmüddîn Kübrâ “Halveti, Güneş şuaasının ve gün ışığının girmediği karanlık bir yerde çeşitli meşgalelerden uzak kalarak ibâdet etmektir” şeklinde târif eder. (Necmüddîn Kübrâ, *Risâle ile'l-Hâim*, trc. Mustafa Kara, *Tasavvî Hayat*, içinde s.76, İstanbul, Dergâh yay., 1980); Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Nasr Serrâc, *age.*, 211-212; Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, 239-243, (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul, Dergâh yay., 1991; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifu'l-Maârif*, 263-286, (trc. H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz), İstanbul, Vefâ yay., 1990; Necdet Tosun, *İbnü'l-Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, YLT. Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1995; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *DİA*, İstanbul 1997, c.XV, ss. 393-395., A.mlf., “Halvet”, 386-388; Refîk el-Acem, *Mustalahâtü't-Tasavvufi'l-İslâmî*, 331-334, Lübnan, 1999, Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 249, 250, İstanbul, 2005; İhsan Soysaldı, “Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *TİAAD.*, yıl: 8 sayı: 19, ss. 235-243, İstanbul, 2007

¹³¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 266, nr. 22346

¹³²⁰ Bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 218a

İbn Sevdekîn tarîkatlarda uygulanan halvetin iddiâ sâhibi olmaya vesîle olabileceği için uyarılarda bulunur. Bu halveti bid'at-ı hasene olarak değerlendirir. Çünkü şer'î olan halvet îtikâftır. Ona göre Resûlullah'ın bi'setten önceki Hira mağarasında olan halveti, ona tâbi olma zamânına âit olmadığı için delîl olamaz. Bunun için celvet¹³²¹, halvete göre daha kuvvetlidir. Daha önce de belirttiği gibi kişiye en büyük engel uzuvlarıdır. Onlar tezkiye edildiğinde bir yerde halvete girmek artık gerekmecektir. Ona göre uzuvlar ile meşgûliyet, onların murâkabesin altında olmak terk edilince, celvette de keşif gerçekleşir. Buna misal Hz. Peygamber'in namazda Cennet'ten üzüm salkımı almaya gayret etmesi¹³²² ve yine Hz. Ömer'in hutbede cihâda gönderdiği ordunun komutanını kilometrelerce uzaktan uyarması¹³²³ şeklindeki keşfidir. Halvette olan için uzuvların başka şeyleri terki için vazgeçilmez yol ise zikirdir.¹³²⁴ Bu konuya birazdan döneceğiz.

İbn Sevdekîn'nin halvet hakkında görüşleri şüphesiz İbnü'l-Arabî'nin halvet anlayışından kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Arabî halveti iki türlü değerlendirir. **İlki** az yemek ve az uyumak sûretiyle yalnız bir hücrede zikir ile meşgul olarak yapılan halvettir. **İkincisi** ise bir makâm ve mertebe olan halvettir. İbn Sevdekîn şerhinde bu ikinci kısma giren halvet ile ilgili *Fütûhât*'taki bölümleri alarak asıl maksadın bu halvet olduğunu îmâ etmiştir. Birinci kısma giren halvet belirli bir zamanla sınırlıdır. Makâm olan halveti gerçekleştirmeye bir vesîledir ve onun kabuğu mesâbesinde olup bir nisbetten ibârettir.

İbn Sevdekîn, Şeyh'inin *Fütûhât*'ta halvet ile ilgili üç metnine yer verir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin halvet ile ilgili müstakil eserlerine¹³²⁵ yer vermediği görülmektedir.

¹³²¹ Celvet ile ilgili bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 157-159

¹³²² Buhârî, age., IV, 1465

¹³²³ Et-Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, VIII, 102, nr. 7497

¹³²⁴ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 219b

¹³²⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Halvetü'l-Mutlaka*, Kâhire, 1986; A. mlf., *Kitâbü'l-Halvet*, thk. Kâsım Muhammed Abbas, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2002 (Resâilü İbn Arabî VI); A. mlf., *el-Envâr Fî Mâ Yümnehu Sâhibu'l-halve Mine'l-Esrâr*, (Resâil), A. mlf., *es-Sırr ve'l-Halve*, Bu eser kayıptır. Bkz. Osman Yahyâ, *age*, nr. 659;

Eserine aldığı metinleri sıralaması *Fütûhât*'taki bâb sıralamasına göre değil en sondan başa doğrudur. Bunlardan birincisi 559. bâbı olan “Farklı menzillerden hakikat ve sırların bilinmesi bâbı” ndaki metindir.¹³²⁶ İkincisi ise “Celvet” diye tâbir edilen Halvet'in terki hakkındaki 79. bâb¹³²⁷, üçüncüsü de halvet hakkındaki 78. bâbdır.¹³²⁸ En sonda yer alması gereken metnin ilk metin olmasının sebebi, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ın “en üstün bâbı ve bütün bâbların özü” olarak nitelediği¹³²⁹ kısımda yer aldığı için bir bakıma İbnü'l-Arabî'nin halvet konusundaki görüşlerinin hülâsası olabilir. Ayrıca İdrîs peygamber gibi, vücûdundaki feleklerde tezkiye ile yükselerek kalb feleğine ulaşan ve böylece rûhânîleşen sâlikin, İbnü'l-Arabî'nin bir makâm ve mertebe olarak zikrettiği (78 ve 79. bab) halvet mertebesini geçmiş olmasıdır. İbn Sevdikîn'e göre tezkiye ile mukaddes hâle gelen artık bedenine ve (cemâdî, nebâtî ve hayvânî) kuvvetlerine hakkını verdiği için dâimî huzur hâline ermiştir. Öyle olunca “uzuvlarını fuzûlî işlerden alıkoymasına yardımcı olan halvete ihtiyaç kalmayacaktır.”¹³³⁰ Elbetteki bu mertebeden sonra halvetin terki ve celvete geçilmesi gerekmektedir. Bu yönden İbnü'l-Arabî halveti şöyle târif edecektir: “Halvet sıdk meclisinde¹³³¹ Hak ile celvettir.”¹³³² Kul “*kendisine şah damarından daha yakın*”¹³³³ olandan nereye gider!.. Halvet O'nunladır, O'ndan değildir. Onun için her şeyde bir künh, hakikat vardır. Mutlak halvetin olması doğru değildir...”¹³³⁴ Kişinin halvette olduğunu iddiâ etse bile keşfi açıldığında yine halvette olmayacaktır. İbnü'l-Arabî halvet ve celvette ölçüyü

¹³²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 340

¹³²⁷ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 152

¹³²⁸ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 150-152

¹³²⁹ İbnü'l-Arabî, *age*, IV, 340

¹³³⁰ İbn Sevdikîn, *age*, vr. 218a

¹³³¹ “Doğru kimselere mahsûs olan bir makâm ve mevkîde” Kamer, 55

¹³³² İbnü'l-Arabî “celvet”i “Kulun Hakk'ın sıfatlarıyla vasıflanarak halvetten çıkışı” olarak târif eder. târif İbnü'l-Arabî, *age*, II, 130 Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Celvet” , *DİA*, VII, 273, İstanbul, 1993; Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî* (Hayâtı, Eserleri, Tarîkatı) 157-159 İstanbul, Erkam yay., 1999

¹³³³ Kaf, 16

¹³³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 340

kişinin hâlinin hangisine uygun ise onu yapması olarak açıklar. Çünkü el-Bâtın ve el-Evvel isimlerinin mazharı olan için bu isimlerinin muktezâsınca halvet söz konusu iken, ez-Zâhir ve el-Âhir isimlerinin mazharı olan için ise celvet ağır basacaktır. Ancak ona göre üstün olan ise “Celvet”tir.¹³³⁵

İbnü'l-Arabî makâm olan halveti, “ne bir melek ve ne de bir kimsenin bulunmadığı halde sırrın Hak ile konuşmasıdır” şeklinde târif eder.¹³³⁶ Yine o varlık söz konusu olduğunda bir halvetten bahsedilemeyeceğini söyler. Çünkü her şeyden önce kişinin bulunduğu halvethâne kendisine şâhitlik etmektedir. Bunun için mutlak bir yalnızlıktan söz edilemeyecektir. Aynı şekilde gözünü kapatıp derûnuna dalan kişi de sırrında Hak ile berâberdir. Bunun için İbnü'l-Arabî halveti gâye yapma yerine halvet vesîlesi ile kavuşulmak istenene yönelmek gerektiği üzerinde durur.¹³³⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre halvetin aslı “*Beni kendi nefsinde zikredeni, Ben de kendi nefsimde zikrederim. Beni bir toplulukta zikredeni, Ben de ondan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim...*”¹³³⁸ hadîs-i şerîfi olup bu hadîs kişinin yalnız zikretmesi ile halveti, toplulukta zikretmesi ile celveti de içine almaktadır. O halvetin “halâ” boşluk anlamı üzerinde durarak kulun kalbini mâsivadan tamâmen boşaltmasını tavsiye eder. Bundan sonradır ki “Cenâb-ı Hak mü'minin kalbinde Zât'ı ile zuhûr eder.” İbnü'l-Arabî ayrıca âlem ile insanın tekâbülü üzerinde durur. Buna göre âlem “el-insânu'l-kebîr”, insan da “el-insânu's-sağîr”dir. Halvet büyük insan olan âlemi keşfe vesîle olur, ardından da kendini tanıma gerçekleşir. Önceliğin âlem olması “*İnsanlara âfakta ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ..*”¹³³⁹ âyetiyle sâbittir. Bunun sebebini şöyle açıklar: “Çünkü o önce nefsindeki âyetleri, sonra âlemdeki âyetleri görecektir. Olsaydı muhtemelen âlemde kendi nefsinin gördüğünü hayal edecekti. Allah Teâlâ aynen

¹³³⁵ İbnü'l-Arabî, *age*, II, 152

¹³³⁶ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Istulâhi's-Sûfiyye*, 414, (Resâil), Beyrût, 2004, Kâşânî ve Cürçânî aynı târifi tekrarlar. Bkz. Kâşânî, *Istulâh*, 180; Cürçânî, *age.*, 136

¹³³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 340

¹³³⁸ İbnü'l-Arabî, *Miškâtü'l-Envâr*, trc. Mehmet Demirci. İstanbul, İz yay., 1990 nr.27, s. 96; Süyûtî, *Düreru'l-Mensûre*, 26; Hâkim, *Müstedrek*, IV/246

¹³³⁹ Fussilet, 53

vâroluştaki gibi âlemdeki âyetlerin gösterilmesini öne alarak, bu tür şekilleri ondan kaldırmış oldu. Nitekim âlem insandan önce gelmiştir. Nasıl önce olmasın ki Âlem onun aslıdır.” Halvette âlem ve nefsindeki hakikatlerin gösterilmesi o kişiyi çok önemli bir mârifete ulaştırır ki bu, âlemin ve kendisinin hakikatının Hak olduğudur. Âfak ve enfüsteki “âyetler halvet sâhibi için âlemin a’yânlarındaki mazharlarda zâhir olanın Hak olduğuna delâlet ederler.” Çünkü Bâtın olan da Zâhir olan da Hak’tır. Bu da İdrîs Fassı’nda geçtiği üzere tenzîh ve teşbîhin hakikatine vâkıf olmak demektir ki, İbnü’l-Arabî Hakk’ı mârifetin fikir ile değil, keşf ile olması gerektiğini görüşünü hatırlatmaktadır. Keşf onu öyle bir seviyeye yükseltecektir ki, âfâk ve enfüsteki âyetler netîcesi hakîkate ererek Rabbi ile halvette olma sırrına erecektir. Bu halvet ise şeklî halvet ile sınırlı olmayıp ebedî devam edecektir. Vahdette kesret, kesrette vahdet; tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh ilmine sâhip olan kimse dâimâ Rabbi ile halvette olacağı için İbnü’l-Arabî’ye göre asıl halvet sâhibi bu kimsedir. “Bu ilimden mahrum olan ise halvet sâhibi değildir. Şu artık sana açıkça belli olmuştur ki, Hak âlem iledir ve âlem Hak iledir.”¹³⁴⁰

İbnü’l-Arabî şeklî olarak halvete girmeyi ancak, makâm olan halveti tahakkuk ettirerek, mârifetullahı tahsîle vesîle olması şartıyla uygun görür. Halvete girenler şu şekilde tasnîf edilebilir:

1. Fikrî bir yoğunluk kazanarak konuya vâkıf olmak için halvete girenler. Onların amacı doğru bakış açısı kazanmaktır. Bu tür bir halveti sûfîler tercih etmezler. Onlar fikri değil zikri tercih eder. Halvette en önemli şart zikirdir. İbnü’l-Arabî bu konuda da tavsiyelerde bulunur. Halvet lafız olarak zikirle başlar, ancak varılması gereken hedef kalbî, mânevî zikirdir. İbnü’l-Arabî fikirden uzak durulmasına o kadar dikkat eder ki bununla ilgili şu tavsiyeyi yapar: “Hangi halvet sâhibine halvetinde fikir eşlik ederse hemen çıksın. Onun için halvet murâd edilmediğini bilsin. O sahîh İlâhî ilim ehlinde değildir. Çünkü Allah onun için İlâhî feyz ilmini murâd etseydi, onunla fikrin arasını ayırırdı.”

2. İnsanlarla berâber olmaktan sıkıldığı için halvete girenler.

¹³⁴⁰ Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 218b, İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 150

3. Keşif sâhibi olmak için halvete girenler. Onlar keşif sâhibi olsalar bile “ulvî ve nârî ruhları müşâhede ederler.” Bunlara takılıp kalanlar için Rabbi ile halvet gerçekleşmez.

4. Halvete girenlerin en üstünü ise Allah hakkındaki ilminin, mârifetinin artmasını isteyenlerdir. Bu halvet sâhibi ise “vârid, sûret ve müşâhede beklemez.”

Bunlardan ilk üçü kişiye bir mertebe kazandırmaz. Rabbi ile halvette olma hâli, gerçekleşerek mârifetullâha erdirmez. Halvete girmede gâye vahdette kesret, kesrette vahdeti gerçekleştirecek bir mârifet olmalıdır ki İbnü'l-Arabî'nin, İdrîs Fâssında anlattığı konu da budur.¹³⁴¹

İbn Sevdekîn, Şeyhi'nin halvet hakkındaki sözlerinin ardından mertebe halveti olan kulun Rabbi ile halveti için şöyle der: “Ârif-i billah olanlar, halvet ve celvet; cem' ve tefrika; dünyâ ve âhiret bütün hallerinde onu tahakkuk ettirirler.”¹³⁴²

İbn Sevdekîn halvetin mutlaka şeyhin gözetimi altında olması husûsu üzerinde durur. Ancak şu da bilinmelidir ki şeyhin mürîde faydasını mürîd halvette bulamayacaktır. Çünkü halvette mürîd şeyhi ile değil irâdesi ile birliktedir. İbn Sevdekîn şeyhin faydalarını “mürîdin ubûdiyeti, Allah'ın huzurunda tezellülü, Allah ile olan edebi, benliğini görmemesi hallerinin zuhur etmesi” şeklinde açıklar. “Bu durumda kişi Allah Teâlâ'nın hizmetine dâhil olan bir abd-i sırf olur.” Halvette ise “nûrî ruhlardan ve ulvî vâsitalardan” faydalanıldığı için “nefiste aldanma, gaflet ve yerinde olmayan “şatah”¹³⁴³ hâli belirir.” Bu durum daha çok Şeyh'in gözetimi altında yapılmayan halvetler için geçerlidir. İbn Sevdekîn bu kişilerin halvetten “kibirli, şatahât sâhibi ve Allah'ın kullarını küçümser bir vaziyette çıktıklarını” söyler. Bu kişiler nefsi olarak hareket ettiklerinden Kitâb ve Sünnet'ten de uzaktırlar. Buna delîl olarak vâridini

¹³⁴¹ Bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 218b-219a, İbnü'l-Arabî, *age*, II, 151-152

¹³⁴² İbn Sevdekîn, *age*, vr. 219a

¹³⁴³ “Şatah, üzerinde ne söylediğini bilmeme kokusu ve iddiâ bulunan kelimedden ibârettir. O muhakkiklerde nâdir bulunur.” İbnü'l-Arabî, *İstulâh*, 408

ancak Kitab ve Sünnet'in şehâdetiyle kabul eden Ebû Yezîd'i¹³⁴⁴ gösterir. Halvetten çıkan kişi de vâridini bu şekilde kontrol etmelidir. Ayrıca sâlik Kur'ân ve Sünnet'in şehâdetiyle kesinlik kazanan vâridâta Şeyhi ile berâber iken, halvete girmeden de erer.¹³⁴⁵

İbn Sevdîkîn'e göre, halvette elde edilenlerin ilerisinde talep edilen büyük ve yüce bir gâye vardır. Şeyh-i Ekber bu gâyeyi ona şu misal ile anlatmıştır. "Pâdişah insanlara memleketinde olan her şeyi göstermeyi vâdetse ve onlardan birisi "Bu gün istiyorum" dese ve sonra onda ısrar etse, ona tebliğ ettiği halde pâdişah ile birlikte olmanın edebine bu uygun düşmeyeceği gibi, mürîd de Allah'ın vâdettiklerinin çabucak gerçekleşmesini istemekle meşgul olmamalıdır." İbn Sevdîkîn bu açıklama karşısında sâlikin tâlib olması gerekenin ne olduğunu sorar. İbnü'l-Arabî de "sıfât ve esmâda tevessü'" şeklinde cevap verir ki, bu misaldeki kişi gibi keşif sâhibi olmaya çalışmak yerine, Hakk'ın mârifetini kazanmaya çalışmaktır.¹³⁴⁶

İbn Sevdîkîn, şerhinin sonunda halvet ile ilgili olarak "tecrîd"ın nasıl gerçekleşeceğini anlatır. Bu sâlik için Hz. İdrîs'e verâsetin çok önemli yanındır. Çünkü "İdrîs peygamber tecrîd ve rûhânîleşmede o kadar ileri gitmiştir ki, sonunda rûhâniyeti nefsâniyetine gâlib olmuş ve şehveti kalmamıştır."¹³⁴⁷ İbn Sevdîkîn'e göre halvette sâlik himmetini âlî tutmalı ve keşiflere takılıp kalmamalıdır. Keşiflerle meşgul olan sâlik nefesine yardım ettiğinden kurbiyete erişemez. Onun yapması gereken nefsin himmetini toplayarak "insânî latîfe"si ile idrâk eder hâle gelmesidir. Böylece insânî latîfesini bedenî ilgilerinden tecrîd etmesi netîcesi mukarreblerden olacaktır.¹³⁴⁸

¹³⁴⁴ İlk büyük mutasavvıflardan olan Bâyezîd-i Bistâmî'nin (v. 234/848?) asıl adı Ebû Yezîd Tayfûr b. İsâ b. Sürûşân'dır. Hayâtı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "Bâyezîd-i Bistâmî" *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s.238-240

¹³⁴⁵ İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 224b

¹³⁴⁶ Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 225a

¹³⁴⁷ Kâşânî, *age*, 60

¹³⁴⁸ Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 225b

B. Zikir

İbnü'l-Arabî tenzîh ve teşbîh konusu ile ilgili olarak Hakk'ı mârifetin fikirle mümkün olamayacağını yeri geldikçe belirtmektedir. Çünkü fikir tek yönlü olarak tenzîh etmekte olup bu da mutlak olan Hakk'ı sınırlamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre mârifetullah için en sâlim yol zikirdir.¹³⁴⁹ Halvette de ilim elde etmek ancak halvetin esâsı olan zikirle¹³⁵⁰ mümkündür. İbn Sevdikîn, halvet sâhiplerine zâhir olan şeylerin aslında zikirlerin netîceleri olduğunu belirtir. Bunun içindir ki Şeyh'inin *Netâicü'l-Ezkâr*¹³⁵¹ adlı kitabından "Allah" ve "Lâ ilâhe illallah" zikirlerinin netîceleri ile ilgili bölümleri aktarır. Bu iki zikri seçmesinin sebebi "Allah" ve "Lâ ilâhe illallah" zikirlerinin halvet ehlinin en çok kullandıkları¹³⁵² iki zikir olmasıdır. Zikirlerin netîcelelerinin bilinmesi¹³⁵³ aynı zamanda zikirler arasındaki fazîlet farkını bilinmesi demektir.¹³⁵⁴ Bu mânâda İbnü'l-Arabî, Allah zikrini yapan için bir netîce ortaya çıkmamışsa bunun sebebini zâkirin zikrindeki eksikliklere bağlar. Ona acele etmeden "Hakk'ın izniyle O'ndan bâtını işitene kadar ve nefsinden onu tahakkuk ettirene kadar devam etmesini" tavsiye eder. Mukarreb olan ile olmayanın da aynı

¹³⁴⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I, 89

¹³⁵⁰ Zikir; "bir şeyi hatırdâ tutmak, dile getirmek, hatırlamak, anmak" demektir. (İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, IV, 309) Zikir unutmanın zıddıdır. (Fîruzâbâdî, *Muhtârû's-sıhah*, I, 93) Zikir için ayrıca bkz. Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, (*Doğuş Devrinde Tasavvuf*) 154-157 trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh yay., 1992; Kuşeyrî, *age*, 367-374; Refik A'cem, *Mustalah*, 360-364; Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, Zikir , 487-491; İhsan Kahveci, *Kur'ân'da Zikir Kavramı ve Boyutları*, ilt. Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1995 İbnü'l-Arabî, zikir konusu için bkz. *Fusûs*, 168-169; A.mlf., *Netâicü'l-Ezkâr*; Slm. ktp. Fâtih nr. 5322; A. mlf., *Fütûhât*, 142. bölüm, Zikir makâmı ve sırlarının bilinmesi; A.mlf., *Mevâkiu'n-Nücûm*, 225-230, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007; A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III, 298-301; Suâd el-Hakîm, *Mu'cem*, Zikir , 487-490

¹³⁵¹ İbnü'l-Arabî, *Netâicü'l-Ezkâr*, Slm. ktp. Fâtih nr. 5322; Şehit Ali Paşa, nr. 1340; Ayasofya, nr. 4875-1

¹³⁵² Halvette yapılan zikir çeşitleri için bkz. Necdet Tosun, *agt*, 104-105

¹³⁵³ Semeretü'z-zikr ve semeratü'z-zikri'l-hakîkî ile ilgili ayrıca bkz. Kâşânî, *Letâif*, 209

¹³⁵⁴ Bkz. İbn Sevdikîn, *age*, vr. 223b

sonucu ulaşmayacağını, mukarrebde netîce “bekā” iken, mukarreb olmayanda “fenâ” olduğunu belirtir. Ona göre Allah isminin hayalde tasavvuru ile dilde söylenmesi de bir değildir. Telaffuz duâ niteliği taşıdığı için Hak tarafından icâbet gerçekleşir. İbnü'l-Arabî zâkirin hâlinin, zikre değil Mezkûr'a (zikredilen) yoğunlaşması gerektiğini de hatırlatır. Mezkûr'a teksîf olan ise tam bir zillet içerisinde bulunduğu için oturuşu da ona göre olur.¹³⁵⁵

İbnü'l-Arabî, Allah ismi ile zikrin netîcelerinden birini de “aklın Hakk'ı tenzîh ederken, vehmin de O'nu tasvîr ettiği” şeklinde açıklar. Bu da ikinci bölümde açıklandığı üzere kâmil mârifettir. Mukarreb olmayan sâdece kısıtlı bir mârifete ulaşırken, mukarreb olan genel bir netîceye, tam mârifete ulaşır.¹³⁵⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre “Lâ ilâhe illallah” zikrinin mukarrebdeki netîcesi ise, kendisine ulûhiyet izâfe edilen her şeyin hakîkatinin Hak olduğunu görmesidir. Müşrik ulûhiyet iddiâsında bulunduğu şeyin sûretine, mukarreb ise hakîkatine bakar. Bu yönüyle mukarrebın ulaştığı mârifetin teşbîhte tenzîh, tezîhte teşbîh olduğunu söyleyebiliriz. Mukarreb olmayan ise İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın tecellîsinin sûretlerini inkâr ettiğinden Hakk'ın ona ihsân edeceği birçok ilmi elde edemeyecektir.¹³⁵⁷

İbn Sevdikîn, Hz. İdrîs'in kıssasında geçen bâzı rivâyetleri de zikir doğrultusunda yorumlar. Çünkü ona göre “İdrîs Fassı'nın kutbu zikirdir.” İbn Sevdikîn'in bu cümlesi, İbnü'l-Arabî'nin fikir yoluyla tenzîh ederek Hakk'ı kayıtlamak yerine, zikir yoluyla Hakk'ın mârifetinde “tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh” eden kemâl hâline erme tavsiyesini hatırlatır.¹³⁵⁸

İbn Sevdikîn'in İdrîs Peygamber'in kıssası ile ilgili yorumları, sâlik için İdrîsî mîrâsı elde etmede zikrin önemini ortaya koymaktadır: “Zikir için İdrîs (aleyhisselâm)ın anlatılması gerektiğinde şöyle denilir: Zâhir ehline göre olan kıssada geçtiği gibi, ona

¹³⁵⁵ İbn Sevdikîn, *age*, vr. 223a; İbnü'l-Arabî, *Netâicü'l-Ezkâr*, Slm. ktp. Ayasofya, nr. 4875-1, vr. 118b

¹³⁵⁶ Bkz. İbn Sevdikîn, *age*, vr. 223b; İbnü'l-Arabî, *age*, vr. 118b

¹³⁵⁷ Bkz. İbn Sevdikîn, *age*, vr. 223b; İbnü'l-Arabî, *age*, vr. 120

¹³⁵⁸ Bkz. İbn Sevdikîn, *age*, vr. 219b

indirilmiş sahîfe vardı. Onun nûru, sürekli meleğin gelmesine ve meleğin dostluğuna sebepti. Bunu ancak âlim olanlar anlayabilirler. Gaflet, rûhânî hükümler üzerine hayvânî hükümleri takviye eder. Bunun aksine zikir de, kulda beşerî hükümler üzerine melekî hükümleri takviye eder. Meleklerin zikrine gelince Allah Teâlâ meleklerini şöyle vafeder: “*Hiç aralıksız gece ve gündüz zikrederler.*”¹³⁵⁹ Beşerden kalpleri Arş olmuş ve bundan cesetleri de rızıklanmış zikir ehli, mele-i a’lâ’nın direkleridir. Onlar için bundan daha şerefli ve daha a’lâ olan küllî veya cüz’î olarak zikrolunan ile mücâlesedir. Bu inceliği iyi anla. Bundan dolayı Hak Sübhânehu şöyle buyurur: “*Ben beni zikredenin celîsiyim*”¹³⁶⁰ O söz söyleyenlerin en doğrusudur. Zâkir zikrettiği Varlık ile hâzır olarak zikrinde himmetini tam toplarsa Hak onun celîsi olur. Bu zâkir, mülk, melekût ve ceberût olmak üzere bütün âlemlerde en güzel zikredici olarak vafedilir.”¹³⁶¹

İbn Sevdekîn, “kendisine sekr hallerinde Allah’ın gösterdiği gizli sıklardan olduğunu” söylediği şu sözler de zikrin sâlikin mîracındaki önemini göstermektedir: “Allah’ı çok zikredenler, zikrin rûhu ile vücûdlarının bölgelerinde dolaşırlar. Âleme benzeyen vücutlarının genişliğine şâhit olurlar. Böylece nûrânî vücûda, rûhânî yolculuk için ehliyet kazanırlar. Zikir Burâk’ına binerek Allah Teâlâ’nın âyetlerini müşâhede ederler...” İbn Sevdekîn’e göre zikir ehli öyle bir mertebeye ulaşır ki, Allah onlara âfâk ve enfüsteki âyetleri gösterdiğinde hepsinin hakîkatte Hak olduğunu bilirler. Allah onları Kur’an’la muhakkik yapar. Bu cem’ hâlidir. İbn Sevdekîn bundan sonra sâlik’in Furkân’ı tahakkuk ettirdiğini belirtir. Bu da fark hâlidir. Sâlik artık cem’ ve fark hükmünü bilen kişi olduğunda, tenzîh ve teşbîhi yerinde gerçekleştirebilen kişi olacaktır. Böylece sâlik zikir sâyesinde Hakk’ı mârifette kemâle erecektir. Bu mertebeye ulaşanlar resûllerin imâmı Hz. Peygamber’in ümmeti olarak onun ufkundan sâdece İdrîsî mîrâsı değil bütün peygamberlere iktidâ mertebelerini tamamlarlar. İbn Sevdekîn peygamberlere iktidâ ile ilgili olarak şu âyeti zikreder: “*İşte o peygamberler Allah’ın hidâyet ettiği kimselerdir. Sen de onların yoluna uy.*”¹³⁶² Bu âyete göre, İbnü’l-

¹³⁵⁹ Enbiyâ, 20

¹³⁶⁰ Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü’r-Raşed, Riyâd, 1409/1989, I, 108, nr.1224

¹³⁶¹ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 219b

¹³⁶² En’âm, 90

Arabî'nin seyr u sülûkünde haber verdiği gibi¹³⁶³ sâlik, bütün peygamberlerin rehberliği ile merâtibi kat' ederek Muhammedî mîrâsı elde edecektir.¹³⁶⁴

İbn Sevdîkîn, “Hz. İdrîs’in ilk elbise diken olması” rivâyetini de zikirle irtibatlı olarak değerlendirir. (İbn Kesîr’in rivâyetine göre Hz. İdrîs, her iğne saplayışında “Sübhânallah” diye¹³⁶⁵ zikretmiştir.) İbn Sevdîkîn onun tarziliğinin bu zikre dayalı oluşunu, “bidâyetteki sülûkünün dâimî zikir olması” şeklinde yorumlar. İşin bir başka boyutu ise elbise dikerken zikirsiz diktiği yerin sökülmesidir. Bu ise İbn Sevdîkîn’e göre çok önemli bir hakîkati bizlere hatırlatır. Elbise parçaları zikir ile birleştirildiğinde, bu özel işlem sâyesinde ortaya çıkan elbise ile birlikte, o elbisenin rûhânî heybetinin¹³⁶⁶ de oluşmasıdır. Ona göre rûhânî heybet “nefsin elbisesi ve süsü olup, âhiret yurdunda onunla süslenilir.” İbn Sevdîkîn burada iki âyete yer verir. Bunlardan ilki “*Takvâ libâsı daha hayırlıdır.*”¹³⁶⁷ âyetidir. İbn Sevdîkîn’e göre bu dünyâdaki takvâ elbisesi murâkabe ile elde edilir. “Murâkabe kalbi kuşattığında ve onu huzur kapladığında kalbin elbisesi kâmil olur. Nûr hullesi tamamlanır. O hayırlı olan takvâ elbisesidir. Ubûdiyet mescidinde kalb onunla tezyîn olur.” Bir diğer âyet de: “*O’nun katına güzel kelimeler yükselir ve sâlih amel de onu yükseltir.*”¹³⁶⁸ buyrulmasıdır. Yapılan iş zikirle olduğu zaman Hak katında bir değer bulacaktır. Bundan dolayı san’at, zirâat, zanâat gibi hangi meşrû alanda olursa olsun yapılan bütün işlerde mânevî boyutun ihmâl edilmesi durumunda, zikirsiz yapıldığında, sâlih bir amel sayılmayacaktır. İbn Sevdîkîn’ne göre bu nefsanî bir amel olacağından güzel kelimeleri ref’ etme özelliğine sâhip olamayacaktır. “Allah bu amele tasdik edilen, birlik heybetindeki benzeri bir heybet giydirmez. Heybet ya âlâ-yı illiyyîne çıkar ya da esfel-i sâfiline bırakılır...” Buradan

¹³⁶³ Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fusûs*.110; A.mlf., *Fütûhât*, III, 208; 323; IV. 77 (thk.)

¹³⁶⁴ Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 220a

¹³⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 171

¹³⁶⁶ İbnü’l-Arabî heybet hakkında şöyle der: “Heybet azamettir. Azamet ise azamet verenin hâline râcîdir. Bunu bilersen, heybetin kalbin hâli olduğunu bilirsın. Bu hal, varlığa âittir.” Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, II, 540

¹³⁶⁷ A’râf, 26

¹³⁶⁸ Fâtır, 10

zikirle elbise dikildiğinde meydâna gelen rûhânî heybet ile, zikirsiz dikildiğinde oluşan rûhânî heybetin birbirine zıd olduğu ve o elbiseyi giyenin huzûrunu etkilediğini düşünmek mümkündür.¹³⁶⁹

İbn Sevdekîn, İdrîs peygamber kıssalarında geçen melek ile dostluğunu da yine zikirle bağlantılı olarak tâbir eder: “Meleklerin vasfı ve gıdâsı olan zikre devamla, vücûdda melekî kuvvetin yakınlığı ve onun kemâli sağlanır. Bu melekî kuvvetin terbiyesinde zâkirler için farklılıklar vardır. Melekî kuvvet vücûdlarında, bitkilerin büyüyüp geliştiği gibi gelişir. Sonra hayvanın hareketi gibi irâdî olarak harekete geçer. Sonra insanın konuşması gibi konuşur ve kulaklarla işitir. Beyânın garibliklerini anlamaya çalışır. Böylece kuvvet bularak, üzerindeki hallerin zuhûruna göre özel bir şekilde hâriçte zuhur eder. İtibar bâbında bu kuvvette zâhir olan şey, bir şeye üstün gelmek şeklindedir. Böylece semâvât ve arzın melekûtunda rûhânî sereyan gerçekleşir. Tarafsız hâle gelen vecd erbâbı üzerine hükmü kuvvetli olur. Zâkir istese de istemese de uzak ufuklara götürülür. Bu hissî veya mânevî olarak çeşitli götürme şekilleriyle olur. Bu yolla havada yürüme şekillerine ruhsat verilir...”¹³⁷⁰

İbn Sevdekîn’e göre, zikir kişiye ve yerine göre farklı olmalıdır. Bu husûsu Hz. Peygamber’in uygulamalarından örneklerle anlatır. Meselâ Resûlullah’ın musîbet ânında yaptığı zikir¹³⁷¹ ile bolluk ânında yaptığı zikir¹³⁷² aynı değildir. Bu ve benzeri misallerden hareketle İbn Sevdekîn, sâlik için en efdal zikrin âyet ve hadîslerde belirtilen yerlerde tavsiye edilen zikir olduğu netîcesine varır. İbn Sevdekîn, cennet ehlinin zikri ile dünyâ hayâtındaki zikri de karşılaştırır. Ona göre teklif yurdundakilerin söylediği en fazîletli zikir “Lâ ilâhe illallah”tır. Bunun sebebi dünyânın, terkîb, hicâb ve zıdların ictimâi yeri olmasıdır. İbn Sevdekîn yerine göre en fazîletli zikrin değişeceği gibi, zikreden hâline göre de zikirlerin farklı olacağını hatırlatır. Bidâyette olan için, “tabîatının hükmü ve mizâcının çağrılarını gâlib olacağından bu kahır sebebiyle onun için

¹³⁶⁹ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 220a

¹³⁷⁰ İbn Sevdekîn, *agy*.

¹³⁷¹ “Fazlından ve kereminden bol bol nîmetler ihsan eden Allah’a hamdolsun.”

¹³⁷² “Her hâl u kârda Allah’a hamdolsun” şeklinde bkz. İbn Ebî Şeybe, *age*, VI, 71, nr. 29554

evlâ olan zikir “Lâ ilâhe illallah”dır. Ancak ne zaman “latîfe”si halâsa ererse onun için evlâ olan “Allah” zikridir.” İbn Sevdekîn’e göre sâlikin hangi zikri yapması gerektiğini şeyh belirlemelidir. Şeyh, zâkirin kâbiliyetine göre ona “zikr-i hâs” verir. Mürîd buna uyarsa hevâsına uymadığı, şeyhinin tavsiyesini dinlediği için maksada erer. Halvet için de durum bundan farksızdır.¹³⁷³ Zikrin şeyh tarafından telkîni hayâtî önem taşır. Kendisi telkînin hakîkatini faydalı bir vâkıada öğrenmiş olup,¹³⁷⁴ ona göre zikir telkîni, “rûhânî bir telkîh”tir (aşılama). Ağaçlar nasıl aşılıyorrsa, mürîde de şeyhin telkîni sâyesinde “nûrânî sırlar, rabbânî ve rûhânî nefesler” aşılansaktadır.¹³⁷⁵

C. Mârifetullah

İbn Sevdekîn zikir netîcesi sâlikin elde etmesi gereken şeyler üzerinde de durur ki bu netîce ilim yâni mârifetullahtır. O ilmi, vehbî ve kesbî olarak iki kısımda incelemekte olup bu tasnîfinin sebebi Ebû Hüreyre’nin bildirdiği “iki kap ilim”¹³⁷⁶ ifâdesidir. Ona göre “bu haber sahîh hadîs kitaplarında geçmeseydi, gülün kokusunun pislik böceğine zarar verdiği gibi, cidâl sevgisi ateşinin âriflere zarar verdiği münâkaşa ehli, hakkı teslim etmezlerdi.” Vehbî ilim konusunda İbn Sevdekîn, Hz. Ali, İbn Abbas ve Ebu Hüreyre’nin bâtın ilmini açıklamaktan çekinmekle ilgili sözlerine yer verir ve bu ilmin onlarla kaybolduğunu düşünenleri de şöyle uyarır: “Şüpheye düşen, Hz. Ali, İbn Abbas ve Ebu Hüreyre’nin, o ilimlerin varlığının ortaya çıkmaması gerektiği için haber verdikleri şeyi hiç açıklamadıklarını zannetmesin. Bilakis onlar hakkında şöyle düşünmek gerekir: Onlar yüce himmeti olan ve Vehhâb’ın ilmini kabûle kâbiliyeti parlak olan fıtrat sâhiplerine bu ilmi haber vermişlerdir. Bu gaybın zuhûru için terbiye bablarından bir babdır. Bunu ancak gaybları Bilen’in (Allâmu’l-Ğuyûb) nefhaları ile

¹³⁷³ Geniş bilgi için bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 223b-224a

¹³⁷⁴ Bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 225b

¹³⁷⁵ İbn Sevdekîn, *agy*.

¹³⁷⁶ Buhârî, *age*, I, 56, nr. 120

karşılaşmak için, kalplerin terbiye şekillerini bilen muhakkik ârifler, mâhirâne bir şekilde gerçekleştirebilirler.” Bütün mutasavvıflar gibi ona göre kesbî ilim yolu ezberleme ve tekrar iken, vehbî ilim sâhiplerinin yolu “mahallin cilâlanması, tecrîdi, fikir olmadan zikre devam edilmesi, alâkaların kesilmesi ve engellerin kaldırılması, (cemâdî, nebâtî ve hayvânî) kuvvetlerinin murâkibesinden kaçınıp, Mevlâ’nın murâkibesine yapışmaktır.”¹³⁷⁷

İbn Sevdekîn’e göre ledünnî ilim için kâbiliyet çok önemlidir. Bu kişiler “Rabbânî vâridatlarla karşılaşarak onları rûhânî, cismânî kuvvetlerine aktarırlar. Böylece fikir ve görüş yoluyla değil ilham ile konuşurlar.” Kuvvetlerin yardım aldığı yer ise kalbdır. Çünkü ilim kalbe gelir. İbn Sevdekîn buna “(Resûlüm!) Onu Senin kalbine Rûhu'l-emîn indirdi.”¹³⁷⁸ âyetini delîl getirir. Buradan da anlaşılacağı üzere sâlik, İdrîs peygamberin feleklere urûc ile ledünnî ilimlere sâhip olması gibi, kalb feleğine urûc ile ledünnî ilmin feyzini alarak, vehbî ilim sâhibi olacaktır. İbn Sevdekîn’e göre bu yüce gâyeye ehil olmayanlar ise ancak kendi güçleri ile ilim elde ederler. Onlar ilmi “fakirden yardım aldığı için fakir durumda olurlar. Resûlullah’ın (s.a.v.) bâtınına vâris olanlara gelince, her şeyde Hakk’ın *vechini* müşâhede ile özel bir şekilde ilim alırlar.”¹³⁷⁹

İlim sâhiplerini üç gruba ayırmak mümkündür. Birincisi sâdece kesbî ilim elde edenler. Bunlar zâhir ulemâsı olup, sûfîler kesbî ilim sâhibi olmayı yeterli görmezler. Ancak bu kesbî ilmin gereksizliği anlamına gelmez. İkincisi vehbî ilim elde edenler. Bunlar sûfîler içerisinde bir grub olup, zahîrî anlamda herhangi bir tâlimden geçmemiş olmakla birlikte, mâneviyât sâhasında seviyelerine göre bir vehbî ilme sâhiptirler. Onlara “ümmî”de denir. Üçüncüsü ise kesbî ilimleri tamamlayarak, şerîatı öğrendikten sonra bu sâhada zâhirden bâtına geçerek Hakk’ın lutfettiği vehbî ilimle her ikisini birleştirenlerdir. Birçok sûfînin hayâtı incelendiğinde bu son kısma dâhil oldukları

¹³⁷⁷ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 221a

¹³⁷⁸ Şuarâ, 194-195

¹³⁷⁹ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 221b

görülr. İbnü'l-Arabî de tefsîr, hadîs, fıkıh gibi bütün ilimleri zamânında tahsîl etmiş¹³⁸⁰ böylece kesbî ve vehbî olarak her iki ilme sâhip olmuş bir sûfîdir.

Sûfîler târîh boyunca zâhir ulemâsını elde ettikleri ilim ile yetinmemeleri husûsunda dâimâ uyarmışlardır. Bunun sebebi kesbî ilmin tıpkı bir beden gibi olmasıdır. Bu bedene bir de rûh gereklidir ki o da vehbî ilimdir. Her ikisi birleştğinde o zaman kemâl hâli gerçekleşecektir. Hakk'ın mazharı olan kul ez-Zâhir isminin mazharı olduğu gibi el-Bâtın isminin de mazharı olmalıdır. Sûfîlerin zâhir ulemâsını bâzen şifâhî olarak, bâzen işâret yoluyla, kimi zaman da yazılı olarak vehbî ilim sâhibi olmaya dâvet ettiklerini görürüz. Bu meyanda İbn Sevdekîn yazılı dâvetin en güzel örneklerinden birini şerhine almıştır. Bu İbnü'l-Arabî'nin, zamânında zâhir ulemâsı içinde zirveye ulaşmış bir şahsiyet olan meşhûr müfessir Fahreddîn er-Râzî'ye¹³⁸¹ yazdığı risâledir.¹³⁸² Bu risâlenin âlimlerin en önde gelenlerinden birine yazılması çok mânidâr olup, aslında onun şahsında bütün zâhir ulemâsına bir çağrı niteliği taşımaktadır. İbn Sevdekîn bu risâleyi “kesbî mertebelerden vehbî mertebeye icâbeti kabul eden” herkes için bir nasîhat olarak görür.¹³⁸³

İbnü'l-Arabî'nin velâdeti 1165, Fahreddîn er-Râzî'nin ise 1149 olup 1210'da 61 yaşında iken vefat ettiğine göre İbnü'l-Arabî bu risâleyi kaleme aldığında henüz genç yaşlarda olduğu anlaşılmaktadır. *Risâle*'nin konusu mârifetullahtır. *Risâle*'de bu ilmin ise kesbî olarak mümkün olmadığının ancak vehbî olarak gerçekleşeceğinin üzerinde durulur. İbnü'l-Arabî, er-Râzî'ye hitâbında bâzı kitaplarını incelediğini belirterek, Allah'ın ona lutfettiği tahayyül gücünü ve aklını kullanmada zirve oluşunu,

¹³⁸⁰ Bkz. Kılıç, “Muhyiddîn İbnü'l-Arabî” , *DİA*., XX, 494, İstanbul 2000; Addas, *age.*, 109-123

¹³⁸¹ 1149 yılında Rey şehrinde dünyâya gelen Fahreddîn er-Râzî “Üstün zekâsı, güçlü hâfızası, etkili hitâbetiyle tanınan ve VI. (XII.) yüzyılın en büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Fahreddin er-Râzî kelâm, fıkıh usûlü, tefsir, Arap dili, felsefe, mantık, astronomi, tıp, matematik gibi çağının hemen bütün ilimlerini öğrenip bu alanlarda eserler vermiş çok yönlü bir âlimdir. Bundan dolayı "allâme" unvanıyla da anılmıştır. (...) Eserleri ve talebeleri vâsıtasıyla görüşleri yayılmış, tesirleri çağını aşmıştır....” Yusuf Şevki Yavuz, “Fahreddîn er-Râzî” *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 89

¹³⁸² Bu risâle risâleler içinde yayınlanmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü's-Şeyhu'l-Ekber ilâ İmâm Fahreddîn er-Râzî*, (Resâil)

¹³⁸³ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 221b

iyi bir tefekkür ehli oluşunu över. Risâlede konumuzla ilgili dikkati çeken ilk husus verâset meselesidir. İdrîsî mîrâsda gördüğümüz üzere bu mîrâsı elde etmek bir seyr u sülûkü gerektirmekte olup sâdece zâhirî bilgilerle Hz. İdrîs’e vâris olmak mümkün değildir. Bunun içindir ki İbnü’l-Arabî mektupta “Âlimler nebîlerin vârisleridir.”¹³⁸⁴ hadîsinin ne anlama geldiği husûsunu hatırlatmıştır. O bu hadîsin yeterince anlaşılmadığı kanâatinde olacak ki, peygamberlere verâsetin sâdece tek yönden yâni zâhirî yönden olmayacağını belirtmek ve kâmil vârisin özelliğini açıklamak için şöyle der: “Dostum kâmil vârisin bütün yönlerden olduğunu, sâdece bâzı yönlerden olmadığını bilir. Âlimler¹³⁸⁵ nebîlerin vârisleridir. Akıllı kişinin bütün yönlerden vâris olmak için çalışması, himmetinin eksik olmaması gerekir. Onun himmeti de eksik değildir. Dostum –Allah onu tevffîkine erdirdin- insânî latîfenin güzelliği, mârifet-i ilâhiyeden neye sâhib olduğuna bağlıdır. İnsânî latîfenin kötü hâle gelmesi ise bu mârifetlerin kendisinde bulunmamasından kaynaklanır. Himmeti âlî olanın, ömrünü hadîslerin mârifeti ve onların tafsîlatları ile geçirmemesi gerekir. Böyle yaparsa Rabbinden alacağı nasibini elinden kaçırr. Onun aynı şekilde fikrinin sultasından nefsinin kurtarması gerekir. Fikrin nereden geldiği bilinmekte olup, o geldiği yere uygun bir şekilde açılım olur. Hak ise kendisinden talep edilendir, fikir ile bilinen değil. Bunun için Allah’ı bilmek ilmi, Allah’ın vârolduğunu bilmek ilminin hilâfıdır.”¹³⁸⁶

Burada İbnü’l-Arabî, Ebû Hüreyre ve Hz. Ali gibi bâzı sahâbîlerin bildirdiği üzere zâhir ilim ile birlikte bir de bâtın ilminin olması gerektiğine dikkat çektiği görülmektedir. İbnü’l-Arabî *Risâle*’de ardından mârifet konusuna değinmiştir. Varlıkların mârifeti değil, onları vâreden Hakk’ın mârifetinin elde edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Tenzîh ve teşbîh konusunda gördüğümüz üzere kişi Allah’a aklı ile

¹³⁸⁴ Ebû Dâvud, *age.*, II, 341, nr.3641

¹³⁸⁵ İbnü’l-Arabî “Allah katında âlimin zâhir ve bâtını bilen kimse olduğunu” belirtir. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma’rife*, 215

¹³⁸⁶İbn Sevdikîn, *age.*, vr. 221b-222a; İbnü’l-Arabî, *Risâletü’s-Şeyhu’l-Ekber ilâ İmâm Fahreddîn er-Râzî*, thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd, thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd, Kâhire, Âlemü’l-Fikr, 1986, s. 10; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*’ın 380. bâbını “Muhammedî makâmdan “Âlimler nebîlerin vârisleridir” menziline mârifeti”ne ayırmış olup hissî, lafzî vâris ile mânevî vârisi değerlendirir. Geniş bilgi için bkz. *Fütûhât*, III, 501-504; Bu hadîs ile ilgili olarak ilmin mücâhede ve amellerle alınmasıyla, fikir yoluyla alınmasını karşılaştırır. Birincisi basîret üzere iken ikincisinde işe şüphe dâhil olur. *Fütûhât*, I, 376; “Mîras alınan ilim ve hal olup bu keşifte bulunandır ve fikir ehli içinde fikirde bulunandır.” *Fütûhât*, III, 322;

yönelecek olursa bu aklın yapısı gereği ancak tenzîh üzere olacaktır. *Risâle*'de bu görüşünü tekrarlayarak aklın, isbât ile değil ancak selbetmekle Allah'ı tanıyacağını söyler ki bu *Fütûhât*'ta da bildirdiği gibi¹³⁸⁷ tenzîh yoludur. İbnü'l-Arabî burada "selb"i tenzîh karşılığı olarak kullanırken, "isbâtı" müşâhede yolu olarak kullanır.¹³⁸⁸ *Risâle*de "isbât" (müşâhede anlamında) yolunun akılcı ve kelâmcıların aksine bir görüş olduğunu ancak hüküm çıkarmada kendileri gibi müşâhedeyle dayandığı için İmâm Gazâlî'nin onların dışında kalacağını belirtir. İbnü'l-Arabî sonuç olarak Fahreddîn er-Râzî'ye "Allah aklın görüşü ve fikirle tanınmaktan münezzehe olduğu için akıl sâhibinin Allah'ın mârifetini müşâhede ile istiyorsa, kalbini fikirden arındırması"nı tavsiye eder. Allah'ı mârifete ulaşmak için dikkat edilmesi gereken bir husus da kişinin fikirden arındığı gibi, hayalden de arınmasıdır. Çünkü hayâlin özelliği "aklî mânâları hissî kalıplara dökmesidir."¹³⁸⁹

Tenzîh ve teşbîh konusunda belirtildiği gibi bu da vehim gücünün bir özelliği olduğundan akıl ile tenzîhe, hayal ile de teşbîhe ulaşılmaktadır. Bunun için İbnü'l-Arabî, Fahreddîn er-Râzî'ye keşfe yönelmesini tavsiye ederek şöyle der: "Keşf üzere Sübhânehû'dan başkasından ilim almama konusunda himmetini yükselt. Muhakkiklerin îtikâdı "*Allah'tan başka fâil yoktur*" şeklindedir. O halde muhakkikler, îtikâd ve keşf olarak her şeyi Allah'tan başkasından almazlar. Himmet ehli, ilme'l-yakînle elde edilene tenezzül etmeyip aynel-yakîne vâsıl olarak kazandılar." Fikrin insanı yanıltabileceğini, fikir yoluyla aklın mutmain olamayacağını ve mezmûm olan "hayret"te kalacağını anlatan İbnü'l-Arabî, Fahreddîn er-Râzî'ye şöyle der: "Ey kardeşim! Sana ne oluyor ki bu vartada duruyor, Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'in ortaya koyduğu şekildeki halvetler, mücâhedeler ve riyâzetler yoluna girmiyorsun ve Sübhânehû ve Teâlâ'nın hakkında şöyle buyurduğu kişinin kavuşmalarını elde etmeye çalışmıyorsun!? "*...Kullarımızdan birine katımızdan bir rahmet vermiş ve*

¹³⁸⁷ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 110

¹³⁸⁸ Bkz. İbnü'l-Arabî, *age.*, I, 41; "...İsbât sâhibi olan dâimâ Hakk'a vuslat hâlinedir. O âdetlerin hükümlerini isbât etmektedir. Çünkü Hakk'ı onlarda müşâhede etmektedir...." İbnü'l-Arabî, *age.*, II, 553

¹³⁸⁹ İbn Sevdikîn, *age.*, vr. 222a; İbnü'l-Arabî, *Risâle*, 11

ona ledünnî bir ilim tâlim etmiştik.”¹³⁹⁰ Senin gibi biri bu üstün hazzı, büyük ve yüce mertebeyi kendine gâye edinir.” İbnü’l-Arabî, varlıklar husûsunda muhakkiklerin dışındaki filozoflar ve diğer bütün insanların sebebe baktıklarını, enbiyâ, evliyâ ve melekler gibi, muhakkiklerin ise sebebin farkında olmakla birlikte sebebi vâredene baktıklarını bunun için ilmi Hak’tan alarak mârifetullahta kemâle erdiklerini vurgular. Ayrıca ikinci bölümde esmânın Zât ile ayniyet ve gayriyeti konusunda belirttiği gibi burada da, Hakk’ın tek olmakla birlikte taayyün yönüyle kesret oluşundan bahsederek aslında vahdette kesret, kesrette vahdeti; tenzîhte teşbîhi, teşbîhte tenzîhi îâmâ eder. Yine esmânın Allah ismi ile irtibâtı husûsundaki görüşünü burada da tekrar ederek Hakk’ı müşâhedenin esmâ yönüyle olduğunun, mutlak olamayacağının altını çizerek.¹³⁹¹

Ayrıca *Risâle*’de mârifetullahın keşf yoluyla olmasının önemi üzerinde durularak, kişinin mahlûka değil Hâlık’a yönelmesinin yüceliğini misallerle açıklanır. Varlıklara yönelik ilimler bu dünyâda kalacağı için, âhirette bir faydası olmayacaktır. Meselâ bir doktorun âhirette tedâvî edeceği bir hasta olmayacaktır. O halde bu ilimlerden zarûret miktârı almak, asıl olarak Allah ilmine yönelmek gerekir. Kişiye lâzım olan öbür dünyâda da geçerli olacak ilimdir ki bunlar İbnü’l-Arabî’ye göre Allah ilmi ve âhiret ilmidir. Bu iki ilmi elde etmenin yolu da riyâzet, mücâhede ve şartlarına uygun bir halvet ile olacaktır. İbnü’l-Arabî halveti bütün ayrıntılarıyla anlatmak istediği ancak bilmedikleri şeyleri inkâr eden kötü âlimler (العلماء السوء) yüzünden anlatmadığını belirtir. Günümüze ulaşan risâle burada biter. Ancak “Şeyh-i Ekber”in bir mürîdi olan İbn Sevdîkîn, risâlenin tamâmını elde edemediğini söylediğine göre risâlenin bir kısmının kayıp olduğu düşünülebilir.¹³⁹²

Risâle ile ilgili bir diğer husus, Fahreddîn er-Râzî’nin, Necmüddîn Kübrâ’nın (v. 618/1226) dergâhında halvete girdiği rivâyetini¹³⁹³ esas alırsak, İbnü’l-Arabî’nin

¹³⁹⁰ Kehf, 65

¹³⁹¹ Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 222a; İbnü’l-Arabî, *age*, 14

¹³⁹² Bkz. İbn Sevdîkîn, *age*, vr. 222b-223a; İbnü’l-Arabî, *age*, 15-18

¹³⁹³ Bkz. Süleyman Uludağ, *Fahreddîn er-Râzî*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay. 1991, s.101, Uludağ, Taşköprüzâde’nin bu rivâyetinin başka kaynaklarda geçmediği için doğru olamayacağını belirtir. Bkz. Agy. Ve onun zikir ve halvet hayâtı yaşamadığı kanaatini taşır. *Age*, 106, Bu konu ile ilgili Necmüddîn Kübrâ’nın bir eserini tahkîk eden Yusuf Zeydan’ın değerlendirmeleri için bkz. Necmüddîn

risâlesinin, er-Râzî'nin halvete girmek için teşebbüste bulunmasına vesîle olduğunu söylemek mümkün olacaktır.

İbn Sevdekîn, Şeyh'inin bu risâlede halvet ile ilgili olarak anlatmadığı "icmâl tarîkiyle halvetlerin hakikatlerini ihtivâ" eden bir tavsiyesine de yer verir. İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde ulaşabildiğimiz kadarıyla bu metne rastlayamadığımızı belirtelim. İbnü'l-Arabî'nin bu tavsiyesinde anlattığı konu daha önceki risâlenin devâmı niteliğinde olup, Hakk'ın mârifetidir. İmân ile fikri karşılaştıran İbnü'l-Arabî her ikisinin aynı yolu izlemediğine dikkat çeker. Bu sebeple imân ile elde edilen ilim ile aklî delil sonucu elde edilen ilim bir arada bulunabilir ancak birleştirilemeyeceği için şöyle der: "İmânın sana verdiğini fikrî görüşüne göre kullanmaktan sakın. Yoksa "ayne'l-yâkîn"den mahrum kalırsın."¹³⁹⁴ Akıl her hâl u kârda kayıtlama özelliğine sâhip olduğu için İbnü'l-Arabî'ye göre, imândan kaynaklanan akıl da, akıldan kaynaklanan imân da Hak husûsunda sınırlama içerisinde olacaktır. Halbuki Allah mutlaklıdır. Ona göre fikri ile hareket eden akıl, keşf ve imândan kaynaklanan mârifetin doğrulunu kabul etmez. Ne zaman ki akıl, fikre itimâdı terk ederse o zaman, keşf ve imânın mârifetini doğru kabul edecektir. Bu da ancak ilâhî tecellî sâyesinde mümkündür. Tecellî ile mârifete erenlerin akılları ise, "Meleklerin, enbiyâ aleyhisselâmın ve Allah'ın tecrîd ehli kullarından olan havâssın ve nûrânî heykellerin akılları"dır.¹³⁹⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre kişi mârifet ilminde tefekkür ederken, aklını zorlamaması gerekir. Buna delil olarak "Allah, kendisine karşı sizi sakındırıyor."¹³⁹⁶ âyetini ve "Allah'ın Zât'ı hakkında tefekkür etmeyiniz."¹³⁹⁷ hadîsini zikreder. Ulaşılamayan şeyle meşgul olmak, vaktin hakkını zâyî etmek olacağından İbnü'l-Arabî, nefsin tasfiyesini ve kalbin cilâlanmasını

Kübrâ, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâihu'l-Celâl*, thk. Yûsuf Zeydân, Kâhire, Dâru's-Saâde es-Sabâh, 1993, s. 63-65 Bununla birlikte onun halvete girmediğine dâir de elimizde bir rivâyet bulunmadığı için böyle bir teşebbüsünün olması da mümkündür.

¹³⁹⁴ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 222b

¹³⁹⁵ İbn Sevdekîn, *agy*.

¹³⁹⁶ Âl-i İmrân, 28

¹³⁹⁷ "Allah hakkında tefekkür etmeyiniz" şeklinde, bkz. Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, I, 136, nr. 120

tavsiye eder. Kişi bu yolla aczinin farkına vardığında maksûda erecek ve tecellîye mazhar olarak mârifete vâsıl olacaktır.¹³⁹⁸

Bu mârifete erişmek için halvete girilip mücâhede ve riyâzetler yapılırken, sâlikin meşgûl olacağı şey Hakk'ı zikretmektir. Taleb edilene kavuşmak, şartlarına uygun yapılan bir zikir uygulaması netîcesinde gerçekleşir. Bu sebeple zikir husûsunda sâlike şunları tavsiye eder: “Hâtırın ve kalbin bütün ilimlerden ve taleb edilen fikirlerden fâriğ olması gerekir. -Buradan ilimlerin ifnâsı ile, yazılanları yok etme ve bilinenleri unutma anlaşılmamalıdır.- Safâ üzere Allah ile cülûs, bâtınında muayyen bir şey üzere mücâlese olmadan, mutlakiyetinin gerektirdiği şekilde Hakk'ın (c.c.) Zât'ı hâricindeki alâkadan, tamâmen tecrîd etmekle olur. Eğer bunu yapar ve başarmak için uğraşırsan sana fetih kapıları açılır...”¹³⁹⁹ İbnü'l-Arabî, târif ettiği şekilde Hakk'ın huzûrunda oturuş esnâsında hiçbir tahayyüle kapılmadan, işin içine hiçbir şekilde fikri karıştırmadan ve bir fetih beklentisi içinde olmadan sâdece “cehl-i âm” üzere “Allah, Allah” diyerek zikre devam edildiğinde maksada ulaşılacağını bildirir. İbnü'l-Arabî, “tavsiyesi”nde anlattığı usûlleri tâkib edenin sonunda “hayret”e kavuşacağını, kendine ve his âlemine döndüğünde ise vehbî ilimle donanmış bir halde olacağını ve varlıkların en câhili iken en âlimi olacağını söyler. Tenzîh ve teşbîh konusunda gördüğümüz üzere akîl veya keşfî yolla işin sonu hep “hayret”e çıkmaktadır. Ancak makbûl olan hayret zikir netîcesi keşifle gerçekleşen “hayret”tir.¹⁴⁰⁰

Netîce olarak İbn Sevdekîn, sâlikin İdrîsî mîrâs olan kalb feleğine urûcu bir başka deyişle kalb-i selîme kavuşması için, vücûd nüshasındanki cemâdiyet, nebâtiyet ve hayvâniyet feleklerini geçmesi gerektiğini bildirir. Bu feleklerin bir başka adla kuvvetlerin her birinin sâlik üzerinde tezkiye hakkı olup, bu haklar yerine getirilmediği sürece tam anlamıyla kalb feleğine ulaşarak, İdrîsî mîrâsa sâhip olmak mümkün gözükmemektedir.

¹³⁹⁸ Bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 222b

¹³⁹⁹ İbn Sevdekîn, *age*, vr. 223a

¹⁴⁰⁰ Bkz. İbn Sevdekîn, *age*, vr. 223a

Bahsedilen feleklerin haklarının verildiğinin işâreti ise o feleğin varlıklarının özelliklerini keşfetmek, onlarla ünsiyet kurmaktır. Meselâ nebâtiyet feleğinin hakkını veren sâlik, bitkilerin özelliklerini keşfeder, o bitkiler kendisine sırlarını açarlar. İbn Sevdekîn'e göre bu sâlik, o âlemdeki varlıklara karşı edeb içerisinde olacağından meselâ bir değneği kırmayacak, bir yaprağı yırtmayacaktır.

İbn Sevdekîn'e göre her üç feleği geçmek için sâlikin yapması gereken şey halvet ve zikirdir. Şartlarına uygun bir halvet ve târif edildiği şekilde bir zikir netîcesi, kalb feleğine yükselen sâlik, uzuvlarının hakkını verdiği ve artık onları Hak'tan alıkoyacak bir durum olmadığı için dâimî huzûra ermiştir. Böyle bir kimse için artık halvet uygulamasına gerek kalmaz. Çünkü o sûrî halvetten hakîkî halvete yâni mertebe olan halvete ulaşmıştır. Konu ile ilgili olarak İbn Sevdekîn, şerhinde *Fütûhât*'tan halvet ile ilgili kısımlara yer vermiştir. Buna göre mertebe olan "halvet", sırrın Hak ile sohbet hâlinde olmasıdır. Bu ise iki yönden de "celvet"e işâret eder ki, İbnü'l-Arabî'ye göre üstün olan da celvet mertebesidir. İlki sâlikin halka bakan yönüdür. Buna göre sâlik bedeniyle halk içinde olup celvette iken sırrı ile Hak'la celvettedir.

Halvet ve zikir netîcesinde ulaşılmak istenen Allah ilmini elde etmektir. İbn Sevdekîn zikri, İdrîs Fass'ının kutbu olarak niteler. Bu mânâda İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın mârifetine fikir ile değil zikir ile ulaşılacağını belirttiğini hatırlamak gerekir. Zikir sâyesinde tecellîye eren kulda, Hakk'ın mârifeti kemâl bulacağı için, Hakk'ı aynı yönden "tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh" edecektir. İbn Sevdekîn bunun için kesbî ilim ile vehbî ilmi karşılaştırmış, Hakk'ı kâmil mârifete vesîle olan vehbî ilmi elde etmek için gereken zikrin nasıl yapılacağı, zikir telkîni, zâkirin hâli, yeri ve zamânına göre hangi zikirle meşgûl olacağı gibi hususları açıklamıştır.

İbn Sevdekîn bu şerh ile *Fusûs*'ta anlatılan her bir peygambere nasıl vâris olunabileceğinin bir örneğini göstermiş olduğu gibi, *Fusûs*'un bir yönüyle seyr ü sülûk kitabı olarak görülmesi gerektiğini ortaya koymuştur.

SONUÇ

Her peygamberin bâzı özellikleri ile temâyüz ettiği bilinen bir gerçektir. Bu mânâda İdrîs peygamber, târihte ilk kez “hikmetleri vaz’ eden” kişi olmasıyla müstesnâ bir yere sâhiptir. Bunun için bütün kültür ve medeniyetlerde varlığını sürdüren Gelenek’in (Tradition), bir başka deyişle “Hâlidî Hikmet”in pîrinin Hz. İdrîs olduğu genel kabul görmüştür. Gelenek’i kendi yaşadığı çevrelerde devâm ettiren başta “Hermes” olmak üzere bâzı şahsiyetler, Hz. İdrîs ile özdeşleştirilmiş, bu açıdan kendisine “Hermesü’l-Herâmise” denmiştir. Hermes ve Hermetizm ile ilgili yabancı ve yerli çalışmalar yapılmış olup, bizim burada ele aldığımız konu tasavvufun büyük üstadlarından Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin, Hz. İdrîs’i nasıl anlattığı ve kadîm ve İslâmî kaynaklardaki Hz. İdrîs ile ilgili rivâyetlerin onda nasıl mâkes bulduğu olmuştur.

Çalışmamızın başında Hz. İdrîs hakkındaki rivâyetleri değerlendirdik. Birinci bölümde bu rivâyetlerle karşılaştırmalı olarak, İbnü’l-Arabî’nin Hz. İdrîs’in hayâtı ve şahsiyeti hakkında verdiği bilgileri inceledik. İkinci bölümde İbnü’l-Arabî’nin, *Fusûsu’l-Hikem*’de İdrîs peygamberi, bir metafizik hakikat olarak nasıl anlattığını ele aldık. Üçüncü bölümde ise İbnü’l-Arabî’nin, İdrîs peygamberin dördüncü semâya yükselişini, sâlikin seyr u sülûkü açısından ne ifâde ettiğini, bu konuda İbnü’l-Arabî’nin mürîdi İbn Sevdekîn’in kaleme aldığı *el-Fassu’l-İdrîsî* adlı şerhteki bilgiler ile destekleyerek anlatmaya çalıştık. Önemine binâen adı geçen şerhi tahkîkli olarak bu bölüme dâhil ettik.

Bu çalışmaların netîcesinde gördük ki, İbnü’l-Arabî’nin, Hz. İdrîs ile ilgili verdiği bilgilerin temelinde, semâya yükselişinin; İdrîs peygamber açısından netîceleri, mârifet-i ilâhiye ve sâlik açısından neler ifâde ettiği bulunmaktadır.

Kadîm ve İslâmî kaynaklarda genel olarak İdrîs peygamberin iki yükselişi üzerinde durulmuştur. İbnü’l-Arabî de bu iki yükseliş çerçevesinde açıklamalar yapmıştır. Ona göre İdrîs peygamberin her iki yükselişi de rûh ve bedenle gerçekleşmiştir. Hz. İdrîs ilk olarak yedinci semâya (Zühal feleğine) yükselmiştir. Orada otuz yıl kalmış, Hak tarafından kendisine başta “felek ilmi” olmak üzere birçok ilim tâlîm edilmiş ve hikmetler verilmiştir. Yeryüzüne indirildiğinde mü’minler

arasında ehil olanlardan seçtiği bir grupla ilk kez ilim halkası oluşturarak onlara tadrîsat yapmıştır. Bu sebeptendir ki Kitâb-ı Mukaddes'te onun için “Hanok”; Kur’ân-ı Kerîm’de ise “İdrîs” denilmesinin “ders yapan kişi” anlamında bir lakab olduğunu gördük. Yine onun yolunu izleyenler de târihî süreç içerisinde aynı mânâyı ifâde eden lakablarla anılmışlardır. Hz. İdrîs tadrîsâtında, Hak tarafından kendisine tâlim edilen birçok ilmi talebelerine öğretmiş ve bu ilimlerin gelecek nesillere ulaşması için yazıya geçirilmesini sağlamıştır.

İbnü’l-Arabî ilk kez kalemle yazanın Hz. İdrîs olmasını insanlar içerisinde “Hakikat-i Muhammediye”nin “Kalem-i A’lâ” yönüyle ilk mazharı olmasına bağlamıştır. “Kalem-i A’lâ” ise “el-Bedî” (bir şeyi benzersiz olarak ilk kez vâreden) ism-i şerîfinin tecellîsi ile var olmuştur. Dolayısıyla bu ismin mazharı olan İdrîs peygamber, insanlık târihinde birçok ilmi ve sanatı ilk kez ortaya koyması ile tanınmıştır.

Hz. İdrîs aynı zamanda bir “hakîm” sıfatıyla, târihte ilk kez hikmetler sâhasında bir temel oluşturmuş, şifâhî ve yazılı olarak bu hikmetleri insanlığa mîrâs bırakmıştır. Bu sebeple bütün kültür ve medeniyetlerde evrensel bir şahsiyet olarak izi sürülmüştür. Onun yolunu tâkip edenler başta Hermes ve Thot olmak üzere Hz. İdrîs ile özdeşleştirilmiştir. İslâm dünyâsında felsefî çevrelerce hikmetin nebevî kaynağına vurgu yapılmış, “hâlidî hikmet”in Hz. İdrîs ile başladığı belirtilerek onun için “Ebu’l-Hükemâ”, “Vâlidü’l-Hükemâ” tâbirleri kullanılmıştır. Muhyiddîn İbnü’l-Arabî bu yaklaşıma paralel, Hz. İdrîs’i “Vâzu’l-Hikem” olarak nitelemiş, onun hem tasavvufta hem de kadîm felsefede anlaşıldığı şekliyle hakîmlerin pîri oluşunu dile getirmiştir.

Hz. İdrîs’in ikinci yükselişi, Kur’ân-ı Kerîm’de “mekân-ı alî” olarak¹⁴⁰¹ ifâde edilen dördüncü semâya (Güneş feleğine) olmuştur. İbnü’l-Arabî bu yükselişin rûh ve bedenle gerçekleştiği ve Hz. İdrîs’in vefât etmediği kanaatindedir. Onun dördüncü semâya yükselişi, başta muhabbetullah olmak üzere uzun yıllar zikir, mücâhede ve riyâzetlerle bedeninin rûhânîleşmesinden sonra gerçekleşmiştir. Bu yönüyle Hz. İdrîs, Hz. İsâ gibi vehbî olarak doğuştan rûhânî olmayıp, kesbî olarak rûhânîleşen ve bu yolu insanlığa gösteren en büyük rehber olmuştur. Bu rûhânîleşmenin İbnü’l-Arabî

¹⁴⁰¹ Meryem, 57

tarafından “mücerred akıl” hâline gelmek şeklinde ifâde edilmiş, Hakk’ın mârifetinde ulaşılan bir mertebe olarak görülmüştür. İbnü’l-Arabî’ye göre Hz. İdrîs’in son yükselişi, mekânların ve mertebelerin en yükseğine olmuştur. Hz. İdrîs’in ref’ edildiği Güneş feleği dördüncü semâda olmakla birlikte, İbnü’l-Arabî feleklerin ortasında bulunması îtibâriyle en yüksek olduğunu belirtir. Yine onun mertebelere göre yaptığı âlemin tertûbinde, yedi semâda bulunan felekler içerisinde, Güneş feleği mertebesi en yüksek mertebededir.

İbnü’l-Arabî, İdrîs peygamberin “kutub” oluşuna da dikkat çeker. Bundan dolayıdır ki, feleklerin kutbu olan Güneş feleğine yükseltilmiştir. Hz. İdrîs’in “kutub” olması kadîm kaynaklarda “Metatron” (semâvî kutub) kavramı ile ifâde edildiği görülmektedir. Öte yandan İbnü’l-Arabî’nin ifâdelerinden İdrîs peygamberin en büyük kutub olduğu anlaşılmaktadır. Ancak onun kutubluğu “kutb-i vâhid” olan Hz. Peygamber’e vekâletendir. Evliyâlar içerisindeki kutublar ise Hz. İdrîs’e vekâleten görevlerini icrâ ederler.

İbnü’l-Arabî, Hz. İdrîs ile ilgili rivâyetlerden özellikle onun vefât edip etmediği, Hz. İlyâs ile aynı şahıs olup olmadığı tartışmalarına açıklık getirmiştir. İbnü’l-Arabî’ye göre âlimlerin çoğu inkâr etse de bu dünyâda Hz. İdrîs bedeni ile hayatta olan dört peygamberden –diğerleri İlyâs, İsâ, Hızır- biridir. Ancak bu peygamberlerin bedeni, rûhânî bir hal aldığı için herkes tarafından görülmez. İbnü’l-Arabî onların Hz. Âdem’den beri devâm eden ve Hz. Peygamber’in bütün insanlığa teblîğ ettiği “hanîfî dîn”in ikâmesi için, hayatta kalmaları gerektiğini misâllerle açıklamıştır. İbnü’l-Arabî ayrıca “Hz. İlyâs’ın Hz. İdrîs olduğunu” ifâde ettiğinden, çalışmamızda bu husûsun nasıl vuzûha kavuşturulduğunu ortaya koymaya çalıştık.

İbnü’l-Arabî’nin Hz. İdrîs’in hakîkati ile ilgili verdiği bilgileri ikinci bölümde inceledik. Burada yirmiyedi peygambere âit hikmetleri anlattığı *Fusûsu’l-Hikem* adlı kitâbının dördüncü fassı olan ve kendisinin “İdrîsî hakîkatteki kuddûsî hikmet” olarak ifâde ettiği “İdrîs Fassı” üzerinde durduk. İdrîs Fassı’nda geçen konuları, başta *el-Fütûhât* olmak üzere diğer eserlerinden istifâdeyle ve yine *Fusûs* şârihlerinin verdiği bilgiler ışığında ele aldık. İdrîs peygamberin mekân-ı alîye yükselişi, mârifet-i ilâhiye açısından en ileri derecede tenzîhi ifâde ettiğinden, İbnü’l-Arabî tenzîh ve teşbîh

konusunu yükseklik merkezli anlatmıştır. Hz. İdrîs'in mekân ve mertebe olarak yükselişi bağlamında insanın Hakk'ı tenzîhi üzerinde durmuş, tenzîhin her hâl ü kârda mutlak olan Hakk'ı bir sınırlama olduğunun altını çizmiştir. Ona göre Hakk'ı teşbîh etmek de, her ne şekilde olursa olsun mutlak olan Hakk'ı sınırlamadır. İbnü'l-Arabî bu görüşüyle kelâm ve felsefenin akla dayalı ulûhiyet anlayışını tenkîd ettiği gibi, Müşebbihe ve Mücessime'yi de reddetmiştir. Bütün bunların yerine keşfe, müşâhedeye yönelerek Hakk'ın mârifetine erme gayreti içerisinde olmayı tavsiye etmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın mârifetinde kemâle ulaşanlar da farklı derecelerdir. Hz. İdrîs misâlinde olduğu gibi, rûhânîleşmek bir aklî ve nefsî bir tenzîh iken, Hz. İlyâs misâlinde olduğu şekliyle, rûhânîleşmenin ardından şehvetin hükmüne, hayvâniyet mertebesine inmek de zevkî bir teşbîhtir. İbnü'l-Arabî Hakk'ın mârifeti husûsunda bu durumu insandaki iki kuvvet olan akıl ve vehmin netîceleri olarak görür. Her iki durumda da mârifette bir mertebeye ulaşılsa da, henüz kemâl gerçekleşmemiştir. Ona göre tam mârifet, ancak akıl ve vehmin kendisine tâbi olmak durumunda kalacakları Hakk'ın tecellîsi sâyesinde mümkündür. Böylece kişi övülen “hayret”e ulaşacak ve Hz. Peygamber'in kâmil mârifetine vâris olacaktır. Bu mârifet ise İbnü'l-Arabî tarafından Hakk'ı aynı yönden “tenzîhte teşbîh, teşbîhte tenzîh” etmek şeklinde ifâde edilmiştir.

İbnü'l-Arabî Hakk'ın münezzeh oluşunu (el-Kuddûs) ise “el-Aliyy” ismi ile irtibatlı olarak açıklayarak, Hakk'ın yüksekliğini varlık mertebelerine göre îzâh etmiştir. Buna göre Hak, lâ-taayyün mertebesinde her şeyden münezzeh olduğundan zâtî yüksekliğinden, zuhûru ile birlikte sıfâtî yüksekliğinden söz edilir. “Taayyün-i evvel” mertebesinden îtibâren varlık mertebelerinin hepsi tenzîh ve teşbîhi içerdiğinden, Hakk'ı sâdece tenzîh edenler O'nun “Lâ-Taayyün” mertebesini kabul etmiş, ancak zuhûr mertebelerini kabul etmemiş olurlar. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, âlemde esmâsıyla taayyün ettiğinden, bütün zuhûr mertebelerinde Zât'ı açısından tenzîh edilmesi gerekirken, aynı yönden taayyünleri açısından de teşbîh edilmesi gerekmektedir. Öte yandan Hakk'ın esmâsı dikkate alındığında da bir kısmı tenzîhî isimler iken bir kısmı da teşbîhî isimler olduğundan, Hakk'ı sâdece tenzîh veyâ teşbîh yine sınırlama olacaktır. İbnü'l-Arabî Hakk'ın teşbîh edilmesinin tenzîhî bir teşbîh olduğunun da altını çizmektedir. Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın mârifeti ile ilgili yaklaşımının, ehl-

i sünnetin “sıfatlar Zât’ın ne aynıdır, ne de gayrıdır” fikrinin ontolojik alandaki îzâhı mâhiyetinde olduğunu söylemek mümkündür.

Çalışmamızın son bölümünde İbnü’l-Arabî’nin Hz. İdrîs’in mekân-ı alîye yükselişini sâlikin seyr u sülûkü açısından değerlendirmesini inceledik. Ona göre Hz. İdrîs’in bu yükselişi, sâlikte kalb âlemine yükseliş olarak tezâhür eder. Bu temel fikri, İbnü’l-Arabî’nin mürîdi İbn Sevdekîn, *el-Fassu’l-İdrîsî* adlı şerhiyle açıklığa kavuşturduğu için, şerhin tahkîk ve değerlendirmesini bu bölüme dâhil ettik. İbn Sevdekîn, bu eserinde Hz. İdrîs’in âlem-i ekberde gerçekleşen Güneş feleğine yükselişini, sâlik için âlemi asgarda (insan) Güneş feleğinin tekâbülü olan “kalb feleği”ne yükseliş olarak ele alır. “Kalb feleği”ne ulaşmak için sâlikin cemâdiyet, nebâtiyet ve hayvâniyet feleklerini halvet ve zikirle geçebileceğini, İbnü’l-Arabî’nin ilgili metinlerine yer vererek îzâh eder. “Kalb feleği”ne yükselen sâlik, Hz. İdrîs gibi kendisine vehbî ilim verilecek, mârifetullâha erecektir. İbn Sevdekîn sâlikin “kalb feleği”ne yükselişini Hz. İdrîs’in mîrâcının bir mîrâsı olarak görür. Bu sebeple efsânevî bir şahsiyet olarak anlatılan Hz. İdrîs, seyr u sülûkte bir rehber, kalbî bir şahsiyet olarak karşımıza çıkar. Ayrıca İbn Sevdekîn’in şerhinin, *Fusûs* şerh geleneğinde, *Fusûsu’l-Hikem*’e bir seyr u sülûk kitâbı olarak da bakılması açısından yegâne şerh olup, bu yönüyle büyük önemi hâiz olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

I. İBNÜ'L-ARABÎ'NİN ESERLERİ

- *Dîvân*, şerh. Ahmed Hasan Besc, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996
- *el-Envâr Fî Mâ Yümnehu Sâhibu'l-halve Mine'l-Esrâr*, thk. Saîd Abdülfettâh, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2002 (Resâilü İbn Arabî II)
- *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Tahran, İnşârâtü'z-Zehrâ, 2. baskı, 1370
- *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (XIV c.) thk. Osman Yahyâ, Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975→*Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, Litera yay. (I- IX ciltleri arası)
- *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (IV c.), Beyrût, Dâru Sâdır, ts.
- *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* (Kitâbu'l-Mi'râc), thk. ve şerh, Suâd el-Hakîm, Beyrût, 1988
- *İnşâu'd-devâir*, thk., Henrik Samuel Nyberg, Leiden, E. J. Brill, 1919; Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005
- *Keşfü Sırri'l-Va'd ve Beyânu Alâmeti'l-Vecd*, thk. Kâsım Muhammed Abbâs ve Hüseyin Muhammed Acîl, Mecmau's-Sekafî, Abu Zabî, 1998
- *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâilü İbn Arabî*, hâşiye, Muhammed Abdülkerim en-Nemrî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2004)
- *Kitâbu'l-Celâle ve hüve Kelimetullah*, (Resâil)
- *Kitâbu'l-Ezel*, (Resâil)
- *Kitâbu Eyyâmü's-Şe'n*, (Resâil)
- *Kitâbü'l-Halvet*, thk. Kâsım Muhammed Abbas, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2002 (Resâilü İbn Arabî VI)
- *Kitâbu Istilâhi's-Sûfiyye*, (Resâil)
- *Kitâbu'l-İsfâr*, (Resâil); Haydarâbad, Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1.baskı, 1948
- *Kitâbü'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ*, (Resâil)
- *Kitâbu'l-Ma'rife*, (Resâilü İbn Arabî, IV) thk. Saîd Abdülfettâh, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2004→*Mârifet Kitabı*, trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş, (haz. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı) İstanbul, İz yay. 2009
- *Kitâbu Menzilü'l-Kutub ve Makâluhu ve Hâluhu*, (Resâil) Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004
- *Kitâbü'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn*, (Resâil)
- *Kitâbu'l-Mesâil*, (Resâil)
- *Kitâbü's-Şâhid*, (Resâil)
- *Kitâbu't-Terâcim*, (Resâil)
- *Kitâbü'l-Yakîn*, thk. Saîd Abdülfettâh, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2004 (Resâilü İbn Arabî IV)
- *Mevâkiu'n-Nücûm*, thk. Saîd Abdülfettâh, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007
- *Mişkâtü'l-Envâr*, trc. Mehmet Demirci. İstanbul, İz yay., 1990

-*el-Mikdâr fî Nüzûli'l-Cebbâr*, 283-284, (Şerhu Mübtedei't-Tûfân ve Resâilün Uhrâ içinde), thk. Kâsım Muhammed Abbâs ve Hüseyin Muhammed Acîl, Abu Zabî, Mecmau's-Sekafî, 1998;

- *Netâicü'l-Ezkâr*; Slm. ktp. Fâtih nr. 5322

- *Risâletü'l-Kasemi'l-Îlâhî*, (Resâil)

- *Risâletü'l-Envâr*, (Resâil)

-*Risâletü'l-Mer'î el-Müsemmâtü bi'l-Mübeşşirât*, thk., Kâsım Muhammed Abbas, Beyrût, İntişârâtü'l-Arabî, 2002 (Resâilü İbn Arabî VI)

- *Risâletü's-Şeyhu'l-Ekber ilâ İmâm Fahreddîn er-Râzî*, thk. Abdurrahmân Hasan Mahmûd, Kâhire, Âlemü'l-Fikr, 1986

- *Risâletün Lâ Yüavvelü aleyh*, (Resâil)

- *Sırru'l-Hurûf*, thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân, Mektebetü'l-Ezheriyye, ts. Bu kitab risâleler içinde de "*Kitâbu'l-mîm ve vâv ve nûn*" adıyla basılmıştır.

- *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna* (Keşfu'l-Ma'nâ an sırrı esmâillâhi'l-hüsna) Kâhire, Metebetü'l-Ezheriyye, 2001

- *Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye*, thk. Hasan Âsî, Beyrût, Müessesetu Buhsun, 1993 → *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul, İz yay., 1992

- *Tefsîru'l-Kurân*, Beyrût, Dâru'l-Yakdati'l-Arabiyye, 1968, (Bu kitap Kâşânî tefsîri olup yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye atfedilmiştir.)

-*Tenezzülü'l-Emlâk min Âlemi'l-Ervâhi ilâ Âlemi'l-Eflâk*, (Hâşiye, Şeyh Abdülvâris Muhammed Ali) Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000→- *Tenezzülü'l-Emlâk fî Hareketi'l-Eflâk*, (et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye fî Esrâri't-Tahârâti ve's-Salavâti ve'l-Eyyâmî'l-Asliyye) thk. ve şerh. Nevâf Cerrâh, Beyrût, Dâru Sâdır, ts.

- *Ukletü'l-Müstevfiz*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2005

II. DİĞER MÜELLİFLERİN ESERLERİ

el-Acem, Refîk, *Mustalahâtu't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Beyrût, Mektebetü Lübnân, 1999

el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, İkinci basım., 1352/1932

Addas, Claude *İbnü'l-Arabî*, trc., Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem ve Ta'likâtün Aleyh*; Beyrût, Dâru'l-Kitâbi el-Arabî, ts. → *Fusûs Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, İz yay. İstanbul, 2000

----- *İslâm Düşüncesi Üzerine Makâleler*, trc., Ekrem Demirli, İstanbul, İz yay., 2000

----- *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, trc. Mehmet Dağ, 176-177, İstanbul, Kırkambar yay., 1999;

Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*, İstanbul, Bediy yay. 1966

Akkaya, Veysel, *Sûfî Gözüyle Hac ve Umre*, Erkam yay., İstanbul, 2006

Akşemseddîn, Şemseddîn Muhammed b. Hamza, *Makâmât-ı Evliyâ*, (haz. Ali İhsan Yurd), İstanbul, Büyük Kitaplık, 1972

el-Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrût, Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- Alkış, Abdurrahim **Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi'l-Hikem” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîlî**, Doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 2008
- el-Âmilî, Seyyid Hüseyin **el-İslâm ve't-Tenâsüh**, trc. Muhammed Kâsım Mekki, Beyrût, Dârü'z-Zehrâ, 1991
- Anderson, Norman **Islam in the modern world a christan perspective**, London, Apollos 1992
- Ankaravî, İsmâil Rusûhî, **Minhâcü'l-Fukarâ**, (haz. Safi Arpaguş) İstanbul, Vefa yay., 1988
- Arpaguş, Safi, **Mevlânâ ve İslâm**, İstanbul, Vefâ yay., 2007,
- el-Askalânî, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl **Fethu'l-Bârî**, Beyrût, Dâru'l-Mârife, 1379/1960
- **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, Beyrût, Dâru'l-Cîl, 1412/1992
- Aydemir, Abdullah, **İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler**, Ankara, Türkiye Diyânet Vakfı, 1992
- Aynî, M. Ali, **Tasavvuf Târîhi**, sdl. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul, Kitabevi yay., 1992
- el-Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ el-Hanefî, **Umdetü'l-Kârî**, Kâhire, İdâretü't-Tibâati'l-Münîriyye, ts.
- el-Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Şemsülhak Muhammed b. Emir Ali, **Avnü'l-Ma'bûd**, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. baskı, 1415/1995
- Babanzâde Bağdatlı İsmâil Paşa, **Hediyetü'l-Ârifîn**, İstanbul, 1951, Eser 1946/1378 Tahran baskısından ofset basımdır.
- el-Bağdadi, Abdülkâhir **Mezhepler Arasındaki Farklar**, trc. Ethem Rûhi Fığlalı, İstanbul, Kalem yay. 1979
- Bâlî Efendi, **Şerhu Fusûsi'l-Hikem**, İstanbul, Dersââdet, El-Matbaatü'n-Nefiseti'l-Osman, 1309/1892
- Balyânî, Abdullah b. Mes'ûd **Mutlak Birlik**, haz. Ali Vasfi Kurt, İstanbul, İnsan yay. 2003
- el-Bekrî, Ebû Ubeyd **Mu'cem Meste'cem min Esmâi'l-bilâd ve'l-mevâzî**, thk. Mustafa Saka, Beyrût, Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin **Şuabu'l-İmân**, thk. Muhammed Saîd Besyûnî, Beyrût, 1410/1990
- Bîcân, Mehmed, **el-Müntehâ şerhu Fusûsi'l-Hikem**, Slm. Ktp., Hacı Mahmud, nr.2267
- Bilim Araştırma Merkezi, **Piramitler**, İstanbul, 1983
- Bosnevî, Abdullah **Merâtibu'l-vucûd**, (haz. Abdullah Kartal), 'Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi' içinde, ylt., Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996
- **Tecelliyâtu Arâisi'l-Fusûs**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1290/1873
- el-Buhârî, Abdullah b. Ali **Meşâriku'n-Nusûs el-Bâhis an Gavamizi'l-Fusûs**, Slm. Ktp. Es'ad Efendi, nr. 1539
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, **el-Câmiu's-Sahîhi'l-Muhtasar**, thk. Mustafa Dîb, Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 3. bs., 1987
- Burckhardt, Titus, **Mystical Astrology According to İbn Arabi**, trc. (ing) Bülent Rauf, Abingdon, Beshara Publications, 1989

- “*M. İbnü’l-Arabî’nin Mistik Astrolojisi*”, *Astroloji ve Simya* içinde (trc. Mehmet Temelli), İstanbul, Verka yay., 1999
- *Astroloji ve Simyâ*, trc. Mehmet Temelli, Verka yay. İstanbul, 1999
- Bursevî, İsmâil Hakkı *Kitâbü’n-Netîce*, (haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İstanbul, İnsan yay., 1997
- *Tuhfe-i Atâiyye*, (haz. Veysel Akkaya, *Kâbe ve İnsan*) İnsan yay. 2. basım, İstanbul, 2008
- *Rûh’l-Beyân*, İstanbul, Mektebetü Eser, 1389/1969
- *Rûhu’l-Beyân*, trc. H. Kâmil Yılmaz v.d., İstanbul, Erkam yay., 2005
- *Mesnevî Şerhi*, (haz. İsmâil Güleç), İstanbul, İnsan yay., 2004
- *Tamâmü’l-feyz*, (İkinci kısım) thk. Ali Namlı, ylt., Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1994
- el-Câbirî Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, trc. İbrâhim Akbaba, İstanbul, İz yay. 1997
- Câfer İbn Tâvûs, *Ferecû’l-Mehmûm fî Târîhi Ulemâi’n-Nücûm*, Kum, Dârü’z-Zehâir, 1368/1949
- el-Câmî, Nûreddîn Abdurrahman b. Ahmed (Molla Câmî), *Nakdu’n-Nusûs fî Şerhi Nakşi’l-Fusûs*, thk. William C. Chittick, Tahran, Müessese-i Motâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengi, 1992 (haz. Âsım İbrâhim), Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- *Şerhu’l-Câmî alâ Fusûsu’l-Hikem*, nşr: İbrahim Keyyâlî, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 2004
- Cebecioğlu, Ethem *Tasavvuf Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Anka yay., 2005
- Cebertî, Abdurrahmân b. Hasan, *Târîhu Acâibu’l-Âsâr*, Beyrût, Dârü’l-Cîl, 1978
- el-Cendî, Ebû Abdillâh Müeyyidüddîn b. Mahmûd b. Sâid *Şerhu Fusûsi’l Hikem*, Meşhed, Danişgâh-ı Meşhed, 1982
- Ceyhan, Semih *Abdullah Salâhî Uşşâkî’nin Vücûd Risâleleri*, (ylt., Marmara Üniversitesi SBE) İstanbul, 1998
- el-Cevâlikî, Ebû Mansûr *el-Muarreb mine’l-keîlâmi’l-a’cemi alâ hurûfi’l-mu’cem*, thk. F. Abdürrahim, Dımaşk, Dârü’l-Kalem, 1990
- el-Cezâirî, Abdülkâdir *Buğyetü’t-Tâlib alâ Tertûbi’t-Tecellî bi Külliyyeti’l-Merâtib*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004
- el-Cezâirî, Seyyid Nimetullah *Kasasu’l-Enbiyâ*, Dârü’l-Belâga, 1997
- Chodkiewicz, Michel *Sâhilsiz Bir Ummân Muhyiddîn İbnü’l-Arabî*, trc. Atıla Ataman, İstanbul, Gelenek yay., 2003
- *Seal of the Saints*, “The Muhammadan Reality, Lahor, Pakistan, First pulished, 2001
- el-Cîlî, Abdülkerim *el-İnsânü’l-Kâmil*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1997→ *İnsân-ı Kâmil*, (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun; haz. Selçuk Eraydın vd.) İstanbul, İz yay. 2002
- *İsfâru’l-garîb netîcetü’s-seferi’l Karîb*, Kâhire, Ts..
- *el-İsfâr an Risâleti’l-Envâr*, Beyrût, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004
- *Menâziru’l-İlâhiyye*, thk., Necâh Mahmûd el-Ganîmî, Kâhire, Dârü’l-Menâr, 1987
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta’rifât*, thk. İbrâhim Ebyâr, Beyrût, Dârü’l-Kitâb el-Arabî, 1405/1985
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa *İbnü’l-Arabî’de Mârifetin İfâdesi*, İnsan yay. İstanbul, 2007

- Çift, Salih *Hakim Tirmizi ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan yay., İstanbul, 2008
- Çerhî, Ya'kûb *Risâle-i Ebdâliyye (Ney-Nâme içinde)* trc. Ahmed Cahid Haksever, Erkam yay. İstanbul, 2009
- Dâvûd-i Kayserî, *Matla'ü husûsi'l-kilem fî meânî Fusûsi'l-Hikem*, Tahran, Dâru'l-Îtisâm, 1416/1996
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed *Sünenü Dârimî*, thk. Amed Zümerli Hâlid es-Seb'i el-İlmî, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1407/1987
- Demirli, Ekrem *Fusûsu'l-Hikem Çeviri ve Şerh*, Kabalcı yay., İstanbul, 2006
- ed-Deylemî, Ebû Mansûr Şehredâr b. Şîrûye b. Şehredâr *el-Firdevs bi-Me'sûri'l-Hitâb*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986
- Doğan, Mehmet *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber yay. 8. baskı, Ankara, 1990
- Döner Nûrân, *Tasavvuf Kültüründe Hz. Peygamber Tasavvuru*, Doktora Tezi, Uludağ Ünirversitesi SBE., Bursa, 2007
- Ebû Câfer Muhammed b. Habîb, *El-Muhabber*, Haydarâbad, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1361/1942
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979
- Emektar, Ramazan *Tasavvufta Kalp Kavramı ve Önemi*, ylt., Selçuk Üniversitesi, SBE, Konya, 2001
- Eraydın, Selçuk *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı yay. İstanbul, 1994
- Ergül, Adem *Kur'an ve Sünnet'te Kalbî Hayat*, İstanbul, Erkam yay., 2000
- el-Ezdî, Süleyman b. el-Eşas Ebû Dâvud es-Sicistânî *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrût, Dâru'l-Fikr, ts
- el-Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdî, 2. bs., Dâru'l-Meşrik, Beyrût, 1986
- Fîrûzâbâdî, Muhammed *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Ali en-Neccâr, Beyrût, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Ts.
- *el-Kâmûsu'l-muhîd*, Mısır, Matbaatu Dârü'l-Me'mun, 1938
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Mişkâtü'l-Envâr*, Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994
- Guénon, René, *Âlemin Hükümdarı*, trc. İsmail Taşpınar, İstanbul, İnsan yay., 2004
- *Doğu Düşüncesi*, trc. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İz yay., 2004
- *Geleneksel Formlar v Kozmik Devirler*, trc. L. Fevzi Topaçoğlu, İstanbul, İnsan yay., 1997
- *İslâm Mâneviyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul, İnsan yay., 1989
- *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, trc. Mahmut Kanık, İstanbul, İz yay. 2004
- *Symbols Of Sacred Science*, translator Henry D. Fohr, Sophia Prennis, 2004
- *Vedanta'ya Göre İnsanın Halleri*, (çev. Atilla Ataman), İstanbul, Gelenek, 2002
- *Ruhçu Yanılgı*, trc. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İz yay. İstanbul, 1996
- el-Gurâb, Mahmûd, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, Dimaşk, Matbaatü Nadr, 1989
- *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî* Dimaşk, Matbaatu Nadr, 1983
- Gündüz, Şinasi vd., *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara, Vadi yay. 1996
- Günaltay, M. Şemseddîn *Felsefe-i Ülä*, İnsan yay. İstanbul, 1994,
- Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrût, Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

- el-Hakîm, Muhammed b. Abdullah Ebû Abdillâh, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990
- el-Hakîm, Suâd *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrût, Dâru Nedre, 1981→*İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul, Kabcacı yay., 2005
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah *Mu'cemu'l-Büldân*, Beyrût, Dâru'l-Fikr, ts.
- el-Hindî, Ali b. Hüsâmeddîn el-Müttakî *Kenzü'l-Ummâl*, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 1989
- Hocaoğlu, Durmuş *Türk-İslâm Düşüncesi ve Modern Fizik'te Kozmos*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 1994
- Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, trc. S. Uludağ, İstanbul, Dergâh yay., 1982
- İbn Acîbe, Abdullah Ahmed b. Acîbe, *Mî'râcu't-Teşevvuk ilâ Hakâyıkı't-Tasavvuf*, thk. Abdülmecîd Hayyâlî, Beyrût, Dâru'l-Beyzâ, ts.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassan b. Cülcül el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, thk. Fuad Seyyid, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2. basım 1985
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kâhire, Mektebetü'l-Hancî, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Beyrût, Müessesetü'r-Risâle, 2. basım. 1993
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelîk b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî, *Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ, vd., Kâhire, 1936
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrût, Dâru İbn Kesîr, 1991
- İbn Kasî, Şeyh Ahmed b. Kasî, *Kitâbu Hal'u-Na'leyn ve İktibâsî'n-nûr min Mevzii'l-Kademeyn*, thk. Muhammed İmrânî, Câmiatü Kādî İyâz, Ma'rekeş, 1997
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî Ebu'l-Fidâ *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Beyrût, Mektebetü'l-Maârif, ts.
- *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, Dâru'l-Mârif, Beyrût, 1988
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrût, Dâru's-Sadr, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' Ebû Abdillâh el-Basrî ez-Zührî, *et-Tabâkâtü'l-Kübrâ*, Beyrût, Dâru's-Sâdir, ts.
- İbn Sevdikîn, Şemsüddîn İsmâil b. Sevdikîn, *el-Fassu'l-İdrîsî*, Slm. Ktp., Fâtih, nr. 5322
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Halîl Me'mûn Şiha, Beyrût, Dâru'l-Mârif, 2002
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî, *İhbâru'l-Ülemâ*, Kuveyt, Mektebetü İbn Kuteybe, Ts.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd, Tahran, 1971
- İbnü'z-Zemelkânî, Kemâleddin Muhammed b. Ali el-Ensârî *Nassu'n-Nusûs fi Şerhi'l-Fusûs*, Slm. Ktp. Cârullah Efendi nr.1033
- İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrût, Dâru Uveydati'd-Devliyye, 1995
- İmâm Mâlik, Mâlik b. Enes Ebû Abdillâh, *Muvatta'*, thk. Mahmûd Fuâd Abdülbâkî, Mısır, Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

- el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1405/1985
- el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Râgıb *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrût, ed-Dâru's-Şâmiyye, 2002
- İzmirli, İsmâil Hakkı, *İslâmda Felsefe Akımları*, Kitabevi yay., İstanbul, 1995
- İzutsu, Toshihiko *İbnü'l-Arabî'de Anahtar Kavramlar*, trc., Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998
- Kahveci, İhsan *Kur'ân'da Zikir Kavramı ve Boyutları*, ylt., Marmara Üniversitesi, SBE., İstanbul, 1995
- el-Kannevî, Ebu't-Tayyib Muhammed, *Avnü'l-bâri li-halli edilleti'l-Buhârî*, Haleb, Dâru'r-Reşid, 1984
- Karabâş-ı Velî, *Câmiu'l-Esrâr*, Slm. Ktp. Hacı Mahmud Efendi, nr.2393
- *Keşfü'l-Müşkilât*, ; Slm. Ktp. Reşid Ef. Nr. 409
- el-Karnî, Abdülhafız Fergulî Ali *Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn b. el-Arabî*, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 2. basım, 1986;
- Kartal, Abdullah *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risâlesi*, ylt., Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 1996
- el-Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed, *Istilahâtü's-Sûfiyye*, thk., Abdülâl Şâhîn, Kâhire, Dâru'l-Menâr, 1992
- *Letâifü'l-A'lâm*, tashîh ve ta'lîk, Mecîd Hâdizâde, Tahran, Merkez-i Neşr-i Mîrâs-ı Mektûb, 2000
- *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kâhire, el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1903
- Kazancı, A. Lütî, *Peygamberler Târihi*, İstanbul, Nil yay., 1997
- el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed b. Ebû İshâk el-Buhârî, *et-Ta'arruf, (Doğuş Devrinde Tasavvuf)* trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh yay., 1992
- Kübrâ, Necmüddîn, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, thk. Yûsuf Zeydân, Kâhire, Dâru's-Saâde es-Sabâh, 1993
- *Risâle ile'l-Hâim*, trc. Mustafa Kara, *Tasavvî Hayat* içinde, İstanbul, 1980
- Kılıç, Mahmut Erol *İslâmî Kaynaklar Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce*, ylt., Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul, 1989
- *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'de Varlık Mertebeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, SBE, İstanbul, 1995
- Konevî, Sadreddîn, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz yay., 2002
- *el-Fukûk*, thk. Muhammed Hacıvî, Tahran, İntişarat-ı Mevla, 1413→ *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul, İz yay. 2002
- *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsûs*, 49, thk. İbrâhim Muhammed Yâsin, Câmîatü Mansûre, 2003
- *Sadreddîn Konevî ile Nasireddîn Tûsî arasında Yazışmalar*, (el-Mürâselât), trc. Ekrem Demirli, İstanbul, İz yay. 2002
- *Vahdet-i Vücud ve Esasları (en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs)*, trc., Ekrem Demirli. İstanbul, İz yay., 2002
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I- IV, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (MÜİFAV), 1994
- *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, I-XIII, (haz. Dilâver Gürer, Mustafa Tahralı) İstanbul, Kitabevi yay. 2008

- Koehler, Ludwig and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, Translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson, Leiden, E.J. Brill, 1994
- Köksal, M. Âsım *Peygamberler Tarihi*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1990
- el-Kûfî, Muhammed b. Ebî Şeybe *Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyâd, Mektebetü'r-Râşed, 1409/1989
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'de Hadîs ve İbn Arabî*, İstanbul, İnsan yay., 1998
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2006/ *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul, Buruc yay., 2000
- Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, İz yay., 1996
- *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, İz yay. 2002
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik, *er-Risâle*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul, Dergâh yay., 1991
- Levâsânî, Hüseyin, *Tevârihu'l-Enbiyâ*, Beyrût, Müessesetü'l-Vefâ, 1984
- el-Makdisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme *İsbâtü Sıfatı'l-Ulûv*. Thk. Bedr Abdullah el-Bedr, Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, 1406/1986
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır *Bihâru'l-Envâr*, Beyrût, Müessesetü'l-Vefâ, 2. basım, 1983
- el-Mekkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *Nefhu't-Tîb*, Beyrût, Dâru's-Sadîr, 1968
- Miftâh, Abdülbâkî, *Mefâtihu Fusûsi'l-Hikem*, Mârekeş, Dâru'l-Kubbeti'l-Zerkâ li'n-Neşr, 1997
- Mîras, Kâmil, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 1983
- Muhammed b. Münevver b. Ebû Sa'îd, *Esrârü't-Tevhîd fî Makâmâtî's-Şeyh Ebî Sa'îd*, (Farça'dan trc.) İs'âd Abdulhâdî Kındîl, Kâhire, Dâru'l-Mısriyye, 1966
- Muhammed b. Abdulvehhâb, *Teyşîrî'l-Azîzi'l-Hamîd fî şerhi Kitâbü't-Tevhîd*, Mektebetü Riyâd el-Hadîse, Riyâd, ts
- Muhammed Nûru'l-Arabî, *Kitâbü'd-devâir ve'l-eflâk*, Külliyyât-ı Melâmiyye içinde, İsam ktp. Yazmalar Bölümü, nr., 082588
- Mutçalı, Serdar *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî *Tefsîrül-Mücâhid*, I, 387, thk. Abdurrahman Sûretî, Beyrût, El-Menşûrâtü'l-İlmiyye, Ts.;
- el-Münâvî, Abdurraûf *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmiu's-Sağîr*, Mısır, Mektebetü't-Ticâreti'l-Kübrâ, 1356/1937
- en-Nâblusî, Abdülğânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kâhire, Matbaatü'l-Âmire, 1323/1905
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *An İntoduction to İslamic Cosmological Doctrines*, Suny Press, 1993
- *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, trc. Nazife Şişman, İstanbul, İnsan yay. 1985
- *Bilgi ve Kutsal*, trc. Yusuf Yazar, İstanbul, İz yay. 1. bs., 1999
- *Bir Kutsal Bilim İhtiyacı*, trc. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İnsan yay. 1992
- *İslam ve İlim*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul, İnsan yay., 1989
- *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, trc. Fatih Talıhoğlu, İstanbul, 1988

- *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, trc. Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İstanbul, İnsan yay. 1991
- *Mukaddimetü ilâ akâidi'l-kevnîyyeti'l-İslâmiyye*, Arpça'ya trc., Seyfeddîn el-Kasîr, Sûriye, Dârü'l-Hıvâr, 1991
- *Tabiat Düzeni ve Din*, trc. Latif Boyacı, İstanbul, İnsan yay., 2002
- *Tasavvufî Makâleler*, trc. Sadık Kılıç, İstanbul, İnsan yay., 2002
- en-Neccâr, Abdülvehhâb *Kıyasü'l-Enbiyâ*, Kâhire, Dârü't-Tûras, ts.
- en-Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdurrahmân *Sünenü Nesâî*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Haleb, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 2. bs., 1986
- Nev'î, Yahyâ b. Pîr Ali *Keşfü'l-Hicâb min Vechi'l-Kitâb*, Slm., Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 468
- Nişancızâde, Muhyiddîn Mehmed *Mir'ât-ı Kâinât*, İstanbul, Bulak Matbaası, 1262
- en-Nisâbü'rî, Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî *Sahîh-i Müslim*, thk., Fuâd Abdülbâkî, Beyrût, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nursî, Bediüzzaman Saîd *Mektûbât*, İstanbul, Şahdamar yay, 2007
- Ocak, Ahmet Yaşar *İslam Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır İlyas Kültü* Ankara, Türk Kültürünü Araştırma Enst. , 1985
- Özbudun, Sibel *Hermes'ten İdrîs'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Ütopya yay. Ankara, 2004
- Pârsa, Muhammed *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Tahran, İntişârat-ı Dânişgâh, 1987
- Pierre Grimal, *Yunan ve Roma Mitoloji Sözlüğü*, trc. Sevgi Tamgüç, İstanbul, Sosyal yay., 1997
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir, *Muhtâru's-Sıhah*, thk. Mahmûd Hâtır, Mektebetü Lübnân, Yeni basım, 1995
- er-Râzî, Fahreddîn *Mefâtihu'l-Gayb* Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990
- Reyyi Şehrî, *Mîzânü'l-Hikme*, Kum, Mektebü'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1982
- Sâbûnî, Muhammed Ali *Peygamberler Târihi*, trc. Hanifi Akın, İstanbul, Ahsen yay., 2003
- es-Sâbûnî, Nûreddîn *Mâtürîdiye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı yay., 2. baskı. 1982
- es-Sâdık, Câfer *Hakâiku't-Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ali Zey'ur, Beyrût, Müessesetü İzzeddin, 1993
- es-San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hümâm *Musannif Abdürrezzâk*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1403/1983
- Sainüddin Ali. b. Muhammed Türke, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Mevlâ Ali b. Cemşid Nûrî, Beydar, 1420/2000
- es-Sa'lebî, Ebû İshak *Arâisü'l-Mecâlis*, Beyrût, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985
- Salt, Alparslan *Neo-Spiritüalist Yaklaşımlarla Ezoterik Bilgilerin Işığında Semboller Ansiklopedisi*, İstanbul, Ruh ve Madde yay., 2006
- Schimmel, Annemarie *Halifenin Rüyalari* (İslam'da Rüya ve Rüya Tâbiri) trc. Tûba Erkmen, İstanbul, Kabcacı yay. 2005
- Schuon, F., *Varlık, Bilgi ve Din*, trc. Şehabettin Yalçın, İstanbul, İnsan yay., 1997
- Schure, Edovard *Büyük İnisyeler*, Edouard Schure, trc. Yavuz Keskin İstanbul, Ruh ve Madde yay., 2005
- Serrâc, Ebû Nasr *el-Lüma'*, trc. H. Kâmil Yılmaz, *İslam Tasavvufu*, İstanbul, Erkam yay., 1996

- Sevim, Seyfullah *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İstanbul, İnsan yay., 1997
- Seyyid Mustafa Râsim Efendi, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil) İstanbul, İnsan yay. 2008
- es-Sıddıkî, Şerefüddin, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Slm. Ktp. Ayasofya, nr. 001893
- es-Süyûtî, Abdurrahman b. Kemâl Celâleddîn *ed-Dürri'l-Mensûre*, Beyrût, Dâru'l-Fikr, 1993
- es-Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr Ebu'l-Fadl, *Şerhu's-suyûtî li Süneni'n-Nesâî*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde, Halep, Mektebetü Matbaati'l-İslâmî, 2. basım, 1986
- es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer *Avârifu'l-Maârif*, trc. H. Kâmil Yılmaz, İrfan Gündüz, İstanbul, Vefâ yay., 1990
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin *Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Gerhard Böwering, Beyrût, Dârü'l-Maşrık, 1995
- eş-Sa'rânî, Abdulvehhâb *el-Yevâkit*, Kâhire, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, 1305/1887
- Şehrazurî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd *Nüzhetü'l-Ervâh*, thk. Abdülkerim Ebû Şüveyrib, Trablus, Cem'iyyetü'd-Da'veti'l-İslâmî, 1988,
- eş-Şeybânî, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh *Müsned*, Kâhire, Müessesetü Kurtuba, ts.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali *Fethü'l-Kadîr*, Beyrût, Dâru'l-Fikr , 1983
- *Neylü'l-Evtâr*, Kâhire, İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye, Ts.
- Şirbînî, Ahmed *Muğni'l-muhtâc*, Beyrût, Dâru'l-Mârifet, 1997
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım *Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983
- et-Taberî, Ebû Câfer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî, Câmiü'l-beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Riyâd, Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003
- *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Beyrût, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987
- *Târih-i Taberî Tercemesi*, trc. Mustafa Can, Konya, Can Kitabevi, 1980
- et-Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, *Müsnedü Tayâlisî*, Beyrût, Dâru'l-Mârifet, ts.
- Taylan, Necip *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı yay., İstanbul, 1994
- et-Temîmî, Takıyyüddin b. Abdülkâdir, *Tabakâtü's-Seniyye*, Riyâd, Dâru'r-Rifâî, 1983
- et-Tilimsânî, Afîfüddin Süleyman b. Ali b. Abdullâh *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Slm. Ktp. Hacı Mahmud, nr. 2654
- Tirmîzî, Muhammed b. İsmâ *el-Câmiu's-Sahîh Sünenü't-Tirmîzî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Beyrût, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.,
- Topaloğlu, Bekir *Kelam İlmi Giriş*, İstanbul, Damla yay. 5. baskı. 1993,
- Tosun, Necdet *İbnü'l-Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, ylt. Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 1995
- Tümer, Günay; Abdurrahman Küçük, *Dinler Târihi*, Ankara, Ocak yay., 2002
- Uludağ, Süleyman *Fahreddîn er-Râzî*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay. 1991
- Varrâdî, Muhammed, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Slm. Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1250
- Yahyâ, Osman *Historie et Classification de L'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, nr.473 (Institut Français de Damas), Şam 1964

- *Müellefât-ı İbnü'l-Arabî*, (terceme anı'l-Fransiyye) Ahmed Muhammed Tayyib, Kâhire, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, 2001.
- Ya'kûb Han, *Tavzîhu'l-Beyân*, Delhi, Matbau İftihâr, 1897
- el-Yâkûbi, Ahmed b. İshak b. Câfer, *Târihü'l-Yâkûbi*, Beyrût, Dâru's-Sadr, 1992
- Yavuz, S. Sabri *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan yay. İstanbul, ts.
- Yiğit, İsmail *Peygamberler Târihi*, İstanbul, Kayıhan yay., 2004
- Yıldırım, Suad *Kur'ân'da Ulûhiyyet*, Kayıhan yay. İstanbul, 1997
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, İstanbul, Erkam yay., 1999
- *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, İstanbul, Erkam yay., 1994
- *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar neşriyat, İstanbul, 1994,
- Yılmaz, Hüseyin *Ezelî Hikmet ve Dinler*, İstanbul, İnsan yay., 2003
- Yousef, Mohamed Haj, *İbn Arabi-Time and Cosmology*, New York, Routledge, 2008
- ez-Zebîdî, Muhammed, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, (XXV c.) thk. İbrâhim et-Tirâzî, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, Beyrût, 1966
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-İber*, Beyrût, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985
- *el-Ulûv li'l-Aliyyi'l-Gaffâr*, thk. Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Mektebetü Advâü's-Selef, Riyâd, 1995

III. MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

- Ana Britanica, “Remil” , İstanbul, Ana Yayıncılık, 1990
- Aşkar, Mustafa “Reenkarnasyon (Tenâsüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, *TİAAD*, yıl I, sayı 3, Ankara, 2000
- Avcı, Câsim “Kûfe” *DİA*, XXVI, İstanbul,, 2002
- Bostan, İdrîs “Ba’lebek” *DİA*, V, İstanbul, 1992
- Bolay, Süleyman Hayri “Akıl” *DİA*, II, İstanbul, 1989
- Coşkun, İbrâhim “Muhyiddîn İbn Arabî'nin Felsefesinde “Allah” Mefhûmu” *TİAAD*, yıl: 9, (2008), sayı: 21
- Çağrı, Mustafa “Câvidân-ı Hired” , *DİA*, VII, İstanbul, 1993
- Çelebi, İlyâs “Hızır” mad, *DİA*, XVII, İstanbul, 1998
- “Mu'tezile” *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006
- “Remil” *DİA*, XXXIV İstanbul, 2007
- Çetin, Osman “Horasan” , *DİA*, XVIII, İstanbul, 1998
- De Vaux, B. Cara “Tenâsüh” *İA*, XII/1 Ankara, Kültür Bakanlığı yay. II. Basım, 1979
- Demirci, Mehmet, “Ebû Saîd el-Harrâz” *DİA*, X, İstanbul, 1994
- “Hakikat-i Muhammediyye” , *DİA*, XV, İstanbul, 1997
- “Nûr-i Muhammedî”, *DEÜİF*, İzmir, 1983
- “İçer Dönük Cihad Mücâhede”, *TİAAD*, yıl: 8 2007, sayı: 19
- Encyclopedia Judaica*, ed. Cecil Ruth, Jerusalem, Keter Publishing House, ts.
- Eraydın, Selçuk “Hakikat-i Muhammediyye”, *Diyânet Dergisi*, XXV/4, Ankara, 1989
- Erdoğan, İsmâil, “İslâm Düşüncesinde “Kâmil Tabiat/Tıbâu't-tâm Fikri”, *TİAAD*, yıl: 7, 2006, sayı: 17

- Steven D. Fraade, "Enoch" , *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones, Thomson Gale, 2005
- Güç, Ahmet "Güneş" *DİA*, XIV, İstanbul, 1996
- Harman, Ömer Faruk "İdrîs" *DİA*, XXI, İstanbul, 2000
- "İlyâs" *DİA*, XXII, İstanbul, 2000
- Kara, Mustafa "Hikmet" *DİA*, XVII, İstanbul, 1998
- Kılıç, M. Erol, "Ebu'l-Hükemâ Hikmetin Atası Hermetik Felsefenin İslâm Düşünce Târihinden Görünümü", *Dîvân Dergisi*, yıl:3, sayı:5, İstanbul, 1998/2
- "Hermes" mad, *DİA*, XVII, İstanbul, 1998
- "Tasavvuf (Mistizm)" İslâm Felsefe Târihi, ed. S. H. Nasr, Oliver Leaman, III, trc. Şâmil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Pınar yay., 2007
- "Muhyiddîn İbnü'l-Arabî", *DİA*, XX, İstanbul 2000
- "Fusûsu'l-Hikem", *DİA*, XIII, İstanbul, 1996
- Kırca, Celal "İslam Dinine Göre Reankarnasyon", *EÜİFD*; Kayseri, 1986
- Kutluer, İlhan "Hikmetü'l-İşrâk", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998
- "Hikmet" *DİA*, XVII, İstanbul, 1997
- "Felek" *DİA*, XII, İstanbul, 1995
- "İlm-i Felek" *DİA*, XXII, İstanbul, 2000
- Kuzgun, Şaban "Hanîf", *DİA*, XVI, İstanbul, 1997
- Küçükköy, İrfan "Aynışems" *DİA*, IV, İstanbul, 1991
- Muslu, Ramazan "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" yazma geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risâlesi", *TİAAD*, yıl: 8, sayı: 18, 2007
- Okudan, Rifat "Hakikat-i Muhammediyye: Felsefî Temelleri ve Dînî Asıllarının Değerlendirilmesi", *SDÜİFD*. Isparta, 2003, sayı: 11
- Ögke, Ahmet "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb, İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri", *TİAAD*, Ankara, 2001, sayı:5
- Schaller, Berndt "Enoch" , *TEC*. Vol. II, Leiden: Brill, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001
- Schimmel, Annemarie "Nur Muhammad", *ER*, New York, 1987
- Soysaldı, İhsan "Halvet Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *TİAAD*, yıl: 8 sayı: 19, 2007
- Tahralı, Mustafa "Fusûsu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bâzı Meseleler". A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I içinde *MÜİFV*. yay., 2. Basım, İstanbul, 1994
- "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfâdeler ve Vahdet-i Vücûd" A. A. Konuk, *age*, II içinde, *MÜİFV*. yay., İstanbul, 1989
- "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", A. A. Konuk, *age*, III içinde, *MÜİFV*. yay., İstanbul 1990
- "İbnü'l-Arabî'de Bir Hadîs-i Kudî'nin Yorumu", İbn Arabî, *Nurlar Hazînesi* içinde, trc. Mehmet Demirci, İstanbul. İz yay., 4. baskı, 2003
- Tatlı, Bekir "Bosnevî'ye âit bir risâle "er-Risâle fî temessüli Cibrîl"; *TİAAD*, yıl: 6; sayı: 15; İstanbul, 2005
- Temelli, Mehmet Astrolojiye Toplu Bakış", (Astroloji ve Simya içinde) İstanbul, Verka yay., 1999
- Topaloğlu, Bekir "Kuddûs" *DİA*, XXVI, İstanbul, 2002
- Turhan, Kasım "İnniye" *DİA*, XXII, İstanbul, 2000

- Tüccar, Zülfikar “Nâbiga el-Ca’dî” , **DİA**, XXXII, İstanbul, 2006
Uluç, Tahir “İbnü’l-Arabî’de Mistik Sembolizm”, **TİAAD**, Ankara, yıl: 7, 2006, sayı: 16
Uludağ, Süleyman “Bâyezîd-i Bistâmî” **DİA**, V, İstanbul, 1992
----- “Celvet” , **DİA**, VII, İstanbul, 1993
----- “Halvetiyye” , **DİA**, XV, İstanbul, 1997
----- “Hızır” , **DİA**, XVII, İstanbul, 1998
Üzüm, İlyas “Mücessime” , **DİA**, XXXI, İstanbul, 2006
Wensinck, A. J., “İdrîs” , **İA**, Ankara, 1988
Yavuz, Yusuf Şevki “Müşebbihe” , **DİA**, XXXII, İstanbul, 2006
----- “Fahreddîn er-Râzî” , **DİA**, XII, İstanbul, 1995
----- “İstivâ” , **DİA**, XXIII, İstanbul, 2001
Yazıcı, Tahsin “Ebû Saîd-i Ebû’l-Hayr” , **DİA**, X, İstanbul, 1994
Yıldırım, Suâd “Ba’l” , **DİA**, IV, İstanbul, 1991
----- “Bedî” **DİA**, V, İstanbul, 1992
Zâhir, Süleyman “Tenâsüh” , Mevsû’atü’l-Arabiyye, Dımaşk, Hey’etü’l-Mevsuatü’l-Arabiyye, 2002

IV. İNTERNET SİTELERİ

- A. Orlov, Andrei, “The Etymology of the Name “Metatron”,
<http://www.marquette.edu/maqom/metatronname.html/14/06/2009>
Book of Enoch, <http://www.ancienttexts.org/library/ethiopian/enoch/index.html> ;
<http://reluctant-messenger.com/writings.htm>, 10.05.2009
Easton, Matthew G. “Enoch” ; (**BE**)
http://christiananswers.net/dictionary/enoch.html?zoom_highlight=enoch (05.03.2008)
Guénon, René “Hermes”, (**SCR**) Vol. 1, No.2. World Wisdom, Inc.,
(<http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx?ID=16>)
(08.09.2008)
Emil G. Hirsch, , Solomon Schetchter “Enoch”, Jewish Encyclopdia, (**JE**)
<http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=383&letter=E&search=Enoch>
(02.03.2008)
Schaya, Leo, “The Eliatic Function”, **SCR**.
(<http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx ID=129>)
(02. 05.2008)
Whitall, N. Perry, “Reincarnation”, **SCR**,
<http://www.studiesincomparativereligion.com/Public/articles/browse.aspx?ID=17>
(02.09.09)

EKLER

A. İbnü'l-Arabî-İdrîs Peygamber Görüşme Metinleri I-II-III

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ta bahsettiği bir mîrâcında her bir semâdaki peygamberlerle karşılaşmasını ve neler konuştuğunu detaylı olarak anlatır. Dördüncü semâ ile ilgili olarak şunları söyler:

İdrîs aleyhisselâm'ın yanına gittim. Ona selâm verdim. O da selâmımı aldı ve:

- Hoş geldin ey Muhammedî vâris, dedi. O'na sordum:
- Bize ulaştığına göre sana iş nasıl karışık oldu? Şüphe götürmez bir şekilde Tûfan olacağını nasıl bildin? Halbuki nebî sâdece kendisine vahyedilene vâkıftır. İdrîs peygamber:
- “Onu yüz bin veya daha çok kişiye peygamber olarak gönderdik”¹⁴⁰² âyetini okudu ve İşte bu bana vahyedilenlerdendir, diye cevap verdi. Ben ona dedim ki:
- Bana senden vâsıl olduğuna göre “hark” olduğunu söylüyorsun. O da:
- Hark olmasaydı ben yüce mekâna ref' edilmezdim, diye karşılık verdi.
- Mekânında mekânetin nerededir?
- Zâhir bâtının ünvânıdır.
- Bana ulaştığına göre sen kavminden sâdece “tevhîd”i talep etmişsin, başkasını değil.

¹⁴⁰² Saffât, 147

- Çünkü ben “tevhîd kelimesine” dâvet eden -tevhîde değil- bir nebî olduğum halde gereğini yerine getiremediler. Çünkü tevhîd kimsenin inkâr ettiği bir şey değildir.

- “Bu acâib bir durum” dedim sonra, “Ey vâzıu’l-hikem! Bize göre fürû’da ictihâd meşrûdur ve ben zaman âlimlerinin lisânıyım, dedim.

- Usûlde de meşrûdur, dedi. Çünkü “Allah nefse vüs’ati kadar teklif yükler.”

- Hak ve onunla ilgili sözlerde çok ihtilâf var, dedim.

- Ancak böyle olurdu zâten. Çünkü iş mizâca tâbidir, dedi.

- Siz nebîler topluluğunun o konuda ihtilâf etmediğini görüyorum.

- Çünkü biz nazar yoluyla söylemeyiz. Onu “el-Vâhid” olandan söyleriz. Kim hakikatleri bilirse, Allah hakkında tek söz üzerine, nazar sâhiplerinin tek sözde birleştikleri mertebesinde, nebîlerin tamâmının ittifâk hâlinde olduklarını bilir.

- İşler aslında size söylenildiği gibi midir? Çünkü akılların delîli, bu konuda sizin getirdiğiniz şeyleri tahayyül etmektedir.

- İş bize söylendiği gibi ve bize söyleyenin o konuda bildirdiği gibidir. Çünkü Allah her söyleyenin söylediği indindedir. Bu sebeple insanları “tevhîd”e değil “tevhîd kelimesi”ne dâvet ettik. Kim Hak konusunda nazarından konuşursa mahzûrlu konuşmaz. Çünkü o kulları için mertebenin tevhîdini şerîat yaptı. Bunun için ancak mertebe tevhîdi ile söylenen kabuldür.

- Ya müşrikler?

- Onlar tevhîd konusunda ancak vaz’ etme yolunu tutmuşlardır. Vaz’ ettikleri şeyler (töreleri) yönüyle de yalancı olurlar. Onları (kutsiyet atfettikleri şeyleri) kendilerine “yakınlık” vesîlesi saydılar. Onu bu ahadiyet mertebesi sâhibinin mertebesine indiremediler.

- Vâkıamda tavafta bir şahsı gördüm. Bana ecdâdımdan olduğunu haber verdi. Kendisinin ismini söyledi. Ona ne zaman vefât ettiğini sordum. Bana “Kırk bin yıl” olduğunu söyledi. Ona târihteki müddeti bilenen Âdem’den sordum. Bana “Hangi Âdem’den bahsediyorsun? Şu (zamânı size) en yakın olan Âdem’den mi? dedi. İdrîs Peygamber şöyle dedi:

- Doğru söyledi, ben Allah’ın nebîsiyim. Buna rağmen âlemin ömrünün tamâmını bilmiyorum. Ancak genel olarak, topluca biliyorum. O “Hâlık” olmak bakımından ebedîdir. Dünyâ ve âhiret zâil olmaz. Mahlûkun ecelleri müddetlerinin bitmesiyledir, yaratma ile değildir. Yaratma nefeslerle yenilenir. Bize ne öğretildi ise biz de onu öğrettik. “Onun bildirdiklerinin dışında insanlar O’nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.”¹⁴⁰³ O’na dedim ki:

- Kıyâmetin şartlarından birini bana târif eder misin?
- Âdem’in varoluşu kıyâmetin şartlarındandır.
- Kıyâmetin zuhûruna ne kadar kaldı? Dedi ki:
- “İnsanların hesâbı yaklaştı. Fakat onlar gaflet içerisinde dirler.”¹⁴⁰⁴
- Dünyâdan önce başka bir diyâr var mıydı?
- Vücûd diyârı birdir. Diyâr siz olmadan önce dünyâ değildi. Ancak sizinle ve âhiretle oldu. Sizinle vücûddan temeyyüz etti. Cisimlerdeki iş; kevnler, istihâleler, gelişler ve gidişler zâil olmadı ve olmayacak.
- Sonra ne var?
- Bildirilmeyeni bilmiyoruz.
- Doğrudan yanlış olanın yeri nerede?

¹⁴⁰³ Bakara, 255

¹⁴⁰⁴ Enbiyâ, 1

- Yanlış izâfî bir durumdur. Asıl olan doğrudur. Allah'ı ve âlemi tanıyan, doğrunun ezel ile berâber asıl olduğunu bilir. Çünkü yanlış, iki görüşün karşılaşması ile ortaya çıkar. Karşılaşmanın gereği olarak (birisinin) yanlış olması gerekir. Kim hatâ ile söylerse doğru ile birlikte söyler. Kim hatâsız söylerse doğru söyler. Hatâyı doğru kılmıştır.

- Âlem hangi sıfattan sudûr etmiştir?
- “el-Cûd” sıfatından.
- Bâzı şeyhlerin de böyle söylediğini duymuştum.
- Söyledikleri doğrudur.
- Biz insanlar dünyâdan (âhirete) intikâl ettiğimizde madde ne olacak?
- Allah'ın rahmeti her şeyi kuşatmıştır.
- Hangi şeyi?
- İki şeyi. Bâkî olan, rahmeti ile vâir ettiklerinden rahmeti ile bâkî kıldıdır. Sonra dedi ki: O'nun “Vücûd”unda a'râzların yerleri sâbittir. A'râzlar ise, benzerleri ve zıtları ile mahalleri üzerinde değişir.

- En büyük “emr” nedir?
- Onunla Âlem en büyük emirdir.

Sonra O'na vedâ ederek yanından ayrıldım.¹⁴⁰⁵

¹⁴⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, III, 348-349

İbnü'l-Arabî *el-İsrâ ilâ Makāmi'l-Esrâ* isimli risâlesinde uykuda tevfîk elçisi gelerek ihlâs burağını getirdiğini, sekîne bıçağı ile göğsünün yarıldığını, kalbinin temizlendiğini, takdis öğütleri ile nefsinin kirlerden temizlendiğini anlatır.

Önce vezirlik semâsı olan ilk semâya yükselişinden bahseder. Orada Âdem aleyhisselâmın rûhâniyetinin sırrını gördüğünü, sohbetine katıldığını ve yaptığı konuşmaları anlatır.

Kitâbe semâsı ve ruhlar semâsı olan ikinci semâda Îsâ aleyhisselâm ile, şehâdet ve cemâl semâsı olan üçüncü semâda Yûsuf (a.s.) ile görüşmesini anlatır. Dördüncü ise semâda İdrîs (a.s.) ile görüşür. İdrîs aleyhisselâm onu şu sözlerle karşılar:

- Merhaba ey seyyidü'l-evliyâ! Basît cevherinle ma'sûm olan.
- Verdiğin müjde ve yaptığın açıklama ne güzel! Yüce makâmın hakkı için sen kimsin?
- Ben celâlet menşei, sülâlenin tayyibi, yücelik babası? Güneş'in, doğmakta olan Güneş'in efendisiyim.

İbnü'l-Arabî bu büyüklük karşısında ona şu şiiri okur:

*Kudsiyet mertebesinde bulunan şark ehline kutlu olsun
Öyle bir Güneş ki, ışıkları kabrin karanlığını aydınlatır
Teşbîhten uludur, böylece eşsizdir O
Sınırlarda bir fasıl değildir, bir cins de değildir
Varlığımızın kemâlini onunla idrâk ederiz
Yarasanın Güneş'in göz alıcılığında idrâk edilmesi gibi
Allah için risâletin getirdiği nûr ne güzel*

Tahmînden, zandan ve sezgiden kurtaran
Onu bize getiren kalp, susuz ve arzu içindeydi
Mele-i a'lâ ve kuds mertebesine
Geldi ve evlerin çoğunda kutlama yapmadı
Na'l ve Kürsî mertebesinden onlara hitâb etti
Ben, efendi ve risâletim, saygın gelin
Allah için ne güzel efendi ve ne güzel gelin!
Sizin için nîmet olarak emânet dalını diktim
Ondan sonra fidanın meyvesidir benim kurulum(?)
Açıklanınca teblîğ'e çok düşkün oldum
İnsanlar ve ünsiyetten terakkî ettiren işler
Şimşeklerim çakmış ve parıltıları çıkmış olarak gece yürüdüm
Böylece gayb denizlerini his bineğinde geçtim
Uyudum ama göz kapaklarım uyumadı sabaha kadar
Cinler ve insanlar ile övündüm gurûra kapılmadan
Ey nefis! İşte hak budur ki varlığı parıldamakta
İnkâr etme sakın ey nefis! ey nefsim!

Sâlik¹⁴⁰⁶ der ki:

Sonra şimşegin parıltısı kaybolunca “fark”ın karanlığı da onunla birlikte yarıldı. Bunun üzerine İdrîs peygamber:

- Nasıl gördün? diye sordu ve ekledi: “Sana mâhiyetimi ve bütün hüviyetimi açıklamak istedim”

¹⁴⁰⁶ İbnü'l-Arabî'nin kitabı boyunca kendisinden “Sâlik” diye bahseder.

Ağyârın nasıl fânî olduğunu, nûrların kayboluşunu, fikirlerin ortaya çıkışını, günlerin tamamlanışını, çiçeklerin râyihasını yayışını, ıstılâmın¹⁴⁰⁷ hakîkatinin belirişini, cisimler arzının aydınlanışını, bütün bunların nasıl gerçekleştiğini gördün ey sâlik!

Bekāya uğurlandım. Yükselme (irtikā) mahallinden likā vücûduna yürütüldüm. Ben yolu en açık şekilde göstermede münâsîp bir rehberim. Benim üzerime hüküm verilmemiştir. Bana son yoktur. Arşıma istivâ ettim. Yaygımın bilinenleri, mâlûmâtı üzerine uzandım. Onda murâd ettiğim gerçekleşti. İtikâdımın âkibetine hamdettim.

Sâlik dedi ki: Onun ifâde ettiklerine kanâat ettim. Çünkü daha fazlasını istesem kesinlikle artırırđı.¹⁴⁰⁸

İbnü'l-Arabî detaylı olarak anlattığı yolcuğu ile ilgili olarak dönüşünde kendisine yolda gelirken mîrâcında nelerle karşılaştığı sorulur. Bunun üzerine semâlardaki Nebîlerle karşılaşmalarını ve oralarda gördüklerini kısa kısa anlatır.

Dördüncü semâ hakkında şöyle der:

O yüce mekânda İdrîs'i gördüm. Sır, tahayyül ve telebbüsten (karışıklıktan) takdîs oldu. Bunun üzerine “ Varılacak son yer burasıdır ve bu kemâl ve behâ (latîflik) makâmıdır” dedim ve İmâm'dan hilâfeti taleb ettim.¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁷ Istılâm: Kalbde beliren bir sıfat olup kalb onun hükmü altında sükûna erer. İbnü'l-Arabî, *Istılâhu's-Sûfiyye*, 413, (Resâil)

¹⁴⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* (Kitâbu'l-Mîrâc), 89-91; Thk. ve şerh, Suâd el-Hakîm, Beyrut, 1988; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ*, 144-145, (Resâil)

¹⁴⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ* (Kitâbu'l-Mîrâc), 136 Thk. ve şerh, Suâd el-Hakîm, Beyrut, 1988

İmâmın Pazar gününe tahsîs edilmesi ve infiallerden zâhir olanlar hakkında¹⁴¹⁰:

Muazzam saîd güne selâm
Munazzam vücûdun günlerinin sultânına
O ilk var edilen seçilmiş Pazar'dır
Harâb olmaksızın yüce binâ onunladır
Allah'ın vasfı ile isimlendirilir, başkası olmadan
Onun emsâllerinden; öne almakla onu seçti
Her meslekte ruhlar onunla mesrûr oldu
Cömertlik ve tekerrüm kutbu diye çağrılır
“Vücûd”un kalbi ufkundan ona ilgi duydu
Böylece gizli olan bütün sırları ona öğretti
Rûhlar onunla hayat bulurlar melekûtlarında
Mülâzeme ve tekellûf ehli de hayat bulurlar onunla
Ruhlar ona tutundular böylece görünmediler
Gam ve nedâmet ehlinin müşâhede yerinde

¹⁴¹⁰ Bu tercüme iki baskıdan yararlanarak yapılmıştır: 1. *Tenezzülâtü'l-Emlâk min Âlemi'l-Ervâhi ilâ Âlemi'l-Eflâk*, 78-86, (Hâşiye, Şeyh Abdülvaris Muhammed Ali) Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000; 2. *Tenezzülü'l-Emlâk fî Hareketi'l-Eflâk*, Thk. ve Şerh. Nevâf Cerrâh, Beyrut, Dâru Sâdır, ts., 89-97

Allah sizi bâkî kılsın ve muhâfaza buyurusun!

Esmâdan “Kerîm” isminin rûhâniyetinden başka bir isme, beni semâya yükseltsin diye çıktım. Tûrâbî zulmetin bağları kalmayıp hürlüğe kavuşunca, bize gaybî müşâhedenin âlemleri göründü. Yolu tâkib ettik. Alâmetleri istedik. “*Seferin meşakkatinden, kötü manzaralardan*¹⁴¹¹”, endîşeli olmanın şaşkınlığından sığındık. Yol işâretlerini izleyerek oralardan geçtik. Onu orta semâya (dördüncü semâ, Güneş feleği), âdil, eşit olan mertebeye ulaşınca kadar mîrâcımız için basamak, merdiven edindik.

Yüce nebî yâni yükseklik ve Güneş nebîsine (nebiyyü’l-alâ ve’l-mihât) ulaşınca kadar. Yükseklik ve Güneş hayâtın var olmasında ana ve babaların en parlağı, en yücesidir. Bu matlûb olan semâya vâsıl olunca, “hikmet-i mahbûbe” nin sâhibinden bizim için izin istedik. Efendi bize izin verince içeriye girdik. Gelişimizden dolayı bizi karşıladı ve bizimle oturdu:

- Bu korunmuş bineğe ve dikkatleri çeken muhâfaza edilmiş yere nereden geldin? dedi.
- Garîb cesed beldesinden, dedik.
- Habîbin beldesini ziyârete gelenlere Merhabâ. Ne güzel korunmuş şehir! Direklerini dört köşe üzerine dikti. Sultânını bedi’ âleminden kıldı. Bu âlem iki cinstir. Refi’ ve nâzil. Bu sultân ise *refî*’ cinsindendir. Hayy, Âlim, Mürîd, Kâdir, Mütakellim, Basîr ve Semî olarak isimlendirilen İlâhî sıfatları orada, (korunmuş şehirde) icrâ etti. Ğâziye (gıdalanma), nâmiye (uyuma), musavvire (tasvir etme), nâtika (konuşma), âkile (akletme), hâfıza (hıfzetme), müfekkiye (düşünme), muhayyile (hayal etme) ve muhisseye (hissetme)den meydana gelen dokuz kuvvetle tahkim etti. Böylece en güzel biçimde süslenmiş hâle geldi. Hasar görme ve onları defetme kuvveti endîşesiyle; faydaları cezp etme, birbirine tutunma ve hazmetme kuvvetini sağlamlaştırdı. Onda bulunan bölümlerin çokluğu sebebiyle bu şehrin tertîbini açıklamak uzun sürer.

¹⁴¹¹ Müslim, *age.*, II, 978, nr. 1342

Bunun için ben varlıkların hakikatlerini ve bâzı ilâhî hakikatleri cem' ettim. Allah onlardan daha üstün bir varlık yaratmadı. Onlardan ihdas olunanlar gibi, hiç kimseden hikmetler alınmadı. (Onlardan ihdâs edildiği şekilde hiç kimseden hikmetler ihdas edilmedi.¹⁴¹²) Cevâmiu'l-kelim verildi. Hikmet çeşitleri konuldu. Onlara şevkim ve hasretim ne büyük! Benim onlara kavuşmam ve onlara nüzûlüm için kıyâmeti arzuluyorum. Onlar kıymeti bilinmeyen bir şehirdir. Ancak kader sırrına vâkıf olan bilir. Bundan dolayı fikir erbâbı onları bilemedi. Onlar hikmetin bölümleri ve nağmenin mûsikîsidir. Nûr ve zulmet berzahıdır. Ufuklarının yolculuğu ve tabakalarının devri kesintisizdir.

Bu sözler üzerine orada oturanlar ve muhafızlar emrine âmâde oldular ve hicâbın gölgesi sebebiyle secdeye kapandılar. Sonra başlarını kaldırdılar ve onu can kulağı ile dinleyerek anlattıklarından dolayı mesrûr oldular.

Es-Seyyid, el-İmâm, nessâbetü'l-allâm tekrar söze başladı ve şöyle dedi:

- Burasının en yüksek, yüce bir yer olduğunu bildiniz. Ona teklîf câiz değildir. Ne latîf ve ne de kesîf ona tahakküm edemez. Üzerinde olduğumuz bâzı şeyler konusunda bizden murâdını açıkça isteyen, onun yanında konuştuğumuz bâzı konuları bizden tercüme eden nerede?

Bu dâvet üzerine, bizim için kırmızı altundan bir beyt yükseltildi. Misk ve anber ile kokulandırılmıştı. O beytin içinde kırmızı yâkuttan bir minber kuruldu. Başında inci ve cevherden bir tâc ile mütercim oraya çıktı. Onun etrâfı, mele-i a'lânın sözleri, yüce semâların rûhâniyetleri ile çevrildi. Orada hazır olmayan ruh, zâhir olmayan gizli kalmadı. Şuâlar parıladı. Arâzi mâmûr hâle geldi. Ziyâlar gizlendi. Nûrlar doğdu. Semâvât güzelleşti. İstivâlar sultânı zâhir oldu. Yüce olanın yüceliği belli oldu. Binâ kâim oldu. Dostluk hâlis oldu. Safâ iyice yerleşti. Doğuş azametli oldu. Âfâk parıladı. Cedveller yayılıp genişledi. Sözlerin mertebeleri belli oldu. Belîğ ve güzel konuşan, mânâlara vâkıf gür sesli hatîb minbere çıktı. Bu (meydana gelen) intibâ muhafaza etti. O şekilde güzel bir görünüşe, mutedil bir neş'eye sâhipti. Alnı geniş ve

¹⁴¹² Nevâf Cerrâh bir başka rivâyette böyle geçtiğini söyler. Bkz. İbnü'l-Arabî, **Tenezzülât**, 90 dtp. 1.

açık, burnu koku almaya müsâit büyüklükte, parmakları uzun, bâtil ehline lisânı keskin, dârı illiyyînde en güzel yaratılıştaydı. Hakk’a ve tarîk-ı müstakîme hidâyet ediyor. Ak yüzü yuvarlak, yanağında nar tanesi gibi parlak kırmızılık vardı.

Selâm verdi. Bunu yaparken parmakları ile işâret etmedi. Diliyle dudağının üst kısmına dokundu ve dilini ağız içinde çevirdi. Sonra konuşmasına başladı:

- Allah’a hamdolsun. O vardır ve O’nunla birlikte bir şey yoktur. O şimdi de bulunduğu hâl üzeredir. Sonra âlemi yarattı, onu var etti. Yarattığı şeylerden bir eser, tesir ona dönmedi. Zâtında ilmi olan şeyi vücûda getirdi, başkasından değil. Âlemi onda gizli kalan bir şey olmaksızın ortaya çıkardı. Her mevcûddan önce O, vücûd ile mevsûftu. Öncelik diye bir şey yoktur, ancak ibâre hasebiyle vardır. Oluş ancak işâret yönünden vardır. Sonradan olanlarla kadîm arasındaki irtibâtı bilmede en sağlam yoldur. O ikisi arasında beyniyet ve kabliyet (öncelik) yoktur. Çünkü öncelik izâfî olup mahlûktur ve zamanî uzama hayattır. Kevnin vücûdu zâviyesinde ondan gizlendi. Her “ayn”ın izlediği yola nüfûz etti. Adâlet terâzisini fazîlet kubbesinde yerleştirdi. Böylece kinler zâil oldu. Düşmanlıklar kalktı. Onun saltanatı gaybların tahsîsâtı ile kalplerde zâhir oldu. Onun yüce şânı zâil olmaz. Mekânı âlîdir. Sonra indim ve şöyle dedim:

- Ey yüceliğin babası! (Ebu’l-Alâ) Niçin kalbe mahsus oldun ?
- Kalb, sûreti üzerine konulmuş olan Rabbin Celâli’ni vüs’at eden mertebe olmasından dolayı.
- Niçin Güneş’in sırrı olan kuvvetler ona has kılındı?
- Hayat mâdeni olduğu için. Sana, kuvvetlerin ve uzuvların olarak sende mukâbili bulunan her semânın rûhâniyetinde bu belli olacak. Ona dedim ki:
- Beni kevn âleminde âriflerin, ulemânın ve mürîdlerin kalblerine te’sîrini, feleklerinin ve meleklerinin ona ne verdiğini müşâhede etmeye muvaffak kılmanı istiyorum.

Bunun üzerine etrâfında oturan bâzılarını işâret etti. Hizmetçilerine ikramda bulundu ve (birine) şöyle söyledi:

- Onunla dörtlü devri katet. Yedili kevne yüksel. Hazînelerin anahtarları ve mârifetlerin ölçüleri hâsıl olunca, bana getir ve önüme hazır et.

Bunun üzerine hizmetçi beni (birinci devirdeki) doksan feleğe götürdü. Her felekle birlikte bir melek gördüm. Bu meleklerin işi üç meleğe bağlıdır:

Bunlar tahlîl, ölüm ve nefesler ile müvekkel melektir. Onların âlemdeki idâre etme süreleri 33 bin yıl olup idâreleri üstün ve güzeldir. Huzurlarında genç sûretinde yedi melek bulunur. Sanki onlar budanmış yaş çubuk gibidirler ki bu çubuk bükülebilir, eğilebilir, uğurlu ve yumşak olup yüzeylerinde bir bitki yoktur. Görevlerini yaparken aslâ gecikme olmaz.

Eğer mevcûdâtın mertebelerinin tahkîkine erseydiniz, sizin zamanların varlığı ve mekânda tekaddüm konusundaki görüşünüz değişirdi. Orada imkândan sonra başka hâle geçmeye hükmederdiniz. Kimin kademi sâbit olursa ona zamanlara ıtlâk edilen ve mekâna işâret eden biçimi değiştirmek vâcib olur. Yücelik ve azizlikten olan bu makâm hakkında ibâret âlemindeki acz ve kusurdan dolayı bunlar ancak -câiz olduğu üzere- mecâz yoluyla mümkündür. Te'sis edilen mukaddes mânâları idrâk edebilmek için mâkûl akıllar fikirleriyle onlara ıtlâk edilir. Pâk üstün mârifete çok hasret çeken, kafaları karışmış bu akıllar için bir yardım söz konusu olmasaydı, bu sınırlı ibâreleri kullanmaya ihtiyaç duymazdık.

Yüce sıfatlar, güzel isimler, yüce haberler ve mahâfaza edilen izzetin hicâbı onun içindir. Onun ismi “el-Hayy”dır. Bu ismi ile tecellî ettiğinde mevcûdât hayat bulur. “el-Kayyûm” ismi ile semâvât, arz ve onlarda bulunan bekâ ve istihâle âlemleri kâim olur. Vecihler onun hayatı için boyun eğer. Bütün cepheler onun kayyûmiyetine secde eder. Başlar azametinde rızâ gösterir. Dudaklar onun zikriyle hareket eder.

Bu efendimize (Hz. İdrîs), esrâr ve mârifetlerin bütün çeşitleriyle muhabbet olsun. Onun ihsânı, nurların doğuşunda mârifetlerin bolluğudur. Onu feleklerle birlikte devrettirdi. Meleklerle birlikte seyrettirdi. (isrâ) Felekî eserler üzerinde bilgi sâhibi yaptı. Melekî letâifin sırlarıyla tahakkuk ettirdi. Her rûhâniyete kendi dili ile hitâb ettirdi. Mekânın hikmeti hakkında mârifet sâhibi yaptı. Yüceliğin zirvesinde çıkmış iken, iki meyilden birine ayrılır da bâzı mârifetleri gider ve letâfetten sonra kesâfete

dönüşür korkusuyla, istivâ hattına indi. Denizlerin kabarıp yükselmesinde meydana gelen şeyleri öğrendi. Hikmetleri kayalara yazdı. Sonra en orta terakkî derecesine (Güneş semâsı) avdet etti. Ortada ondan ayırdı. O ikâmet ettiğiniz makâmınızdır. Yolculara kelâmımızı bitirme durumu ondandır. Sonra yönlerin muhâfazası, talebelerin dikkat çekiciliği ve Güneş'in nikâhlısına vâsıl olunca, onlara güzel kokularını sunmalarını emretti. Elleri anahtarlar ve kismetler vardı. Eteklerini katladılar. Ridâlarını kısalttılar. Mekânlarında durup, onlardan istenilenleri –kendilerinden sâdır olana hâkim bir vaziyette- öğretiler. Onlardan beşinin hareketi bir, ikisinin hareketi ikidir. Onlardan ikisi ise “tahlîl meleği”nin, ikisi “nefesler meleği”nin, biri de “ölüm meleği”nin huzurundadır. Onlar yöneticilerinin verdiği dışında bir ilme sâhip değillerdir.

İkisine gelince, onlardan birinin tahlîl ve mevt ilmi, ikincisinin nefesler ve mevt ilmi vardır. [Ölüm meleği] her ikisinde de tasarruf etmektedir. Tahlil meleği ise birine, nefesler meleği de diğerine tasarruf etmektedir. Onlar fiillerin hükümlerinde, kuvvet ve sayıda eşit ve mutedil derecededirler. İkinin dışındakiler, (beş kişiden üçü) âlemlerin tahsîli konusunda daha bilgilidirler.

Bu mertebeler belli olunca ve bu yollar geçilince beni yedili kevne yükselttiler. O en muazzam, mükemmel, mükerrerem ve yüksek arştır. Orada kulların kalplerinde ve bu feleklerde hareketlerindeki mertebelerine göre Allah'ın neleri meydana getirdiği ve oradaki melekleri yönlendirmeleri belli oldu. Allah Teâlâ feleklerin hareketlerinde, melekleri yönlendirmesinde, hakikatlerden incelik üzere eşitlik yerinde nûrlar ve sırların arasını birleştirir. Akıllar ve hisler âleminde ise nefislerin hakikatleri arasını tesviye eder. Te'sîs mârifetlerini ızhâr eder. Nûr nefesleri, ruhları örter. Bütün bâtıl ve eğrilik kaybolur. Sınırlı ve sınırsız ilimlerde, Allah'ı bilen âlimler, îtikâd meselelerinin hükümlerini bilenler için düğümü çözer ve müphemleri îzah eder. Müşkilleri şerheder. Ustaların kalplerinde meslek ilimlerini açar. Dinlemelerde nağmelerin mevkillerini güzelleştirir. Âriflerin kalplerinde mârifetlerin devâlarını akıtır. Âlimlerin nefislerinde ilimlerin kaynaklarını fışkırtır. Muhakkik hakîmlerin kalplerinde hikmet ve sırların esrârını azametli hâle getirir. Gaybî tenezzülleri ard arda indirir. Rahmânî sırlarını, nihâyetler sidresinin furûlârının en yukarısına yükseltir. Mürebbî şeyhlere hastalıklar ve

devâları ilmini açar. Reddedilen ve edilmeyen nefsin hevâlarının îtidal bulmasının mârifetini açar. Mücâhedeler ehline mücâhedelerini netîcelerini ikram eder. Kâinattan içinde kuvvet bulunan müstahsen şeyleri onlara verir. Onlardan bir tâife zevkî müşâhede ile nîmetlenir. Bir tâife de nefeslerin müşâhedesini ve güzel kokuların râyihaları ile nîmetlenir.

İşte bu mertebede bu makâmlar toplanır. Onun üzerinde bu bereketler görünür. Bu teveccühler ve hareketlerde, bidâyet ehlinin kalplerinde mânâların rûhlarının nefhi vardır. Müridlerin tıfıllarına tecelliyâtın başlangıç sütlerini içirir. Çıkış âlemi açılır. Bekâ halleri dönüşür. Âriflerin himmetleri visâle hasret çeker. Âbidler amellerde yarışır. Mürîdler de hallerde. Bekânın zıddı ifnâ, hayâtın mukâbili ölüm olur. İsbâtın zıddı mahvolur. Anlatılanlar bu devirde, ilk bölümün tesîrinden kevnde belirenlerdir.

Sonra beni ikinci bölüme götürdü. Bana doksan feleği gezdirdi. Aynı şekilde her felekte bir melek gördüm. Onların işi de üç meleğe râci' idi. Birincisi hayat ile, diğeri terkîb, öteki de fenâ ile müvekkeldi. Onların âlemdeki yönetim müddeti 24 bin senedir. Onların huzurunda ömrünün baharında gençler olan yedi melek bulunur. Sanki onlar 25 yaşındaki gençler gibi ki o gençler direnmedeki güçlerini gösterişlerinde mâsumdurlar. Tasarrufları çok güçlü bununla birlikte tahrîf ve tâdîl sınırlarında bilgi sâhibidirler. Onların bu üç melek olan durumu, hikmetin tertîbi ve hizmette önde olan yedi melek olan durumu gibidir. Onlardan beşi bir dalda âlimdir. İki "hayat meleği", biri "terkîb meleği", kalan ikisi "fenâ meleği"dir. Geriye kalan ikiden biri, terkîb ve hayat bilgisine sâhip, diğeri ise terkîb ve fenâ bilgisine sâhiptir.

Onların amaçları belli olunca, mânâları tahakkuk edince, kalplerdeki gayb çeşitli şekilleriyle olan tesirlerini görmem için, beni mahbûbun kevnine yükseltti. Böylece Allah Teâlâ bu feleğin hareketleri ve melekî yönelişleri sırasında, nurlar âlemi üzerine sırlar âlemini ızhâr eder. Böylece ilim, batıda doğudan daha çok olur. Rabbânî ârif gerçekleşen ilâhî önceliği kabul eder. İstılâm sultanı kerâmet ve haller ehlini güçlendirir. Nûrî ilim makâmât ehlinin kalplerinde sağlamlaşır. Sırlar onu bileni talep eder. His ve hissedilenin hakikatleri ortaya çıkar. Ve böylece akıllarda zayıflık zâhir olur. Akledilenler ile ilgili vâridatlar kesilir. Nakledilen maddeler devam eder. Nefisler tecellîlerin şevki ile yanar. Sevgi sultânı, nihâyetlere vâsıl olma zâhir olduğu zaman,

muhiblerin nefislerinde daha da sağlamlaşır. Onlar için gâyelerin işâretleri yükseltilir. Hissedilir şeylerin denizi, heyecanlanmaların çeşitleri ile dolar. Müridlerin tıfılları buluşmaların sütlerini içer. Evliyânın sırları için, muazzam azamet tecellî eder. Beşerî neş'e, berzahtakilerin ruhlarını teshîr eden esmâ-i ilâhiyyeden kendisine verilen ile iyice yerleşir. O ruhların esrârı önlerindedir. Mârifetleri yanlarındadır.

İşte bunlar bu devirde ikinci bölümün tesirinden meydana gelen şeylerdir. Bu devirde her bölümde ikâmetim on beş buçuk gün, altı saat sürdü. Oranın her günü, dünyâdan altı buçuk gündür.

Sonra beni üçüncü bölüme götürdü. Orada da doksan felek katettim. Allah her felek için bir meleği vekil kılmıştı. Onların işleri de üç meleğe râcîdir. Meleğin biri nefeslere, diğeri rûhlara, üçüncüsü mîzâna vekildir. Âlemdeki yönetim müddetleri 15 bin yıldır. Huzurlarında yedi orta yaşlı melek bulunur. Onların kuvvetleri yerinde, akılları sağlam, yönetimleri iyidir. Dereceler ve müsâvîlikte daha önceki bölümlerde bulunan hizmetçilerin hükmü ile onların hükümleri aynıdır. Sırlarına vâkıf olduğumda ve onların işlerinden insanlara gizli olanları keşfettiğimde bu dönüşte, onlara tevdi edilen tesîrleri görmem için kevne indim. O dakîkada Allah Teâlâ, sırlar âlemi ile nurlar âlemi arasındaki inceliği müsâvî kıldı. İhtiyak duyanın kaygısı sukûna erdi. İhtiyak ateşi azaldı. Kalplerde değişikliğe uğrama hâli ortaya çıktı. Mârifetler azaldı. Tenezzüller durdu. Hayâl edilen makâmlar perdelendi. Hastalık ve şifâ ilimlerinin doğuşu kesildi. Önde gidenlerin sırrı gitti. Onların ashâbı kenarda kaldı.

Noksanlık sırrının, kurtuluş hikmetinin âlimi ârifler, pek çok ihlâs devâsı ile döndü. Vâkıflar selb mevkîfını (engelleme durağını) elde ettiler. “el-Hafîz” ismi tecellî etti. Mele-i a'lâda fazla doluluktan sıkışmalarının sesi işitildi. Sevilenden, matlûb olan sevene sevgi intikâl etti. Kalplerde ve hâtırlarda korunma gerçekleşti. İblisler ve vesveseler kovuldu. Ruhlar âlemi için tasarruf kuvveti ancak hislerde gerçekleşti. Ekvânın sırları ve içinde bulunan renkler zâhir oldu. Hafif ve ağır, uzak ve yakın eşit oldu.

İşte bunlar bu devirden üçüncü bölümden meydana gelen şeylerden muayyen olan bâzılarıdır. Onu on beş buçuk gün altı saatte kattettim. Ondan her gün dünyâ günlerinden altı buçuk gün yapar.

Sonra bu devirde beni dördüncü bölüme iletti. Orada da doksan feleği devrettim. Allah her felek için bir melek yerleştirmişti. Onların da aynı şekilde işi üç meleğe râcî idi. Birinci melek “mahv”, ikinci melek “recâ”, üçüncü melek “ilim” ile müvekkeldir. Onların yönetim müddeti 6 bin senedir. Huzurlarında yedi yaşlı şeyh durur. Onlarda gençlerin kuvveti vardır. Kendilerine emredilen her şeyi yaparlar. Onların hükmü daha önce geçen kardeşlerinin teshîr, infirâd, iştirâk, müsâvât ve diğerlerinde hükmü aynıdır.

Rumuzları çözüp, müphemleri ortaya çıkarınca kevne muttalî oldum. Böylece enginlik ve eksiklik, adâlet ve cevri ehlinin kalplerinde, bu devrin sultânından zâhir olanı gördüm. Allah Teâlâ bu ulvî hareketler ve ufkî teveccühler olduğu zaman, nûrlar âlemini, sırlar âlemi üzerine ızhâr etti. Yıldızlar meydana geldi. Hayyu’l-Kayyûm olandan tenezzüller çoğaldı. *“Güneş dürüldü. His silindi. Dağlar yürütüldü. Kumlar toz haline geldi. Gebe develer kendi başına salıverildi. Ürkütücü vahşî hayvanlar bir araya getirildi.”*¹⁴¹³ Tûfân meydana geldi. Volkan patladı. Ruhlar bedenlerle birleşti. Hislerle birbirine âşık oldu. Sâhifeler açıldı. Mârifetler açıklandı. Latîfeler zâhir oldu. Zarîf olanlar bir araya getirildi. Kavuşma ipi bağlandı. Sevgililer arasında öpüşme ve kucaklaşma çoğaldı. Ayrılık arşı yıkıldı. Tabîat sır yıldızlarını saçtı. Nûrlarının parlaklığına berzahlar doğdu. Ve berzah yerinden tahliye oldu. Tâcir, dükkânına âşık oldu. Sülûk ehlinin canı sıkıldı. Esmer hizmetçiler nîmete kavuştu. Cehennemde reyhân boy verdi. Açık bir şekilde alev yâkutları zâhir oldu. Tekvîn rûhu ile bütün mâdenler mâmûr oldu. Rab, bulutların gölgesinde geldi. Melekler de zulmet örtülerinde geldiler. Va’d ve vaîd münâcâtı çoğaldı. Muhabbet ehlinin gönülleri sıkıştı. Âriflerin bedenleri eridi. Nefisler ülfet ettikleri ve ülfet gördükleri ile sükûn buldu. Tanıdıklarına ve kendisini tanıyanlara muhabbetini gösterdi. İşte bunlar, bu bölümdeki tesirden, kevnde beliren bâzı durumlardır.

¹⁴¹³ Tekvîn 1-5 âyetlerine telmîh vardır.

Bu mârifetlere vâkıf olup, buradaki sırlar ve latîfelerin ilimlerini öğrendiğimde, te'sîs sahibi olan Seyyid, İmâm İdrîs peygamberin huzûruna geldim. Bana dedi ki:

- Unutmaktan sakın. Çünkü o mahrûmiyet sebebidir.

Sonra dedi ki:

- Cömertliğine bin, kalbini bile. Babanın mertebesine git. Tecellîde sana hâsıl olanı muhâfaza et. “İnsân-ı vahîd”in sırlarını öğren. Burada sana murâd ve mürîd arasındaki fark belli oldu.

Allah bizi ve sizi nefsinı tanıyan, lütfu ile Güneş'ine şâhid olanlardan etsin. Ondan başka Rab yoktur. Âmîn.

B. Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn'in "el-Fassu'l-İdrîsî"
Adlı Eserinin Tahkîkî

الفص الإدريسي

(من فصوص الحكم للشيخ الأكبر ابن عربي)

تأليف

شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري

المتوفي سنة ٦٤٦هـ / ١٢٤٨م

بإشراف من الأستاذ

د. مصطفى طهرالي

تحقيق

ويسل آق قيا

إسطنبول: ٢٠٠٩

فهرس

292	الاختصارات
293	مقدمة
295	الباب الاول
295	فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية لابن عربي
300	الباب الثاني
300	الفص الإدريسي لابن سودكين
307	[في معرفة الخلوة]
315	[في الذكر]
328	[رسالة الي فخر الدين الرازي]
333	[من كلام الشيخ وصية]
337	ذكر الله الله
341	(ذكر لاله الا الله)
350	فصل في حقيقة تلقين الذكر
352	المصادر والمراجع

الاختصارات

ف: الفتوحات المكية (14 جلد)، لمحى الدين ابن عربى، مصر، 1405 هجرى، تحقيق:
عثمان يحيى

فب: الفتوحات المكية، لمحى الدين ابن العربى، دار صادر، بيروت، د.ت.

فت: نتائج الأذكار، لمحى الدين ابن العربى، خزانة الفاتح (مكتبة السليمانية، اسطنبول)
تحت رقم، 5322

ا: نتائج الأذكار، لمحى الدين ابن العربى، خزانة اياصفياء (مكتبة السليمانية، اسطنبول) تحت
رقم، 1-4875

ش: : نتائج الأذكار، لمحى الدين ابن العربى، خزانة شهيد علي باشا (مكتبة السليمانية،
اسطنبول) تحت رقم 1340،

ر: رسالة الشيخ الأكبر الى الامام فخرالدين الرازى ، محى الدين بن العربى (في رسائل
ابن عربى) ، تحقيق: عبدالرحمان حسن محمود

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا محمد الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. وسلام على الشيخ الأكبر محيي الدين وعلى شرّاح الفصوص أجمعين. أما بعد:

فإن ابن العربي من أكبر رواد الفكر الصوفي الإسلامي. ومن أهم ما ألفه في هذا المجال كتابه الخالد فصوص الحكم التي تناول فيها الحقائق النبوية المختصة بسبع وعشرين نبياً كل واحد منهم في فص على حدة. ويبين في هذا الكتاب الذي يعد تاريخ الأنبياء أفقياً مراتب الحقائق للنبیین وما يتعلق بها من المسائل.

فمن هذه الحيثية يتحدث فص إدريس عن الحكمة القدوسية للحقيقة المحمدية التي ظهرت في باطن الرسول إدريس عليه السلام بالمعنى الكامل. وللكتاب أكثر من مائة شرح. فشرّح ابن سودكين الذي كان من نخبة المريدين لابن العربي يمتاز بكونه أول شرح عليه. ولا سيما شرّحه المستقل على فص إدريس تحت عنوان "الفص الإدريسي". وهذا الشرح في غاية الأهمية من حيث إنه أول شرح على الفصوص في تراث الشروح على هذا الكتاب.

ولكن نسخة المؤلف لهذا الشرح مفقودة. والنسخة الوحيدة الموجودة منه في العالم -فيما وصل إليه علمنا- متوفرة في مكتبة السليمانية فقط بقسم "فاتح" تحت رقم 5322 فيما بين الأوراق 217ب- 226ب.

وابن سودكين في شرحه هذا يُولي اهتمامه بخلفية فص إدريس خلافاً للشروح الأخرى. ويتناول كيفية اسفائدة السالك من هذا الفص في حياته المعنوية ويرشده إلى طرق تحقيق الذوق الإدريسي. وينهج منهج شيخه في بيان المسائل باقتباس الكثير من آراءه الواردة في آثاره. فقمنا بتحقيق هذه النسخة التي لا توجد في العالم غيرها وبذلنا الجهد قدر الإمكان في قراءتها قراءة صحيحة. وقارناها بمواضع النقول من الآثار المعنية.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدّم بجزيل الشكر والعرفان للأستاذ الدكتور مصطفى طهرّالي على ما قدّمه من جهد ونصيحة خلال فترة الدراسة. وكما أتقدم بشكري وامتناني للأستاذ

الدكتور محمود أرؤل قِيلِيج الذي أرشدني إلى تحقيق هذا الكتاب، وساهم فيه بالرأي والنصيحة
وكما أقدم جزيل شكري وتقديري لصديقي العزيز الدكتور مصطفى كئُج الذي ساهم في إخراج
وإنجاح هذا العمل.
وأسأل الله تعالى أن يجعل ذلك في ميزان حسناتنا، إنه قريب مجيب.

الباب الاول

فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية لابن عربي

العلونسبتان، علو مكان و علو مكانة. فعلو المكان «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا¹⁴¹⁴».

و أعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحي عالم الأفلاك و هو فلك الشمس، و فيه مقام روحانية إدريس عليه السلام. و تحته سبعة أفلاك و فوقه سبعة أفلاك و هو الخامس عشر. فالذي فوقه فلك الأحمر و فلك المشتري و فلك كيوان و فلك المنازل و الفلك الأطلس فلك البروج و فلك الكرسي و فلك العرش. و الذي دونه فلك الزهرة و فلك الكاتب، و فلك القمر، و كرة الأثير، و كرة الهوى، و كرة الماء، و كرة التراب. فمن حيث هو قطب الأفلاك هو رفيع المكان.

و أما علو المكانة فهو لنا أعني المحمديين. قال الله تعالى «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ¹⁴¹⁵» في هذا العلو، و هو يتعالى عن المكان لا عن المكانة. و لما خافت نفوس العمال منا أتبع المعية بقوله «وَلَنْ يَتْرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ»: فالعمل يطلب المكان و العلم يطلب المكانة، فجمع لنا بين الرفعين علو المكان بالعمل و علو المكانة بالعلم. ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى¹⁴¹⁶» عن هذا الاشتراك المعنوي.

و من أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات، أعني الإنسان الكامل، و ما نسب إليه العلو إلا بالتبعية، إما إلى المكان و إما إلى المكانة و هي المنزلة. فما كان علوه لذاته. فهو العلي بعلو المكان و بعلو المكانة. فالعلو لهما.

¹⁴¹⁴سورة مريم، 57

¹⁴¹⁵سورة محمد، 35

¹⁴¹⁶سورة الاعلي، 1

فعلو المكان» كالرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى¹⁴¹⁷» و هو أعلى الأماكن. و علو المكانة «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ¹⁴¹⁸»، و «إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ¹⁴¹⁹»، «أَ إِلَهٌ مَعَ اللَّهِ¹⁴²⁰». و لما قال الله تعالى «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا¹⁴²¹» فجعل «عليًّا» نعتًا للمكان، «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً¹⁴²²»، فهذا علو المكانة. و قال في الملائكة «أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ¹⁴²³» فجعل العلو للملائكة. فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو.

فلما لم يعم، مع اشتراكهم في حد الملائكة، عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله. و كذلك الخلفاء من الناس لو كان علوهم بالخلافة علوًا ذاتيًا لكان لكل إنسان. فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة. و من أسمائه الحسنی العلي. على من و ما ثم إلا هو؟ فهو العلي لذاته. أو عن ما ذا و ما هو إلا هو؟ فعلوه لنفسه. و هو من حيث الوجود عين الموجودات.

فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها و ليست إلا هو. فهو العلي لا علو إضافة، لأن الأعيان التي لها عدم الثابتة فيه ما شئت رائحة من الموجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. و العين واحدة من المجموع في المجموع. فوجود الكثرة في الأسماء، و هي النسب، و هي أمور عدمية. و ليس إلا العين الذي هو الذات. فهو العلي لنفسه لا بالإضافة. فما في العالم من هذه الحيثية علو إضافة، لكن الوجوه الوجودية متفاضلة. فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجود الكثيرة. لذلك نقول فيه هو لا هو، أنت لا أنت.

قال الخراز رحمه الله تعالى، و هو وجه من وجوه الحق و لسان من ألسنته ينطق عن نفسه بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها. فهو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. فهو عين ما ظهر، و هو عين ما بطن في حال ظهوره. و ما ثم من يراه غيره،

¹⁴¹⁷سورة طه، 5

¹⁴¹⁸سورة القصص، 88

¹⁴¹⁹سورة هود، 133

¹⁴²⁰سورة النمل، 60

¹⁴²¹سورة مريم، 57

¹⁴²²سورة البقرة، 30

¹⁴²³سورة ص، 75

و ما ثم من يبطن عنه، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه. و هو المسمى أبا سعيد الخراز و غير ذلك من أسماء المحدثات. فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا، و يقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا. و هذا في كل ضد، و المتكلم واحد و هو عين السامع. يقول النبي صلى الله عليه و سلم: «و ما حدثتُ به أنفسها»¹⁴²⁴ فهي المحدثة السامعة حديثها، العالمة بما حدثت به أنفسها، و العين واحدة و اختلفت الأحكام. و لا سبيل إلى جهل مثل هذا فإنه يعلمه كل إنسان من نفسه و هو صورة الحق. فاختلطت الأمور و ظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة.

فأوجد الواحد العدد، و فصلَّ العدد الواحد، و ما ظهر حكم العدد إلا المعدود و المعدود منه عدم و منه وجود، فقد يعدم الشيء من حيث الحس و هو موجود من حيث العقل. فلا بد من عدد و معدود، و لا بد من واحد ينشئ ذلك فينشأ بسببه. فإن كل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالتسعة مثلاً و العشرة إلى أدنى و إلى أكثر إلى غير نهاية، ما هي مجموع، و لا ينفك عنها اسم جمع الآحاد.

فإن الاثنين حقيقة واحدة و الثلاثة حقيقة واحدة ، بالغاً ما بلغت هذه المراتب، و إن كانت واحدة. فما عين واحدة منهن عين ما بقي. فالجمع يأخذها فنقول بها منها، و نحكم بها عليها. قد ظهر في هذا القول عشرون مرتبة، فقد دخلها التركيب فما تنفك تثبت عين ما هو منفى عندك لذاته.

و من عرف ما قررناه في الأعداد، و أن نفيها عين إثباتها، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، و إن كان قد تميز الخلق من الخالق. فالأمر الخالق المخلوق، و الأمر المخلوق الخالق. كل ذلك من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحد و هو العيون الكثيرة. فانظر ما ذا ترى «قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ»¹⁴²⁵، و الولد عين أبيه. فما رأى يذبح سوى نفسه. «و فداه بذبح عظيم»¹⁴²⁶، فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان. و ظهر بصورة ولد: لا، بل بحكم ولد

¹⁴²⁴ طرف من حديث رواه أبو داود عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ان الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به وتعمل به». مسند أبي داود، لطيلاسي، برقم: 322\1، 2459

¹⁴²⁵ سورة صفات، 102

¹⁴²⁶ سورة صفات، 107

من هو عين الوالد. «وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا»¹⁴²⁷: فما نكح سوى نفسه. فمنه صاحبة و الولد و الأمر واحد في العدد. فَمَنْ الطبيعة و من الظاهر منها ، و ما رأيناها نقصت بما ظهر منها و لا زادت بعدم ما ظهر؟ و ما الذي ظهر غيرها: و ما هي عين ما ظهر لاختلاف الصور بالحكم عليها: فهذا بارد يابس و هذا حار يابس: فجمع باليبس و أبان بغير ذلك. و الجامع الطبيعة، لا، بل العين الطبيعية. فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة في مرايا مختلفة. فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر. و من عرف ما قلناه لم يحر. و إن كان في مزيد علم فليس إلا من حكم المحل ، و المحل عين العين الثابتة: فيها يتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه، فيقبل كل حكم، و ما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه، و ما ثمَّ إلا هذا:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته و ليس يدره إلا من له بصر

جمّع و فرّق فإن العين واحدة و هي الكثيرة لا تبقى و لا تذر

فالعلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية و النسب العدمية بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، و سواء كانت محمودة عرفاً و عقلاً و شرعاً أو مذمومة عرفاً و عقلاً و شرعاً.

و ليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة. و أما غير مسمى الله مما هو مجلى له أو صورة فيه، فإن كان مجلى له فيقع التفاضل- لا بد من ذلك- بين مجلى و مجلى، و إن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتي لأنها عين ما ظهرت فيه. فالذي لمسمى الله هو الذي لتلك الصورة. و لا يقال هي هو و لا هي غيره. و قد أشار أبو القاسم بن قسي في خلعه إلى هذا بقوله: إن كل اسم إلهي يتسمى بجميع الأسماء الإلهية و ينعت بها. و ذلك أن كل اسم يدل على الذات و على المعنى الذي سيق له و يطلبه. فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء، و من حيث دلالاته على المعنى الذي ينفرد به، يتميز عن غيره كالرب و الخالق و المصور إلى غير ذلك. فالاسم المسمى من حيث الذات، و الاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له. فإذا فهمت أن العليّ ما ذكرناه علمت أنه ليس علو المكان و لا علو المكانة، فإن علو

¹⁴²⁷سورة النساء، 10

المكانة يختص بولاية الأمر كالسلطان و الحكام و الوزراء و القضاة و كل ذي منصب سواء كانت فيه أهلية لذلك المنصب أو لم تكن، و العلو بالصفات ليس كذلك، فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم و إن كان أجهل الناس. فهذا عليّ بالمكانة بحكم التبعية ما هو عليّ في نفسه. فإذا عزل زالت رفعته و العالم ليس كذلك.¹⁴²⁸

¹⁴²⁸ فصوص الحكم، لمحيدين ابن عربي، 75-80، بتحقيق أبو العلا عفيفي، دار احياء الكتب العربية، 1946

الباب الثاني

الفصل الإدريسي لابن سودكين¹⁴²⁹

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه استعين وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم

المختار من كلام الشيخ شمس الدين اسمعيل بن سودكين رحمة الله عليه فيما ألفه وسماه
بالفصل الإدريسي فمنه أنه قال:

اعلموا يا إخواني أيدكم الله وأياي بروح منه

أن ميراث المعراج الإدريسي ميراثاً عجيباً روحانياً وهو تحقيق الذاكرين بقلوبهم التي هي
رابع أفلاك وجودهم فحينئذ يقوم المضاهاة المعنوية لكون إدريس عليه السلام في الفلك الرابع الذي
هو أوسط الأفلاك وذلك أن السالك يترقى عن فلك جمادية وفلك نباتية وفلك حيوانية عندما يزكي
هذه القوى بتفويتها حقوقها لأنها رعيته وهو مسؤول عنها

فحينئذ يصل العبد إلى فلك قلبه ويظهر عليه أوصاف نفسه الناطقة التي هي ضياء
وجوده وشمس أفلاكه فبهذا المعراج الخاص تحقيق الوارث بإرث الرفقة الإدريسية التي يحيى في
نسخة وجوده وتمده بالذوق الإدريسي بمقدار كماليتها في وجوده فأظهرها من القوة إلى الفعل

فحينئذ ينتفس هذا الوارث أنفاس الأرواح القدسية ويجذبه إلى مكان الرفعة الإدريسية
وصاحب هذه الرتبة تكون حركته أبداً على الوسط من غير انحراف ولا شطط لأن القلب محل تنفيذ

¹⁴²⁹ موجود في خزانة الفاتح فقد (مكتبة السلیمانیة، استنبول) تحت رقم: 5322/ 217 ب- 226

العدل في جميع رعيته وعوالمه فموطنه يعطي العدل والاعتدال بالخاصية ولذلك جبلت الفتوى عليه بقوله عليه السلام لو ابصت : " استفت قلبك وإن أفتاك المفتون¹⁴³⁰ ".

ولا يحقق السالك بحضرة قلبه العلية ما دام وراءه جاذب يطالبه بحقه لأنها حضرة الحق ومستوى الإسم " الله " كما أن العرش مستوى الإسم " الرحمن " فلا يتحقق بحضرة القلب العلية من هو متصف بشيء من الجور ، ولجوارح العبد الحسية وقواه النفسية عليه حق يطلبه به وهو تزكيتها قال تعالى : " قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها¹⁴³¹ " .

وعلامه من زكى فلك جماديته أن يسري منه هذا الوصف إلى المناسب في الخارج فيحسن إلى الجماد بأن لا يمشي على الأرض مرحاً¹⁴³² ولا يحذف بالحصى ولا يكسر حجراً ولا مدرأ عبثاً ولا يلجئ الأرض أن يشكو إلى ربه وقد جاء في الخبر النبوي أن الأرض اشتكت إلى ربها من ثلاث: دم حرام يسفك عليها، وغسل من حرام، ونوم عليها قبل طلوع الشمس¹⁴³³ إلى غير ذلك من الآداب اللاحقة بهذا الباب

وللمتحقق بتزكية هذا الوصف موارد مختلفة بحسب اختلاف الاستعدادات فمنهم من يقوم له نتيجة تزكيته في باطنه ومنهم من يقوم له في الخارج فيكشف على نطق الجماد معرفة تسبيحه وما أودع الله في الأحجار من المنافع والمضار على الأرض ونبع المياه واتساع قبره له في دفنه وترحبها به ولطفها كما تلطف الوالدة الشفوقة بولدها البار بها

ومن الناس من يقوى عليه وصف جماديته ويكون في أوصافها هي الحاكمة على نفسه أوصاف نشأته فيكون عابد الصنم هيكله وتكون أوصافه الرحمانية محبوسة مقهورة في ييس

¹⁴³⁰ أورده أبو محمد الدارمي في سننه برقم 2533: بلفظ « ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو ابصت : جئت تسأل عن البر والأثم قال قلت نعم قال فجمع أصابعه فضرب بها صدره وقال استفت نفسك استفت قلبك يا وابصة ثلاثا البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك. قال حسين سليم أسد : إسناده ضعيف لانقطاعه، انظر: سنن الدارمي، 320/2 ، بتحقيق فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي

¹⁴³¹ سورة الشمس ، 9 - 10

¹⁴³² سورة لقمان ، 18

¹⁴³³ فردوس بمأسور الاخطاب، لإبي شجاع الديلمي، IV، 98، رقم، 6309

طبيعته وحجرية نشأته قال تعالى: " ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة"¹⁴³⁴.
ولذلك يستعصي ظهور الإيمان من مثل هؤلاء وظهور مكارم الأخلاق فاعلم

وإذا أوفى السالك حق قوته النباتية وزكاها بالأدب الشرعي المقرب إلى الله تعالى
وطيب مطعمه ومشربه إذ هما المادة للقوة النامية بما يعطيه الغذاء من الرطوبة التي تمتد فيها
أقطار الجسم إلى غاية نوعه

علامة من زكى هذه القوة النباتية في وجوده أن يسري معاملته أيضاً إلى الجنس النباتي
فلا يكسر عوداً عبثاً ولا يقطع ورقة ولا يبول تحت الشجر المثمر فينتج ذلك بحسب الاستعدادات
أيضاً إما باطناً في النفس أو ظاهراً في الحس أو يجمع بينهما.

فميراث الظاهر من ذلك مكاشفة أرواح النبات ومعرفة عبادتها ونطقها واختلاف تسبيحها
وخواص منافعها ومضارها وقد علمت ما جاء في هذا الباب من حنين الجذع إلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم¹⁴³⁵ وإجابة الشجرتين المفترقتين لما دعاها أن يجتمعا عند قضاء الحاجة ليستتر
بهما ثم أمرهما أن يعودا إلى مكانهما¹⁴³⁶ فعادا إلى غير ذلك.

ومن الناس من يكون الغالب عليه سلطان الروح النباتي فيه فلا يقدر أن يملك لنفسه أمراً
ولا يحفظ لها ولا لغيرها كسراً

وإذا زكى السالك قوته الحيوانية بإكمال الرياضة الشرعية وكسر سورة الشهوات
الطبيعية وملك نفسه عند الغضب حتى لا يملكها الأخلاق السبعية وطهرها من الحرص والحسد
والكبر الذين هم أصول الآفات المردية

¹⁴³⁴ سورة البقرة، 74

¹⁴³⁵ انظر: صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان، XIV، 435، ، بتحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية ،، انظر أيضاً: سنن دارمي، لإبي محمد الدارمي، 1، 29، بتحقيق فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي

¹⁴³⁶ انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي IX، 9، دار الفكر، بيروت، 1412، انظر أيضاً: المعجم الأوسط، لطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، IX، 81، ، بتحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني

وها هنا تجد أكثر الناس محبوسين في أوصاف حيوانيتهم من التنافس والترأس و حب الغلبة إلا من رحم ربك قال تعالى : " تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون (أ 218) علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين"¹⁴³⁷.

وعلاوة من تحقق بذلك أن يحكم على سباع الحيوانات فتذل له وتنتقاد وتأنس به الوحوش ويعرف لغتها ولغة منطق الطير وصلاته وتسبيحه هذا يظهر في النتيجة الظاهرة ،

وأما إذا أدت هذه القوى نتائجها في الباطن فإنه تصلب القلب من سر الجمادية وتقسو في المواطن التي تحمد فيها القساوة كما جاء عن الصديق رضي الله عنه لما مر بغضهم وقد سقط وهو يضطرب لما سمع قارئاً يقرأ القرآن فقال هكذا كنا حتى قست القلوب¹⁴³⁸ أي صلبت

وورثت سر الجبال التي تمسك ميد الأرض وهي مع ذلك السكون "تحسبها جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء"¹⁴³⁹

ومن غلب عليه وصف حيوانيته من البشر كانت الحيوان أهدى منه سبيلاً لكون كل حيوان مفطور على طلب مصالحه بهداية الله تعالى له والبهيمة شهوة بلا عقل والإنسان عقل وشهوة فإذا غلب شهوته على عقله كانت البهيمة خيراً منه، قال تعالى في حق مثلهم: " إن هم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً"¹⁴⁴⁰

وذلك أن جهل الحيوان بسيط وجهل الإنسان مركب وفيه من الزيادة على الجهل البسيط أن صاحبه يعتقد الخطأ الذي ركبه بخياله الفاسد ثم يعتقد ما لا حقيقة له

فالأول ما تؤديه القوة الحيوانية من الزكوة للقلب وكذلك تؤدي القوة النامية زكاتها للقوة حتى تنمو أعمالها تزكو فتكون الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعمئة إلى سبعين ألف إلى أن يتصف

¹⁴³⁷ سورة القصص ، 83

¹⁴³⁸ روى أبو شيبه الكوفي في المصنفه عن أبي صالح قال لما قدم أهل اليمن في زمان أبي بكر فسمعوا القرآن جعلوا يكون فقال أبو بكر هكذا كنا ثم قست القلوب. راجع: المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبه الكوف، بتحقيق: كمال يوسف الحوت

¹⁴³⁹ سورة النمل ، 88

¹⁴⁴⁰ سورة الفرقان ، 44

أنها بغير حساب ثم ينمو العمل مترقياً من وصف البشرية إلى وصف الملكية إلى أفق أخلاق الربوبية وهنالك تتقدس الأوصاف والأخلاق وتظهر مواريث تزكية الجوارح والأعضاء

وإذا تركت الجوارح والقوى كان العبد في حضور دائم فلا يحتاج معه إلى خلوة يستعين بها على كف جوارحه عن الفضول حتى إذا خرج من خلوته عادت جوارحه إلى ما هو الغالب عليها من عاداتها فمثله مثل من سقى ما على وجه الأرض من النبات المزاحم الزرع أو الشجر في جذب الرطوبة الأرضية فلا يفيد ذلك عند من عرف لبقاء الأصول التي لم يفعلها من أصلها قال صلى الله عليه وسلم: " لو لا زيادة في حديثكم وتمريغ في قلوبكم لرأيت ما أرى ولسمعت ما أسمع"¹⁴⁴¹ فنبه عليه السلام على تزكية الأعضاء وما يحجب به من تصرفها في الفضول

ألا ترى أنه لم يرد الشرع قط بترك الجماعة ولما عين الشارع الاعتكاف غير موطنه في مسجد الجماعة لعلمه صلى الله عليه وسلم أن الخلوة لا حقيقة لها ولا يصح حكمها أصلاً

وقد قال بعض المحققين رضي الله عنهم : لا خلوة في الوجود لأنه لا بد من شاهد ومشهود ,في خلوة الأسرار جلوة الحاد¹⁴⁴² وفي خلوة الاستباح¹⁴⁴³ جلوة الملازمين من الأرواح لا بد لك من مكان تعمره فهو ينصرك¹⁴⁴⁴ وإن كنت لا تنصره¹⁴⁴⁵ الخلوة إضافة ونسب ولا بد فيها من جلوة سبب أمن¹⁴⁴⁶ الخلوة والوجوه سافرة ولا عين¹⁴⁴⁷ ناظره¹⁴⁴⁸ ،¹⁴⁴⁹ الناس سفر وإن

¹⁴⁴¹ طرف من حديث أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده عن أبي أمامة قال : «مر النبي صلى الله عليه وسلم في يوم شديد الحر نحو بقيع الغرقد قال فكان الناس يمشون خلفه قال فلما سمع صوت النعال وقر ذلك في نفسه فجلس حتى قدمهم أمامة لئلا يقع في نفسه من الكبر فلما مر ببقيع الغرقد إذا بقبرين قد دفنوا فيهما رجلين قال فوقف النبي صلى الله عليه وسلم فقال من دفنتم ها هنا اليوم قالوا يا نبي الله فلان وفلان قال انهما ليعذبان الآن ويفتتان في قبريهما قالوا يا رسول الله فيم ذاك قال أما أحدهما فكان لا يتنزه من البول وأما الآخر فكان يمشى بالنميمة وأخذ جريدة رطبة فشققها ثم جعلها على القبرين قالوا يا نبي الله ولم فعلت قال ليخففن عنهما قالوا يا نبي الله وحتى متى يعذبهما الله قال غيب لا يعلمه الا الله قال ولولا تمريغ قلوبكم أو تزيدكم في الحديث لسمعت ما أسمع . تعليق شعيب الأرناؤوط إسناده ضعيف جداً، مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، برقم: 266\ V، 22346

¹⁴⁴² الجبار، انظر: الفتوحات المكية(4 جلد)، لمحي الدين ابن العربي، VI، 341، دار صادر، بيروت

¹⁴⁴³ (فب): "الأشباح"

¹⁴⁴⁴ (فب): "يبصرك"

¹⁴⁴⁵ (فب): "لا تبصره"

¹⁴⁴⁶ (فب): "أين"

¹⁴⁴⁷ (فب): "والأعين"

أقاموا ، ومقيمون وإن هاموا، فالمسافر وحده شيطان والمسافر مع القرين شيطانان والمسافر مع القرين والملك والثلاثة تركب¹⁴⁵⁰ وانتقل من مقام البعد إلى مقام القرب فما كل خلوة مشهودة ، وفي الظاهر موجودة يكون محمودة¹⁴⁵¹، [ولا كل جلوة تكون محمودة معدومة كانت او موجودة]¹⁴⁵²

فالخلوة جلوة¹⁴⁵³ مع الحق في مقعد الصدق¹⁴⁵⁴ ، أين يذهب العبيد ممن هو أقرب¹⁴⁵⁵ من حبلى الوريد ، والخلوة به لا عنه فله في كل شيء كنه ،

فالخلوة المطلقة لا تصح ومن ادّعاها فما أسرع ما يفتضح " ألم يعلم بأن الله يرى"¹⁴⁵⁶ فأين الخلوة "فانظر ماذا ترى"¹⁴⁵⁷. لولا طلب الجلوة ما شرع أحد في اتخاذ الخلوة، الخلوة أرضها معبدة¹⁴⁵⁸ وأحوالها مقيدة والخلوة¹⁴⁵⁹ ملطوبة لذاتها مشهودة في سماتها¹⁴⁶⁰.

¹⁴⁴⁸ (فب): " ناظرة"

¹⁴⁴⁹ (فب): + "مسافرة "

¹⁴⁵⁰ (فالمسافر وحده شيطان والمسافر مع القرين شيطانان والمسافر مع القرين والملك والثلاثة تركب) هذه العبارة في الفتوحات هكذا: "و إن سافرت مع القرين فأنتما شيطانان و إن سافرت مع القرين و الملك فما للشيطان عليك سلطان الثلاثة ركب"

¹⁴⁵¹ (فب): — "وفي الظاهر موجودة يكون محمودة"

¹⁴⁵² (فب): VI ، 342 ،

¹⁴⁵³ (فب): + "الخلوة بالخاء المعجمة جلوة بالجيم مع الحق"

¹⁴⁵⁴ سورة القمر ، 55

¹⁴⁵⁵ سورة ق ، 16

¹⁴⁵⁶ سورة العلق ، 14

¹⁴⁵⁷ سورة الصفات ، 102

¹⁴⁵⁸ (فب): " معبده"

¹⁴⁵⁹ (فب): "الجلوة"

¹⁴⁶⁰ (فب): "بسمائه"

وقال رضي الله عنه¹⁴⁶¹ والكشف يمنع من الخلوة وإن كان فيها فإن الحجاب لها فإذا كوشف علم أنه لم يكن في خلوة فاتخاذ الخلوة المعهودة دليل على جهل متخذها، فإنه عند الكشف يعرف جهله. فكل من جهل أنه جهل فهو صاحب جهلين¹⁴⁶² والذين علموا أن الظاهر من كونه ظاهراً في أعيان العالم وما ثم سواه فهو في خلوة في نفسه إذا لم ينظر إلى من ظهر فيه فأورثه المأ والجلوة، فلا تصح له الخلوة من هذا الوجه

فمن الناس من يرجح صاحب الخلوة، ومن الناس من يرجح نقيضه وهي الجلوة¹⁴⁶³ فمن أسمائه الأول والآخر والظاهر والباطن¹⁴⁶⁴ فالإسمان¹⁴⁶⁵ الباطن والأول يطلبان الخلوة ، والإسمان¹⁴⁶⁶ الظاهر والآخر¹⁴⁶⁷ يطلبان تركها وهي الجلوة ، والإنسان¹⁴⁶⁸ لأي اسم غلب عليه¹⁴⁶⁹ ولا مفاضلة¹⁴⁷⁰ ومآل الخلق إلى المقلوب من المآل ، و هو " المأ". فالخلوة دنيوية، والمأ أخراوية ، والآخرة خير وأبقى¹⁴⁷¹

¹⁴⁶¹ الفتوحات المكية، الباب التاسع والسبعون في ترك الخلوة وهو المعبر عنه بالجلوة

¹⁴⁶² (ف):+ " و من عرف أنه جهل فهو ذو جهل واحد" الفتوحات المكية (14 جلد)، لمحى الدين ابن عربى، جلد13، ص: 370 ، مصر ، 1405 هجرى، تحقيق: عثمان يحيى

¹⁴⁶³ (ف): " وهو صاحب الجلوة"

¹⁴⁶⁴ (ف): — " فمن أسمائه الأول والآخر والظاهر والباطن"

¹⁴⁶⁵ (ف): " فالاسم"

¹⁴⁶⁶ (ف): " والاسم"

¹⁴⁶⁷ (ف): " الآخر والظاهر"

¹⁴⁶⁸ (ف): " فأنت"

¹⁴⁶⁹ (ف): " عليك"

¹⁴⁷⁰ (ف):+ " في الأسماء من وجه"

¹⁴⁷¹ سورة الأعلى ، 17، (ف): — " وأبقى"

[في معرفة الخلوة]

وقد ذكر هذا المحقق العارف في إثبات رتبة الخلوة في نفس الأمر من حيث ترتيب الحقائق الإلهية وهي¹⁴⁷² :

خلوت ممن¹⁴⁷³ أهوي فلم يك غيرنا * ولو كان غيري لم يصح وجودها*

إذا أحكمت نفسي شروط انفرادها* فإن نفوس الخلق طرا عبيدها* (ب 218)

ولو لم يكن في نفسها غير نفسها* لجادت بها جودا على من يجيدها*

نرجع إلى الكلام قال المصنف:

اعلم وفقك الله¹⁴⁷⁴ أن الخلوة أصلها في الشرع "من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملأ خير منه" ¹⁴⁷⁵، ¹⁴⁷⁶ وأصل الخلوة من الخلا¹⁴⁷⁷ الذي وجد فيه العالم

1472 الفتوحات المكية، الباب الثامن والسبعون في معرفة الخلوة

¹⁴⁷³ (ف): "بمن" الفتوحات، ج 13، ص: 353

¹⁴⁷⁴ (ف):+ " وفقنا الله و إياكم"

¹⁴⁷⁵ طرف من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، برقم: 2675، "عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله عز وجل أنا عند ظن عبدي وأنا معه حين يذكرني فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه وإن اقترب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا وإن اقترب إلي ذراعا اقتربت إليه باعا وإن أتاني يمشي أتيته هرولة. " ، انظر أيضاً: سنن الترمذي، لترمذي برقم: 3603 ؛ سنن ابن ماجه، لقزويني، برقم: 3822

¹⁴⁷⁶ (ف):+ "فهذا حديث إلهي صحيح يتضمن الخلوة و الجلوة"

¹⁴⁷⁷ (ف): " الخلاء"

فمن خلى ولم يجد فما خلا فهي طريق حكمها حكم المبالا¹⁴⁷⁸

وقال عليه السلام : " كان الله ولا شيء معه " وسئل عليه السلام : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء¹⁴⁷⁹ ثم خلق الخلق وقضى القضية¹⁴⁸⁰ وهو كل يوم هو في شأن¹⁴⁸¹ ،¹⁴⁸² ثم يعمر المنازل بأهلها إلى الأبد

فالخلوة أعلى المقامات وهو المنزل الذي يعمره الإنسان ويملؤه بذاته فلا يسع معه غيره فتلك الخلوة ونسبتها إليه ونسبته إليها نسبة الحق إلى قلب العبد الذي وسعه ولا يدخله حتى لا يكون¹⁴⁸³ فيه غير¹⁴⁸⁴ فيكون خالياً من الأكوان كلها فيظهر فيه بذاته ونسبة القلب إلى الحق أن يكون على صورته فلا يسع فيه سواه،

وأصل الخلوة في العالم الخلا¹⁴⁸⁵ الذي ملأه العالم فأول شيء ملأه " الهباء " وهو جوهر مظلم ملأ " الخلاء " به¹⁴⁸⁶ ثم تجلى له الحق من اسمه¹⁴⁸⁷ النور فانصبغ به ذلك الجوهر وزال عنه حكم الظلمة وهو العدم فاتصف بالوجود فظهر لنفسه بذلك النور المنصبغ به وكان ظهوره به على صورة الإنسان وبهذا يسميه¹⁴⁸⁸ أهل الله "الإنسان الكبير" وتسمى مختصره

¹⁴⁷⁸ (ف): "البلا"

¹⁴⁷⁹ روى ابن حنبل في مسنده بلفظ: "عن أبي رزين العقيلي انه قال : يا رسول الله أين كان ربنا عز وجل قبل أن يخلق السماوات والأرض قال في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء ثم خلق عرشه على الماء" انظر: مسند، أحمد بن حنبل، برقم: 16245

¹⁴⁸⁰ (ف):+ " وفرغ من أشياء "

¹⁴⁸¹ سورة الرحمن ، 29 ،

¹⁴⁸² (ف):+ " و سيفرغ من أشياء "

¹⁴⁸³ (ف):- " حتى لا يكون "

¹⁴⁸⁴ (ف):+ " بوجه من الوجوه الكونية "

¹⁴⁸⁵ (ف): " الخلاء " الفتوحات، ج 13، ص: 354

¹⁴⁸⁶ (ف): " بذاته "

¹⁴⁸⁷ (ف): " باسمه "

¹⁴⁸⁸ (ف): " تسميه " الفتوحات، ج 13، ص: 355

"الإنسان الصغير" لأنه موجود أودع الله فيه حقائق العالم الكبير كلها فخرج على صورة العالم مع صغر جرمه والعالم على صورة الحق فالإنسان على صورة الحق وهو قوله عليه السلام : " إن الله خلق آدم على صورته¹⁴⁸⁹"

¹⁴⁹⁰ ثم انفتحت في العالم صور الأشكال من الأفلاك والعناصر والمولدات فكان الإنسان آخر مولود في العالم أوجده الله جامعاً لحقائق العالم كله ليجعله¹⁴⁹¹ خليفة¹⁴⁹² فأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم

فذلك الجوهر الهبائي المنصب بالنور¹⁴⁹³ " البسيط" وظهور صور العالم فيه هو " الوسيط" والإنسان الكامل هو " الوجيز" قال الله تعالى : " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" ليعلموا أن الإنسان عالم وجيز من العالم فيه¹⁴⁹⁴ الآيات التي في العالم ،

فأول ما يكشف لصاحب الخلوة آيات العالم قبل آيات نفسه لأن العالم قبله كما قال تعالى : " سنريهم آياتنا في الآفاق"¹⁴⁹⁵ ثم بعد هذا يريه الآيات التي أبصرها في العالم في نفسه فلو رآها أولاً في نفسه ثم رآها في العالم فرجع¹⁴⁹⁶ ربما يخيل أن نفسه رأى في العالم فرفع الله عنه هذا الأشكال بأن قدم له رؤية الآيات في العالم كالذي وقع في الوجود فإنه أقدم من الإنسان

¹⁴⁸⁹ طرف من حديث أخرجه البخاري في صحيحه، برقم: 5873، " عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلما خلقه قال اذهب فسلم على أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوه ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن" انظر أيضاً: صحيح مسلم، لمسلم، برقم: 2841

¹⁴⁹⁰ (ف):+ "و لما كان الأمر على ما قررناه، لذلك قال تعالى: لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ- لكن يعلم ذلك قليل من الناس فالإنسان عالم صغير، و العالم إنسان كبير"

¹⁴⁹¹ (ف): "وجعله"

¹⁴⁹² (ف):+ " فيه"

¹⁴⁹³ (ف):+ " هو"

¹⁴⁹⁴ (ف): " يحوى على"

¹⁴⁹⁵ سورة الفصّل ، 53

¹⁴⁹⁶ (ف):- " فرجع "

وكيف لا يكون أقدم وهو أبوه؟ فإن باتت¹⁴⁹⁷ له رؤية تلك الآيات التي في الآفاق وفي نفسه أنه الحق لا غيره وتبين له ذلك

فالآيات هي الدلالات له على أنه الحق الظاهر في مظاهر أعيان العالم فلا يطلب على أمر آخر صاحب هذه الخلوة فإنه ما ثم جملة واحدة ولهذا تتم تعالى في التعريف فقال : " أو لم يكف بربك أنه على كل شيء - من أعيان العالم - شهيد¹⁴⁹⁸ " على التجلي فيه والظهور وليس في قوة العالم أن يدفع عن نفسه هذا الظاهر فيه ولا أن لا يكون مظهراً وهو المعبر عنه بالإمكان فلو لم تكن حقيقة العالم الإمكان لما قبل النور وهو ظهور الحق فيه الذي تبين له بالآيات ثم تتم وقال: " إنه بكل شيء - من العالم - محيط¹⁴⁹⁹ ". والإحاطة بالشيء تستر ذلك الشيء فيكون الظاهر المحيط لا ذلك الشيء فإن الإحاطة به تمنع من ظهوره فصار ذلك الشيء وهو العالم في المحيط كالروح للجسم والمحيط كالجسم للروح الواحد شهادة وهو المحيط الظاهر والآخر غيبا وهو المستور بهذه الإحاطة وهو عين العالم

ولما كان الحكم للموصوف بالغيب في الظاهر الذي هو الشهادة وكانت أعيان شينيات العالم على استعدادات¹⁵⁰⁰ أنفسها حكمت على الظاهر فيها بما تعطيه حقائقها فظهرت صورها في المحيط وهو الحق فقيل عرش وكرسي وأفلاك وأملاك وعناصر ومولدات وأحوال تعرض وما ثم إلا الله! فالحق من كونه محيطاً كبيت الخلوة لصاحب الخلوة فيطلب¹⁵⁰¹ صاحب الخلوة فلا يوجد فإن البيت يحجبه فلا يعرف منه إلا مكانه ومكانه يدل على مكانته

فقد علمتك¹⁵⁰² مرتبة الخلوة التي نريد في هذا الكتاب لا الخلوة المعهودة عند أصحاب الخلوات ودرجاتها ألف وسبعة وستون درجة فظهر في الدرجات صورة الوترية وإذا لم يعمر "

¹⁴⁹⁷ (ف): " فأبانت " الفتوحات، ج 13، ص: 356

¹⁴⁹⁸ سورة الفصّل ، 53

¹⁴⁹⁹ سورة الفصّل ، 54

¹⁵⁰⁰ (ف):+ " في "

¹⁵⁰¹ (ف): " فطلب "

¹⁵⁰² (ف): " أعلمتك "

الخلاء" إلا العالم فهو في خلوه¹⁵⁰³ بنفسه هذا أصله ثم¹⁵⁰⁴ لما¹⁵⁰⁵ انصبغ بالنور كان في خلوة
بربه وبقي في تلك الخلوة إلى الأبد لا يتقيد بالزمان لا بالأربعين¹⁵⁰⁶ ولا بغير ذلك

فالعارف إذا عرف ما ذكرناه عرف أنه في خلوة ربه¹⁵⁰⁷ لا نفسه¹⁵⁰⁸ ومع ربه لا مع
نفسه فيرى من حيث أثره في المحيط به بالصور التي ظهر بها " المحيط"، نفسه بنفسه ومن
حيث تعدد أعيانه رأى منه به وكانت كل عين مغايرة لصاحبته ولذلك اختلفت صور العالم وإن
كان واحداً كما اختلفت صورة الإنسان في نفسه وإن كان الإنسان (أ 219) واحداً فیده ما هي
رجله ورأسه ما هو صدره¹⁵⁰⁹ وعقله ما هو فكره ولا خياله فهو متنوع متعدد العين بالصور
المحسوسة والمعنوية ومع هذا يقال فيه " إنه واحد" ويصدق ويقال فيه كثير ويصدق،

فمن حدث أحديثه يقول¹⁵¹⁰ رأى نفسه بنفسه ، ومن حدث كثرته يقول¹⁵¹¹ رأى بعضه
بعضه فتكلم بلسانه وبطش بيده وسعى برجله¹⁵¹² ونظر بعينه وتخيل بخیاله¹⁵¹³ فهذا كثير وما ثم
إلا هو!

¹⁵⁰³ (ف): " خلوة"

¹⁵⁰⁴ (ف):+ " إنه"

¹⁵⁰⁵ (ف): " و لا"

¹⁵⁰⁶ (ف):- "يوما"

¹⁵⁰⁷ (ف): " بربه"

¹⁵⁰⁸ (ف): "بنفسه"

¹⁵⁰⁹ (ف):+ " و عينه ما هي أذنه و لا لسانه و لا فرجه"

¹⁵¹⁰ (ف): " نقول"

¹⁵¹¹ (ف): " نقول"

¹⁵¹² (ف):+ " و استنشق بأنفه، و سمع بأذنه"

¹⁵¹³ (ف):+ " و عقل بعقله"

فمن حصل له هذا العلم كما قررناه كان صاحب خلوة ، ومن حرمه فليس بصاحب خلوة فقد تبين لك أن الحق العالم¹⁵¹⁴ والعالم بالحق فهويته عين المجموع كما أن المجموع هو الإنسان بعينه¹⁵¹⁵ وشهادته ونطقه وحيوانيته فهو واحد في الكثرة وكثير في الأحدية

فالخلوة من المقامات المستصعبة دنيا وأخرى¹⁵¹⁶ إلى الأبد من حصلت له لا تزول فإنه لا أثر بعد عين ،

وأما الخلوة المعروفة المعهودة فليست مقاماً ولا تصح إلا لمحجوب ، وأما أهل الكشف فلا يصح¹⁵¹⁷ لهم خلوة أبداً فإنهم يشاهدون الأرواح العلوية والأرواح النارية ويرون الكائنات ناطقة أكوان ذاته وأكوان بيت خلوته فهو في ملا كما¹⁵¹⁸ في نفس الأمر فإذا أخذ الله عن بصره هذه المدركات وفصل بين الحيوان والجماد والملائكة وعالم الصمت من عالم الكلام وعالم السكون من عالم الحركات ويحب أن يخلو بربه حتى لا يشغله عنه نطق كون ولا حركة كون

فمنهم من يطلب الخلوة لمزيد علم بالله من الله لا من نظره وفكره وهذا أتم المقاصد فإنه مأمور بذلك والعمل على الأمر الإلهي هو غاية كمال العمل والله يقول لنبيه¹⁵¹⁹ : " وقل رب زدني علماً " ¹⁵²⁰

فمن يحدث¹⁵²¹ في خلوته في نفسه مع كون من الأكوان فما هو¹⁵²² خلوة

¹⁵¹⁴ (ف): "بالعالم"

¹⁵¹⁵ (ف): "بغيبه"

¹⁵¹⁶ (ف): "آخرة"

¹⁵¹⁷ (ف): "تصح"

¹⁵¹⁸ (ف): "+ هو "

¹⁵¹⁹ (ف): "له"

¹⁵²⁰ سورة طه ، 114

¹⁵²¹ (ف): " يحدث "

¹⁵²² (ف): "+ في "

وقال بعضهم لصاحب خلوة: "أذكرني عند ربك في خلوتك!"، فقال له: إذا ذكرتك فلست معه في خلوة، ومن هنا يعرف¹⁵²³ قوله: أنا جليس من ذكرني¹⁵²⁴ فإنه لا يذكره حتى يحضر المذكور في نفسه إن كان المذكور ذا صورة¹⁵²⁵ أحضره في خياله، وإن كان من غير عالم الصور أحضرته¹⁵²⁶ القوة الذاكرة فإنها¹⁵²⁷ 1528 تضبط المعاني، و¹⁵²⁹ المتخيلة تضبط المثل التي أعطتها الحواس أو ما ركبت¹⁵³⁰ القوة المصورة من الأشكال الغريبة التي استفادت جزئياتها من الحس¹⁵³¹ فمن شرط الخلوة في هذا الطريق "الذكر النفسي"، لا الذكر اللفظي فأول "الذكر الخيالي" وهو تصور لفظة الذكر من كونه مركباً من حروف رقمية أو لفظية يمسكها الخيال سمعاً و¹⁵³² رؤية فيذكر بها من غير أن يرتقي إلى الذكر المعنوي الذي لا صورة له وهو ذكر القلب ومن الذكر القلبى ينقدح له المطلوب والزيادة من العلوم وبذلك العلم الذي انقدح له يعرف ما المراد بصور المثل إذا أقيمت له وأنشأها الحس في خياله في نوم ويقظة وغيبة وفناء فيعلم ما رأى وهو علم التعبير للرؤيا

ومنهم من يأخذ الخلوة لصفاء الفكر ليكون صحيح النظر فيما يطلبه من العلم وهذا لا يكون إلا للذين يأخذون العلم من أفكارهم فهم يتخذون الخلوات لتصحيح ما يطلبونه إذا ظهر لهم

¹⁵²³ (ف): "تعرف"

¹⁵²⁴ طرف من حديث أخرجه ابن أبي شيبه في مصنفه، برقم: 1224، "عن كعب قال قال موسى عليه السلام أي رب أقرب أنت فأناجيك أم بعيد فأناذك قال يا موسى أنا جليس من ذكرني قال يا رب فأنا نكون من الحال على حال نعظمك أو نجلك ان تذكرك عليها قال وما هي قال الجنازة والغائط قال يا موسى أذكرني على كل حال" راجع: شعب الإيمان، لبهقي، برقم: 680

¹⁵²⁵ (ف): "+" في اعتقاده "

¹⁵²⁶ (ف): "أحضره"

¹⁵²⁷ (ف): "فان"

¹⁵²⁸ (ف): "+" القوة الذاكرة من الإنسان "

¹⁵²⁹ (ف): "+" القوة"

¹⁵³⁰ (ف): "تركبه"

¹⁵³¹ (ف): "+" لا بد من ذلك ليس لها تصرف إلا به"

¹⁵³² (ف): "أو"

بالموازين المنطقية وهو ميزان لطيف أدنى هوى حسه يحركه¹⁵³³ عن الاستقامة فيتخذون الخلوات ويسدون منافس مجاري الأهواء كيلا تؤثر في الميزان حركة تفسد عليهم صحة المطلوب

ومثل هذه الخلوة لا يدخلها أهل الله وإنما لهم الخلوة بالذكر ليس للفكر عليهم سلطان ولا له فيهم أثر وأي صاحب خلوة استنكحه الفكر في خلوته فليخرج! ويعلم أنه لا يراد لها ويعلم أنه ليس من أهل العلم الإلهي الصحيح إذ لو أراده الله لعلم الفيض الإلهي لحال بينه وبين الفكرة¹⁵³⁴،

ومنهم من يأخذ الخلوة لما غلب عليه من وحشة الأنس بالخلق فيجد انقباضاً في نفسه بروية الخلق حتى أهل بيته حتى انه ليجد وحشة الحركة فيطلب السكون فيؤديه ذلك إلى اتحاذ الخلوة

ومنهم من يتخذ الخلوة لاستجلاء¹⁵³⁵ ما يجد فيها من الالتذاذ وهذه كلها أمور معلومة لا تعطي مقاماً ولا رتبة

وصاحب الخلوة لا ينتظر وارداً ولا صورة ولا شهوداً وإنما يطلب علماً بربه ووقتاً يعطيه ذلك في مادة ويعلم العلم بمدلول تلك المادة

والخلوة لها غير الدعوى وصاحبها مسبول¹⁵³⁶ لها الحجاب الأقرب هي نسبة ما هي مقام أعني الخلوة المعهودة عند القوم لا الخلوة التي هي مقام التي ذكرناها في أول الباب وهذه وإن لم يكن¹⁵³⁷ مقاماً فإنها تحصل لصاحبها بالذكر مقامات لها الإحاطة بالملك والملكوت والجبروت عند العارفين والملازمة من الأدباء أرباب المواقف

¹⁵³³ (ف): "+" فيخرجه "

¹⁵³⁴ (ف): " الفكر "

¹⁵³⁵ (ف): " لاستجلاء "

¹⁵³⁶ (ف): " مسئول "

¹⁵³⁷ (ف): " تكن "

وأما أهل الوصال والأنس من العارفين والملامية فلا يرون لها في الملكوت دخولاً
وإنها مخصوصة بعالم الجبروت والملك لا غير إلا أنها¹⁵³⁸ تقرب¹⁵³⁹ من عالم¹⁵⁴⁰ الملكوت حتى
لا يبقى¹⁵⁴¹ بينها وبينه إلا درجات¹⁵⁴² 1543

[في الذكر]

وقد انتهى ما قصدته من كلام الشيخ المحقق في رتبة الخلوة التي هي مقاماً في عالم
الحقائق تحقق بها العارفون بالله في سائر أحوالهم خلوة وجلوة وجمعاً وتفرقة ودنيا وآخرة

في الخلوة المعهودة (ب 219) التي هي مدرك العموم ومحل دعواهم

والخلوة المشروعة هي الاعتكاف إذ العمل من الأمر الإلهي هو غاية العمل وهذه
الخلوة المحدثه هي بدعة حسنة ورهبانية ابتدعوها¹⁵⁴⁴ فمن رعاها منهم حق رعايتها أوتي أجره
وكثير منهم خارجون عن حق رعايتها

وأما تعبدته صلى الله عليه وسلم في غار حراء فذلك كان قبل البعث وليس في ذلك حجة
ولا في زمن اقتداء وكان حقيقة ذلك الانعزال لوجود الأضداد وانظر إلى مراتب الأسماء تجد الاسم

¹⁵³⁸ (ف):+ " لها "

¹⁵³⁹ (ف):+ " قرب "

¹⁵⁴⁰ (ف):- " عالم "

¹⁵⁴¹ (ف):+ " ما "

¹⁵⁴² (ف):+ " درجتان "

¹⁵⁴³ (ف):+ " فالأدباء الواقفون من الملامية يرون لها ستمائة درجة و إحدى و أربعين درجة. و العارفون من أهل الأنس
يرون لها ألف درجة و سبعا و ستين درجة. و الأدباء من العارفين الواقفين يرون لها ستمائة درجة و سبعا و ستين
درجة. و الملامية من أهل الأنس و الوصال يرون لها ألف درجة و ستا و ثلاثين درجة "

¹⁵⁴⁴ سورة الحديد ، 27

الجامع هو الإمام، قال الله تعالى : " قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعو فله الأسماء الحسنى"¹⁵⁴⁵

فتميزت من بينهما بحكم الإحاطة والإمامة فلا خلوة ولا يستجلى حكم هذه المرتبة التي للإسم الله أو الرحمن إلا أن يكون إماماً أو مأموماً فيكون مفيضاً بحكمها أو مفاضاً عليك فأين الخلوة وانظر إلى ترجيح وجود الممكنات يظهر لك وهن الخلوات وقوة الجلوات فأنت في الخلوة عدم وفي الخلوة¹⁵⁴⁶ علم،

وانظر إلى استحالة وجود جوهر بغير عرض فلا يصح له خلوة يخلو فيها عن حركة أو سكون وانظر إلى اللطائف الإنسانية والأرواح الملكية كيف ارتبطت بالأجساد والمواد ولا يصح انفراد الزوج عن مادة تظهر فيها ويديرها وكذلك الحروف والمعاني فأين حقيقة الخلوة الحقيقية وإنما هي خلوة نسبية فتحقق والذي يظهر على أصحاب الخلوات فهو نتائج الأذكار لكن لما لم يساعدهم جوارحهم في ترك الفضول جنبوها عن الإباق؟ من حضرة الجمعية

ولو تركت الجوارح وظهرت كشف في الجلوة ألا تراه عليه السلام كيف كوشف في صلاته بالجنة والنار في عرض الحائط حتى همّ أن يأخذ من الجنة قطفاً من عنب¹⁵⁴⁷ كما جاء فلم يتوقف ذلك على خلوة فإن قلت : إن ذلك من خصائص النبوة فانظر إلى كشف عمر رضي الله عنه لسارية وهو يخطب على منبره حتى رآه في نهوند وناداه يا سارية الجبل يا سارية الجبل¹⁵⁴⁸ وكان الربيع بن خثيم رحمه الله تسلم عليه الملائكة حتى اكتوى بالنار لذا عرض له فحجبوا عنه وتكفي الإشارة العامة من قوله عليه السلام : "انقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"¹⁵⁴⁹ فالشأن كله في الذكر

- وطهارة المحل

¹⁵⁴⁵ سورة الأسري ، 110

¹⁵⁴⁶ لعله "الجلوة"

¹⁵⁴⁷ راجع :الجامع الصحيح المختصر، لبخاري، برقم : 3767 ، IV \ 1465

¹⁵⁴⁸ راجع : فيض القدير،لماوي، برقم : 6097 ، IV ، 507

¹⁵⁴⁹ راجع : المعجم الكبير، لطبراني، برقم : 7497 ، VIII \ 102

- وقصره إلى الله تعالى

- وصحة توجهه للذي فطر السموات والأرض

قالت عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الله في جميع أحيائه¹⁵⁵⁰ وختم الله تعالى مقامات الصلاح بالذكر في قوله تعالى: " إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات إلى قوله تعالى والذاكرين الله كثيراً والذاكرات¹⁵⁵¹". ونصح سبحانه عباده المؤمنين فقال: " يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً¹⁵⁵² هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور"¹⁵⁵³ مع قوله: " ولذكر الله أكبر لو كانوا يعلمون¹⁵⁵⁴" وقوله تعالى: " قل الله ثم ذرهم¹⁵⁵⁵" وقوله عليه السلام: " لا تقوم الساعة وعلى الأرض من يقول الله الله"¹⁵⁵⁶ ، وقوله تعالى: " إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا¹⁵⁵⁷" وقوله: " فذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكراً¹⁵⁵⁸" ومن ها هنا رجح من رجح ذكر الله كما رجح الآخرون هو الإشارة من سورة المزمل في ذكر لا إله إلا الله من قوله تعالى: " واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً رب

¹⁵⁵⁰ أورده أبو داود في سننه، بلفظ: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر الله عز وجل على كل أحيائه" راجع: سنن، أبو داود، برقم: 18

¹⁵⁵¹ سورة الاحداب ، 35

¹⁵⁵² سورة الاحداب ، 41

¹⁵⁵³ سورة الاحداب ، 43

¹⁵⁵⁴ سورة العنكبوت ، 45

¹⁵⁵⁵ سورة الانعام ، 91

¹⁵⁵⁶ أورده مسلم في صحيحه، بلفظ: " لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض الله الله" راجع: صحيح، لمسلم ، برقم: 148، 131\ I

¹⁵⁵⁷ سورة الفصلت ، 30

¹⁵⁵⁸ سورة البقرة ، 200

المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذهُ وكيلاً واصبر¹⁵⁵⁹ ، وقوله عليه السلام: " أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله¹⁵⁶⁰"

ولا يعلم بفتح ما يعطيه كل ذكر من الأذكار للمقربين إلا جهابذة المحققين الوارثون لجوامع الكلم وصدق القدم وسأذكر ما ذكره بعض الأئمة المحققين في نتيجة هذين الذكرين ليظهر الفرق بين التسبيحتين لمن له فرقات تصحبه في حصره قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن¹⁵⁶¹ ، وإنما ظهرت العناية بالذكر وبيان مراتبه لكون الذكر

هو قطب هذا الفص الإدريسي لما جاء من لزوم إدريس عليه السلام للذكر بحيث كانت صحيفة عليه ونورها سبباً لتوال الملك لربه عن إدريس و سبباً لمخاللة الملك له كما جاء في قصة عند أهل الظاهر

وما يعقلها إلا العالمون وذلك أن الذكر يقوي أحكام الملكية في العبد على أحكام البشرية كما أن الغفلة يقوي أحكام الحيوانية على أحكام الروحانية والذكر عند الملائكة قال تعالى في وصف الملائكة: " يسبحون الليل والنهار لا يفترون"¹⁵⁶²

وأهل الذكر من البشر الذين قلوبهم عرشية وأجسادهم قرشية وهم عمار الملاء الأعلى ولهم ما هو أشرف من ذلك وأعلى وهو مجالسة المذكور ب كله أو ببعضه فتنبه لهذه اللطيفة وذلك أن الحق سبحانه يقول: " أنا جليس من ذكرني"¹⁵⁶³ وهو أصدق القائلين فإن كان الذاكر مجموع المهمة في ذكره حاضراً مع المذكور كان الحق جليسه يوصف نعم الذاكرين في عوالمه كلها عالم الملك وعالم الملكوت وعالم الجبروت

¹⁵⁵⁹ سورة المزمل ، 8،9،10

¹⁵⁶⁰ طرف من حديث أخرجه إمام مالك في موطأه، "عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة وأفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله وحده لا شريك له " راجع: موطأ ، لمالك بن أنس ، برقم: 500 ، I \ 214

¹⁵⁶¹ سورة الأسري ، 110

¹⁵⁶² سورة الأنبياء ، 20

¹⁵⁶³ لتخريج هذا الحديث انظر تخريج الحديث السابق

عوامل مرتبة ونسختها في العالم عالم الحس وهو العالم الملك، وعالم الملكوت وهو العالم المعنى عند أبي طالب المكي رحمه الله ومن قال بقوله، وعالم الجبروت يضاهيه من العبد قوته البرزخية لأن الجبروت عند أبي طالب هو عالم البرزخ وأما اصطلاح هذا المحقق الذي نحن في نشر كلامه فإن الجبروت عنده (أ 220) لعالم البرزخ وذلك لحقائق وأسرار تظهر مع أهلها الطالبين إقامة موازين الحقائق ومعرفة المناسبات وفتح العبارات حتى قال الصحابي " ورسولك الذي أرسلت" فقال له عليه السلام: " ونبيك الذي أرسلت" كما كان لقبه¹⁵⁶⁴ أولاً

فالذاكرون الله كثيراً هم الذين سرى روح الذكر إلى أقطار وجودهم فأروا سعة وجودهم المضاهي للعالم وتأهلوا بذلك للإسراء الروحاني إلى الوجود النوراني وركبوا براق الذكر ورأوا من آيات ربهم الكبرى وتزوجت ذرات وجودهم الحسي لما فاض عليها من قوة وصف الروح على وصف الجسد فيكون الحكم للغالب

ثقلت رجالاتنا (؟) فزعاً حتى إذا ملئت بصرف الراج *

خفت فكادت أن تطير بما حوت وكذا الحسوم تخف بالأرواح *

وتنشو أحكام الروحية في الذاكرين حتى تظهر لهم الأحوال الغريبة والمنازلات العجيبة التي تبهر عقول من لم يكشفوا لحقائق وجودهم ولم يؤهلوا إلا يظهر لهم قدره معبودهم ولما أشهد الله تعالى بواطن الذاكرين قدرته وأراهم آياته في الآفاق الخارجة عنهم وفي أنفسهم وتبين لهم بذلك كله أنه الحق وأعطاهم الفرقان بعد ما حققهم بالقرآن حتى علموا حكم الجمع وحكم الفرق أراد منهم سبحانه الاتساع المحمدي المخصوص به أولياء الأمة المحمدية المَقُول فيهم "علماء أمتي كأنبيا بني إسرائيل" أن يروا وجه الحق في كل شيء وأن يكملوا مراتب الاقتداء بجميع الأنبياء لكن من أفق خاتم النبيين وإمام المرسلين ومع ذلك أنزل عليه في حقهم " أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده¹⁵⁶⁵"

ولذلك أسراراً غامضة أشهدني الله منها نفاساً مسكرة وهبها من عين المنة فله الحمد كما هو أهله وسأنبه على ذلك بإشارة لطيفة قال صلى الله عليه وسلم: "من سن سنة حسنة فله اجر من

¹⁵⁶⁴ ولعل الصحيح: "لقنه"

¹⁵⁶⁵ سورة الأنعام ، 90

عمل بها الي يوم القيامة¹⁵⁶⁶ وقد تسن السنة الحسنة من لا يوصل بها إلى أعلا مراتبه فإذا عمل بتلك السنة ممكن برفع ذلك العمل إلى أعلا¹⁵⁶⁷ مراتبه كمل الله تعالى درجة المتقدم بالتأخرين من كونه قد كتب الله له أجر من عمل بسنته واقتدى بهديه فتفطن

وانظر إلى سعة فضل الله وحكمته ومنته لقله : " ما كان محد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين"¹⁵⁶⁸ وقوله عليه السلام: " بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"¹⁵⁶⁹ وإذا تممها تم بها من تخلق بها ثم لشرح تتمتها أسرار لا أجيز إذاعتها إلا لأهلها والمقصود من هذا التمهيد أن الأولياء المكملين الإرث يقتدون باقتداء نبيهم للأمر في اقتدائه الأعم بهدي الأنبياء عليه السلام ليحيى في نسخة وجودهم رقائق الأنبياء عليه السلام لسعة الرزق المحمدي فاعتبرها ،

ولاقصة¹⁵⁷⁰ إدريس وسلوكه في بداية أمره دوام الذكر حتى كانت خياطته سبحته بحيث يفتق منها ما كان أخاطه بغير ذكر فاعتبروا ذلك بإتقان ما تنظمه أنفاسهم ويجمع بعضه إلى بعض من عمل خاص حتى يقوم من ذلك هيبة روحانية هي لباس النفس وحلية يتحلى بها في الدار الآخرة حيث كانت قال تعالى: " ولباس التقوى ذلك خير"¹⁵⁷¹ وقال تعالى : " إليه يصعد لك لم الطيب والعمل الصالح يرفعه"¹⁵⁷²

ولا يوصف العمل الذي هو عرض من الأعراض بالرفع ما لم يلبس الله ذلك العمل هيبة تشبه بها في تلك الهيبة المتحدة التي تصدق عليها أنها ترفع إلى أعلى عليين أو تترك إلى سفلى سافلين

¹⁵⁶⁶ طرف من حديث، راجع: فيض القدير، لمناوي ، برقم: 1072 ، I \ 526

¹⁵⁶⁷ والصحيح: "أعلى"

¹⁵⁶⁸ سورة الاحزاب ، 40

¹⁵⁶⁹ راجع: المستدرک، لحاكم، برقم: 4221 ، II \ 670

¹⁵⁷⁰ والصحيح: "والقصة"

¹⁵⁷¹ سورة الاعراف ، 26

¹⁵⁷² سورة الفاطر ، 10

فالأعمال حروف قامت بها معان هي أرواح لها فمتى خرج منهم نفس أو أنفاس خالية عن ذكر الله تعالى عادوا إليها باليقظة وفتقوا ما كان التام من تلك الأنفاس من نشأة طبيعية مناسبة لذلك الوصف الطبيعي ثم استدركوا التيام الأنفاس على نظام الحضور والمراقبة فيستند ذلك الخلل الذي أفسد العمل ويصلح بإصلاح الخلل فإذا أحاطت المراقبة بالقلب وشمله الحضور فقد كمل لبس القلب وتمت حلة النور وهو لباس التقوى الذي هو خير فيتزين بها القلب في مسجد العبودية قال تعالى : " خذوا زينتكم عند كل مسجد"¹⁵⁷³.

وأما مخاللة الملك لإدريس عليه السلام المذكورة في قصة الظاهر

فاعتبارها مخاللة القوة الملكية وتكملها في وجودهم بملازمة الذكر الذي هو وصف الملائكة وغداهم وللذاكرين تفاوت في تربية هذه القوة الملكية حتى تنموا في وجودهم كنمو النبات ثم تتحرك حركة إرادية كحركة الحيوان ثم ينطق كنطق لإنسان نطقاً سمع بالأذان وعني عن غرائب البيان ثم يقوى ذلك حتى تظهر في الخارج على وصف مخصوص عند ظهور الأحوال عليهم ويكون ما ظهر من هذه القوة في باب الاعتبار مضاهياً للتراق فيحصل سريان روحاني في ملكوت السماوات والأرض وقد يقوى حكمها على أرباب المواجيد الحادة حتى يحمل الذاكر طوعاً وكرهاً إلى آفاق بعيدة بأنواع من الحمل الحسي أو المعنوي وأحل وجوه المشي على (ب 220) الهوى بهذا الطريق

عندما يقوى وصف الروح على وصف الجسد فيحكم عليه بالقوة القهرية الحاكمة على حرم الحجر حتى حملته إلى أفق العلو الذي هو ضد طبيعة الحجر الطالبة للهبوط وله وجوه أخرى يعرفها العارفون بالآيات والقدرة المتفنن للسلوك على أيدي الأكابر من شيوخ التربية العارفين بالأحوال والمقامات ولا يجوز كشف هذه الأسرار معلنة إلا لأهلها عند حاجتهم إليها لا في كل وقت فما ظنك بغير أهلها

ورأيت جماعة في زماننا هذا لزموا الخلوات وعانوا على الأذكار على قاعدة الاختيار منهم لها ابتداء من غير تتليهم الأكابر بالأمر بها ليكون دخولهم إليها شيء على أساس عدم الاختيار وترك الهوى ففاتهم في ذلك أكثر مما حصل لهم

¹⁵⁷³ سورة الاعراف ، 31

وقصد المشائخ ممن أخلوه أن يعرفوا مقدار استعداده فإذا عرفوا ذلك أخرجوه وسلكوه مسلكاً خاصاً يكمل لديه أدبه وسلوكه من طريق لا يورثه عزة ولا يورثه سفوفاً على أبناء جنسه إذ في تلقي الواردات من الأرواح العلوية عزة شرفها النفوس من حيث لا يشعر السالك فيورثه ذلك عزة في نفسه وسفوفاً على غيره خصوص من لم يره سلك مسلكه في كشف الملكوت وتجلي الروحانيات في باطنه وما علم ما فاتته من ذلك من حكمة العارفين الذين حموا طباع المريد عن مواطن الرعونات إلى حيث يأنسوا منهم استعداداً حاكماً على الخلوات أمناً من آفاتها

ثم يكونوا على بصيرة من العاقبة في سلامة عقل المريد ومزاجه في تلك الخلوة ومتمى لم يكن الأمر كذلك كانت الدية على العاقلة وكان جرم الشيخ أعظم من جرم من قتل نفساً بغير حق ولو قدر بإسلامه المريد من الهلاك الذي يدركه أوائل العقول كثاف¹⁵⁷⁴ وغيره فكيف له بالآفات المهلكة لاستقامته وهي آفة الدعوى والشطح والسفوف الذي يرى به نفسه ويستصغر به جنسه وهذا كان بمعاونة من أحلاه¹⁵⁷⁵ فهو شريكه في النقيصة ومسؤول عنه عند "ديان" يوم الدين وقد قال تعالى : "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان"¹⁵⁷⁶

فالكمل من الأشياخ يعطوا المريد ما تعطيه الأرواح العلوية وزيادة من وجه يظهر معه عبودية المريد لكونه أخذ تلك الفائدة من عند مثله فيكسر بذلك سورة الوارد العلوي لانصباغه بأثر المحل الذي ظهر منه ونتيجة الفائدة من حيث عينها نتيجة واحدة وإذا حصل فيها تفاوت فالتفاوت لا يرجع إلى عين الفائدة بل يعطى حكماً آخر تلتذ به النفوس كالبرودة في الماء والتجوز له الباعث على مريد طبيعته وأما ما يطلبه خاصة شرب الماء من الري فهو حاصل لكل من شرب الماء العذب فتنبه لذلك تنتفع به جداً.

ولما سمع أهل الخلوات للناطق في وجودهم ظنوا أن ذلك هو الغاية لما انخرقت لهم هذه العادة العرضية في بواطنهم وأفاضوا ذلك إلى نطق القلب ولم يفرق القوم بين النطق والناطق وبينهما بون بعيد يمنع الأدب من تفصيله رحمة بالمتشبهين كيلا يسلموها مجاناً فيكون ذلك لهم عوناً

¹⁵⁷⁴ والصحيح: "كثاف"

¹⁵⁷⁵ والصحيح: "أخلاه"

¹⁵⁷⁶ سورة المائدة ، 2

على الإثم والعدوان المنهي عنه شرعاً على أنه لو وصف لهم ذلك لأحاطوا بالوصف لا بالموصوف

واعلم أنه إذا استفتشت قوى الأذكار في بواطن الذاكرين انكشف نتائج الأعمال لإدراك العاملين فذلك هو أول داع دعى القوم من موطن العموم إلى مرتبة الخصوص عندما تخرق لهم العادة في نفوسهم وترد عليهم الواردات الغربية فيتعين حينئذ على المورود عليه أن يلزم وارده الروحاني الذي ورد من حضرة الملكوت وقد ندب الشرع إلى إكرام الضيف وحسن قراه ولهذا الوارد ترك خاص ومعاملة خاصة لا يعرفها العارفون بالله ، أسرار الإلهية والمورود عليه ؛ تلك الأسرار هي المسمى بالمريد أو بالسالك مثلاً أو بالتلميذ ومثل هذا هو الذي تعين عليه طلب شيخ عارف بتربية هذه الأسرار

والعارف بتربيتها هو المسمى بالشيخ أو بالأستاذ أو بالعارف وهؤلاء المميزون بهذه الأوصاف الخاصة هم أصحاب العلم اللدني المقصودون بميراث من باطن الرسول صلى الله عليه وسلم المتجلي بالأوصاف الذاتية التي هي أوصاف العبودية كالحضور والمراقبة والمشاهدة والاشتياق والمحبة والخشوع والمغرم بأحكام الأسماء الإلهية وما يقتضيه حكم كل اسم منها في وقت ونفس مما يقابل به القلب للشؤون الإلهية قال تعالى : " كل يوم هو في شأن" ¹⁵⁷⁷ واليوم ها هنا عبارة عن الزمن الفرد

وإنما قلنا أن هذه هي الأوصاف الذاتية لأنها (221أ) فروض الأعيان على كل عين من أعيان عباد الله الصالحين بجلاله العابدين له لما يقتضيه حقه سبحانه وجلالة قدره وهم السابقون الذين سبقوا بهذا التوجه الخاص ما يتعلق به غيرهم من رجاء ثواب وخوف عقاب وهؤلاء هم الذين فتحت لهم أبواب السماء وفتحت لهم طاقة إلى الجنات العليا فرأوا فيها مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من كونه بشراً

وأما غير هؤلاء من العلماء بالعلوم الرسمية فأهلها أحق بإفادتها والتقدمة فيها وبالقصد إليهم في استفادتها إذ لكل علم أبطال ولكل عمل رجال قال تعالى : " وأتوا البيوت من أبوابها" ¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁷ سورة الرحمن ، 29

¹⁵⁷⁸ سورة البقرة ، 189

وهؤلاء هم وارثي¹⁵⁷⁹ ظاهر الرسول صلى الله عليه وسلم المتجلي بأوصاف التعليم وهي أوصاف يقصد بها مراعاة محل المتأسي بها من الضعيف والقوي فلا بد أن يراعى فيها العموم بالرفق والتيسير بإذن الله تعالى ولطفه ألا تراه عليه السلام كيف أوصل في صومه ونهى عن الوصال وقال: "لست كأحدكم إني أظل عند ربي يطعمني ويسقيني"¹⁵⁸⁰ وكان حاله صلى الله عليه وسلم التوكل حالة دائمة له وكان يأمر الناس بالإكتساب والسبب الذي هو سببه ولم يصدر ذلك منه قط إذ كان التوكل حالته

ولما صلى معاذ رضي الله عنه بوصف باطنه فأطال لما له في ذلك من لذة المناجاة شكى منه الضعفاء فقال عليه السلام: "أَفْتَانُ أَنْتَ يَا مُعَاذُ"¹⁵⁸¹ "فندبه أن ينزل من وصفه الذاتي إلى وصف يسير فيه بسير أضعف القوم وقال عليه السلام: "سيروا بسير أضعفكم"

فتميزت مراتب العلم إلى قسمين :

1- علوم مواهب وهي لوارثي الباطن

2- وعلم مكاسب

وربما كانت إشارة أبي هريرة رضي الله عنه في الوعائين إلى القوتين القابلتين لهذين العلمين وهو ما رواه البخاري في مسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعائين من العلم فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر فلو بثنته لقطع مني هذا البلعوم"¹⁵⁸² فذلك إشارة إلى العلم المكنون المخزون ولولا ورود هذه الخبر في الصحاح لما سلمه أهل الجدل الذين تضر نار حبهم أنفاس العارفين كما تضر رياح الورد بالجعل

¹⁵⁷⁹ لعله "وارثو"

¹⁵⁸⁰ راجع: فيض القدير، لمناوي، برقم: 2625، III، \ 12

¹⁵⁸¹ طرف من حديث أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، "عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال : أقبل رجل من الأنصار ومعه ناضحان له وقد جنحت الشمس ومعاذ يصلي المغرب فدخل معه الصلاة فاستفتح معاذ البقرة أو النساء محارب الذي يشك فلما رأى الرجل ذلك صلى ثم خرج قال فيلغه ان معاذاً نال منه قال حجاج ينال منه قال فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال أفتان أنت يا معاذ أفتان أنت يا معاذ أو فاتن فاتن فاتن وقال حجاج أفاتن أفاتن فلو لا قرأت سيح اسم ربك الأعلى والشمس وضحاها فصلى وراءك الكبير وذو الحاجة والضعيف أحسب محاربا الذي يشك في الضعيف" راجع: مسند، لإمام أحمد، برقم: 14226، III، \ 299

¹⁵⁸² راجع: الجامع الصحيح المختصر ، لبخاري بتحقيق مصطفى ديب، برقم: 120، I، \ 56

وتؤكد ذلك ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنه حين سئل عن تفسير قوله تعالى : " الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهما"¹⁵⁸³ الآية فقال : لو ذكرت تفسيره لرجتموني أو لقلتم أنني كافر وفي أخرى وكفرتم بتكذيبكم بها¹⁵⁸⁴ " وتناسب إشارة أبي هريرة وإشارة على رضي الله عنه لما أصبح وتنفس وقال : إن ها هنا لعلوما جمة لو وجدت لها حملة وضرب بيده على إحدى جنبيه دون الأخرى الذي هو في قتاله وعاء أبي هريرة الغير مشوب منه فتطابقت الإشارتان وكانت الإشارة بالعلم الجم الذي لم يجد له حملة إلى جانب الطور الأيمن¹⁵⁸⁵ وهو المحل القابل لتنزل الأسرار وورود الأنوار

ولا يظن ظان أن إشارة علي وابن عباس وأبي هريرة رضي الله عنهم خلت عن حكمه لكونهم لم يوضحوا ما نبهوا عليه بل ينبغي أن يعتقد فيهم أنهم نبهوا أرباب الهمم العلية والفطر المضيفة على الاستعداد لقبول علم الواهب وهذا باب من أبواب التربية على ظهور الغيب لا يحكمه إلا جهابذة العارفين بأبواب تربية القلوب لتلقي نفحات علام الغيوب

فعلم المكاسب تتشارك فيها العقول وفي قوة كل صحيح الذهن التحصيل لها والقبول على أي عقيدة كان المحصل لها من العوائد المرضية وغير المرضية لا يمنع شيء من ذلك كسبه لعلم المكاسب وليست كذلك علوم المواهب إذ صحة العقيدة وسلامة القلب من البدع شرط في حصولها قال تعالى : " واتقوا الله ويعلمكم الله"¹⁵⁸⁶ "

فطريق العلم الكسبي بأنه الحفظ والتكرار وكذا القوة المفكرة مهما أحكمته أودعته في القوة الحافظة وتعاهدها بالتذكارات فصاحب العلم الكسبي أبداً يراقب قواه التي هي خزائن مصالح الأرض وعمارتها برسوم الديانات ولهذا لم تفتح له أبواب السماء رحمة بأهل الأرض إذ لو فتحت له كما فتحت لصاحب العلم الوهبي لانجذب قلبه بأنوار الملكوت وانصرف وجه القلب إلى تلقي واردات الغيب بأذواق الأسرار المهيمنة للأرواح في جمال الحضرة الإلهية وكان يبطل ذلك

¹⁵⁸³ سورة الطلاق ، 12

¹⁵⁸⁴ رواه ابن كثير في تفسيره بلفظ: "لو حدثتكم بتفسيرها لكفرتم وكفرتم تكذيبكم بها" انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، VIII \ 156

¹⁵⁸⁵ سورة المريم ، 52

¹⁵⁸⁶ سورة البقرة ، 282

مصالح أهل الأرض وتجهل طرق العدل الإلهي وينسد طرق الحسية المشروعة قال تعالى: " ولكل وجهة هو موليها"¹⁵⁸⁷

وأهل العلم الوهبي طريقهم جلاء المحل وتجريده وإدامة الذكر دون الفكر وقطع العلائق والعوائق وهو اعراضهم عن مراقبة قواهم إلى مراقبة مولاهم فاتحدت همومهم وصارت همّاً واحداً قال عليه الصلاة والسلام: " سيروا سبق المفردون، قيل : ومن المفردون ؟ قال : هم قوم وضع الذكر عنهم أوزارهم فورردوا القيامة خفافاً¹⁵⁸⁸ " فلما اتحدت همومهم قوي سلطان الأحدية في التوجه فاتصفوا بحلية الملائكة المقترنين الذين اتحدت همهم بما خلقوا (ب 221) له من الحضور الدائم والذكر اللازم فكان أرباب علوم المكاسب وأرباب علوم المواهب من المتعاونين على البر والتقوى لكون علماء الرسوم قاموا بفروض الكفايات منهم فأعانوا بذلك على الإنفراد بالله تعالى وكانوا هم وإياهم بمنزلة الجسد والروح الذي لا قوام لكل واحد منهما إلا بصاحبه ولكل طائفة منهم علامات تدل اللبيب على وجهة الذي ينبغي له أن يتولاها فلا يكون إذاً من المكلفين ومتى يكلف أحد من المؤهلين لعلم المكاسب للدخول إلى طريق المریدين المجذوبين إلى المواهب الإلهية وتلقي النفحات الربانية من غير أن يدعو داع من ربه يكون منه على بصيرة من أمره ويتلوه شاهد منه أو يجذبه جاذب من قلبه بإخراق عادة في غيبه أو في الشهادة فهو معين مكلف من أول قدم مجيب لدواعي هواه وإلى ذلك يكون منتهاه وقد كنت علمت في مثل هذه القصة أبياتاً بينه همة من رغب في لبس خرقتهم دون خرقتهم وصحبته وفي يده ميزان عقله يزنهم به فإن رأى منهم مراده وإلا أظهر عناده وذكرته فيها بعض ما ينبغي أن يكون عليه سالك طريقهم إذا همّ بصحبته على الحقيقة فقلت:

إذا العالم الرسمي همّ بمسلك * يخص به دون الأنام أولو العزم*

ورام مقام القفر والقرب والصفاء* ومحو هناة النفس والوصف والإسم *

ولم ينس ما قد كان بالأمس عالماً * ويمحو الذي في اللوح من زحمة الرقم*

¹⁵⁸⁷ سورة البقرة ، 148

¹⁵⁸⁸ رواه البيهقي في شعب الإيمان بلفظ سيروا سبق المفردون قيل يا رسول الله و من المفردون ؟ قال : المستهترون لذكر الله عز و جل يضع الذكر عنهم أثقالهم فيأتون يوم القيامة خفاف. انظر: شعب الإيمان، لبيهقي، برقم: 506، II 390

- ويصبح ذا شوق ووجد وحرقة* وإذا كبد مشوية بلظى يرمى
- * فلا يطمع الرسمي يوماً بنيلة* إذا هو لم ينفك عن كونه رسمي
- * ويا ليت شعري ما تروم سوى الذي* شرطت علمه أن يحقق بالفهم
- * إذا ما عزى علم الفروع لأهله* وولى على علم الكلام ذوي العلم
- * وما عنده من بعد هذين قسمة* فماذا له عند الشيوخ من القسم
- * فإن عارف ناداه يوماً بعلمه اللدني جاء النقص إذ ذاك بالكم
- * وقال موازين العلوم جميعها* تزد الذي قررتموه من الحكم
- * فإنها النظار ماذا ترومه إذا خيب ونها رأيك والوهم
- * تجنب فما هذا مقامك يا فتى* وأين فتى السليم من جدل الخصم
- * ودع طرق التجريد للسابق الذي تجرد عن كوني معانيه والجرم
- * وكان بلا كون مع الله كالذي به كان قبل الكون في سابق العلم
- * فمن قبل استعداد ما ذكرته* سلام عليه فقد تحقق بالسلم*

فصاحب الاستعداد القابل لفيض العلم اللدني يتلقى الواردات الربانية ثم يفيض على قواه الجسمية الروحانية فهو بذا ينطق عن البديهة لا عن الفكر والروية¹⁵⁸⁹ وهذه الطريقة هي المشاهدة بصحة المواريث النبوية لما أعطته من صحة المضاهاة لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأخذ عن الله بنفسه وبغيب عن حسه ويأخذه البرحاء فإذا انفصل الوحي وسرّي عنه أظهر ذلك من غيبه إلى شهادة فتستمد القوى من رئيس وجودها وهو القلب قال تعالى: "نزل به الروح الأمين

¹⁵⁸⁹ لعله " الرؤية"

على قلبك¹⁵⁹⁰ "ومن لم يؤهل لهذه الوجهة¹⁵⁹¹ العلية فإنه يتلقى العلوم الرسمية بقواه الحسية ثم ينقل أنوارها إلى اللطيفة الإنسانية فيكون أخذه عن الموارد الكونية فلفظه¹⁵⁹² عن الفكر والرؤية وموازينه موازين عقله فأخذه من حجاب الحروف ورسوم الظروف وإذا انتهى ترقى صاحب البراهين العقلية عن إمامه الذي هو العقل وأخذه عنه فيكون فقيراً مستمداً من فقير. وأما الوارثون لباطن الرسول صلى الله عليه وسلم فإنهم يأخذون عن الوجه الخاص لشهودهم وجه الحق في كل شيء وقد استدعى هذا الفصل فائدة كتب بها شيخنا وإمامنا أبو عبد الله محمد بن العربي رضي الله عنه إلى من كان تفرد لعلم الكلام في زمانه وبرز في المعقولات وهو فخر الدين محمد بن عمر الرازي وفي ذكرها نصيحة عامة لمن كان قابلاً للاستجابة ندعوه الله بها من مواطن المكاسب إلى حضرة المواهب إذ لكل أجل كتاب وهي :

[رسالة الي فخر الدين الرازي]

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وعلى وليي في الله تعالى فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي أعلا الله همته ورحمة الله وبركاته.

أما بعد:

فإننا نحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

"إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه إياه¹⁵⁹³" وأنا أحبك

والله يقول: "وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر¹⁵⁹⁴" وقد وفقت على بعض تصانيفك¹⁵⁹⁵

وما أيدك الله من القوة المخيلة¹⁵⁹⁶ وما منحك به¹⁵⁹⁷ من الفكر الجيد¹⁵⁹⁸ ومتى ما تغدت¹⁵⁹⁹

¹⁵⁹⁰ سورة الشعري ، 194 - 195

¹⁵⁹¹ لعل الصحيح: الوجهة

¹⁵⁹² لعل الصحيح: فلفظه

¹⁵⁹³ انظر: سنن الترمذي، لترمذي، بتحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، برقم: 2392

¹⁵⁹⁴ سورة العصر . 3

النفس من كسب يدها فإنها لا تُجَد حلاوة الجود والوهب ويكون ممن أكل من تحت رجله والرجل من أكل من فوقه كما قال تعالى: "ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم"¹⁶⁰⁰

ويعلم ولي وفقه الله أن الوراثة الكاملة هي التي تكون من جميع الوجوه لا من بعضها ، والعلماء ورثة الأنبياء¹⁶⁰¹ فينبغي للعاقل أن يجتهد في أن يكون وارثاً من جميع الوجوه ولا يكون ناقص المهمة وقد علم ولي وفقه الله أن حسن اللطيفة الإنسانية إنما يكون بما يحمله من المعارف الإلهية وقبحها بضد ذلك وينبغي للعالي المهمة أن لا يقطع عمره في معرفة المحدثات وتفصيلها فيفوته حظه من ربه وينبغي (أ 222) له أيضاً أن يسرح نفسه¹⁶⁰² من سلطان فكره فإن الفكر يعلم مأخذه فلا يفتح إلا ما يناسب أصل مأخذه¹⁶⁰³ والحق المطلوب ليس ذلك وإن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله

فالعقول يعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات¹⁶⁰⁴ وهذا خلاف لجماعة¹⁶⁰⁵ من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد رضي الله عنه فإنه معنا في

¹⁵⁹⁵ "تأليفك"، رسالة الشيخ الأكبر إلى الإمام فخر الدين الرازي ، محي الدين بن العربي (في رسائل ابن عربي) ، بتحقيق: عبدالرحمان حسن محمود، العلم والفكر، القاهرة، 1986 ، 10

¹⁵⁹⁶ (ر): "المتحيلة، (المليئة)"

¹⁵⁹⁷ (ر): "وما تتخيله"

¹⁵⁹⁸ (ر): "الجليلة"

¹⁵⁹⁹ (ر): "فقدت"

¹⁶⁰⁰ سورة المائدة، 66

¹⁶⁰¹ طرف من حديث أخرجه أبو داود في سننه عن أبي الدرداء قال فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول " من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنة وإن الملائكة لتضع أجنحتها رضا لطالب العلم وإن العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض والحيتان في جوف الماء وإن فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظ وافر . " راجع: سنن، لأبو داود، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، برقم: 3641، II \ 341

¹⁶⁰² (ر): "لا يشرح صدره" 11

¹⁶⁰³ فلا يفتح إلا ما يناسب أصل مأخذه، هذه اللابارة ليست في الرسالة

¹⁶⁰⁴ (ر): "الالتهاب"

هذه القضية ويجل الله تعالى أن يعرفه النظر¹⁶⁰⁶ بنظره وفكره فينبغي للعاقل أن يجلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله من حيث المشاهدة وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقية عند هذا من عالم الخيال وهي الأنوار المتحدة الدالة على معان وراءها فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية كالعلم في صورة اللبـن والقرآن في صورة الحبل والدين في صورة القيد وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون معلمه مؤنثاً فيتعلق بالأخذ من النفس الكلية كما لا ينبغي له أن لا يتعلق بالأخذ من فقير أصلاً وكل ما لا كمال له إلا بغيره فهو فقير وهذا حال كل ما سوى الله عز وجل. فإرفع الهمة في أن لا تأخذ علماً إلا منه سبحانه على الكشف فإن عقد المحققين أن لا فاعل إلا الله فإن لا يأخذون إلا عن الله لكل عقداً وكشفاً وما فاز أهل الهمة إلا بالوصول إلى عين اليقين أنه¹⁶⁰⁷ من البقاء مع علم اليقين واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أذاهم فكرهم إلى الحيرة وكل صاحب فكر قد اطمأن وقال قد وجدت فهو مخدوع وحاله حال المصمم المقلد فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر فما دام الفكر حائلاً فمن المحال أن يطمئن العقل ويسكن وللعقول حد يقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى فإن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى مأسوراً في قيد نظره وكسبه فإنه على شبهة في ذلك ،

ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك وممن له فيك نية حسنة جميلة أنه رآك يوماً وقد بكيت كثيراً فسألك هو ومن حضرك عن بكائك فقلت : "مسألة كنت أعتقد بها منذ ثلاثين سنة تبين لي الساعة بدليل لاح لي أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت وقلت ولعل هذا الاح لي أيضاً يكون مثل الأول ، فهذا قولك ومن المحال على العارف ممرته العقل والفكر أن يستريح أو يسكن ولا سيما في معرفة الله تعالى إذ من المحال أن يعرف ماهيته بطريق النظر

فما لك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ما نال¹⁶⁰⁸ من قال فيه سبحانه وتعالى "عبداً

¹⁶⁰⁵ (ر): "خلف الجماعة"

¹⁶⁰⁶ (ر): "أن يعرفه العقل بنظره"

¹⁶⁰⁷ (ر): "أنفة"، 12

¹⁶⁰⁸ هذه الكلمة ينقض معني الجملة ، لعل الصحيح: "فينال"، (ر): 14،

من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً" ¹⁶⁰⁹ ، ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظيمة الرفيعة

وليعلم وليي وفقه الله أن كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله فإنه له وجهين : وجه ينظر به إلى سببه ووجه ينظر به إلى موجدده وهو الله تعالى فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم من الحكماء من الفلاسفة وغيرهم إلا المحققون من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام فإنهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجددهم ومنهم من نظر إلى ربه من وجه سببه لا من وجهه فقال حدثني قلبي عن ربي وقال الآخر وهو الكامل حدثني ربي وإليه أشار صاحبنا العارف بقوله : أخذتم علمكم -يخاطب أهل الرسوم- ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت" ومن كان وجوده مستفاداً من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء فليس للعاقل معول على غير الله البتة

ثم ليعلم وليي أن الحق وإن كان واحداً فإن له إلينا وجوهاً كثيرة مختلفة فاحذر عند الموارد الإلهيات وتجلياتها من هذا الفصل فليس الحق من كونه رباً عندك حكمه كحكمه من كونه مهيمناً ولا حكمه من كونه رحيماً حكمه ¹⁶¹⁰ من كونه منتقماً وكذلك جميع الأسماء واعلم أن الوجه الإلهي الذي هو اسم الله تعالى لجميع الأسماء مثل الرب والقدير والشكور وجميعها كالذات الجامعة لما فيها من الصفات فاسم الله يستغرق ¹⁶¹¹ جميع الأسماء فيحفظ عند المشاهدة منه فإنك لا تشاهده مطلقاً وإذا ناجاك به وهو الجامع فانظر ما يناجيك به وانظر المقام الذي يقتضيه تلك المناجاة أو تلك المشاهدة وانظر إلى أي اسم من الأسماء الإلهية ينظر إليها فذلك الاسم هو الذي خاطبك أو شاهدته وهو المعبر عنه بالتحول في الصور ¹⁶¹² كالغريق إذا قال يا الله ، فمعناه يا غياث أو يا منجي أو يا منقذ وصاحب الألم إذا قال يا الله ، فمعناه يا شافي أو يا معافي وما أشبه ذلك

¹⁶⁰⁹ سورة الكهف ، 65

¹⁶¹⁰ (ر): " له " 15

¹⁶¹¹ (ر): "مستغرق" 16

¹⁶¹² (ر): "السورة" 16

وقولي لك التحول في الصورة ما ذكره مسلم في صحيحه أن الباري يتجلى فينكر ويتعوذ منه فيتحول لهم في الصورة التي عرفوها فيقرون بعد الإنكار¹⁶¹³ وهكذا هي معنى أن المشاهدة هنا والمناجاة والمخاطبات الربانية

وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل به ذاته وينتقل معه حيث انتقل وليس ذلك إلا العلم بالله من حيث الوهب والمشاهدة فإن علمك بالطب مثلاً إنما يحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض

(ب 222) ولا سقم من تداوى بذلك العلم فالعاقل لا ينبغي فيه¹⁶¹⁴ من حيث أن لا يكون له غيره وإن أخذه من طريق الوهب كطب الأنبياء عليهم السلام فلا يقف معه وليطلب العلم بالله وكذلك العلم بالهندسة إنما يحتاج إليه في عالم المساحة فإذا انتقلت تركت في عالمه ومضت النفس ساذجة ليس عندها شيء وكذلك الاشتغال بكل علم تتركه النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلا ما مست الحاجة الضرورية إليه وليجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل وليس ذلك إلا علماً خاصة : العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة وما يقتضيه مقاماتها حتى يمشي فيها كمشيه في منزله فلا ينكر شيئاً أصلاً فإنه من أهل العرفان¹⁶¹⁵ لا من أهل النكران وتلك المواطن مواطن التمييز لا مواطن الامتزاج التي يعطي الغلط ويخلص إذا حصل في هذا المقام أن يتميز من في حزب الطائفة التي قالت عندما تجلى لها ربها نعوذ بالله منك لست رباً¹⁶¹⁶ ، ها نحن منتظرون حتى يأتينا ربنا فلما جاءهم في الصورة التي عرفوها¹⁶¹⁷ أقروا بها فما أعظمها من حسرة¹⁶¹⁸

¹⁶¹³ لم اعثر على الحديث بهذا اللفظ في المصادر رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة بلفظ: " أن ناساً قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ؟ قالوا لا يا رسول الله قال هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا لا يا رسول الله قال فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس ويتبع من كان يعبد القمر القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه ويضرب الصراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأمتي أول من يجيز.... " راجع :صحيح، لمسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، برقم: 182 ، 163II

¹⁶¹⁴ (ر): " لا يسكن " 17، والمعني: انه لا يهدأ الا وهو عزيز

¹⁶¹⁵ (ر): "الفرقان" 18

¹⁶¹⁶ (ر): "ربنا"

فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين بطريق الرياضة والمجاهدة و الخلوة على الطريقة المشروعة وكنت أريد أذكر الخلوة وشروطها وما يتجلى فيها على الترتيب شيئاً بعد شيء¹⁶¹⁹ ولكن منع من ذلك الوقت وأعني بالوقت العلماء السوء الذين أنكروا ما جهلوا وفيهم التعصب وحب الظهور والرئاسة عن الإذعان للحق والتسليم له إن لم يمكن الإيمان به.

قال صاحب الكتاب: وهذا ما انتهى إليّ من هذه الرسالة لأنها وقعت إلى محرومه ولم أظفر بتمامها لكنه وقع لي من كلام الشيخ وصية مما يناسب هذا الموضوع من هذه الرسالة وهي تضمن حقائق الخلوات بطريق الإجمال مع ما فيها من الحث على كيفية توجه العارفين المحققين.

[من كلام الشيخ وصية]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبه توفيقى وعليه توكلى الذى أوصيك به

أيها الأخ الإلهي أيدك الله وإيانا بروح منه حتى تخبر عنه أن تعرف الحق من حيث ما أخبرك به عن نفسه أنه عليه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق عليه من التنزيه والتقديس فتجمع بين العلم الذى أعطاك الإيمان وبين العلم الذى اقتضاه الدليل العقلي ولا يطلب الجمع بين الطريقتين بل حد كل طريق على انفرادها

واجعل الإيمان بقلبك بما أعطاك من معرفة الله بمنزلة البصر لحسك بما أعطاك من معرفة ما تقتضيه حقيقته واحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاك الإيمان فتحرم عين اليقين

فإن الله تعالى أوسع من أن يقيد عقله عن إيمان أو إيمان عن عقل وإن كان نور الإيمان تشهد للعقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السلب ولا شهد نور العقل من

¹⁶¹⁷ (ر): "فيها"

¹⁶¹⁸ (ر): "خيرة؟"

¹⁶¹⁹ (ر): "فشيئاً"

حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف لكن نور العقل الذي به يكون القبول الخارج عن الفكر شهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان ، للشرع نور وللألباب ميزان والشرع للعقل تأييد وسلطان ، والكشف نور ولكن ليس يدركه إلا عقول لها في الوزن رجحان

واعلم يا أخي أن العقول بأسرها الملكية والسوية بل العقل الأول الذي هو أول موجود في عالم التدوين والتسطير قد علمت قصورها وجهلها بحقيقة ذات بارئها وأنها ما تعرف من هذه الذات المنزهة إلا مقدار ما يطلب العالم منها من المناسبة وتلك صفات الإله¹⁶²⁰ فما عرف سوى المرتبة

فالعقول البليغة¹⁶²¹ والقاصرة مشتركة في هذا الجهل والقصور ما غدى¹⁶²² هذه المعرفة فهو العلم بما سوى الله ، والعلم بما سوى الله تعالى لا حاجة لنا به أعني الحاجة المهمة التي بحصولها يكون كمال النفس فإن الصفة النفسية التي لهذه الذات المنزهة من المحال أن تكون سوى واحدة وهي عين الذات وتعلمها من حيث الإثبات محال ، فالعلم بها محال فإنها ذات لا تقبل التركيب فتعالت عن الفصول المقومة لها فإذا كان الأمر على ما ذكرناه فلم يبق إلا النهيو¹⁶²³ لما يكون منه من حيث الوهب الإلهي فإن القوي لا يعطى إلا ما فيها وجميع ما فيها تابع لها في الخلق فمحال أن يعلم موجدها على نفسه فإذا هيأت المحل للتجلي الإلهي فهو أكمل ما يحصل من العلم بالله تعالى وهو علم عقول الملائكة والأنبياء عليه السلام والخواص من عباد الله المجردين والهياكل النورانية فلا تتعب خاطرك في التفكير في العلم بالله قال تعالى : " ويحذركم الله نفسه"¹⁶²⁴ وقال عليه السلام : " لا تتفكروا في ذات الله"¹⁶²⁵ فالشغل بما لا يوصل إليه تضییع لما يستحقه الوقت

¹⁶²⁰ لعله "الإلهي"

¹⁶²¹ لعله "البلغ"

¹⁶²² لعله "عدا"

¹⁶²³ لعله "النهي"

¹⁶²⁴ سورة آل عمران ، 28

¹⁶²⁵ طرف من حديث أورده العجلوني في كشف الخفاء، عن ابن عباس بلفظ "تفكروا في كل شيء ولا تتفكروا في الله" راجع: كشف الخفاء، لعجلوني برقم: 1005

واعلم يا أخي أنه ما انتفش من العلم الإلهي في العالم إلا قدر ما هو العالم عليه إلى يوم القيامة علواً وهو قوله تعالى حين ذكر الأرض "وقدر فيها أقواتها" ¹⁶²⁶ فإذا صفت النفس وصقلت غرامها فلا يقابل بها العالم لتحصل فيها وينتفش فيها ما في العالم بأثره فإنه لا فائدة فيه ولكن قابل بها الحضرة الذاتية من حيث ما تعلم نفسها مقابلة افتقار وتنزيه ليهبها الحق من معرفة ما لا يمكن حصوله إلا بهذه الطريقة وهذا القدر من العلم ما هو مما ينتفش في العالم الخارج عنك فإن قيل لك فقد انتفش في اللوح المحفوظ جميع ما يكون إلى يوم القيامة وقد علمه العقل الذي هو العقل الأول وهذا (أ 223) الحاصل لك هو مما في العالم فكيف الأمر

قلنا ما انقش في اللوح المحفوظ ولا سطر القلم فيه إلا العلوم التي يقال ويأخذها القلة ، وأما ما لا يقال مما يعطيه التجلي الذي أردناه هنا فما انقش في العالم أصلاً وحصوله في الإنسان إنما هو من الوجه الخاص الإلهي الذي لكل موجود وهو خارج عن علم العقل الأول وغيره ممن هو دونه فاعلم ذلك

واعلم أن السبب الموصل إلى نيل ما ذكرناه تفرغ الخاطر والقلب من كل علم ومن الفكر المطلوب لا فناء العلوم ومحو ما كتب ونسيان ما علم والجلوس مع الله على الصفا وتجريد الباطن من التعلق بغير ذات الحق جل جلاله على ما هي عليه من الإطلاق لا مجالسة على شيء معين فإن فعلت وعنيت وفتح عليك لم يحصل سوى ما عنيت وليكن هجيرك في جلوسك باطنك الله الله من غير تخيل بل بتغفلك الحروف لا تخيلها ولا تنظر الفتح الإلهي بواسطة هذا الجلوس وهذه الحالة بل أذكره مثل هذا الذكر لما يستحقه جلاله من إثارك إياه من حيث هو لا من حيث علمك به أو عقيدتك بل بجهل عام

ثم إنه إن فتح لك باباً من أبواب العلم به مما لم يتقدمك فيه ذوق وأتاك بلسان روح قدسي فلا ترده ولا تقف عنده واشتغل بما كنت عليه فإن اختلفت عليك الأنواق بلسان الأرواح المجردة فليكن حالك معها حالك مع الروح الأول إلى أن يقدر لك في باطنك ما هو خارج عن أدواق الملاء الأعلى ولم تسم في ذلك واسطة روح أقدس فانظر أيضاً ذلك الذوق الغريب فإن دل على اسم إلهي من هذه الأسماء الإلهية التي بأيدينا سواء إن كان اسم تنزيه أو غير تنزيه فليكن حالك مع هذا الذوق حالك مع أدواق الأرواح ولا فرق فإن وجدت ذوقاً تحريك ولا تقدر على دفعه

وتجد مع تلك الحيرة تفرقاً فليكن حالك مع تلك الحيرة حالك مع الأرواح والأسماء سواء فإن وجدت ذوقاً وتجد مع الحيرة سكوناً لا يقدر¹⁶²⁷ على دفعه

فذلك هو المطلوب فعليه فليعتمد فإن وجدت قدرة على دفع ذلك السكون فلا يعتمد¹⁶²⁸ على ذلك السكون فلا يعتمد على ذلك التكو(ين)¹⁶²⁹ (؟) في نفسها مرتين بينهما تمييز حتى تعلم أنه قد كان ذلك مرتين مما هو المطلوب فلا يعتمد عليه فإذا تخلصت من كل ما ذكرناه فإن رددت إليك وإلى عالم الحس علمت من أين نطقت الرسل وتنزلت الكتب والصحف وعلمت ما بقي من الأبواب مفتوحاً وما سد منها لماذا سدّ ما سدّ ومنها علمت ما تقول وما يقال لك ورزقت الفهم عن كل شيء وأنكرت المعروف وعرفت المنكور فأنكرت المنكور وعرفت المعروف وكنت أعلم الخلق بأنك أجهل الخلق ولم يبق لك من الهجير إلا رب زدني علماً فيه يحيى ويموت فقد دلتك على ما فيه سعادتك في الدارين وما تؤول إليه نفوس العارفين في الشائين والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

وأما ما ذكره إمامنا العالم في نتائج الأذكار¹⁶³⁰ وعين أذكراً كثيرة إنما هذين الذكرين هما أكثر استعمالاً عند الجمهور فها أنا أذكر بعض ما ذكره في نتائجهما وبالله التوفيق.

¹⁶²⁷ لعله "لا تقدر"

¹⁶²⁸ لعله "لا يعتمد"

¹⁶²⁹ أو السكون

¹⁶³⁰ هذا الكتاب موجود في التركية في مكتبة السليمانية، استنبول ثلاث نسخ 1- المكتبة السليمانية، إياصيا: 4875-1، 2- شهيد علي باشا: 1340، 3- فاتح، 5322

ذكر الله الله

قال رضي الله عنه¹⁶³¹ في المقرب لا يكون دائماً إدراك كل ما يدرك بالقوى¹⁶³² الحسية ذوقاً بذاته لا تكون القوى عنده غير ذاته وكذا في البار غير أنه يراها أمراً زائداً على ذاته أعياناً وجودية¹⁶³³ ويراها المقرب حكماً ولهذا لا يدوم له وإن كانت¹⁶³⁴ غير ذاته وهو فرقان حقي¹⁶³⁵ لا يشعر به كل مقرب ومهما لم يحصل للذاكر بهذا الإسم ما ذكرناه فما أنتج له ذكره إلى الآن شيئاً فلا يستعجل ويدوم حتي يسمع الباطن¹⁶³⁶ منه بأذنه ويتحقق به من نفسه

فعند ذلك يكون هو في ما¹⁶³⁷ كان من كلام أو سكون أو فرق أو جمع ويسمع الناطق فيه لا يقدر على دفعه ولذلك الناطق يكون هذا الإنتاج فإن خاف¹⁶³⁸ ورجع مستقبلاً ربما زال الناطق وغاب عنه وبهذا يعلم المقرب أنه¹⁶³⁹ حكم زائد والبار أنه عين زائد لما يراه من الفقد والوجود¹⁶⁴⁰

¹⁶³¹ (ا): 118 ب (ش): 198، (فت): +، 57 ب، "ينتج"

¹⁶³² (ا): 118 ب (ش): 198، (فت): +، 57 ب، "الخمسة"

¹⁶³³ (ا): 118 ب (ش): 198، "وجوديه"

¹⁶³⁴ (فت): 57 ب، "كان"

¹⁶³⁵ (فت): 57 ب، "حتي"

¹⁶³⁶ (ا): 118 ب (ش): 198، (فت): 57 ب، "الناطق"

¹⁶³⁷ (فت): 57 ب، "فمن"

¹⁶³⁸ (فت): 57 ب، "خلف"

¹⁶³⁹ (ا): 118 ب "ليست"

¹⁶⁴⁰ (ا): 118 ب (ش): 198، (فت): 57 ب، "الوجد"

فالواجد لا يزال مستهزناً به في كل حال من يقظة ونوم ولسان وقلب¹⁶⁴¹ وتنتج في
البار حركة في روباغته¹⁶⁴² وفي المقرب سكوناً وينتج فيه¹⁶⁴³ أيضاً¹⁶⁴⁴ بقاء وينتج في البار
فناء

ويكون صورة ذكره به تحقيق الهمزة وسكون الهاء وإسقاط الهمزة ووصل الهاء
باللام المدغمة فيكون لفظه بها¹⁶⁴⁵ بلفظة¹⁶⁴⁶ بكلمة هلا فلا تنتج له شيئاً مما ذكرناه فإنه ما هو
ذلك الإسم وصار كلها¹⁶⁴⁷ تخصيص كـ "لوما ولولا" هكذا المعلوم وصورته الله الله الله وهكذا
كل ذكر تحرك آخره بل تسكن وتحقق أوله ولهذا الذي ذكرناه لا يرى له كل ذاك¹⁶⁴⁸ نتيجة لأنه
ما هو ذلك الإسم المعلوم المقصود بالذكر في اللفظ¹⁶⁴⁹ وأن تصوره في الخيال فما تصوره كما
يتلفظ به والتلفظ دعاء والإجابة ممن يؤدي بهذا الدعاء

وأما¹⁶⁵⁰ لهذا المدعو هذا الإسم الذي يذكر به الذاكر على غير صورته الموضوع له
في لحنه حتى إنه لو بدله في لحن آخر ويريد به هذا المعنى الذي لفظه في لحن العرب هذا اللفظ
المعين ما أنتج له فإن الإنتاج لهذا التركيب الخاص في الحروف لا يشعر به¹⁶⁵¹ أحد ما ينتج حال
الذاكر نفسه، حالة¹⁶⁵² الذاكر[ان يجمع علي مذكوره اعني علي ذكره كا المتحقر¹⁶⁵³ الذي قد

¹⁶⁴¹ (فت): 57ب، هذه الجملة ليست

¹⁶⁴² (ا): 118ب، "زواياتيه"، (ش): 198+، "زوايا بيته"، (فت): 57ب، "زوايا"

¹⁶⁴³ (ا): 118ب، (ش): 198ا، (فت): 57ب، "في المقرب"

¹⁶⁴⁴ (ا): 118-ب، (ش): 198ا، (فت): 57ب، "أيضاً"

¹⁶⁴⁵ (ا): 119ا، مما: (فت): 57ب، "ليست"

¹⁶⁴⁶ (ا): 119ا، (ش): 198ب، "يلفظه"، (فت): 57ب، "ليست"

¹⁶⁴⁷ (ا): 119ا، (ش): 198ب، (فت): 57ب، "كلمة"

¹⁶⁴⁸ (ا): 119ا، (ش): 198ب، (فت): 57ب، "به"

¹⁶⁴⁹ (ا): 119ا "باللفظ"

¹⁶⁵⁰ (ا): 119ا، (ش): 198ب، (فت): 57ب، "و ما"

¹⁶⁵¹ (ا): 119ا، (ش): 198ب، (فت): 57ب، "كل"

¹⁶⁵² (ا): 119ا، (ش): 198ب، (فت): 57ب، "هبة"

استوقره¹⁶⁵⁴ امره ما حقره فلا يقعد متربعا¹⁶⁵⁵ بل متحقرا علي قدميه مايلا برأسه نحو القبلة مقاعده باينة عن¹⁶⁵⁶ الأرض او يقعد علي وركه الايسر و رجله تحت مقعده اليسري و ساقه اليمنى قائمة ملصوقة بفخذيه و فخذيه قنمة او يقعد مقعيا¹⁶⁵⁷ كافغاء¹⁶⁵⁸ الكلب او الفرد كهنة جلوسه بين السجدين في الصلاة، فكل هذه الهيئات تعنيه جمعية الهم¹⁶⁵⁹ في ذكره و هذا كله ما دام يحس¹⁶⁶⁰ فإذا اخذ عن حسه في ذكره فلا يشترط في جلوسه ما ذكرناه و حالة الذاكر بنفسه¹⁶⁶¹] تحليلته¹⁶⁶² وإحضاره المذكور الذي يعتقده (ب 223) صورة معتقده لا يزيد عليه

فالمنزله يراه إحفائه أي عن¹⁶⁶³ حقيقته ما يحكم¹⁶⁶⁴ به لنفسه والوهم لا يتركه على ذلك التنزيه فإن العقل ينزله والوهم يصوره والحكم للوهم في الذاكر فالمقرب لا يقف مع شيء دون شيء لعلمه بالتوسع الإلهي وأنه قابل لكل معتقد والبار ليس كذلك بل له معتقد خاص كاعتقاد الأشعري والحنبلي والمعتزلي أو من كان ينتجه¹⁶⁶⁵ المقرب عامة وينتجه البار خاصة ما ينتج حال الذاكر بالذاكر،

¹⁶⁵³ (فت): 57ب، "المتحقق"

¹⁶⁵⁴ (ا): 119ا، "استوفوا"

¹⁶⁵⁵ (فت): 57ب، "متحضر"

¹⁶⁵⁶ (فت): + 57ب، "ثابتة علي"

¹⁶⁵⁷ لعله "مقائدا"

¹⁶⁵⁸ (ا): 119ا، "كافغا"، (فت): 57ب، "كا فغاد"

¹⁶⁵⁹ (ا): 119ا، "الهمة"

¹⁶⁶⁰ (فت): + 57ب، "بذكر"

¹⁶⁶¹ (ا): + 119ا، (ش): 198ب، هذه الإبرة ليست في المتن

¹⁶⁶² (ا): 119ا، (ش): 198ب، "تخيله"، (فت): 57ب، "تجليه"

¹⁶⁶³ (فت): - 57ب، "فالمنزله يراه إحفائه أي عن"

¹⁶⁶⁴ (فت): + 57ب، "فقد"

¹⁶⁶⁵ (ا): 119ب، (ش): 199ا، (فت): 57ب، "فنتيجة"

الذاكر ملبس¹⁶⁶⁶ بذكره حتى يرى نشأته نشأة ذكره بأي لسان كان فيرى عن صورة الظاهر عين حروف ذكره المتصورة في خياله من لفظة خاصة إن كان أمياً وإن لم يكن أمياً فالغالب عليه تصور حروفه المرقومة في اللوح فيرى عين صورته الظاهرة عين حروف ذكره المتصور في خياله من لفظة خاصة إن كان أمياً وإن لم يكن أمياً فالغالب عليه تصور¹⁶⁶⁷ آلاء¹⁶⁶⁸ نشأته على حروف لفظه ويراهها غير آلاء¹⁶⁶⁹ وهو الذي يكتب ويقرأ على حروف رقمه وقد يجتمع لغير الأمي نشأة حروف رقمه في لفظه يصورها الخيال وهو الأغلب

فتكون النتيجة بحسب صورة الذكر لا بصورة الذاكر ومن هنا يعرف القران بين

الأذكار

¹⁶⁷⁰ ما ينتج حال¹⁶⁷¹ الذاكر بالمذكور وأما حالة الذاكر بالمذكور لا الذاكر فإنه يرجع إلى ما يعتقده في المذكور وهو الذي أنشأه في نفسه دليله فالذاكر به أعلى منه لأنه فاعل ومذكوره منفعل له هذا في حق من له اعتقاد خاص بخلاف غيره فليلبس¹⁶⁷² بصورة مذكورة من تنزيه وتشبيه فيكون نتيجته بحسب ما اعتقده وما تعطيه حقيقة ما تصوره وهذا في البار ، وأما المقرب فيراه عين كل مجلي¹⁶⁷³ للتوسع الإلهي الذي ينبغي لجلاله فهو ما يراه بالنظر إلى صورة خاصة مقيداً ويراه بالنظر إلى تحوله في أي صورة شاء مطلقاً¹⁶⁷⁴ فيتلبس¹⁶⁷⁵ في كل صورة ولكن ما

¹⁶⁶⁶ (فت): 58، "ليس"

¹⁶⁶⁷ (ا): - 119 ب، (ش): - 119، (فت): - 58، "عين صورته الظاهرة عين حروف ذكره المتصور في خياله من لفظة خاصة إن كان أمياً وإن لم يكن أمياً فالغالب عليه تصور"

¹⁶⁶⁸ (ا): 119 ب، (ش): 199، (فت): 58، "الامي"

¹⁶⁶⁹ (ا): 119 ب، (ش): 199، (فت): 58، "الامي"

¹⁶⁷⁰ (ا): + 119 ب، (ش): + 199، (فت): + 58، "فاعلم"

¹⁶⁷¹ (ا): 119 ب، "خيال"

¹⁶⁷² (ش): 199، "فيلتبس"

¹⁶⁷³ (ا): 119 ب، (ش): 199، (فت): 58، "سورة"

¹⁶⁷⁴ (ا): - 119 ب، "مطلقاً"

¹⁶⁷⁵ (ا): 119 ب، "فيلتبس"، (ش): 199 ب، (فت): 58، "فتلبس"

هو منشئها¹⁶⁷⁶ بل الحق يظهر له فيها وحينئذ يلبسها وغير المقرب هو الذي ينشئها¹⁶⁷⁷ وبعد ذلك يلبسها والمقرب لا ينشئ شيئاً بل هو ناظر لما يتجلى له الحق فيه فيلبس تلك الصورة عند ذلك التجلي ويذكر بها فيكون ذكره في المذكور لا بنفسه ولا يذكر فكأنه ذكر المذكور نفسه بنفسه على لسان عبده لأنه المشهود هنا عندنا ذاكراً

(ذكر لاله الا الله)¹⁶⁷⁸

كلمة نفي وإثبات وهي أفضل كلمة جاء بها نبي لأمته فلا بد أن تنتج¹⁶⁷⁹ هذه الكلمة في الذكر المنفي عنه الألوهية والمثبت له أيضاً الألوهية فينتج في المقرب لا إله إلا الله أنه عين كل ما¹⁶⁸⁰ ادعى فيه الألوهية لأن متعلق المشرك¹⁶⁸¹ ما هو صورة ما¹⁶⁸² ادعى فيه الألوهية¹⁶⁸³ وإنما متعلقه الألوهية التي لها مسمى [1684] الله في غير هذه المادة المخصوصة فيقول لا إله إلا الله ينفيها عنهم والمقرب يقولها بإثباتها فيهم لا لهم لأنه شاهد لهم¹⁶⁸⁵ مجلي للحق فيرى الله

¹⁶⁷⁶ (فت: 58، "هو يلبسها")

¹⁶⁷⁷ (فت: 58، "يلبسها")

¹⁶⁷⁸ "ذكر الله الله" والصحيح، "ذكر لاله الا الله"، نتائج الانكار، (ش: 199ب)

¹⁶⁷⁹ (ش: 199ب، (فت: 58، "له")

¹⁶⁸⁰ (ش: 199ب، "من")

¹⁶⁸¹ (ش: 199ب، "المشرك")

¹⁶⁸² (فت: 58 (ش: 199ب، "من")

¹⁶⁸³ (ش: 199ب، (فت: 58، "لأن متعلق المشرك ما هو صورة ما ادعى فيه الألوهية"، (ا: 120- "لأن متعلق المشرك ما هو صورة ما ادعى فيه الألوهية")

¹⁶⁸⁴ (ا: 120 (ش: 199ب، (فت: 58، "الله حقيقته بحكم المطابقة وهذه السورة المنسوب اليها الألوهية انما هي حجارا و شجر او حيوان او كوكب او ما شئت مما عبد ولذلك قال الحق في مغرض الحجة قُلْ سَمُوهُمْ و من المحال ان يسموهم الا بما او اطوا عليه في لحنهم فلا يفهم من اسمائهم انهم الهة ولهذا يتبرؤن منهم من حيث اسمائهم لا من حيث ما ادعوه فالمقرب لا يسمع الا اسم الله و البار لا يسمع الا اسم"

¹⁶⁸⁵ (ا: 120 (فت: 58، "شاهدتهم")

في كل شيء وإن زاد في التقرب رآه عين على كل شيء فإن زاد في القرب رآه قبل كل شيء¹⁶⁸⁶ وعلامته أن يري الأشياء صادرة عنه غير مفارقة ولا متميزة عنه إلا الشخصية فيعرف بماذا يفرق وبماذا يجمع [1687] فهو صاحب جمع والتفريق في عين واحدة هذا حظ المقرب ،

وأما البار ففي عين التفارقة فلا له نفي حقيقي عن هذا (؟)¹⁶⁸⁸ المسماه حجراً مثلاً إلا الله من له التنزيه عن هذا التقيد فيفوت البار علماً كثيراً من الله بما أنكره من صور تجليه كالمنكرين له يوم القيامة كما ورد في الصحيح والمقرب قد اشتمل على العلم كله فكن مقرباً

قال إسماعيل رفق الله به فهذه هدية لكم معاشر الإخوان وإنفاق من المحبوب قربة للرحمن قال تعالى : " لن تتالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون"¹⁶⁸⁹ وأفضل الرقاب أغلاها ثمناً ولذلك أفضل البدل في الله بدل ما هو أعلى في درج القربة ولا أعلى من العلم بالله تعالى من طريق العلم اللدني

وهو العلم الذي هو كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله من حيث الذوق والاصطفاء ولا ينكره إلا أهل الغرة بالله وقد ذكر أبو طالب المكي رحمة الله عليه أنه لو اطلع الأربعون على عقيدة السبعة لرجموهم ولو اطلع السبعة على عقيدة القطب لرجموه أو لفظ هذا معناه

وإذ قد ذكرت لك في نتيجة الذاكرين اللذين هما أكثر الأذكار استعمالاً عن أهل الخلوات فاعلم المفاضلة بين الأذكار من حيث هي لا يصح ولا يقتضيه الأدب الإلهي كما قيل إنه جاء شخص إلى أبي يزيد فقال : تعرف اسم الله الأعظم ، فقال : وهل لله اسم أصغر ليقابله اسم أكبر صدق يا هذا وخذ أي اسم شئت" وكذلك هذه الأذكار بما يحصل التفاضل فيها من حيث الموطن والحكم والوضع الإلهي فإن الله تعالى عين لكل موطن ذكراً خاصاً ولكل عمل من أعمال العباد ذكراً خاصاً ألا تراه صلى الله عليه وسلم كان يقول في السراء : الحمد لله المنعم المتفضل¹⁶⁹⁰ ،

¹⁶⁸⁶ (أ) :- 1120 (ش) :- 200 ، " وإن زاد في التقرب رآه عين على كل شيء فإن زاد في القرب رآه قبل كل شيء "

¹⁶⁸⁷ (أ) :- 1120 (ش) :- 200 ، " كلاً إنسانية في زيد و عمر فهذا عين هذا واما الشخصية فهذا ليس هذا فيفرق "

¹⁶⁸⁸ (أ) :- 1120 ، (ش) :- 200 ، (فت) :- 58 ، " هذه العين المسماه "

¹⁶⁸⁹ سورة آل عمران 92

¹⁶⁹⁰ ما وجدت هذا الحديث في المصادر بهذا اللفظ

ويقول في الضر : الحمد لله على كل حال¹⁶⁹¹ ، وقال تعالى : "الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون أولئك عليهم (أ 224) صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون"¹⁶⁹²

فهذا الذكر الخاص في هذا الموطن الخاص أفضل الأذكار لمن أصابتهم مصيبة الموت ولما نزل عليه صلى الله عليه وسلم قوله " فسبح باسم ربك العظيم"¹⁶⁹³ قال : اجعلوها في ركوعكم وقال في سبحان ربي الأعلى : اجعلوها في سجودكم فكل ذكر من هذه الأذكار في موطنه أفضل للذاكر لما فيه من مطابقة الحقائق والتجلي بالأدب الإلهي وهكذا قوله تعالى : "ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون"¹⁶⁹⁴ فعين التكبير خاصة لما تطلبه حقيقة هذا التعبد الخاص وعين سبحانه التسبيح عند طلوع الشمس وعند غروبها بقوله تعالى : "فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب"¹⁶⁹⁵ الآية وعين للأسحار الاستغفار فقال : "والمستغفرين بالأسحار"¹⁶⁹⁶ إلى غير ذلك مما لو تتبعته لطال وقد عين صلى الله عليه وسلم موطن كل ذكر منها في أخباره الواردة في المسانيد الصحيحة كالبخاري ومسلم والترمذي والسنن ومسنند أحمد والدارقطني والنسائي وموطأ مالك إلى غير ذلك من الأخبار ونبه صلى الله عليه وسلم على معرفة مراتب بعض هذه الأذكار من الأخبار ونبه صلى الله عليه وسلم بقوله : "من قال بعد أن يسلم من صلاة الصبح عشر مرات لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير كان له عدل عتق عشر رقاب من ولد إسماعيل"¹⁶⁹⁷ وقيل : أربع رقاب¹⁶⁹⁸ ذكر البخاري

¹⁶⁹¹ انظر : المصنف في الأحاديث والآثار، لإبن أبي شيبة، بتحقيق : كمال يوسف الحوت، برقم: 29554، VI 71

¹⁶⁹² سورة البقرة، 7-156

¹⁶⁹³ سورة الواقعة ، 74

¹⁶⁹⁴ سورة البقرة ، 185

¹⁶⁹⁵ سورة طه ، 130

¹⁶⁹⁶ سورة آل عمران، 17

¹⁶⁹⁷ أورده ابن حبان في صحيحه، عن أبي هريرة بلفظ: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من قال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير في يوم مئة مرة كانت عدل عشر رقاب وكتبت له مئة حسنة ومحيت عنه مئة سيئة وكان له حرزا من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا أحد عمل عملا أكثر من ذلك قال شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح على شرط الشيخين"راجع: صحيح، ابن حبان، بتحقيق شعيب الأرناؤوط برقم: 849، III 129

¹⁶⁹⁸ انظر : سنن الترمذي، لترمذي، برقم: 3553، VII 555

وجاء في صحيح مسلم أنه "من قال في يوم مائة مرة سبحان الله وبحمده غفرت ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر"¹⁶⁹⁹ " إلى غير ذلك مما لو تتبعته لطلال وانظر إلى ذكر أهل الجنة وقال تعالى :
"دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين"¹⁷⁰⁰

وذلك لحقائق تطلبها تلك الدار التي هي أحدية الحكم ولا تركيب فيها وتأمل كيف أتى ذكر تلك الدار التي هي دار الكشف والتجلي بخطاب المواجهة بقولهم "سبحانك اللهم" ولما كانت هذا¹⁷⁰¹ الدار دار التركيب والحجاب واجتماع الأضداد وكان دعواهم فيها لا إله إلا الله فكان ذكر يتضمن النفي والإثبات فالنفي للضد الذي هو آلهة الباطل وله في تركيب النشأة الدنيوية تقابل تستدعيه نسبة الموطن ونسبة الذكر فطلب الذكر إثبات ضمير الغائب بقوله "لا إله إلا الله" ولم يقل إلا أنت كما قالت أهل الجنة "سبحانك اللهم" فكانت لا إله إلا الله أفضل ما قاله أهل هذا الموطن التكليفي ما داموا فيه ظاهراً وباطناً فتفتن فإذا قوي حكمها فيهم وفتحت لهم أبواب الجنة ورمي بآلهة الباطل إلى النار يؤخذ حينئذ حكم الوصف الثبوتي فلا يجد النفي من يتوجه عليه فمن كان حكم طبيعته عليه أغلب ودواعي مزاجه لها قهر كان الأولى به ذكر لا إله إلا الله ومتى تخلصت لطيفته وتجردت كان الأولى به ذكر الله فإن الأوضاع إنما يقتضيها أحكام الحقائق ويقررها بنى الوقت المترجم عن الحضرة الإلهية فتحقق وهكذا هي أذكار أهل الأذكار يرجع حكمها إلى نظر الشيخ وما يعرفه من باب الحيرة لا من باب العلم أنه يطابق استعداد هذا المريد الخاص ومتى اختار المريد لنفسه ذكراً خاصاً دون ذكر فقد صحت اختياره وخرج بذلك عن أدب المريدين المرادين بالتربية والتبعية من رفائق الهوى

وكذلك الخلوة متى خلى عن المريد عن إرادته هو بانفراده أو بسؤاله لشيخه فهو مع اختياره غير مصفى من الهوى ولا منتقى من شوائب المزاج فإن أجابه الشيخ على الفور فهو من مكر الشيوخ المنزل عن قوله تعالى: "ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين"¹⁷⁰²

¹⁶⁹⁹ طرف من حديث أخرجه مسلم في صحيحه، انظر: صحيح مسلم، لمسلم، برقم: 2691 ، IV ، 2071

¹⁷⁰⁰ سورة يونس، 10

¹⁷⁰¹ لعل "هذه"

¹⁷⁰² سورة آل عمران، 54

واعلم أن مراد الأشياء من الخلق إنما هو لمعرفة ما يقتضيه استعداد المريد فإذا عرف ذلك من المريد فقد يتم له الخلوة وقد لا يتمها له بل يخرج به ويرببه من حيث لا يشعر، لأنه متى شعر استشعر السفوف وإنما يمنعوا¹⁷⁰³ الشيوخ من تلقي المريد للواردات في الخلوات لما يؤثر ذلك في مزاجه من العزة لأن مباشرة الأرواح العلوية تكسب أحوالاً مؤثرة في المزاج الطبيعي وقد رأيت ما يؤثره القرب من ملوك الدنيا التي هي أحقر موجودات الله تعالى فما ظنك بالقرب من ملكوت الملكوت وإنما خصت بذلك الأنبياء عليهم السلام للتأييد الإلهي قال تعالى : "وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ"¹⁷⁰⁴ فتقدست النفس بذلك عن أوصاف المزاج العنصري وما طول الأشياء بخدمة المريدين ورياضتهم إلا لتصفية طبيعتهم من رعونات البشرية لأن الوارد إذا ورد انصبغ بصبغة المحل وظهر بحكم الموطن ولذلك كثرة التواخذ لما فيه من العمل الذي ينحرف به الوارد عن أحدية حكمه وإذا تهدت¹⁷⁰⁵ المريد وصفى صوفي حينئذ فيعطونه عند ذلك مفاتيح (224 ب) سلوكه المسلك المبيح للفتح فيرد الفتح على محل ظاهر فيظهر حكمه صرفاً كهيئته في نفس الأمر كالمرآة الصحيحة المستديرة التي يكمل فيها تجلي المرأى على ما هي عليه المتجليات في أنفسها

فلا يعطى من المحلات ذاتها انحرافاً في المتجلي في أنفسها ولا تعطى من المحلات ذاتها انحرافاً في المتجلي كما أعطت المرأى المستطيلة كالسيوف إذا نظرت فيها طولاً وعرضاً فتؤثر الاستطالة انحرافاً في التجلي من نسبة استطالته وكذلك في العرض وهذه من حكمة الله تعالى وهي مثالات لاستعدادات القلوب لتجلي واردات الغيوب

وأما أكثر أهل الخلوات اليوم فإنهم مع جوارحهم كالسيد مع عبده الإباق فهو يخليهم في سجنه ليمنعهم من الإباق فيكون مصلحتهم في سجنهم فكذلك الجوارح التي ألقت الفضول وأبعدت عن حضرة العدل والاستقامة سجنّت ومنعت عن التصرف الهوائي المبيح ظلمة في النفس وتوجهت القلوب بالذكر فأظهر الذكر بعض أحكامه في المحل ولو ذكر ذلك الذكر غيره من الناس بهذا الوضع الخاص لوجد أيضاً ذلك الذاكر نتيجة يعطيها خاصة الذكر وحكم ذلك التهيئ الخاص بحسب صفاء نفس الذاكر سواء كان سعيداً أو غير سعيد وقد وجد كثير من الرهبان المشتغلين بالخلوة

¹⁷⁰³ لعل لصحيح، "يمنع"

¹⁷⁰⁴ سورة البقرة، 87

¹⁷⁰⁵ لعل الصحيح، "تهدّب"

والتقليل والذكر والمجاهدة كثيراً من ذلك وشاركوا أهل الكشف في كشف أرواح العالم وانتفش الوجود الروحاني في بواطنهم

ولهذه الحقيقة صورت الكنائس لأن تلك الصور كلها كانت تراهي في باطن أكابرهم كشفاً وزوجته ولما رأوا حكم الفترة قد عم وأهل الكشف قد قلوا جعلوا ذلك نموذجاً وتذكراً للمتذكرين منهم الباحثين عن حقائق الأمور وعلة وضعها فإذا أخبروا بذلك تشوفت الهمم منهم إلى نيل ذلك من أعلى مراتبه فعملوا على ذلك من طريقه الموضوع وقد ورد عن عيسى عليه السلام أنه قال ما معناه : يا معشر الحواريين لن يلج إلى ملكوت السموات من لم يولد ولادة ثا نيتة يشير إلى تخلص اللطيفة وتجريدها من العلائق البدنية والعوائق النفسية

فإن كان المحل الذي ظهر فيه هم العالم الروحاني محلاً خالياً عن الهوى كان العالم دليلاً له إلى مدلوله الذي هو الحق فاطر السموات والأرض وإن كان للمتوجه بالصقالة وصفاء النفس وجهة خاصة ومعتقداً خاصاً فوارداته تنتزل عليه مطابقة لمعتقده لما تعطيه سعة الألوهية ولهذا يطلب أهل كل علامة علامتهم عند ما يتجلى لهم الحق في غير المعتقد الذي اعتقدوه فيقولوا " نعوذ بالله منك" كما ورد صحيح مسلم فيقول هل بينكم وبينه علامة فيقولون نعم ويذكرون علامتهم فيأتيهم فيها فيعرفونه وهو هو من حيث هو وهذا حكم أهل الكشوفات على اختلاف مراتبهم في كشفهم ومعتقدهم وما سلم من هذه الشبهة إلا العارفون بالله بتعريف الله ، قال صلى الله عليه وسلم منبهاً عن سر عزيز : والله لولا الله ما اهتدينا

فما ينتجه الخلوة من الفوائد يعطيه الشيوخ من باب الإفادة للمريدين من وجه تظهر فيه عبودية المريد وذله بين يدي الله وأدبه مع الله وعدم رؤيته لنفسه فيكون بذلك عبداً صرفاً داخلاً في خدمة الله تعالى بوصف عباده يقول فيهم : " أدلة على المؤمنين أعزة على الكافرين"¹⁷⁰⁶ وذلك لكونهم أخذوا الفوائد وقد انصبغت بصبغيه محل الأدباء من عباد الله وليست كذلك إذا أخذوها من الوسائط العلوية والأرواح النورية فإنها حينئذ ثورت غراً في النفس وشطحاً ما لم يكن المحل قد كملت عبوديته وهي مرتبة أهل النهايات لا مرتبة السالكين أهل البدايات

فنرى أحدها¹⁷⁰⁷ ولا تدخل الخلوة مؤمناً مستقيماً عبداً فيخرج منها متكبراً شاطحاً يستصغر عباد الله فمن لم يأخذ الأشياء من مأخذه في زعمه فيراه راض عن نفسه ملاحظاً لها ثمرته خاصة تزعم أنه خصص بها وأنها لم توجد في غيره مورثه سفوفاً على أبناء جنسه ومن تكثر على أبناء جنسه فقد تكثر على نفسه وبعُد عن قدسه فليت شعري هل ورد على هذا المستعمل للخلوات بغير ابتداء من أمر الشيوخ له وأراد استغنى فيه عن تزكية الكتاب والسنة اللذين هما شاهدا الله تعالى في كل حكم من الأحكام وهل عنده من الاطلاع ما يستخلص به شهادة هذين الشاهدين كما قال أبو يزيد قدس الله سره أنه كان لا يقبل وارده إلا بتزكية شاهدي الكتاب والسنة

والشيوخ يعطي للمريد ما يعطيه ذلك الوارد عن هذين الأصلين المرجوع إليهما فيما ورد عليه به وارده الروحاني المستصحب للخطر لأن الأرواح متبوعة فمنهم النوري النشأة وهؤلاء مراتب من أفلاك متعددة ومن شرط العارفين بالتربية أن يعرفوا أثر كل روح منهم إذا سمعوا من المريد شرح ما جاء به فيطالبونه بكمال استيفاء ذلك الموطن كالسماء الدنيا والثانية إلى السابعة إلى الكرسي إلى العرش ثم يترقى (أ 225) من عالم المساحة الرفرف العلى واللطائف ومواجهات العقول الأقدسية والترقي عن ذلك إلى الحضرات العلى حضرات الأسماء الحسنى ويتميز له ذلك بأذواق خاصة ينضبط له فيها المبرهن له عن حضرة حضرة ولكل حضرة منها حكم خاص وأدب خاص يقابل السالك بتوجه خاص يحصل منه معارف متبوعة يتبع بها العارف في التنزيه

وأما المطلوب الأكبر والغاية القصوى فهو وراء ذلك كله ولقد قلت في بدايتي لشيخى وإمامي رضي الله عنه أنه قيل لي في واقعة عجيبة كم تطلب حظ البهائم أو ما يشارك فيها البهائم فقلت وما ذلك يا سيدي فقال تشوفك للآيات الخارقة والقدر أما علمت أن كل دابة مصيخة يوم الجمعة تنتظر الساعة وأن عذاب القبر يسمعه كل أحد إلا الثقلين الإنس والجن وأما البهائم فإنها مدركة لذلك ثم قيل لي مع ذلك ما يقول لو أن ملكاً وعد الناس بأن يعرض عليهم جميع ما في مملكته غداً فقال أحدهم أريد اليوم ثم لح فيه هل كان أدباً مع الملك لو بلغه قلت لا قال فهكذا هو هذا الأمر لأن الله تعالى ملك يوم الدين وقد وعدنا به ، فيه يقوم الناس لرب العالمين ، ويجمع الله فيه المليك أجمعين الإنس والجن والطير والوحش وكل ما خلق الله تعالى مع ما تختص به ذلك الموقف

¹⁷⁰⁷ لعل الصحيح، "أحدهم"

من ميزان وصراط وحوض وجنة ونار إلى غير ذلك_فهل تقتضي الحكمة أن العامل بدع¹⁷⁰⁸ ساعة سعد فيها للعرض الأكبر في ذلك اليوم شغل باستعجال رؤية شيء من تلك الموعود بها

قلت فأى شيء ينبغي أن يطلب السالك، قال: التوسع في الأسماء والصفات،¹⁷⁰⁹ قال : فلما سمع الشيخ مني ذلك قال : يا ولدي! والتوسع في الأسماء والصفات أيضاً هو من جملة الأكوان فانظر إلى هذه التربية العزيزة كيف علا الشيخ الهمة عما انتهت إليه قوة الوارد الروحاني ومع علوها لم يؤثر في النفس ما أثره ذلك الوارد الروحاني لأن النفس تأخذ عن الواردات الروحانية والهواتف الغيبية أخذ تنزه وشهوة وتأخذ عن المشائخ أخذ المماثل عن المماثل وهو أخذ يقهر له نفس الآخذ وتنكسر وتذل وهو الدواء الأكبر ولذلك جعل الله تعالى الرسل من الجنس الوجوه من الحكم يتضمن هذا السر ويتضمن حقيقة الابتلاء_لأنه لو بعث الله للخلق ملكاً لما اتقوا من إجابته كما اتقوا من الانقياد للمماثل ولما طالبوا بالملك قال تعالى : " ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون"¹⁷¹⁰

فاعرف الآن قدر ما يحصل من الأشباح وما يصحبه من سلامة العاقبة وتحرير الأساس واعرف خطر ما يحصل من الفناء (؟) الروحانيات وتكون الفائدة واحدة وتختلف حكمها باختلاف الوسائط ولأحكام الوسائط أسرار عجيبة غريبة وقد اتسع الوارد ولا تخلوا عن فائدة من فضل الله

وكان القصد تمهيد فضيلة الذكر مطلقاً من كونه ذكراً وأنه لا تفاضل فيه بالنظر إلى الذكر لكن بالنظر إلى أمر آخر زائداً على معقولية الذكر وأما من فضل ذكر لا إله إلا الله استناداً إلى الخير الوارد يقوله عليه السلام : " أفضل ما قلت أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله"¹⁷¹¹ الحديث ، فالخير إنما ورد بصيغة خاصة وهو سبع عشر كلمة في لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير وهو عدد الركعات المفروضة في الصلوات الخمس وقد احتصر من أخبار هذا الذكر على تجريد التهليل في أربع كلمات وهي لا إله إلا الله وإذا تغيرت

¹⁷⁰⁸ لعل الصحيح: "بضع"

¹⁷⁰⁹ ناقص جملة

¹⁷¹⁰ سورة الأنعام ، 9

¹⁷¹¹ سبق تخريج هذا الحديث

الصيغة المقصودة بسياق خاص يغير الحكم وكما جرد هؤلاء هذه الأربع الكلمات من تلك الصيغة الخاصة من جرد الآخرون هذا الذكر الخاص الذي هو كلمة واحدة من هذه الأربع كلمات المجردة من تلك الجملة فكان الذكر الأول تمجيد والذكر الثاني تهليل وتوحيد والثالث تجريد وهو الذكر الأخير الذي هو ذكر الله الله تجريد التوحيد فكان وحده لا شريك له حكماً ورسمًا ونطقًا وهو ما دلت عليه الإشارة وطلبه المعنى من جملة تلك الصيغة التي هي أفضل ما قالها نبينا صلى الله عليه وسلم وقالها النبيون من قبله فكانت تلك الصيغة بذاته¹⁷¹² وهذه نهاية وتلك حد(?) وهذه روحها لا جرم أنها كانت مفتاح الجنة ، والجنة دار الرحمن ، وفيها كثيب التجلي ، وهذه الكلمة كثيب التجلي فلا ينبغي أن يذكر هذا الذكر إلا من ملك المفتاح وفتح به باب جنته في عالم نسخته فإذا سمع التحية من الملائكة المطهرين بقولهم "سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين"¹⁷¹³ فحينئذ إذا وصل إلى حضرة الكثيب جرد ذكر الحبيب لأنه يستجليه إلا إذا تحقق تجريد الطبيعة ألا تراهم بعد العود من هذه الحضرة يقال : ردوهم إلى قصورهم فتعود اللطائف من ذلك المشهد الحاكم بالتجريد إلى تدبير مملكته الإنسانية ورتبه الجنا بية ،

سمعت الشيخ العارف عبد العزيز المهدي قدس الله سره يقول وقد سئل عن هذا الذكر المفرد وهو الله الله كيف استنته كبار الرجال دون لا إله إلا الله وغير ذلك من الأذكار ؟ فقال: لأنها حقيقة مجردة عن (225 ب) الوسائط فإذا وصلوا إلى حقيقة مجردة كيف يتصور أن ينزلوها ويأتي سلطان التجريد أن يشهد التركيب والمفهوم من التهليل نفي الوسائط ويذكر هذا الذكر المجرد فهو مدعى وقد خرجوا عنها ولم يشهدوها فالضرورة لا يسعهم سوى ذكر الله الله ، وهذا الذكر لا يصلح إلا لمن سقط الحدث عن رؤيته وأما من كان يشهد الوسائط ويذكر هذا الذكر المجرد فهو مدعى وانظر إلى ما قرره إمام أهل المعارف الإلهية في زمانه في "نتائج الأذكار" تجد نتيجة ذكر لا إله إلا الله في حق المقرب كيف يرده إلى رؤية الله تعالى في كل شيء ، وإذا تحقق بهذا المشهد سقط النفي وبقي الإثبات وهو الله الله فتحقق ترشد ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

¹⁷¹² والصحيح "بذاتها"

¹⁷¹³ سورة الزمر، 73

فصل في حقيقة تلقين الذكر

اعلم أن أكثر المشائخ سنوا للمتجلي تلقين الذكر له من لفظهم يعطوه هبة النطق بالذكر وهبة الجلوس للمذكر ولم يبلغني عن أحد منهم جميعهم تعليل ذلك وبيان وجه الحقيقة فيه حتى أشهدني الله حقيقة ذلك في واقعة نافعة رأيت فيها : كان غلامين يقول أحدهما للآخر : أوصاني النبي صلى الله عليه وسلم أن أكون أكرر على علي بن أبي طالب رضي الله عنه كل يوم عشرون¹⁷¹⁴ مرة لا إله إلا الله فلما سمع الغلام الآخر منه ذلك أخذ يسأله عن سر الحكمة في ذلك ففتح الله عليّ في باطني عند سماعي تحاورهما سر الحكمة في ذلك فجلست أمام السائل وأفاض الحق على قلبي وهو أنه متى جالس الإنسان أحداً من الناس فلا بد أن يظهر حكم ذلك القرآن في وجوده بنسبة خاصة اقتضت تحقيق المناسبة في ذلك الوقت خصوصاً إذا كان لأحد الجليسين عند الآخر حرمة ووقار [بحب]? يحصل الجمعية له عند مجالسته لمن يعظمه ويعزّره ويوقّره¹⁷¹⁵ إذ ذلك علة لحصول الجمعية وتوفر الدواعي وكمال الحضور فيكون الحاكم في وجوده حينئذ

إنما هو سلطان تلك النسبة القابضة من الأفضل منها التي قوي أثرها على نفسه النسب فإذا لقن هذا الشيخ لهذا الجليس المنصب بصيغة الجمعية بين يديه تلفت تلك النسبة البرزخية ذلك النفس الذي هو أقوى طريقها فيقوى حكمها بذلك المرید فإذا نطق المرید بما لقيه المرید فإنما ينطق به لسان تلك النسبة المناسبة للموقر المحترم والممد المشرف بكماله على هذا المستمد وهو لسان الجزء المناسب للممد المربي بقوة نفسه وسريان نوره وتركته أنفاس المریدين ورقائق السالكين وإذا كرر الذكر المؤسس على هذه القاعدة فإنه يقوى بذلك حكم تلك النسبة المنبعثة من الممد ليقوى أثرها في وجود المستمد ويظهر حكمها على نفسه النسب فيقوى بذلك روحانية الممد ويفصح لسان تلك النسبة حتى ينقل من الخيال إلى الناطق إلى نطق القلب ويكون حكمه في المجلس الثاني أتم منه في المجلس الأول وأسرع قبولاً وأشدّ مناسبة وأشرف نوراً وأعم حضوراً ولا يزال كذلك حتى يستحكم نسبة الممد ويعطى أثرها تماماً كاملاً فهذا أثر تلقين الذكر فهو تلقّيح روحاني وقد رأيت سر

¹⁷¹⁴ والصحيح "عشرين"

¹⁷¹⁵ لعله "يوقّره"

تلقيح الأشجار وسريان أثر حكم الحي منها للمثمر في غير المثمر حتى يجمعهما وصف الحيوية والكمال والإثمار بعد أن لم يكن فما ظنك بتلقيح الأسرار النورانية والأنفاس الروحانية الربانية

إذا كان تم نسبة جامعة وقوة قابلة وانظر إلى ما يعطيه لطيف الاعتبار في كون الرائي يرى النبي عليه السلام يوصيه بتكرير الذكر على علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي هو باب العلم وأقصى الأمة قال عليه السلام : " وأقضاكم علي" ¹⁷¹⁶ وفيه إشارة إلى علو الهمة الذي هو عروج إلى أوج الحقائق الإلهية والمعارج الروحانية النورانية ومبعث الأنوار من العلو والاعتبار في كونه بن أبي طالب هو محقق نسبة الطلب الذي هو صحة الإرادة وصفة سالكي طريق السابقين من أهل الله وخاصته وكونه قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعتباره أن يكون بين المفيد وبين المستفيد نسباً روحانياً محققاً يعني القربة بين الأرواح كما تعطي القرابة الطبيعية القرب بين الأشباح وكون الرسول ¹⁷¹⁷ الله صلى الله عليه وسلم هو الموصي بذلك فاعتباره أن يكون القصد مؤسساً على قاعدة شرعية وسنة نبوية يورث حكم التبعية الموجبة للمحبة العلية قال تعالى قل يا محمد : " إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" ¹⁷¹⁸ وكنت قد علمت قصده يقتضي علو همة السالك عن أن ينغسق شيء مما يبدو لأهل الخلوات من الأنوار والأرواح ومخاطباتهم بفنون اللغات وما يكشفه من أسرار الروحانيات تأخذ قواه الباطنة والظاهرة فإذا السالك يستمد بأخذ هذه القوى الخادمة للنفس ثم تمد النفس فهو بعد في حكم العموم المحجوبين عن حقيقة الأمر فإذا اتحدت همة النفس وصار يدرك بلطيفته الإنسانية جمع ما كانت القوى تدركه فحينئذ يتميز بخاصة المقربين المجريدين الذين تجردت لطائفهم الإنسانية عن علائقها البدنية وهذا هو روح التجريد الحقيقي لمن فهم أحكام الحقائق.

وها أنا أذكر من تلك القصية ما يستدعيه هذا المعنى خاصة وبالله توفيقى وعليه توكل.

¹⁷¹⁶ طرف من حديث رواه ابن ماجه في سننه عن أنس بن مالك "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أرحم أمتي بأمتي أبو بكر . وأشدهم في دين الله عمر . وأصدقهم حياء عثمان . وأقضاهم علي بن أبي طالب . وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب . وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل . وأفرضهم زيد بن ثابت . ألا وإن لكل أمة أميناً . وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح" راجع: سنن ، لابن ماجه، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، برقم: 154، 55VI

¹⁷¹⁷ والصحيح "رسول"

¹⁷¹⁸ سورة آل عمران، 31

المصادر والمراجع

أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي،

شعب الإيمان، بتحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوف

المصنف في الأحاديث والآثار، بتحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1409

أبو شجاع الديلمي،

فردوس بمأثور الخطاب، بتحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406

أبو الطاهر شمس الدين إسماعيل بن سودكين النوري،

الفص الإدريسي، خزنة الفاتح (مكتبة السليمانية، اسطنبول) تحت رقم، 5322

أبو الفضا إسماعيل بن محمد العجلوني،

كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، بتحقيق أحمد القلاش، مكتبة التراث الإسلامي، د.ت.

أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني

المعجم الأوسط، بتحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1415

المعجم الكبير، بتحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، الموصل، 1404

أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني،

مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.

إسماعيل بن محمد العجلوني ،

كشف الخفاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1932

إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء،

تفسير القرآن العظيم، بتحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر و التوزيع، الرياض،
1998

سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي،

سنن أبي داود، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.

سليمان بن داود أبو داود الفارسي البصري الطيالسي،

مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ (د.ت.)

عبدالله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي

سنن دارمي، بتحقيق فواز أحمد زمرلي و خالد السبع العلمي، دار الكتاب العرب،
بيروت، 1407

عبد الرؤوف المناوي،

فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356

مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي،

موطأ الإمام مالك، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر، د.ت.

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي،

الجامع الصحيح المختصر، بتحقيق مصطفى ديب، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، بيروت، 1407

محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية،
بيروت، 1414

محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري،

المستدرک علی الصحيحین، بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،
1411

محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي،

الجامع الصحيح سنن الترمذي، بتحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي،
بيروت، د.ت.

محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني،

سنن ابن ماجه، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.

محيي الدين ابن العربي،

الفتوحات المكية، (ج XIV) بتحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة: 1975

الفتوحات المكية (ج IV)، لمحيي الدين ابن العربي، دار صادر، بيروت، د.ت.

فصوص الحكم، بتحقيق أبو العلا عفيفي، دار احياء الكتب العربية، 1946

رسالة الشيخ الأكبر الي الامام فخرالدين الرازي (في رسائل ابن عربي)، بتحقيق عبدالرحمان حسن محمود، العلم الفكر، القاهرة، 1986

نتائج الأذكار، خزانة الفاتح (مكتبة السليمانية، اسطنبول) تحت رقم 5322،

نتائج الأذكار، خزانة اياصفياء (مكتبة السليمانية، اسطنبول) تحت رقم 1-4875،

نتائج الأذكار، خزانة شهيد علي باشا (مكتبة السليمانية، اسطنبول) تحت رقم 1340،

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري،

صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، 1412