

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBN ARABİ'DE HARF VE SAYI SEMBOLİZMİ (İLM-İ HURUF)

Bütünleşik Doktora Tezi

Mehmet Sadık GÜR

Ankara – 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBN ARABİ'DE HARF VE SAYI SEMBOLİZMİ (İLM-İ HURUF)

Bütünleşik Doktora Tezi

Mehmet Sadık GÜR

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

Ankara - 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBN ARABİ'DE HARF VE SAYI SEMBOLİZMİ (İLM-İ HURUF)

Bütünleşik Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı Soyadı

1. Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ
2. Prof. Dr. Mustafa AŞKAR
3. Prof. Dr. İhsan ÇAPÇIOĞLU
4. Prof. Dr. İsmail BAYER
5. Doç Dr. Sevim ARSLAN

Tez Savunması Tarihi
19/07/2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ danışmanlığında hazırladığım “İbn Arabi’de Harf ve Sayı Sembolizmi (İlm-i Huruf)” adlı bütünleşik doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

19/08/2024

Mehmet Sadık GÜR

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ŞEKİLLER	IV
TABLolar	IV
ÖN SÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
2. ARAŞTIRMANIN AMACI	4
3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	14
BİRİNCİ BÖLÜM.....	20
A. İBNU'L-ARABÎ VE SEMBOLİZM.....	20
1. İBNU'L-ARABÎ VE MANEVÎ AKIL	30
2. SEMBOLİK OLAYLAR VE YENİ DİLİN DOĞUŞUNA HAZIRLIK.....	31
3. İBNU'L-ARABÎ'NİN HARF SEMBOLİZMİ	48
4. İBNU'L-ARABÎ'NİN KULLANDIĞI SEMBOLLERİN ARKA PLANI.....	52
5. SEMBOL VE İLİŞKİLİ OLDUĞU ANLAM HARİTASI.....	53
5.1. Nokta (النقطة) ve Çizgi (الخط).....	54
5.2. Harf/Hurûf (الحرف/الحروف).....	56
5.3. Aded (العدد).....	86
5.3.1. Sayı (Aded)-Vücûd İlişkisi.....	90
5.3.2. İbnu'l-Arabî'ye Göre Sayı İlmi (ilmu'l-aded)	94
5.3.3. Sayı (Aded)- Sayılan (Ma'dûd) ile Vücûd İrtibatı	98
5.3.4. Vahid/Ehad-Aded İlişkisi	104
5.3.5. Tenzih-Teşbih ya da Ayniyet-Gayriyet	108
5.3.6. Zıtlık ve Zevciyyet (İki)	111
5.3.7. Kesrete Varış Üç (الثلاثة)	113
5.3.8. Tekvînin Üçlü Yapısı	114
5.3.9. Tekvînden İnsana	118
5.3.10. Ferdiyye Hikmeti ve Hz. Muhammed	122
5.3.11. Yedi Sayısı (السبعة).....	125
5.3.12. Kırk sayısı (الأربعون)	127
5.4. Remiz (الرمز).....	128
5.5. Ebcad (الأبجد).....	141
5.6. İstiare (Allegori).....	146
5.7. Mecaz (Metafor).....	147
5.8. Simya (السمياء) ve Câbir b. Hayyân es-Sufi.....	147
5.9. Lugaz (اللغاز)	163
5.10. Cefr (الجفر)	164
5.11. Beduh (بدوح).....	172
5.12. Sır (السر).....	177

5.13	Envâ' (الأنواء).....	181
5.14	Vefk (الوقف)	185
5.15	Zayırçe (الزاييرجه)	188
5.16	Basit ve Mürekkeb (البيسط و المركب)	190
5.17	İnsân-ı Kâmil	192
5.18	Hebâ (Heyula)	195
6.	TASAVVUFÎ HARF SEMBOLİZMİNDE YENİ BİR BAKIŞ	195
6.1.	Ekberîye ve Sembolizm (Geleceğe Yönelik Bir Perspektif).....	207
6.2.	Ekberî Geleneği Sürdüren Batılı Mühtediler	222
İKİNCİ BÖLÜM		227
B. HARFLERİN SAYI (ADED) SEMBOLİZMİ.....		227
1.	İBNU'L-ARABÎ'NİN SAYILARI SEMBOLİK KULLANIMI	234
2.	İBNU'L-ARABÎ'NİN SEMBOLLERİNİN DAİRESEL İFADESİ.....	234
3.	YİRMİ SEKİZ MENZİL	241
3.1.	Elif Harfi "el-Bedî" 1.Menzil.....	243
3.1.1.	Elife Tabi Olan Hemze (ء) Harfi	245
3.2.	He (هـ) Harfi "el-Bais" 2. Menzil	247
3.3.	Şın (ش) Harfi "el-Mukaddir" 10.Menzil	250
3.4.	Ya (ى) Harfi "er-Rab" 11. Menzil.....	252
3.5.	Dat (ض) Harfi "el-Alîm" 12. Menzil	253
3.6.	Sin (س) Harfi "el-Muhyî" 20. Menzil	255
3.7.	Sad (ص) Harfi "el-Mumît" 21. Menzil	258
3.8.	Ayn (ع) Harfi "el-Batın" 3. Menzil	261
3.9.	Ha (ح) Harfi "el-Âhir" 4. Menzil	262
3.10.	Gayn (غ) Harfi "ez-Zahir" 5. Menzil.....	263
3.10.1.	Tasavvufta Gayn	263
3.11.	Lam (ل) Harfi "el-Kahhar" 13.Menzil.....	265
3.12.	Nun (ن) Harfi "en-Nur" 14. Menzil.....	267
3.13.	Zı (ظ) Harfi "el-Azîz" 22. Menzil	273
3.14.	Se (ث) Harfi "er-Rezzak" 23. Menzil.....	274
3.15.	Hı (خ) Harfi "el-Hakîm" 6. Menzil.....	277
3.16.	Kaf (ق) Harfi "el-Muhît" 7. Menzil.....	277
3.17.	Ra (ر) Harfi "el-Musavvir" 15. Menzil	279
3.18.	Tı (ط) Harfi "el-Muhsî" 16. Menzil.....	280
3.19.	Zel (ذ) Harfi "el-Muzill" 24. Menzil	282
3.20.	Fe (ف) Harfi "el-Kavî" 25. Menzil.....	284
3.21.	Be (ب) Harfi "el-Latîf" 26. Menzil.....	286
3.22.	Kef (ك) Harfi "eş-Şekûr" 8. Menzil.....	298
3.23.	Cim (ج) Harfi "el-Ganî" 9.Menzil.....	299
3.24.	Dal (د) Harfi "el-Mubîn" 17. Menzil	301
3.25.	Te (ت) Harfi "el-Kabid" 18. Menzil.....	303
3.26.	Zay (ز) Harfi "el-Hay" 19. Menzil.....	305
3.27.	Mîm (م) Harfi "el-Camî" 27. Menzil.....	307

3.28.	Vav (و) Harfi “Refiu’ d-Derecat” 28. Menzil.....	309
4.	SEMBOLİK KULLANIMA DAİR ŞEKİLLİ ÖRNEKLER.....	312
4.2.	Futuhatın Bab Sayıları.....	312
4.3.	Ebced Tablosu	313
4.4.	İnsanın Dört Cismani Hali.....	313
4.5.	Fusus’a Göre Alem ve İnsan	314
4.6.	Gece/Gündüz ve Tekabül Ettiği Harf ile İlahi Esmâ.....	315
4.7.	Nefes-i Rahmani’ye Göre Harfler	318
4.8.	Harflerin Makamları.....	318
4.9.	Esmâ Yönüyle İlahi Hazret	319
4.10.	Şatranç (100 Mertebeğe Göre)	328
4.11.	Vücûdî Dört Malumat	328
4.12.	Felekler.....	329
4.13.	Şehadet, Ceberut ve Melekut açısından İlahi Hazret	329
4.14.	Esmâ Sıfat ve Na’t Açısından İlahi Hazret	330
4.15.	Üçgen ve Daire İçinde Çoklu Üçgen.....	331
4.16.	Üçgen ve Kare	332
4.17.	Alem Tasavuruna Dair Bir Çizim	332
4.18.	On iki katmanlı Alem tasavvurunu gösteren resim	333
4.19.	İbnu’l-Arabî’nin Harflerin Tabiatına Dair Çizmiş Olduğu Tablo.....	334
4.20.	Mim, Vav ve Nun harfinin sembol değeri.....	335
SONUÇ.....		336
KAYNAKÇA		347
ÖZET		376
ABSTRACT		377

Sekiller

ŞEKİL 1: BEDUH ÖRNEKLERİ (TDV İSLAM ANSİKLOPEDİSİ)	174
ŞEKİL 2 HARFLER BÖLÜMÜNÜN İÇERİK ANALİZİ	227
ŞEKİL 3 HARFLER BÖLÜMÜNÜN MERKEZİ KAVRAMLARI.....	227
ŞEKİL 4 DAİRESEL ÇEMBER FUSUSU'L-HİKEM-FUTÛHÂT BULUŞMASI.....	237
ŞEKİL 5: BEŞ UNSUR	238
ŞEKİL 6 DOKUZ FELEK	239
ŞEKİL 7: FUTÛHÂT ELİF HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ.....	243
ŞEKİL 8 FUTÛHÂT YA HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ	252
ŞEKİL 9 FUTÛHÂT LAM HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ	266
ŞEKİL 10 FUTÛHÂT NUN HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ	268
ŞEKİL 11 FUTÛHÂT NUN HARFİ VE İNSANIN EZELÎ (SAİD HAMİSİ, S. 120).....	270
ŞEKİL 12 FUTÛHÂT BA HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ.....	286
ŞEKİL 13 FUTÛHÂT ZAY HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ.....	305
ŞEKİL 14 FUTÛHÂT MİM HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ.....	307
ŞEKİL 15 FUTÛHÂT VAV HARFİNİN KAVRAM ANALİZİ	309
ŞEKİL 16: PERŞEMBE GÜNÜNÜN TEVECCÛHÜ.....	317
ŞEKİL 17: CUMA GECESİNİN TEVECCÛHÜ	317
ŞEKİL 18 : (SAİD HAMİSİ, S. 152).....	318
ŞEKİL 19: 406 SAYISINA DAİR.....	322
ŞEKİL 20: FASSLARA AİT SURELER VE FUTUHATTA TEKABÛL ETTİĞİ YERLER (MİFTAHA, FUSUS, S.227-229).....	323
ŞEKİL 21 FUTÛHÂT LAM ELİF VE ELİF LAM'IN KAVRAM ANALİZİ.....	326
ŞEKİL 22:100 SAYISI ÜZERİNE TASARLANMIŞ OLAN SATRANÇ TABLOSU	328
ŞEKİL 23 VUCUDÎ DÖRT MALUMAT	328
ŞEKİL 24: FELEKLER İSLAM, İMAN VE İHSAN	329
ŞEKİL 25 İLAHÎ HAZRET ŞEHADET, CEBERUT VE MELEKUT (SAİD HAMİSİ, S. 117)	329
ŞEKİL 26: ESMA SIFAT VE NA'T AÇISINDAN İLAHÎ HAZRET (SAİD HAMİSİ, S. 261).....	330
ŞEKİL 27: ÜÇ ÜÇGEN: DOKUZ DALI OLAN MESELEYİ ANLATMAK İÇİN KULLANILMIŞTIR.....	331
ŞEKİL 28 ÜÇ ÜÇGENİN DAİRE İÇİNE YERLEŞTİRİLMİŞ HALİ.....	331
ŞEKİL 29: ÜÇGEN VE KARE	332
ŞEKİL 30: ALEM TASAVURUNA DAİR BİR ÇİZİM	332
ŞEKİL 31: ON İKİ KATMANLI ALEM TASAVVURUNU GÖSTEREN RESİM	333
ŞEKİL 32: İBNU'L-ARABÎ'NİN HARFLERİN TABİATINA DAİR ÇİZMİŞ OLDUĞU TABLO.....	334
ŞEKİL 33: FUTÛHÂT MİM, VAV VE NUN HARFİNİN SEMBOL DEĞERİ (SAİD HAMİSİ, S. 186).....	335

Tablolar

TABLO 1. YEDİ/SEKİZ/DOKUZ VE ON FELEK AÇISINDAN HARFLER	228
TABLO 2: FUTÛHÂT 261 FELEĞE YAYILMIŞ HARFLERİN BESÂİTİ, TABİATI, TAHSİSİ	229
TABLO 3: FELEKLER (261) DÖRT UNSUR	229
TABLO 4: HARFLERE GÖRE FELEKLER'İN (261) TAKSİMATI	229
TABLO 5: MERTEBELERİNE VE AİDİYETLERİNE GÖRE HARFLER	230

KISALTMALAR

- a.g.e.** : Adı geçen eser
a.g.m. : Adı geçen makale
AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b. : bin, ibn
Bkz. : Bakınız
bs. : Baskı
c. : Cilt
çev. : Çeviren
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed. : Editör
H. : Hicri
haz. : Hazırlayan
hz. : Hazreti
İ.Ü. : İstanbul Üniversitesi
krş. : Karşılaştırınız
Ktp. : Kütüphanesi
MÖ. : Milattan Önce
MS. : Milattan Sonra
nr. : Numara
nşr. : Neşreden
ö. : Ölümü
s. : Sayfa
S. : Sayı
s.a.v. : Sallallâhü aleyhi ve sellem
SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı
thk. : Tahkîk eden
ts. : Tarihsiz
vb./vd : ve benzeri/ve devamı
vr. : Varak
Yay. : Yayınları

ÖN SÖZ

“Denilemez olan hakkında konuşuyoruz”¹

Harflerin anlamları ve felsefi bağlam ve boyutları açısından nitelikli tasavvufi bir bakış açısının yanı sıra hüsnü hat yazılarını anlam/derinlik bakımından tefekkür edebilme imkânı yanında, klasik Arap kozmolojisiyle yakından irtibatı sebebiyle ebced ve cifir gibi ilimlerin bilinmesi o döneme ait metinlerin doğru anlaşılması açısından araçsal olarak zorunludur.

İlmi çalışmalarına katkısı olan herkese minnettarım. Beni, daha önce son derece sathi olarak tanıdığımdan görüşlerini anlayamadığım İbnu'l-Arabî ile akademik bir bağlam ve düzlemde tanıştıran Ethem Cebecioğlu'na teşekkür etmeliyim, onun değerli iki halefi olan Mustafa Aşkar ve Vahit Göktaş'a, Tez izleme komitesindeki Zikri Yavuz ve İhsan Çapcıoğlu'na minnettarım. İbn Arabi ile ilgili konuyu seçmem için tavsiyede bulunan çok değerli hocam Mustafa Aşkar'a, entelektüel gözle çalışmama katkılar yaptığı ve beni desteklediği için İsmail Bayer ile tezi okuyarak çok değerli katkılar yapan Sevim Arslan ve Mehmet Yıldız hocalarıma hususi olarak teşekkür ederim. Ayrıca gerek içerik gerek teknik birçok konuda görüş ve önerileri için Kâmil Karasu, Mehmet Aysoy, Abdulmuttalip Işıdan, Murat Öztürk, Zafer Çelik, Selim Tezcan, Bahattin Cizreli, Nevfel Boz, Nuri Salık, George Saliba, Tarif Khalidi, en içten teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışma disiplini sayesinde bana çok şey katan, alanın çok sayıda önde gelen ismiyle görüşmemi sağlayarak gerekli ilmi ortamı sağlayan Bilal Orfali'ya Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde sunduğu akademik danışmanlıktan ötürü çok şey borçluyum. Suad el-Hâkim ile tanıştırması sayesinde hem Dendere yolunun büyüğü Suad el-Hâkim hem de onun vasıtasıyla Abdalbaki Miftah'ın

¹ Plotinos. [“Enneades”, V, 5: 6]

desteklerine nail oldum. Suad el-Hâkim ve Abdalbaki Miftah'a özel teşekkür ediyorum. Doktora çalışmasını Bilal Orfali'nin danışmanlığında tamamlayan ve bana orada akademik yoldaş olan Riccardo Paredi'ye, Cezayirli akademisyen ve şair Chafika B. Ouail'e, Gülşen-i Raz okumaları yaptığımız Fatih Ermiş'e teşekkür ederim. Beyrut Şazeli Darkavî şeyhi entelektüel Asım İbrahim Keyyali, Rami Tukan, Muhammed Dauk, Said Kreidi, Ahmed Derviş gibi isimlerin de çeşitli kaynaklara ulaşmada ve oradaki ortamları görmeme vesile olmada ciddi destekleri oldu, herbirisine ayrı ayrı teşekkür ediyorum. İhtiyaç duyduğum her zaman kapısını açan değerli kaynaklar paylaşarak bu çalışmanın olgunlaşması için önemli katkılar yapan saygıdeğer tez danışmanım Vahit Göktaş'a özel olarak teşekkür ediyorum. Tez konusu belli olduktan sonra görüşme imkânı bulduğum ülkemizin yetiştirdiği iki çok değerli İbn Arabi uzmanı M. Mustafa Çakmaklıoğlu ve M. Erol Kılıç hocalarıma da izlek oluşturmada ufuk açan bilgiler verdiklerinden dolayı teşekkür ederim. Konuya yeni perspektifler getirebilecek, yeni bakış açıları verebilecek fikirlerini benimle paylaşan M. Hakkı Suçin'e de ayrıca teşekkür ediyorum. Teknik konulardaki yardımları için Murat İsmailoğlu, Hüseyin Karaer, Kerim Erendur, Ahmet Aldemir, Sündüz Dikçe, Muhammed Suhni, Ekrem Tinner, Mehmet Nur Akyol ve Mohannad Abudayah'a ve burada isimlerini saymadığım isimsiz kahramanlara ayrı ayrı teşekkür ederim. Aileme olan teşekkürüm hususendir.

Tübitak-2214/A Yurt Dışı Doktora Sırası Araştırma Burs Programı kapsamında Lübnan'ın başkenti Beyrut'ta bulunan American University of Beirut (AUB)'ta² Misafir araştırmacı olarak bulundum. Doktora sürecimde nakdî destek sağlayan ülkemizin entelektüel kurumu TÜBİTAK BİDEB'e Eylül 2019-Mart 2020 arasında misafir araştırmacı olarak Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde bulunmam için sağladığı araştırma bursu dolayısıyla teşekkürlerimi sunuyorum.

² Beyrut Amerikan Üniversitesi.

GİRİŞ

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Soyut bir varlığın anlaşılır hâle getirilmesi için mecaz, istiare, temsil, teşbih ve kinaye gibi dilsel ve edebî bazı üslûp özelliklerine başvurulur. Bu üslûplar üzerinden somut örnekler kullanmak suretiyle sembolik bir anlatım ortaya konulur. Düşünceleri veya tasavvufi halleri ifade etmenin zorluğunu aşmak için, sembolizm bir araç olarak kullanılmaktadır. Sembollerle yüklü bir dilin örtük imalarıyla girift ve katmanlı anlam örgülerine sahip düşünceler daha kolay bir şekilde anlatılmaktadır. İbn Arabî de kitaplarında sembolik dille evrensel olana hitap etmeyi amaçlamıştır.³

İbnu'l-Arabî, düşüncelerini yazılı hale dönüştürdüğünde remiz ve temsil yolunu tercih ederek dile getirdiğinden sembolizmi kullanmayı tercih etmiş bir müelliftir. Bu yöntemi tercih etmesinin sebebi ispat odaklı salt akli yolu benimseyenlerin yönteminden uzaklaşma isteğidir. Okuyuculara birtakım sabit gerçekleri sunmak yerine; bir şeyi belirgin özellikleriyle yansıtarak yani temsili unsuru ön plana çıkararak okuyucusunu düşünmeye ve algılamaya sevk eder. Bir yönüyle söz konusu yöntem İbn Arabî'nin yakından bildiği Kur'an-ı Kerim'in metotudur. Yüce kitabın ön gördüğü adaleti ve iyiliği ifade eden en güçlü anlatım yollarından biri de semboller vasıtasıyla mesajın iletilmesidir. İbn Arabî'nin metinleri, kendi ifadesiyle Kur'an'dan mülhem olduklarından tek katmanlı bir metin değildir. Umberto Eco'nun vurguladığı şekliyle bu edebî yapıt metafizik boyutları ele almasının verdiği özelliklerin de etkisiyle güçlü ve açık bir yapıt olma hususiyetlerini barındırmaktadır. "Açık, aşkın, sehl-i mümteni" diye niteleyebileceğimiz bu yapı doğal olarak çok katmanlı anlam yapısına sahiptir. Bu tür edebî metinlerin daima yeni araştırma alanlarına malzeme sunabilmesi önemli

³ bkz. Semih Ceyhan, "Remiz", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007, 34/558-560.

bir hususiyet olarak karşımızda durmaktadır. Ancak bu çok yönlü yapı yapı âlemin varlığına dair ana düşüncenin ele alınma tarzıyla tezat meydana getirmez.⁴

Burada ifade edilen sembolizm, tür olarak sözün görünürde olan anlamının altında yatan, ehlinden başkasının anlayamadığı gizli anlamı ortaya koyan bir şekilde dinî ve tasavvufi bir sembolizmdir. Bu disiplinde dilde ve söyleyişte tam açıklık olmasına rağmen ikinci ve üçüncü düzey anlam katmanlarında/boyutlarında keşmedilmeyi bekleyen alanlar vardır. Sözcük düzeyinde lafız ve anlam arasındaki bu zıtlık, müşahede ehli tarafından sözcüğün sembollerinin ortaya çıkarılmasıyla giderilir. Bunun yanında buradaki sembolik dil muamma ya da lügaz olanın bir alt kategorisi de değildir. Bu, ilahi kitaplarda, enbiya ve evliyanın sözlerinde, önemli addedilen kişilerin söz veya kitaplarında gayb âlemine veya gerçeklerin gerçeğine işaret eden bir sembolik dildir. Söz konusu üslubun tercih edilmesinde birden fazla sebep bulunur. Özel bilgiyi yalnızca ona ihtiyacı olana, onu anlayan ve kavrayana, bir başka ifadeyle “hak eden ihtiyaç sahibine” mahsus kılmak ana sebeplerden biridir. Bu itibarla dini ve tasavvufî göstergeler çağrışım veya benzerlik yönleriyle toplumların geleneklerinde hususi anlamlar taşımaktadır. Bu anlamlara dayanılarak genel bir perspektif ortaya konulmaktadır.

Ancak İbnu'l-Arabî'nin mefkuresinin ibarelere dökülerek ifade edilmesi zorluğun zirvesidir. İbnu'l-Arabî, düşünsel birikimini kavramsal bir dille felsefî jargon kullanarak ele almış ama Kur'an'ı merkeze alarak fikhî bahisler başta olmak üzere, tasavvufun zevken bilinebilen hal ve makamlarını, insan-âlem-kozmoloji irtibatını, anasır-ı erbaayı (dört unsuru) ve ricalu'l-gayb, imam, Abdal ve kutup gibi genellikle sayı vererek ifade etmeyi tercih ettiği konuları, ele aldığı hususların arasına dercetmiştir. İbnu'l-Arabî mezkûr konuların dil ve terminolojisini sûfî mefkûresini aktaracak kullanışlı bir zemin olarak gördüğü sembollere dönüştürdüktan sonra kullanmıştır. Bu dilin anlama ameliyesinde olduğu kadar izah,

⁴ bkz. Umberto Eco, *Açık Yapıt*, çev. Pınar Savaş, İstanbul, Can Yay., 2001, ss. 25-32.

açıklama ve çeşitli şekillerde ifade etme sürecinde de metafizik boyutları nedeniyle devam etmiştir.

Bütünsel olarak bu durumu sembolik-dilsel bağlamından bağımsız bir şekilde kavramsal bir dil terminolojisinde kalıba dökmek çok boyutlu bir çabayı zorunlu kılmıştır. İbnu'l-Arabî'nin kullandığı çok boyutlu dilsel katmanlar, metaforik unsurları bileşik formlar halinde çoklu kavuşumları olan süreçler şeklinde tasarlanarak ifade edilmeye çalışıldığından İbnu'l-Arabî'nin anlaşılma ve başkalarına açıklanma süreçleri derin izlekler gerektirmez. Bu izlek oluşturma muhtemelene çalışmanın sonunda kısmen oluşacak ve ileri araştırmalar İbnu'l-Arabî'nin dili üzerinde yapılacak eşzamanlı bir çalışma ile gerçekleştirilebilecektir. Her bilim dalı erbabının kendine özgü bir ıstılahı (lugatu'l-kavm/jargon) olduğunu, bu ıstılahlar sayesinde erbabının kendi aralarında rahatça anlaştıklarını ifade eden İbnu'l-Arabî'nin ifade üslubunun anlaşılması ancak metinlerin bağlamını doğru olarak algılamaya ve tasavvufî ıstılahlara dil zemininden yola çıkan ancak çok ötelere varabilen sahih bir yaklaşımı gerektirmektedir. Herhangi birinin bu ıstılahların anlamına kendi başına nüfuz edemeyeceğini, bu terimlerin ne anlama geldiğini ancak bir “Şeyh”, “Mürşid” veya “Arif” tarafından öğretildiği/inisiye edildiği takdirde bilinebileceğini ifade etmektedir.

Birinci bölümde İbnu'l-Arabî'nin sembolizme giden serüveni incelendikten sonra, ana temalarıyla harf ve sayı (aded) sembolizminin teorik/nazari çerçevesi, dilin kaynağı ve kapsamı, dil, remiz/sembol, sembolizmin kapsadığı alanlar, dilin unsurları ve remiz/sembol ile ilişkisi, İbnu'l-Arabî'de dil-varlık ilişkisi, İbnu'l-Arabî'ye göre sembolik dil, harf, aded, miktar, remiz, ebced, huruf, vefk, simya ve lugaz gibi mühim kavramların tekabül ettiği anlam dünyası ele alınacaktır. Yeri geldikçe diğer kültürlerdeki sembol kullanımları ile kısa kıyaslar yapılacaktır.

İkinci bölümde ise bu sembolizmin bizzat uygulanmasına dair veriler ele alınarak sayı sembolizmine ait uygulamalar İbnu'l-Arabî'nin varlık mertebelerini “Hilal”in dünyadan

gözlenen döngüsünde bulunan 28 menzil ile buna tekabül eden harflerin 28 olan sayısını 28 menzil ile eşleştirerek Futûhât-ı Mekkiyye'nin harfler bölümü ile Fususu'Hikem'in alanın önemli uzmanlarından biri olan Abdalbaki Miftah'ın planı diyerek işaret ettiği göstergeler takip edilerek, Fusus kitabının fihristi olan fassların sayısını Nefes-i Rahmanî sırası esas alınarak harflere sayısal değerler verilmesinin keyfiyeti incelenecektir. Bu gösterge ve veriler takip edilerek arka planının anlaşılmasına yönelik tablo ve şekillerle kolaylaştırmaya çalışarak katkı sunma gayreti göstereceğiz.⁵

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmanın amacı, tevil ve yoruma diğer bilim dallarına nazaran daha fazla maruz kalan Tasavvuf'un hem tarihine hem de bir hal ilmi olarak bizzat kendisine geniş bir etki yapmış olan İbn Arabî'nin sağlıklı bir zeminde incelenmesi ve değerlendirilmesi sayesinde tasavvuf ve dil merkezli daha net bir zemin oluşturma çabasıdır. Doğası gereği sembol içeren metinlerin anlaşılması ve aktarılması güç olduğundan, tasavvuf metinlerini barındıran Arap dilini merkeze alarak bir çerçeve oluşturmak gerekmektedir. Zira anlamın buharlaşmasını engelleyecek tek barınak dil tarafından sınırları çizilen çerçevedir.

Dilin kullanımında nesir kadar hatta daha fazla nazım da etkilidir. Bu itibarla kimi remzî ve mecâzî konularda İbnu'l-Arabî'nin şiiri tercih ettiği, söz bu konulara gelince ifadesini nesirden nazma çevirdiği göze çarpmaktadır. Uzmanlar, *Futûhât* bölümlerinin başında yer alan şiir parçalarına dikkat edilmesi gerektiğini, zira bunların İbnu'l-Arabî'nin, o

⁵ Araştırmaların sırasında bana metodik olarak ciddi katkılar yapan Bilal Orfali'nin çalışmalarına da değinmek gerekmektedir. Velud bir yazar olan Orfali'nin bazı çalışmalarına değineceğiz. Bilal Orfali "Şifahi ve Yazılı: es-Sealibi'nin Yetimetu'd-Dehr ve Tetimmetu'l-Yetime'sinde Kullandığı Kaynaklar Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 55, 2 (2014): 1-26. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001414.; Bilal Orfali, "The Art of the Muqaddima in the Works of Abū Maṣū'ir al-Tha'ālibī," in Lale Behzadi and Vahid Behmardi (ed.), *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*, Orient-Institut Beirut, Beirut 2009, pp.181-202; Bilal Orfali, "The Sources of al-Tha'ālibī in Yaṭīmat al-Dahr and Tatimmat al-Yaṭīma," *Middle Eastern Literatures* 16 (2013), pp.1-47; Bilal Orfali, "The Works of Abū Maṣū'ir al-Tha'ālibī (350-429/961-1039)," *Journal of Arabic Literature* 40 (2009), pp.273-318 gibi çalışmalarıyla Gerhard Böwering başta olmak üzere alanın önde gelen isimleriyle yapılmış neşirleri bulunmaktadır. Ebū Halef Taberî, *Selvetu'l-Arifin ve Unsu'l-Muṣṭakîn*, (nşr. Gerhard Böwering-Bilal Orfali), Leiden-Boston: Brill, 2013; Ebū Abdurrahman es-Sulemî, *Resâil Süfiyye*, haz. Gerhard Böwering-Bilal Orfali, Dâru'l-Maṣrîk, Beyrut 2009. Bkz. <https://www.bilalorfali.com/en/books>

bölümde anlatmak istediği ilimlere işaret ettiğini, hatta bu şiirlerin o bölümde yer alan açıklamalarda bulunmayan bazı şeyleri ihtiva ettiğini belirtmektedir. *Futûhât*'ta İbnü'l-Arabî'ye ait 1428 parça şiir bulunmaktadır. Bunların beyit sayısı 7102 olup bu sayı divandaki beyit sayısının birkaç katıdır. Ona göre şiir bir icmal, remiz, lugaz ve tevriye sanatıdır. İbnü'l-Arabî, “*Biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ... ama bizim bundan kastımız bir başka şeydir*”; “*Bizim şiirlerimiz ister sevgiliyle hasbihal ile başlasın ister bir methiye olsun ve isterse de kadın isimleri ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun, hepsi de bütün bu sûretler altındaki maârif-i ilâhiyyeden ibarettir*” diyerek bu sanatların birer araç/enstrüman olduğuna işaret etmektedir.⁶

Dolayısıyla en temelde yapmak istediğimiz, İbn Arabî'nin mefkuresini/düşüncelerini nesir ve nazım düzeylerinde betimleyerek ortaya koymak ve yeri geldikçe ilgili olabileceği alan ve metinler ile karşılaştırarak daha iyi anlayabilmektir. İlhan Kutluer gibi bu alana önemli katkılar sunmuş mütefekkir ve akademisyenler, İbn Arabî'yi Geleneksel(cı) metinler ışığında okumanın bizlere karşılaştırılan unsurları “daha derinden anlama imkânı” sağlayabileceğini belirtmektedir.⁷ İslam metafiziğinin günümüzdeki en önemli temsilcilerinden biri kabul edilen ve İslam düşüncesini Batı'ya aktarmada mühim işler ortaya koyan S. Hüseyin Nasr İslam metafiziğini yeniden yorumlayarak Batı'ya tanıtmak gayesiyle İslam medeniyetine uyarlamaya çalışmaktadır.⁸

İbnü'l-Arabî'nin eserlerini topluca incelediğimizde hakkında yapılan çalışmalarda zikredilen listelerden sadece kitap isimlendirmelerine bakıldığı zaman bile idrak edileceği üzere sayılara, harflere bunların esrarına, hendesi şekillere dair doğrudan isimlendirilmelerin

⁶ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, 20/493-516, TDV Yay., İstanbul 1999.

⁷ İlhan Kutluer, “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a: Gelenekselci Ekol'e Ait Öğretilerin Türkiye'ye İntikali ve Algılanış Biçimleri”, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara, Asıl Öz, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2013, s. 404-448, s. 446. Buradan hareketle biz de bu ekol içinden Titus Burckhardt'ı (İbrâhim İzzeddin/ إبراهيم عزالدین) (1908-1984) Ekberî irfanı okuma biçimi olarak misal alarak incelemenin faydalı olabileceğini düşünüyoruz. Mesela onun *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahrettin Arslan, İstanbul 1982 Tasavvufa Giriş kitabında kullandığı “sembol” kavramları müstakil bir çalışmanın başlığını teşkil edecek kadar önemlidir. Bkz. Titus Burckhardt, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahrettin Arslan, İstanbul 1982

⁸ İlhan Kutluer, “René Guénon'dan Seyyid Hüseyin Nasr'a...” s. 448.

kullanılması dikkat çekicidir. Mesela *el-Müsellesatu'l-varide fi'l-Kur'ani'l-Kerim* (المثلثات (الواردة في القرآن مثل قوله تعالى لا فارض ولا بكر عوان) adlı eserin isminde özelliğin “bu değil bu da değil ikisi arasında” şeklinde formüle edilebilmesi için bunun şemalandırılması gerekmektedir. *Keşfu'l-ma'nâ an sırrı Esmâi'l-husna'da* Esmâ-i ilahiyye'nin sırlarının çözülmesi aranırken, *Ukletu'l-mustevfiz*⁹ adlı eser ilgi uyandırmaktadır. *Cilâu'l-kulûb* gördüğümüzde onun cilalı aynasını hatırlarız. *el-Î'lâm bi işârâti ehli'l-ilham*'da ilham ehline varid olanın izahı *es-Sirâcu'l-vehhâc fi şerhi kelâmi'l-Hallâc* adlı eserde şatahat ve diğer huşuların açıklamasına bir işaret *Înzâlu'l-guyûb alâ serâiri'l-kulûb* kitabında gaybın işaretlerini kalbin sır noktasına indirme *Kitâbu inşâu'd-devâir ve'l-cedâvil* daire ve cetveller oluşturulmasına *Mevâkı'un-Nucûm fi'l-inzâlâti'l-vücûdiyye ve Meşâhidu'l-esrâri'l-kudsiyye ve matâliu'l-envâri'l-ilâhiyye* yıldızların konumlarını çağrıştıran manevî konumlardan kalbe doğru parıltıların gelişi, *el-İhsân*'da Cibril hadisi *el-Mebâdî ve'l-gâyât fimâ fi hurûfi'l-mu'cemi mine'l-âyât*, *el-Envâr fimâ yumnehu sâhibi'l-halveti mine'l-esrâr*, *Ankâu muğrib*, *el-Hucub*, *el-Mîm ve'l-vâv ve'n-nûn*, *el-Ahadiyye*, *el-Felek ve's-semâ*, *el-Ezel*, *en-Nûn* gibi başlıklardan da harflerin sırlarının kainatın sırları olduğu gibi çağrışımlar yapmakta olduğundan oldukça genel bazı çıkarımlar yapmak mümkündür.

er-Rakîm, *er-Rakam*, *er-Remz*, *el-Kayyûmiyye*, *es-Sırr*, *el-Kuds*, *el-Mirâc*, *el-Berzah*, *el-Kıstâs*, *el-Kalem*, *el-Levh*, *Merâtibu'l-kesîbu'l-ebyâd*, *el-Arş*, *el-Kürsi*, *el-Fulki'l-meşhûn*, *el-Hebâ*, *el-Cism*, *ez-Zemân*, *el-Mekân*, *el-Hareke*, *el-Âlem*, *el-Âbâu'l-ulviyyât ve'l-Ummehâtu's-sufliyyât*, *el-Medhal ile'l-amel bi'l-huruf alâ ba'di'l-ârâ* gibi eser isimlerine baktığımızda da bu eserin sahibinin bu kavramları başkalarından farklı tarzda ele almış olabileceğine dair bazı hususlar hissedilmektedir. Biz de çalışmamızda harf ve sayı sembolizmini (İlmu'l-Huruf) İbnu'l-Arabî'nin metinlerinden hareketle ele alırken, duyulduğunda ilk algılabileceği şekliyle “bazı harfler bulunarak onlara değer yüklenmesi

⁹ Bu eser, “harekete geçeni olduğu yere bağlayan/oturtan” anlamındadır.

sonrasında işlemler yapılması ve dünyevî bazı maksatları çözümede araçsal hale dönüştürüleceği” şeklindeki algının tasavvufî muhitlerde yaygınlığı kanısından dolayı, bu bakış açılarının dini bir düzleminin olup olmadığını ve varsa nasıl olduğunun boyutlarını ortaya koymaya çalışmaktır. Gerçekten böyle uygulamaların tasavvufta aslının olup olmadığını, klasik dönem Arap kozmolojisini, o dönemdeki tasavvufî dilin yapısını, şifahi kültürün etkilerini, o dönemdeki uygulamaların tarihi ve sosyolojik zeminini inceleyerek araştırmaktır.

Tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh ve usulü, ahlak, akaid/kelâm gibi temel İslam bilimleri ile insanî bilimler ve gökbilim (ilm-i ahkamı-ı Nucûm,) alanlarına varıncaya kadar farklı birçok alanda eserler kaleme almış olan İbnu'l-Arabî'ye ait yüzlerle ifade edilen eserin mevcudiyeti dikkate alındığında tezimiz, İbnu'l-Arabî'nin çalışma konumuzun içeriğiyle doğrudan ilişkili iki eseri konumunda olan *Futûhâtu'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* ile diğer bazı risaleleri çerçevesinde hazırlanmıştır. Bu eserlerden İbnu'l-Arabî'nin olgunlaşmış fikirlerini barındırdığından en hacimli eseri *Futûhâtu'l-Mekkiyye* ile İbnu'l-Arabî'nin metnlerinin oldukça veciz olması ve aralarındaki bağlantılara vakıf olunmadığında karmaşık bir hâl alması hasebiyle onun eserlerinin şerhleri İbnu'l-Arabî hakkındaki çalışmaların vazgeçilmez kaynakları olmaktadır.¹⁰ Bu anlamda, her ne kadar tahkik ettiği eserde Osman Yahya (1919-1997), İbnu'l-Arabî'nin kendi eserine bizzat yaptığı şerhin telhisi olduğunu kaydetse de aslında İbnu'l-Arabî'nin talebesi olan İbn Sevdekin'e (ö. 646/1248) ait olan *Ta'likât*'ı, İbn Sevdekin'in *Tecelliyât* şerhi¹¹, Sadruddîn Konevî (ö. 673/1274)¹², Abdurrezzâk Kâşânî (ö.

¹⁰ *Fusûs* ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz. Osman Yahyâ, *Muellefâtü İbn Arabî, Tarîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, Fransızca'dan Arapça'ya çev. Ahmed et-Tayyib, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1992, s. 479-500; Mahmut Erol Kılıç, “Fusûsu'l-Hikem”, *DİA*, XIII/230-237 İstanbul 1996; Ebu'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000, s. 16 vd.; Dilâver Gürer, “Klasiklerimiz/XII “Fusûsu'l-Hikem”, *Tasavvuf*, yıl: 5, sayı: 13, Temmuz-Aralık 2004, ss. 395-442.

¹¹ Bkz. İbn Sevdekin en-Nürî, *et-Ta'likât ale't-Tecelliyâti'l-İlahiyye*, İbnu'l-Arabî, *et-Tecelliyatu'l-İlahiyye* içinde, thk. Osman Yahya, Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, Tahran 1988. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Tecelliyât*, s. 4, dipnot: 5, s. 11, (takdim). *Ta'likât* 'ında ise, “şeyhimiz ve imamımız şöyle demiştir” gibi ibarelerle İbn Sevdekin şerhi bizzat İbnu'l Arabî'ye atfetmiştir. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Tecelliyât*, s. 227, dipnot: 361.

¹² Bkz. Sadreddin Konevî, *Tercume ve Metn-i Kitabi'l-Fukûk yâ Kilîd-i Esrâr-ı Fusûsi'l-Hikem*, çev. Muhammed Hocavî, İntişarât-ı Mevlâ, Tahran 1413.

730/1330)¹³ ve Davud Kayserî (ö. 751/1350)'nin *Fusûs* şerhleri¹⁴ ile Ahmet Avni Konuk (ö. 1938)'un *Fusûs* ve *Tedbirât* şerhleri konuların sıhhatli anlaşılması ve ihatası açısından vazgeçilmez kaynaklar olarak kayda değer görülür.

İbnu'l-Arabî'nin ilk takipçilerinden ve Ekberî külliyyatın aktarıcı şarihlerinden biri olan Sadruddîn Konevî'nin *Fukûk*'u, anlaşılmasına katkı sağlamış ve sonraki *Fusûs* şerhleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Çünkü bu çalışmada, İbnu'l-Arabî'nin söylediklerini şerhetmekten ziyade ekberî irfânın önemli bazı telakkileri hakkında *Fusûs* esas alınarak sistematik bir eser olarak kaleme alınmıştır. Eser, Farsça tercümesiyle birlikte Tahran'da neşredilmiştir. Sadruddîn Konevî'nin bu eseri Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.¹⁵ Metinle irtibatı olması hasebiyle ilk tam şerh, Sadruddîn Konevî'nin talebesi Müeyyiduddin el-Cendî (ö. 691/1292)'nin şerhidir. Cendî'nin talebesi Abdurrezzâk el-Kâşânî'nin şerhi fikri açıklamalar bakımından önemli bir şerhtir, fakat doğrudan metnin dilini anlamaya fazla yardımcı olmaz. Bütün bu zikredilen ilk ve ikinci dönem *Fusûs* şerhleri, metnin dil gramer özellikleri gibi konulara temas etmeden doğrudan fikrî izahlar yaptıkları için takibi zor şerhler olmakla birlikte mânâyı anlama bakımından eşsizdir. Bu itibarla Kâşânî'nin talebesi Dâvûd-i Kayserî'nin şerhi, asıl metni takip ederek açıklayan ilk düzenli çalışmadır ve bu açıdan da en kullanışlı şerh olarak görülür. Dâvûd-i Kayserî'nin bu düzenli şerhinin özellikle on iki bölümden oluşan "Mukaddemât" kısmı, sûflerin varlık görüşleri üzerine en derli toplu giriş olmasından dolayı müstakil bir eser gibi de değerlendirilmiştir. Eserin bu kısmı, bu alanda çok değerli çalışmalar ortaya koymaya muvaffak olan Mehmet Bayraktar tarafından Dâvûd-i Kayserî'nin bazı diğer risaleleriyle birlikte neşredilmiştir.¹⁶ Dâvûd-i Kayserî'nin şerhinin, müstakil bir eser hacminde olan bu takdim kısmı H. Şahin-T. Koç-S. Sevim tarafından

¹³ Bkz. Abdurrezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Mektebetu Mustafa Elbanî, Kahire 1966.

¹⁴ Bkz. Davud Kayserî, *Matla'ü Husûsi'l-Kelim fi Meânî Fusûsi'l-Hikem*, thk. Muhammed Hasan es-Saidî, Envaru'l-Hudâ, byy, 1416.

¹⁵ Bkz. Sadreddin Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.

¹⁶ Bkz. Dâvûd Kayserî, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., Kayseri, 1997, ss. 25-88.

Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.¹⁷ Bu sebeple İbn Sevdekin, Sadruddîn Konevî, Kâşânî, Dâvûd-i Kayserî ve son dönemde de Ahmet Avni Konuk (ö. 1938) gibi yakın zamanda Ekberî geleneğin önemli temsilcileri ve şarihleri sayılan kimselerin eserlerinden de kısmen istifade etme imkanı sayesinde konuları kavramaya gayret ettik.¹⁸

Ancak bu tezde İbnu'l-Arabî'nin eserlerini mümkün olduğu kadar ilk kaynak olarak kullanmaya çalıştık. İbnu'l-Arabî'nin herhangi bir telakkisinin, kendisinden sonra oluşan muazzam ekberî gelenekteki yansımalarını tetkik, her zaman için ayrı bir mütâlaa konusu olabilecek genişliktedir. Dolayısıyla, çalışmamız kaynak kullanımında bizzat İbnu'l-Arabî'nin eserleri çerçevesinde kalmaya çalışılmıştır. İbnu'l-Arabî'nin ele aldığı konuların Ekberî geleneğin önemli şarihlerindeki tezâhürü, çalışmamızın sınırlarını aşacak nitelikte olduğu için daha sonraki tetkiklere bırakılmıştır. Mesela Sainuddin İbn Turke sembolizm konusunda önemli kaynakları barındırmaktadır. İbnu'l-Arabî hem velûd bir müellif olması hem de özellikle entelektüel düzeyde sürekli ilgi odağı haline gelmesi sebebiyle hakkında yapılan ilmî çalışmalar bakımından da oldukça zengin bir edebî literatürle karşı karşıya bulunmaktayız. Fakat biz burada İbnu'l-Arabî hakkında yapılan çalışmalardan, tez konumuza ışık tutması açısından önemli bazılarını zikretmekle iktifâ edeceğiz. Meselâ, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, dilimize *Sufî Hermenötik*¹⁹ adıyla çevrilen *Felsefetu't-Te'vîl*²⁰ isimli eseri ile "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine"²¹ isimli makalesi, Pierre Lory'nin, "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabi"²² isimli makalesi, Zeki Necib Mahmud'un

¹⁷ Bkz. Dâvûd Kayserî, *Mukaddemat*, çev. H. Şahin-T. Koç-S. Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., Kayseri 1997.

¹⁸ Bkz. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı- Selçuk Eraydın, MÜİFV. Yay., İstanbul 1999; Ahmed Avni Konuk, *Tedbirat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992.

¹⁹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, Mana Yay., İstanbul, 2018.

²⁰ Bkz. Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Felsefetu't-Te'vîl, Dirâse fi Te'vîli'l-Kur'an inde Muhyiddin İbni'l-Arabî*, Daru't-Tenvîr, Beyrut 1993.

²¹ Nasr Hamid Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev. Ömer Özsoy, *İslamiyat*, 2(3), Ankara, Temmuz-Eylül, 1999.

²² Piere Lory, "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabi", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXIII, Oxford, 1998.

“Tarikatü’r-Remz inde İbnu’l-Arabî fi Dîvani ‘Tercümâni’l-Eşvâk” isimli makalesi bu açıdan önemli çalışmalardır.²³ Bunlardan özellikle Ebu Zeyd’in çalışmaları İbnu’l-Arabî’nin İnsan-Varlık-Kur’an anlayışı ve te’vil metodu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Yine İbnu’l-Arabî’nin ıstılahları hususunda kapsamlı bir sözlük hazırlayarak bu alanda önemli bir çıkar açan Suad el-Hakim’in *İbnu’l-Arabî ve Mevlidu Lugâ Cedide*²⁴ isimli eseri de İbnu’l-Arabî’nin ıstılahlarının ve kullandığı dilin menşei ile bu dilin yeni ve orijinal yönünü tahlil etmesi açısından önemlidir. Ayrıca, İslam tasavvufu merkezli olmasa da diğer bazı mistik sistemlerde kullanılan dilin mahiyeti hakkında önemli tahlilleri muhtevî *Mysticism and Language*²⁵ isimli editöryal çalışma da tezimiz açısından önemlidir. Michael A. Sells’in *Mystical Languages of Unsayings* isimli çalışmasını ayrıca zikretmeliyim. Zîrâ bu eser, Plotinus, John Scot Eriugena, Meister Eckhart ve Marguerite Porete gibi birçok Hristiyan mistik ve filozofun mistik dilleri hakkında önemli bilgiler vermektedir.²⁶ Bu eserde İbnu’l-Arabî’nin sûfiyâne söylemi hakkında da kayda değer iki bölüm ayrılmıştır. Bu sebeple özellikle tasavvufî söylemin mahiyeti hususunda bu eserden çokça faydalanılmıştır.²⁷ Batı’da

²³ Zeki Necib Mahmud, “Tarikatu’r-Remz inde İbn Arabi fi Dîvani ‘Tercümâni’l-Eşvâk” *Kiyem mine’t-Turas* içinde, Daru’ş-Şurûk, Kahire 2000.

²⁴ Suâd el-Hâkim, *İbn Arabî ve Mevlidu Luga Cedide*, Dendere li’t-Tıbbâ ve’n-Neşr, Beyrut 1991.

²⁵ Bkz. Steven T. Katz, *Mysticism and Language*, Oxford University Press, Oxford 1992.

²⁶ Bkz. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994; Nile Green, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 69(3), (2006): 474-76. <http://www.jstor.org/stable/20182086>.

²⁷ Giriş’te “Söylememe” üzerine geniş değerlendirmeler yapan yazar, “Söyleme (me) ye (Unsayings) ‘in konusu, mistik söylemin önemli ama ihmal edilmiş bir biçimi olan apopazis’tir. Kelimenin tam anlamıyla “away (dış-boşa) konuşmak” anlamına gelir. Bazen “negatif teoloji” olarak tercüme edilen apofatik söylem, anlatılamaz olan bir şeyi sürekli olarak dönüştürerek adlandırmanın imkansızlığını kabul eder. Yunan, Hristiyan ve İslami metinlerdeki apopaziyi konu alan bu çalışmada Michael Sells, apofatik dilin nasıl işlediğine, kullandığı geleneklere, mantığa, paradokslara ve ikilemlere dair sürekli ve eleştirel bir açıklama sunuyor (علامة مكانية سلبية). Bu çalışmada, Plotinus, John the Scot Eriugena, İbn Arabi, Marguerite Porete ve Meister Eckhart’ın apofatik metinlerinin okunmasını ve Abraham Abulafia ile Moses de Leon gibi Yahudi geleneğindeki önemli apofatik yazarlara karşılaştırmalı referanslar içermektedir. Sells, çağ, gelenek ve teoloji açısından geniş kapsamlı farklılıklara rağmen, bu isimlerin yazılarındaki temel ortak özellikleri ortaya koyuyor. Sells, yapısökümcüler arasında yaygın olarak dolaşan apopazi karakterizasyonunun yanı sıra, orta çağ düşüncesi ve mistisizmindeki toplumsal cinsiyet ilişkileri hakkındaki bir dizi ortak düşünceye de meydan okuyor.”Apopazis/Apofatik” hayır anlamında, ironinin retorikteki karşılığı sayılabilecek olan ve söylemi aktaran, konuşmacı veya yazarın bir konuyu inkâr ederek veya gündeme gelmemesini söyleyerek gündeme getirdiği bir retorik araçtır. İbn Arabî’nin Cilalı Aynası: Kimlik Değişimi ve Anlam Olayı başlığını 63-89 arasında İbn ‘Arabi’s Polished Mirror: Identity Shift and Meaning Event [İbn Arabî’nin Alevler Arasındaki Bahçesi: Her Biçime dönüşebilen Kalp (القلب القابل لكل صورة-صورة)] ss. 90-115 arasında ele almaktadır. Bkz. Michael Anthony Sells, *Mystical Languages Of Unsayings*, The University of Chicago, Chicago 1994.

İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin batı dillerine çevirilerinin yanı sıra kişiliği ile öğretilerinin değişik yönlerini ortaya çıkarmaya yönelik çalışmalar da yapılmaktadır.²⁸ Bunların arasında dikkate değer olarak Claude Addas'ın, Fransızca olarak kaleme alınan *Ibn 'Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*²⁹ adlı biyografik çalışması ile Michel Chodkiewicz'in Fransızca olarak kaleme alınan *Un Océan Sans Rivage* adlı saygın eserleri sayılabilir. *Un Océan Sans Rivage*, isimli eser, İbnu'l-Arabî'nin nübüvvet ve velayet telakkisi³⁰ hakkında da önemli bir çalışması (*Le Sceau des Saints*) bulunan Michel Chodkiewicz'in³¹ *Futûhât* üzerine yorumlarından oluşan makalelerini ihtivâ etmektedir.³² Yine William Chittick'in *The Sûfi Path of Knowledge* ve *The Self-Disclosure of God* isimli eserleri önemli çalışmalardır. *Futûhât*'tan önemli birçok nakil üzerine inşâ edilmiş olan ilk eserde İbnu'l-Arabî'nin metafizik hakkındaki görüşleri, müellifin eserin giriş kısmında kaydettiği gibi³³ uzman olmayanların da anlayabileceği bir tarzda ele alınmıştır.

İbnu'l-Arabî, tasavvuf kavramlarını yetiştirdiği ortamdan elde ettiği dil ve din bilimlerinin yardımıyla kendi sûfî öğretisine uyarlayarak ve sembollere dönüştürdükten sonra kullanmıştır. Bu dilin anlama sırasında bir problem oluşturduğu kabul edilecek olursa,

²⁸ Batıda sadece İbnu'l-Arabî hakkında değil genel olarak İslam Tasavvufu hakkındaki araştırmaların tarihi seyri hakkında bkz. Arthur J. Arbery, *An Introduction to The History of Sufism*, Oxford University Press, Oxford 1942, s. 1 vd.

²⁹ Eser, *Quest for the Red Sulphur* adıyla İngilizce'ye çevrilmiştir. Bkz. Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur*, çev. Peter Kingsley, The Islamic Text Society, Cambridge 1993. Bizzat İbnu'l-Arabî'nin kendi eserlerinden başlayarak birçok farklı kaynaktan yer alan, İbnu'l-Arabî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin derlenip tahkik edilmesi ve başta Asin Palacios tarafından yapılan ve sonraki birçok İbnu'l-Arabî araştırmacısı tarafından tekrar edilen bazı hataların tashihi anlamında oldukça önemli olan bu biyografik eser dilimize de kazandırılmıştır. Bkz. Claude C. Addas, İbn Arabî, *Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003

³⁰ "İsa, İlyas, İdrîs ve Hızır'dan (as) müteşekkil bu dört resulden biri Kutuptur. Kutup ise Kâbe'de bulunan Haceru'l-Esved'in zaviyesine tekâbül eden Beytullah'ın temel taşlarından biridir. Diğer ikisi ise imamlardır ve bunların idare ettiği dört unsur dünyayı ayakta tutan direklerin yekpâreliğini teşkil eder." İbn Arabî'nin Ekberî öğretisi çerçevesinde serrettiği bu düşünceler asırlardır tasavvuf vadilerinde dolaşanlara rehberlik etmiş ve dünyanın manevi direkleri mesabesindeki ulu velilerine dair büyük bir anlatı olarak kabul edilmiştir. Bkz. Michel Chodkiewicz, *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*, çev. Birol Biçer, Sufi Kitap, İstanbul 2022.

³¹ Michel Chodkiewicz, *Velayet Mührü: İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*, çev. Birol Biçer, Sufi Kitap, İstanbul 2022.

³² Bu eser Türkçe'ye Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003 şeklinde çevrilmiştir. Eserin İngilizce tercümesi için Bkz. Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore*, çev. David Streight, State University of New-York Press, New-York 1993.

³³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabî's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989, s. XX.

şüphesiz aynı sıkıntı, açıklama ve ifade etme sürecinde daha da büyümekte ve karmaşık hale gelmektedir. Metafizik bir alan olması sebebiyle zaten zor olan bir öğreti, sembolik ortama aktarılmakla daha da çetrefilleşmiştir. Bu öğretiyi kendi sembolik-dilsel ortamından kopararak kavramsal dil içinde yeniden formüle etmek çok zor bir durumdur. İbnu'l-Arabî sembollere göstergebilim ve anlambilim arasında köprü kuracak şekilde yaklaşımda bulunmuştur. Bu açıdan bakıldığında batıdaki birçok felsefî tartışmaya malzeme olacak önemli vurguları olduğundan İslam ve Batı dünyasında çok yönlü araştırmalara konu olmuştur. Ülkemizde ise bu bağlamda daha az incelemeye tabi tutulmuştur. Biz de sembollere göstergebilim ve anlambilim arasında köprü kuracak şekilde yaklaşım sergilemek suretiyle İbnu'l-Arabî'nin metinlerinin ele alınması amaçlanmıştır.

Harflerin, sadece sıradan birer remiz/gösterge/sembol olmadığını bilakis onlara ait ruh ve hakikatlerinin müstakil varlığının olduğu ve tezahürlerin görünen/şehadet âleminde de hissedileceği hususu bazı kimseler tarafından kabul edilmektedir. İbnu'l-Arabî de bu kabulüne dayanarak harfleri *felek, tabiat, mertebe, sûret ve ruhlara* sahip olan müstakil bir âlem/ümme olarak ele almaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre konuşma esnasında nefes-i rahmanî vasıtasıyla çıkarak havada beliren lafzî harfler, kelime/söz şeklinde muhatabın semasına (işitme duyusuna) ulaşmakta ancak müstakil ruha sâhip olan harfler havada asılı kalmaktadır. Kelimeler, telaffuz edenlerin kıyamet gününde görecekları cezâları veya mükâfâtları beklerler.³⁴

أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم ولا يعرف هذا إلا أهل

الكشف من طريقنا

³⁴ Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1972-1992, III/ 206, 207. Çeşitli tarihlerde muhtelif ofset baskıları da olan bu tahkikli nüshaya İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (thk.) işaret edilecektir. *Futûhât*'ın bu ilmî neşrini kullanmakla beraber diğer nüshaları da kullanılarak, Ahmed Şemsuddin'in hazırladığı Beyrut baskısını da *Futûhât* (byr.) kullanılmıştır. İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, Dâru Sâdır, Beyrut 1911 baskısına *Futûhât* (*Sadr*), *Futûhât*'ın Yemen baskısına ise *Futûhât* (*ymn.*) şeklinde, Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin Alî İbni'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâr el-mâlikîyye ve'l-mulkiyye*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1997 baskısına ise *Futûhât* (*İhya*) şeklinde işaret edilecektir. *İbnu'l-Arabî, el-Futûhâtu'l-Mekkiyye Kahire 1405/1985'te de ofset basılan tahkikli baskısında harflerin mertebelerine el-Futûhât, I, 231-361; II, 51-81* nolu sayfalardan ulaşılabilir.

İbnu'l-Arabî berzah tabirini birbirine zıt iki âlemi, iki hali, iki mertebeyi veya iki özelliği hem birleştiren ve hem de ayıran bir mertebe anlamında kullanmaktadır. Buna göre *“berzah çelişen iki ucun karşısında bulunur ve her iki tarafın hakikatlerini kendisinde toplar; kendisi bir olarak kaldığı halde bölünmeden iki yüzüyle iki ucun karşısında durur. Bu yönüyle berzah hem kendisi hem de karşısında durduğu iki yön hakkında bilgi vereceğinden İbnu'l-Arabî berzahlarda bulunan kemalin hiçbir şeyde bulunmadığını belirtmektedir. Zira berzah olmayan sadece kendisi hakkında bilgi verir... Mesela misal âlemi mertebe olarak kendisinden önce gelen ruhlar âlemi ve kendisinden sonra gelen şehadet âlemi arasında berzaktır. Bitki âlemi hayvan ve maden âlemi arasında, nefis iyilik ve kötülük hükümleri arasında berzah olduğu gibi ona göre hayal de yokluk ile varlık arasında bir berzaktır.”*³⁵

Kelimeler ve üfleme (nefh) aracılığıyla yaratmanın ve mahlukatın yorumlanmasını ele alan Suad el-Hakîm, harflerin kelimelere dönüşerek nefes vasıtasıyla gerçekleşmesine vurgu yapar. *“Nefes-i Rahmânî, varlığın formlarının kendisinde açıldığı bir cevherdir. Söz konusu cevher, insanın nefesi ondan çıkan bütün harf ve kelimeleri içerdiği gibi, bilkuvve o sûretleri içerir. Nefes-i Rahmânî'yi İbnu'l-Arabî mümkünlerin hakikatleri kendisinde zuhûr etmezden önce, ilk tarzındaki varlık için kullanır. Başka bir ifadeyle o mümkünün iki var oluş aşamasından öncedir: Sübût, yani sübût âlemi ve dışta zuhûr. Bu noktada İbnu'l-Arabî'nin varlığın kendisinde açılacağı cevhere nefes demesinin önemi bellidir, çünkü nefesin bir yandan söz, öte yandan üflemeyle ilişkisi vardır. Söz ve üfleme vâsıtasıyla yaratma ve yaratılmışlar yorumlanmıştır.”*³⁶

Kelimelerin güzel olanı (*Kelime-i Tayyibe*) Allah'a yükselirken³⁷ çirkin söz ise sahibine döner. Yazıdaki harfler değişime ve yok olmaya maruz kalırken sözdeki harflerde bu durum gerçekleşmez. İbnu'l-Arabî harfleri, ruh sahibi ve hakikati olan varlıklar olarak değerlendirdiğinden bu harflerin sûretlerinin ölümü ile ruhlarının âlem-i berzaha intikal

³⁵ Suad el-Hâkim, *İbnu'l Arabi Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2005, s. 115.

³⁶ Suad el-Hâkim, 2005, **a.g.e.**, s. 525.

³⁷ “Güzel sözler O'na yükselir.” Fatır, 35/10.

edeceğini ifade eder. Yani ona göre kitabî (yazı halinde) olan harfler silindiğinde sûreten ölerək ruhları berzah âlemine intikal eder. Havâda sûret kazanan sözlü harfler ise havayı tümüyle söz ile doldurarak ölmezler. Ehl-i keşf sûfiler onları sûret şeklinde müşahede edebilirler.³⁸

İbnu'l-Arabî'ye göre varlık/Vücûd konusu ön planda olduğu için varlık tasavvuru temelinde ele alınarak çalışmanın ilerlemesinin faydalı olacağı mülâhazasıyla bu hususta genel bir çerçeve belirlemek ve ayrıca *Mevâkiu'n-Nucûm*, *Teveccühatu'l-huruf*, *Kitabu'l-Elif*, *Kitabu'l-Ba* ve *Kitabu'l-Mîm* gibi risalelerinde ele aldığı hususlara odaklanarak bu konuya hasredilmiş olduğunu görme imkânı yanında *Futûhâtu'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*'i birlikte bütün olarak önce tarama ve sonra da alakalı olduğu tespit edilen bölümlere odaklanma sayesinde ilgili mevzular keşfedilmeye ve ele alınmaya gayret gösterilmiştir.

İbnu'l-Arabî, tasavvuf kavramlarını sûfi bakış açısıyla karmaşık ve semboller içeren üst bir dile dönüştürmeyi "işkal ve telbis" amacıyla ehil olmayanların erişimini kısıtlamak amacıyla yaptığını belirten uzmanların, metafizik bir öğretiyi Arap dilini sembolik-dilsel ortamından kopararak kavramsal dil içinde yeniden kullanımını ifade eden uzmanların bu söylemlerinin bazı sağlamalar yapmak suretiyle ortaya çıkarma da bu çalışmanın önemine dairdir. İbnu'l-Arabî sembollere göstergebilim ve anlambilim arasında köprü kuracak şekilde yaklaşmış ancak bu bakış- felsefi birçok meselenin ana konusu olabilecek vurgulara sahip olmasına rağmen şimdiye kadar yeterli ilgiyi görmediğinden de dikkatle ele alınmasını zorunlu kılmıştır.

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

İbn Arabî'nin sufi mefkûresinde sembolizm ve bu sembolizmi kullanırken geliştirdiği söylem ve yöntem ilk günden itibaren dikkatleri çekmiştir. İbn Arabî'nin çalışmalarının

³⁸ İbnu'l-Arabî, 1985, *Futûhât (thk.)*, III/207.

günümüz doğu ve batı dünyalarında hala yoğun etkisinin bulunması, alanla ilgili ilim ve kültür mirasına yeni bir soluk, yeni bir ruh kazandırmasıyla ilişkilendirilebilir.³⁹

“İbn Arabî’de Harf ve Sayı Sembolizmi (İlm-i Huruf)” adlı bu çalışmanın hazırlanmasında yazılı metinler ile sözlü kültürün taşıyıcısı olan geleneklerin de bilinmesine ihtiyaç duyulmuştur. İbnü’l-Arabî öğretisini, kavramsal bir çerçeve ile terimlerden ziyade insan ve toplum bilimleri de dâhil olmak üzere Kuran’ı merkeze alarak İslamî ilimlerin tüm alanlarını özellikle de tefsir, fıkıh, tasavvufî hâl ve makamlar ile kozmoloji gibi pek çok konuyu birlikte ele alarak oluşturmuştur. Başlığımızla ilgili yapmış olduğumuz çalışmada bugüne kadar tespit edebildiğimiz konuyla doğrudan ilişkili olan bazı önemli araştırmalar şunlardır; M. Mustafa Çakmaklıoğlu’nun, *İbnu’l-Arabî’de Marifetin İfadesi* adlı doktora tezi ile Tahir Uluç’un, *İbnu’l-Arabî’de Sembolizm* adlı doktora tezlerinin İnsan yayınları tarafından kitap halinde de basılmış olduğunu, ayrıca Osman Nuri Küçük’ün 2016’da İstanbul’da yayınlanmış bir kitabı⁴⁰ ile M. Mustafa Çakmaklıoğlu’nun çevirdiği 2006’da *Bilimname*’de yayınlanan “İbnü’l-Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi” isimli makale ile Ekrem Demirli’nin 2008’de *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*’nde yayınlanan “Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü’l-Arabî’de Harf Sembolizmi” adlı makaleleri Türkçe literatürde mühim kaynakları teşkil etmektedir. Bu eserlerin yanında yaptığımız araştırma faaliyetleri sonucunda birçok önemli kaynak taranmış ve nitelikli kaynakların hemen hemen tamamına erişilmiştir.

İbnü’l-Arabî alemi anlamaya yönelik bu gibi konuların kavranılmasının zor olduğunu/ hususî bir gayret ve manevî olarak hazır olma istidadı gerektirdiğini belirterek varlık âlemine benzer şekilde harfleri, feleklerin sayısına göre tasnif etmiştir: *Elif, Zâ, Lâm (Ezel)* yedi felek

³⁹ Kosmos’un hiyerarşisi konusu için bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İnsan Yay., İstanbul 1985, s.55-65.

⁴⁰ Osman Nuri Küçük, *İbnu’l-Arabî; Sayılar ve Rüyalara*, Nefes yay. İstanbul 2016.

mertebesinin harfleridir:⁴¹ *Nûn, Sâd ve Dâd* sekiz felek mertebesinin harfleridir. *Ayn, Gayn, Sin ve Şın* dokuz felek mertebesinin harfleridir. Alfabenin geriye kalan on sekiz harfi ise on felek mertebesinin harflerini teşkil etmektedir. Her harfin ayrı ayrı; Hararet, burûdet, yubuset ve rutubet (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik) gibi aslî tabiatları ve bu tabiatlarına uygun tarzda; ateş, hava, su, toprak gibi aslî unsurları vardır. Yedili felek mertebesindeki *Elif* harfi bu dört aslî tabiatın hepsini ihtiva ederek hararetle hararet (sıcakla sıcak) burûdet ile burûdet (soğukla soğuk) etkileşime girmekte ve kendisine yakın olan âlemin tabiatına göre değişmektedir. Bu harflerden *Zâ* ve *Lâm* 'in tabiatı ise hararet ve yubuset (sıcak ve kuru) iken, İbnu'l-Arabî yedi, sekiz, dokuz ve on feleği kaplayan bu harflerin dört ayrı varlık mertebesine karşı geldiğini ifade eder. Mertebeleri yedi feleği ihtiva eden harfler, *Elif, Zâ* ve *Lâm*, İlâhî hazrete; sekiz feleği ihtiva edenler, *Nûn, Sâd* ve *Dâd* insan âlemine; dokuz feleği ihtiva edenler, *Ayn, Gayn, Sin* ve *Şın* cinler âlemine; on feleği ihtiva eden diğer on sekiz harf ise melekler âlemine tekâbül etmektedir.⁴²

İbn Arabî'nin insan-âlem arasında ince, hassas ve detaylı olarak ölçülü bir benzerlik olduğuna dikkat çekmesi önemlidir. İbn Arabî'nin, kevnî âleme dairesel bir tasavvurla yaklaşmakla birlikte tarihe ilerlemeci -bazı modern İslamî yaklaşımlarda daha yoğun olduğu gibi- bir nazarla bakmamaktadır. Bu itibarla insan zamansal açıdan değil tezahür ve tecelligah olarak varlık mertebelerinin sonu ve en yücesidir.⁴³ Modern zamanlar tabir edilen bu dönemin anlaşılması geleneği iyi özümsemekten geçmektedir. Bunun yolu da sahih bir niyet ve dilsel araçların nitelikli kullanımınıdır.⁴⁴

⁴¹ İlâhî hazret mertebesine üç harfin tekâbül etmesini Murîd ve murad'ın irade sıfatı bağı aracılığıyla bağlandığını belirterek bu mertebenin üçlü hakikat üzere olduğunu ifade eder. İbnu'l-Arabî, bu mertebeye tekâbül eden "*Elif, Ze ve Lâm*" harflerinin, O'nun başlangıcının olmamasına yani "*Ezel*"e işaret olduğunu kabul etmektedir. İkinci bölümdeki harf tablosunda detaylı bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnu'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2011.

⁴² Bununla ilgili tablolar ikinci bölümde verilecektir.

⁴³ Âlemin tüm hakikatlerinin insanda toplanması ve varlık dairesinin kemale ermesine işaret edilmektedir.

⁴⁴ Mehmet Aysoy, *Modernlik ve Marifet, Rene Guenon ve Kutsal Bilim Üzerine*, Altiva Kitap, Ankara 2020. Bu çalışmada Aysoy, geleneğin anlaşılması ve bir metoloji olarak uygulanması adına yeni bir ufuk açmaktadır. Sosyal bilimlerdeki açmazlara çözüm öneri de bulmak mümkündür.

Bu çalışma sufi deneyimi, güçlü bir varlığı genel olarak İslamî ilimler başta olmak üzere felsefi düşüncede etkisi hala hissedilmekte olan İbnu'l-Arabî'nin metinlerini sembol ve yorum arasındaki ilişki ile anlayarak aydınlatmaya matuf bir girişimdir. İçinde bulunduğumuz asırda bilimsel çalışmalarda ağırlık kazanarak egemen hale gelmeye başlayan yöntembilim ve felsefi meselelerin etkisi sayesinde disiplinlerarası çalışmalar daha değerli hale gelmiştir. Bu etkinin mevcudiyeti yakın bir zamanda (kısa-orta vadede) daha da belirginleşerek hissedileceği kanaatini taşımaktayız. Çok yönlü bir âlim olan İbnu'l-Arabî'nin bilgiye yaklaşımı (ilim/alem/alim/malum) ve akli/sezgiyi (reason/intellegent) ele alış tarzı gibi hususlarda perspektifinin önemli kısımlarına dair ipuçlarını taşımasından dolayı disiplinler arası araştırmalara konu oluşturmaktadır. İbnu'l-Arabî, “Harflerin anlamı”, “metin” “dil” “hayal gücü”, gibi konumuzun ilgi alanına dahil olan bazı konuların yanı sıra, çeşitli yeni yorum alanlarına da değinmektedir. Bu noktada Adonis'in *Sufizm ve Sürrealizm* kitabı yeni bakış açıları sunması açısından önemlidir.⁴⁵ Burada şiirle sembolizm arasında geniş bağlantıların kurulabilmesinin çeşitli yönlerine vurgu yapılmaktadır.

Bu araştırmada, genel olarak sufi metinleri ve özellikle de İbnu'l-Arabî'nin metinleri incelenerek çalışmanın odaklanacağı ana hususlara değinilmiştir. Daha sonra, çeşitli yorumlama kalıplarına götüren sembolik karakteri göz önüne alınarak, araştırmanın genel bağlamını belirleyen en önemli hareket noktası olması hasebiyle İbnu'l-Arabî mefkuresinin sembolik özelliğine ve onun düşüncesini yorumla ilişkilendirme çabalarına vurgu yapılmıştır. İbnu'l-Arabî'nin kendisine has olarak kullandığı sembolizmin alt yapısına ve iç dünyasına nüfuz edebilmek üzere birtakım izlekler üzerinden çeşitli denemeler yapılmıştır.

⁴⁵ Adonis'in bu çalışması ana yapıtı olan *es-Sabit ve'l-Mutehavvil* adlı eserine dayanmaktadır.

Sabit ve Değişken; Ali Ahmed Said Eşber (Adonis)	الثابت والمتحول - علي أحمد سعيد سير "أدونيس"
Usul	الجزء الأول: الأصول
Usulün Gerekçelendirilmesi	الجزء الثاني: تأصيل الأصول
Modernizmin Sadmesi	الجزء الثالث: صدمة الحداثة
Modernizmin sadmesi ve miras alınmış şiirin erki	الجزء الرابع: صدمة الحداثة وسلطة الموروث الشعري

İbnu'l-Arabî tarafından olay ve olgular arasında var olduğu ifade edilen bağlantının/örgünün anlaşılması ancak sembolle ifade edilmiş muammasının mahiyetine ulaşmakla mümkün olabileceğinden, çözümü matematiksel bir problem görmemekle başlamak gerektiği kanaatini diri tutmaya çalıştık. Zira tasavvuf müstakil bir disiplin olarak, alemi tasavvur ederken Allah'ın birliğini ve alemi anlamaya, Allah-alem ve insan arasındaki ilişkilerin anlaşılmasına matuf bir çabanın yolculuğu olduğundan, bu anlama ameliyesine katkı vermek çabasıdır. Zira bu çaba, onları birleştirerek mükemmelliğe ulaşmak uğruna, herhangi bir varoluşta örtük ve açık olana inanma zorunluluğuyla bağlantılıdır. Sufi sembolizmin Ekberi tonunun kendi başına bir amaç mı yoksa sadece bir araç mı olduğunu ve bunun sonucunda bilgide yorumun gerekli mi yoksa ikincil mi olduğunu ve sembolün Sufizm doğasından kaynaklanan ve sadece belirli bir durumun sonucu olup olmadığını belirlemek güçlüğü çözülmeyi bekleyen durumlar olmaya devam edecektir.

İbnu'l-Arabî hakkındaki bu araştırmada, “güncelliği” anlamak için yapılan mülahazalarda hem Arap dünyasından hem de farklı milletlerden araştırmacıların çeşitli inceleme çalışmaları ve çevirileri ile son zamanlarda İbnu'l-Arabî'nin eserlerine artan bir teveccühün olduğu fark edilmektedir.

İbnu'l-Arabî'nin tasavvuf mefkuresinin sembolik yapısı, boğazdan çıkan “harf” ile başlayan, “kelime” ve “cümle” ile devam eden dili (jargonu) ele alınarak, semboller dünyasında dilin ve kelimelerin önemi ile “dilin kökeni” meselesini de analiz etmeye çalışmaktadır. Nitekim harflerin ve kelimelerin anlamını kavramak, anlamın delaletini doğrudan algılayarak, sembolü keşfederek veya bir bilmeceyi (muamma/lugaz) çözerek veya basitçe örnekleyerek yorumlamayı gerektirir. İbnu'l-Arabî için bakıldığında tüm bunlar, sembolizm içerir. Ekberi gelenek harflerin sembolizmini ve bunların yol açtığı felsefi anlamlar ile dilin ilahi kaynağını en temel birim olan harf düzeyinden başlayarak Arap dilindeki 28 harfi ele almak suretiyle yapmaktadır. Bu nedenle araştırma, İbnu'l-Arabî'nin

âlemin metafizik yapısına ilişkin prensipleri, varlık-âlem ve bunların insanlar perspektifinden öneminin ardındaki gerekçeyi gösterme çabasıdır. Araştırma, tasavvuf metafiziğinin Ekberi tonunu yansıtan ve İbnu'l-Arabî'ye göre istikrara kavuşmuş bir iman seviyesini ifade eden “Kelam”ın sıhhatli olması açısından gerekli açıklamaları yapmaktadır. Hakiki ve sahih bir iman, ruhun, Âlemlerin Rabbine teveccühü için kelime ve harflerin yolculuğuna ulaşmak için en önemli ön koşullardan biridir. Bu yolculuğun sembolizmine, hakikatine ve İbnu'l-Arabî felsefesindeki çeşitli teolojik, varoluşsal ve entelektüel düzeylerde ilgili tüm bağlantılarıyla ilişkisi çok değerli anlam katmanları oluşturmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

A. İBNU'L-ARABÎ VE SEMBOLİZM

Ekberîyye adı altında İbnu'l-Arabî'ye nisbet edilen müesseseye dönüşerek kurumsal hale gelmiş bir tarikatın bulunmadığı kanaatinde olanlara göre Ekberî bakış açısı tarikatlar üstü bir irfan mektebi sayılır. Zâviye veya dergâhları da bulunmadığından onlara göre İbnu'l-Arabî'nin mefkuresine kalben muhabbet duyan herkes onun yolundan sayılır. İbnu'l-Arabî'nin irfan mektebinin tüm tarikatları kapsadığını belirten İsmâil Hakkı Bursevî, İbnu'l-Arabî'nin, Allah yolunun yolcularına ve istidatlı ruhlara himmet ettiğini, tarikat ve neşvesi farklı olsa da herkesin bu meşrepten feyiz alma imkanının bulunduğu vurgu yapmaktadır.⁴⁶ Hususen İbnu'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd, merâtibu'l-vücûd, hakikat-i Muhammediyye, velâyet, tecellî-i zât, tecellî-i sıfât ve tecellî-i ef'âl, müşâhede, dâiretu'l-vücûd, seyr gibi konulardaki fikirlerini kabul eden kişiler onun yolundan sayılır. Bu durumda Ekberîyye'yi entelektüel veya felsefî tasavvuf olarak görenler ve tarikat adı yerine “mektep” adıyla tanımlayanlar vardır. Dolayısıyla melâmet ve fütüvvet gibi Ekberîlik de bir neşve ve zevk hali, bir irfan yoludur. Sadruddîn Konevî, Müeyyiduddin Cendî, Affüddin et-Tilimsânî, Abdurrezzâk el-Kâşânî, Saîduddin el-Ferganî, Fahreddîn-i Irâki, Dâvûd-i Kayserî gibi isimlerle başlayan bu mektep Osmanlı muhitinde Molla Fenârî, Niyâzî-i Mısrî, Ömer Gürânî, Bedruddin Simâvî, Selâhaddin Uşşâki, İsmâil Hakkı Bursevî, Muhammed Nûru'l-Arabî gibi zatlarla neşvesini devam ettirmiştir.

Nakşî şeyhlerinden Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin şeyhi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî de rüyasında İbnu'l-Arabî'yi gördüğünü ve kendisinden tarikat aldığını belirtmektedir. Bunun üzerine isim zincirinin sonuna “el-Ekberî” nisbesini ilâve eden ve bu tarikatın

⁴⁶ İbnu'l-Arabî tarikinin “sırr” yol olduğu da söylenir. Atpazarî Osman Fazlı, kendisinin dostlarıyla Şeyh-i Ekber'in *Fusûsu'l-Hikem*'ini müzakere ettiği duyulunca, “Şeyh-i Ekber'in yolunda imiş” diye kınandığını, bir gece gaibden, “Ceddinin sır yolunu tut” hitabıyla uyandığını, bunun üzerine hakikat kapısını kapatıp fıkıh, kelâm, hadis okutmaya başladığını belirtmektedir.

esaslarını anlatan *Nûru'l-mazhar fî tarîkati seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber*⁴⁷ adlı bir eser yazan Ervâdî, tarikatlarda esas olan nefsin yedi tabakasını katetme keyfiyetini anlatırken bunun Ekberîlik'te şeyhin müride teveccühüyle gerçekleştiğini belirtmektedir.⁴⁸

İbnu'l-Arabî kendi döneminden günümüze kadar İslam irfanının merkezine yakın bir noktada kalmayı başarmış önemli bir sûfî düşündürdür. O, bazı araştırmacıların belirttiğine göre tasavvufî tecrübede diğer sûfîlerin seyr-i sülûk ve riyazet sonucu elde ettiği uzun tasavvufî tecrübe ve hakikatlere sahip olduğu fitri-tasavvufî yatkınlık sayesinde çok kısa zamanda ulaşmıştır.⁴⁹ Eserlerinden ve sonraki dönemlere etki etme izlerine bakıldığında İbnu'l-Arabî'nin berrak ve parlak bir zihin ile geniş bir hayal gücüne sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰ İbnu'l-Arabî, zahirî ilimler sahasındaki öğrenimini zamanının önde gelen bilginlerinden klâsik dinî ilimler tahsil ederek, bir sûfî olarak manevî yolculuğunu da çeşitli şeyhlerden terbiye alarak pekiştirmiştir.⁵¹ Bu arada bu süreç boyunca gördüğü tüm sembol taşıyan metin ve uygulamaları özümseyerek, kendi metinlerine yansıtmıştır.

Endülüs'ten başlayarak, merkez/orta Türkistan dışındaki hemen hemen bütün İslam dünyasını dolaşan İbnu'l-Arabî⁵², Kuzey Afrika, Mısır, Bilad-ı Şam, Arap yarımadası ve Anadolu gibi bölgelerin önemli dinî ve kültürel merkezlerinde kalmış; ilim, fikir ve adamları ile Sufî ricaliyle muarefe ve ilmî müzakere imkânına kavuşmuştur. İlâhî bir işaretle başladığını ifade ettiği ve hayat boyu sürecek olan ilmî, tasavvufî, cismanî/bedenî ve manevî seyahatler fikrî ve tasavvufî bakımdan gelişimine ciddi katkılar sağlamakla birlikte ortaya

⁴⁷ Ahmed b. Suleyman el-Ervadî et-Trablûsî, *Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber*, Kahire 1948.

⁴⁸ M. Zâhid Kevserî, *İrgamu'l-Merîd*, İstanbul 1989, s. 86.

⁴⁹ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)* II/417; Aliyyu'l-Kari, *Muhyiddin İbnul-Arabî'nin Menkabeleri*, s. 21.

⁵⁰ Bkz. M. Mustafa Çakmakçoğlu, "Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, s. 303 vd.

⁵¹ Nihat Keklik, *İbnu'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye, Kültür Bakanlığı*, Ankara 1990, ss. 266–305.

⁵² İbnu'l-Arabî'de tasavvufî seyahat geleneğinin yansımalarına ilişkin olarak Kitâb el-İsfâr an netâicil'l-esfâr adlı çalışmaya dair bkz. Michel Chodkiewicz, "Sonsuz Yolculuk: İbnu'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr an netâicil'l-esfâr Adlı Eseri", çev. Vahit Gökteş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2009, sayı: 23, ss. 657-667; Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek Yay. 2003; İstanbul, Nefes Yay., 2015. Michel Chodkiewicz, "The Endless Voyage", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, sayı 19, Oxford 1996, ss. 73–83.

koyduğu tasavvufî-felsefî öğretinin hem kendi döneminde özellikle de sonraki dönemlerde revaç bulmasına sebep olmuştur. Devlet ricaliyle olan bağları sebebiyle kullandığı terminolojinin Osmanlı uleması tarafından suhuletle dönüştürülerek kullanılmasını sağlaması sayesinde önemli kazanımlara vesile olduğu konusunda bazı kanaatler mevcuttur. Ömrü boyunca süren entelektüel gayretlerinin semerelerini, öğütlediği gibi cömertce diğer insanlarla paylaşan İbnu'l-Arabî'nin bazen bir sayfaya kadar kısalan minik/küçük risalelerden *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* gibi neredeyse tasavvuf literatürünün tümünü içeren ansiklopedilere varan dört yüze yakın telifi vardır. İlmî serüveni ve tasavvufî uygulamaları incelendiğinde onun hal ilmi olan tasavvufî meseleleri zevken tecrübe etmek, muhayyilesini geliştirerek olgunlaştırmak için tefekkür etmek ve ulaştığı sonuçları kaleme almak için ortaya koyduğu çabalarının hayatının merkezinde olduğu anlaşılmaktadır. Hayal gücünün enginliği ve edebî dehası ile kuşatıcı ilmî bakış, tasavvufî bir derinlik, fikrî bir keskinlik ile İbnu'l-Arabî, İslam tasavvuf geleneğinde “Şeyhu'l-Ekber” şeklinde meşhur olmuştur.⁵³ İbnu'l-Arabî'ye asırlar boyu entelektüel çevreler tarafından gösterilen yoğun ilgi ve teveccüh, modern dönemlerde de yoğun biçimde sürmüştür. Geçtiğimiz asırla birlikte Ekberî külliyyat ve İbnu'l-Arabî açısından yeniden keşif dönemi başlamıştır. Bu keşif doğulu ve batılı araştırmacılar tarafından sürdürülmüş hatta batılı araştırmacılar bilgiye erişim ve neşir konusundaki imkanlarının da fazlalığı sayesinde genellikle daha yoğun çabalar sarf etmişlerdir. Ekberî külliyyat ve İbnu'l-Arabî çalışmalarının *-el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* başta olmak üzere- birçok eserin tahkikli yeniden neşri, çeşitli dillere tercümesi, modern şerhlerin yapılması yanında Ekberî külliyyat çevresinde önceden yapılmış çalışmaların birçoğunun edisyon kritiği yapılarak yeniden neşredilmesi sağlanarak eserlerinin bütünlüklü olarak ele alınması sağlanmıştır.

⁵³ Keklik, İbnu'l-Arabî'nin Eserleri, s. XVII. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât*, c. II, s. 428; Bkz. Osmân Yahyâ, **Muellefâtu İbn Arabî, ta'rîhuhâ ve tasnîfuhâ**, Fransızca'dan Arapça'ya çev. Ahmed Muhammed et-Tîb, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1992, s. 30. Tahir Uluç, Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm” s. 153. İlk dönemlerden itibaren “Şeyhu'l-Ekber” (Şeyhlerin Piri/En Büyük Şeyh) şeklinde bilinmesi etki alanının genişliğini anlamak açısından önemlidir.

Arapça başta olmak üzere Türkçe, Farsça ve Urduca⁵⁴ gibi Müslüman milletlerin dillerinde onun hakkında biyografik ve monografik eserler telif edilmiş; eserleri birçok dile tercüme edilmiştir. Batı dünyasında da aynı teveccüh görülmüş,⁵⁵ İbnu'l-Arabî'nin eserleri Avrupa dillerine çevrilmiş ve bu dillerde ciddi araştırmalar yayımlanmıştır. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz bir Umman Hakikat, Şeriat ve İbn Arabi* kitabının girişinde “Hayret içinde sahil-siz bir umman ve ummansız bir sahil gördüm.” İbnu'l-Arabî burada “sahilsiz umman” ve “ummansız sahil” imgelerinin bizzat Kur'ân'a işaret ediyor olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Zira Şeyh-i Ekber, eserinin başka yerlerinde Kur'ân'ın “sahilsiz bir umman” olduğunu söylemektedir. İlâhî hitabın lafzı, onda daimî bir vahyedilişken göremeyenler nazarında ise sadece...⁵⁶

İbnu'l-Arabî'ye duyulan klasik ve modern, Doğulu ve Batılı ilgiden önemce aşağı kalmayacak bir başka konu ise, eserlerinin anlaşılmasında ve öğretisinin felsefi teknikler kullanılarak şerh ve tahlil edilmesinde yaşanan sıkıntıdır. İbnu'l-Arabî'nin anlamak için derin tefekkürü gerektiren bir kısım ifadelerini açıklama ihtiyacı ilk olarak İbnu'l-Arabî'nin çağdaşlarında ve hatta Sadruddîn Konevî (ö. 673/1274) gibi önde gelen takipçilerinde devam ettirilmeye çalışılmış, devam eden bu çaba günümüze ulaşmıştır. İbnu'l-Arabî ile ilgili yapılan çalışmalarda bu mesele bir şekilde kendini göstermiştir. Bu meselenin temelinde, İbnu'l-Arabî'nin mefkûresini ifade ettiği dünyasının sözlü ve yazılı olarak aktarılmasında ibarenin, söz ve kalemin kâfi gelmemesi yanında, İbnu'l-Arabî'yi anlamadaki zorluk, görüşlerini uzun

⁵⁴ Sosyal medyada özellikle de Whatsapp ve Facebook'ta etkili olan Pakistan merkezli, Urduca-İngilizce olarak Şeyhu'l-Ekber'in eserlerini tercüme ederek neşreden Ebrar Ahmed eş-Şahî öncülüğünde bir çalışma grubu bulunmaktadır. Çalışmalarını incelemek için ben de aktif olarak takip etmekteyim. Bkz. https://m.facebook.com/watch/?v=571476854228924&_rdr

⁵⁵ “Hayret içinde sahil-siz bir umman ve ummansız bir sahil gördüm.”

Şeyh-i Ekber, eserinin başka yerlerinde Kur'ân'ın “sahilsiz bir umman” olduğunu söylediğinden buradaki “sahilsiz umman” ve “ummansız sahil” imgelerinin bizzat Kur'ân'a işaret ettiğini, ilâhî hitabın lafzı, onda daimî bir vahyedilişken göremeyenler nazarında ise sadece “ummansız bir sahil”dir. Ancak kuvvetli bir nefese sahip olup ona dalanlar için sınırsız ve tüketilemezdir. İlâhî hitabın aynı anda her iki özelliği de taşıdığı iyi anlaşılmalıdır. “Sahil” (zâhirî mânâ ve çizdiği şer'i sınırlar) asla kaybolmaz, şeriat bu dünyada daima geçerli kalır ve insanın kemâle ulaşması da ancak onun içinde ve onunla mümkündür. Michel Chodkiewicz *Sahilsiz Bir Umman* adlı eseri ile İbn Arabi okumalarına katkı sunmaktadır.

⁵⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=t10iR4GTcCg>

külliyatının muhtelif kısımlarına ve satır aralarına serpiştirilmiş halde ima, işaret ve dilin çeşitli ifade gücünü kullanan sembollerle ele almasından kaynaklanmaktadır. Ekberî külliyatının takipçisi İbnu'l-Arabî'nin eserlerini okuyarak kullandığı terminolojisine aşinalık kesbederek metinlerini anlama konusunda mesafe katedebilir.⁵⁷

İbnu'l-Arabî, sûfiler ve tasavvufî ıstılahları için bir istisna öne sürmektedir. Tasavvufî ıstılahlar diğer ilimlerin ıstılahlarının aksine bir ilim adamından tahsil etmeden, bir başka deyişle formal bir öğretim-öğrenim süreci olmadan da bilinebilir. Bu ıstılahların bilgisi, tasavvuf yolunun hemen başındaki birine kalbinin temizliği ve samimiyeti sebebiyle Allah katından verilebilir.⁵⁸ Bunun anlamı, tasavvufî eğitime henüz başlamış samimî bir sûfînin yaşadığı tasavvufî tecrübenin ifadesinde kullandığı sözcüklerle, önceki sûfilerin kullandığı kelimeler arasında yeterli bir örtüşme olması şeklinde tezahür etmektedir. Böyle olunca tasavvufî tecrübe ile bu tecrübenin ifadesinde kullanılan dil arasında içkin bir bağ olduğunu, dolayısıyla İbnu'l-Arabî'nin eserlerinde kullandığı sembolik dilin aslî işlevinin tasavvufî-irfanî hakikatlerin çeşitli vechelerini açıklamak ve vuzuha kavuşturmak olduğunu bizlere göstermektedir. İbnu'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini ve bu düşünce temelinde çeşitli alanlardaki görüşlerini açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. Fakat bu açıklama işi, çoğu kez onun için de sıkıntılı bir süreç olmuştur. Bu güçlüğüün sebebi kelimî/teolojik ve felsefî olmak üzere iki grupta ele alınabilir. Kelimî açıdan, vahdet-i vücûd fikrinin düz bir dille anlatımı problem meydana getirecektir.⁵⁹

İbnu'l-Arabî, paradoksal olarak ifade ederek ehli olmayanlardan uzaklaştırmak için bulanıklaştırmak istediği görüşlerini sembollerle anlatma yolunu benimsemiştir. Vücûd kavramı İbnu'l-Arabî düşüncesinde merkezî bir yere sahiptir. Allah, âlem, insan, bilgi, değer

⁵⁷ Bkz. Abdulvahhâb eş-Şa'rânî, **el-Yevâkît ve'l-Cevâhîr fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir**, Mısır 1889, ss. 6-11. Ebu'l-Ala Afîfî, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", **İbn Arabî Anısına**, ed. İbrâhîm Beyyûmî Medkûr, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 26. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", s. 154.

⁵⁸ İbn Arabî, **Futûhât**, c. I, s. 353. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", s. 155

⁵⁹ Bkz. Asin Palacios, **İbn Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû**, Arapça'ya çev. Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1979, ss. 64-5. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" s.156.

ve din gibi konulardaki görüşleri hep vücûd görüşüne bağlıdır. Sembolleri en sık biçimde vücûd/varlık görüşünde kullanır. Aynı şekilde İbn Arabî de mecazın dar alanından remzin geniş ve vüsatli sahasına ince bir geçiş yapmıştır.

İbnu'l-Arabî'nin ölümünün hemen sonrasında İslam toplumunda İbnu'l-Arabî'nin şahsiyeti ve fikirleri etrafında ortaya çıkan görüşlerin nedenleri ve sonuçları hakkında daha fazla bilgi için⁶⁰ Alexander Knysh'in, Sûfilerin Tarihine dair eserine ve bu eserin detaylı doyurucu bir tanıtımı için ilgili eserlere bakılabilir.⁶¹ Zira bu tür eserler yeni bakış açıları elde etmemize ve meseleri daha geniş bir perspektiften ele almamıza vesile olabilir.

İbn Sînâ'nın, Ömer Türker tarafından çevrilen, Kitâbu's-Şifâ'nın Mantığa Giriş bölümünde aslında zât-sıfât ayırımının felsefî mukâbili konusunda İcî'nin kelimcilerin zât-sıfat ayırımının, mantıkta konu-yüklem ayırımına mukabil olduğundan konu asıl itibarıyla cevher olmakla birlikte yüklem zorunlu olarak araz olmak durumunda değildir. Çünkü bir şeye yüklem olan şeyler ya 'o, odur' yoluyla ya da 'o, ondadır' yoluyla yüklenir. Filozoflar birinci tür yüklemeye muvâtaatin yani tam örtüşmenin yüklemesi, ikinci tür yüklemeye ise iştikâkın yüklemesi adını vermiştir. Muvâtaatin yüklemesi tam bir örtüşmeyi ifade eder, zira bu yüklemeye konu ile yüklem aslında tek bir şeydir ve yüklemeyi mümkün kılan şey, varlıkta birlik, zihinde farklılıktır. Yani itibarî bir farklılık yüklenmeyi mümkün kılmaktadır. Bu demektir ki yüklem olan anlam, yüklendiği nesnenin cevherini oluşturur ve dışta bir araz olarak değil, cevher olarak bulunur. Mesela 'insan canlıdır' denildiğinde canlının insana yüklenmesi, aklığın insana yüklenmesinde olduğu gibi arazın değil, cevherin yüklenmesidir ve canlılık insanda bir araz değil, cevher olarak bulunur. Bu sebeple de böylesi yüklemeye, zâtı oluşturduklarını belirtmek için, zâtî denir. Şayet zât-sıfat ayırımı, konu-yüklem ayırımının kelimadaki mukâbili ise sıfatların bir kısmı zâtlara arazların değil, cevherlerin yüklenmesi

⁶⁰ Alexander Knysh, *Sûfilerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi: Sufizm: A New History of Islamic Mysticism*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Nefes Yay., İstanbul 2021.

⁶¹ Rabia Egici, "Alexander Knysh. Sufism: A New History of Islamic Mysticism". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60, sy. 60 (Haziran 2021): 247-52. <https://doi.org/10.15370/maruifd.953771>.

tarzında yüklenecektir. Dolayısıyla bir şeyin sıfat olduğunu söylemek dışta zorunlulukla araz olduğunu söylemek anlamına gelmez. İcî de bu mülahazayla birinci tarifteki sıfat kelimesini zâtî yüklem olarak anlamaktadır. Bu durumda tarifteki diğer hususiyetler söz konusu cevheri kudret yapan özellikler olacaktır.⁶²

İbnu'l-Arabî'ye göre, vücûd/varlık tek bir hakikat olup, onun ikiliği imkânsızdır.⁶³ Dolayısıyla her ne kadar “vahdet-i vücûd” terimi İbnu'l-Arabî tarafından kullanılmamış ise de onun eserlerinde vücûdun tek bir hakikat olup âlemdeki çokluğun bu vücûdun tecellî ve tezâhürleri olduğu ifade edilebilecek bir vahdet-i vücûd mefkuresi bulunmaktadır.⁶⁴ İbnu'l-Arabî vahdet-i vücûd terimine lafzen yakın olan “vâhid fi'l-vücûd/vücûdda bir” ifadesini kullanmıştır.⁶⁵

Bu yüzden o şey hakkında bir kategoride veya mertebede var iken, diğerinde yok denilebilir. Afifi, İbnu'l-Arabî'nin bir şey hakkında “var” veya “yok” nitelemesinde bulunurken bu ayrımı her bağlamda açıkça belirtmediğini ifade etmektedir.⁶⁶

İbnu'l-Arabî gerçek anlamdaki vücûdu Allah ile özdeşleştirdiğine ve diğer varlıkları bu vücûdu/varlığı yansıttıkları nispette mevcut olarak gördüğüne göre, Allah ile âlem ve Allah ile insan arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? İbnu'l-Arabî'nin kozmolojisinde “yoktan var etme” anlamındaki bir yaratma ademin zahire dönüşmesi şeklinde ortaya çıkması demektir.

İbnu'l-Arabî, varlıkların Allah'ın bilgisinde var olmaları yönüyle, “şehâdet âlemi” olarak isimlendirdiği görünen bu âlemdeki varoluşlarından önce de mevcut olduklarını ifade

⁶² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantûğa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2017, s. 21.

⁶³ Geniş bilgi için bkz. Azîzüddîn Neseff, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Ahmed Avni Konuk, ed. Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul 2004; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ed. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 9; Abu'l-Ala Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge 1939, s. 10; William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998, s. 12.

⁶⁴ William C. Chittick “vahdet-i vücûd” terimini ilk kullananın Sadreddîn Konevî (ö.673/1274) olduğunu belirtmektedir. Vahdet-i vücûd ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Vahit Göktaş, “Esad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi'ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü”, *Tasavvuf*, Ankara, 2008, sayı: 21, ss. 427-445.

⁶⁵ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, III/566.

يجعل الاختلاف في النسب والوجه والعين واحدة في الوجود والنسب عدمية

⁶⁶ Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm” s. 157. Afifi, *The Mystical Philosophy*, ss. 7-8.

etmektedir. Bu cihetle a'yân-ı sâbite, ilâhî zâttaki sûretler ya da halleri göstermektedir. İbnu'l-Arabî, harici varlıkta yok olan, ancak Allah'ın ezeli ilminde var olan bu varlıkları "a'yân-ı sâbite" şeklinde isimlendirmektedir.⁶⁷ Sözlükte "sabit/değişmez özler" demek olan a'yân-ı sâbite başka bir yönden Allah'ın kendi kendisinin bilgisidir. Allah'ın kendisi için kendi zâtının belirlenmiş biçimlerine İbnu'l-Arabî ıstılahında "ilk belirlenim-ilk kendini açma-ilk taayyün" diyebileceğimiz "taayyün-i evvel" şeklinde tanımlanmıştır⁶⁸ Afifi'ye göre bu taayyünleri/belirlenimleri Allah'ın hem zâtında hem de 'zihninde' bulunan henüz açığa çıkmamış haller olarak anlamız mümkündür.⁶⁹ Ayn'lar, zihnimizdeki düşünceler zihnimizden ne kadar bağımsız kalırlarsa, Zât'tan o kadar bağımsız olarak var olabilirler. Bu yüzden, a'yân-ı sâbite ne bütünüyle Allah ile özdeştir ne de Allah'dan tamamen başkadır.⁷⁰ İbnu'l-Arabî a'yân-ı sâbiteden bahsederken bu paradoksal durumun farkındadır.⁷¹

Tahir Uluç, ayna sembolizminin sūfînin yaşadığı tasavvufi birlik halinin ifadesinde ilk olarak Gazâlî tarafından kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre sembolizm felsefi bir ifade aracı olarak kâmil şekline Gazâlî sayesinde kavuşmuştur. Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde bir kısım sūfînin varlığın birliği ilkesini keşfettiğini, bu keşfin sūfîlerin bir kısmında nazarî-bilişsel, diğer bir kısım sufilerde ise tecrübî olarak gerçekleştiğini söylemektedir. Gazâlî, nazarî olan ve çeşitli şekillerle filozoflarca izah edilen birinci tür vahdet/tevhid şuuruna ilişkin konuyu ele almamakta ancak bu tenhidi hal olarak deneyimleyerek yaşayan sūfînin durumunu aklın baştan gitmesi ve kendi varlığını hissetmemesi olarak ifade etmektedir. Sūfî kendi varlığının şuurunda olmadığı şuurunda olarak, vahdet halini yaşadığının farkına varmaktadır. Ne kadar sürdüğü bilinmeyen bu hal kaybolup sūfî normal haline döndüğünde iş daha da çetrefilleşmektedir. Çünkü sūfî bu hali hiç yaşamamış olsa birlikten hiç söz

⁶⁷ Ebû'l-Alâ Afifi, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite" **İbn Arabî Anısına Makaleler** içinde, ed. İbrahim Medkur, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002, s. 149; Chittick, "The Five Divine Presences", s. 112; Imaginal Worlds, s. 17.

⁶⁸ A. A. Konuk, *Fususü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 11. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" s. 158.

⁶⁹ Afifi, **The Mystical Philosophy**, s. 49.

⁷⁰ İbn Arabî, *Futûhât*, c. III, s. 55.

⁷¹ İbn Arabî, *Futûhât*, c. III, s. 78.

edilmeyecek, bu hal hep sürececek olsa bu kez tam bir birlik söz konusu olacaktı. Ne var ki hem birlik hem de sonrasında ayrılık hali yaşanmıştır. Doğal olarak bu paradoksal tecrübeyi anlatmak için kullanılacak dil de paradoksal olmak zorundadır. Bu olgunun tamamen farkında olan Gazâlî, bu tecrübeyi tam bir birlik değil, ona benzer bir şey olarak tavsif etmekte ve yaşanan tecrübeyi tasvir için ayna-sûret ve kadeh-şarap sembolüne yönelmektedir. Bu sembole göre nasıl ki aynadaki sûret bir yandan aynaya bitişik ve nerdeyse ayna ile özdeş ve diğer yandan aynadan başka ise, aynı şekilde sûfinin varlığı o hali yaşarken hem Hak ile özdeş hem de Hak'tan başkadır.⁷²

Arap dilinde cümlelerin “haberî” ve “inşâî” olmak üzere ikiye ayrılması hasebiyle isim cümleleri mazi fiiller gibi bazı cümleler haberî, emir cümleleri ise inşâî'dir. İbnu'l-Arabî, Allah'ın “ol” (كن) sözü bir emir olduğundan, inşâî bir cümle olduğunu söylemektedir. Emir kipleri de daha önce olmayan bir şeyin olmasını gerektirdiğinden inşâî bir kelime veya cümle daha önce olmayanın söylemden itibaren olmasını ifade etmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre, Allah'ın “ol” emri, var olan bir şeyin varlığının ihbarıdır. Allah'ın emri ile bu emre mümkün tarafından gösterilen icabeti eşzamanlı gerçekleşen tek bir fiil olarak kabul ederek bu sayede “ol” inşâî cümlesini, haberî bir cümleye dönüştürür. İbnu'l-Arabî'ye göre Kur'ân'ın bu sayede insanların tasavvur/tahayyül/hayal gücüne hitap ettiğini belirtmekte ve ayetlerin sembolik özellikler de içerdiğini vurgulamaktadır.⁷³

İbnu'l-Arabî ayna sembolünü oluşturan unsurlar olan ayna, sûret ve aynaya bakan kimsenin varoluş sahasındaki karşılıklarını izah etmektedir.⁷⁴ Buna göre Allah, aynaya bakan kişidir. Ayna, mümkünler; aynadaki sûretler ise hissedilir âlemdeki varlıklardır. Allah

⁷² Ebû Hâmid el-Gazâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, *Mecmûatu Resâilî'l-imâm el-Ğazâlî* içinde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996 s. 277. Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s. 159.

⁷³ İbn Arabî, *Futûhât*, IV/212. Burada inşâî olmasının zahirde değişmesi söz konusu değildir. Ancak Şeyh-i Ekber, Allah'ın ilminde bu durumun gerçekleşmesini açıklarken aynı anda gerçekleşmesini ifade için kendi jargonuna uyarlamak üzere bu şekilde tabir etmeyi tercih etmiştir. Akl'i olarak izahı açısından zor olması ile şer'i açıdan kolay olması (şey-kevne gayb ayna dönüştü) aynı anda gerçekleşmiştir. Bulutları (سحاب) oluşturan hararetten husule gelerek yukarıya çıkan buharın ayrı bir şey olmadığını ifade eder. Geniş bilgi için bkz. <https://www.futmak.com/arabic/maymaniya/pages.php?id=1165>

⁷⁴ Bkz. İbnu'l-'Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Niyazi Gencosman, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, s. 43 vd. Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s. 165

mümkünlük hazretine bakmakta, bu hazret kendi Tabiatına uygun biçimde Allah'ı veya vücûdu yansıtmaktadır. Bütün aynalar karşısında aynı kişi bulunmasına rağmen, her bir ayna o kişiyi kendi özelliğine göre yansıtmaktadır. Âlemdeki bütün varlıklardaki vücûd da tek bir hakikat olmakla birlikte, her bir varlık vücûdu kendi istidâdına göre yansıtmaktadır.

İbnu'l-Arabî düşüncesini ve bu düşüncenin çeşitli alanlardaki uzantılarını açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. İbnu'l-Arabî, sembollere yönelerek harf sembolizmi vasıtasıyla, varlığın başlangıcı ve vahdet-kesret meselesine yoğunlaşmaktadır. O, âlemin yaratılışını Allah'ın belli bir zamanda olmuş-bitmiş bir eylemi olarak değil, mütemadi bir akış olarak ele almaktadır. İbnu'l-Arabî kozmolojisinde bu başlangıç, Allah'ın zâtında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların hariçte tecellileri şeklinde gerçekleşmektedir. İbnu'l-Arabî, bu sürecini nefesin mehariç vasıtasıyla dışarı çıkmasına benzetmektedir. Harf sembolizminin birlik-çokluk problemi bağlamındaki kullanımına gelince, nefes küllî vücûda, harfler ise âlemdeki tikel varlıklara karşılık gelmektedir. Bütün harfler heyulaları veya arkeleri nefes olması yönünden özdeş olmakla birlikte, nefesin farklı bir mahrece uğraması ve o mahrecin tabiatına veya hükmüne göre zuhûr etmesi ile farklılaşmaktadır. Benzer biçimde bütün varlıklar vücûd yönünden özdeş olmakla birlikte, her biri bu vücûdu kendi istidadına göre yansıtmakla farklılaşmaktadır.

İbnu'l-Arabî'de Harf Sembolizmi adlı makalesinde Ekrem Demirli'ye göre ilk dönemden başlayarak, Sufiler tarafından kullanılan sembolik anlatım normatif gelenek âlimlerinin temsil ettiği otoritelerle çekişmelere girmemek ve takibata uğramamak amacıyla bilinçli olarak geliştirilmiştir. Bu durum sufilere karşı geliştirilen tepkileri hafifletmek yanında diğer disiplinlerden farklı olarak ifade edilmek durumunda kalınan ve çoğu zaman dilin imkânlarının yetersiz kaldığı ahval ve makamlara dair fikirlerin mecazi ve sembolik olarak ifadesini urtaya çıkarmıştır. Sonraki dönemlerde ise bu sembolik ifadeler tüm varlıkların birbirleriyle irtibatını ele alan bir genel tasavvurun oluşmasına sebep olmuştur.

Varlığın birliği öğretisi tasavvufun karmaşık durum ve hallerinin sade bir anlatımla ifade edilmesi imkânı sağlamıştır. Bu sebeple İbnu'l-Arabî'nin harfleri varlığı açıklayan bir sembolizme dönüştürdüğü için harfler sembolizmidir ve İbnu'l-Arabî, antik dönemlerden beri bilinen sayı sembolizmini varlığın birliği öğretisine uyarlayarak harflerle anlatma yolunu seçmiş, bunun yanısıra harfler ve sayılar arasındaki bağları ele aldığımızda harf sembolizminin sayı sembolizmi olarak da nitelenebileceği ifade edilmiştir.⁷⁵

1. İBNU'L-ARABÎ ve MANEVÎ AKIL

İbnu'l-Arabî'nin bizzat kendi dili, Kur'ân ve hadîsin daha derin mana ve yapılarına dair bazı olağanüstü etkili ve açıklayıcı bir farkındalığı ortaya çıkardığı için-sadece basit bir şekilde şiirde ve edebiyatta değil- İslâmî beşerî ilimlerin baştan sona ilgili her alanında, bizzat aynı kutsal kaynakların hayat boyu nüfuzu vasıtasıyla kendi kendilerine gelişip biçimlenen ve ilhâm alan büyük yaratıcı figürler tarafından kaleme alınan çok çeşitli şaheserlerin formlarını ve maksatlarını, en nihayetinde de vahyi anlayıp değerini takdir etme noktasında aydınlatıcı anahtarları sürekli temin eder hale geliyor. Burada yer alan bakış açıları ve ilkeler, o sanatsal ve rûhânî başyapıtların yanı sıra otantik İslâmî düşüncenin kalıcı olarak etkili ve rûhânî bir zemine oturan her yeniden canlandırma ya da yeniden inşâ etme ameliyesinin bilinçli bir şekilde anlaşılıp takdir edilmesi için aynı derecede merkezî ve kaçınılmazdır. İkinci olarak, manevî akıl elbette yalnızca tecrübî olarak uygulama vasıtasıyla öğrenilip elde edilen bir şeydir. Her şeyden önce, tam olarak tercüme edilemeyen sohbet kavramıyla ifade edilen bu temel gerçeklik, Sufi yolunun geleneksel dilinde her müridin vaz geçilmez bir şekilde ruhani rehberin ya da şeyhin “refakatinde/sohbetinde bulunma-yoluyla-öğrenme” ameliyesine işaret eder. Bu yüzden bu çalışmaları okuyan insanlar, üstelik o önde gelen belli başlı eserlere,

⁷⁵ Ekrem Demirli, İbnu'l-Arabî'de Harf Sembolizmi: Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 17, Yıl: 2008 224.

aşağıda gelecek olan tartışmaların analitik, yapısal (ve hatta gerçekten politik) boyutlarına açıkça odaklanmadan bile -tıpkı Şeyhu'l-Ekber'in erken dönem birçok öğrencisi gibi- İbnu'l-Arabî'nin ders ve sezgilerinden hâsıl olan tesirin aynı kökten gelen literatüre ve hem de dünyadaki diğer bütün büyük dînî ve kültürel geleneklerin herhangi birine ya da tamamına ait rûhânî mesajların formlarına dair gittikçe derinleşen bir idrâke ve daha çok nüfuz eden bir anlayışa doğru taşıdığını keşfedebilmeliler.⁷⁶

2. SEMBOLİK OLAYLAR ve YENİ DİLİN DOĞUŞUNA HAZIRLIK

eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtımî (ö. 638/1240) şeklinde tam künyesi verilen ve Ebûbekir İbnu'l-Arabî⁷⁷ (ö. 543/1148)⁷⁸ ile karıştırılmaması için ismi, yazılı kayıtlarda genellikle “İbnu'l-Arabî”⁷⁹ şeklinde geçen ve bu şekilde ifade edilmesi yaygınlaşan İbnu'l-Arabî'nin “*el-Endelûsî*” nispet eki de künyesine eklenir.⁸⁰ Kimi araştırmacıların eserlerinde geçmekte olan hakikatte olmayan bunların⁸¹ İbnu'l-Arabî'ye ait olması söz konusu değildir.⁸² İbnu'l-Arabî'nin hayatının ilk dönemi, Endülüs'teki ilk entelektüel ve rûhânî formasyon devresi, ikincisi, doğu seferleri ve bu kapsamda Kâ'be etrafındakî rûhânî açılımları (fetihler), son olarak Dimeşk/Şam'da istikrar bulup ikâmet etmesi ve tasavvufî metafizik olgunluk mertebesini kapsayan genel olarak üç

⁷⁶ James Winston Morris, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabî's Meccan Illuminations*, Louisville: Fons Vitae 2005. James Winston Morris, *Kalp Aynası: İbnu'l-Arabî'nin Fütuhâtü'l-Mekkiyye'sinde Manevi Aklın Keşfi*, çev. M. M. Çakmaklıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2015

⁷⁷ Bkz. Ahmet Baltacı, “İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir”, *DİA*, 20/488-491, TDV Yay., İstanbul 1999. Endülüslü bu alim meşhur Mâlikî fakihlerinden biridir.

⁷⁹ Tez başlığında, İbn Arabî olmasına rağmen biz de tez boyunca “İbnu'l-Arabî” şeklinde kullanacağız.

⁸⁰ M. Asin Palacios, *İbn Arabî: Hayatuhû ve Mezhebuhû*, çev: Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-Enclü'l-Mısriyye, Kahire 1965, s. 5; Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, İngilizce'ye çev. Ralph Manheim, (Princeton University), Princeton 1969, s. 21.

⁸¹ Ahmed b. Abdullah Gubrinî, *Unvânu'd-Dirâye*, thk. Adil Nuveyhid, Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme, Beyrut 1969, s. 156; Ahmed b. Muhammed Mekkârî, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelusi'r-Rafîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Saade, Kahire 1949, 2/379. Claude Addas, *İbn Arabî, Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003, s. 202.

⁸² Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1995.s. 8.

ana dönemde ele almak mümkündür.⁸³ Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin doğup büyüdüğü ve gençlik yıllarını geçirdiği Endülüs, demografik açıdan yeknesak bir yapıya sâhip değildir. Endülüs'ün sayısal olarak en önemli topluluğunu oluşturan İslam'a girmiş İspanyollar, azınlıkta olan Hıristiyan ve Yahudiler, Endülüs'e gelen zenciler, Kuzey Afrikalı Berberîler ile halis Araplar, bu yapının unsurlarını oluşturmaktaydılar. İspanya'nın fethi⁸⁴ ile genelde Suriye ve Yemen bölgelerinden gelmiş olan halis Araplar, imtiyazlı ve zengin bir azınlık oluşturmaktadır. En iyi topraklara sâhip büyük aileler zümresini teşkil etmekte olan bu Araplar, çoğunlukla önemli idarî makamlara sâhiptir. İbnu'l-Arabî'nin mânevî üstatlarından birçoğu tahsilsiz (ümme) Berberîler arasından çıkmıştır.⁸⁵ Eserlerinde ailesi, akrabaları, yaşadığı mekanlar, karşılaştığı/tanıştığı şahsiyetler ve bu kimselerin eserleri hakkında malumat serdetmiştir.⁸⁶ Biz çalışmamızın sonuna hayatına dair bu alana yeni ufuklar getiren nitelikli çalışmaların sahibi Abdülbaki Miftah tarafından hazırlanan bizim tarafımızdan da Türkçe'ye çevrilen tablo ile anlaşılır olmasına gayret ettik.⁸⁷

İbnu'l-Arabî, çeşitli vesilelerle görüşmüş olduğu ve kendilerinden istifade ettiği şeyhlerden bahsetmektedir. Ralph W. Austin, *Rûhu'l-Kuds'ü, ed-Durretu'l-Fâhire*'den parçalarla birlikte, *Sufis of Andalusia* adı altında İngilizce'ye çevirmiştir. İbnu'l-Arabî'nin şeyhleri hakkında doğrudan bilgi bulabildiğimiz mezkûr iki eserin esas alınarak oluşturulduğu bu kitap, dilimize de çevrilmiştir.⁸⁸

⁸³ Izutsu, Toshihiko, "İbn Al-Arabî", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing, New York 1987, 6/552.

⁸⁴ Bkz. Lütfi Şeyban, *Reconquista, Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yay., İstanbul 2003, ss. 44-46.

⁸⁵ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 33.

⁸⁶ Deneme sürümü olarak araştırmacılara açılan yazma eserlerin görselleri çeşitli kolaylıklar sağlamaktadır. Bkz. Bûnî, Ahmed, *el-Durretu'l-Fâhire alâ Remzi's-Şecere*, <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/336665> Özellikle İbnu'l-Arabî (eş-Şeyhu'l-Ekber), Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Endelusî el-Arabî et-Tâ'î el-Hâtimî. *ed-Durretu'l-Fâhire fî Zikri men İntefa't bihî fî Tarîki'l-Âhire*, 29 Cemaziyelahir. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/185831> (Ayrıca bkz. Esad Efendi/105)

⁸⁷ Orijinal olduğunu düşündüğümüz bu tabloda eserlerin mekân olarak nerelerde yazıldığına dair de doyurucu bilgi bulunmaktadır. Tabloda Şeyh-i Ekber'in Yaşı, Tarihi, Konum (bulunulan veya olayın), Şeyh'in biyografisindeki olaylar ile diğer tarihî olaylar ele alınmıştır. Bkz. İbnu'l-Arabî'nin Hayatına Dair Tablo.

⁸⁸ İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, (nşr: Abdurrahman Hasan Muhammed, Alemu'l-Fikr, Kahire 1989. Ayrıca bkz. Ralph W. Austin, *Endülüs Süfîleri*, çev. Refik Algan, Dharma Yay., İstanbul 2002.

Futûhât'ta İbnu'l-Arabî'nin hayatı hakkında bilgilerin bir kısmı Nihat Keklik tarafından taranarak bir araya getirilmiştir.⁸⁹ Yine Mahmud el-Gurâb, İbnu'l-Arabî'nin eserlerindeki bu türden bilgileri bir araya getirmek sûretiyle bir çalışma yapmıştır.⁹⁰ Bizzat İbnu'l-Arabî'nin vermiş olduğu bu otobiyografik bilgilerden istifade edilmek sûretiyle onun hakkında muhtelif menâkıp⁹¹ ve biyografiler⁹² de hazırlanmıştır.

Cömertliği ve mertliği ile meşhur Hâtem-i Tâî'yi de içine alan Benû Tayy kabilesinden gelen bir Arap olduğunu İbnu'l-Arabî'nin bizzat ifade ettiğini görmekteyiz.⁹³ Ailesi, Endülüs toplumunun yüksek tabakasını oluşturan *hâssaya* dâhildir. İbnu'l-Arabî'nin titiz bir biyografisini kaleme alan Claude Addas'a göre, Şeyh-i Ekber'in mensup olduğu Benû Tayy kabilesinin bir kısmı, büyük ihtimalle, ilk fetih yıllarında İspanya'ya gelip yerleşmiş olmalıdır.⁹⁴ İbnu'l-Arabî'nin İspanya'daki hayatı, Kuzey Afrika'dan gelerek Murâbitların (1090-1147) varlığına son veren Muvahhidler dönemine (1147-1238) rastlamaktadır. İbnu'l-Arabî'nin 1165 yılında doğduğunu ve 1200 yıllarında Endülüs'ü kesin olarak terk etmesini de dikkate aldığımızda onun, Muvahhid hükümdârlarından Ebû Yakub Yusuf b. Abdulmu'min (1163-1184) ile Ebu Yusuf Yakub el-Mansur (1184-1199) dönemlerinde, kısa bir süre de Muhammed en-Nâsır döneminde (1199-1214) Endülüs'te yaşadığını görmekteyiz.⁹⁵

⁸⁹ Nihat Keklik, *İbnu'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdâk olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, ss. 257-305.

⁹⁰ Mahmud M. Gurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnu'l-Arabî, Tercemetu Hayâtihî min Kelâmihî*, Matbaatu Nadr, Dimeşk 1983.

⁹¹ Bkz. Aliyyu'l-Kârî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri*, çev. A. Şener-M. Rahmi Ayas, AÜİF. Yay., Ankara 1972; Muhammed Receb Hilmi, *el-Burhânu'l-Ezher fi Menâkibi's-Şeyhi'l-Ekber*, Mısır, 1326; Bursalı Mehmet Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber*, İstanbul 1898; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî: Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul 1966.

⁹² Gubrinî, *Unvânu'd-Dirâye*, 1969, ss. 156-173; Mekkârî, *Nefhu't-Tîb*, 2/361-385; Şemsuddin Ebi'l-Muzaffer et-Turkî Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zemân fi Târîhi'l-A'yân*, Dâiretu'l-Meârifi'l-İslamiyye, Haydarâbad-Deccan 1952, VIII, blm. II/736; Ebu Şâme Şihabuddin Ebu Muhammed el-Makdisî, *Zeyl ale'r-Ravdateyn, Teracimu Ricâli'l-Karneyn es-Sadis ve's-Sâbi'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1947, s. 170; Şihabuddin Ebi'l-Felah İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, 1-10, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1991, 7/332-348; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1986, 6/281; Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, *Câmiu' Kerâmâti'l-Evliyâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1324 h., 1/118-125; Abdurrahman Câmî, *Nefhâtu'l-Üns-Evliya Menkabeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995, ss. 757-768.

⁹³ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Divân*, nşr., Muhammed Rikâbî er-Reşîd, Dâru'r-Rikâbî, Kahire 1992, s. 50-52.

⁹⁴ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 36.

⁹⁵ bkz. Şeyban, *Reconquista*, 2003, s. 229-275.

Babası, Ali b. Muhammed, Muhammed b. Sa'd İbn Merdeniř⁹⁶ nezdinde hatırı sayılır bir mevki olan biri ve ayrıca dönemin meşhur filozof ve kadısı İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) dostudur.⁹⁷ Babasının, İbn Merdeniş ve ardından gelen Ebu Yakub Yusuf döneminde Muvahhidlerin önemli bir resmî görevlisi olduğu kimi kaynaklarda kaydedilir. İbn Hilâl'in bu şekilde tâbiyyetini bildirmesinin ardından Sultan Ebu Yakub Yusuf, İbnu'l-Arabî'nin babasının yanı sıra, muhalifi İbn Merdeniş'in⁹⁸ sarayında görev yapmış birçok kimseyi kendi hizmetine almıştır.⁹⁹ Sarayla bu yakın ilişkisinin yanı sıra İbnu'l-Arabî'nin babası, Kur'an, fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul takvâ sahibi bir zâttır. Hattâ İbnu'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, ölüm gününü önceden haber vermiştir ve öldüğünde cenazesi, bakanı ölü mü yoksa canlı mı olduğu hususunda tereddütte bırakacak bir haldedir.¹⁰⁰ İbnu'l-Arabî, babasının, hayatının son günlerinde, hastalığı iyice ağırlaştığında, şunları söylediğini kaydetmektedir: “*Şimdiye kadar senden hiç bilmediğim şeyler işittim ve belki de söylediklerinin bir kısmını inkâr da ediyordum. Ama işte şu an dediklerinin hepsini bizzat müşâhede ediyorum oğlum!*”¹⁰¹ İbnu'l-Arabî'nin annesi hakkında takva sahibi biri olduğu, kocasının ölümünden bir müddet sonra vefat ettiđi¹⁰² gibi bazı bilgiler dışında ayrıntılı malumatlar bulunmamaktadır. İbnu'l-Arabî'nin de mânevî hocalarından olan Fâtıma bintu'l-Musenna el-Kurtûbî isimli kadın veliyyenin sohbetlerine katıldığı bilinmektedir.¹⁰³ İbnu'l-Arabî, Fâtıma bintu'l-Musenna el-Kurtûbî isimli ve yaşı doksan beşin üzerindeki bu hanım sûfiye çok değer vererek Ona

⁹⁶ Bkz. Şeyban, *Reconquista*, 2003, s. 222, 223, 229; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 35-36; Mehmet Özdemir, “İbn Merdeniş”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1999, 20/183-184.

⁹⁷ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s. 372.

⁹⁸ Ebu Yakub Yusuf'un ordusu İbnu'l-Arabî'nin doğduğu sene olan 560/1165'te İbn Merdenişi mağlup etmiştir. İbn Merdeniş, Mürsiye'ye sığınmak zorunda kalmış, *Fahsu'l-Cellâb* savaşında kuşatma altında bulunan kalede 569/1171 yılında ölmüştür.

⁹⁹ Bkz. C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 37.

¹⁰⁰ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. III/354.

¹⁰¹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. III/354.

¹⁰² İbnu'l-Arabî, *ed-Durretu'l-Fâhire*, *Endülüs Sûfleri* içinde s. 83.

¹⁰³ İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, c. III, s. 520- 521.

evladıymış gibi hizmette bulunmuştur. Fâtıma bintü'l-Musenna, annesi geldiği zaman İbnu'l-Arabî'ye, “*mânevî/ilahî annen benim maddî/türabî annen ise, Nûrdur*” demiştir.¹⁰⁴

Babasının hemen ardından annesinin 590/1194 yılında vefatından akabinde, ailenin tek erkek evladı İbnu'l-Arabî'ye iki kız kardeşine bakma yükümlülüğü kalmıştır.¹⁰⁵ İbnu'l-Arabî, yıllar önce fakirlik yolunu seçip bütün variyetini terk ederek maişetini Allah'a havale ettiği için akrabaları ve yakın çevresi onu, tercihlerinden vaz geçmesi için ikna etmeye çalıştıklarından çevresiyle bazı problemler yaşamıştır. Ancak İbnu'l-Arabî, şeyhi Salih el-Berberî'nin çok önceden kendisine verdiği tavsiyelere uyarak tercih ettiği yolu terk etmemiştir.¹⁰⁶ Fakat iki kız kardeşinin bakımını da ihmal etmez, onları daha sonra Fas'ta evlendirmiştir.¹⁰⁷

Muhyiddin İbnu'l-Arabî Endülüste Muhammed b. Abdun el-Bicâî'nin kızı Meryem ile ilk evliliğini yapmıştır. İbnu'l-Arabî, ilk hanımından övgüyle bahsederek onun tasavvufî bakımdan makam ve şühûd ehli olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸ Daha sonra Haremeyn Emîri Yunus b. Yusuf'un kızı Fâtıma ile Mekke'de ikinci evliliğinden Muhammed İmâduddîn (ö. 667/1268) dünyaya gelir ki İbnu'l-Arabî daha sonra Muhammed İmâduddîn'e *Futûhât*'ın kendi el yazısıyla olan ikinci nüshasının ferağ kaydında bahsettiği üzere *Futûhât*'ın ilk nüshasını tarafına tevdi ettiği evladıdır.¹⁰⁹ Üçüncü izdivacını talebesi Sadruddîn Konevî'nin dul annesiyle yapmıştır ki Konevî bu sayede onun rebibî olmuştur. Son evliliği ise Şam kadısı ez-Zevâvî'nin kızıyla yaptığı rivayet edilir. Bu son iki evliliğinden hangisinden olduğu tasrih edilmediğinden tam olarak belli olmayan Muhammed Sa'deddin (ö. 656/1258) isimli ikinci

¹⁰⁴ İbnu'l-Arabî'ye göre Fatiha suresiyle tasarrufta bulunan bir sûfidir. Bkz. İbnu'l-Arabî, *el-Futûhât* (byr.), III/520-521; İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, nşr., Abdurrahman Hasan Muhammed, Alemu'l-Fikr, Kahire 1989, s. 138.

¹⁰⁵ Addas, *İbn Arabî*, s. 136.

¹⁰⁶ Hayatının önemli aşamalarına değinen tabloya bakınız.

¹⁰⁷ İbnu'l-Arabî, *ed-Durretu'l-Fâhire*, *Endülüs Sûfleri içinde* s. 84.

¹⁰⁸ İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), V/348. Ahzâb 33/4 ayetinin tefsirinde ele almaktadır.

¹⁰⁹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), VIII/389. Burası *Futuhât*'ın “Ferağ” kayıdır.

bir erkek evladı vardır.¹¹⁰ Ayrıca hakkında fazla bir mâlûmât bulunmasa da Zeynep adlı bir kızının olduğu da bilinmektedir.¹¹¹

İbnu'l-Arabî'nin amcası Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve dayıları Ebu Müslim el-Havlânî ile Tilimsen/Tilmisan Meliki Yahya b. Yâğân es-Senhâcî de devrin önemli sûfileri sayılırlar. Bu şahsiyetlerin toplumsal olarak geniş nüfuzlarının olduğu, İbnu'l-Arabî'nin yetişmesinde de önemli etkilerinin olduğu, bizzat İbnu'l-Arabî'nin kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Amcası Abdullah b. Muhammed el-Arabî'nin, tevbe-i nasuh ile geçirdiği mânevî değişim hadisesine ve mertebesine İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*¹¹², *ed-Durretu'l-Fahire*¹¹³ ve *Futûhât*'ta¹¹⁴ yer vermektedir. İlerlemiş bir yaşta sülûka giren Ebu Muhammed el-Arabî, İbnu'l-Arabî'nin gerçek anlamda sülûkundan önce vefat etmiştir.¹¹⁵ Bu mânevî değişime benzer bir hadise, dayısı Yahya b. Yâğân es-Sanhâcî (ö. 537 h.)'nin hayatında da görülmektedir.¹¹⁶ İbnu'l-Arabî, diğer dayısı Ebû Muslim el-Havlânî'nin ise, gecenin tümünde kaim olan “abidler”den olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ İbnu'l-Arabî, tasavvufî hayat süren bir muhitte ve mânevî etkileşimlere açık olan şahsiyeti dolayısıyla erken denilebilecek yaşlarda, zahit, âbid ve velîlerden oluşan çevresinden mânevî seyr u süluku bakımından etkilenmiştir. İbnu'l-Arabî, soylu ve seçkin bir aileden olması hasebiyle, o dönemin önemli sîmâlarıyla, mesela İbn Rüşd gibi aynı zamanda hem devlet ricâli ve hem de ilim ehli kimselerle irtibât kurmuş ve iyi bir eğitim almıştır. Tüm bu ortam ona erken sayılabilecek yaşlarda birtakım tecrübeler getirecek ve bazı fetihler/Futûhât/açılımlar yaşamasında etkili olacaktır.

İbnu'l-Arabî, Muvahhidlerin kuşatması sırasında oldukça sağlam bir kaleye sahip şehirlerden biri olan Mürsiye'de 560/1165 yılında, ailesinin ilk (tek) erkek evladı olarak

¹¹⁰ Mekkârî, *Nefhu't-Tîb*, II/369; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 100, 101; Kılıç, *İbnu'l-Arabî'de Varlık*, s. 17.

¹¹¹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, VII/172.

¹¹² İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s., 110, 111.

¹¹³ İbnu'l-Arabî, *ed-Durretu'l-Fâhire*, *EndülüS Sûfileri içinde*, s. 124-125.

¹¹⁴ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. III, s. 179.

¹¹⁵ İbnu'l-Arabî, *Rûhul-Kuds*, s. 111.

¹¹⁶ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, XI/352, 353; C. Addas, *İbn Arabî*, s. 40.

¹¹⁷ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, XI/350, 351.

dünyaya gelmiştir.¹¹⁸ Muvahhidlere muhalif olarak Şarku'l-Endülüs'e hükmeden, Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş zamanında Mürsiye'de doğduğunu bizzat kendisi aktarmaktadır.¹¹⁹ Dımeşk'te görüştüğü tarihçi İbn Neccâr'a da (ö. 643/1245) tam doğum vaktini 17 Ramazan 560/27 Temmuz 1165 Pazartesi gecesi şeklinde belirtmiştir.¹²⁰ İbnu'l-Arabî'nin ailesi 568/1173'de başkent İsbiliyye'ye gitmek üzere Mürsiye'den ayrılmıştır.¹²¹ İbnu'l-Arabî'nin babası felsefe, edebiyat, tıp ile astrolojiye ilgili, kültürlü devlet ricalinden kabul edilerek bir çok şair, âlim ve İbn Tufeyl ile İbn Rüşd gibi meşhur ilim erbâbını bir araya getirmiş olan¹²² Sultan Ebu Yakub Yusuf'un hizmetine girmesiyle İbnu'l-Arabî, böylesi bir kültürel siyasi ortamda geçirmiştir. İbnu'l-Arabî, bu yıllarını, Arap, Berberî ve Endülüslülerin; müslüman, hıristiyan ve yahudilerin birbirine karıştığı, en meşhur fakihlerin şair ve filozoflarla görüştüğü, en sefih insanların en büyük velilere komşu olduğu devasa, kalabalık, fitnesi büyük, neredeyse karşı konulmaz bir şehirde, İsbiliyye'de geçirmekteydi.¹²³ Bu ortamda İbnu'l-Arabî, Mustafa Çakmaklıoğlu'na göre bir bocalama döneminden geçmiştir.¹²⁴

İbnu'l-Arabî, gençlik dönemlerinde, nefsi temsil eden dünyanın çekiciliğine yönelik arzusu ile Allah'a yönelik iştiyakını temsil eden akli sezgi arasında tereddütle, tahkike ulaşması süreci devam etmektedir. İbnu'l-Arabî bu dönemi cahiliyye olarak adlandırmıştır.¹²⁵

İbnu'l-Arabî, hususi hocalardan dersler almış¹²⁶ Kur'an-ı Kerim hıfzını Ebu Abdullah el-Hayyat'ta tamamlamıştır. Ebu Abdullah el-Hayyat ve onun gibi ehlullahtan olan kardeşinden çok etkilenen İbnu'l-Arabî, bu zatlar gibi olmayı aşırı derecede istemiştir.¹²⁷ Aynı

¹¹⁸ İbnu'l-Arabî, babasının ölüm döşeği etrafında toplanan aile fertleri de İbnu'l-Arabî'nin kendisi, annesi ve iki kız kardeşinden ibarettir ve eserlerinde de buna dair malumattan başka bilgi bulunmamaktadır. İbnu'l-Arabî'nin, aile fertleri hakkında *Futûhât*'ta yapmış olduğu atıflar için Bkz. Nihat Keklik, *Misdâk*, ss. 262-265.

¹¹⁹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, c. VII, s. 304.

¹²⁰ Mekkârî, *Nefhu't-Tîb*, c. II, s. 362.

¹²¹ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 43-45.

¹²² Kılıç, *İbnu'l-Arabî'de Varlık*, s. 9; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 44, 45.

¹²³ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 42, 43.

¹²⁴ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, III/ 179. Bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnu'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2011, s. 35.

¹²⁵ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 46, 47.

¹²⁶ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 45.

¹²⁷ İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 105, 106.

yıllarda, amcası vasıtasıyla Allah dostlarından kabul edilen Ebu Ali eş-Şakkâz'la tanışmıştır.¹²⁸ Ayrıca İbnu'l-Arabî, bizzat kendisinin kaydettiğine göre, henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocukken Kurtuba Kadısı İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile görüşüp, onunla sembolik tarzda konuşmuştur.¹²⁹ Önemli bir devlet vazifesi icra ettiği makamda bile bilgiye doymayan ve son derece mütevazı olan İbn Rüşd'ün bizzat kendisi, o sıralarda henüz on beş-on altı yaşlarında bulunan İbnu'l-Arabî ile görüşmek istemiştir.¹³⁰

Daha sonra, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan dünyasında takip edilecek olan hakikati arama yollarını sembolize eden¹³¹ bu karşılaşmada biri aklın kurallarının izleyicisi ve Batı'ta müslüman düşünürlerin etkili isimlerinden olan bir filozofla, bilgiyi keşften ibâret gören ve tasavvufun en etkin şahsiyetlerinden olan henüz genç bir ârif karşı karşıya gelmektedir.¹³² Karşılaşma ve aralarındaki sembolik konuşmalar ilgi çekmiş ve İbnu'l-Arabî'nin hayatından bahseden her bir araştırmacı önemine binâen bu karşılaşmaya değinmeden geçememiştir. İbnu'l-Arabî'nin İbn Rüşd'le karşılaşması hususunda vermiş olduğu bilgiler ile *Futûhât*'taki diğer bazı kayıtlardan, mânevî bir işâretle inzivaya çekilip kendi iç dünyasını dinlemeye karar verdiğini ve bunun neticesinde de henüz çok gençken

¹²⁸ İbnu'l-Arabî, *Râhu'l-Kuds*, s. 108, 109.

¹²⁹ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)* II/ 372.

“...Bir gün kadı Ebu'l-Velid İbn Rüşd'le görüşmek üzere Kurtuba'ya gelmiştim. Halvetim esnasında Rabb'imın bana bahsettiği fetihlerden haberdar olduğundan benimle görüşmek istiyordu... O sıralarda henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocuktum. Yanına girdiğim zaman oturduğu yerden kalktı ve muhabbet ve hürmetle beni kucakladı, sonra “evet” dedi. Ben de ona karşılık “evet” dedim. Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Ben, ona bu mutluluğu veren şeyin ne olduğunu hissedince bu sefer “hayır” dedim... Bana ‘senin keşf ve feyz-i ilahî’de bulduğun şey nazarın (mantık) bize verdiği şey midir?’ diye sordu. Ona hem “evet” hem “hayır” diye cevap verdim. Bu “evet” ve “hayır” arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar’ deyince benzi sarardı, titreme geldi, oturup “Lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh” demeye başladı. Ne demek istediğimi anlamıştı...”

و لقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد و كان يرغب في لقائي لما سمع و بلغه ما فتح الله به علي في خلوتي فكان يظهر التعجب مما سمع فبعثني والدي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنه كان من أصدقائه و أنا صبي ما بقل وجهي و لا طر شاري فعند ما دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة و إعظاما فعانقتني و قال لي نعم قلت له نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه ثم إنني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له لا فانقبض و تغير لونه و شك فيما عنده و قال كيف وجدتم الأمر في الكشف و الفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النظر قلت له نعم لا و بين نعم و لا تطير الأرواح من موادها و الأعناق من أجسادها فاصفر لونه و أخذة الأفلك و قد يحوقل و عرف ما أشرت به إليه

¹³⁰ Bu karşılaşmanın 1179 yılından daha önce olduğu kanaatindeki bazı araştırmacılar için bkz. C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 54.

¹³¹ Evet ve hayır (لا و نعم)

¹³² Hirtenstein, *The Unlimited*, s. 58; Seyyid Hüseyin Nasr, *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardi-Ibn Arabî*, Caravan Books, New-York 1976, s. 93. Eserin Türkçe tercümesi, Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.

mânevî fetihler ve makamlar elde ettiğini öğrenmekteyiz. Bu değişim sonrası kendisinde bir takım mânevî hallerin vuku' bulduğunu, riyâzetsiz kendisine bazı fetihlerin, mârifet kapılarının açılmaya başladığını söylemektedir.¹³³

İbnu'l-Arabî'nin, diğer sûflilerin mânevî serüvenleri göz önünde bulundurulduğunda istisnâî bir durum teşkil eden İşbiliyye'de sülûkunun başlarındaki inzivası esnasında nail olduğu fetihler oldukça önemlidir.¹³⁴ M. Çakmaklıoğlu'na göre İbnu'l-Arabî, mârifete taalluk eden bütün ilimlerini, mânevî yolculuğunun başlangıcındaki bu ilk inzivasında icmâlî tarzda elde etmiş ve daha sonra eserlerine tevdi' edeceği sırlar, ona halvet esnasında cezbe halinde gerçekleşen bir fetihle açılmıştır.¹³⁵ Şeyh-i Ekber'in sülûkündeki ilk menzilin dolaysız bir *fetih* ya da bir cezbe olduğu ve bu mânevî açılımı bir halvet esnasında, hazırlıksız ve ânî gerçekleşmiştir. Yâni, onun bu fethi, Allah'a giden yolu adım adım takip eden tadrîcî bir ilerlemenin, bir sülûkun nihâyetinde değil, yolun henüz başlangıcında gerçekleşmiştir.¹³⁶ Şeyhi Ebu Yusuf b. Yahlif el-Kumî'nin meşrebi olduğunu ifade ettiği mürüdin vefatından sonra Şeyhi tarafından bir makama vasıl edilmesiyle ilgili olayın devamında anlattığı ve bizzat tasrih ettiği şekilde, h.586 yılında (وقد تقدم فتحي على رياضتي و هو مقام خطير) "*fethim riyâzetime takaddüm etmiştir ki o riskli bir makamdır*" demektedir.¹³⁷

Bu mânevî yolda elinden tutan ilk cismânî mürşidi, eserlerinde özellikle de *Futûhât*'da zikrettiği Ebu'l-Abbas el-Uryebî olmuştur.¹³⁸ Bizzat İbnu'l-Arabî'nin ifadesine göre bu zat, ne yazı ne de hesap bilen ümmî bir köylüdür.¹³⁹ Her ne kadar sülûka girişinin başlangıcında İbnu'l-Arabî'nin her hangi bir mürşidi olmasa da zamanla muhtelif yerlerde birçok sûfiyle

¹³³ İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), c. II, s. 349.

¹³⁴ Aliyyu'l-Kârî, *İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri*, s. 21.

¹³⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnu'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, Giriş.

¹³⁶ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 55, 57.

¹³⁷ İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), c. II, s. 349. İbnu'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr*, *Resâilü İbn Arabî* içinde, thk. Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire ts. s. 146.

¹³⁸ İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kudus*, s. 88; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 65; William C. Chittick, "Ibn 'Arabî and His School", *ISM.*, s. 51. Uryebî hakkında ayrıca bkz. İbnu'l-Arabî, *ed-Durretu'l-Fâhire*, *Endülüs Sûfleri içinde* s. 70, 71; İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), I/282. Bu isim kaynaklarda Ebu Cafer Ahmed el-Uryebî olarak da geçmektedir. Bkz, C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 65. Ercan Alkan, *İbnu'l-Arabî, İslam Düşüncesi Atlası*, 2017 II/878-881.

¹³⁹ İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 88.

görürecek, her birinden ayrı ayrı istifade edecektir.¹⁴⁰ İbnu'l-Arabî, müstefit olduğu bu üstatlarını her zaman hayırla yâd eder ve eserlerinde onların mânevî hallerine genişçe yer verir.¹⁴¹

İbnu'l-Arabî'nin sülûka girişte ilk tövbe ve Allah'a yönelişinin, cismânî anlamda bir mürşitle değil de Hz. İsa kademi üzere, onun eliyle (İsevî ilim) olduğunu *Futûhât*'tan anlamaktayız: “*Şu anda bulunduğumuz yola girmemizde üzerimizde onun (Hz. İsa) teveccühü vardı.*”,¹⁴² Zîrâ *Futûhât*'ın başında zikrettiği vâkıâsına göre Hz. İsa ile İbnu'l-Arabî arasındaki makam müşareketini bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) teslim etmektedir.¹⁴³ Diğer taraftan İbnu'l-Arabî'ye göre her ikisinin de *hâtemu'l-velâye* sıfatını taşıması aralarındaki makam müşareketine işâret etmektedir. Zîrâ Hz. İsa umûmi, İbnu'l-Arabî ise Muhammedî velayetin *hatemidir*.¹⁴⁴ İbnu'l-Arabî, nebî ve resüllerin velâyetini kapsayan *umûmî* velayete bakıldığında uzun sayılabilecek¹⁴⁵

وبسط لي على الدرجة التي أنا فيها كم قميص أبيض، فوقفت عليه، حتى لا أباشر الموضوع الذي باشره ص-
بقدميه، تنزيها له وتشريفا، وتنبئها لنا وتعرفا: أن المقام الذي شاهده من ربه، لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه، ولو
لا ذلك لكشفنا ما كشف، وعرفنا ما عرف¹⁴⁶.

İbnu'l-Arabî, *umûmî hatem*'den daha aşağı bir mertebede olan husûsî, Muhammedî *hâtemin* kimliğine dair bazen ima ve işârette bulunurken¹⁴⁷ bazen de onun bizzat kendisi olduğunu tasrihen ifade etmektedir.¹⁴⁸ İbnu'l-Arabî, *hakikatu'l-Muhammediyye* 'nin nurundan feyz alarak hakikat yoluna Hz. İsa'nın kademi üzere girmiştir, bizzat kendisi Muhammedî

¹⁴⁰ Şeyh-i Ekber'e göre birden fazla şeyhe bağlanma konusundaki verilere bakıldığında genellikle bağlanabileceğine dair görüşler ve uygulamalar bulunmaktadır.

¹⁴¹ *Futûhât* başta olmak üzere eserlerinde bu konuda önemli anekdotlar bulunmaktadır.

¹⁴² İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II/ 379.

¹⁴³ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. I/44, 45.

¹⁴⁴ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire 1946, s. 50. İbnu'l-Arabî, *hâtem* 'in Hz. İsa olduğunu açıkça beyan eder.

¹⁴⁵ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Divân*, s. 257; İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, III/174-176; İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, III/75, VII/287, 288.

¹⁴⁶ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, I/16.

¹⁴⁷ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, III/177; İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, III/75.

¹⁴⁸ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, IV/71; İbnu'l-Arabî, *Ankâu Mugrib fi Hatmi'l-Evliyâi ve Şemsi'l-Mağrib*, thk. Ahmed Seyyid eş-Şerîf, Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire ts., s. 28, 62, 80, 92, 93; İbnu'l-Arabî, *Fusûs*, s. 62. Suâd el-Hâkim, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, Dendere, Beyrut 1981, s. 377 vd.; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 93 vd., s. 208-209.

velayetinin vârisi ve hatemidir. İbnu'l-Arabî'ye göre, her bir velî bir peygamberin vârisidir. Fakat İbnu'l-Arabî'nin insan-âlem telakkisine göre farklı veçhelerinin yanısıra *hakikatı'l-Muhammediyye*, enbiya ve evliyanın bütününün kandili¹⁴⁹ olduğu için hangi peygamberin vârisi olduğu farketmeksizin velîlerin tümü Muhammedî veraseti sürdürmektedir.¹⁵⁰ İbnu'l-Arabî hakîkî mânâda sülûka, Hz. Peygamber (s.a.v.), Hz. İsa ve Hz. Musa'nın tasarrufu altındaki bir vakıyyla başlamıştır.¹⁵¹ İbnu'l-Arabî'nin bildirdiğine göre, şeyhi Uryebî'nin nihâyeti olan bu İsevî kadem tahkik yolunda kendisinin bidayet halidir. Sonra Mûsevî, Hûdî ve diğer bütün peygamberlerin kademi üzere fetihlere nail olduktan sonra nihâyet Muhammedî fethine nail olur.¹⁵² İşte bu ilk mânevî irşad ve yönlendirme ile İbnu'l-Arabî, henüz bir şeyhle intisab etmediğinden sadece babasıyla istişare ederek kendini çevreleyen dünyevî herşeyi terk etmeye karar verir. “Allah'a bir şeyh vasıtasıyla rücu' etmiş” değildir.¹⁵³ Bu şekilde sülûka girişinin ardından İbnu'l-Arabî, kısa bir *fetret* dönemi ile bu dönemin risklerinden Allah'ın inayetiyle kısa sürede kurtulur.¹⁵⁴ İbnu'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde, Mağrib tasavvufuna başlıca iki cereyan hakimdir.¹⁵⁵

Bunlardan biri, Ebu'l-Abbas İbnu'l-Arif (ö. 536/1142) ve Ebu'l-Hakem İbn Berrecân (ö. 536/1142)'in temsil ettiği Meriye ekolüdür.¹⁵⁶ Bu iki sûfî arasında yakın bir ilişki vardır ve İbnu'l-Arif kendisini İbn Berrecân'ın¹⁵⁷ mütevazı bir talebesi olarak görmektedir.¹⁵⁸ Meriye

¹⁴⁹ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Fusûs*, s. 63, 64, 214; İbnu'l-Arabî, *et-Tenbîhât alâ Ulivvi Hakikati'l-Muhammediyyeti'l-Âliyye*, hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, Âlemu'l-Fikr, Kahire ts., s. 52, 53; Suad el-Hâkim, *Mu'cem*, s. 348.

¹⁵⁰ Addas, *İbnu'l-Arabî*, s. 93, 94.

¹⁵¹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, I/44, 45.

¹⁵² İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, III/361, 362.

¹⁵³ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, IV/266.

¹⁵⁴ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, VII/253; Ayrıca Bkz. İbnu'l-Arabî, *İstulâhât*, thk. Bessâm Abdülvahhâb el-Câbî, Dâru İmâmi Muslim, Beyrut 1990, s. 62; Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Reşhu'z-Zülâl fi Şerhi'l-Elfâzi'l-Mutedâvele beyne Erbâbi'l-Ezvâk ve'l-Ahvâl*, thk. Saîd Abdülfettâh, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 1995, s. 96; Curcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdülhakim, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye, Kahire 1991, s. 180.

¹⁵⁵ Afifi, Ebu'l-Alâ, “İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2000, ss. 215-217.

¹⁵⁶ Ekol hakkında bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1985, ss. 217-221.

¹⁵⁷ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Yıldız, *İbn Berrecân ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi SBE Ankara, 2016. Aynı eser 2019 yılında kitaplaştırılmıştır. (Bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sufî İbn Berrecân*, Rağbet Yay., 2019 İstanbul)

¹⁵⁸ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 67.

mektebi temsilcilerinden İbnu'l-Ârif, Meriye'de etrafına geniş bir mürîdân halkası toplamış, İbn Berrecân ise İşbiliye yöresinde, oldukça geniş bir muhitte imam olarak tanınmıştır.¹⁵⁹ Her iki sûfî de, hem akîdeleri ihtiyatla karşılandığı ve hem de halk üzerindeki nüfûzlarından endişe edildiği için tâkîbât neticesinde İbn Berrecân (ö. 536/1141) îdâm edilmiş¹⁶⁰, İbnu'l-Arif ise serbest bırakıldıktan sonra geçirdiği bir hastalıktan dolayı vefat etmiştir.¹⁶¹ İbnu'l-Arabî, görüşemediği bu iki sûfinin görüşlerine, onların eserleri vasıtasıyla muttalî olur. Ebu Abdullah el-Gazâl ve Ebû Rebi' el-Kefif gibi İbnu'l-Ârif'in bazı takipçileriyle karşılaştığı bilinmektedir.¹⁶² İbnu'l-Arabî, Meriyye ekolü temsilcisi bu iki sûfîden etkilenmiştir. İbnu'l-Ârif'ten saygıyla bahsederek¹⁶³ *Futûhât*'ın pek çok yerinde onun *Mehasinu'l-Mecâlis* isimli eserine atıfta bulunur.¹⁶⁴ İbn Berrecân'a da eserlerinde atıfta bulunan İbnu'l-Arabî, onun *Kitabu'l-Hikme*'sini Tunus'ta Abdülaziz el-Mehdevî'den okur.¹⁶⁵

فان قلت: "البضع" مجهول في اللسان فإنه من واحد إلى تسعة: فمن أين قطعت بالثمانية عليه؟ فان شئت قلت لك: من طريق الكشف وصلت إليه. فهو الطريق الذي عليه أسلك، والركن الذي إليه أستند في علومي كلها. وإن شئت أبديت لك منه طرفا من باب العدد. وإن كان أبو الحكم، عبد السلام بن برجان، لم يذكره في كتابه، من هذا الباب الذي ذكره، وإنما ذكره رحمه الله من جهة علم الفلك، وجعله سترًا على كشفه، قطع به بفتح بيت المقدس، سنة ثلاث وثمانين وخمس مائة.

فكذلك إن شئنا، نحن، كشفنا، وإن شئنا جعلنا العدد على ذلك حجابا. فنقول: إن "البضع"، الذي في "سورة الروم"، ثمانية. وخذ عدد حروف "ألم" بالجزم الصغير فتكون ثمانية، فتجمعها إلى ثمانية "البضع" فتكون ستة عشر، فتزيل الواحد الذي للألف

İbnu'l-Arabî, tasavvufun yanısıra Kıraat ve Hadis ilimlerine de vakıf olan ve *Tenbîhu'l-Efhâm ile't Tedebbüri'l-Kitâb* isimli bir tefsiri de bulunan¹⁶⁶ İbn Berrecân hakkında İbnu'l-Ârif'e nazaran daha muktesit ifadeler kullansa da¹⁶⁷ onun *el-hakku'l-mahlûk bihî* (her

¹⁵⁹ H. Corbin, *İslam Felsefesi*, s. 217, 221; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, ss. 67-71; Afifi, "İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 216.

¹⁶⁰ Bkz. Ebu Yakub Yusuf b. Yahya İbnu'z-Zeyyat et-Tâdili, *et-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Tefvik, Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb, Rabat 1984, s. 170.

¹⁶¹ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 67, 68. Muhyiddin et-Tu'mî, *Tabakatu'l-Kübrâ*, Mektebetu's-Sakafiyye, Beyrut 1994, III/88-90.

¹⁶² Afifi, "İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 218.

¹⁶³ İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), c. I, s. 345; c. III, s. 145; c. VIII, s. 384.

¹⁶⁴ Meselâ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (byr.), c. III, s. 78; c. IV, s. 364; c. VII, s. 123, 136.

¹⁶⁵ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 69.

¹⁶⁶ Bkz. Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, AÜİF Yay., Ankara 1974, s. 130; Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *DİA*, TDV Yay., 19/371-372, İstanbul 1999.

¹⁶⁷ İbnu'l-Arabî, İbn Berrecân hakkında feleklerin ilmüne muttali olduğunu ve dolayısıyla bu sayede Selehaddin Eyyûbi'nin Kudüs'ü fethini haber verdiğini belirtir. Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât* (thk.), I/266-268; İbnu'l-Arabî,

şeyin kendisinden yaratıldığı ilâhî hakikat)¹⁶⁸ üzerine öğrettiklerinin kıymetini teslim edecek ve bu mefhum Ekberî irfânında önemli bir yer tutacaktır.¹⁶⁹ İbnu'l-Arabî'nin eserleri ve görüşlerinden etkilendiği bir diğer şahıs ise, İbn Meserre el-Cebelîdir. (ö. 319/931)¹⁷⁰ İbnu'l-Arabî'nin derinden etkilendiği Meriye ekolü, kesin bir delil olmamakla birlikte, Asin Palacios ve Henry Corbin¹⁷¹ tarafından, daha çok bir filozof olarak tanınan İbn Meserre'ye dayandırılmaktadır.¹⁷² Her ne kadar bu şekilde bir alâka kesin olarak bilinmese de İbnu'l-Arabî'nin, İbn Meserre el-Cebelî'nin görüşlerine aşına olduğu aşağıdaki paragraf gibi birçok kaynakta vurgulanmaktadır.

روينا عن ابن مسرة الجبلي، من أكبر أهل الطريق علما وحالا وكشفا: “العرش المحمول هو الملك. وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبته”. فآدم وإسرافيل للصور، وجبريل ومحمد للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك، ورضوان للوعد، والوعيد. وليس في

Futûhât (byr.), c. VII, s. 324 vd; İbn Berrecân hakkında ayrıca Bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecan*, s. 62-71; İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâl'i Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ulûm*, thk. Halid Abdulfettah Şibl Ebu Süleyman, Alemu'l-Fikr, Kahire 1998, s. 137; İbnu'l-Arabî., *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-Arabî* içinde, Brill, Leiden 1919, s. 125; C. Addas, İbn Arabî, 2003, s. 68, 69.

وهو قوله ص-: “واجعلني نورا” -أي يظهر بي كل شيء، ولا أظهر بشيء. وقد يستهلك الحق فيه، فلا ينسب بوجوده شيء إلى الحق. وهو الوجه الذي اعتمد عليه من أثبت “الحق المخلوق به”. كآبي الحكم (عبد السلام) ابن بركان وسهل بن عبد الله التستري وغيرهما.

¹⁶⁹ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, c. III, s. 91, s. 155; c. IV, s. 175; c. VI, s. 92. İbnu'l-Arabî, İbn Berrecân'dan aldığı bu mefhumu, “*el-amâ*”, “*el-aklu'l-evvel*” ve “*el-adl*” için kullanır. Bkz. İbnu'l Arabî, *Futûhât (byr.)*, c. III, s. 466-468. İbnu'l-Arabî, varlıkta ilk zuhur eden şey için bir: “*el-aklu'l-evvel*”, “*el-kalemu'l-âla*”, “*el-haku'l-mahlûk bih*”, “*el-adl*”, “*hakikatü'l-Muhammediyye*” ...vs. Aslında bütün bu farklı isimler aynı hakikatin değişik veçheleridir. Her birinin delâlet ettiği ayrı bir zât söz konusu değildir. Bkz. Suad el-Hâkim, *Mu'cem*, s. 813-822.

¹⁷⁰ İbn Meserre ve tasavvufî görüşleri hakkında Bkz. Mehmet Necmettin Bardakçı, *İbn Meserre ve Eseri el-Müntekâ*, İnsan Yay., İstanbul 1999; Corbin, *İslam Felsefesi*, s. 217-221; Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 85-86.

¹⁷¹ Yunanca, Latince, Almanca ve Rusça bilen Corbin, hocası Gilson'un tavsiyesi üzerine École nationale des langues orientales vivantes'a kaydolarak burada Arapça, Farsça, Türkçe tahsili yanında Hint felsefesini inceleyebilmek için Sanskritçe'ye başladı. Louis Massignon'a, Arapça öğrenmek istemesinin asıl sebebinin felsefe ile tasavvuf ilişkisine dair kafasındaki sorulara cevap aramak olduğunu ve Almanca bir makalede Sühreverdî'nin görüşlerinden söz edildiğini söylemesi, İran'dan yeni dönmüş olan Massignon'un da ona beraberinde getirdiği Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinin şerhleriyle birlikte yapılmış bir taş baskısını vermesi üzerine içinde İslâm düşüncesine karşı büyük bir ilgi doğdu ve bu konudaki çalışmaları hayatı boyunca sürdürdü. Corbin, araştırma sonucu yazdığı kitap ve makaleleriyle oryantalizmin önde gelenlerinden sayılmaktadır. Eserlerin çoğunda, özellikle *Histoire de la philosophie islamique*'te İslâm düşüncesini neredeyse tamamen İran kültürü ile İsmâiliyye akımına dayandırmasıyla müslüman ve Batılı birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir. Bâtınî yorumlar mesnetsiz te'villerle birçok düşünürü Şîî-İsmâilî göstermeye çalışmıştır. Çalışmalarında Sühreverdî'nin etkileri görülür. *Terre céleste et corps de résurrection: De l'Iran mazdeén à l'Iran shî'ite* (Paris 1961 [2. edisyonu: *Corps spirituel et Terre céleste*, Paris 1979; İngilizcesi: *Spiritual Body and Celestial Earth*, çev. N. Pearson, Princeton 1977]). Bu eserde antik gnostisizmin ve bâtinî yorumların sistematiği kurulmaya çalışılmış, Hıristiyanlık'taki haçın sembolik yorumları ile İsmâilîlik'teki te'vil birleştirilerek aynı menşee irca edilmiştir. Bkz. H. Bekir Karlığa, “Corbin, Henry Eugénie”, *DİA*, 8/67-69, TDV Yay., İstanbul 1993.

¹⁷² H. Corbin, *İslam Felsefesi*, s. 217, 221; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 70; Afifi, “İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İDÜM.*, s. 230. H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, çev. R. Manheim, Princeton 1969, 1970.

الملك إلا ما ذكر. والأغذية التي هي الأرزاق، حسية ومعنوية. فالذي نذكر، في هذا الباب، الطريقة الواحدة التي هي بمعنى الملك، لما يتعلق به من الفائدة في الطريق، وتكون حملته (أي حملة الملك الذي هو العرش) عبارة عن القائمين بتدبيره: فمدبر صورة عنصرية أو صورة نورية، و(مدبر) روحا، مدبرا لصورة عنصرية، و(مدبر) روحا، مدبرا مسخرا لصورة نورية، و(مدبر) روحا، مدبرا لمعارف الأرواح، ومرتبة حسية من سعادة بدخول الجنة، ومرتبة حسية، من شقاوة بدخول جهنم، ومرتبة، روحية علمية.

فمبنى هذا الباب على أربع مسائل: المسألة الأولى، الصورة، والمسألة الثانية، الروح، والمسألة الثالثة، الغذاء، والمسألة الرابعة، المرتبة وهي الغاية. وكل مسألة منها تنقسم قسمين فتكون ثمانية، وهم حملة العرش. أي إذا ظهرت الثمانية قام الملك وظهر، واستوى عليه ملكه.

Şeyh-i Ekber ondan, “ilim, hâl ve keşifte büyük sûflerden” şeklinde bahsetmektedir.¹⁷³ Ayrıca harfler ilminin sırlarını da İbn Meserre tarzında ele aldığını bizzat kendisi belirtmektedir.¹⁷⁴ İbnu'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde, Mağrib'in bir diğer tasavvufi mektebi ise, Ebu Medyen (ö. 594/1198) tarafından temsil edilen ekoldür.¹⁷⁵ Bu tasavvuf ekolünün en büyük temsilcisi Ebu Medyen olmuştur. Ebu Yusuf b. Yahlif el-Kumî¹⁷⁶, Abdülaziz el-Mehdevî, Abdullah el-Mevrûfî¹⁷⁷ gibi İbnu'l-Arabî'nin şeyhlerinin çoğu Ebu Medyen'in halifeleridir.¹⁷⁸ İbnu'l-Arabî, ilmî açıdan kendi mânevî tecrübesi ve keşiflerinin yanı sıra oldukça farklı ve kaynakların çoğunun tespiti oldukça müşkil bir mesele olan zengin kaynaklardan beslenmektedir. Bu noktada Afîfî şu tespitinde oldukça haklıdır: “*Felsefi tasavvuf akımlarını inceleyen bir araştırmacı İbnu'l-Arabî'yi belirli bir kaynağa ya da kaynaklara ircâ edemez. Bu kaynaklar ister felsefî ister tasavvufî, isterse de her ikisinin karışımı olsun, durum aynıdır. Çünkü, gerçekten de bu büyük müslüman sûfî düşünür felsefesini pek çok kaynaktan yararlanarak oluşturmuştur. O, sadece bir kaynakla sınırlı*

¹⁷³ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, II/348.

¹⁷⁴ İbnu'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn*, (Resail), s. 93.

¹⁷⁵ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 72.

¹⁷⁶ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, IV/265.

¹⁷⁷ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 73.

¹⁷⁸ Ebu Medyen Şuayb İbn Hüseyin el-Ensârî, aslen İşbiliye'lidir. Daha sonra Bicâye'ye gelip bir müddet burada ikamet ettikten sonra Marakeş'e giderken Tilemsen yakınlarında h.594 yılında vefat eder. Yetim olarak büyüyen Ebu Medyen, ilim tahsili için doğduğu topraklardan Fas'a gider. Meşhur sufi İbn Hırzihim'den oldukça etkilenir ve onun ders halkasına katılır. Daha sonra Ebu Yeza', Ebu Abdullah ed-Dekkâk ve Ebu'l-Hasen es-Salevî gibi sûfîlerle tanışır. Tahsin Yazıcı, “Ebu Medyen”, *DİA*, 10/186-187, TDV Yay., İstanbul 1994; A. Bel, “Ebu Medyen”. *İA*, 4/36-38. Bedevi, Abdurrahman, “Ebu Medyen ve İbn 'Arabî”, *Kitâbu't-Tizkârî Muhyiddin İbn Arabî*, içinde, Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1969, ss., 115-128; *İbn Arabî Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002.

*kalmamış ve sadece bir kimseyi takip etmemiştir...*¹⁷⁹ İbnu'l-Arabî; bu önemli isimler dışında Musa b. Imrân el-Mirtulî, Salih el-Adevî, Ebu'l-Haccâc Yusuf, Ebu Abdullah Muhammed, Fâtıma bintu'l-Müsenna, Ebu'l-Abbas es-Sebtî gibi birçok önemli şeyhle görüşerek, manevi fethinde/açılımında destek alır.

Tahkik yolunun nihâyetine düzenli bir seyr-i sülûktan geçmeden ulaştırılan İbnu'l-Arabî, tüm menzilleri aşarak yolun sonuna varmıştır. İbnu'l-Arabî'nin, başkalarına rehber olabilmesi için tariki/yolu, sabırla aşama aşama tekrar sülûkunu tamamlayarak, zühd ve tarikat üzere Hakk'a yürümesi gerekecektir.¹⁸⁰ İlk mânevî fethinde/açılımında icmâlî tarzda elde ettiği meârifî yazdığı gibi, ilk sülûkunda icmâlî tarzda katettiği mesafeleri tafsili ve tahkiki olarak geçmek üzere sık olarak halvete girerek, ibadet ve zikirle iştilal etmiştir. Ayrıca sürekli seyahat ederek gittiği mekanlardaki ilim meclislerine katılarak Allah dostlarıyla görüşmüştür. İbnu'l-Arabî, tasavvufî bir eğitiminin yanında küçük yaştaki hıfzının da desteğiyle şer'î ilimlerde derinlemesine vukûfiyet kesbetmiştir. Çocukluğundan itibaren Kur'an hıfzı yanında Arap dili ile ilgili ilimler başta olmak üzere diğer ilimleri tahsil ederek ilerleyen İbnu'l-Arabî, hayatının sonraki dönemlerinde aldığı birtakım mânevî işâretlerden sonra tam bir tecrit ve fakirlik yolunu seçerek, yine mânevî bir işâretle kendisini ciddî bir şekilde hadis ilmine verir.¹⁸¹ İbnu'l-Arabî'nin geleneksel dînî ilimler sahasında istifade etmiş olduğu hocalarının ve kendi eserlerinin kısmî bir listesini Eyyübilerden Melik Muzaffer'e gönderdiği *İcaze*'sinde kaydeder.¹⁸² Muvahhidler döneminin saygın âlimlerinden olan bunların Hacerî, İbn Zerkun, İbn Ebî Cemre, Tâdilî, İbnu'l-Harrât, İbnu'l-Feres, İbn Semhûn olmak üzere yedi tanesi Muvahhid iktidarında resmî görev yapmıştır. İbnu'l-Arabî'nin, Endülüs ulemâ ve resmî dinî vazifelilerin çevreleriyle yakın bir temasının olduğu ve İbn Rüşd

¹⁷⁹ Affî, "İbnu'l-Arabî'nin Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 213.

¹⁸⁰ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 61.

¹⁸¹ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 60. M. E. Kılıç, *İbnu'l-Arabî'de Varlık*, s. 12, dipnot 37; İbnu'l-Arabî, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer*, *Istulâhât* içinde, ss. 23-27.

¹⁸² İbnu'l-Arabî, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer*, *Istulâhât* içinde, ss. 23-39.

ile görüşmesinden beri sıkı bir ilişki kurduğu aşikârdır.¹⁸³ Endülüs'ten ayrılmadan önce Kur'an ve Hadis ilimleri ağırlıklı olmak üzere tahsilini ileri düzeyde deva eder. 578/1182'de İşbiliye'de dönemin meşhur kıraat âlimi Ebu Bekir Muhammed b. Şa'rânî, *Futûhât*'ı önce *Levâkihu'l Envâri'l-Kudsiyye el-Muntekât mine'l-Futûhâti'l-Mekkiyye* isimli eserinde telhis ederek özetlemiş, sonra da bu eserini *el-Kibrîtu'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi'ş-Şeyhi'l-Ekber* adı altında daha da muhtasar hale getirmiştir. Şa'rânî *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*'de ise keşif ehli ile kelamcıların inançlarını uzlaştırmaya çalışmak amacıyla, başta *Futûhât* olmak üzere Şeyh-i Ekber'in diğer bazı eserlerinden geniş alıntılarını bir araya getirmiştir. Geleneksel tarzda bir akâid metninin başlıklarına denk gelecek biçimde tasnif edilmiş çeşitli sorular *Futûhât*'tan seçilen parçalarla cevaplandırıldığı için eser, *Futûhât*'ın muhtasarı niteliğindedir. Zaten Şa'rânî de *Yevâkît*'in, *Futûhât* ekseninde döndüğünü, her bir bölümü yazmak için *Futûhât*'ı bir kez mütâlaa ettiğini belirtir. Bu durum bir anlamda onun mukallit olmayıp kendi mezhebini takip ettiği söylenebilir.¹⁸⁴ Eserlerinde Kur'an ve hadislere yapılan atıfların sıklığından da anlaşılacağı gibi, irfânî meselelerin naslardaki kaynaklarını göstermeyi ihmal etmeme ve sünnete sıkı sıkıya bağlılık düşüncesi, şeyhte hat safhadadır. İbnu'l-Arabî, bu ilimlerdeki bilgisini derinleştirme çabası içerisinde olmuştur. Ziyâuddîn Abdülvehhâb b. Ali''nin (ö. 607/1210) derslerine müdavim olur, Şam kâdi'l-kudâtı Abdussamed el-Harestânî (ö. 614/1217)'den Sahih-i Buhârî'yi, Mekke'de Nasr b. Ebi'l-Ferec el-Hâşimî (ö. 619/1222)'den Ebu Davud'un *Sünen*'ini, Ebu'ş-Şüca' Zâhir b. Rüstem'den Tirmizi'nin *Sünen*'ini okumuştur.¹⁸⁵ İbnu'l-Arabî, Kur'an ve hadisi sabit olan metni ihmal ve inkâr etmeden asıl ilim olan *hitâb-ı ilâhî*'den kaynaklı ilimlerdeki vukûfiyetine, zâhiren bu ilimleri

¹⁸³ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 112, 113.

¹⁸⁴ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 62.

¹⁸⁵ İbnu'l-Arabî, *İcaze*, s. 25; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 113. İbnu'l-Arabî, Ebu'l-Abbas el-Müberred'in *Kitâbu'l-Kâmil li'l-Edib*'i, Cahiz'in *Kitâbu'l-Mehasin ve'l-Ezâd*'i, Ebu Temmâm'ın *Kitâbu'l-Hamâse*'sini okumuştur.

tahsil etmenin yanında mânevî inkişâfiyla birleştirdiğinde yeni ufuklara taşımıştır. Ancak eserlerindeki malumatın birçoğu henüz yeterince incelemeye tabi tutulmamıştır.¹⁸⁶

Şer’î ve lügavî ilimlerde tahsil gören İbnu’l-Arabî’nin klasik tasavvufî eserlerin meşhurlarından olan Kuşeyrî’nin *er-Risale*’sini ancak 586/1190’da yâni sülûkundan on kûsûr sene sonra şeyhi Yusuf el-Kûmî vasıtasıyla tanıyacaktır: “*Kuşeyrî’nin Risale’sinden de benzeri bir eserden de bahsedildiğini hiç duymamıştım, tasavvuf tabirinin mânâsını bile bilmiyordum... Namazı kıldık, namazdan sonra (Şeyh Yûsuf el-Kûmî) Kuşeyrî Risalesi’ni bana verdi ve okumamı istedi. İki kelimeyi bir araya getirmeye muktedir olamadım, heybetten kitap elimden düştü.*”¹⁸⁷ Muhammed el-Bukrî’den *Risale*’yi mütalaa etmiş ve umûmî icazet almıştır. Ziyâuddîn Abdülvehhâb b. Ali’den Kuşeyrî’nin diğer eserlerini okur.¹⁸⁸ Bunun yanı sıra diğer sûfî müelliflerin eserlerini de tetkik etmiştir. Eserlerinde zikrettiği Sülemî, Kuşeyrî, Muhâsibî, Gazâlî, Hâkim et-Tirmizî, Nifferî, Abdullah el-Ensârî, Ebu Talib el-Mekkî sûfî müelliflerde önemlidir.¹⁸⁹ Gazâlî’nin *el Munkız*’da belirttiği üzere “*Kelâm ilmi faydalı ve şerefli bir ilimdir ancak bu faydanın sınırları oldukça dardır.*”¹⁹⁰ Ona göre bir beldeye bir kelâm âlimi kâfidir.¹⁹¹ Dini olarak müşâhede ve keşf yoluyla ilerleyen İbnu’l-Arabî, Fahreddin Razî (ö. 606/1209)’ye de bu meyanda bir mektup yazar.¹⁹² İbnu’l-Arabî, nazarî ve felsefî düşünceye de yeri geldikçe değinir. Mânevî akıl/tecrübe (sezgi) ve keşf yolu ile bilgi edinmenin önemine değinir. Zâhirî sûretlere takılıp kalmak sûretiyle istidlâli olarak, akılla hakikati arayanların, hakikatin ancak en aşağı mertebesine ulaşabileceklerini belirtmektedir.¹⁹³ Ona göre haller ilminden nasibini aldığından Eflatun hariç ehl-i nazar’ın haller ilmi konusunda zevke dayalı ilimlerinin olmadığı kanatindedir. İbnu’l-Arabî, filozoflar

¹⁸⁶ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 115, 116.

¹⁸⁷ İbnu’l-Arabî, *Rûhu’l-Kuds*, s. 92; Austin, *Endülüs Sûfîleri*, s. 77; C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 117.

¹⁸⁸ Bkz. İbnu’l-Arabî, *İcaze*, s. 26. Bu eserleri, rivayet usûlü üzere okuyarak hocalarının her birinden icazet alır.

¹⁸⁹ C. Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 117.

¹⁹⁰ Bkz. Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkızu mine’d-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. Yay., İstanbul 1994, ss. 23-25.

¹⁹¹ İbnu’l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, I/161.

¹⁹² İbnu’l-Arabî, *Risâle ile’l-İmam er-Râzî, Resâil*, ss. 223-232. Bu mektup neşredilmiş ve birden fazla kez dilimize tercüme edilmiştir.

¹⁹³ İbnu’l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, III/419 vd.

arasında Eflâtun gibisine pek az rastlandığı kanaatindedir. İbnu'l-Arabî, 'felsefe' kelimesinin Grekçe'de hikmet sevgisi anlamına geldiğine vurgu yapar.¹⁹⁴

İsimlendirmenin önemine ve neye tekabül edeceğine dair Enes b. Malik'in fetvasını ele aldığı paragraf ilginç anekdotlar taşımaktadır. "Su domuzu" olarak bilinen deniz mahlukatı sayesinde tafsilatını araştırma imkânı bulduğumuz Michel Chodkiewicz'in fetvayı "hukukî bir responsa" olarak niteleyerek yeni bir bakış geliştirmesi oldukça verimli bir giriş oluşturmuştur.¹⁹⁵

اعلم أن الصلاة تشتمل على أقوال و أفعال و يكون حكمها بحسب الأحوال فإن جميع العبادات تنبني على الأحوال و هي المعتبرة للشارع فيكون الحكم يتوجه على المكلف من جهة الحال التي يكون عليها و الأسماء تابعة للأحوال و لهذا يراعيها الشارع في الحكم على المكلف قيل لملك بين أنس ما تقول في خنزير الماء فأفتى بتحريمه فقيل له أ ليس هو من سمك البحر فقال رضي الله عنه أنتم سميتموه خنزيرا ما زادهم على ذلك كذلك الخمر المحرم شربها إذا تخللت زال عنها اسم الخمر لزوال الحال الذي أوجب له اسم الخمر فسمي خلا لحال آخر طرأ عليه و الجوهر عين الجوهر فانتقل الحكم من التحريم إلى الحل و الظاهر و الباطن في هذا على السواء في الحكم فإن الاعتبار إنما هو من الشرع لمن عقل عنه

3. İBNU'L-ARABÎ'NİN HARF SEMBOLİZMİ

Pierre Lory'ye göre¹⁹⁶, İbnu'l-Arabî'nin eserlerinden ortaya çıkarılan âlemin kaynağı görüşü onun dil telakkisinden ayrı değildir. Dolayısıyla "Dil ve Harfler Sembolizmi"¹⁹⁷ başlığı İbn Arabî'ye aşına olanlara bir hayli iddialı gelebilecektir. Şeyhu'l-Ekber'in dil görüşünden kaynaklanan mistik harfler ilmi elbette İbn Arabî'nin eserlerinin en merkezi/temel noktasını teşkil etmekte ancak bununla birlikte oldukça sentetik/ terkîbî¹⁹⁸ ve anlaşılması güç bölümlerinden biri olduğundan bu konulara birkaç ciltlik analitik bir çalışmanın ayrılması gerektiğini vergulayan ve yapmış olduğu çalışmada niyetinin konunun ana hatlarını basit bir şekilde sunarak mütevazı bir katkı sağlamak olduğunu belirten P. Lory, yazıda dil problemini,

¹⁹⁴ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (byr.)*, IV/227, 228.

¹⁹⁵ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 45.

¹⁹⁶ Pierre Lory, "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabi", *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society*, c. XXIII, Oxford 1998 içinde ss. 32- 42. Lory, Pierre, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi", çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Bilimname* X, 2006/1, 173-182.

¹⁹⁷ Pierre Lory, "İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi", çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Bilimname* X, 2006/1, s. 173.

¹⁹⁸ Farklı unsurların bir bütünlük içerisinde ele almak şeklinde değerlendirilebilir. M. Mustafa Çakmaklıoğlu'na göre bu kavramla İbn Arabî'nin düşüncesinde harfler ilminin; varlığın menşe ve mertebeleri başta olmak üzere, marifet, insan ve onun âlemle olan bağları gibi farklı meselelerin bir bütünlük içerisinde ele alan yönüne işaret edilmektedir.

varlığın kaynağı, vahiy ve insanın ruhanî rolüyle ilişkisi bakımından üç yönden inceleyeceğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın yaratma eylemini konuşma eyleminden ayırmak olanaksızdır ve varlığın bu iki tezahürü organik olarak birbirine bağlıdır. Allah, tek bir kelimeyle (logos) vücûdda belirmemiş yaratıklara varlık kazandırır ve bu yaratıklar, bizatihî kâinatın kendisi olan uçsuz bucaksız ilâhî söylem içinde “kelimeler” olurlar.¹⁹⁹ Varlık ve kelime/logos bir ve aynı şeye tekabül ettiklerinden kelimenin tam anlamıyla bir ontolojiye denk düşmektedir.

William Chittick ve Mustafa Çakmaklıoğlu gibi alana oldukça hâkim isimler başta olmak üzere birçok araştırmacı tarafından ayrıntılı bir şekilde incelendiği²⁰⁰ için nüanslarını ayırdetmek ve yakalamak için onların çalışmalarından istifade ettik. İbn Arabî'ye göre; bir, tek ve ulaşılamaz olan İlahî Zât, varlıkları latîf, metafizik bir buluttan (amâ) yarattı. Hakk'ın zuhurunu kabul eden ilk mahall olduğunu belirten M. Çakmaklıoğlu, burada Şeyhu'l-Ekber'in görüşünü “Hz. Peygamber (s.a.v.)'e, ‘mahlûkatı yaratmadan önce Rabbimiz nerede idi?’ diye sorulunca o, ‘altında ve üstünde hava bulunmayan amâda idi’ şeklinde cevap vermiş olduğu hadisle açıkladığını belirtmektedir. Bu düzeyde varlıklar sadece, Allah'ın sonsuz ilmindeki salt ilmî formlar²⁰¹ olarak a'yân-ı sâbite (sâbit/değişmez özler) diye bilinen mutlak imkân mertebesinde vardılar. Bu metafizik buluttaki varlıkları, imkân mertebelerinden zuhur mertebesine çıkartan nedir? Bu, “şeyleri” varlık alanına çıkartan İlâhî Kelime'dir. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu şekilde zuhur eden varlıklar, “İlâhî İsimler” vasıtasıyla tanzîm ve tertîp edilirler. Burada “İsimler”, beşerî dilde kullandığımız şekliyle (Rahmân ya da Kadîr gibi) spesifik terim anlamında alınmamalıdır. Daha doğrusu “İlahî İsimler” bu spesifik isimlerin de

¹⁹⁹ Makaleyi çeviren M. Mustafa Çakmaklıoğlu, burada, maddî âlemde görünür varlıkların, belirerek somut varlık hâline gelmesi öncesinde Zât-ı İlâhî'deki kuvve/sübût hâlindeki bulunuşlarına işaret eden a'yân-ı sâbitenin kastedildiğini belirtmektedir.

²⁰⁰ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 33 vd. bakılabilir. Pierre Lory'nin makalesinin “Varoluşun Kaynağı Olarak Harfler” başlığı da konuyu tafsilatlı ele almıştır.

²⁰¹ Pierre Lory “mere thoughts in the mind of God” ifadesini kullanmış, Mustafa Çakmaklıoğlu da bu ifadeleri çeviride özellikle belirterek parantez içinde vermiştir.

ismidir.²⁰² Öyle ki Allah (cc.), bu isimlerin farklı şekilleri vasıtasıyla kâinattaki varlığı sevk ve organize eder. Bu “İsimler” hem varlığa (being) varoluş (existence)²⁰³ kazandırma hususunda gerekli olan enerjiyi, hem de varlıklar arasındaki düzen ve uyumu tanzim eden genel yapıyı sağlamaktadır.²⁰⁴

Özel terimlerle söyleyecek olursak; her varlığa dair İlâhî İsim, “varlığa” belirli bir varoluş kazandıran İlâhî İrade’ye ve Mutlak Gerçekliği (Essence) somut her bir ferdî varlıkla irtibatlandıran alâkaya tekabül etmektedir. Suad el-Hakîm’in detaylı olarak ele aldığı üzere, İbnu’l-Arabî, isimlerin “baba”, a’yân-ı sâbitenin (sâbit/değişmez özler) ise her bir varlığın “annesi” olduğuna işaret eder.²⁰⁵ Bu İlâhî İsim, o varlığın kendi ferdî eyleminin kaynağı ve dünyevî seyahatinde bütünüyle tâbî olup kulluk edeceği “Rabb”idir. Bu varlığın ferdî kaderi ise, hakikatinin barındırdığı imkânların bu şekilde gerçekleşmesidir. “Bu dünyadaki her bir gerçekliğe tekabül eden bir İlâhî İsim vardır ki bu İsim, o varlığa özgüdür ve onun Rabb’idir.”²⁰⁶ Şu nokta önemlidir: “İlâhî İsimler’in, İbnu’l-Arabî’nin eserlerinde bulunan hayli önemli bir kavram olduğu sonucuna zorunlu olarak varılır. İlâhî ya da kozmik her şey bu isimlerle alâkalıdır. Ne ilâhî öz ne de kâinattaki oldukça önemsiz varlıklar bu isimlere işaret edilmeksizin anlaşılabilir.”²⁰⁷ Sürekli inkişaf eden her varlık, “büyük kozmik söylemin” kompozisyonundaki bir harfi teşkil eder. Harflerin potansiyel varoluş düzeyinden görünür âlemdeki belirlenmiş varlık düzeyine geçişi feleklerin²⁰⁸ dönme eylemi vasıtasıyla vuku’ bulur.²⁰⁹ İbnu’l-Arabî bu süreci açıkça konuşma eylemi ile eş tutar ve bu ilâhî hitap sadece

²⁰² Esmâü’l-esmâ olduğunu belirtmektedir.

²⁰³ İbnu’l-Arabî’nin öğretisinde varlık anlayışını anlayabilmek için yapılan önemli bir ayırımdır. Varlık (being), varoluşun gerçekliğine veya onu bize arz eden şeylerden herhangi birini hesaba katmaksızın “gizli varlığa” işaret eder. Varoluş (existence) ise, aynı gerçekliğin âlemde bize sergilenen şekline, yani “apaçık varlığa” işaret eder.

²⁰⁴ Pierre Lory burada bir Ekberî olan ve eseri kısmî olarak Fransızca’ya çevirisi yapana atıf yapmaktadır. bkz. M. Chodkiewicz, *Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations*, Paris 1988.

²⁰⁵ P. Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Bilimname*, X, 2006/1, s. 173. *Abau’l-Ulviyat ve Ummehatu’s-Sufliyat*

²⁰⁶ Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, s.175.

²⁰⁷ Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, s.175.

²⁰⁸ Bkz. **DİA** Felek maddesinde. <https://islamansiklopedisi.org.tr/felek> 3 resim ve ikinci bölümde feleklerin dönüşü ile ilgili kısımlarda detay bulunmaktadır.

²⁰⁹ Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi” s.175

sembolik bir ifade değildir. İlahî yaratma ile insanın konuşması arasındaki bu benzerlik sürekli tekrarlanır. Allah, “nefesu’r-Rahman (Rahman’ın Nefesi) vasıtasıyla yaratma eyleminde bulunur. İlahî kelimelerin “telaffuzu”nu mümkün kılan işte bu “nefes”tir: “İlahî kelimeleri oluşturan özlerin sayısı yirmi sekizdir²¹⁰ ve bu özlerin, Allah âlemi yaratırken üzerinde bulunduğu metafizik bulut (amâ) konumundaki “Rahman’ın Nefes”inden sudûr eden birçok tezahürü vardır. Bu metafizik bulut insanın nefesine benzer. Âlemin, varlığın farklı düzeyleri uyarınca (vehmî) boşlukta (halâ)²¹¹ zuhuru, göğüsten çıkan ve ağız vasıtasıyla yayılan, bu yolla da harfleri şekillendiren insan nefesi gibidir. Harflerin ve kelimelerin zuhuru ise; âlemin, Rahmân olan Hakk Teâlâ’nın nefesi konumundaki latîf buluttan zuhuru gibidir. Bu da herhangi bir maddîlik söz konusu olmaksızın (varlığın) potansiyel mertebelerinde, tevehhümî uzamda yâni yaratmayla mahlûkatın doldurduğu boşlukta (halâ) gerçekleşir.”²¹²

Yaratma ile konuşma arasındaki bu benzerlik, tıpkı peş peşe gelen cümlelerle gelişen bir söylem gibi yaratma da sürekli aynı kalmayıp değiştiği için dinamiktir. Bu bakış açısından, Denis Gril tarafından hayli doyurucu açıklamalarla birlikte kısmen tercüme edilen Futûhât-ı Mekkiyye’nin özellikle ikinci bölümünde harfler hakkında İbnu’l-Arabî’nin ileri sürdüğü fikirleri anlamak kolaydır.²¹³ Bu bölümde Şeyhu’l-Ekber, her bir harfin bir varlık mertebesine ve kozmik hareket seviyelerine tekabül ettiği, fakat kendi aralarında herhangi bir tekabüliyetin söz konusu olmadığı yönündeki görüşlerini bizim için hayli zengin bir tarzda sıralar. Bu, dilin bir çeşit kozmik matematik rolü olması sebebiyledir. Bu hususta Pierre Lory, Denis Gril’in şu sözünü aktarmaktadır. “*Bu şekildeki harfler ilmi, fizikî dünyanın ve dil bilimin prensiplerinin metafizik ve metalingüistik bir formülasyonu şeklinde tanımlanabilir.*”²¹⁴

²¹⁰ Arap alfabesindeki harf sayısı 28’dir. Sami geleneklerde 22 harf temelli olan bu harf sayısının Arapça’da artışı, ayrıntıları ifade etmek üzere dilin ilerlemiş olduğunu göstermektedir.

²¹¹ Halâ: Cisimden bağımsız herhangi bir harici varlığı söz konusu olmayan vehmî boşluk, fezâ. Âlemin mekânı. Maddeden ayrı bir varlığı düşünülmediği için salt bir şey değildir. (*الخلاء: الفضاء الواسع الذي لا بُنيان فيه ولا أحدٌ وأصله*) (*من التَّخْلِی*)

²¹² Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, s.175.

²¹³ Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, s.175.

²¹⁴ Pierre Lory, “İbn Arabî’nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi”, s.175.

4. İBNU'L-ARABİ'NİN KULLANDIĞI SEMBOLLERİN ARKA PLANI

Tarih boyunca semboller sayı, harf, geometrik bir şekil, canlı veya cansız, basit veya karmaşık bir yapıdan oluşmuştur. Harfi sayıya, sayıyı harfe dönüştüren basit veya şifreli karakterler, muhtelif kavramları gösteren geometrik şekiller, piktogramlar ve ideogramlar geliştirilmiş, her nesneye ve canlıya çeşitli değişmeceli/mecazi anlamlar verilmiştir. İnsanoğlu tarafından semboller, öykü, masal, mit, efsane, folklorik öğeler ve sanat eserleriyle aktarılmışlardır. İslâm (Arap) sanatını anlatmak için genel olarak bu sanatı karakterize eden şey nedir, Güçlü medeniyetler arasında kıl çadırlarda göçebe yaşayan İslâm-öncesi Arapların etkileri daha sonra çok büyük olacak sanatlarının en önemlilerinden biri Kufî yazı örneğinde olduğu üzere düz çizgiye dayalı Mîmarî ve çeşitli zanaatlardır. Arap-İslam sanatının nüvelerini ortaya koyan ilk dehasının en başat ürünü dildir. Araplar, İslâm medeniyetine miras bıraktıkları dilleri çok önemli bir katmana taşımışlardır. Bu dil vasıtasıyla, Arap-İslam dehasının (عبرية *abkariye*) her esası İslâm medeniyetinin ruhuna sirayet etmiştir. Arap dili sıradışı normatif karakterini birbiriyle bağlantılı iki özellikten almaktadır, bir yandan kutsal metni taşıyan bir dil olmasından öte yandan Samî geleneğinin harflerinin yapısından almaktadır. Arapçanın kendi dilsel gücü yanında Kur'ân-ı Kerim'in bu dil ile nazil olmasıdır. Hıristiyan kozmolojisinde ise analitik düşünceyi Aristo'dan düşünsel sezginin tutarsız akıl yürütmeden üstün olduğunu gösteren arketipler/ilk örnekler sembolizmle uyumlu mefkuresini Plato'dan almıştır.

Doğada hiçbir şey şeylerin özü kadar aşikâr değildir, çünkü bunlar kendilerini bizzat 'biçim' olarak gösterirler.²¹⁵ Ancak, bu özler ne 'zahmetli bir araştırma' ile keşfedilebilirler, ne de niceliksel olarak ölçülebilirler; aslında, var olduklarını anlamamızı sağlayan sezgi, doğrudan doğruya duyusal algılama ve hayal gücüne dayanır.

²¹⁵ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası, Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, İstanbul 1997, s. 28.

Sembolde gösterenin anlamı farklı bir göstergeyle verilirken sembol²¹⁶, imgede göstergeden daha çok görüntülendirilmek istenen anlamın taşınması söz konusudur. İmge, bir anlam dizgesi, bir tasarım, sembol ise bir timsâldir. Simge ya da sembol düz bir çizgi üzerinde ilerler. İmgede ise bu düz çizgi kırılmalarla, kopmalarla verilir ve her bir kırılma/kopma bir tasarım oluşturma alanını imler.²¹⁷

5. SEMBOL VE İLİŞKİLİ OLDUĞU ANLAM HARİTASI

Sembol, TDK sözlüğünde, Fransızca'da symbolé, İngilizce'de symbol şeklinde Türkçe'de ise duyularla ifadesi kolay olmayan herhangi bir şeyi ifade eden somut nesne veya alem, remiz/rumuz, işaret, timsal ve simge şeklinde ifade edilen “*şekli bir düşünce/ düşünceler bütününi çağrıştıran görüğü*”yü anlatmaktadır. Sembolizm, ise “*Olgu ve düşünceleri yorumlama ve ifade etmede kullanılan semboller sistemi*”ni ifade etmektedir. Türkçede din bilimleri alanında “simge” yerine, “sembol” ifadesi özellikle dini tezahürleri ifade etmek için daha çok “sembol” sözcüğü daha geniş ve yaygın bir kullanıma sahiptir. “Sembol” sözcüğü uzun bir geçmişe sahiptir.²¹⁸

Sembolizm ise diğer dillerde kullanıldığı gibi Türk ve Arap edebiyatlarında da dilin sözlü ve yazılı halde ifadesi ile başlayan süreçte kullanılmıştır. Modern bir akım olarak XIX. yüzyılda Fransa'da sembolizm ismiyle ortaya çıkan ve simgelerle örülmüş bir dilin soyutla somut bağlantısının anlatılmasına yarayan bu akım dilin yazılı hale getirilmesinden önce var olan birikimi ifade etmek amacıyla çeşitli araçlar kullanmıştır. Rene Guenon'un sembolik

²¹⁶ İltuş, Cüveyriye. “Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 2 (Aralık 2020): 1172-97. <https://doi.org/10.17859/pauifd.755174>.

²¹⁷ Ali el-Carim-Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-Vâdiha*, Eda Neşriyat, İstanbul ts. Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İFAV, İstanbul 1993, s. 85-98; Abdulkahir el-Curcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, haz. M. Reşid Rıza, Dâru'l-Matbûâtî'l-Arabîyye, Mısır ts. s. 54.

²¹⁸ Hür Mahmut. Yücer, *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri*, İstanbul: Büyüyenay Yay., 2019; Hayreddin Kızıl, “Özellikleri Açısından Sembol”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1306-1327.

anlamlar üzerinden bir zihni yolculuk olarak Mirac'tan Orta çağ'a, Ortaçağ'dan günümüze gelen bir zaman yolculuğu olarak tasarladığı, sembollerin barındırdıkları kültürel kodların dillendirilmesi ve bu kodların zaman-mekan-insan üçgeninde ele alınması önemlidir.²¹⁹

Sembol, duyularla ifadesi kolay olmayan herhangi bir şeyi dile getiren somut nesne veya alem, remiz/rumuz, işaret, timsal demektir. Sembol ile işaret arasında fark vardır. Sembol belli bir düşüncüyü ve olguyu ifade etmek için kullanılır. İşaret ise bir düşünceden çok bir hareketi ya da eylemi ifade eder. Eşyanın niceliklerini belirtmek üzere kullanılan sayılar sembolik anlamlar kazanmıştır. İslam tasavvufunda başka benzer örneklerde de görüleceği üzere ferdin seviyesine göre sembollerin içindeki derunî bilgeliği/öğretiyi kavraması kat edilen mesafe ile doğru orantılı olarak ele alınmıştır. Sembollerle aktarılan batinî bilgeliğin/öğretilerin bir seyr-i sülûk sonrası anlaşılması mümkün olabilmektedir. İnsanoğlu sembollerini kullanagelmış, dönemlerinin kendilerine göre mahsus gizli kalması gereken bilgi ve düşüncelerini semboller kullanarak anlatmayı tercih etmiştir. Allah, Âlem (Kâinat) ve İnsan'a dair her türlü konu sembollerle ifade edilmiştir.²²⁰

5.1. Nokta (النقطة) ve Çizgi (الخط)

İbnu'l-Arabî yazının üzerinde aktığı takdirî yatay çizgiyi, yani satırı, cisimler âlemini rûhânî âlemden ayıran sınır olarak görmektedir. Buna göre elif'in, yani Allah'ın, satıra inmesi ile âlemin 'yaratılış' süreci başlamaktadır. Allah'ın mürekkebin âlemlerin ilki olarak tanımlanan dünya semâsına inişi ve sonrasında dört unsurdan ilki olan ateşin yaratılışı elif'in satıra inişi ile sembolize edilmektedir. Ancak elif her ne kadar satıra inse de satırın altına geçmediği için

²¹⁹ Konuya dair genel bir perspektif için bkz. Titus Burckhardt, *Aklın Aynası, Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, İstanbul 1997.

²²⁰ Bkz. Dinde sembol, remiz/rumuz, işaret vb. alanların kullanımı hakkında kavramsal çerçeve için bkz. Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., 1998 İstanbul, s. 97; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* Ankara Okulu Yay., Ankara 2004, 9-11; Aliye Çınar, *Varoluşçu Teoloji, Paul Tillich'te Din ve Sembol*, İz Yay., İstanbul 2007, s. 207-208. Sembol, sadece görülebilir olanla açığa çıkabilen, görülemez bir realiteyi/gerçekliği keşfetmeye yönelten somut bir gerçekliktir. Diğer bir ifadeyle "bütün", parçaların her birinin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkar ve biri olmadan diğeri anlaşılabilir.

Allah ehadiyet makâmındadır. Allah'ın tenzih ve takdis makâmından teşbih ve temsil makâmına inişi ise, elif'le değil ancak berzah olan lâm ile mümkün olmaktadır.²²¹

Duygu ve düşünceleri daha vazih hale getirmek, okuma ve anlama kolaylaştırmak, sözün vurgu ve tonlaması ile cümlenin yapısı ve duraklama yerlerini belirlemek amacıyla noktalama işaretleri kullanılır. Noktalama işaretlerinden nokta, virgöl, noktalı virgöl, iki nokta, üç nokta, soru, ünlem, tırnak, ayraç ve kesme işaretleri ait oldukları kelimelere bitişik olarak yazılır ve kesme dışındaki işaretlerden sonra bir harf boşluğu ara verilir.

Hurûfliğin kurucusu Fazlullah'ın müridi olan ve “Mahmûd-i merdûd/matrûd” lakaplarıyla anılan Pesîhânî 1397'de kendisini yeni ilâhî tecellilerin hamili (mehdî) ilân etti. Pesîhânî görüşlerini yaymak için çeşitli eserler kaleme almıştır. Noktaviyye ismi kaynağını anâsır-ı erbaadan olan toprağın her şeyin aslı ve başlangıç noktası olduğu görüşünden veya fırka metinlerinde iki, üç veya dört noktanın çeşitli şekillerde gizli kısaltmalar biçiminde kullanılmasından almaktadır. Noktaviyye metinleri zor bir üslûpla telif edilmiş ve Hurûfler gibi kısaltmalara yer verilmiş olduğundan anlaşılması kolay değildir. Pesîhânî'ye göre ölümden sonra beden dağılmadan bütün olarak toprağa karıştıktan sonra, bitki ya da cansız olarak ortaya çıkarlar. Tüketildiği insan veya hayvan tarafından varlığını sürdürmek suretiyle tekrar varlık kazanır. Varlık formları arasındaki bu yükselme ve alçalma önceki formunun izlerini taşıdığı, bâtinî sezgilerle anlaşılabilir. Bu sürece sayım (ihşâ') adı verildiğinden Noktavîliğin diğer adı İhsâiyye'dir.

Noktavî dâiresel zaman anlayışına göre hayat toplamda altmış dört bin seneden oluşur ve zuhûr, butûn, sır ile alâniyye olmak üzere on altı bin senelik dört döneme, dönemler ise sekiz bin senelik iki devreye bölünmüştür. Arap (isti'râb) devresi olan birinci devre mürsel-i mükemmel-i Arab, Fars (isti'câm) devresi olan ikinci devre mübeyyin-i mükemmel-i acem

²²¹ Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s.174.

sorumluluğundadır.²²² Çizgi ise harflerin oluşumunda kullanılan yapı taşlarıdır. Noktalar çizgiyi, çizgi de harfleri oluşturmaktadır.²²³

5.2. Harf/Hurûf (الحرف/الحروف)

Harf kelimesi sözlükte “bir tarafa meyletmek, sapmak” anlamına gelen harf masdarının isim şekli olup “taraf, uç, yan; zirve, tepe; kelime, kelâm” gibi anlamları ifade eden ve seslerin yazılı sembolleri için istihdam edilen bir Arap dili terimi olan harf²²⁴ ile sayılarda tabiat ve hadiseleri etkileme gücünün bulunması varsayımından hareket eden bir yöntem arayışı olarak Mezopotamya, Antik Mısır, Grek, Hint, yahudi, hıristiyan ve İslâm geleneklerinde sırlı/gizemli anlamları olduğu düşünülen harflerin insana ve tabiata etki ettiği düşünülmüştür.²²⁵ Pisagor, âlemdeki ilk prensibin insicam ve iztizamlı sayılar olabileceğini söylemiştir. Hurûf ve ahurf şeklinde çoğul hale getirilen kelime Kur’an’da “bir şeyin çeşitli yönlerinden biri”²²⁶, yedi harften bahseden hadiste “kıraat/lehçe”²²⁷ mânalarında kullanılmıştır. Alfabeği oluşturan seslerin her birine ait yazı ve çizgi (hat) şeklindeki işaretlere harf adı verilmiştir. Harfler, kelimelerin teşekkülünde yapı taşı vazifesi görmeleri bakımından “hurûfu’l-mebânî”, kelimeleri hecelere böldükleri ve onların hecelerini oluşturdukları için hurûf el-hicâ/et-teheccî/et-tehciye şeklinde de mezkûrdur. Nokta konulması suretiyle benzer olanların arasında oluşabilecek karışıklığın giderilmesine vurgu yapmak için “hurûfu’l-mu’cem” de denilmiştir. Harfler, bir dildeki ses birimlerini yazı ile göstermeye yarayan

²²² Hamid Algar, “Nuktaviyya”, *The Encyclopaedia of Islam* (new edition), VIII/114-117.

²²³ Bkz. Yahyâ Vehîb el-Cubûrî, *el-Hat ve’l-kitâbe*, Beyrut 1994, s. 17 vd.

²²⁴ Harf konusunu ele alan kaynakların bazıları şunlardır. Nihad M. Çetin, “Arap (Yazı)”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991.3/276-309; T. H. Weir, “Harf”, *İA*, V/1-230-231; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, “Harf”; *Lisânu’l-Arab*, “Hrf”; Tehânevî, *Keşşâf*, II/66-67; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Hurûf*, *Selâsetu Kutub fi’l-Hurûf* içinde, (nşr. Ramazan Abdüttevâb), KahireEg 1402/1982, s. 34-47; İbnu’s-Sikkît, *Kitâbu’l-Hurûf*, *Selâsetu Kutub fi’l-Hurûf* içinde, s. 93-111; Muzenî, *el-Hurûf* (nşr. M. Hasenî Mahmûd-M. Hasan Avvâd), Amman 1983, nâşirlerin mukaddimesi, s. 5-32; Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, Beyrut 1990, s. 28-29; Fârâbî, *Kitâbu’l-Elfâz* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1986, s. 43-56; Rummânî, *Kitâbu Me’âni’l-Hurûf* (nşr. Abdulfettâh İsmâil Şelebi), Cidde 1981, nâşirin mukaddimesi, s. 2, 7-19; Mustafa Uzun, “Ebced”, *DİA*, 10/68-70.

²²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, “Harf”.

²²⁶ Hac 22/11.

²²⁷ Buhârî, “Fedâ’ilu’l-Kur’ân”, 3, 5.

işaretler olmakla birlikte harf ile ses birimi arasında kesin bir denklik yoktur. Arapçada “vavu’l-cemae/çoğul vavı”ndan sonra yazılan ancak okunmayan كتبوا “elif harfi” bu türdendir ve bu elifte harf bulunur ancak hiçbir ses değeri yoktur.²²⁸

Her harfin ismi, sesi ve resmi (yazı işareti/remzi/sembolü) vardır. Harfler ile ses birimleri arasında kesin bir örtüşme/mutabakat yoktur. Her harfin ismi, sesi ve işareti/sembolü (resm) vardır. Kıraat âlimleri başta olmak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar dâhil, harfleri sadece ses yönüyle ele almak eğiliminde olmuşlardır.²²⁹ Mesela, Fârâbî, belirli sıfatları barındırarak ağzın muayyen bir mahrecinden çıkan ses olarak tanımlamıştır.²³⁰ İnsanlık için önemli bilgilerin taşıyıcısı konumunda olan harfler, çeşitli aşamalardan geçerek madde yazı (objegrafik), resim yazı (piktografik), fikir yazısı (ideografik) hece yazı (logografik) aşamaları sonrasında tek şeklin (harf) tek sesi gösterdiği fonetik-alfabetik (fonografik) harf sistemine ulaşılmıştır.²³¹

Kabul edilebilir görüşlerden birinde alfabe harfleri, batı Sâmi kavimlerinden Ken’ânîler tarafından milâttan önce yaklaşık 1700’lü yıllarda icat edildiği benimsenmiştir. Ken’ânîler, her ses için bir şekil çizmek suretiyle alfabelerin esası olan sesyazı sistemini bulmuşlardır. Ken’ânî yazıyı oluşturan harfler göçlerle yayılarak Sâmi alfabe sistemlerinin oluşmasına sonrasında Fenike alfabesiyle ondan neşet ederek gelişmesini sürdüren Ârâmî alfabesi ile Fenikeli deniz tâcirleri yoluyla Grek alfabelerinin oluşmasına sebep olmuştur.²³²

Yeryüzündeki alfabe sistemlerine ait harflerin çoğunun isim olarak Fenike alfabesine, şekil olarak da resim ve fikir yazısı karışımı olan Mısır hiyerogliflerine dayandığı düşünülmektedir. Kullanılabilecek seslerin sınırlı olduğunu düşündüğümüzde, farklı diller konuşan milletler, kendi dillerinin fonetik yapısına göre bunlara bazı harfler eklemiştir.

²²⁸ Abdurrahman b. Ömer es-Sufî, *Suveru’l-Kevakib*. 529. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/653768>

²²⁹ Anlatı’nın beş temel ögesinden biri olarak ele alınmış olan ses, modern araştırmalarda da önemini korumuştur. Bkz. Gérard Genette, *Anlatının Söylemi Yöntem Hakkında Bir Deneme*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi İstanbul 2011; Roland Barthes, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2011.

²³⁰ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 28.

²³¹ İsmail Durmuş, “Harf”, *DİA*, 16/158-163, TDV Yay., İstanbul 1997.

²³² İsmail Durmuş, “Harf”, *DİA*, 16/158-163, TDV Yay., İstanbul 1997.

Alfabeyi oluşturan her harf, belli bir varlığın adı olduğu gibi şekil itibariyle de o varlığın resminin yalın çizgilere indirgenmiş biçimidir. Bu resim ve şekiller önden (cephe), yandan, kuş bakışı, yatay veya dikey görüşlerine göre veya müruru zamanla orijinal resim değişmiştir.

Araplar, Nabat alfabesinden aldıkları yirmi iki harfe Arapçaya has olan sesleri belirten ve revâdif denilen (غ، ظ، ض، ذ، خ، ث، خ) şeklindeki altı harfi ilave ederek yirmi sekiz harften oluşan dillerine ait özgün alfabelerini meydana getirdiler. Lâmelif ile harf sayısı yirmi dokuza çıkmıştır. Kûfi harfler Süryânî-Estrangelo yazısı yoluyla Fenike alfabesine ulaşırken kavisli nesih harfleri Nabat ve Ârâmî yoluyla Fenike alfabesine, oradan da Mısır hiyerogliflerine ulaşır.²³³ Estrangelo da bir süsleme yazısı veya motifi olarak varlığını sürdürmüştür. Süryânî alfabesi, altısı yumuşak ve sert olmak üzere (b, g, d, k, f, t) çift telaffuzlu yirmi iki sessiz harften meydana gelmiştir. Arapçada olduğu gibi bu harfler bitişik yazılmasından dolayı baş, orta ve sondaki şekilleri farklılık arzeder. Harekeler de harflerin alt veya üstüne konulan bazı sembollerle nokta ve çizgi şeklindedir. Otuz altı işaretten oluşan harekeleme sistemi ilk Süryânî gramerini yazan Urfalı Yakub (ö. 708) tarafından tamamlanmıştır.²³⁴

Arap harflerinin birçoğunun ismi, Latin alfabesinde olduğu gibi harfe isim olan kelimenin ilk hecesiyle ve elif-i memdûde ile söylenmektedir: Bâ', tâ', sâ', Hâ', hâ', râ', zâ', tâ', zâ', fâ', hâ', yâ'. Buna karşılık diğerleri kısmen eski tarihî ve orijinal isimlerini muhafaza etmiştir: Elif, cîm, dâl (zâl), sîn, şîn, sâd (dâd), ayn (gayn), kaf, kâf, lâm, mîm, nûn, vâv. Aslında dünya alfabelerinin çoğunda her harfin temsil ettiği ses isminin ilk hecesini teşkil etmektedir. Ayrıca harf isimlerinin birçok alfabede bazı değişikliklere rağmen özde aynı olması onların bir asıldan doğduğunu göstermektedir. Arap harflerinin isimleri da eski Sâmi alfabe harflerine ait isimlerin devamıdır. Sâmi kavimler harfleri Mısır hiyerogliflerinden şekilleri ve isimleriyle birlikte almışlar, zamanla Mısır dilindeki isimlerinin telaffuzlarını

²³³ Eyyüp Tanrıverdi, "Süryânî Dili", *Süryaniler ve Süryanilik* (haz. Ahmet Taşğın vd.), Ankara 2005, II/1-10.

²³⁴ Mehmet Sadık Gür, "Süryânîce", *DİA*, 38/174-175, TDV Yay., İstanbul 2010.

unutarak onlara kendi dillerindeki karşılıklarını vermişlerdir. Harfin temsil ettiği ses ilk sesinde tezahür ettiğinden ismin bu ilk kısmı muhafaza edilmiş, diğer kısmı giderek unutulmuştur.²³⁵

Harflerin Arapça isimleri, tarihî isminin ilk hecesinin ortası veya sonuna elif-hemze, yâ eklenmek suretiyle birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Örneğin ev, çadır anlamındaki bet harfi Arapça bâ; avuç içi anlamındaki kef olan harf Arapça kâf olmuştur. Ahmed b. Muhammed er-Râzî ve Halîl b. Ahmed el-Ferahidî gibi bu konudaki öncü çalışmaları bulunan âlimlerin Arap harflerinin isimlerinin delalet ettiği anlam dünyasına dair veriler de o zamanki kültürel birikimi yansıtmaktadır ve bazı zıt görüşleri de barındırmaktadır.²³⁶

Önceleri daha çok sese dayalı olarak kullanılarak nokta ve harekesiz kullanılan Arap harfleri, fetih hareketleri sonucunda Arap olmayan (Ucmet/Acem) unsurların İslamlaşarak Arap toplumuna dâhil olması ile selikaları bozulmuş ve Kur'an'ın kıraatında hataların bulunmasından sonra, baştan sona Kur'an metni Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 688) tarafından harekelenmiştir. Noktalama ise İbrânîce ve Süryânîce esas alınarak Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin emriyle Ebu'l-Esved'in öğrencileri olan Nasr b. Âsım ile (ö. 708) Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî²³⁷ tarafından yapılmıştır. Harfleri icat edenler, aynı şekle sahip olanlar arasında ayırt edici bir işaret kullanmışlardır. Noktalama için geliştirilen sisteme göre, biçim bakımından benzer harflerden Arapçada en çok kullanılan harf asıl kabul edilerek ona benzeyen diğer harflerin üstüne veya altına ihtiyaca göre sayıları üçe kadar çıkan noktalar konulmuştur. Aynı bir harf şekli geliştirmek yerine aynı şeklin noktalarla ayırt edilmesindeki

²³⁵ Philip Hitti, *Târîhu'l-Arab*, Beyrut 1949, I, 93; Cevâd Ali, *Târîhu'l-Arab*, Bağdad 1950, I, 204.

²³⁶ Ahmed b. Muhammed er-Râzî, *Kitâbu'l-Hurûf, Selâsetu Kutub fi'l-Hurûf* içinde, (nşr. Ramazan Abduttevvâb), Kahire 1402/1982, s. 133, 141-156; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Hurûf, Selâsetu Kutub fi'l-Hurûf içinde, (nşr. Ramazan Abduttevvâb)*, Kahire 1402/1982, s. 34-47.

²³⁷ Merv kadısı olan ve Kur'an'ı noktalayan tâbiilerden olan İbn Yamer'in yaptığı çalışma en kayda değer işlerinden biridir. Hocası Ebu'l-Esved ed-Düelî, Muâviye döneminde harekeleme işini başlatmış, bu çalışmalar, İbn Yamer ve Nasr b. Âsım ile devam etmiştir. Dolayısıyla Kur'an tarihinde noktalama çalışması yapan ilk âlimlerden olduğundan İbn Yamer, mühim bir yere sahiptir. Celal Kırcâ, "İbn Ya'mer", *DİA*, 20/447-448, TDV Yay., İstanbul 1999.

amaç harf şekillerini asgariye indirmektir. Bu suretle yirmi dokuz harf on dokuz biçime, bunlar da beş temel şekle (ا، ج، ر، ن، م) indirgenmiştir.²³⁸ Daha sonra Halîl b. Ahmed, harflerin kendi noktaları ile Ebu'l-Esved ed-Düelî tarafından ortaya konan nokta biçimindeki hareketlerin birbirine karışmasını önlemek ve değişik renkte mürekkep kullanmaktan kurtulmak için bugün bilinen hareketleri ortaya koymuştur. Burada sükûn (□), şedde (□), medde (-), hemze-i vasıl (ـ), hemze-i kat' (ء) işaretlerini kullanmıştır.

Arap harflerinin I. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiş olan tertibi, Sâmi alfabelerde yerleşik hale gelmiş ebced tertibidir. Bu alfabelerin birçoğunda asıl olan yirmi iki harfi formüle eden “ebced, hevvez, hutî, kelemen, sa'fes, karaşet” (أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت) kelimelerinden her biri, ezberlenme kolaylığı için uydurulmuş formüller gibi görünmekle birlikte bunların harfleri icat eden Medyen²³⁹ krallarının isimleri veya altı şeytan ismi ya da haftanın günleri olduğu yolunda rivayetler de vardır. Harflerin Arapçaya intikalinden sonra bunlara, Arap dilinin fonetik formuna uygun/özel altı sesi gösteren “sehzaz, dazağ” (ثخذ، ضغط) eklenmiştir.

Doğu (Meşrik) tertibi	أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضغط
ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، و، هـ، لا، ي،	
Batı (Magrib) tertibi	أبجد هوز حطي كلمن صعفض قرست ثخذ ظعش
ا، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، ط، ظ، ك، ل، م، ن، ص، ض، ع، غ، ف، ق، س، ش، هـ، و، ي، لا	

Arap harflerinin bugünkü alfabetik düzeni, hicri I. yüzyılın sonlarına doğru Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya'mer tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu yeni sistemde harflerden biçim itibariyle üçlü ve ikili benzerler (müzdevice) öne ve yan yana, müstakil şekle sahip olanlar

²³⁸ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-A'şâ* (nşr. M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut 1407/1987, III/22, 153-158.

²³⁹ Medâin olarak da geçmektedir.

(münferide) sona alınmıştır. Eski ve yenisinde harf sıralaması müstakil şekle sahip olan elif harfiyle başlamaktadır.

Kitâbu'l-Ayn isimli muceminde Halîl b. Ahmed'in, harflerin mahreçlerini esas aldığı farklı bir diziliş bulunmaktadır. Mahreci ağza en uzak olan harften başlayarak dudağa doğru geline bir düzen benimsenmiş ancak illet harfleri olan (ا، و، ي) sona bırakılmıştır:

ع، ح، هـ، خ، غ، ق، ك، ج، ش، ص، ض، س، ز، ط، د، ت، ظ، ذ، ث، ر، ل / ن، ف، ب، م / ا، و، ي.

Asya, Afrika ve bazı Avrupa ülkelerinde İslâm'ın yayılmasına paralel olarak Arap harfleri Arap olmayan milletler tarafından kabul edilerek kullanılmaya başlanmış, fakat her millet kendi dilinin ses yapısına göre yirmi dokuz harfe ilâveler veya bunlardan eksiltmeler yapmıştır.²⁴⁰ Harfler çeşitli yönlerden tasnife tâbi tutulmuştur. Asıl ve ziyade olmalarına göre hurûf-ı asliyye-zâide (هـ، س، ن، ت، و، م، ل، ا، ي، و، م، ت، ن، س، هـ) sıhhat ve illet durumuna göre hurûf-ı sahîha-mu'telle/illet/cevfiyye: (ا، و، ي); ünlü ve ünsüzse hurûf-ı musavvite/sâite/sâmite; nokta varsa hurûf-ı mu'ceme/menkûte yoksa hurûf-ı mühmele; ayrı ve bitişik hurûf-ı munfasıla (ا، د، ذ، ر، ل، و، ل، ز، و، ل، م) hurûf-ı muttasıla; müstakil ve benzer şekle sahip olmalarına göre hurûf-ı müfrede (ا، ب، ت، ث، ح، خ، ر، ز، ط، ظ، ف، هـ، ي - hurûf-ı mütेशâbihe ث، ت، ب، ت، ث - hurûf-ı mütesâbihe - (ن، هـ، ل، ا، و، ي) hurûf-ı mesrûre (iki harfliler: ا، ب، ت، ث، ح، خ، ر، ز، ط، ظ، ف، هـ، ي - hurûf-ı melfûza (üç harfliler: ا، ج، د، ذ، س، ش، ص، ض، ع، غ، ق، ك، ل - hurûf-ı melbûbe (melviyye: ilk ve son harfi aynı olanlar و، ن، م) gibi kısımlara ayrılmıştır. Kıraat ve tecvid ilimlerinde de telaffuzu kolay harflere hurûf-ı izlâk (hurûf-ı zelâka-müzlaka: ن، م، ل، ف، ر، ب)، telaffuzu zor olan diğer harflere hurûf-ı ısmât, şeddelilere hurûf-ı müşeddede, şeddeli olmayanlara hurûf-ı muhaffefe denir.

Harfleri, “varlık formuna girmeden önce Allah'ın ilminde mâlum olan şekiller” olarak tanımlayan sûfîlerle, “tek başına anlam ve işaretleri olan müstakil yapılar” diye tarif eden cefr

²⁴⁰ Farsça ve Osmanlı Türkçesi'nde bulunan (ب، ز، ٹ، گ) harfleri bu şekilde oluşmuştur.

ve ilm-i hurûf ehli tarafından yapılmış bazı harf tasnifleri de vardır. Anâsır-ı erbaaya göre aşağıdaki şekilde bir sıralama yapılır.

Hurûf-ı nâriyye (أ، ز، ش، ط، ق، م، هـ)	Hurûf-ı mâiyye (ث، ج، ز، س، ظ، ق، ك)
Hurûf-ı hevâiyye (ب، ت، ص، ض، ن، و، ی)	Hurûf-ı hâkiyye (ح، خ، د، ر، ع، غ، ل)

Ayrıca hurûf-ı nûrâniyye (hurûf-ı ulyâ, hurûf-ı Hak: ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ی hurûf-ı zulmâniyye (hurûf-ı süflâ, hurûf-ı halk; م، غ، ض، ذ، د، ت، ب); hurûf-ı zemâniyye/âniyye; hurûf-ı zimâm- hurûf-ı evtâd- hurûf-ı kulûb; hurûf-ı mukattaa- hurûf-ı muhkemât- hurûf-ı müteşâbihât gibi daha başka tasnifler de vardır. Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başında yer alan الم، طه، حم gibi harflere hurûf-ı mukattaa/teheccî ve fevâtihu's-süver denildiği gibi âyet sonu kelimelerinin son harflerine de hurûf-ı fâsıla ismi verilir.

Harfler fonksiyon itibariyle âmile, mühmele ve amel etmesi de etmemesi de câiz olanlar olmak üzere üç gruba ayrılır. Belâgat ve beyânî hususlar ve nükteler, üslûp hususiyetleri hurûf-ı meânîye dayandığı için bunların üzerinde özellikle durulmuştur Kur'an'daki mâna harflerine veya bir tek harfe ait olmak üzere farklılık gösterir. Meselâ yalnız ظ، ض harfleri ve bunların farklarına dair otuzdan fazla eser yazılmıştır. Arap dilinde ve özellikle Kur'an'da geçen elif, lâm ve hâ harfleri üzerine de birçok eser kaleme alınmıştır.²⁴¹

Alfabe harflerinin, milâttan önce 1700'lerde bir Batı Sâmi kavmi olan Ken'ânîler tarafından icat edilmiştir. Ken'ânîler, dildeki sınırlı sesleri her sese bir şekil çizmek suretiyle alfabelerin esası olan ses-yazı sistemini bulmuşlardır. Daha sonra Fenike alfabesiyle ondan doğup gelişen Ârâmî ve Yunan alfabeleri gelişmiştir. Bugün birçok ülkede kullanılan Latin alfabesinin temeli de alfabeyi Fenikeli deniz tâcirlerinden almış olan Yunan alfabesine dayanır. Bazı kaynaklarda Aristo'nun sayı ve harflerin esrarıyla ilgili bir eser yazdığı kaydediliyorsa da *Kitâbu's-Siyâse fî Tedbîri'r-Riyâse* adlı kitabın Aristo'ya nispetinin uydurma olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde İslâm dünyasında hurûf ilmine dair edebiyat

²⁴¹ Harfler hakkında yazılan eserlerin bir listesi için Muzenî, *el-Hurûf*, nâşirlerin mukaddimesi, s. 5-32.

içinde Hermetik ve Pisagorcu geleneği temsil eden kaynakların çoğu da apokrifdir. Hermetizm'e adını veren efsanevî şahsiyet Hermesü'l-Herâmise'nin yazdığı ifade edilen *Kenzu'l-esrâr ve zehâ'iru'l-ibrâr* çok tanınmıştır.²⁴²

Harflerin esrarına dayanan Hurûfilik, baskı altındaki bazı gnostik gruplar, mensuplarına gizli kalması gereken bilgileri şifreler yoluyla öğretme ihtiyacını hissetmişlerdir. Milâttan önce IV. yüzyıldan itibaren Ege çevresinde sır dinlerinin Grek harflerine sayısal değerler yükleyerek kehanet formülasyonları geliştirdiği bilinmektedir. Helenistik-Gnostik literatürde Grek harflerine sayısal değerler verilerek geleceğe yönelik kehanetlerde bulunmaktadır. Yahudi geleneğinde ise hurûfî anlayış İbrânîce'de "gematria" şeklinde adlandırılır. Ölüdeniz kumranlarında bazı kehanet formülasyonları kullanılmaktaysa da yaygın değildir. Orta çağ yahudi kaynaklarında yaygınlaştığı görülmektedir. Sabatay Sevi hareketi de hurûfî kabalacılığını esas almıştır. XIX. yüzyıldan itibaren hurûfî kabalacıların merkezi Selânik olmuştur. Bugün bazı kabalacı çevreler gematria geleneğini hâlâ sürdürmektedir.

Yahudi geleneğinde hurûf ilmi, esasta bazı İbrânîce harflere sayısal değerler vermeye veya harflerin yerini değiştirmeye dayanır. Hz. İbrâhim'e bir savaş sırasında yardımcı olan 318 kişi aslında onun hizmetçisi olan Eliezer'den başkası değildir²⁴³ bu yönetime göre. Çünkü Eliezer kelimesinin sayısal değeri 318'dir. Temurrah denilen harflerin yerini değiştirme yöntemiyle "galip gelmek" anlamındaki "şşk" (şesak)²⁴⁴ kelimesi "Bbl" (Bâbil)²⁴⁵ kelimesine denk düşmektedir. Hurûf ilmiyle kutsal kitabın yorumu sonucunda Tanrı'nın Bâbil'e galip geleceği neticesine varılmaktadır. Yahudi mistiklerinin bakış açısından Zohar'a göre hikmeti İbrâhim, akli İshak, ilmi ise Yakub temsil etmektedir.²⁴⁶

²⁴² Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 294-299.

²⁴³ Tekvîn XIV/14.

²⁴⁴ Yeremya, 25/27

²⁴⁵ Yeremya, 51/41.

²⁴⁶ Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, 18/397-401, TDV Yay., İstanbul 1998.

Yahudilik, hurûf ilminin yöntemleriyle kutsal kitabı yorumlamanın meşruiyetini Kitâb-ı Mukaddes'teki Tanrı'nın her şeyi belli bir düzene dayalı olarak yarattığı öğretisine uyarlama eğilimindedir.²⁴⁷ Bazı gruplar ise Kitâb-ı Mukaddes'in hurûfî bakışla okunabileceği kanaatine katılmazlar.

Baskı altında yaşayan hıristiyanlar, dini metinlerin muhtelif yerlerini hurûfî çevrelerle irtibat sayesinde şifrelemişlerdir. Yeni Ahid'de kullanılan en önemli şifre Vahiy'deki (XIII/18) 666 sayısıdır. Hıristiyanlar, tarih boyunca deccâli simgelediğini düşündükleri 666 sayısını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de dâhil olduğu düşman bildikleri pek çok kişinin ismine uygulamışlardır. Bunların en eskisi, Grekçe'de harflerinin sayısal değeri 666'ya denk düşen Neron'dur. Böylece hıristiyanlara baskı yapan ilk imparator olan Neron, Yeni Ahid'de Tanrı tarafından önceden bildirilmiş biri olarak kabul edilmiştir. Barnabas'ın Mektubu (IX/8), Îsâ isminin ilk iki harfinin sayısal değerine (18) çarmıhı sembolize eden "T" harfinin sayısal değeri olan 300'ü ekleyerek çıkan toplamı (318) Hz. İbrâhim'in Tevrat'ta geçen 318 hizmetçisiyle aynîleştirmek suretiyle Hz. Îsâ'nın Tevrat'ta müjdelendiğini göstermek istemiştir.²⁴⁸ Saint Augustine başta olmak üzere Latin babaları bu tip bir hermenötiğe başvurmuşlardır. Hurûfî geleneği Bizanslılar tarafından da yaygınca kullanılmaktaydı. Hurûfîlik Protestan çevrelerde kabul görmemiştir.²⁴⁹

Harflerle rakamların olmuş ve olacak hadiseleri sembolik biçimde anlattığı inancı İslâmî literatürde Şîî-Bâtînî kökenli cefr geleneğinin doğmasında etkili olmuştur. Bu gelenekte önceleri sembollerini yorumlama yetkisi sadece Hz. Ali soyuna mensup imamlarla sınırlı iken daha sonra Şîî olsun olmasın herhangi bir bilge kişinin, özellikle mutasavvıfların ulaşabileceği gaybdan haber verme tekniğine dönüşmüş, konuyla ilgili literatür de giderek "İlmu'l-hurûf" ismi altında müstakil bir ilim dalı şeklinde telakki edilmiştir.²⁵⁰

²⁴⁷ İşaya, XL/26; Eyub, XXVIII/25.

²⁴⁸ Tekvîn, XIV/14.

²⁴⁹ Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *DİA*, 18/397-401, TDV Yay., İstanbul 1998.

²⁵⁰ Bkz. Metin Yurdagür, "Cefr", *DİA*, 7/215-218, TDV Yay., İstanbul 1993.

İbn Haldûn Mukaddime’de, hurûf ilminin bir kozmoloji doktrinine dayandığını belirterek bu doktrini açıklarken İbnu’l-Arabî’nin “tenezzül” ve “zuhûr” anlayışı ile harfler arasında kurulan irtibata işaret etmiştir. Buna göre âlem ilâhî isimlerin zuhuru veya bu zuhurun vuku bulduğu mazhardır. İlâhî isimleri meydana getiren harfler en aşağı mertebelere kadar inerek varlığın gerçeklik kazanmasında belirleyici bir rol oynar. Dolayısıyla harfler kozmolojik şifrelerdir ve çözüldüklerinde kozmik düzeni kavramak ve belli tekniklerle bu düzene tasarruf etmek mümkündür. Bu anlayışta Pisagorcu telakkiler devreye girmekte ve kozmolojik bir ilke olarak sayı kavramı, esmâ-i hüsnâyı meydana getiren ve kozmik tesirlere sahip bulunan harf kavramıyla birleştirilmektedir. Bu safhada hurûf ilminin dayanaklarından birini oluşturan “ebced” ve “vefk” tabloları önemli bir rol oynamış, ortaya Kur’an’da anılan esmâ-i hüsnâyı dayandığı için keyfi olmadığı ileri sürülen harfler, sayılar, unsurlar, tabiatlar ve gök cisimlerinin birbirine tekabül ettirildiği bir tablo konmuştur. İbn Haldûn Mukaddime’sinde, bu tablonun Ebu’l-Hasan es-Sebtî’nin düzenlediği “zâyırçe-i âlem” denilen bir örneğini tanıtmaktadır. Hurûf ilmini tasavvuf geleneğine bağlayan İbn Haldûn bu ilmin dayandığı sırların ancak ilâhî ilhamla keşfedilebileceğini, akıl veya hesapla yapılan tahlillerin tılsımcılıktan öteye geçmeyeceğini de vurgulamaktadır. İbn Haldûn’a göre hurûf ilminin sonuçlarını esmâ-i hüsnânın sırlarına dayalı olarak ortaya koymada şahsın mânevî mertebesi önemli rol oynar ve ancak ilâhî yardıma kavuşmuş olduğu için tabiat kanunlarının üstüne çıkabilen bir “nefs-i nâtıka” tabiattaki varlıklar üzerinde tasarrufta bulunabilir; esasen bu tasarrufun özü de keramettir. Hâlbuki bu ilmin tılsım teknikleri seviyesinde kalan şekillerinde tesirler tabiat kanunları çerçevesinde ve mekanik biçimde cereyan eder. İbn Haldûn’un açıklamalarında hurûf ilmi, bu konuda yegâne otorite kabul edilen Şîfî imamlarının yorumlama yetkisinden çıkarılarak mertebe sahibi herhangi bir bilgenin mânevî tecrübeler alanına dâhil edilmekte ve ilâhî ilhama mazhar olmayan tılsımcılık ve simyacılık ise şamanik uygulamalar seviyesinde görülmektedir. İbn Haldûn gibi sosyoloji ve tarih felsefesinin

kurucusu kabul edilen bir düşünürün hiçbir aklî ve ilmî ilkeye oturtulması mümkün olmayan hurûf ilmi hakkında eleştirel tavır takınmaması şaşırtıcıdır.²⁵¹

İslâm kültüründe hurûf ilminin şekillenip yaygınlık kazanmasında İbnu'l-Arabî'nin önemli bir yeri vardır. *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*'nin ikinci babında bu konuları işleyen İbnu'l-Arabî ana fikirlerini, varlık mertebeleriyle harflerin sembolik ve sayısal düzeni arasındaki tekabül esasına dayandırmaktadır. Söz konusu tekabüller şematik olarak felek sistemleri, varlık türleri, dört unsur ve onların harf sembolizmindeki karşılıkları şeklinde düzenlenmiştir. İbnu'l-Arabî'nin aynı babda bu konuyla ilgili olarak işaret ettiği *el-Mebâdî ve'l-gayât fî mâ tahvî aleyhi Hurûfu'l-mu'cem fi'l-acâ'ib ve'l-âyât* adlı bir eseri de bulunmaktadır.²⁵²

Taşköprizâde hurûf konusunu “İlmu havâssi'l-hurûf”, “İlmu'l-havâssi'r-rûhâniyye”, “İlmu't-tasarruf bi'l-hurûf”, “İlmu'l-hurûfi'n-nûrâniyye ve'z-zulmâniyye” şeklinde başlıklar ayırarak tanıtmaktadır. Bu açıklamalara göre özellikle bazı sûrelerin başlangıcında yer alan ve “hurûf-ı mukattaa” diye bilinen harfler yalnız ehlinin bileceği birtakım ruhanî tesirlere sahiptir.²⁵³ Bu konuda beklenen tesirin elde edilmesi ancak harflerin nitelik ve nicelik bakımından sahip oldukları özelliklerin belli sayı tabloları vasıtasıyla bir araya getirilmesi neticesinde mümkündür. Harflerin sayılarla münasebeti o kadar derindir ki hurûf ilmi aslında aritmetiğin bir dalı bile sayılabilir. Harflerin anlamlı bir terkibinden oluştuğu inancıyla esmâ-i hüsnânın da hurûf ilmine ait işlemlerin konusuna girdiği kabul edilmiştir. İyi sonuçlara ulaşmak için nûrânî, aksi durumda da zulmânî harflere başvurulur; sûre başlarındaki harfler ise kesin olarak nûrânî özelliktedir.²⁵⁴

Kâtib Çelebi, Dâvûd-i Antâkî'den aktardığı açıklamasında harflerin gerek tek tek gerekse terkip halinde sayı oranlarıyla ilgili belli özellikler taşıdığını ve yeni oranlar elde ederek bir hadisenin istenilen şekilde gerçekleşmesinin mümkün olduğunu belirtmiş, bu

²⁵¹ İbn Haldûn *Mukaddime*, (nşr. Ali Abdolvâhid Vâfi), III, 1159-1196.

²⁵² bkz. Meratibu'l-Huruf bölümü, İbnu'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, I, 232-243, 253-272.

²⁵³ İbnu'l-Arabî de ruhları (الأرواح الخمسة الحيوانية والخيالية والفكرية والعقلية والقدسية) beş kategoride ele alır.

²⁵⁴ Taşköprizâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (nşr. Abdülvehhâb Ebu'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekri), I-III, Kahire 1968, II, 591-592.

konuda gök cisimleriyle onların ruhaniyetlerinin etkisinden bahsetmiştir. Bu alanda *Rûhu'l-Hurûf* adlı bir kitap yazdığını söyleyen Kâtib Çelebi kaynak olarak geniş ölçüde İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sine dayanmakta, ayrıca İslâm dünyasında okunan, içlerinde Hermetik eserlerin de bulunduğu 216 çalışmanın listesini vermektedir.²⁵⁵

İhvân-ı Safâ gibi kimi müslüman filozoflarda da Hurûfîlik özentisi sezilmektedir. Mesela, *Resâ'il*'in sihir ve azâime ayrılan bölümünde²⁵⁶ sihir ve tılsım gibi uygulamaları dinî ilimler arasında sayarak, bunların tesirlerini gök kürelerinin faaliyetleriyle irtibatlandırmaktadırlar. Her ne kadar hurûf ilmine temas etmemişlerse de sihir ve tılsım tekniklerinin izahında hurûf ilminin kaynağı sayılan Hermetik ve Pisagorcu kaynaklara başvurmaktadır. İbn Sînâ da harflerin bâtinî anlamlarına değinen *Fî Me'âni'l-Hurûfi'l-hicâ'iyye*²⁵⁷ başlıklı bir risâle yazmıştır. Harâllî'ye veya Fahreddin er-Râzî'ye nisbet edilen *es-Sirru'l-Mektûm* anlamı müphem harf terkiplerinden oluşmaktadır. Harâllî, hurûf ilmi esaslarına göre *Miftâhu'l-bâbi'l-mukaffel alâ fehmi'l-Kur'âni'l-munezzel* adlı bir de tefsir yazmıştır. Kitabı özetleyen Sudanlı Muhammed b. Muhammed el-Fullânî el-Kiştâvî'nin aynı konuyla ilgili *Behcetü'l-Âfâk ve İzâhu'l-Lebs ve'l-İflâk* adlı müstakil çalışması vardır. Ahmed el-Bûnî de hurûf ilminin önemli temsilcilerinden olup onun Kuzey Afrika kültüründen beslenen *Şemsu'l-Maârifi'l-Kubrâ*'sı, meşhur bir eserdir. Bûnî'nin ayrıca *Esrâru'l-Hurûf ve'l-Kelimât* ve *Letâ'ifu'l-işârât fî Esrâri'l-Hurûfi'l-Ulviyyât* gibi başka kitapları da bulunmaktadır. Hurûf ilmine dair meşhur bir eser de İbnu'l-Hâc el-Abderî et-Tilimsânî el-Mağribî'nin *Şumûsu'l-Envâr ve Kunûzu'l-Esrâri'l-Kubrâ* adlı kitabıdır. Müellif, her harfin belli zamanlarda bazı tekniklerle çeşitli yerlere yazılıp belirli sayılarda okunması sonucunda bu harflerle bağlantılı görevleri olan ruhanî varlıklarla temasa geçilebileceğini ve istenen

²⁵⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul 1360-62/1941-43, I, 650-660.

²⁵⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrut 1957, IV/283-463.

²⁵⁷ Bkz. İbn Sînâ, *fî Me'âni'l-Hurûfi'l-Hicâ'iyye*, (*Tis'u Resâil* içinde) Kostantiniye 1298.

konuda onlardan bilgi alınabileceğini, yine onlar sayesinde yararlar sağlayıp zararlardan korunmanın mümkün olduğunu belirtmektedir.²⁵⁸

İslâm âleminde hurûf ilminin büyük ilgi gördüğü kesimlerin başında gelen Şîf-Bâtînîler, Hermetizm'in bazı unsurları ile Pisagorcu bakış açısını bir araya getirerek “cefr” denilen sistemi oluşturmuşlar; bazı Şîf müellifler ise hurûf ilminin Hz. Âdem'den başlayarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'e kadar bütün peygamberler, Hz. Peygamber (s.a.v.)'den sonra ise Hz. Ali ve Hz. Hüseyin ile Ca'fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ başta olmak üzere bütün imamlar tarafından kullanıldığını iddia etmişlerdir. Bu kanaatin yaygınlaşmasında Şîa'nın çok büyük etkisi olmuş²⁵⁹, İsmâiliyye gibi rakamların sırlarını yücelten ism-i a'zam sayesinde orduları bozguna uğrattığını ve yıldızlara hükmettiğini iddia eden Beyân b. Sem'ân gibi kişiler çıkmıştır.²⁶⁰

Bazı mutasavvıflar tarafından harflerle unsurlar arasında kurulan irtibatın başka bir versiyonunu harflerle Allah'ın esma ve sıfatları arasında kurmuşlar ve harflerin esrarıyla yüklü olan esmâ-i hüsnâ sayesinde bazı kimselerin âlemde etkili olabileceğini belirtmişlerdir. Mutasavvıflar harflerin bu sırlarına vukufiyeti inisiyete sonrasında yoğun riyazet ile keşif ve ilhama mazhar olma sonucunda gerçekleşebileceğini, kendilerinden olmayan kimselerin de bu sırlara muttali olmalarını doğru bulmamışlardır. Sihir ve Tılsımla uğraşanların bunu harflerle unsurlar arasındaki tenâsüple izah etmeleri gibi sûfiler de yıldızlarla vefkler arasındaki ilişkiye bağlamakta ve bu ilişkinin isimlerdeki kemalin berzahı olan “hazarât-ı amâiyye” katından geldiğini belirtmişlerdir. Abdülvehhâb eş-Şa'rânî şeyhi İbrâhim el-Metbûlî'nin harflerin esrarına dayanarak söz söyleyenlerin putlara tapan müşriklerden daha aşağı olduklarını, “Çünkü onlar putlara tapmak suretiyle Allah'a yaklaşmak istemektedirler; ilm-i

²⁵⁸ Ibnu'l-Hâc el-Abderî et-Tilimsânî el-Mağribî, *Şümûsu'l-Envâr ve Kunûzu'l-Esrâri'l-Kubrâ*, İstanbul 1329, s. 2-8.

²⁵⁹ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 294-299; Ali Nemâzî, *Mustedreku Sefîneti'l-Bihâr*, Tahran 1984, s. 193-195.

²⁶⁰ Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 237.

hurûfla uğraşanlar ise tamamen dünyevî kazanç peşinde koşmaktadırlar”²⁶¹ gerekçesiyle sihir ve tılsım amaçlı çalışanlar hakkındaki görüşünü ifade etmektedir. Hurûfliği ve hurûf ilminin bu şekilde ilk reddeden mutasavvıf Şa’rânî değildir, nitekim İbnu’l-Arabî Yunus suresi 81. Ayetin tefsirinde bu ilmin şer’i olarak tanımlanan ve mahzurlu görülen sihir kapsamına girecek tarzda ele alındığında Allah’ın onu boşa çıkaracağını belirtmektedir.²⁶² Ayrıca Şa’rânî, şeyhinin Sühreverdî el-Maktûl ve başka kimselerin esmâ-i hüsnâyı bu amaçla kullanmalarına karşı olduğunu belirtmektedir.²⁶³

Kur’an ve Sünnet’i temel kaynak olarak gören İslâmî anlayışta bilginin kaynağı akl-ı selim, duyular ve vahiyden ibarettir. Akıl ve duyularla idrak doğrudan olabileceği gibi istidlâl şeklinde de olabilir. İbn Arabî de çalışmalarını Kur’an’dan surelere dayandırarak açıklamaktadır. Kur’ân-ı Kerîm gayb âlemine ait bilgilerin esasta Allah’a ait olduğu, ancak O’nun bu bilgileri dilediği resullerine bildirdiğini haber vermektedir.²⁶⁴ Bunun yolu ise vahiydir; bu mazhariyete sadece peygamberler ulaşmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.) çeşitli hadislerinde *iyâfe*, *tark*, *ilm-i Nucûm*, *tıyara*, *kehanet* ve *ırâfe* gibi vahye dayanmayan gaybdan haber verme yöntemlerinin asılsız, bunları uygulamanın, bilgi almak amacıyla bu işlerle ilgilenen kişilere başvurmanın haram ve verdikleri haberleri tasdik etmenin küfür olduğunu belirtmiştir²⁶⁵. İbn Abbas, gök cisimleriyle harfler arasından bağlantı kurarak çeşitli anlamlar kuranların yaptıklarını dinen yasak olan sihire benzeterek, onlar hakkında “nasipsizler” ifadesini kullanmıştır.²⁶⁶

Nesnelerle harf, kelime ve duaların gizli özelliklerinden faydalanarak gaybdan haber verdiği veya varlıklar üzerinde etkili olduğu ileri sürülen ilme havas ilmi denmektedir. Bir nesnede bulunup başkalarında bulunmayan tabiat, özellik ve niteliği ifade eden hâs ve hâssa

²⁶¹ Şa’rânî, *et-Tabakat*, I/79.

²⁶² Bkz. S. 42 vd. Muhakkik de aynı sayfadaki dipnotta bu ilmi anlama ve bu ilme yaklaşma tarzının temiz/nurlu bir ruh haliyle olabileceğini, kötü niteyli yaklaşımların ise zulmet olduğunu belirtir.

²⁶³ Abdulhamîd Sâlih Hamdân, *İlmü’l-Hurûf ve Aktâbuh*, Kahire 1410/1990, s. 109.

²⁶⁴ Bkz. Âl-i İmrân 3/179; Cin 72/26-27; En’âm 6/59.

²⁶⁵ Müsned, II, 408, 429, 476; III, 14; IV, 68; V, 380; Müslim, “Selâm”, 125; İbn Mâce, “Tahâret”, 122; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 21; Tirmizî, “Tahâret”, 102.

²⁶⁶ Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *DİA*, 18/397-401, TDV Yay., İstanbul 1998.

kelimelerinin çoğulu olan havâs insanlar için kullanıldığında “sıra dışı, üstün, seçkin kişiler” anlamına gelir.

İbnu'n-Nedîm gizli ilimlerden azâim, sihir gibi kısımların cin istihdamı; nîrâncât, şa'beze, hiyel ve tılsım gibi kısımları ise yıldızları gözlemek için kullanıldığını, ayrıca yüzük, boncuk, taş vb. nesnelere işaret ve yazı yazma şeklinde icra edildiğini ifade etmektedir. Ona göre bu usullerin bazıları Hz. Süleyman'da olduğu gibi dinen hoş karşılanmaktadır. Bunların İslâm toplumunda ilk uygulayıcılarından biri İbn Vahşiyye el-Keldânî'dir. İbnu'n-Nedîm dindar insanların Allah'a boyun eğmek, ibadetlere sarılmak ve riyâzet yapmak suretiyle ruhanîleri etkileri altına alabileceklerini kabul ederken sihirbazların, şeytanın evladı olduğuna ve su üzerindeki bir tahtta oturduğuna inandıkları Bîzâh'ın isteklerini yerine getirdiği şeklindeki görüşlerini reddetmektedir.²⁶⁷ İbn Haldûn ise havas ilmini, onun bir cüzünü teşkil eden esrâr-ı hurûf ve simya ile bir arada ele almakta ve başlangıçta müslümanlar arasında böyle bir ilmin mevcut olmadığını, daha sonraki yıllarda Şîa ve Bâtınîliğe yönelen sûfiler tarafından İslâm kültürüne sokulduğunu kaydetmektedir.²⁶⁸ Onun insan-gayb ilişkisini incelerken insanları özellikleri bakımından tabiatı icabı duyuların ve aklın ötesine geçemeyen, ruhanî idrakten âciz nefisler, riyâzet ve gayret sayesinde akıl ve duyuları kullanmadan kısmen gaybı idrak eden nefisler, yaratılışları bakımından beşeriyetten bütünüyle sıyrılıp melekiyete yükselme yeteneğine sahip nefisler olmak üzere üç gruba ayırdığı ve birinci gruba avamı, ikinci gruba velî ve sûfileri, üçüncü gruba da peygamberleri dâhil ettiği görülür.²⁶⁹

Taşköprizâde'ye göre gizli ilimleri elde etmede etkili olan unsurlar nefsin gücü (sihr), feleklerin yardımı/yıldız çağırma (da'vet-i kevâkib), semavî kuvvetlerle yeryüzü kuvvetlerinin birleştirilmesi (tılsım) ve nesnelere gizli (tabii) özelliklerinden yararlanma şeklinde dört

²⁶⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist fî Ahbâri'l-Ulemâ 'i'l-Musannifin Mine'l-Kudemâ' ve'l-Muhdesîn ve Esmâ 'i Kutubihim* (nşr. Teceddud), Tahran, ts. s. 369-372.

²⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (nşr. Ali Abdulvâhid Vâfi), III/1159.

²⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (nşr. Ali Abdulvâhid Vâfi), I/411.

kısımdır. Taşkoprizâde, nesnelere gizli özelliklerinden faydalanılarak elde edilen sırları okumakla (ilm-i havâs), yazmakla (nîrâncât), uygulamakla (rukya), bedensiz ruhlardan yardım almakla (azâim) ve bedenlenmiş ruhların desteği ile (İlmü'l-istihzâr) gerçekleştirilenler şeklinde kısımlara ayırır; sonra da ilm-i havâsın, esmâ-i hüsnâyı ve kutsal kitapları okuyarak kazanılan hassalardan bahseden bir ilim olduğunu, bundan yararlanabilmek için her şeyden önce insanın kendini tamamen Allah'a verip dünyevî zevklerden uzaklaşması ve yalnız evrad ile ilgilenmesi gerektiğini söyler; böylesine sıkı bir riyâzat yapan kimsenin nesnelere gizli özelliklerini öğrenebileceğine ve onları kullanabileceğine inanır.²⁷⁰ Kâtib Çelebi de, havas ilmine dair bilgilerin tanımını Taşkoprizâde'den aktardıktan sonra eşyanın hassalarının (özellik) sabit, oluş sebeplerinin ise gizli kaldığını ve bunlardan bazılarının akılla kavranmasına karşılık bazılarının anlamaya imkân bulunmadığını belirtir. Kâtib Çelebi havas ilmine konu olan varlıkları şöyle sınıflandırmaktadır:

1. Hurûf ilmine ait kaidelerin içinde yer alan isimlerin ve bu isimleri meydana getiren harflerin havası;²⁷¹

2. Efsunda kullanılan dua ve âyetlerin havası;

3. Burç ve yıldızların havası;

4. İklim ve şehirlerin havası;

5. Kara ve denizlerin havası²⁷²

Sıddîk Hasan Han ise gizli ilimlerin metotlarını riyâzata dayanan Hint, belirli vakitlerde dualar okumak suretiyle yapılan Keldânî (Sabî), yıldız ve feleklerin nefislerinin etki altına alınması suretiyle icra edilen Yunan, anlamı bilinmeyen bazı duaları okumak suretiyle cinler üzerinde etkili olan melekleri emir altına almayı hedefleyen İbrânî-Kıptî-Arap

²⁷⁰ Bkz. Taşkoprizâde, *Miftâhu's-Saâde*, I/364-370.

²⁷¹ Çalışmamızın önemli noktalarını bu taksimat oluşturacak ve diğer başlıklar aynı bağlamda ele alınacaktır.

²⁷² Kâtib Çelebi, *Kesfu'z-Zunûn*, I, 725-726.

usulü şeklinde gruplandırmaktadır. Bu taksime göre havas ilmi Keldânî metoduna girmekte ve biri isim ve harflerin, diğeri de nesnelere havassına dayanmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁷³

Gelenekte havas ilmi denilince harf, rakam, isim ve duaların hassalarından istifade etmek suretiyle yapılan işlemler akla gelmekteyse de gerçekte durum bundan farklıdır ve bu ilmin nesneleredeki itibârî hâssalardan çok hakiki hâssalara dayandığı görülür. Bu yönüyle havas ilminin fizik, kimya, biyoloji gibi müsbet ilimlerin gelişmesine olumlu katkıda bulunduğu söylenebilir. Nitekim havas ilmi adına çeşitli taş ve madenleri, bitkileri, hayvanları konu edinen birçok eser kaleme alınmıştır. Ayrıca ilim tarihi üzerine yazanların birçoğu havas terimini bu anlamda kullanmıştır. Bunlara *Müfîdu'l- 'ulûm* adlı kitabında havassı maden, bitki, hayvan, insan ve beldelerin hassaları olmak üzere beş kısma ayıran Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî örnek gösterilebilir.²⁷⁴

Çağdaş müslüman müelliflerden bazıları havas ilminin bu iki boyutuna dikkat çekmişlerdir. Rene Guenon'a göre havas ilminde "gizli ilimler" değil "gizlenmiş ilimler" söz konusudur. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre ise bozulmamış haliyle bu ilimler kâinattaki gizli güçleri ve bu güçleri kullanma vasıtalarını ele alır. Simya hem bir ilim hem de bir sanattır ve kozmosun yanı sıra nefsi de konu edinerek varlıklara bütüncül bakar. Simyaya göre her şey her şeyin içine girmiştir; bu sebeple nesnelere cevherleri birbirine dönüştürülebilir. Bu anlayış, yalnızca arazların değişken olduğunu kabul eden Aristocu felsefeden ayrı bir şeydir. Simyevî dönüşüm tabii bir süreç değildir ve üst âlemlerdeki güçlerin fizikî âleme girip kozmik süreçleri hızlandırması ile mümkün olmaktadır. Havas ilmi halk arasında tek boyutlu hale dönüştürülerek havas ilminin amacı eşyanın hakikatini araştırmadan ziyade insanlar

²⁷³ İlyas Çelebi, "Havas İlimi", **DİA**, 16/517, Türkiye Diyanet Vakfı Yay.; İstanbul 1997; Ayrıca bkz. Sıddık Hasan Han, *Ebcedu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, ts.

²⁷⁴ İlyas Çelebi, "Havas İlimi", **DİA**, 16/517-521, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî, *Mufîdu'l- 'ulûm ve mubîdu'l-humûm*, Kahire 1310, s. 204-205.

arasında muhabbet veya nefret duygularının geliştirilmesi, şifa dağıtılması gibi hususlara ve büyücülüğe dönüşmüştür.²⁷⁵

Taşköprizâde, Eflâtun'un rakamları birbirlerini sevenler ve sevmeyenler şeklinde ikiye ayırdığını, birinci gruptakileri bir kâğıda yazıp daha önce içine hiç su konulmamış bir kaba koyduktan sonra bu sudan iki kişiye içirilirse aralarında sevgi, aynı işlem ikinci gruptaki rakamlarla yapılırsa nefret ve düşmanlık hâsıl olacağını söylediğini nakletmektedir.²⁷⁶

Eski Yunan'da nesnelere gerçek özelliklerine dayanan havas kadar, harf ve rakamların hâssalarından faydalanmak üzere teşkil edilen cetveller de önem taşımaktaydı. Yunanlılar, Hermes Trismegistos'un şahsında literatüre "hermetik düşünce" olarak geçen ve kâinata farklı bir yaklaşımla bakan bir yöntemi ortaya koymuşlardır. Bu konuda *Risâletu'l-Hurûf li'l-muallimi'l-evvel Aristotâlis* ve *Ma'rifetu'l-galib ve'l-maglûb* Aristo'ya nisbet edilmektedir.

Literatürde havas ilminin kurucusu olarak tanıtılan Hermes'in kimliği konusunda farklı ifadeler kullanılmış, hatta Hermes kelimesinin özel isim mi cins ismi mi olduğu, özel isimse tek kişiyi mi yoksa birden fazla insanı mı adlandırdığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu zat Mısırlılar'a göre ay ve akıl-hikmet tanrısı Thot; Keldânîler'e göre Bâbil'de yaşamış felsefe, tıp ve sayıların özellikleri konularında fevkalâde bilgi sahibi bir bilge; Grekler'e göre üç kat daha güçlü Hermes demek suretiyle Olymposlu Hermes'ten ayırdıkları ve Mısır tanrısı Thot ile birleştirdikleri bir tanrı olarak kabul ettikleri Hermes Trismegistos; İbrânîler'e göre peygamber veya bilge olduğu tartışmalı Enoh (Uhnûh); İranlılar'a göre mitolojik şahsiyet Hûşeng'dir. İslâm kaynaklarında değişik devirlerde ve yerlerde yaşamış birkaç Hermes'in mevcut olduğu kabul edilir.²⁷⁷

Hermesu'l-Herâmise denildiği zaman akla gelen kişi ise Hz. İdrîs'tir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İdrîs için, "Kitapta İdrîs'i de an. Gerçekten o pek doğru bir insan, bir

²⁷⁵ İlyas Çelebi, "Havas İlmi", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 16/517-521, İstanbul 1997.

²⁷⁶ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 396.

²⁷⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 327, 373, 417-418.

peygamberdir. Onu üstün bir makama yücelttik”²⁷⁸ denilmekte, hadiste ise hattü’r-remle başvurduğu belirtilmektedir.²⁷⁹ Abdurrahman Bedevî, Hermes’e nisbet edilen bazı metinleri, *el-İnsâniyye ve'l-Vücûdiyye fi'l-fikri'l-Arabî* adlı eserinin sonunda yayımlamıştır. İslâm tarihi ve tabakat kitaplarında yer alan bazı ayrıntıların, Tevrate dayalı İbrânî kaynaklarındaki açıklamalarla büyük ölçüde benzerlik görülmektedir. İbnu'l-Esîr gibi birçok müellif Hz. İdrîs’in ilk yazı yazan ve hesap, kozmoloji, Nucûm ilimlerini, bitkilerin özelliklerini bilen ilk kişi olduğunu, Hz. İdrîs’in esrâr-ı hurûfa dair bir eserinin bulunduğunu birçok isim muhtemelen aynı kaynaklardan beslenerek zikretmiştir.²⁸⁰

Havas ve ona bağlı uygulamaların İslam dünyasına coğrafi olarak içeriden kültürel olarak da kısmi olarak dışarıdan geldiği söylenebilir. Bu kültürün İslâm öncesi Bâbil ve Harran’da (er-Ruha) yaygın olması ve İslâmî dönemde de İbn Vahşiyye gibi Keldânî asıllı müellifler yoluyla yayılması, ayrıca Yunanlı filozoflara ait hermetik düşünceleri içeren risâlelerin Arapçaya ilk çevrilen eserler arasında bulunması bu görüşü desteklemektedir. Abdurrahman Bedevî, *el-İnsâniyye ve'l-Vücûdiyye fi'l-Fikri'l-Arabî*²⁸¹ adlı eserinde detaylı bir tartışmanın yanı sıra Yunanca asıl metinleri eklemesiyle meselenin nisbeten vuzuha kavuşmasını sağlamıştır.²⁸²

İslâmî dönemde havas ilmine ilgi duyanların başında Şia ve mutasavvıflar gelmektedir. Hz. Âdem’e esmânın öğretilmesiyle başlatıp bütün peygamberlerde devam ettirdikleri hurûf ilminin Hz. Peygamber (s.a.v.)’de en üst noktaya ulaştığı, ondan Hz. Ali’ye ve ondan da imamlara geçtiğini belirten Şiîler, Ca’fer es-Sâdık’ın hem havâss-ı eşyâya dair simyayı hem de esrâr-ı hurûfa dayanan cefri bildiğini iddia etmektedirler. Câbir b. Hayyân madenler, bitkiler ve yıldızlar hakkında birçok kitap yazmış, özellikle, havas ilmi kapsamına

²⁷⁸ Meryem 19/56-57.

²⁷⁹ Müslim, “Selâm”, 121; Ebû Dâvûd, “Tıb”, 23

²⁸⁰ Abdurrahman Bedevî, *el-İnsâniyye ve'l-Vücûdiyye fi'l-Fikri'l-Arabî*, s. 179-197.

²⁸¹ Abdurrahman Bedevî, *el-İnsâniyye ve'l-vücûdiyye fi'l-fikri'l-Arabî*, s. 163 vd.

²⁸² Hermes ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (Yüksek Lisans Tezi, MÜ SBE), İstanbul 1989, s. 6-36.

giren konular üzerinde durmuştur. Bunların yetmiş bir makaleden meydana gelen *Kitâbu'l-Havâssi'l-kebîr*, nesnelere özellikleri, *Kitâbu'l-Bahs*, tılsımların mahiyeti, çeşitleri ve hangi amaçlarla yapıldıkları, *Kitâbu'l-Hamsîn* muhabbet işlemleri ve astroloji konuları, *Kitâbu's-Seb'în* ve *Kitâbu'l-Mizân*'da ise simyanın temel meseleleri ele alınmaktadır.²⁸³

Câbir b. Hayyân, demiri çeken mıknaş taşı örneği vererek, el-kuva'r-rûhâniyye adını verdiği eşyalara ait gizli özellikleri göstermektedir. İsmâîlî Ebû Yakub es-Sicistânî gibi isimler, Câbir b. Hayyân'ın külliyatına yeni eserler eklemiştir. *Kitâbu'l-İftihâr*'da yedi ulvî harfin değerini anlatmak üzere bir bölüm ayırmış²⁸⁴, bu yolla bâtinî yorumlar yapmak için de *el-İlmu'l-meknûn ve's-sırru'l-mahzûn* adlı risâleyi yazmıştır.²⁸⁵ İhvân-ı Safâ risâlelerinin elli ikincisi sihir, azâim, tılsım, astroloji ve nazar gibi havas ilmine dahil sayılan konulara ayrılmış ve bu çalışmada minerallerin sempati-antipati durumları ele alınarak taş, bitki ve hayvanların da insanlar gibi gizli şuur ve latif hislerinin bulunduğu ileri sürülmüştür. Mıknaş taşı demiri çekmesi, bu iki nesnenin birbirlerine yaklaştırılmaları anında, sevenin sevdiğine yaptığı gibi taşın demirin kokusunu alıp üzerine doğru giderek ona yapışması ve kendine çekerek sıkıca tutması şeklinde açıklanmaktadır. İncinin kalp hastalıklarına, zebercedin sara hastalığına karşı koruyuculuğu ve sümbülün yüzük gibi parmakta taşınmasının vebayı önleyeceği gibi ifadeler yer almakta ve risâlede buna ek olarak Eflâtun'un *Kitâbu's-Siyâse*'si ile Ebû Ma'sher el-Belhî'nin astrolojiye dair *Muzâkerât*'ından iktibaslar yapılmaktadır.²⁸⁶

Tasavvufta ise özellikle Kur'an'ın ve esmâ-i hüsnânın havassı çerçevesinde eserler verilmiştir. Sûfîlere göre kalbini Allah'a bağlayıp mâsivâdan temizleyen insanlarda bu ifadelerin havassını anlayacak bir istidat gelişmektedir. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin *İkdu'l-manzûm fi havâssi'l-Hurûf*'u²⁸⁷ Zünnûn el-Mısrî'nin *Risâle fi havâssi'l-iksâr*'i²⁸⁸,

²⁸³ İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 420-423.

²⁸⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-İftihâr*'da s. 47-56 arasında ayırmıştır.

²⁸⁵ Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-Bâtiniyye ve Butlânih* (nşr. R. Strothmann), İstanbul 1938., s. 43.

²⁸⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, IV/287-288.

²⁸⁷ Süleymaniye Ktp., Hacı Beşir Ağa, nr. 659.

Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin *Havâssu esmâ'illâhi'l-Husnâ*²⁸⁹ ve *Havâssu'l-Hurûf*²⁹⁰, Gazâlî'ye nisbet edilen *Havâssu'l-Kur'ân*²⁹¹ adlı çalışmalar sûfîlerin havas konusundaki eserlerine örnek olarak gösterilebilir.

Sûfîler gibi itibarî hassalar üzerine bina edilen havas ilimleriyle uğraşmış olan filozoflardan biri kimyacı ve tabip Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'dir. Bazı eserlerinde hem eşyanın gerçek özelliklerini ortaya koyan bir yaklaşım içinde olduğu, hem de tılsım gibi yöntemleri kullandığı görülmektedir. *Kitâbu'l-İksîr*, *Kitâbu Nüketi'r-rumûz*, *Kitâbu'l-Hiyel*, *Kitâbu'l-Esrâr* ve *Kitâbu Sırrî'l-esrâr* adlı eserleri bulunan Râzî, hacimli eseri *el-Hâvî* de havasla ilgili çeşitli uygulamalardan bahsetmiş, *Kitâbu'l-Havâs*'ta muhabbet ameliyelerini inceleyip çeşitli usullerini gösterirken *Risâle fî Sinaati't-Tılsâmât*'ta insanlar arasında dostluk temini, dil bağlama, idareci ve yöneticilerin teveccühlerini kazanma gibi konularını ele almıştır.

Keldânî asıllı İbn Vahşiyye de yazılarında ele aldığı bütün konuları havas ilmiyle irtibatlandırmış, canlılar arasındaki sempati-antipati ve nazar/bakış değmesi gibi konulara yer vermiştir; ayrıca onun tarımla ilgili konulara okült/hermetik açıdan baktığı *Kitâbu'l-Filâhati'l-kebîr* ile yine havas ilmine dahil edilebilecek konuları işlediği *es-Sihru'l-kebîr*, *Kitâbu Esrâri'l-Kevâkib*, *Risâletu esrâri Utarid* gibi eserleri de zikredilebilir.²⁹²

İbn Sînâ ise insan nefsinin olağan üstü hadiselerle irtibat kurabilecek özelliklerine temas etmekte ve okuyucuya, “Âriflerin dua ile yağmur yağdırdıklarını, şifa bulmayı ve sel, veba, tûfan gibi âfetlerden kurtulmayı sağladıklarını, beddua ile de aksini yaptıklarını işittiğin zaman hemen inkâr etme, düşün; çünkü tabiatın gizliliklerinde bu gibi şeylerin de sebepleri vardır” uyarısında bulunduktan sonra tabiattaki sırları bilinmeyen gaybî işlerin nefis, nesnelere özellikleri ve gök cisimlerinin etkileri olmak üzere üç sebebe dayandığını

²⁸⁸ Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5309.

²⁸⁹ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3704.

²⁹⁰ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1863.

²⁹¹ Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 1163.

²⁹² İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 372, 423.

söylemektedir.²⁹³ *er-Risâletü'n-nîrûziyye fî me'âni'l-hicâ'iyye* adlı eserinde ise varlık zincirindeki çeşitli bağların özelliklerini ebced hesabını kullanarak Arap alfabesinin harfleri çerçevesinde açıklar ve sonuçta harflerle kozmos arasında bir münasebetin bulunduğunu iddia eder.²⁹⁴ Bu konuda tanınmış âlim Endülüslü Ebu'l-Kasım el-Mecrîfî de *Gayetu'l-Hakîm ve ehakku'n-netîceteyn bi't-ta'zîm*²⁹⁵ adlı kitabı kaleme almıştır. Burada müellifin ulaştığı “iki netice” ile, nesnelere mevcut olan “havâss-ı hakîkî” ve mevcut olduğu varsayılan “havâss-ı i'tibârî”yi kastettiği anlaşılmaktadır. Mecrîfî'nin (غاية الحكيم في الأرصاد الفلكية والطلاسم الروحية) (والتنجيم) Eflâtun, Câbir b. Hayyân ve İbn Vahşiyye gibi müelliflerden bol miktarda alıntılar yaptığı kitabın yazma bir nüshası Râgıb Paşa Kütüphanesi'nde²⁹⁶ bulunmaktadır ve bu eser Picatrix adıyla Latince'ye de çevrilmiştir.

(نفع البريه على الحروف الابجدية المسمى كتاب الحرف للحكيم هرمس)

Herkesin saygıyla çalışmalarına önem verdiği Gazâlî ile Şeyh-i Ekber'in yazdığı Fahreddin er-Râzî gibi müellifler de havas konusunda kitap yazmışlardır. Bunlardan Râzî'ye nisbet edilen *es-Sirru'l-mektûm fî esrâri'n-Nucûm*²⁹⁷, Muhammed b. Muhammed el-Füllânî el-Kişnâvî tarafından özetlenerek *Kitâbu'd-Durri'l-manzûm ve hulâsatu's-Sirri'l-mektûm fî's-sihr ve't-talâsim ve'n-nucûm*²⁹⁸ ismiyle yayımlanmıştır. Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin *Şemsu'l-maârifî'l-kubrâ*'sı²⁹⁹ (شمس المعارف الكبرى ولطائف العوارف) halk arasında havassa dair en tanınmış eserdir. Dört cüzden oluşan kitapta harflerin çeşitleri ve sırları, yıldız ve burçların tâli ve menzilleri, besmele, esmâ-i hüsnâ, ism-i a'zam, sûre ve duaların havassı, faydalı vefk ve tılsımlarla cefr ve kutsal taşların havassına yer verilmekte, ayrıca hassalardan faydalanmak suretiyle zehirlerden korunma, haşeratin uzaklaştırılması, düşmana galip gelme, hastalıktan şifa bulma ve sevdiği bir kimseyi kendine bağlama gibi işlemlerin nasıl yapılabileceği izah

²⁹³ İbn Sînâ, *el-İşârât*, III/892-902.

²⁹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İstanbul 1985, s. 42-43.

²⁹⁵ Liana Saifin de bu konuda önemli çalışmaları vardır.

²⁹⁶ Râgıb Paşa Kütüphanesi, nr. 870.

²⁹⁷ Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 845.

²⁹⁸ Kahire 1350.

²⁹⁹ Ahmed b. Ali el-Bûnî, *Şemsu'l-maârifî'l-kubrâ*, el-Mektebetu's-Sekafiyye Beyrut, ts.

edilmektedir. Bûnî bu kitaptaki üslûbunu *Esrâru'l-Hurûf ve'l-kelimât*, *İlmu'l-hudâ ve esrâru'l-ihtidâ fî şerhi esmâ'illâhi'l-Husnâ ve Letâ'ifu'l-işârât fî esrâri'l-Hurûfi'l-'ulviyyât* gibi eserlerinde de sürdürmüştür. İbnu'l-Hâc el-Abderî et-Tilimsânî'nin *Şumûsu'l-envâr ve kunûzu'l-esrâri'l-kubrâ* adlı eseri de Bûnî'nin *Şemsu'l-maârif* ine benzemektedir.

İbn Teymiyye, böyle bir geleneğin Hz. İdrîs'e dayandığına dair elde sahih haberler bulunmadığını, bulunsa bile bunların bir peygamberde görülen mucizeler olabileceğini ve günlük hayatta denenemeyeceğini söylemekte, ayrıca Ca'fer es-Sâdık, takipçileri Mâlik b. Enes ve Süfyân b. Uyeyne'ye nisbet edilen cefr ve vefklerin de bu kişilerle ilgisinin olmadığını belirtmektedir.³⁰⁰

Kur'an'da onun şifa olduğu³⁰¹, hadis kaynaklarında ise havas ve faziletlerinin bulunduğu dair bilgiler yer almakla beraber buradaki şifanın maddî hastalıklara değil küfür, şirk, fitne, cehalet gibi kalbî hastalıklara karşı ve yine havas ve faziletinin de müminin kalbine takvâ, irade gücü, yakinî iman vb. ilham ve telkin etmesi şeklinde olduğunu düşünmek gerekir. Kâtib Çelebi havassın, sâlih kişilerin tecrübelerine dayanan virdlerin tekrarlanması suretiyle isteğe ulaşma olduğunu ve bazı havas hakkında çeşitli hadisler mevcut bulunmakla birlikte bunların çoğunun mevkuf olduğunu, hakkında hadis bulunmayan havassa dair ise halkın çok şey uydurduğunu söylemektedir.³⁰² Kelâmcıların çoğunluğu ise konuyu daha çok bir bilgi problemi olarak ele almış ve bu yolla bilgi edinilemeyeceğini, ayrıca bu yöntemi kullanan kişilerin insanların mucizeler hakkındaki inançlarını sarsacaklarını dile getirerek başvurdukları usullere karşı çıkmıştır. Bu noktada Meşşâî filozoflar onlara destek verirken İşrâki filozoflar havassa dayanan usulleri savunmuşlardır.³⁰³

Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nazil olduğu veçhile muhafazası ve muhtevasının uygulanması için sıhhatli anlaşılması olduğu kadar metnin doğru telaffuz

³⁰⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû fetâvâ*, XXXV/166-190.

³⁰¹ Yûnus 10/57; İsrâ 17/82; Fussilet 41/44.

³⁰² Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I/726.

³⁰³ Yahyâ Şâmî, *Târîhu't-tencîm inde'l-Arab*, Beyrut 1414/1994, s. 73-99.

edilmesi için de Müslümanlar, üstün çaba gayret göstermişlerdir. Kur'an'ın okunuşunda harflerin fonetik özelliklerinin belirlenmesiyle birlikte, Kur'an lafızlarının nasıl okunacağına dair ulûmu'l-Kur'ân dâhilinde "tecvîdu'l-hurûf" gibi müstakil disiplinler geliştirilmiştir. Diğer milletlerin dillerinde olmayan Arapçadaki ع، ظ، ض، ذ، خ، ث gibi Kur'an harflerinin hakkını vermek için Kur'an öğretimine mehâric-i huruf ve sıfât-ı hurûf ile başlanmıştır. Nitekim bugün de İlahiyat ve İslamî ilimler fakültelerinde bunların yeterli ve sıhhatli şekilde öğretilmesi için müstakil Anabilim dalı kurulmuştur.

Kur'an lafızlarını da kapsayan Arap harflerinin seslendirilmesi yirmi dokuz aslî, beş fer'î harf ile yapılır.³⁰⁴ Bu harfler, boğazdan başlayarak dudaklara uzanan ses sisteminde mevcut "mahreç" denilen ses bölgelerinden çıkar. Boğaz (halk), ağız boşluğu (cevf), iki dudak (şefeteyn), geniz (hayşum) ve dil (lisan) olmak üzere beş bölgedeki mahreçlerin sayısı Arap dilcilerinden Halîl b. Ahmed'e göre³⁰⁵ on yedi olup Mekkî b. Ebû Tâlib ve İbnu'l-Cezerî de bu görüşe katılmışlardır. Sîbeveyh'i takip eden İbn Cinnî ve ed-Dânî'ye göre ise "hevâiyye" denilen med harfleri için (elif, vâv, yâ) ayrı bir mahreç kabul etmediklerinden on altıdır.³⁰⁶ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Kutrub ve Cermî gibi dilciler de ن، ل، ر harflerinin aynı yerden çıktığını ileri sürerek mahreçlerin on dört olduğunu söylemişlerdir³⁰⁷. Ağza doğru çıkış sırasına göre "hurûf-ı halk" denilen غ، خ، ع، ح، ه، ا harfleri boğaz bölgesinden, med harfleri ağız boşluğundan, و، ف، م، ب harfleri dudaklardan, gunneli harfler genizden çıkar. Dildeki on mahreçten, ağzın aldığı çok ince ve müşterek şekillenmeler sonucu dilin kökünden itibaren د، ض، ل، ر، ن، ص، ز، س، ط، ث، ذ، ظ، ر، ل، ض، د harfleri seslendirilir.

Hemze dışındaki aslî harflerden her birinin kendine mahsus ismi, resmi (suret/sembol/form/piktogram) ve müsemmâsı (sesi) vardır. Harfler isimleriyle anılır, resimleriyle yazılır, müsemmâlarıyla okunur. Sadece Kur'an'da yirmi dokuz sûrenin başında

³⁰⁴ Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye* (nşr. Ahmed Hasan Ferhad), Amman 1984, s. 83-96, 107-111, 145.

³⁰⁵ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (nşr. Mehdî el-Mahzûmî), Beyrut 1988, I/57.

³⁰⁶ İbn Cinnî, *Sırru Sınâati'l-İ'râb* (nşr. Hasan Hindâvî), Beyrut 1985, I, 13, 46-48.

³⁰⁷ Ebû Amr ed-Dânî, *et-Tahdîd fi'l-İtkan ve't-tecvîd* (nşr. Ganim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1988, s. 104-107, 120; İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fi'lmi't-tecvîd* (nşr. Ganim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1986, s. 113, 115.

yer alan ve “hurûf-ı mukattaa” adı verilen ق، ن، ح، م، ط، س gibi harfler isimleriyle okunur. Hemzenin kendine has bir resmi olmayıp yerine göre امن’de olduğu gibi elif ile، يؤمن’de olduğu gibi vâv ile، ايمان’da görüldüğü gibi yâ ile temsil olunur; bazı durumlarda ise yazıda görülmez³⁰⁸ دفعاء (dif’), الخباء (el-heb’)³⁰⁹ kelimelerinde olduğu gibi sadece telaffuz edilir. Nitekim Hemze için belirleyici işaret olarak ayn harfinin baş kısmı olan ء sembolünün kullanılması yeni yazı stiline ait bir uygulama olup eski metinlerde bulunmaz.

Aslî harflerden her biri sâkin ve harekeli olabildiği halde، elif مال، سال، قال kelimelerinde olduğu gibi başka bir harfin değişmesiyle meydana gelmişse aslî، onun dışında daima zâid ve harekesizdir; kendinden önceki harfin harekesi fetha olduğunda med harfidir.³¹⁰

Fer’î harfler، mütevâtir kıraatlerle fasih Arapçada kullanılan ve resimleri olmayan ara seslerdir.³¹¹ Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

HARFLERİN SIRALAMASI

شفوي	شفتاني	ب، م، و	ب	1. Elif Harfi Hemze
			م	2. Mîm Harfi
شفوي لساني	أسناني شفوي	ف	و	3. Vav Harfi
			ف	4. Fe Harfi
شفوي لساني	بين أسناني	ث، ذ، ظ	ث	5. Se Harfi
			ذ	6. Zel Harfi
نطعي	أسناني	ت، د، ن	ظ	7. Zı (za) Harfi
			ت	8. Te Harfi
نطعي	لثوي	س، ز، ص	د	9. Dal Harfi
			ن	10. Nun Harfi
نطعي	لثوي	س، ز، ص	س	11. Sin Harfi
			ز	12. Ze (zay) Harfi

³⁰⁸ Nahl 16/5.

³⁰⁹ Neml 27/25.

³¹⁰ Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Riâye*, s. 94.

³¹¹ Bkz. Yâfi Abdulkerîm, “Min Esrârî'l-Ebcediyyeti'l-Arabiyye”, *Mecelletu Mecmai'l-Luğati'l-Arabiyye bi-Dımaşk*, XLIV/1 Dımaşk (1979), s. 77-85.

			ص
	ارتدادي	ط، ر، ل	ط
			ر
			ل
	لثوي غاري	ش، ج، ض	ش
			ج
			ض
	غاري لثوي		
خلفي	غاري	ي	ي
	طبقي	ك	ك
	لهوي	ق، غ، خ	ق
			غ
			خ
حلقى		ح، ع	ح
			ع
حنجري		ه، ء	ه
			ء

13. Sad Harfi
14. Tı Harfi
15. Ra Harfi
16. Lam Harfi
17. Şın Harfi
18. Cim Harfi
19. Dat Harfi
20. Ya Harfi
21. Kef Harfi
22. Kaf Harfi
23. Gayn Harfi
24. Hı Harfi
25. Ha Harfi
26. Ayn Harfi
27. He Harfi
28. Elif Harfi Hemze

1. أ Elif Harfi Hemze	حنجري	2. ه He Harfi	حنجري	3. ش Şın Harfi	نطعي - لثوي غاري
4. ي Ya Harfi	خلفي - غاري	5. ض Dat Harfi	نطعي - لثوي غاري	6. س Sin Harfi	نطعي - لثوي
7. ص Sad Harfi	نطعي - لثوي	8. ع Ayn Harfi	حلقى	9. ح Ha Harfi	حلقى
10. غ Gayn Harfi	خلفي - لهوي	11. ل Lam Harfi	نطعي - ارتدادي	12. ن Nun Harfi	نطعي - أسناني
13. ط Zı (za) Harfi	نطعي - بين أسناني	14. ث Se Harfi	نطعي - بين أسناني	15. خ Hı Harfi	خلفي - لهوي
16. ق Kaf Harfi	خلفي - لهوي	17. ر Ra Harfi	نطعي - ارتدادي	18. ط Tı Harfi	نطعي - ارتدادي
19. ذ	نطعي - بين	20. ف	شفوي - أسناني	21. ب	شفوي - شفتاني

Zel Harfi	أسناني	Fe Harfi	شفوي	Be Harfi	
ك. 22. Kef Harfi	خلفي - طبقي	ج. 23. Cim Harfi	نطعي - لثوي غاري	د. 24. Dal Harfi	نطعي - أسناني
ت. 25. Te Harfi	نطعي - أسناني	ز. 26. Ze (zay) Harfi	نطعي - لثوي	م. 27. Mîm Harfi	شفوي - شفتاني
و. 28. Vav Harfi	شفوي - شفتاني				

1. Hemze-i müsehhele. Mahreci boğazın en derin kısmında (aksa'l-halk) bulunduğu ve şiddet sıfatı taşıdığı için telaffuzu zor olan hemze, yerine göre elif, vâv, yâ harflerinden biriyle değiştirilmiş; yan yana geldiğinde ise ikinci hemze *tahfif*, *tebdil*, *teshil*, *tesbit*, *hazf* edilmiştir.

2. Lâm-ı müfahhame. Lâm harfi fethalı, ondan önceki harf de fethalı veya sâkin ط، ظ، ص harflerinden biri olursa lâm kalın sesle okunur. 3. Elif-i mümâle. Yâ sesine meyleden ara bir sesle okunan elife denir. Âsım kıraatinin Hafs rivayetinde sadece مجريها (imaleyle okunur)³¹² kelimesinde “râ”dan sonraki elif imâle ile okunur, râ harfi de buna bağlı olarak ince telaffuz edilir. 4. Sâd-ı müşemme. Sâd harfinin، الصراط، الصراط kelimeleriyle قصد (en-Nahl 16/9) ve فاصدع (Hicr Suresinde)³¹³ kelimelerinde işmamla okunmasıdır. 5. Nûn-ı muhfât. İhfâ harflerinden önce gelen tenvin veya sâkin “nûn”un kendi mahrecinden ayrılarak gunne ile okunmasıdır.³¹⁴

Mahreçleri aynı olan aslî harfler farklı karakterleriyle birbirinden ayrılır. Bu farklılıklar kaynaklarda harflerin sıfatları, lakapları, sınıfları ifadeleriyle yer almıştır. Mekkî b. Ebû Tâlib, yirmi dokuz harfin kırk dört sıfatını bulduğunu Sîbeveyh’i takip eden İbn Cinnî ve Dâni ise harflerdeki sıfatların on altı olduğuna kaildir.

1. Hurûf-ı mehmûse. Harfin çıkışı sırasında mahreç tam kapanmayıp zayıf kaldığından mahreçten nefesin akması suretiyle telaffuz edilen harflerdir. Hems sıfatlılar ت، ث، ح، خ، س، ه şeklinde sıralanan on harftir.

2. Hurûf-ı mechûre. Hurûf-ı mehmûsenin dışında kalan on dokuz harftir. Harfin, mahrecinden “hems”in aksine kuvvetle ve cehrî çıkması sebebiyle söz konusu harfler bu sıfatla anılır.

3. Hurûf-ı şedîde. Beşi (أ، ب، ت، ج، د، ط، ق) kalkale harfi olan şiddet sıfatlı ا، ب، ت، ج، د، ط، ق harfleridir.

³¹² Hûd 11/41.

³¹³ Hicr 15/94.

³¹⁴ Mehmet Ali Sarı, “Harf”, *DİA*, 16/163-165 TDV Yay., İstanbul 1997; İsmail Durmuş, “Harf”, *DİA*, 16/158-163, TDV Yay., İstanbul 1997.

4. Hurûf-1 rihve. Şiddet sıfatının zıddı olan rihve (rehâve) sıfatını taşıyan harfler telaffuz edilirken mahreçten ses veya nefes akar. Rihve (gevşeklik, yumuşaklık), mahreçten akan ses veya nefesin duyulması halidir. Rihve sıfatlılar, med harfleriyle (ا، و، ی، ث، ح، خ، ذ،) harfleriyle (ا، و، ی، ث، ح، خ، ذ،) harflerinden oluşan on üç harftir.

5. Hurûf-1 mutbaka. Yapışma ve uyuşma anlamına gelen Itbâk, dilin harfe göre farklı kısımlarının damağa yapışması hali olup ıtbak sıfatlılar ط، ظ، ض، ص harfleridir.

6. Hurûf-1 münfetiha. İnfitâh (açılma) itbâkın zıddıdır. Kendilerinde infitâh sıfatı bulunan harfler, dilin damaktan ayrılıp açılması suretiyle telaffuz edilir. Itbâk sıfatlılar dışındaki yirmi dört harf bu gruba girer.

7. Hurûf-1 müsta'liye. "hurûf-1 mufahhame" de denen Yirmi dokuz harfin en kalınları olan ق، غ، ط، ظ، ض، ص، خ harfleridir. Telaffuz edilirken dilin üst damağa yükselmesi sebebiyle bu yedi harfe "hurûf-1 müsta'liye" (hurûf-1 isti'lâ) denmiştir. Kur'ân-ı Kerîm kıraatinde bu harflerin fethalı halleri a sesiyle (elifle) med edilirse "fetha-i şedîde" ile (â sesiyle) okunur.

8. Hurûf-1 müstefile. İsti'lânın zıddı olan istifâl (alçalma), dilin damağa yükselmeyip aşağıda kalması halidir. Hurûf-1 müstefile, hurûf-1 müsta'liyenin dışında kalanlar olup evvelindeki harfin fethalı veya zammeli olması sebebiyle tağlîz ile okunan "Allah" lafzının "lâm"ı ve fethalı veya zammeli râ dışında kalanları ince (terkik ile, "a-e" arası bir sesle) okunur.

9. Hurûf-1 med ve lîn. Med harfleri, kendinden önceki harfin harekesi kendi cinsinden olan elif ile sâkin vâv ve sâkin yâ'dır. "Hurûf-1 hevâiyye" de denilen ve kendilerinden önceki harfin sesinin uzatılmasını sağlayan bu harflerin her üçünün de mahreci ağız boşluğudur.

10. Hurûf-1 safire. Mahreçten çıkarken ıslığa benzer bir sesin duyulması sebebiyle safir yani ıslıklı adını almıştır. ص، س، ز harflerinde rihve sıfatının yaygın olması sebebiyle bu harfler Hurûf-1 safiredir.

11. Hurûf-ı kalkale. “Mahrecin kuvvetli bir ses işitilecek şekildeki hareketi” şeklinde tarif edilen kalkale ط، ق، د، ج، ب harflerine ait bir sıfattır. Her biri şiddet sıfatı da taşıyan bu harfler, kelime içinde veya vakıf sebebiyle sâkin olduklarında mahreçlerinin önce şiddetle kapanıp hemen ardından kuvvetli bir titreşimle açılması suretiyle telaffuz edilir.

12. Hurûf-ı münharife. İnhiraf، ر، ل harflerinin telaffuzu esnasında dilin damağa doğru meyletmesi, yükselmesi halidir. Meyil “lâm”da hemen dil ucunda, “râ”da ise dilin daha geniş kısmında olur.

13. Harf-i mütefeşşî. Tefeşşî (yayıma), telaffuzu esnasında ش harfinin mahrecinin akışındaki özel sestir.

14. Harf-i müstetîl. ض harfinin sıfatı olan istitâle (uzatma), harfin yumuşak bir tarzda çıktığı mahrecinde biraz tutulup uzatılması halidir.

15. Harf-i mütekerrir. Telaffuz edilirken mahrecinde tekrarlanır gibi bir ses oluşması sebebiyle ر harfi tekrîr sıfatı ile anılır.

16. Gunneli harfler. Gunne, ihfâ ve idgamların uygulanması sırasında ن، م harflerine mahsus genizden gelen sestir³¹⁵

Ebu'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Nasr b. Âsım ve Yahyâ b. Ya'mer'le başlayan Kur'an lafızlarının doğru okunmasını temine yönelik çalışmalar her asırda gelişerek devam etmiştir. Filolojik çalışmalar içinde de yer alan harflerin yapı özellikleriyle ilgili incelemeler, IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren çeşitli kıraat rivayetlerinde, tecvid ilminin temel konusu olması bakımından özellikle bu disiplin içinde ön plana alınarak devam ettirilmiştir. Bu alanda eserleri kaynak kabul edilen müelliflerin başında İbn Mücâhid (ö. 324/936), Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, İbnu'l-Cezerî ve Kastallânî³¹⁶ (ö. 923/1517) gibi isimler örnek olarak verilebilir.

³¹⁵ Kıyaslama için yukarıda harf tablosu verilmiştir.

³¹⁶ Kastallânî, *Letâifu'l-İşârât li-Funûni'l-Kırâât* (nşr. Âmir es-Seyyid Osman-Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1972, s. 184.

Daha özel bir alan olan tecvid “harfleri güzel telaffuz etme” ilmi olduğundan harflerin hem seslendirilmesi hem de özellikleriyle meşgul olmuş, bu konuda IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren birçok eser verilmiştir. Ganim Kaddûrî Hamed, *ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye*’de geçen yüzyılın sonuna kadar 109 eserden bahsetmektedir.³¹⁷

5.3. Aded (العدد)

Sayının ilk kullanımından beri insan hayatının tamamlayıcı bir cüzü olduğu ve tüm kültürlerde sembolik veya sırlı-gizemli, kutsal-mitolojik, sihirli-büyülü, uğurlu-uğursuz bazı çağrışımlar barındırdığı bilinmektedir. Dolayısıyla sayının kültürel tarihi, sayımı ve hesaplama yöntemleriyle sınırlı değildir. Avrupada sayma ve hesap yöntemleri açısından ondalık sayıların varlığı merkezi konumdayken beşli, on ikili, yirmili veya altmışlı (sittîni) tabanlı sayı sistemleri çeşitli zaman ve zeminlerde kullanılmıştır. Takvimi not etmek amacıyla kemikler üzerine kazıma ile başlayan -ki Arapça **كتب** kökü de buradan gelmektedir- ve ilk yazılı belgeler, özellikle Mezopotamya ve Mısır ile Çin’de hesaplama sistemlerinin bulunduğunu gösterir belgeler günümüze intikal etmiştir. Avrupa ve dünyanın herhangi bir yerinde özellikle Arap-Hint sayı yazısının geçerli olması, sayıyı ve hesabı yeni bir temele oturtan sıfır rakamının icadıyla doğrudan bağlantılıdır.

Sayının tarihine kültürel açıdan baktığımızda ise genellikle matematikçiler tarafından yazılan bilgilerle karşılaşırız. Kültür bilimciler ise sayıların tarihiyle sadece belirli dönem, bölge ya da birtakım sembolik anlamlara odaklanma suretiyle ilgilenmişlerdir. İnsanların sembollerle ilgili faaliyetlerini, sayma ile ilgili olarak ele aldığımızda bugüne kadar tespit edilmiş kemikler üzerinde bazı çentik izlerinde ve bu gibi malzemeler üzerinde oymalar, bir kaval kemiğinde bulunmuştur. Dikey yönde çizilen işaretler dörde ayrılarak; biri 2’li, biri 3’lü ve ikisi de 4’lü olarak gruplandırılmıştır. Ayın dünyadaki görüntüsünün yeni ay evresinden

³¹⁷ Ganim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye inde Ulemâi’t-Tecvid*, Bağdad 1986, s. 23-46.

başlayıp hilal şeklini alacak kadar büyümesi yedi gün sürmektedir; dolunay olarak tamamlandıktan sonra hilale dönmesi yine yedi gündür ve büyüme de küçülme de 14'er günde gerçekleşir. Dünyanın pek çok yerinde üzerinde nokta ve çizgi şeklinde kertikler ile resimli motifler bulunmaktadır. Muhtemelen ayın evrelerini hesaplamak için de bu hesaplamalardan yararlanılmaktaydı.³¹⁸

Nokta ve çizgilerin yardımıyla sayıların yazılması, dünyanın birçok kültüründe bilindik bir tekniktir. Birbirinden uzak ve farklı bölgelerde sayı belirtkisi olarak kullanılan şekillerin birbirlerine benzerlikleri mümkündür. Saymanın ve sayıları yazmanın tarih boyunca pek çok farklı yolu ortaya çıkmıştır. Bugün kullandığımız 10'luk sayı sistemine ek olarak, 12'lik ya da 60'lık şeklinde muhtelif sistemler kullanılmış, kültürümüzde kalıcı etki bıraktıkları halde zamanla çoğu terk edilmiş, ancak 60'lık sistem, zamanın hesaplanması ve ifadesinde bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. Sayma yöntemimiz sayıların simgesel manalarını da ortaya koyar; bu doğal ya da doğaüstü anlamlar da sayıların kendisi kadar eskidir. Haarmann kitabında saymanın, sayıların ve sayı sembolizminin tarihini Taş Devri'nden başlayıp takvim sistemlerinin ortaya çıkışına, klasik Orta Doğu ve Yunan medeniyetlerine, sıfır rakamının, algoritmanın ve cebirin Orta Çağ İslam coğrafyasından doğup Batı'ya yayılışına ve günümüzün 0 ve 1'lerden oluşan ikili sistemli dijital dünyasına uzanan çizgisini panoramik olarak sunmaktadır. Antik Amerikan sayı sistemleri ve günümüzde Doğu Asya'da hâlâ etkisini gösteren Çin sayı belirtkelerinin tarihsel ve teknik özelliklerini anlatması bakımından önemli izler taşımaktadır. Dilin sembolleri ya da dilin kendisiyle kaim olduğu temel taşlar, sosyal bilimler alanında çok çeşitli bireysel ilgi alanlarına hitap etmektedir. Dilinin çeşitli biçimleri, işlevleri, kayıtları ve stilleri hakkında farklı bakış açıları sunmaya çalışır. Dilin sistematik yönleri ile heterojen ve tesadüfi olarak

³¹⁸ Geniş bilgi için Joseph Mazur, *Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2016; Harald Haarmann, *Yazının Tarihi*, çev. Öykü Beyza Yılmaz, Runik Kitap, İstanbul 2021; Georges G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde Rakamların Evrensel Tarihi I*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1995.

oluştugu düşünölen özellikleri -ki bu da üzerinde uzlaşmayı gerektirir- hakkında incelemeyi gerektirmektedir. Bu çalışmalar da ana Samî dil (proto semitic) ve Akadca, Aramîce, erken dönem İbranîcesi ve Arapça gibi diğere dillerdeki ebcedî yaklaşımlar ile bu yaklaşımların Samî dillerine yakınlığı gibi konuların tarihsel gelişimini kapsamaktadır.³¹⁹

Ayrıca bu tür bölüm çalışmaları ve araştırmalar, felsefe, edebiyat, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, nöroloji ve sanat dahil olmak üzere çok sayıda akademik alana değinmektedir. Toplumdilbilim ve psiko-dilbilim gibi alanlar bu disiplinler arası ortamı barındırması ve gelişime müsait hale getirmesinden dolayı değerlidir.

Gelenekselci ekolden Titus Burckhardt, “Çoğu sanat tarihçileri öncelikle sanatçının kişiliğı ile ilgilenmiş, ama sanat eserinin ortaya serebileceğı manevi gerçeğe gözlerini kapamıştır. Onların kavramaya çalıştıkları böyle bir sanatsal ifadeye neden olan psikolojik dürtüdür. Şimdi bireycilik ya da psikolojizm olarak adlandırabileceğimiz bu akım, hiçbir zaman bireysel sorunların ya da deneyimlerin sahnesi olmamış İslam sanatının ruhundan olabildiğince uzaktır. Müslüman sanatçı, ilahi kanunlara ‘boyun eğmesi’ sayesinde güzelliğı üretenin ya da yaratanın kendisi olmadığını; bir sanat eserinin ancak kâinatta mevcut düzene itaat ettiğı oranda güzel olduğı ve bu yüzden evrensel güzelliğı yansıttığı gerçeğinin her zaman bilincindedir: Elhamdulillah vahdehu. Bütün prometeci yaklaşımları dışlayan bu bilinç daha çok İslam sanatına yüce ve kişiler üstü bir nitelik kazandırır. İslam düşüncesine

³¹⁹ Harald Haarmann, *Sayıların Tarihi*, çev. Gülşen Yılmaz, Runik Kitap, İstanbul 2021. Kitabın içindekiler kısmı aşağıdaki şekilde bir konu başlıklandırmasıyla ele alınmıştır.

1. Eski Taş Devri’nde Soyut Düşüncenin Başlangıcı
2. Sayma ve Hesaplamanın Ötesinde: Semboller, Efsaneler ve Büyü
3. Sayı Sistemlerinin Karşılaştırılması
4. Çin Kültür Çevreleri
5. Eski Amerika’nın Gelişmiş Kültürleri
6. Eski Dünyanın Gelişmiş Kültürleri
7. İbranice Sayı Yazımı ve Sayı Mistisizmi
8. Avrupa’da Antik Dönem
9. Hint-Arap Sayılarının Avrupa’ya Gelişi
10. İkili Sayı Sistemi

göre sanat, semavatın hareketine hükmeden yasalar kadar kişiler üstü olduğunda, insana Allah'ı tanıtır.³²⁰

Samer Akkach'ın geniş bir tasavvufî metin taraması içeren *Kozmoloji ve Mîmârî*'de mîmarlık, kozmoloji ve tasavvuf ilişkisini disiplinler arası tarzda ortaya koyan, etkileyici bir çalışma olup ilk defa kullanılan el yazması kaynaklardan alıntılar ve pek çok görsel unsur katmıştır. Eser, mîmârî mekân anlayışının İslâm sanatında aşkın olanı ve kutsalı nasıl yansıttığını ortaya koymada başarılı bir çalışmadır. Samer Akkach bu eserinde, İbnu'l-Arabî'nin telifatına hususi olarak önem vererek okuyucuyu, dini bakış açısıyla zaman ve mekân mefhumlarının, mîmârî ürünü şekillendirmesine dair bir seyre çıkarmaktadır. Akkach'ın, Orta çağ merkezîliğinde süreklilik arzeden bu mekânsal hassasiyeti; dinin, kozmoloji, kutsal mekânlar, insanın bedeni ve yapıları açısından kavrayışı ile desteklenerek pekiştirilmiştir. Geometrik olarak tanımlanmış ve düzenlenmiş bu âlemde, hiçbir şey başkasından tecrit edilmiş olarak veya belirsizlik içinde durmaz; her şey birbiriyle ilişkili ve hassas bir hiyerarşi içinde konumlandırılmıştır. Bu hiyerarşik düzeni detaylandıran *Kozmoloji ve Mîmârî*, İslâmî gelenek içinde yaşayanların alem-dünya konumlandırmalarının önemini gösteriyor. *İslâmî Desenler: Analitik ve Kozmolojik Bir Yaklaşım*'ın yazarı Keith Critchlow, kitabı değerlendirmesinde “konusu son derece özel ve önemli” olan bu kitabın değerinin altında, başka bir yerde rastlayamayacağınız öze mahsus bir alt yapının yattığını belirtmiştir. Bu çerçevede kozmoloji anlayışının, yapılar ve gündelik yaşam içindeki tezâhürüne dikkat çeken İslâm kültürü ve estetiği, mîmarlık târihi, sanat-din ve yaratıcılık-mâneviyat ilişkisi üzerine önemli bilgiler içeren son derece özgün içeriğe sahip bir eserdir.

³²⁰ Bkz. Titus Burckhardt, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, İstanbul 1997.

5.3.1. Sayı (Aded)-Vücûd İlişkisi

Sayılarla ilgili bilinen ilk yazılı/kayıtlı veriler alemin/kozmosu sayıya bina edilmiş bir yapı olarak gören Pisagor'a aittir. Bu durum, Shimmel'in işaret ettiği üzere sayı ilminin ilahî tabiatına dikkat çekmesi sebebiyle de önemlidir. Pisagor, aşağıdaki ifadelerle, sayıyı (adedi) *Allah'ın asli ve aktif erdemi* olarak görmektedir. “*Sayılar ilmi ve kökeninde bir'in bulunduğu ilim, tevhîd ilmidir. Sayıların özelliklerine sınıflandırılmasına ve düzenine ilişkin ilim, Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan varlıkların ve O'nun sanatının, düzeninin ve sınıflandırılmasının ilmidir. Sayı ilmi nefsin merkezine yerleştirilmiştir. Açıklığa kavuşmadan ve hiç kanıtsız bilinmeden önce pek az tefekkür ve hafızaya ihtiyaç duyulur.*”³²¹ Pisagor, kevnindeki mevcudatı Bir'in (Vahid) tezahürü-tecellisi olarak addettiğinden harf, sayı (aded), ses ve renk gibi varlığa ait tüm formlar arasında kesret-vahdet irtibatı olduğunu vurgulamaktadır. Pisagor'un bu anlayışı kâinatın bir ahenk ve tenasüb üzere olduğunu belirten tasavvufî bakış açılarını hatırlatmaktadır. Âlemdeki ahenk ve tenasübün sayılarla elde edildiği düşüncesinden hareketle Pisagor, bu ahenk ve tenasübün özellikle matematik, musiki, astronomi ve renklerdeki (elvan) tezahürlerine değinmiştir.³²² Ona göre ilk vücuda gelen bire tekabül eden noktadır. Bire tekabül eden bu noktanın hareketiyle sayı (aded) değeri ikiye tekabül eden çizgi (hatt), onun da hareketiyle düzlem meydana gelmiştir. Düzlemin hareketiyle de diğer geometrik cisim ve şekiller husule gelmiştir. Bu şekilde âlem, ahenk ve tenasübün ses ve hareketten oluşan sayının sonucudur. Pisagorcular, varlık âlemi ile sayılar âlemi arasında özdeşlik kurarak sayısal (adedi) ilkeleri her şeyin Vücûd ilkesi ve varlık unsuru olarak

³²¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 161.

³²² Annemarie A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2000, ss. 34-35; Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 29-31. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998, ss. 24-28.

görürler ve onlara göre bu tasarıma sahip olan kozmos, matematikle aynı biçime sahiptir. Âlemdeki nesnelere sayısal olarak gösterilebileceğini belirten de bu bakış açıdır.³²³

Sayılar hakkında bazı mistik/batınî gelenekçiler sayılarla ilgili olarak; sayıların, saydıkları şeylerin tabiatına etki edeceği, böylece sayının, Allah ile yaratılmış âlem arasında bir edat/rabıta/aracı olacağı,³²⁴ sayılardaki değişiklik, bağlantılı olduğu şeyleri de etkileyebileceği anlaşılmaktadır.³²⁵

Platoncu düşünürler de âlemin muazzam bir görüngü/fenomen olması konusunu ele almışlardır. İhvanu's-Safa büyük oranda Pisagorcucu ve Yeni-Eflatuncu düşünceleri harmanlayarak aritmetik ve geometrinin metafizik yönüne vurgu yaparak düşüncelerini dönüştürmüştür.³²⁶ Kaynağı itibarıyla sayı ilmini (*İlmu'l-aded*) tabiat ötesi bir ilim olarak diğer ilimlerin dayanağı olarak görmektedir. Sayı ilmi vahdet ilkesini anlamının yolu kabul edilir. Allah-âlem ilişkisi, Bir'in sayılarla ilişkisi gibidir.³²⁷

Mikrokozmu'nun alemle ilişkisini ele alan İhvanu's-Safa, âlemin, tam bir minyatür³²⁸ modelde, yani insanda insanda bir kez daha gözlenebileceğini belirtmektedir. Bu benzerliği sunabilmek için, insanın, her biri âlemde karşılıklarını bulan sosyal, linguistik, kültürel ve her şeyin üstünde dini yapılarını incelemek gerekmektedir. Kozmik sürecin sonu ve çokluktan birliğe dönüş noktasını ele alarak bütün evrenin gayesi olarak insanın rolünü incelemek istediğini belirten S. H. Nasr, insan vücudunun anatomik olarak canlılar âlemine mensup olduğunu ve Allah'ın diğer hayvanlara da verdiği güzellik ve hikmetin çoğuna sahip olduğunu belirtir. Her zaman olduğu gibi çokluğu Birlik'e (Tevhide) dönüştürmek anlamına gelen

³²³ Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, İhvân-ı Safâ Modeli*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 48. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 22.

³²⁴ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 299.

³²⁵ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 27.

³²⁶ S. H. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.61-63. İslâm kozmoloji öğretileri konusunda yayınlanmış en özgün kitaplardan biri olan bu kitap konuya yaklaşım biçimi, bakış açısı ve kaynaklar bakımından özgünlüğünü hissettirmektedir. Geleneksel İslâm düşüncesiyle sağlıklı bir temas kurmak isteyen modern insanın tartıştığı metafizik, insan, tabiat, çevre, tabiat bilimleri, ahlâk gibi hayati kavramlara klasik İslâm hükemasının deneyimlerinden hareketle, İslâmî bir perspektif kazandırmak istemektedir.

³²⁷ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 27-29.

³²⁸ İnsan, vücudun (varlık âleminin) sembolüdür **الإنسان رمز الوجود**

sayısal sembolizmi kullanarak İhvan, Allah'ın insanı ve diğer canlıları halkederken kullandığı hikmeti şu şekilde anlatıyor:

2 -O, vücudu, ilk sayı olan 2'ye tekabül ettirmek için sağ ve sol olarak iki parçaya ayırdı. 3 - O, hayvanların yapısını, ilk tek sayıya, 3, tekabül ettirmek için iki aşırı uç ve bir orta olarak üçe ayırdı.

4 - Dört salgı - ilk kare sayı.

5 - Beş duyu - İlk dairesel sayı, aynı zamanda esir beraber unsurların sayısı.

6 - Altı yönde altı hareket gücü ilk tam (تام)³²⁹ sayı ve karenin yüzlerinin sayısı.

7 - Yedi etkin güç ilk mükemmel sayı (Kamil) ve gezegenlerin sayısı.

8- Sekiz tabiat (dört basit ve dört karışık) ilk kübik sayı ve müzikte notaların sayısı.

9- Vücuttaki dokuz düzey (tabakat) - ilk tek sayının karesi ve feleklerin sayısı.

12 - Duyular ve uzuvlar için oniki açıklık – ilk “aşırı” sayı (zaid) ve Burçlar kuşağının sayısı.

28- Omurganın yirmisekiz omuru -ikinci tam sayı ve Ayın duraklarının sayısı.

300- Üçyüz altmış damar- Burçlar küresinin derecesi ve bir yılın günlerinin sayısı.³³⁰

İnsanın, vücudunun düzeninde hayvanlarla birçok ortak noktaya sahip olmasına rağmen, yaratıklar arasında sadece insanın ayakta/dik durması önemlidir. “*Bu dikey konum, metafiziksel ve ontolojik bir yükselişi ve insanın ruhsal dünyaya doğru yönelişini sembolize eder.*”³³¹ İnsanın başının, bedeninden ayrı olması konusunda da İhvan, insanın göklere olan arzusundan kaynaklandığını, insanın ayakları yerde, başı yukarıda iken aksine bitkilerin başları toprağın altında ayakları göğe doğrudur, hayvanlar ise yatay konumdadırlar. İnsanla

³²⁹ Tam kelimesi bölümlerinin toplamına eşit olan tam sayı kastedilmektedir. Bkz. S. H. *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.113-114.

³³⁰ S.H. Nasr'a göre İhvan, burada da mahlukatın, sayıların tabiatına münasip olarak meydana getirildiği Pisagoryen ilkeyi tekrarlamaktadır. Bu korelasyonda mükemmel kelimesini, matematiksel bir tanıma indirgenemeyen sembolik bir anlamda kullanıyorlar. İsmaili kozmolojide ise yedi imam ve yedi tarih dönemi olması nedeniyle 7 sayısı merkezi bir rol oynar. Zaid terimi, sayının bölünenlerinin toplamı sayının kendisinden büyük olmasını ifade eder. S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.113.

³³¹ S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.114.

hayvan arasındaki asıl fark insanın, Külli Nefs'in bir bölümü de olsa hayvanlardan farklı bir nefse (tin) sahip olmasından kaynaklandığını belirtmektedir.³³²

Sayılar, insanların birçoğunun ilgisini çekerek merak uyandırmakta ayrıca dini pek çok gelenekte bu sayılara gizem barındıran bir kutsiyet atfedilmekte olduğu izahıtan varestedir. Semavi dinlerde de bazı sayıların dinsel önemi ve gizemli karakteri olduğu kabul edilmektedir.³³³ Yahudi *Kabala*'sında harf ve rakamlarla yapılan sayı gizemciliği önemli bir yer teşkil etmektedir.³³⁴ Benzer şekilde Orta çağ Hıristiyanlığının özellikle gnostik tarikatlarında bu gelenek sürdürülmüştür. Sayı gizemciliğinin büyü ve kehanette kullanılması, büyü ve kehanetin de İslâm'da kesin bir şekilde yasaklanmasından ötürü İslâm kültüründe sayılar diğer dinî geleneklerde olduğu kadar belirgin bir şekilde ön plana çıkmamış, daha çok gizli olarak sürdürülen bir iş olarak görülmüştür. Buna rağmen İslam kültüründe de sayılara dinî bir rol her zaman atfedilegelmiştir.³³⁵ Çeşitli ibadetlerin belli sayılarda yapılmasının istenmesi bunun göstergelerinden kabul edilebilir. İslamî gelenekte “إن الله عز وجل وتر يحب الوتر” *Allah tektir (vitr) tek olanı sever*³³⁶ hadisinden hareketle özellikle tek sayıya vurgu yapılmış, dinî merasim ve ibadetlerin tek sayı ile icra edilmesinde dinî bir ehemmiyet varsayılmıştır. Namaz esnasında rükû ve secdedeki zikirlerin 3, 5 veya 7 kez tekrar edilmesinin istenmesi, namaz sonrasında 33'er kez tespih çekilmesi, bir tavafın 7 şavttan meydana gelmesi, Safa ile Merve tepeleri arasında 7 kez sa'y yapılması ilk anda akla gelen örneklerden bazılarıdır. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.³³⁷

İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'i her biri bir Peygamberin hikmetine mahsus 27 fass halinde tertip edilmiştir.³³⁸ Bu eser sayı sembolizminin sûflerin telif ettikleri eserlerin

³³² S. H. Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.114.

³³³ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 21.

³³⁴ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 26-28.

³³⁵ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 29-35.

³³⁶ Buharî, *es-Sahih*, Deavât 69; Müslim, *es-Sahih*, Zikr 5; Ebu Davud, *Sünen*, Vitr 1.

³³⁷ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 24.

³³⁸ *Fusûsu'l-Hikem*'deki sayısal sembolizm ve 28 sayısı hakkında ayrıca Tasavvuf dergisinde sayısında yayımlanan bkz. Abdülbâki Miftah, *Mefâtihu Fusûsi'l-Hikem* (Merâkeş-1997) “Fusûsu'l-Hikem'de Sayılar”, (Kitabın 19-33 sayfaları arası) Bkz. Abdülbâki Miftâh, *Fusûsu'l-hikem'de Sayılar*, çev. Dilaver Gürer, *Tasavvuf*,

tertibine sirayet etmesinin başarılı bir örneğidir. Allah isminin mazharı kabul edilen ve Tevhihi sembolize eden elif harfiyle birlikte bu sayının Arap alfabesinin harf sayısı olan 28'e tekabül ettiği var sayılmaktadır.³³⁹ Bütün varlık âlemi İbnu'l-Arabî düşüncesinde Allah'ın *kelimelerinden* birer numune kabul edildiğinden bu sembolizmle Peygamberlerin insan kelimesi Allah'ın seçkin kelimeleri olarak görüldüğüne işaret edilmektedir. Hıristiyan mistik Augustine'in *The City of God*³⁴⁰ adlı eseri de benzer bir bakış açısıyla telif edilen bir eserdir. Kitabın 22 bölümü Aramî/İbranî alfabesinin 22 harfine karşılık gelecek şekilde yazılmıştır.³⁴¹

5.3.2. İbnu'l-Arabî'ye Göre Sayı İlmi (ilmu'l-aded)

İbnu'l-Arabî, tasavvufî düşüncede mukarrer olan şekliyle âlemde zuhura gelen ve gelmeyen mevcudâtı aslî ilahî kaynaklarına vurgu yapmak suretiyle açıklamaktadır. Buna göre İbnu'l-Arabî'ye sayıyı (aded), vücûdun ilahî hazretinde bilkuvve halde mevcut olan ilahî bir sır olarak kabul eder. *İlahî hazrette* kuvve halinde mevcut olan sayının âlemdeki zuhuru ise fiilîdir. Böylece kuvvadan fiile intikal etmiştir. Sayı, âlemdeki fiili zuhurunda *ilahî hazretteki* kuvveyi de kendisiyle birlikte bu âleme taşıdığından âlemdeki zuhurunda hem bilkuvve hem de bilfiil mevcut hale gelmiştir.³⁴² Fiilî varlığını âlemde zuhurundan alan sayı, kuvve/potansiyel oluşunu ise ilahî hazrette mertebesindeki ilk numunesine göre almaktadır.

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23. Arap dünyasına baktığımızda daha zengin bir çalışma örgüsünün olduğu göze çarpmaktadır. İbn Arabî üzerine yapılan çalışmaların en önemlilerinden bazıları Lübnan Üniversitesinden modern dönem tasavvuf oluşumlarının ilginç bir örneğini oluşturan Dendere tarikatının kadın Şeyhi Suad el-Hâkim, Suriyeden Bekri Aladdin, Şeyh Mahmud el-Gurab, Mısırdan Nasr Hamid Ebu Zeyd ve Yusuf Zeydan, Cezayirden Abdülbaki Miftah ve Muhammed Şevkî ez-Zeyn, gibi önemli isimlerin çalışmaları özellikle İbn Arabî'nin üzerine odaklanmıştır. Bu çalışmalardan Suad el-Hakim'in çalışmaları dünyada İbn Arabî çalışmaları konusunda değişim ve dönüşümün sağlam temellerinin ilkinin oluşturmuştur. Matematik ve fizik alanında bir eğitimci olan Şeyh Abdülbaki Miftah, *Mefâtîhu Fusûsu'l-Hikem li-İbni'l-Arabî*, Dâru'l-Kubbeti'z-Zerka, Merakeş, 1997, *Buhûs havle Kutub ve Mefâhimi's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011, *Hakâikl'l-Esmâi'l-Husnâ ve Şerhuhâ inde İbni'l-Arabî*, İrbid: Âlemu'l-Kutubi'l-Hadis, 2018.) yapılan çalışmalar vardır.

³³⁹ Ayın bir tam dönüşü ve Arap alfabesindeki harf sayısı 28 sayısı hakkında Abdülbaki Miftah'ın İbn Arabî'den ilham alarak yaptığı açıklamalar için bkz. Abdülbaki Miftâh, *Fusûsu'l-hikem'de Sayılar*, çev. Dilaver Güner, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, yıl: 10 [2009], sayı: 23; Ayrıca bkz. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 29.

³⁴⁰ Saint Augustine, *The City of God*, çev. Henry Bettenson, Penguin Boks, London 1984 Allah'ın Devleti anlamındaki kitap, tasarım ve içerik farklılıklarına rağmen bizdeki Medinetu'l-Fazıla'yı çağrıştırmaktadır.

³⁴¹ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 30.

³⁴² İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/126.

Shimmel'e göre Hıristiyan neo-platoncu bir düşünür olan Augustine de İbnu'l-Arabî gibi sayının ilahî arketipine (ilk örneğine) gönderme yapar. Sayıları, ilahî hikmetin bir formu ve insan ruhunun tanıyabileceği şekilde dünyada var oluşu olarak tanımlamaktadır.³⁴³ İbnu'l-Arabî'ye göre sayı İlahi hazret ile âlem arasındaki bağlantı için bir berzah hükmündedir. Allah'ın, kainattaki mevcudatı inşa ve icat etme aşamasında sayı ölçüsüyle ilintili bazı hususların olduğu görülmektedir. Bu da sayıları, kevnin/âlemin kozmik jargonu ve dili olarak nitelenebilecek bir konuma getirmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre bu kozmik dilin deşifre edilip açığa çıkarılarak anlaşılması sürecine girilmesi durumunda mevcudatın sırrına muttali olabilmesi keyfiyeti de benzer bir ameliye ile gerçekleştirilecektir. “Allah'ın 99 ismi vardır. Onların sayısının miktarını (kadrini) bilen cennete girer.” “Allah'ı (mahlûkattan perdeleyen) 70 bin hicap vardır” şeklindeki ve benzer diğer hadis rivayetleri İbnu'l-Arabî'ye göre sayılardaki ilahî sırra işaret ederler.³⁴⁴

Osman Nuri Küçük, “İbnu'l-Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafiziğine Uzanan Yansımaları” adlı makalesinde konuyu “*Sayı, ilahî hazrette bilkuvve mevcut ilahî bir sırdır. Bu sırra muttali olup onunla amel edene sayının sırları, ruhları ve menzilleri açılır*”³⁴⁵ şeklindeki *Futûhât*'tan bir alıntıyla ele almaya başlamıştır.³⁴⁶

هو المفتاح الأول ومن هنا تنفتح لك أسرار الأعداد وأرواحها ومنازلها فإن العدد سر من أسرار الله في الوجود ظهر في
الحضرة الإلهية بالقوة

Ona göre sayı, insan tarafından erken dönemlerinden başlayarak Allah-insan-âlem ilişkisinde önemli bir husus olarak ele alınmıştır. Yine o, İbnu'l-Arabî'nin *vahdet* anlayışına göre sayıyı ele alarak varlığın oluşumu ona göre üçlü esas üzerine teşkil edildiğinden en temelde 1, 2, 3 sayılarını ele alarak bunların var oluştaki ilahî arketipini/ilk örneğini açıkladığını belirtmektedir.

³⁴³ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 29.

³⁴⁴ İbnu'l-Arabî *Futûhât (İhya)*, I/81.

³⁴⁵ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/81.

³⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Osman Nuri Küçük, *İbnu'l-Arabî; Sayılar ve Rüyalar*, s.81 vd.

İbnu'l-Arabî'ye göre dinî metinlerdeki sayısal değer içeren yukarıdakilere benzer ifadeler, ilahî mertebede bilkuvve haldeki ilahî sırrın, vücûddaki bir sırra karşılık geldiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla hadisin gerçek anlamına erişme, sayının sırrına muttali olmayı gerektirmektedir.³⁴⁷ Muttali olduğu sayı ilminin nereden olduğuna dair farazi soruya İbnu'l-Arabî, direkt cevabı ilminin kaynağının keşf ve müşahedeye istinad eden irfânî ilim olduğu veya dolaylı cevabında ise zahiri bir sebeple keşf ve irfânın gizlenmesi suretiyle kaynağın *ilmu'l-aded* olduğunu belirtir.³⁴⁸ İbnu'l-Arabî, ilmi konularda dayandığı temel esasın keşf ve müşahede olduğunu bir çok yerde belirtmektedir.³⁴⁹ İbnu'l-Arabî'nin sayıyı (*adedi*), *ma'rifetullahın* tabakalarına ulaşmak üzere bir süllem olarak kullandığı söylenebilir. Harfleri bir ümmet olarak niteleyen İbnu'l-Arabî³⁵⁰, harflerin sayısal değerleri ile bu değerlere yüklenen anlamlar hakkında *Futûhâtu'l-Mekkiyye* başta olmak üzere çeşitli eserlerinde bilgiler verir.³⁵¹ Ebced hesapları oluşturmak suretiyle astrolojik kehanetlerde bulunmak, insanların gündelik yaşamlarına dair ayrıntılarla uğraşmak değil aksine alem tasavvuru oluşturarak insan-Allah ilişkisine dair tutarlı entelektüel bir düzlem oluşturmaktır. Ebced hesabında, harfler ve sayılar arasında rakamlardan oluşan bir ilişki meydana getirilerek felekler ve diğer alemlere dair manevî bir tablo ortaya konulmaktadır. Halk arasında yaygın olan sayılardan hareketle olaylara dair tahmin yürütülebilmesi hususu mümkün olmakla birlikte, İbnu'l-Arabî ebced hesabını bir ilim dalı olarak nitelemesine rağmen bu ilmin talep ettiği türden bir ilim olmadığını; harflerin sayısal değerleri hakkında bilgiler içeren

³⁴⁷ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/81.

³⁴⁸ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/60.

³⁴⁹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/103.

³⁵⁰ Kitabu'l-Mîm'in başında aşağıdaki şekilde belirtmiştir.

ال الحمد لله فاتح الغيوب وشارح الصدور وعاطف الأعجاز بفنون الإعجاز على الصدور وواهب العقول أنواع المعارف عند الورد ومحليه بها عند الصدور مخصص أهل المعروف بخصائص الأسماء وخواص الحروف جاعل الحروف أمة من الأمم مودعها ما تعطيه نواتها من الحكم عند تركيبها أو انفرادها مع الهمم

³⁵¹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/ 80.

Futûhâtü'l-Mekkiyye'nin de ebced ilmini bahis konusu yapan bir eser olmadığını açıkça belirtir.³⁵²

İbnu'l-Arabî'nin harflere ilişkin metafizik yorumları ile Hurufilik adı verilen akımları arasında ele alınan konu bakımından bazı benzerliklerin bulunması son derece doğaldır. Klasik dönemde hatta günümüzde bile herkes aynı malzemeyi kullanmaktadır. Ancak sistemlerinin mahiyetine ve harflerin tevilinden elde edilmek istenen neticelere bakılırsa ciddi bir nitelik ve mahiyet ihtilafı olduğunu anlamak zor olmayacaktır.³⁵³ Ömrü kifayet ederse sayılarla ilgili kendisinden önce yazılmadığını düşündüğü, müstakil bir eser yazmayı düşündüğünü belirten İbnu'l-Arabî'nin ilahî hazret mertebesindeki ilk arketiplerin/numunelerinin sayılara kazandırdığı sırlar ile bu sırların âlemdeki yansımaları üzerinde durmak istemesi adeta onun harfler ilmine dair bilgisinin amacını da ortaya koymaktadır.³⁵⁴ Bu bilgileri ehil olmayanlar kolayca alıp, yanlış amaçlar doğrultusunda kullanamamaları diye eserlerinin çeşitli yerlerine dağıtmıştır. İbnu'l-Arabî'nin harflerin sayısal değerleri hakkında *Futûhât*'da verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre sayı metafiziği dair görüşlerini bulmak mümkündür. *Futûhât*'da bu konuya yer vermesinin temel sebebini verilen bilgiyle amel edilmesi şeklinde izah eden İbnu'l-Arabî,

من هنا تنفتح لك أسرار الأعداد وأرواحها ومنزلها فإن العدد سر من أسرار الله في الوجود ظهر في الحضرة الإلهية بالقوة

ameli karşılığında kişiye sayının sırlarının, ruhlarının ve menzillerinin açılacağını ifade eder.³⁵⁵

³⁵² İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/80.

³⁵³ Bkz. İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 1992, ss. 33-34. bkz. Abdülbaki Gölpınarlı'nın bu alandaki öncü çalışmalarından biri için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973.

³⁵⁴ “Niyetimiz, Allah ömür takdir eder ve ecelimiz ertelenirse sayıların özellikleri hakkında bildiğim kadarıyla kimsenin yazmadığı bir konuyu ortaya koymaktır. Orada sayıların sırlarını ve ilâhi mertebede, âlemde ve (ilâhi mertebe ile âlem arasındaki) rabitalarda sayıların hakikatlerinin verdiği şeyleri ortaya koyacağız. Bunlarla sırlar sevinir, ahiret hayatında muduluğa ulaşılır.” Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006, I/ 220.

³⁵⁵ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/81.

5.3.3. Sayı (Aded)- Sayılan (Ma'dûd) ile Vücûd İrtibatı

İbnu'l-Arabî'nin sayılarla varlık arasında -varlığı da zahir ve batın olarak vücûd-adem (عدم) şeklinde ifade ederek- orijinal addedilebilecek bağlantılar kurarak, sayıları kurduğu tasavvufî-irfânî kavramlar dünyasını zenginleştirmek için kullandığını belirtmek gerekmektedir. Sayının kullanılmasıyla ilgili tarihî sürece bakıldığında sayılan (ma'dûd) eşyânın farkına varan insanoğlunun sayıları keşfinin de bir serüveni vardır. Bu süreç, sayma becerisinin gelişiminde de gözlemlendiği üzere somut olan şeyleri bir diğeriyle eşleştirme suretiyle etrafındaki eşyâyı sayan insan, bunu yaparken çoğunlukla parmaklarını kullanmaları suretiyle gerçekleşir.³⁵⁶

Sayı mefhumunu icat serüveninde insan, müşahhas olandan mücerret olana doğru yani somut olanlardan soyut tasavvurlara doğru bir yol izlemiştir.³⁵⁷ Nitekim bu konuyu inceleyen araştırmacılar tarihteki toplumların sayı bilgileri ile soyut düşünce düzeylerinin gelişmişliği arasında yakın ilişki tespit etmiştir.³⁵⁸

Kullandığımız tüm sembollerin düşünme tarzımızı etkilediği konusunda bazı çalışmalar bulunmaktadır. Düşünme ile bu düşünceleri yazıya geçirme etkileşim içinde gerçekleşir. Matematiksel sembollerin mevcut hallerine hangi aşamalardan geçerek geldikleri, dünyanın muhtelif yerlerinde farklı dil ve alfabelere rağmen sembollerin büyük oranda örtüşmesi/ortaklığı, rakamlar için kullandığımız semboller ve sayıları yazma biçimimizi ele alan Joseph Mazur, bugün kullandığımız sembollerin insanlığın “hesaplama” tarihi kadar eski olmadığı kanaatindedir. Teknolojik ve bilimsel gelişmelerin süratle gerçekleştiği bir döneme vardığımızdan bugün doğal olarak kullandığımız hesaplamanın kullanılmaya başlanması ile yaygınlaşmasının yavaş olduğunu bilmek şaşırtıcı olabilir. İnsanlar hayvanlarının, savaş ganimetlerinin ve diğer mülklerinin hesabını tuturak kaydetmek istemişlerdir. Bazı arkeolojik

³⁵⁶ Detaylar için bkz. Georges Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde Rakamların Evrensel Tarihi I*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1995s. 134 vd.

³⁵⁷ Joseph Mazur, *Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi*, s. 15.

³⁵⁸ G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 48-56.

bulgularda tarihte yaşamış pek çok uygarlığın sayıları gösterme şekilleri hakkında fikir sahibi olabiliyoruz. Bu uygarlıkların sayı dilleri bazı temel sayıları gösteren semboller, -farklı temel sayılar ve farklı semboller olsa da ve büyük sayıları yazmak için toplama ya da çarpmaya dayalı bir gösterge kullanmak gibi- benzer yönlerde sahip olduğu kadar farklılıklar da taşıyordu. Kullanılan bu sayılarla ilgili sadece işlem yapmakla ilgili olmayan bazı zorluklar vardı. Babilliler'in 1 ve 10 için kullandıkları ayrı şekiller vardı ama bu yazılışta 25 ile 205'i birbirinden ayırmak zor olduğundan 2 ve 5 için kullanılan sembollerin yanyana kullanılmasını çözmek için toplama ya da çarpma temelli bir sistemle sonuca ulaştılar: iki tane yüz ve bir tane beş sembolüyle, ama bu sistemde çok büyük sayıların yazılmasında sorun çıkarıyordu. Basamak değer sistemi büyük bir icattır, bir sayı olarak 0'ın icadı bize Hint uygarlığının³⁵⁹ değeri simgelediği şeyin (hiçbir şeyin) çok ötesinde olan armağanıdır. Bu icadların dünyanın diğer bölümlerinde, özellikle de Batıda bunların hemen ve kolaylıkla kabul edilmemiş olduğunu Joseph Mazur'un kitabından öğreniyoruz. Sonuçta aritmetik önce pazar yerlerinde kullanılmıştır daha sonra da insanlar zamana yayarak ve azimle hangi sistemi kullanırlarsa kullansınlar hesap yapma konusunda çok kabiliyetli olduklarını ispat etmişlerdir. Cebirsel semboller olmadan sayıları yazma bulunduğumuz coğrafyalara göre çeşitli şekillere girdiler. Ticaret ve kolaylık insanları birleştirerek bir noktada uzlaştırmıştır.³⁶⁰

Mazur'un nitelikli dille yazılmış olan ve referansları da meraklılar için yol gösterici olmanın yanında, Avrupa merkezci olmaktan uzak bir matematik tarihi sunuyor. Mazur, sembollerin kesinlikle hayatımıza ve işlerimize hız kazandırarak ufukumuzu açtığını ve alışlagelmiş sembollerin beynimizde bir yerleri uyardığını ancak yine de bir şeyi gerçekten derinlemesine öğrenmek için kimi zaman sembollerin neyi temsil ettiğini de düşünmek

³⁵⁹ Arap-İslam matematikçilerinin dünyaya katkısıdır.

³⁶⁰ Joseph Mazur, *Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2016; Ali Sinan Sertöz, *Matematiğin Aydınlık Dünyası*. Ankara: Tübitak, 1998, s.1-3.

gerekebilir. Öyle ya da böyle her gün kullandığımız matematik sembollerinden işe başlamak da gayet cazip duruyor.³⁶¹

Tarih öncesinden bilgisayar çağına, matematik, hesap, kehanet-büyü, mistisizm ve din gibi birçok alanda kullanılan sayılar nereden gelmektedir, sorusu sembollerin alışılmışlığından ilk bakışta tuhaf gelebilir.³⁶² Ancak cevabın tarihsel serüveni, aynı zamanda insanın varlığı ölçme girişimidir.³⁶³ Kendisini, eşyâyı ve âlemi tanımaya ve çevresindeki gizemleri çözmeye adanmış insanın bulduğu varlığın her alanına uygulanabilirliğinden kapsamlı ve küllî ilk anahtar sayıdır. İnsan, sayılarda keşfettiği uyum sayesinde kendisi ile kozmos arasındaki uyumun da farkına varmıştır. Her medeniyet sayıları gösteren kendi işaretlerine sahiptir.³⁶⁴ Sümerler kertikleri, İnkalar düğümleri, Çinliler abaküsü, Eski Mısır Firavun uygarlığı resim ve şekilleri (piktogramları), Hititler hiyeroglif sayısal gösterimini, Fenike ve Romalılar ilkel sayı formlarını kullanmışlardır. Daha karışık matematik işlemleri için alfabenin harflerinin sayıları temsil ettiği sayma sisteminin pratik olduğu kanıtlanmıştı. Kökeni antik Yunan'a veya İbranîlere dayandırılan alfabetik sayılama yönteminin kullanımı Arapçada da devam etmiştir. Arapçada aynı zamanda rakamları da gösteren harflerin eski Samî dilleri esasınca dizilmesi şeklindeki Arap alfabesinden müteşekkil cetvele *ebced* denmektedir.³⁶⁵ İbranîler tarafından yüzyıllara uzanan bir geçmişi olan *Kabala*'da uygulanan bu yöntemde her harfin iki anlamı olduğundan isimler, kelimeler ve sayılar arasında bağlantılar kurulmaktadır.³⁶⁶ Sayıların tarihsel gelişimi insanın Allah anlayışı gibi somuttan

³⁶¹ Joseph Mazur, *Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi*, Rakamlar için 5-110, Cebir için 111-224, Semboller için de 225-273 nolu sayfalara bakılabilir.

³⁶² G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, Önsöz.

³⁶³ G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 1-3.

³⁶⁴ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 34.

³⁶⁵ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 15; G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 3; George Ifrah, *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine Rakamların Evrensel Tarihi II*, çev. Kurtuluş Dinçer, 3. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996, ss. 1-33; George. Ifrah, *Akdeniz Kıyılarında Hesap Rakamların Evrensel Tarihi III*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1996, ss. 1-167. G. Ifrah, *Uzak Doğu'dan Maya Ülkesine Bir, İki, Üç Rakamların Evrensel Tarihi IV*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1996, ss. 1-71; Ebcid hesabı için ilgili başlığa bakınız.

³⁶⁶ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 15.

soyuta doğru bir seyir izlemiştir.³⁶⁷ İnsan aklı sayesinde, eşyâ ile ilişkisinde parmaklar, çakıl taşları, çeltikler vs. gibi somut şeyler üzerinden sayısal değerlendirmeye girişmişken bu araçlar giderek soyutlaşıp ilerlemiş ve sembollere sayı değerleri verilmiştir. Tarihî olarak dil, yazı ve aritmetik gibi hususlarda insanın özümsemekte en fazla zorlandığı alan aritmetiktir. Çünkü sayılar insanların ulaşabildiği en soyut kavramlar arasında bulunmaktadır. El, insanoğlunun hayatında ilk sayım ve hesap makinesi olduğundan çoğu eski kavim tarihte sayı saymayı 10 parmakla yapmış³⁶⁸ bunun bir sonucu olarak şu anda var olan sayma sistemlerinin çoğu 10'lu tabana dayandırılmıştır. Aritmetik tarihinde el gibi kullanılan diğer eski bir dizge çakıl taşıdır. İngilizcedeki hesap (calcul) kelimesinin Latince küçük çakıl anlamına gelen calculus kelimesinden geldiği bilinmektedir.³⁶⁹

Bütün toplumlarda insanın sayıyı bir şekilde düşünüp sembolleştirdiğini gösteren tarihi süreç aynı zamanda sayı bilgisinin temellerinin Allah vergisi olarak insan Tabiatında var olduğuna da işaret etmektedir. İnsanın sayıları göstermek için sayısal semboller kullanması, sayıların esasen nesnelere değil, nesnelere üzerine işleyen insan düşüncesinin yasalarından geldiğini kanıtlar. Zira hakikat sayıyı esinlese de onu meydana getirmez.³⁷⁰

Roger Penrose, matematikte keşif sözcüğünün kullanılmasının icad sözcüğünün kullanılmasından daha doğru olacağını belirterek bu gibi durumlarda yapının özü, ona daha sonra kazandırılan özelliklerden fazla önem kazandıracağını belirtmektedir. Bunlar, matematikçilerin 'Allah'ın işi' ile karşı karşıya kaldıkları durumlar diye nitelenebilecek durumlardır.³⁷¹

İbnu'l-Arabî, aded-ma'dûd ilişkisine benzer şekilde insanın varlığa bakışında mücerret olandan müşahhasa doğru bir basamak olduğunu düşünmektedir. Sıradan insan sadece maddi

³⁶⁷ G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 48 vd.

³⁶⁸ bkz. G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 133 vd.

³⁶⁹ G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 11, 114 vd.

³⁷⁰ Roger Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ Kralın Yeni Usu I*, çev. Tekin Dereli, Tübitak Yay., Ankara 2000, s. 115; G. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 81.

³⁷¹ Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ*, s. 114.

hisleriyle algılayabildiği varlığı niteleme konumundayken insan-ı kamil, zahir varlığın aslının, adedin-ma'dûdla birlikte var olmasına rağmen gizli kaldığından *ademdeki* (عدم) *ayn-ı sâbitesinin* sübutuna ihtiyaç duymaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre Hakk'ın *mutlak vücûduna* nispetle vücûdda hakiki *adem* (عدم) bulunmaz. *Mutlak vücûdun* dışındaki herhangi bir şeyin mevcut oluşu imkânsız olacağından vücûd-*adem* (عدم) *ilişkisi*, ilahî taayyünlerin zuhurunu veya sübutunu ifade etmektedir.³⁷² Buna göre *adem* (عدم), bir şeyin mutlak vücûdda sübutu olduğu halde zuhur sahnesinde görünmeyişinden sübutî varlığına verilen isimdir. Var olmuş yahut olacak tüm mahlukatın varlık sahnesinde var olmadan önce vücûd kokusu almadığı bildirilen *ademdeki* (عدم) ilk ve aslî numuneleri, İbnu'l-Arabî düşüncesinde *a'yân-ı sâbite* terimiyle ifade edilir.³⁷³

Bir şeyin vücûdu ise o şeyin *ayn-ı sâbitesinin* *ademdeki* sübuttan zuhura hareket edip var olmasıdır. Bu yüzden *adem* (عدم), mutlak yokluğu ifade etmez. *Ademe* (عدم) mukabil kullanılan *vücûd* kavramı da *vücûd-ı mutlak* anlamında değil *a'yân-ı sâbite âlemindeki sâbitelerin* zuhur edip etmeyişine nispetle kullanılmaktadır.³⁷⁴ İbnu'l-Arabî'ye göre eşyânın *adem* (عدم) ve *vücûd* boyutlarındaki ilahî tabiatı, aded-ma'dûd arasındaki irtibata da sirayet (*sereyan*) etmiştir. Bunun şehâdet âlemindeki tezahür ve yansımaları eşyânın ma'dûd olarak nitelenmesi halinde eşyânın bir kısmı *ademe* (عدم) benzetilen zihinde bilkuvve gizli iken ma'dud diğer bazısı somut olarak mevcut olacağından görülebilir. Aded-ma'dûd arasında zorunlu bir bağ bulunduğundan bu bağ aynı zamanda ma'dûdun varlığı halinde adedin varlığını zorunlu kılar.³⁷⁵

İbnu'l-Arabî'ye göre aded-ma'dûd arasındaki ilişkinin bu keyfiyeti gibi varlığın bazısının sübutu şehâdet âlemindeki zuhuru ile somut olarak hissedilir. Bazısı ise henüz zuhur

³⁷² *Adem* (عدم) için bkz. Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, ss. 782-785.

³⁷³ *Ayn-ı sâbite* için bkz. Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, ss. 831-835.

³⁷⁴ bkz. Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, ss. 1130-1135.

³⁷⁵ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

etmediğinden *a'yân âleminde sâbit* haldedir. Abdalbaki Miftah ise bunu mutlak ve nisbi ayırımıyla şu şekilde izah etmektedir.³⁷⁶

العدم المطلق الباطن الذي لا يمكن وجوده ولا ظهوره، والعدم النسبي الظاهر هو ممكن الوجود وهو يعم جميع الخلوقات. فقبل حدوثها هي ظاهرة للحق تعالى موجودة في علمه أعيانا ثابتة، ثم برزت في الظهور المقيد بأمره تعالى (كن) فتكون بالنسبة لها ولبعضها البعض

Bir şeyin vücûddaki zuhuru, o şeyin *ademdeki* (عدم) *ayn-ı sâbit*esini gizlediği gibi bir şeyin kendi sembolü de o şeyle birlikte bulunan sayıyı gizlemektedir. Eşyânın *ademdeki* (عدم) *ayn-ı sâbit*esi ile varlık sahnesindeki zuhuru arasında da benzer bir ilişki mevcuttur. Zuhur eden her şeyin zuhurunda aynı zamanda o şeyin *aynı* gizlidir. Ancak zuhur, o şeyin *aynını* görmeye manidir. Ancak bu gizlilik ve zuhursuzluk, *ayn-ı sâbit*enin sübutunun olmadığı anlamına gelmez. Sayının farkına varan insanoğlunun sayılar arasında sıfırı geç fark etmesi ile var oluşta *adem* (عدم) *boyutunun* fark edilmesinin zorluğu arasında da benzerlik kurulabilir. Sıfır, İslam'ın ortaya çıkışından kısa süre önce Araplar tarafından benimsenen Hint sayı sisteminde bulunmaktadır.³⁷⁷ Hint kaynaklarında boşluk anlamına gelen *shunya* kelimesiyle karşılanan sıfırın bu sistemdeki işlevi sayılar arasındaki boşlukları doldurmak böylece kendi başına anlamı olmadığı halde kendinden önce yahut sonra gelen sayılara anlam kazandırmaktır. Bu yüzden sıfır karanlık ve engelleyici bir vasıfta görülmekteydi.³⁷⁸ Zamanla “hiç” ya da eksik bir birimin yerini sembolize eden sıfır, matematiğin temel kavramı olan “yok sayı”nın değerini sembolize etmeye başladı.³⁷⁹ Sıfırın, tasavvufî varlık anlayışında eşyânın görünmesini sağlayan *ademin* ayna işleviyle benzer bir durum arz ettiği söylenebilir.

³⁷⁶ Abdalbaki Miftah, *Kitabu Şerhu'l-Kur'anî li'l-Meşahid*, s. 59. Burada Abdalbaki Miftah, konunun tafsilatını da Emir Abdulkadir Cezairi'nin 248. *Mevakıf*'ına havale etmektedir.

³⁷⁷ bkz. G. Ifrah, *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine* s. 184 vd.; G. Ifrah, *Sıfırın Gücü Rakamların Evrensel Tarihi V*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1997; Batı dünyası sıfırı Muhammed b. Musa el-Harezmi'nin *Kitabu'l-Muhtasar fi hisâbi'l-Cebr ve'l-Mukabele* adlı kitabının 1143 yılında Latinceye çevrilmesiyle tanışmıştır. Bkz. A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 16-17.

³⁷⁸ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 17-18.

³⁷⁹ G. Ifrah, *Uzak Doğu'dan Maya Ülkesine*, s. 157.

5.3.4. Vahid/Ehad-Aded İlişkisi

Diğer Samî alfabelerinde olduğu gibi Arap alfabesinde de her harfin sayısal bir değerinin bulunması adına ebced de denilen harf sembolizminin gelişmesini hızlandırmıştır. Allah kelimesinin ilk harfinin alfabenin ilk harfi olan elif oluşu ve elifin sayısal değerinin olmaması³⁸⁰ Bir'e tekabül etmesi İslamî gelenekte Tevhidi sembolize etmesinin de getirdiği hassasiyetle ele alınması sonucunda Bir'in tüm harflerin eliften, tüm sayıların da 1'den oluşup meydana geldiği kabul edilmektedir.³⁸¹

İbnu'l-Arabî'ye göre kâinat Bir olan Cenab-ı Hakk'ın taayyün ve çeşitli mertebelerdeki zuhuruyla vücuda gelen mazharlardan ibarettir. Yani nihayetsiz kesret, vahdetin zuhur ve tecellisi olarak göze çarpmaktadır. Dolayısıyla vücuda gelen her şey, diğer her şeyle bir şekilde bağlantılı hale gelerek, Hak ile halk/mahlûkat arasındaki irtibatın ilahî mertebedeki keyfiyeti, vahid ve sayı ilişkisine sirayet ettiğinden Hak-halk ile vahid-sayı arasında bir özdeşlik ilişkisinin mevcudiyeti düşünülmüştür. Hak Teala mahlûkatın yaratıcısı olduğu gibi İbnu'l-Arabî'ye göre 1 (vahid) de diğer sayılar gibi saymakla meydana gelen bir sayı olmayıp sayıların menşei ve mucididir.³⁸² Çünkü biri ikide iki defa yani (1+1=2), üçte üç (1+1+1) defa, dörtte ise dört kez (1+1+1+1) sayarız. Bu böylece sonsuza kadar uzayıp gider.³⁸³ İbnu'l-Arabî'ye göre 1 ve sayısal değeri 1'e karşılık gelen elif, ilahî hakikat sırlarını koklayan kimseler için sayı ve harf değildir. Ancak avamın bundan haberi olmadığından 1'i sayı, elifi de harf görürler.³⁸⁴ İbnu'l-Arabî'ye göre muhakkîk bir ârifin elif'e harf yahut 1'e sayı demesi ise ârifin bu konudaki bilgisizliğinden değil elifin ibarede diğer harflerle Bir'in de aritmetikte sayılarla birlikte yer almasındandır.³⁸⁵ Geometrik olarak nokta ile gösterilen 1,

³⁸⁰ Ontolojik farklılığı ifade etmek için kullanılmıştır.

³⁸¹ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 55, 56.

³⁸² İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

³⁸³ Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1999-2002, II/16. *Fusûsu'l-Hikem* ile ilgili çeviriler, araştırmalarımızda önemini daha çok anlayıp kavradığımız Ahmet Avni Konuk tercümesi esas alınarak verilmiştir. Müellif, dilin tüm imkanlarını ifadeye yüklemeye çabasındadır ve bu takdire son derece şayandır.

³⁸⁴ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya) I/109*.

³⁸⁵ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya) I/109*.

İbnu'l-Arabî'nin kabulüne benzer şekilde çoğu mistik tarafından "Allah'ın sayısı" olarak görülmektedir. Plotinus (ö.270) 1'i bütün zıtlıkların ve formların ötesindeki bir ikincisi olmayan *Mutlak Varlık* mertebesinin sembolü olarak kabul eder. İlk/Başlangıçsal varlığın sayısı Bir'in her sayıyla hem aşkın hem de içkin bir ilişkisi olduğunu belirtir.³⁸⁶ Alman bir mistik tarafından 1500'lü yıllarda 1'e ilişkin yapılan betimleme, Bir'in mistik geleneklerdeki mezkûr yerini göstermektedir. "*Bir, her sayıya nüfuz etmiştir. Bütün sayıların ortak ölçüsüdür. Bütün sayıları kendisinde birleştirmiştir. Bir, her zaman aynı ve değişmezdir. Bu nedenle kendi kendiyi çarpıldığında ya da bölündüğünde yine kendini verir.*"³⁸⁷

Bir'e bir sayı değeri verilmeyişi hususu Euclid'e (ö. M.Ö. 275) kadar bilinmektedir. Ona göre 1, sayı değil aksine tüm sayıların başlangıcı ve temelidir. Euclid, sayıyı da birimlerin oluşturduğu bir toplam olarak tanımlamaktadır.³⁸⁸ Mesela 3, esasında 1+1+1'den ibarettir. Çünkü sayının doğal sıralanışı bir önce gelen tam sayıya bir birim ekleyerek elde edilir. Schopenhauer (ö.1860) ise 1 ile sayı arasındaki bu nedenselliği her doğal tam sayının var oluşunun nedeni kendinden öncekileri varsaymasıdır şeklinde izah eder.³⁸⁹ Ma'dûd eşyânın mevcudiyetinin adedin varlığını zorunlu kıldığına işaret eden İbnu'l-Arabî'ye göre sayılar, onları inşa eden 1 (vahid) sebebiyle zahir olduğundan³⁹⁰ ve her bir sayı kendi mertebesindeki 1 kadar tekrarlanmadıkça ortaya çıkamayacağından,³⁹¹ vahid, İbnu'l-Arabî'ye göre sayıların menşei ve icmalî mertebesi iken sayılar Bir'in tafsilinden ibarettir.³⁹²

1 (vahid), sayının icmâlî mertebesi olduğu gibi sayı da eşyânın icmâlî mertebesidir. Eşyâ da sayı ile tafsîl edilmiştir. Bir'in hükmü sayılar ile sayıların hükmü ise sayılan eşyânın zuhuru ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla 1 (vahid) aded-ma'dûd arasında zorunlu bir

³⁸⁶ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 52.

³⁸⁷ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 51.

³⁸⁸ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 51.

³⁸⁹ G. İfrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 73.

³⁹⁰ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya) I/109*; İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

³⁹¹ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 17.

³⁹² İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

gereklilik bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî'nin perspektifinde Vahid–aded–ma'dûd üçlüsü, Allah–ilahî esmâ–mahlukât üçlüsüne tekabül etmektedir.³⁹³

İbnu'l-Arabî'ye göre vahid (1)in ilahî esmâ içindeki mukabili, Allah (cc) ismidir. Allah (cc) ism-i şerifi, esma-i ilahî arasında yer almasına rağmen sahip olduğu *cem' makamı* sayesinde zat mertebesine işaret eder ve *cem'iyet* özelliği sebebiyle bütün sıfat ve isimleri kendisinde toplar. Sayı âleminde vahid (1) de *ism-i cami'* olarak anılan Allah (cc) isminin mazharı olduğundan onun gibi *cem' makamına* sahiptir. *Cem'iyet* özelliği sayesinde tüm sayıları kendi zatında toplayıp onlara kaynaklık etmektedir. İbnu'l-Arabî eşyâyı ilahî ilk numunesine ircâ eden anlayışını varlık ailesinin tümüne teşmil eder ve sûfi ontolojisinin temellerini bu sayede sistemleştirir. Vahid'i, Allah (cc) isminin sayılar âlemindeki mazharı olarak gören İbnu'l-Arabî'ye göre bu mazhariyet insan türünde *İnsan-ı Kâmil'e* harfler arasında da elife verilmiştir. Vahidin makamının *cem' makamı* olduğuna işaret eden İbnu'l-Arabî'ye göre Bir'in sıfatı ise Allah isminde olduğu gibi *kayyûmiyettir*.³⁹⁴ *Kayyûmiyet*; kendi zatı ile mevcut ve kâim olma, varlığında ve varlığının devamında her şey O'na muhtaç olduğu halde kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmama, mahlûkatı var kılıp onların varlığını devam ettirme anlamında Cenab-ı Hakk'ın bir sıfatıdır.³⁹⁵ İbnu'l-Arabî'ye göre (1) bir, *kayyûmiyete* mazhar olması sebebiyle diğer sayıların varlıklarını muhafaza etmektedir. İbnu'l-Arabî düşüncesinde mahlûkata varlık izafe edilmesi, *halkın* Hakk'a nispeti sebebiyledir. Bunun Vahid-aded ilişkisindeki yansımaya gelince; bütün sayı mertebelerini ayakta tutan birler (cem'-i ahâd) olduğu gibi her sayı hakkında verilen sayısal hüküm o sayıyı teşkil eden 1'lerin toplamı (cem'-i ahâd)na bakılarak verilir. Öyleyse sayının hem vücûda gelmesi hem de hakkında verilen hüküm 1 ile gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle aslında 1 ile 1 üzerine

³⁹³ Vahid- Sayılar- Sayılan Eşya/Allah- İlahi sıfat ve İsimler – Mahlûkat.

³⁹⁴ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)* I/109.

³⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arabî'l-Muhit fi'l-luğa, Daru'l-Kutubi'l-Arabîyye*, Beyrut 1968 Zebidî, *Tâcu'l-Arûs fi şerhi'l-Kamûs*, Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1306 İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005, II/1622. Kayyum olma durumu: *Hak o isimler ile onlarda zâhirdir ve o şeylerin kıyâmı ancak o isimlerin kayyûmiyetiyledir* (Ahmet A. Konuk).

hükmedilmektedir.³⁹⁶ Allah-âlem ilişkisindeki ifadesiyle zâhirde, bâtında, evvelde, âhirde, kesrette, vahdette tecelli eden O olmasına rağmen insan, varlık âleminde O'nun haricinde varlıklar bulunduğunu zannetmektedir.³⁹⁷

İbnu'l-Arabî izah sadedinde bir kimsenin *zâhir* sözüne *bâtın* sözünün muhalif olduğunu, *bâtın sözüne de zâhir sözünün* muhalif olduğunu ve konuşan kişinin, birbirinden farklı birçok söz söyleyebileceğini ve bu kimseye dışarıdan bakıldığında sözlerde meydana gelen zıtlık ve çokluk, zatın bizzat kendisine bakıldığında izale olup ortadan kalkacağını belirtmektedir.³⁹⁸

İbnu'l-Arabî'ye göre mertebelenmeleri itibariyle ahad mertebesi olan 2-9 arasındaki sayılar Bir'in *cüz'î mertebeleri*; aşarat mertebesi olan 10-90 ve miat mertebesi olan 100-1000 şeklindeki 10'un katları olan sayılar da Bir'in *küllî mertebeleri* olarak düşünülebilirken muhtelif mertebelerde zuhur ve taayyün ettiklerinden isimleri/tesmiyeleri farklılaşsalar da vahidin tekrarından ibaret olduklarından *ayn-ı vâhideleri* birdir. Birlerden teşekkül eden yani *ayn-ı vâhidesi* 1 olan her bir sayı sûret ve mânâsıyla da diğer sayılardan ayrılarak kendi birliğine delalet eder. Mesela 7, sûret ve mânâsıyla sadece 7'ye işaret eden teklik anlamında bir birliği ifade etmektedir. Böylece *ayn-ı vâhideleri* 1 (vahid)den teşekkül eden sayıların delalet ettiği mefhûm da birliği ifade eder. Buna binaen her sayının sûreti-mânâsı ve toplamı itibariyle kesret suretinde zuhûr eden bir vahid olduğu söylenebilir.³⁹⁹

Vahid, sayıların bütün mertebelerinde onların suretlerinde ve delalet ettikleri mefhumlarında onlar ile isimlendirilendir. 1 (vahid), üçün üçüncüsü, dördün dördüncüsü, beşin beşincisidir. Bu böylece sonsuza kadar uzayıp gider ve herhangi birisinden vahid çıkarılacak olsa o mertebe bozular. Her bir sayı kendi sûret ve mânâsına delalet eden bir hakikat (*hakikat-ı vahide*) sayesinde diğer sayılardan ayrılır. Birlerin toplamı (*cem-i ahâd*)

³⁹⁶ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

³⁹⁷ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş.*, II/19.

³⁹⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 77.

³⁹⁹ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş.*, II/17.

ismi ise sayıların her birine şamildir. 1 hariç sonsuza uzanan hiçbir sayı bu ismin kapsamı dışına çıkamaz. Her bir sayı mertebesi, onu inşada kullanılan terkip özelliği yani *cem-i ahâd* sayesinde gerçekleşir.⁴⁰⁰

Hangi sayı söylenirse söylensin *cem-i ahâd* o sayı ile zımnen söylenmiş demektir. Âlemdeki her bir varlık kendi varlığını ispat ederken zımnen Allah'ın varlığını da ispatlamaktadır. Kelime-i şehâdetin nefy (Lâ ilahe) ve ispâtтан (illallah) oluşan ikili yapısına atfen her bir mahlûkun kendi varlığıyla Hakk'ı nefy ile ispat etmekte olduğu söylenebilir.⁴⁰¹ Yani her bir mahlûk, gayriyeti itibariyle Cenab-ı Hakk'ı nefyeder ayniyeti itibariyle de ispat eder. Göklerin ve yerin *nuru* olan Cenab-ı Hakk'ın *Nûr*⁴⁰² vasfı, kendisi görünmediği halde eşyâyı gösteren şey olduğundan eşyâyı bütünüyle izhar edenin Cenab-ı Hakk'ın *vücûd nûru* olduğu söylenebilir fakat bu *Nûr*, vücûda getirdiği eşyânın zuhuruyla gizlenir.

5.3.5. Tenzih-Teşbih ya da Ayniyet-Gayriyet

İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın selbî sıfatlarıyla tenzih edilmesine dayanan ulûhiyet tasavvuru aklın mahsulü olup tevhidin yalnızca bir yönünü oluşturmaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre Zatı itibariyle Cenab-ı Hakk'ın müteal oluşunu ikrar eden tenzihi yaklaşım ise tüm varlık âlemini sıfat ve esmâsı itibariyle Allah'ın mazharı olarak kabul eden *teşbihî* yaklaşımla birleştirildiğinde saliki hakiki tevhide götürebilir. Ulûhiyet tasavvurunun yalnızca bir yönüne vurgu yapan her bir yaklaşım eksiktir. Buna işaretle İbnu'l-Arabî şöyle der: “*Bil ki ehl-i hakikate göre Cenab-ı ilâhî'yi tenzih, takyit ve tahdidin ta kendisidir. Bu yüzden tenzih eden kimse ya cahildir yahut su-i edep sahibidir.*”⁴⁰³ “...Zira Cenab-ı Hak için halkın hepsinde *zuhûr vardır. Muhakkak âlem O'nun sureti ve hüviyetidir...*”⁴⁰⁴ “*Tenzihî savunursan (O'nu)*

⁴⁰⁰ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş*, II/19.

⁴⁰¹ Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, ss. 1080-1086.

⁴⁰² Nur 24/35.

⁴⁰³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 68.

⁴⁰⁴ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 68.

takyit etmiş olursun, Teşbihi savunursan (O'nu) tahdit etmiş olursun, Her ikisiyle de hükmedersen doğruyu bulursun Ma'rifette imam ve seyyid olursun."⁴⁰⁵

İbnu'l-Arabî'ye göre gerçek tevhid, tenzih ve teşbihi birleştiren keşif ve müşahede ehline hissedilip bilinebilir. Çünkü Zatı itibariyle mahlukatından münezzehten olan Cenab-ı Hak olduğu gibi sıfat ve isimleri ile varlık dairesinde görünen her bir eşyâda taayyün eden de yine O'dur. Bu itibarla varlık âlemi, Cenab-ı Hak'ın sonsuz sayıdaki sıfat ve esmasının farklı mertebelerdeki taayyününden ve çeşitli mazharlardaki zuhurundan ibarettir. Taayyün yeri olan mazhara yani eşyâya bakılacak olursa Hak ile halk ayrımı yapılır.⁴⁰⁶ Bu ayrımla *kesretin* varlığına hükmedilir. Ancak mazharda zuhur eden şeyin hakikatine nüfuz edilince bunun da Hak'ın sıfat ve isimlerinden başkası olmadığı görülerek Hak ile halk arası *cem*' edilmiş olur. *Cem*'deki teşbihî bakış açısı *vahdeti*, ayırımdaki tenzihî bakış açısı da *kesreti* görmeyi sağlar.⁴⁰⁷ İbnu'l-Arabî tenzih ve teşbihin *cem*'inin gerekliliğini "*Şüphesiz Allah, latîf ve habîrdir*"⁴⁰⁸ ayetiyle istişhad eder. İbnu'l-Arabî'ye göre ayetteki *Latîf* ismi Cenab-ı Hak'ın mahlûkatından münezzehten ve aşkın oluşuna yani *gayriyete*; *Habîr* ismi ise teşbihe ve mahlukattaki *ayniyete* işaret etmektedir.⁴⁰⁹ *Ehadiyeti* itibariyle teşbihten münezzehten olan Cenab-ı Hak taayyün ve zuhur eden suretteki tecellisi nazarıyla baktığımızda *halk-ı müşebbehtir*. Hak ile mahlûkat arasında *cem*' (ayniyet) ve fark/tefrik (*gayriyet*) bakımından var olan ilişki, İbnu'l-Arabî'nin Allah isminin mazharı kabul ettiği 1 (vahid) ile sayı ilişkisine de sirayet etmiştir. 1 ile sayılar arasında da bir cihetten ayniyet diğer bir yönüyle de *gayriyet* bulunmaktadır.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 70.

⁴⁰⁶ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II/ 34*.

⁴⁰⁷ İbnu'l-Arabî'nin tenzih ve teşbih'in *cem*'i konusundaki görüşleri ve ona yönelik değerlendirmeler için bkz. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnu'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, ss. 438-445.

⁴⁰⁸ Enâm 6/103.

⁴⁰⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 196.

⁴¹⁰ İbnu'l-Arabî sayısal değeri 1 olan elif ile diğer harfler arasında da böyle bir etkileşimin varlığını izah etmektedir. İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)* I/109.

ثم وجدنا في الله وفي الرحمن ألفين ألف الذات و ألف العلم ألف الذات خفية و ألف العلم ظاهرة لتجلى الصفة على العالم

İcad olunan şey ile mucid arasında gayriyet (tefrik/fark) olduğundan vahid sayının gayrıdır. Ancak ilave etmek gerekir ki Bir'in tekerrür etmesinden vücûda gelmelerine binaen sayılar, değişik mertebelerdeki 1'lerden ibarettir. Bu itibarla her bir sayının özü, hakikati ve *ayn-ı vâhidesi* 1'dir. Çünkü o sayıdan Bir'in eksilmesi, o sayının bozulması demektir. Bu yönüyle de sayıların *aynı* birdir. Bu açıdan vahid ile sayı arasında *ayniyet* bulunmaktadır. Buna göre 1 (vahid) *ayn-ı vâhidesi*, birçok sayı mertebesinde taayyün eden uyun-ı kesire olmaktadır.⁴¹¹ Bütün varlık mertebelerinde taayyün eden de Hakk'ın *ayn-ı vâhidesi* olduğundan *vücûd*, hakikatte *birden* yani Hak'tan ibarettir denilmektedir.⁴¹² İbnu'l-Arabî bu hakikati paradoksal gibi görünen şu ifadesiyle belirtir: “Halık, mahlûktur ve yine mahlûk Halıktır. Bunların hepsi tek bir varlıktandır. (*ayn-ı vâhide*) Bilakis tüm varlık bir *ayn-ı vâhidedir* ve yine O, çokluk halinde olan varlıklar dır. (*uyun-u kesire*)”⁴¹³

İbnu'l-Arabî düşüncesinde Hak, bir cihetten eşyânın hakikati, özü ve *aynı*⁴¹⁴ olarak görülüp değerlendirilirken diğer cihetten O, O'dur; eşyâ eşyadır denilir. Çünkü âlem denilen eşyâyı görünür kılan Cenab-ı Hakk'ın *vücûd nûrudur*. Cenab-ı Hakk'ın sıfat ve isimlerinden müstakil bir hakikati bulunmayan eşyâ ise O'nun sıfat ve isimlerinin taayyün ve tecellisiyle zuhur eden birer tecelligâh ve mazhardır. Buna itibarla halk, Hak'tır denilebilir. Ancak diğer yandan her bir mazhar, Cenab-ı Hakk'ın sonsuz isimlerinden bir ismin mazharı niteliğindedir. Bu mazhar kendi mertebesine aidiyet farikasıyla eşyânın diğer bir ferdinde bulunmayan bir varlığa sahiptir. Ancak onun bu aidiyet ve mertebesi Cenab-ı Hakk'ın sonsuz sayıdaki sıfat ve isimlerini ihata edemediğinden *O, O'dur; eşyâ, eşyadır* denilerek Hak ile halk arası tefrik edilmektedir. Hak-halk ilişkisinin keyfiyetini izaha vahid-aded ilişkisiyle devam edelim.

⁴¹¹ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 23.

⁴¹² A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 24.

⁴¹³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 78.

⁴¹⁴ bkz. Mustafa Tahralı, “Ayn ve Ayniyet”, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV* içinde, ss. 9-26.

Birlerin tekrarından oluştuğundan *ayn-ı vâhidesi* 1 olan her bir sayı bu taayyün ile diğer sayılardan ayrılır ve sayı türünün bir ferdi olur.⁴¹⁵

5.3.6. Zıtlık ve Zevciyyet (İki)

İbnu'l-Arabî'ye göre zıtlık ve çokluğu ifade eden iki, şehâdet ve mülk âlemine işaret eden bir sayıdır. İbnu'l-Arabî, adedî değeri 2'ye tekabül eden (be) harfini ele alarak 2'nin ve ikiliğin bu âleme işaretini harfin telaffuzunun, mahreci olan iki dudak (şefeteyn) ile gerçekleştiğini açıklamaktadır. Mahrecindeki ikilik olmadan bu harf vücûda gelemediği gibi bir şey, mülk âleminde zuhur edebilmek için zıtlığa ve zevciyyete ihtiyaç duymaktadır. Varlık âleminde her şey zıddı ile kaimdir. İlahi mertebede vahid ile *cem*' edilen bu mertebede kendi zıttı ile *fark* edilmektedir.⁴¹⁶ 2, hayatın her alanında var olan çift kutuplu zıtlaşmayı ifade eder. Eşyâ, karşılıklı kutuplar sayesinde varlığını korur.⁴¹⁷

Çift kutupluluk olmadan maddî yaşam var olamayacağından 2 (iki), bu âlemin bütün görüntüleriyle bağlantılıdır. Canlıların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan teneffüs, havanın önce içeri sonra dışarı verilmesiyle; vücûdun temel organı kalbin kan pompalaması kendini sıkıp gevşemesiyle ikili yapıda gerçekleşir.⁴¹⁸ Bu âlem, oluş ve bozuluş (*kevn u fesâd*) âlemidir ve âlemdeki her şey, suret-mana ikilisinden oluşmuştur. Alemdeki eşyânın Tabiatındaki ikili ve kutuplu yapının sonucudur. Her şeyin kendi zevciyle yaratıldığını bildiren ayetteki ikilik, ilahî mertebedeki ilk numunenin eşyâya sirayetinin ifadesi olarak yorumlanabilir.⁴¹⁹ İlave etmeliyiz ki ikiliği meydana getiren zevçler bir açıdan diğerinin zıttı gibi görünse de var olmak için biri diğerine muhtaç olduğundan ikisi de bir bütünün

⁴¹⁵ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 25.

⁴¹⁶ İbnu'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, I/200-201.

⁴¹⁷ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 57. Schimmel'in de vurguladığı bu kutupluluk ifadesi harflerin kutbu olan elif ile kavramsal bakımdan karıştırılmaya müsait olduğundan dikkat edilmelidir.

⁴¹⁸ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 57.

⁴¹⁹ Zâriyat 51/49.

parçalarıdır. Nitekim 2 sayısının geometrik gösterimi olan çizgi, iki şeyi birbirinden ayırdığı gibi birleştirme işlevi de görmektedir.⁴²⁰

İbnu'l-Arabî'ye göre be harfi ve onun sayısal değeri iki, zıtlık ve kutupluluk özelliği ile mülk ve şahâdet âlemine ait olduğu gibi mahreci be ile aynı olan Mîm ve vav harfleri de mülk, şehadet ve kahr âlemine ait birer harftirler. Bu yüzden bu harflerin tekabül ettiği (4, 40) ve 60 sayıları, şehadet âleminin ikili yapısına işaret etmektedir. Şehadet âleminin unsurlarının ikili yapıda bulunuşu ile sayıdaki kutupluluk arasında bağ kuran İbnu'l-Arabî'ye göre iki ve katı olan dört, maddi dünyanın sayısıdır.⁴²¹ Bu âlemin anasır-ı erbaa denilen toprak, su, ateş, hava şeklinde dört unsurdan oluşması, 4 temel yönün olması, bir yılın 4 mevsime bölünüşü, âlemdeki varlık türlerinin genel bir tasnifle cemâd (mineral), bitki, hayvan ve insan şeklindeki dörtlü mevcudiyeti gibi hususlar, bu sayının mülk ve şehadet âlemiyle ilişkilerini ifade eden örnekler arasında sayılabilir.⁴²²

İbnu'l-Arabî'ye göre “vücûd”da *ayn* yani kendisiyle kaim olan mutlak cevher anlamındaki öz ve hakiki varlık bakımından 1'den başka varlık yoktur. Yani bir olan Allah, aynı zamanda *camiu'l-ezdâdd*dir. İbnu'l-Arabî, eşyâdaki zıtlık ve çokluğun kaynağı ne olduğu sorusuna *vahdet* cevabını vermektedir. *Zatı* itibariyle her türlü taayyünden münezze olan Cenab-ı Hakk'ın müşahedesini ancak taayyün ve tecelli ile mümkün olduğundan Hakk'ın *halk* olarak zuhuru ikiliği zorunlu kılmıştır. Buna göre âlemdeki zıtlık ve kesretin ilahî hazretteki ilk numunesi, ilahî sıfat ve isimlerin *Zahir-Bâtin*, *Evvel-Âhir*, *Hâdi-Dârr* şeklindeki ikili yapısına ırcâ olunur.⁴²³ Tüm bu isimlerdeki kutupluluk ise ilk tecelli kabul edilen *Rahmaniyet tecellisinin Cemâl-Celâl* şeklindeki ikili yapısına ırcâ edilmektedir. O halde evrendeki çokluk ve zıtlık İbnu'l-Arabî'ye göre Cenab-ı Hakk'ın sıfat ve esmâsındaki ikili yapıdan

⁴²⁰ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 57.

⁴²¹ Mim harfinin sayısal değeri, 1'den 9'a kadarki harfler arasında sayıldığında 4'e, 10'un katları şeklinde büyük cümlede ise 40'a tekabül etmektedir. İbnu'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, I/202.

⁴²² A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 98-106.

⁴²³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 76-77.

kaynaklanmaktadır. Varlıkta ihtilaf ve kesretin ortaya çıkışını bir kişinin söylediği sözlere benzeten İbnu'l-Arabî'nin tüm âlemi Allah'ın kelimeleri olarak gördüğünü hatırlayacak olursak bu teşbih, daha bir önem kazanmaktadır. Buna göre konuşan ve dinleyen aynı kişi olmasına rağmen birbirinden farklı birçok söz vücûda gelebilir. Ancak sözlerin ihtilaf ve çokluğu, konuşanın çokluğunu gerektirmez.⁴²⁴

Mülk ve şehadet âlemine iki sayısında bir gönderme kabul eden bazı sûfler benliğini dualitenin egemen olduğu maddi alemden vahdetin egemen olduğu manevî/ilahi alana taşıyarak hakiki tevhide kavuşmayı ummaktadırlar.

5.3.7. Kesrete Varış Üç (الثلاثة)

Vahdetten kesretin zuhuru, 3 (üç) sayısı ile ilişkilendirilmiştir. “Tao birliği oluşturur, birlik ikiliği, ikilik üçlüğü ve üçlük her şeyi oluşturur”⁴²⁵ demekte Pisagorcu gelenekte sonradan Hristiyan teolojisine de etki etme durumu olabileceği üzere bölünme ve çoğalma kabul etmeyen *Bir*'in varlıkları üçlü birlik halinde var kıldığı kabul edilmektedir.⁴²⁶ Üç (3) noktadan duyularımızla algılanabilen ilk düzlemsel şekil olan İbn Arabî'nin kullandığı şekillerden önde gelenlerden biri olan üçgeni teşkil eden 3 sayısı, Pisagor'a göre ilk hakikat sayıdır.⁴²⁷ Aristoteles (ö.M.Ö. 322) de üçün bütün teriminin uygulandığı ilk sayı olduğunu belirtir.⁴²⁸ Hristiyanlıktaki teslis ile özdeşleştirildiğinden 3 sayısı bu kültürde de genişçe irdelenmiştir.⁴²⁹

Ontolojik olarak varlık boyutuna ait olmadığından *Bir* hakkında herşeyi konuşamayan insan, eşyâyı kendi üçlü boyutunda idrak etmektedir. Maddi varlıkların tümü dalga, radyasyon

⁴²⁴ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ss. 77.

⁴²⁵ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 71.

⁴²⁶ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 71.

⁴²⁷ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 69.

⁴²⁸ Sayıya dair görüşleri için bkz. Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 545 vd.; A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 80.

⁴²⁹ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 70.

ve yoğunlaştırma ile meydana geldiğinden bütün bu tabii görüngüler üç boyutlu olmuştur.⁴³⁰ İnsanoğlunun maddi tecrübelerinin tümünün deneyimlemesi üçlü uzam (*مكانة*)⁴³¹ ve zaman koordinatları içinde yer almaktadır. Uzamdaki üçlü yapı (uzunluk, yükseklik, genişlik) iken zaman, (mazi/geçmiş, hal/şimdi, ati/gelecek) şeklinde algılanır. Maddenin üç hali de katı, sıvı, gaz olduğundan aynı mesele içinde ele alınır. 3 sayısı, aynı zamanda birçok ilim dalında tasnif ölçüsüdür. Modern kimya özleri, asit, baz ve tuz şeklinde tasnif etmiş, fizikte kütle, güç, hız arasında üç parçalı ilişkiler esas alınır.⁴³² İman/İslâm/ihsân ile şeriat/tarikat/hakikat gibi üçlü tasnifler kültürümüzde yaygın olarak kullanılmaktadır. İbnu'l-Arabî, üçgen, kare, beşgen, altıgen şeklinde ifade ederek, birçok konunun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

5.3.8. Tekvînin Üçlü Yapısı

İbnu'l-Arabî'ye göre yaratışın (*tekvîn*) aslı hem Hak hem halk (mahluk) cihetinden olmak üzere *ferdiyyet-i selasiyye* tabir edilen üç temel esasa bağlanmıştır. Bu yüzden her icat için mutlaka üçlü birlik (ferdiyyet-i selasiyye)nin bulunması gereklidir. İbnu'l-Arabî'ye göre yaratma (*tekvîn*), ilahî hazrette ferdiyyet-i selasiyye ile gerçekleştiğinden *tekvîn*deki bu özellik, doğal olarak tüm mertebelerdeki icat ve var oluşa sirayet etmiştir. Zira İbnu'l-Arabî'ye göre bir bütün olarak vücûd denilen şey, Zatta kuvve halinde mücmel olarak bulunan kemalâtın diğer mertebelerde fiili ve mufassal haldeki taayyün ve tecellilerinden ibarettir. Binaenaleyh icmâl mertebesindeki potansiyelin, tafsil mertebelerinde müşahede edilebilir fiili yansımalarının olması gayet doğaldır. İbnu'l-Arabî'ye göre âlem, *ilahî hazretten* üçlü bir yapı ile vücuda geldiğinden âlemdeki icat ve zuhurlar da 3'ten başlar.⁴³³

⁴³⁰ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 70.

⁴³¹ İbnu'l-Arabî, "mekanetun" şeklinde müennes olarak ifade ederek, bu formda olmayanların güçlü olamayacağından dayanıksız olacaklarını belirtir.

⁴³² A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 76.

⁴³³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115.

İbnu'l-Arabî'nin 3 sayısına verdiği anlam, sayının ilahî hazretteki yaratma (*tekvîn*) eyleminin sayısı olarak görülmesidir. Kelime anlamı bir şeyi yaratmak olan *tekvîn*⁴³⁴ kelimesinin İbnu'l-Arabî ıstılahında manası; Cenab-ı Hakk'ın bir şeye *kun* (ol) emriyle emredince o şeyin kendi nefsinin mevcut kılmasıdır.⁴³⁵ Diğer bir ifadeyle Cenab-ı Hakk'ın emri sebebiyle o şeyin *ademdeki* (عم) sübut halinden vücûda hareketidir. İbnu'l-Arabî'ye göre icat ve *tekvîn*, ilahî zatın sıfat ve isimleriyle taayyün ettiği merteye olan *ulûhiyet hazretinde* gerçekleşir. Çünkü *ehadiyye mertebesindeki Zat* kendi sıfatı olan irade ve kelim ile taayyün etmedikçe icat ve *tekvîn* meydana gelmez. 1 (Vahid), 1 olarak durdukça ondan hiçbir sayının çıkmayışı gibi Cenab-ı Hak da taayyünün olmadığı *ehadiyyet mertebesinde* kaldıkça bir şey zuhura gelemezdi. İcat ve *tekvîn* Zat'a ait irade ve kelim nispetlerinin zuhuruna bağlı bir keyfiyet ile meydana gelir.⁴³⁶

İbnu'l-Arabî'ye göre ilahî hazret, *tekvîn*'in ferdiyyet-i selasiyye üzere meydana gelmesi yönünde bir sünnetullah belirlediğinden *tekvîn*, üçlü bir yapı ile zuhura gelmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre “*Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz vakit ona ol deriz o da olur*”⁴³⁷ ayeti, *tekvîn*'in üçlü mahiyetini beyan ki bu üçlü yapı; emri veren Zat, onun iradesi ve ol (*Kun*) emridir.⁴³⁸ Çünkü bir Zat ile O'nun bir şeyin oluvermesini dileyen iradesi ve olacak şeye hitap ve teveccühünü belirten (*Kun*) ol emri kelamı olmasaydı o şey var olamazdı.⁴³⁹ *Tekvîn*'de Hak ve halk cihetinden ferdiyyet-i selasiyye olmaksızın *tekvîn* edilen şeyin vücûda gelmesi ve varlık ile vasıflanması mümkün olmaz.⁴⁴⁰ Hak cihetindeki *Zat*, *irade* ve *kelamdan* müteşekkil üçlü birliğin *halk* cihetindeki mukabil *ferdiyyet-i selasiyyesi* *tekvîn* olunanın “*şeyiyyeti, işitmesi* ve Yaratan'ın yaratma ile ilgili emrine *itaatidir*. Yani bir şeyin *adem* (عم) den zuhura çıkıp var olması, onun ilm-i ilahîdeki *ayn-ı sâbites* (şeyiyyeti)nin kendisini icat edenin Zatına

⁴³⁴ Bkz. Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 65.

⁴³⁵ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 334.

⁴³⁶ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 333.

⁴³⁷ Nahl 16/40.

⁴³⁸ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115.

⁴³⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115.

⁴⁴⁰ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 116.

tekabülünü gerektirir.⁴⁴¹ *Tekvîn* hitabını işitmesi Yaratan'ın iradesine, Yaratan'ın ona var olması için verdiği (Kun) emri de o şeyin işitip itaatine tekabül etmektedir.⁴⁴²

Her ne kadar burada üçlü bir yapıdan (*salus*) bahsedilse de irade ve *kun* emrinin Zat'tan ayrı mevcudiyeti olmadığından icat ve *tekvîn*, zatı itibariyle ferdiyyete bina edilmiştir. Çünkü *Zat*, *irade* ve *kelam* (kavl), bir varlığa nispetle yapılan üçlü bir nitelemedir. Keza *tekvîn* olunan şeyin *şeyiyyeti*, *işitmesi* ve *itaati* de aynı şeyin nispetleridir. Bu yüzden *tekvîn*in mezkûr yapısı, ferdiyyet-i selasiyye şeklinde ifade edilmektedir. Varlıkların yaratılışı haddi zatında ferdiyyet üzerine olmasına rağmen var oluşun icat ve zuhurda üçlü bir yapıyla gerçekleşmesine ilişkin durumun İbnu'l-Arabî'ye göre sayısal yansıması; diğer tüm tek sayıların 3'ün teferruatı olarak kabul edilmesidir. 1 (vahid)i diğer sayılar gibi bir sayı olarak görmediğinden 3 (üç), İbnu'l-Arabî'ye göre tek sayıların ilki ve başlangıcıdır. Sonraki tek sayılar ondan icat edilmektedir.⁴⁴³

İbnu'l-Arabî'nin yaratma (*tekvîn*)da Hak ve halk cihetinden olmak üzere üçlü bir şart varsayımı, sonsuz kudret sahibi Cenab-ı Hakk'ın yaratma eylemine bir acziyet isnadı içerir mi? Soru, İbnu'l-Arabî'nin düşünce sisteminin geneli göz önüne alındığında yanıtını bulmaktadır. Buna göre acziyetin varlığı evvela birbirinden müstakil iki varlığın mevcudiyetini gerektirir ki biri diğeri karşısında kudret bakımından aciz olsun. Oysa İbnu'l-Arabî'ye göre hakikatte *vücûd* birdir ve Cenab-ı Hakk'ın sonsuz vücûdundan ibarettir. Eşyâ gerçekte Hakk'ın vücûdunun çeşitli mertebelerdeki taayyün ve tecellisinin nispetlerinden müstakil başka bir hakikate sahip olmadığından başka şeylere yönelik varlık isnadı mecazîdir, müstakil bir gerçekliğe sahip değildir. Çünkü eşyâya yapılan varlık isnadı, ancak Hakk'ın

⁴⁴¹ İbnu'l-Arabî düşüncesinde mutlak varlığın mukabili anlamında bir mutlak *ademin* mevcudiyeti imkansızdır. İbnu'l-Arabî'nin varlık anlayışında hiçbir şey mutlak yokluktan var olamaz.

وقال لي: من أنت؟ قلت: العدم الظاهر. قال لي: والعدم كيف يصير وجوداً؟ لو لم تكن موجوداً ما صح وجودك. قلت: ولذلك قلت العدم الظاهر؛ وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده.

Çünkü mutlak yokluk muhaldir. Var kılınan her şey *vücûd-ı mutlakta* sabit olanın sebatan zuhura gelmesinden ibarettir. (*Adem* teriminin İbnu'l-Arabî ıstılahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bkz. Hakîm, *el-Mu'cemu's Süfi*, ss. 783-785).

⁴⁴² İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115.

⁴⁴³ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 214.

vücûduna nispetle bir gerçeklik ifade eder. Bu yüzden bir şeye nispet edilen varlık, vücûd-ı Hak'tan müstakil bir varlık alanına işaret edemez. İbnu'l-Arabî *tekvîn* olunanın şeyiyyetinin Cenab-ı Hak'ın Zat'ından müstakil bir varlığı olduğu zannını gidermek için *tekvîn* edilenin şeyiyyetinin, ilm-i ilahîdeki *ayn-ı sâbite* olduğunu ifade eder.⁴⁴⁴

İbnu'l-Arabî'ye göre *tekvîn*'in üçlü yapısı, ilahî hazret tarafından belirlenen bir esastır. Bu esas 3'ün tek sayıların ilki olmasıyla ilgilidir. *Tekvîn*, olması gerektiği ilahî esas üzerine icra edilmektedir. İbnu'l-Arabî'ye göre *ilahî hazretin* üzerinde bulunduğu hakikatin zat, sıfat ve isim şeklindeki üçlü yapısının beşerî mertebeye sirayeti nedeniyle her şeyin zatı ile sıfatı arasındaki ilişki, üçlü bir yapıda gerçekleşir. İbnu'l-Arabî *zat*, *sıfat* ve *râbit* şeklinde izah ettiği bu üçlüyü açıklama sadedinde Arap dilinin imkanlarını kullanır. *Râbit*; zat ile sıfat arasındaki ilişkiyi düzenleyerek sıfatın zata nispetini mümkün kılar. *Râbit* kendisini mevsufuna ve ilgili müteallakına bağlayarak bu ilgiyi kurar. Mesela başka yerlerde de değinildiği üzere ilim, âlim ve ma'lumu birbirine bağlayan rabıttır. Zat onun sayesinde sıfatı kabul eder. Kudret kendisini kâdir ve makdûra bağlar. Bütün sıfat ve isimler bu şekilde üçlü bir yapıda bulunurlar. İbnu'l-Arabî'ye göre *tekvîn*'in *ilahî hazret*teki üçlü yapısının icadın tüm alanlarına sirayetinden dolayı yeni bir önermenin teşkili için yapılan kıyasta (*icâdu'l-maânî*) da üçlü bir yapı mevcuttur.⁴⁴⁵

Önermelerden mürekkep bir delil niteliğindeki kıyas, ikisi öncül biri sonuç olmak üzere 3 önermeden teşkil edilmektedir.⁴⁴⁶ Kıyasın değişik türleri olmasına rağmen her kıyasta büyük, küçük ve orta terim olmak üzere üç terimin mevcudiyeti şarttır.⁴⁴⁷ Kapsayıcı sentez tek bir delil olması hasebiyle ferdiyet niteliğini haizdir. Ancak bu ferdiyet, tez ile antitezin sonucunda elde edildiğinden üçlü bir yapıdadır. İlahî hazretteki *tekvîn*'in *ferdiyyet-i selasiyye*

⁴⁴⁴ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 115.

⁴⁴⁵ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 116. Futuhatta ise şu ibare bulunmaktadır. Bkz. İbnu'l-Arabî *Futûhât (İhya)*, I/268.

فَلله الأسماء الحسنی و لها آثار و تحكم في خلقه هي المتوجهة من الله تعالى على إيجاد الممكنات و ما تحوي عليه من المعاني التي لا نهاية لها

⁴⁴⁶ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara 1996, s. 110.

⁴⁴⁷ Öner, *Klasik Mantık*, s. 111 113.

özelliği, icadın her alanı gibi hüküm icadına (kıyas) da sirayet etmiş ve yeni bir önerme, bu üçlü birlik esası üzerine teşkil edilmiştir.⁴⁴⁸

5.3.9. Tekvînden İnsana

İbnu'l-Arabî'ye göre 1 (vahid) olan varlık, birliğinde durdukça zuhuru mümkün değildir. Vahid ancak kendi sureti ile çift hale gelmekte ve zuhur etmektedir. Buna göre Hakk'ın vücûdu, varlığın sureti olan insan ile çift hale gelmiştir.⁴⁴⁹ Varlığın sureti olarak bahsi geçen *insan* ifadesinin Hakk'ın Zatından ilk taayyün sonucu zuhur eden ve tüm varlığı icmalen kendinde barındıran *nûr-ı Muhammedî* terimi yerine kullanıldığını tasrih edersek mesele daha anlaşılır hale gelecektir.⁴⁵⁰ İbnu'l-Arabî kelime-i şahâdetinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) adının, Allah'tan sonra anılmasının hikmetlerinden biri de 1 olan *vücûd*, nûr-ı Muhammedî'ye muhabbet ile meyiletmesiyle çift hale geldiğinden Hz. Peygamber'in (s.a.v.) adı, Allah ismi akabinde yer almaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre var oluşun ilahî mertebedeki hakikati, *ferdiyete selasiyye* tabir edilen yapıda vaz' edildiğinden âlemdeki suretlerin fethi, ilahî ilk örneğine uygun olarak üçlü bir yapıda gerçekleşir.⁴⁵¹

Cenab-ı Hak ile âlem arasında *tekvîn* bakımından var olan ilişkinin bir yansıması neslin çoğalmasında da gözlemlenir. İlahî hazrette *tekvîn* gerçekleşmesini sağlayan suret, *Nûr-ı Muhammedî* iken bunun insan ırkındaki mukabili kadındır. Kadın, yaratılışıyla erkeği ikileştirdiğinden *tekvîn* yine Hak, erkek ve kadın olmak üzere üçlü bir yapıyla vücûda gelmektedir.⁴⁵² Zat-ı ilahî, âlemde suretleri vücûda getirdiği gibi ilahî suret üzerine yaratılan insan ırkının erkeği de kendi tabiatı olan kadın aracılığıyla icatta bulunur. Böylece çocuk vücûda gelir. 3, *tekvîn*in *ferdiyete selasiyye* özelliğini haiz sayısı olarak 1 ve 2'nin toplamından elde edildiği gibi çocuk da aynı özelliği haiz olarak erkek ve kadının neticesidir.

⁴⁴⁸ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. II*, s. 340.

⁴⁴⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 216-217.

⁴⁵⁰ *Nûr-ı Muhammedî* kavramı için bkz. Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 347-352.

⁴⁵¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 214.

⁴⁵² İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 214.

Buna göre erkek (*Âdem*), bir'den kendi zıttı ve zevci olan kadın (Havva), iki ondan da onlar gibi olan çocuk (üç) vücûda gelir. Ayette de bu durum açıkça ifade edilmektedir: “*Sizi bir nefisten yaratan ondan da eşini (zevcini) yaratan ve onlardan birçok erkek ve kadını yeryüzüne yayan Rabbinizden sakının.*”⁴⁵³

ثم عبارة الشارع في الكتاب العزيز في إيجاد الأشياء عن كُنْ فأتى بحرفين اللذين هما بمنزلة المقدمتين و ما يكون عند كن بالنتيجة و هذان الحرفان هما الظاهران و الثالث الذي هو الرابط بين المقدمتين خفي في كن و هو الواو المحذوف لالتقاء الساكنين كذلك إذا التقى الرجل و المرأة لم يبق للقلم عين ظاهرة فكان القاوہ النطفة في الرحم غيبا لأنه سر و لهذا عبر عن النكاح بالسر في اللسان قال تعالى وَ لَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا و كذلك عند الإلقاء يسكنان عن الحركة و يمكن إخفاء القلم كما خفي الحرف الثالث الذي هو الواو من كن للساكنين و كان الواو لأن له العلو لأنه متولد عن الرفع و هو إشباع الضمة و هو من حروف العلة

*Tekvîn*in zat-sıfat-rabıt şeklindeki üçlü mahiyetinden olan rabıt, sıfatın zata nispetini ifade eden İbnu'l-Arabî'ye göre⁴⁵⁴ mesela ilim, âlim ve ma'lum arasında edat/*râbıt*tır. Rabıtın kıyastaki karşılığı, her iki önermede de tekrar edilen orta terim iken insan nesli oluşumundaki karşılığı İbnu'l-Arabî'ye göre nikâhtır. Erkek ile kadın arasında irtibatı sağlayan nikâh, İbnu'l-Arabî'ye göre ruhlar âleminde nûrdan yaratılan manayı bir neticeye ve surete bağlar. Bu itibarla nikâh ve cima' yeni bir hüküm teşkili için önerme tertip etmeye benzemektedir.⁴⁵⁵

İcâdu'l-maâni ile icadu'l veled kıyaslandığında erkek ve kadın mukaddimelerinden çocuk tevlit edilmektedir. Tekrar edilen orta terim aracılığıyla kıyasta yeni bir hüküm icat edildiği gibi rabıt hükmündeki nikâh sayesinde de yeni bir insan vücuda gelir. Kıyasta sıhhatli bir hükme varılması, kıyasın şartlarına riayetle gerçekleştiği gibi cima ile *tekvîn*in meydana gelmesi de nikah ve tenasülün şartlarına riayetle mümkündür.⁴⁵⁶

⁴⁵³ Nisa 4/1.

⁴⁵⁴ İbnu'l-Arabî, *Futûhât (İhya)*, I/95.

⁴⁵⁵ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 218.

⁴⁵⁶ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş., IV*, s. 348.

Kelime olarak, “evlilik”, “evlenme akdi”, “eş edinmek”, gibi anlamları olan “nikâh”⁴⁵⁷ kelimesi İbnu’l-Arabî’nin lügatinde, anlam bakımından genişleyerek, âlemin bütün zerrelere sirâyete etmiş olan, kalem-i âlâ ile levh-i mahfûz veya akl-ı küllî ile nefis-i küllî arasındaki mânevî ittisal anlamına gelmektedir. Varlık mertebelerinin “Âma” mertebesinde birincisi kalem-i a’la olduğundan, ontolojik olarak mertebelerinin sonuncusu olan insan ile mezkûr varlık mertebelerinde oluşan daire tamamlanır.⁴⁵⁸

Mânevî ittisal ile kalem-i âlâ’dan levh-i mahfûza bırakılan, yazılan herşey, dışının rahmine ilka edilen su gibidir. Levh-i mahfuz “ulvî babalar”, “süflî anneler” yönü ile düşünüldüğünde ilim etkin iken fiil etkilenen olduğundan ilim baba, fiil ise annedir. Gece-gündüz, yer-gök, yağmur-toprak, rüzgâr-hava bu isimlerle nitelendirilebilir. İbnu’l-Arabî’nin “*Semâdaki yıldızların tamamıyla ve tek tek bütün harflerle nikâhlandım*”⁴⁵⁹ ifadesi de onun bu bakış açısını yansıtmaktadır. Nikâhlanma/birleşmenin tabiî veya rûhânî/ilâhî olanı vardır. Nikâh kelimesi tenâsül için kullanıldığı gibi mücerret zevk için de kullanılır. İbnu’l-Arabî’nin kavram setinde ve jargonunda kâinâta aslî olan muhabbetten husule gelen iştiyâk ve iradesiyle Allah Teâlâ, mümkünâtın âyanına teveccüh etmiş, bu “birleşme”den kâinât zuhûr etmiş ve mümkünât vücud bulmuştur. Hakk Teâlâ’nın ezelî ve aslî muhabbetiyle mümkünâta teveccühü de “nikâh” olarak isimlendirilir.⁴⁶⁰ İbn Arabî النكاح الساري في جميع الذراري veya “en-Nikâhu’l-mutlak” şeklinde isimlendirdiği *Fihrist*’te 186. *İcaze*’de ise 193. sırada olan bir kitap yazmıştır ki alemde var olan imtızacı değişik veçheleriyle ifade etmek için kullanmaktadır.

Kenz-i mahfî olarak bilinen rivayette ifadesini bulan muhabbetle meyil, sûfî gelenekte tüm eşyanın yaratılmasındaki temel saik kabul edilir.⁴⁶¹ Bu anlayışla bağlantılı olarak İbnu’l-Arabî, ilahî *tekvîn* ile insan neslinin vücûda geliş süreci arasında *ferdiyet-i selasiyye* özelliğini

⁴⁵⁷ Aşlayıcı rüzgâr benzeri yağmurun damlaların toprakla birleşmesini ifade etmektedir.

⁴⁵⁸ İlgili tablolara bakınız.

⁴⁵⁹ Bkz. İbnu’l-Arabî, *Kitâbu’l-Bâ*, s. 10-11.

⁴⁶⁰ Bkz. İbnu’l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, II/308, 309, 311, 312, 313.

⁴⁶¹ bkz. Ahmet Ögke, Tasavvufta “Kenz-i Mahfî” Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)’nin “Küntü Kenzen Mahfiyyen” Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, C.V (12) 9-24.

haiz bir diğerk özelliğee, muhabbete işaret eder.⁴⁶² *Muhammed Fassında* yorumlanan “*Bana dñnyanızdan üç şey sevdirdildi*”⁴⁶³ hadisinde 3 sayısının eşyâya tahsis edilmesi, İbnu’l-Arabî’ye göre icat ve *tekvîn*in üçlü yapısına işaret eden bilinçli bir tercihtir. “Hubbibe” ibaresini kullanılması da muhabbetin bahsi geçen rabıt özelliğine ve *tekvîn*in aslı olduğuna işaret etmektedir.⁴⁶⁴ Zira üç şey arasındaki irtibat, muhabbet sayesinde kurulmaktadır. Buna göre ilahî *tekvîn*in gerekçesi kabul edilen muhabbet, Allah ile âlem arasındaki irtibatı sağlayan *rabıt*tır. Allah’ın âlemi yaratması bu *rabıt* sayesinde netice vermiştir.⁴⁶⁵

İlahî hazrettekı muhabbet *rabıtı*, İbnu’l-Arabî’ye göre beşerî düzlemde neslin devamı sürecini andırmaktadır. Zatın irade ve kelamı ile ferdiyet-i selasiyye üzere gerçekleşen ilahî *tekvîn*de, iradeyi harekete geçiren saik, ilahî muhabbet olduğđ gibi insanî açıdan da meveddet/sevgi, erkek ile kadını birbirine bağlayan nikah *rabıtının* gerekçesidir. İlahî muhabbetin insani düzleme yansımasının bir sonucu olarak erkek kadını sever ve çocuk yapmak üzere cinsel birleşmeyi talep eder. Böylece nikâh ile ruhlar âleminde nûrdan yaratılan ruhların suretleri fethedilir.⁴⁶⁶

Kadının insan *tekvîn*inin sureti olması ona duyulan muhabbeti de tabii hale getirmiştir. İbnu’l-Arabî’ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hikmete işaretle sevdirdilen şeyler arasında kadını zikretmiştir. Zira *tekvîn*in rabıtı hükmündeki muhabbet sayesinde erkek, sureti olan kadında kendi mislini icad eder ve çift hale gelir.⁴⁶⁷ İbnu’l-Arabî’ye göre unsurlar âlemindeki çoğalma, erkek ile dişı ve aralarındaki *rabıt* hükmündeki nikah vesilesiyle gerçekleştiğđ gibi ruhlar âlemindeki şeyler de *himm*et sayesinde var olmaktadırlar. Nûrdan yaratılan ruhlar âleminin suretleri *himm*et ile vücûda geldiğinden unsurlar âlemindeki nikahın ruhlar âlemindeki karşılığđ *himm*ettir. *Tekvîn*in ilahî hazrettekı mahiyeti nedeniyle var oluşun

⁴⁶² İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ss. 216-217.

⁴⁶³ İlgili hadisin detayları hakkında bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, “Bana Üç Şey Sevdirdildi” Hadisinin Tahlili ve İşârî Yorumları, *İslâmî İlimlerde İşârî Yorum ve Te’vil Geleneğđ*, ed. Hasan Yerkazan, Sonçağ Yay., Ankara 2020, s. 103-145.

⁴⁶⁴ A. A. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem T. Ş. IV*, s. 324.

⁴⁶⁵ İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 216.

⁴⁶⁶ A. A. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem T. Ş. IV*, s. 348.

⁴⁶⁷ A. A. Konuk, *Fusûsu’l-Hikem T. Ş. IV*, s. 324.

ferdiyyet-i selasiyye üzere gerçekleştiğini ifade etmiştik. Buna bağlı olarak ruhlar âlemindeki bir suretin vücûda gelmesinde de *Hak, himmet eden ve himmet olunan şey* olmak üzere üçlü bir *sâbitenin* bulunması zorunludur.⁴⁶⁸

5.3.10. Ferdiyye Hikmeti ve Hz. Muhammed

İbnu'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'in fasslarından her birini Peygamberlerden birine onun öne çıkan vasfıyla irtibatlandırdığı bir hikmete ayırması bilinen bir husustur. İbnu'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) zata işaret eden Allah isminin mevcudat içinde en kâmil mazharı olduğundan *ferdiyye* hikmeti Muhammed *fassına* tahsis edilmiştir. “Biriciklik/Teklik” şeklinde ifade edilebilecek bu hikmeti, yaratılışın başı ve sonunda kemalatından ötürü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ferdiyetine işaret etmektedir.⁴⁶⁹ Bu *ferdiyyet* esasları İbnu'l-Arabî tarafından belirlenen ve *vahdet-i vücûd* şeklinde bazı takipçileri tarafından sonradan terimleştirilerek ifade edilen sûfi/irfân geleneğinin tasavvuruna göre, varlık zaman bakımından müteselsil bir tertib ifade etmeyen hiyerarşik vücûd mertebelerinden teşekkül etmiştir.⁴⁷⁰ La taayyün mertebesi olan ehâdiyyet mertebesinde Zat, zuhura muhabbetle meyledince O'nda kuvve halinde bulunan tüm şununun suretleri, ilahî ilimde zuhur etmiştir.

İbnu'l-Arabî'nin *a'yan-ı sâbite* dediği *malumât-ı ilahî* olan Zat'tan ayrı görülmeyip vücûda gelmemiş olan *a'yân*, bu tanımlamayı zuhura gelecek tüm varlıkların *aynını* ve hakikatini teşkil etmesinden almaktadır. Yaratılan her varlık, kendisinin ilm-i ilahîdeki *aynına* erişen ilahî *kun* hitabı sayesinde yaratılmaktadır.⁴⁷¹ Mevcudatın a'yânının kendisinden çıktığı ilk sabit olan *küllî ayn*, *nûr-ı Muhammedî* şeklinde de tabir edilen *hakikat-ı Muhammediyye*'dir. Tüm a'yân ve eşyâyı kapsayan *hakikat-ı Muhammediyye*, ilm-i ilâhîde beliren varlıkların külli haldeki eşyanın ilim mertebesinde zuhura gelip *cüz'î aynlar* olarak belirmesi için gerçekleşen *tekvînde* Hakk'ın ferdiyetinin mevcudattaki karşılığıdır. *Hakikat-ı*

⁴⁶⁸ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. IV*, s. 348.

⁴⁶⁹ Davud Kayserî, *Matla'u Hususi'l-Kilem fi Meâni Fusûsi'l-Hikem*, Bombay ts., ss. 292-293.

⁴⁷⁰ Bkz. Kılıç, *İbnu'l-Arabî'de Varlık*.

⁴⁷¹ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. IV*, s. 321.

Muhammediyye ilahî *kun* emrinin ilk muhatabı olduğundan tüm mahlûkatın ilk ve küllî masdarı hükmündedir ve bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v.) ferdiyyet sahibidir.⁴⁷²

İbnu'l-Arabî *hakikat-ı Muhammediyye* konusunu izah sadedinde ele aldığı hususu tek sayıların ilki *tekvîn*'in sayısı olan 3 sayısını ele alır. Tek sayıların ferdiyeti için özelliğidir. *Tekvîn*'in mahiyeti dolayısıyla üçlü ferdiyyet görünmektedir. Kıyastaki sonuç önermesi gibi *nûr-ı Muhammedî*'nin zuhur eden vücûdu da Hakk'ın *mutlak vücûd*'una işaret olarak birinci göstergedir.⁴⁷³

İbnu'l-Arabî'ye göre vahid, Esmâ-i hüsnâ ve sıfatların tümünü toplayan (cami) Allah isminin *aded* âlemindeki tezahürüdür. Bu nedenle vahid tüm sayılara kaynaklık ederek onları kendinde toplar. İbnu'l-Arabî'ye göre Adem'e (a.s.) öğretilen kelimeler, ilm-i ilahîde sabit olan eşyânın *Adem*'e öğretilen müsemmaları olarak kabul edilmelidir. Birdeki ferdiyyetin zuhura geldiği ilk tek sayı üç olduğundan üç sayısı da *cem'iyyet* özelliğine sahip olup üç sayısı ile tek sayılar arasında irtibat bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî'ye göre sayı (*aded*) âlemindeki üçün mevcudat âlemindeki karşılığı Hz. Peygamber (s.a.v.)'dir.⁴⁷⁴ Bu vasfın göstergesi olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'e *cevamiu'l-kelim* özelliği verilmiştir.⁴⁷⁵

Muhammedî hakikat, Âdem (a.s.)'den önce var kabul edildiğinden ilahî talim esasen ona yapılmış sayılmaktadır.⁴⁷⁶ *Nûr-ı Muhammedî* yine *cem'iyyet* özelliği nedeniyle vücûdun vücub ve imkân mertebeleri arasındaki irtibatı sağlayan *berzah* işlevini üstlenir. Mahiyet olarak birbirinden ayrı iki varlık mertebesi, rabîta olarak irtibatı sağlayan bir *berzah* ihtiyaç duymaktadır. *Nûr-ı Muhammedî*, bu yönüyle vücub ve imkân mertebeleri arasındaki *berzah-ı kübrâ* olarak bu husustaki ferdiyeti de vücub-berzah-imkân şeklinde üçlü bir yapı (*ferdiyyet-i*

⁴⁷² A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. IV*, s. 321.

⁴⁷³ Abdurrezzâk Kaşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Matbaatu'l-Mustafa, Kahire 1966, ss. 326- 327.

⁴⁷⁴ *Cem'iyyet kavramının* sufiler arasında kullanımı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, "Cem'iyyet", *DİA*, İstanbul 1993, 7/331-332.

⁴⁷⁵ Ebu'l-Alâ Afîfî, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000, ss. 61-106.

⁴⁷⁶ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. IV*, s. 322.

selasiyye) arz etmektedir.⁴⁷⁷ *Ferdiyye*, İbnu'l-Arabî'ye göre sayı (aded) sembolizminde kemal göstergesi olduğundan *emr*, onunla başlamış ve onunla hitama erdirilmiştir. Bu *Emrin* hem başı hem sonu *Muhammedî hakikat* olması hasebiyle *ferdiyyet* sahibi olan Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır.

Nûr-ı Muhammedî, mevcudatın nüvesi olduğundan yaratılış onunla başlamış Peygamberlik de onunla son bulmuştur. “*Âdem toprak ile su arasında iken ben nebi idim*” hadisini⁴⁷⁸ *emrin* başlangıcındaki *ferdiyyet*in işareti olarak yorumlayan İbnu'l-Arabî, *hatemu'l-enbiyâ* vasfını da sondaki *ferdiyyet* olarak görür.⁴⁷⁹

İbnu'l-Arabî'ye göre Cenab-ı Hakk'ın esmasının en mükemmel tecelligâhı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şahs-ı manevisini de kapsayan Muhammedî hakikat kabul edildiğinden ilahî hazretteki *ferdiyyet-i selasiyye* O'nda zuhur etmiştir. Hz. Peygamberin (s.a.v.) varlığın başlangıç ve sonundaki ferdiyyetine işaret eden İbnu'l-Arabî'nin Muhammed Fasında yer verip izah ettiği “*Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve gözümün nûru namaz*”⁴⁸⁰ hadisindeki üç sayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üçlü birliğine işaret edilmektedir. Cenab-ı Hakk'ın bir sıfatı olan *tekvîn*in ferdiyyet-i selasiyyesi İnsan-ı Kâmil olması hasebiyle Hz. Peygamber (s.a.v.) de zuhur etmiştir. İbnu'l-Arabî'ye göre namaz *tekvîn*in ilahî hazretteki üçlü birliğinin sembolik unsurlarını barındırmaktadır. Feleklerin ve canlıların hareketlerini düz (müstakim), eğik (ufkî/feleklerde i'vicacî/muavvec) ve tersine (menkus) olmak üzere genel olarak üçe ayıran İbnu'l-Arabî'ye göre insan müstakim, hayvan eğik, bitkiler ise menkus hareket eden canlılardır. Namaz kılanın kıyamdaki hali müstakim, rükudaki hali eğik, secdedeki hali ise baş aşağıdır.⁴⁸¹

⁴⁷⁷ A. A. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem T. Ş. IV*, s. 322.

⁴⁷⁸ Ahmet Yıldırım, Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usûlleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti *İslami Araştırmalar*, 10, 110-123, 1997; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., İstanbul 2001, s. 280.

⁴⁷⁹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 214.

⁴⁸⁰ Hadisle ilgili geniş bilgi ilk geçtiği yerde verilmiştir.

⁴⁸¹ İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 224.

5.3.11. Yedi Sayısı (السبعة)

Sâmî ve Fars geleneğinde yedi sayısı⁴⁸², ruhanî ve kutsal sayılan üç ile cismanî sayılan dört sayısını birleştiren en önemli sayı kabul edilir.⁴⁸³ Bu kabul Bâbil kozmolojisi ile astronomisinde her yedi günde hilalin dört safhasının görülmesi esasına dayandığı düşünülmekte, Hint-Avrupalılar tarafından üç sayısı kutsal bir işle ilintili sayılardan kabul edilmekte, Ârîler arasında üç, beş ve yedi önemli sayılar olup Mecûsîler’de de kutsal kabul edilen sayılardı. Bunların içinde yedi sayısı, ruhanî ve cismanî kavramların meydana gelişine var oluş aralıkları ve kendi içinde bütünlük belirtmesi sebebiyle çeşitli milletlerce mistik bir nişan ve işaret çerçevesinde değerlendirilmiştir. Yedi sayısının kutsallığı eski İranlılar’ın Mezopotamya kültürüyle temas kurması neticesinde artmış ve bu dönemlerde yedili gruplar hâkim rol oynamıştır. Kralın yedi danışmanı⁴⁸⁴ Persler’de hukuk ve adaleti yürüten ve yönlendiren kraliyet hâkimleri sayılıyordu. Pers ordusu ondalık organizasyonda bulunmasına rağmen yedi saha kumandanı orduyu sevk ve idare etme görevini üstlenmişti. Yine onların eski zamanlardan beri taptıkları ilâhların sayısı da Ahura Mazda, güneş, ay, hava, ateş, su ve rüzgâr olmak üzere yediye ulaşıyordu.

Yûsuf kıssasında Mısır hükümdarının gördüğü rüyada yedi zayıf ineğin yedi semiz ineği yediği, yedi başağın yeşil, diğerlerinin kuru olduğu, toprağın yedi yıl süreyle ekilmesinin ardından yedi kıtlık yılının geleceğine dair Tevrat⁴⁸⁵ ve Kur’ân-ı Kerîm’de⁴⁸⁶ yer alan ifadeler incelendiğinde o insanlar arasında yedi sayısının ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. Yedi sayısının diğer milletlerde görüldüğü gibi Câhiliye Arapları arasında da özel bir

⁴⁸² Atvâr-ı Seb’a (الأطوار السبعة): nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve kâmileden ibaret yedi tavrını ifade eden bir tasavvuf terimi olarak bilinmektedir.

⁴⁸³ Mustafa Öz, “Seb’a”, *DİA*, 36/241, TDV Yayınları, İstanbul 2009.

⁴⁸⁴ Elindeki Tanrın’ın Yasası’nın uygulanıp uygulanmadığı konusunda Yahuda ve Yeruşalim’de araştırma yapman için, ben ve yedi danışmanım seni görevlendirdik. Forasmuch as thou art sent of the king, and of his seven counsellors, to enquire concerning Judah and Jerusalem, according to the law of thy God which is in thine hand.<https://incil.info/YC2009,/YC2009,/YC2009,/YC2009,TAN,LXX/YC2009,TAN,LXX,/YC2009,TAN,LXX,/TAN,LXX,/YC2009,TAN,LXX,VUL,KJV/arama/Ezra+7:1-28>

⁴⁸⁵ Tekvîn, 41/17-37.

⁴⁸⁶ Yûsuf 12/43-48.

yeri olduğunu söylemek mümkündür. Kâbe'yi tavafta yedi sayısı, Safâ ile Merve arasında yedi sa'y, hac sırasında yedişerli sembolik cemerat (şeytan taşlama) gibi hususların bir kısmının İslamiyet öncesi dönemde de bulunduğu dair bilgiler mevcuttur.⁴⁸⁷ Kur'an'da yedi sayısının sıkça geçtiği görülür. Fâtiha sûresi için Resûl-i Ekrem'e *es-seb'u'l-mesânî* ve misliyle Kur'an'ın verildiği⁴⁸⁸, Allah'ın yedi semayı ve arzdan bir o kadarını yarattığı⁴⁸⁹, yedi semayı kendi aralarında âhenkli kıldığı⁴⁹⁰, yedi semanın iki günde yaratılıp her birine işinin bildirildiği⁴⁹¹, Allah'ın yedi semanın ve arşın rabbi olduğu⁴⁹², insanların üstünde yedi yol ve yedi sağlam gök yarattığı⁴⁹³, cehennem yedi kapısı bulunduğu ve her kapı için belli bir grubun ayrıldığı⁴⁹⁴, yeryüzündeki ağaçlar kalem, deniz de kendisine yedi deniz daha katılarak mürekkep olsa Allah'ın kelimelerinin tükenmeyeceği⁴⁹⁵ şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'in yedi kıraat/harf üzere indirilmesi⁴⁹⁶, cehennem yedi kapısında görevli meleklerin bulunması, deve ve sığırın yedi kimse adına kurban edilebilmesi, köpek vb. bazı hayvanların dokunmasıyla kabın tahareti için yedi defa yıkanması, vücudun yedi yerinin secdeye yere değmesi, Allah'ın yedi kişiyi kıyamet günü hiçbir gölgenin olmadığı yerde kendi gölgesinde gölgesinde gölgelendireceği, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yedi şeyi emredip yedi şeyi yasakladığı ve bazı rivayetlerde yedi sayısı ile ifade edilen mühikattan büyük günahtan sakındırdığı, büyük günahların mesisi, bazı dua, zikir ve niyaz metinlerinin yedi defa tekrar edilmesinin öğütlenmesi bunların bir kısmını teşkil eder.⁴⁹⁷ Bu arada yedinin katları olan yetmiş, yedi yüz ve yetmiş bin sayılarının çokluk, tekit ve müjde ifadesi konumunda

⁴⁸⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, VI, 355-356.

⁴⁸⁸ Tekrarlanan yedi âyet (Hicr 15/87).

⁴⁸⁹ Mulk 67/3.

⁴⁹⁰ Nûh 71/15.

⁴⁹¹ Fussilet 41/12.

⁴⁹² Mu'minûn 23/86.

⁴⁹³ Mu'minûn 23/17; Nebe 78/12.

⁴⁹⁴ Hicr 15/44.

⁴⁹⁵ Lokmân 31/27.

⁴⁹⁶ el-Ahruf's-Seb'a الأحراف السبعة Kur'ân-ı Kerîm'in elfazı ve kıraati ile ilgili yedi vecih/lehçeyi ifade eden kavramdır.

⁴⁹⁷ M. F. Abdalbaki, *el-Mu'cem*, "sb'a" md.; A. J. Wensinck, "Seb'a", *IA*, X/266-267. Annemarie Schimmel, "Sab', Sab'a", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, VIII/(1) 662-663.

kullanıldığı görülmektedir. Peygamber yetmiş defa af dilese bile Allah'ın münafıkları affetmeyeceği⁴⁹⁸, inkârcıların yetmiş arşın uzunluğunda bir zincire bağlı olarak cehenneme atılacağı,⁴⁹⁹ servetlerini Allah yolunda harcayanların durumunun her birinde yüz tane bulunan yedi başağa benzetilmesi⁵⁰⁰, şeklindeki ifadeler de bu konuyla ilgilidir.

İslâm tarihinde yedi sayısına özel bir önem veren, onu âlem ve imâmet anlayışlarında temel olarak kabul edip yedili bir sistem benimseyen ve devrî tarih düşüncesine yönelen İsmâiliyye fırkası her peygamberden (nâtık) sonra bir esas (vasî) ve altı imamla bir devrin tamamlandığını, yeni nâtıkla birlikte bir önceki şeriatın neshedilip yeni bir devrin başladığını, bu durumun dünya devam ettiği müddetçe süreceğini iddia etmiştir. İsmâiliyye yedi sayısına değer vermesi ve düşünce sistemini bunun üzerine kurması sebebiyle Seb'iyye diye anılmıştır. İsmâiliyye artık bu isimle anılmasa da düşünce sistemlerinde yedili inancı devam etmektedir. İran ve Irak'ta gulat-ı Şia olarak kabul edilen Ehl-i Hakk'ın yedi sayısı önemli kabul edilmekte, Tanrı'nın yedi kimseye hulûl ettiğine inanılmaktadır.⁵⁰¹

Halk arasında günlük dilde edebiyatın bir yansıması olarak muhtelif atasözü, darb-ı mesel, benzetme ve mecazî ifadelerde kullanılmıştır. Yedi sayısını İslâmî dönem edebiyatı içinde Ekberî gelenekten gelen bir Sufî olan Molla Câmî'nin Fars dilinde kaleme aldığı Heft Evreng'i gibi bazı eserlerin isminde görülür.

5.3.12. Kırk sayısı (الأربعون)

İbnu'l-Arabî'nin harflerin sayısal değeri ile Hz. Peygamber (s.a.v.)in kemâli arasında kurduğu bağlantının diğer bir örneği Ahmed ismi üzerinedir. Cenab-ı Hakk'ın ehadiyet sıfatını ifade eden Ehad (احد) ile Ahmed (احمد) kelimeleri arasındaki fark ikinci kelimedeki

⁴⁹⁸ Tevbe 9/80.

⁴⁹⁹ Hakka 69/32.

⁵⁰⁰ Bakara 2/261.

⁵⁰¹ Bâtıniyye, nasların zâhirî mânalarını kabul etmeyen, hakikatı ancak ilahi kaynakla iletişim kurabilen "mâsum imam"ın bilebileceği temel görüşünü savunan aşırı fırkaların ortak ismidir. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen Bâtınî İsmâilîler'in yedili sisteminde nâtık ismi verilen peygamberden sonraki altı imamdan her birine (Sâmit) (الصامت) adı verilmektedir.

Mîm ilavesidir. Sayısal değeri 40'a karşılık gelen Arapçadaki Mîm harfi daha önce söylendiği gibi mahreci itibariyle iki dudak vasıtasıyla telaffuz edildiğinden ikiliği ve zıtlığı ifade eder. Bu yüzden Mîm harfinin varlık mertebeleri arasındaki mukabili, zıtlık ve kutupluluk ilkesinin hükümlerinde olduğu mülk ve şehâdet âlemidir. Mülk ve şehadet âlemine işaret eden Mîm harfinin diğer bir vasfı ise hazırlanma, tamamlama ve erişme anlamını ifade eden gaye harf olmasıdır. İbnu'l-Arabî'ye göre bu harfin sayısal değeri olan 40 sayısı, bir tekâmül süreci sonundaki gayeyi dolayısıyla kemali işaret etmektedir.⁵⁰²

Hz. Musa'nın Tur dağındaki misaktan önce geçirdiği 40 günlük hazırlık süreci,⁵⁰³ bundan mülhem olarak tasavvufta çile/halvet süresinin 40 gün olarak belirlenmesi, Peygamberliğin 40 yaşında verilmesi, zekâtın malın 40'ta birinden verilmesi, 40 hadis ezberinin teşviki, sadık rüyanın vahyin 40'ta biri olduğuna işaretle vahyin 40'a taksim edilmiş olması gibi örneklerde işaret edildiği üzere 40 sayısında bir tekâmül sürecinin nihayeti varsayılmıştır.⁵⁰⁴

5.4. Remiz (الرمز)

Sözlükte remz “işaret, sembol, nişan, işaret etmek, imalı veya üstü kapalı anlatım”

تصويت خفي باللسان كالهَمْس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين

mânalarına gelir.⁵⁰⁵ Müfessirlerin bir kısmına göre Kur'an'da⁵⁰⁶ yalnızca bir yerde geçen “ألا” remiz kelimesi⁵⁰⁷ “dudak, baş veya elle ima ve işaretle bulunmak”⁵⁰⁸ anlamında kullanılmıştır. Arapçada sembolizm, “Remziyye” şeklinde ifade edilir.

⁵⁰² İkinci bölümde Mim Harfine dair açıklamalara bakınız.

⁵⁰³ “Musa orada kırk gün kırk gece RAB'le birlikte kaldı. Ağzına ne ekmek koydu, ne de su. Antlaşma sözlerini, on buyruğu taş levhaların üzerine yazdı.” <https://incil.info/arama/Misirdan+Cikis+34>; Bakara 2/51; A'raf 7/142.

⁵⁰⁴ A. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, ss. 269-273.

⁵⁰⁵ <http://arabiclexicon.hawramani.com/search/%D8%B1%D9%85%D8%B2>; *Lisânu'l-Arab*, “rmz”; *Tâcu'l-Arûs*, “rmz” .

⁵⁰⁶ عده ابن الجوزي في فنون الأفتان من المعرب وقال الواسطي هو تحريك الشفتين بالعبرية. Suyuti bunu İbnu'l-Cevzi tarafından Fununu'l-Efnan'da arapçalaşmış olanlardan sayıldığını, Vasiti'nin ise bunu İbranice dudakların hareket edilmesi anlamına geldiğini bildirmiştir.

İbn-i Abbas'a bana Allah Teala'nın "sadece remizle" sözü hakkında bilgi ver dedim. O da dedi ki: İşaret el ile vahiy baş ile olur. Araplar bunu biliyor mu? dedi. Evet dedi ve Şairin şu dediğini duymadın mı? "Rahman'ın semalarında hiçbir sembol (ramize) ve yeryüzünde hiçbir (vizir) yük yoktur ki O'nu göstermesin."

قال: يا ابن عباس: أخبرني عن قول الله عزّ

وجلّ: إِيَّا رَمَزاً

قال: الإشارة باليد، والوحي بالرأس.

قال: وهل تعرف العرب ذلك؟

قال: نعم، أما سمعت الشاعر وهو يقول:

ما في السماء من الرحمن رامزة ... إلا إليه وما

في الأرض من وزر⁵⁰⁹

Reinhart Dozy'nin *Supplément aux dictionnaires arabes* adlı sözlüğünde de kullanımların hepsi kısa açıklamalarla peşpeşe verilmiştir. Konumuzla alakalı olarak (رَمَزاً: بطريق صوفية،) şeklinde belirterek Sufilerin konuya yaklaşımlarına işaret etmiştir. İbn Reşîk el-Kayrevânî remzin gerçek mânasının "anlaşılmayacak derecede gizli söz, fısıltı" demek olduğunu ve "işaret" anlamının buradan doğduğunu belirtmektedir.⁵¹¹ Remiz belâgatta kinaye ve işaret türü olarak kullanıldığı gibi edebiyatta ima, telmih ve muamma türü çerçevesinde dolaylı anlatım ve iletişim biçimlerini ifade eden kapsamlı bir terimdir. İbn Reşîk gibi Ebû Ali el-Hâtimî'nin de işareti "bir duygu ve düşünceyi ona Konu olmayan başka lafızlarla ifade etmek" olarak düşündükleri hissedilmektedir.⁵¹² Bu mânada işaret kinayeyi⁵¹³ hatırlatan bir kavram şeklinde görünüyorsa da ondan farklıdır. İbn Reşîk işaretin bir alt kategorisi saydığı remze örnek olarak şu dizeyi vermiştir:

⁵⁰⁷ Âl-i İmrân 3/41.

⁵⁰⁸ Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005, I, 300.

⁵⁰⁹ <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=5497#778126>

⁵¹⁰ Bkz. <http://arabiclexicon.hawramani.com/?p=5497#1904eb>

⁵¹¹ İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1408/1988, I, 519-521.

⁵¹² Hâtimî, *Hilyetu'l-Muhâdara* (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979, I, 139;

⁵¹³ bkz. İsmail Durmuş, "Kinaye", *DİA*, TDV Yayınları, Ankara 2002.26/34-36.

Kocasının kan bedeli olarak diyet ödedim
ona çakıl taşları adedince / sabah olunca
veya her akşamüstü belirlediğinde⁵¹⁴

وقال الآخر، وهو يصف امرأة قتل زوجها، فهي محزونة تلفظ
الحصى: وبيضاء مكسال كأن وشاحها ... على أم أحوى
المقتلين خذول عقلت لها من زوجها عدد الحصى ... مع
الصَّبْح، أو في جنح كل أصيل
“عقلت لها من زوجها عدد الحصى / مع الصَّبْح أو مع جنح
كل أصيل”

Burada remiz ve bağlam doğru anlaşılmadığında anlam yukarıda yazıldığı şekilde olabilirken aslında “çakıl taşları adedince” ifadesiyle çokluk remzedilmiştir.⁵¹⁵ Remzi muammanın bir alt kategorisi sayan belagat âlimleri olduğu gibi remzi dolaylı anlatım türü kabul ederek kinayenin bir alt kademesi niteliğinde bir şeyi kendisini değil alâkalısını zikrederek anlatma biçimi kabul edenler de bulunmaktadır. Burada güç, “geniş omuz”, akıl noksanlığı da “küçükbaşlı” kinayeleri ile remzedilmiştir.⁵¹⁶ (وَاقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ) ⁵¹⁷ âyetinde “gündüzün iki tarafı” ile öğle ve ikindi, “geceye yakın saatler” ile de sabah, akşam ve yatsı olmak üzere beş vakit namaza remiz ve işaret edildiği belirtilir.⁵¹⁸

İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân*'da remzi “bilgi iletişimde faydalanılan şifre dili”⁵¹⁹ anlamında kullanmıştır. Bu ise mesajı başkalarından gizlemek amacıyla sadece *gönderenle gönderilenin* anlayacağı şekilde kelime veya onları oluşturacak harflerin her biri için kuşlarla diğer hayvanlar veya cansız nesnelere bir ismin belirlenmesiyle olur. İbn Vehb Kur'an'da İslâm tarihinin büyük hadiseleri, saltanat ve hilâfetlerin süreleri, çıkacak fitneler gibi önemli olaylara işaret eden remizlerin bulunduğunu, hurûf-ı mukattaalarla “ve't-tîn, ve'z-zeytûn, ve'l-fecr” gibi yemin ifadelerinin birer remiz olduğunu Hz. Ali'nin geleceğe dair birçok şeyi bildiğini belirtir. İbn Vehb *el-Burhân*'da, Ebû Hâtim er-Râzî *A'lâmü'n-nübüvve* adlı kitabında hikmet ehlinin/filozofların, bilgeliğin/hikmetin ehil olmayan kimselerin eline geçmesini önlemek amacıyla söz ve eserlerinde remiz dilini kullandıklarını, işârî mânalı özlü ve hikmetli

⁵¹⁴ İsmail Durmuş'un tercümesi ise şu şekildedir. “Diyet ödedim ona kocasının kan bedeli olarak çakıl taşı saymakla / Her sabah ya da her akşamüstü”. Bkz. Durmuş, İsmail “Kinaye”, DİA, TDV Yayınları, Ankara 2002.26/34-36.

⁵¹⁵ يقول: لم أعطها عقلا عن زوجها، ولم أورثها إلا الهمّ الذي دعاها إلى لفظ الحصى. يخبر أنه لمنعته، لا يوصل منه إلى عقل ولا قود.

⁵¹⁶ Besyûnî Abdülfettâh Besyûnî, *İlmu'l-Beyân*, Kahire 1408/1987, s. 262-263.

⁵¹⁷ “Gündüzün iki tarafında ve geceye yakın saatlerde namaz kıl” Hûd 11/114.

⁵¹⁸ Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâğyye ve Tetavvüruhâ*, s. 499.

⁵¹⁹ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân* (nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsi), Bağdad 1967, s. 137-138.

sözler söylediklerini, onların sözlerinden birçoğunun remiz, lugaz ve muamma türünden olduğunu, Eflâtun'un sözlerinin çoğunda sembolik anlatımın tercih edildiğini, Aristo'nun da örtülü bir dile başvurduğunu belirtir.⁵²⁰ Aynı şekilde Hermetik külliyatta da hâkim üslup semboliktir. İslâm'ın ilk asırlarında bu eserlerin rumuzları tercüme, şerh ve tefsir hareketleriyle çözümlenerek daha anlaşılır hale getirilmiştir. Sühreverdî el-Maktul ile İbn Sînâ ve İbn Tufeyl gibi bazı İslâm filozofları felsefe konularının bir kısmının anlaşılmasını kolaylaştırmak adına sembolik üslûb kullanmışlardır.⁵²¹

Söz yerine fiil ve davranışların bazı anlamlar telmih eden birer remiz ve işaret olarak kullanılması fiilî yöntemi teşkil ederek bu durum iletişimde özellikle diplomaside tarafların yaptığı her eylem bazı anlamları simgelemektedir. Ebû Hilâl el-Askerî, Hanzaleoğulları'na esir düşen Anberoğulları'ndan bir kimsenin kabilesine baskın yapacağını anlayınca Anberoğulları'na kum gibi çok ve silâhlı Hanzaleoğulları'nın baskın yapacağı mesajını, bir ebûcehil karpuzu ile birinin içi kum ve diğerrinin içi diken dolu iki kese gönderilmesini sağlayarak ilettiğini ve onların bir katliamdan kurtulmalarına vesile olduğunu aktarmaktadır.⁵²² Sa'd b. Mâlik'in Hîre Kralının yanında asâları çarparak yaptığı hareketlerin kuraklık veya mümbit olma gibi bazı anlamlara geldiği şeklinde yorumlanmış ve "kar'u'l-asâ" tabiri şiirlerde telmihli bir remiz olarak kullanılmıştır.⁵²³

İbn Ebi's-Serh, *Kitâbu'r-Rumûz*⁵²⁴ adlı eserinde kadim Araplar'a ait bazı davranışların onların bâtil akîdelerinin sembolik anlatımı olduğunu açıklamaktadır. Kalkaşendî uzun uzadıya ayrıntılarını verdiği, yazışmalardaki şifreli ve sırlı hususları ele alırken belagat

⁵²⁰ İbn Vehb el-Katib, *el-Burhân*, s. 137-138; Kraus, s. 32-33, 48, 281.

⁵²¹ Hüseyin Kudazkur, *el-Kasasu'r-Remziyye fi Felsefeti İbn Sînâ*, Arapça'ya çev: Muhammed Zurakit, *Mecelletu'l-Mahacce*, Beyrut, 2001, S: 1, s. 49-50; İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)*, çev: Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 11. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 68-71; Abdurrahman Bedevi, *Şahsiyat Kalika fi'l-İslam*, Seyna li'n-Neşr, Kahire 1995, s. 152-162; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, haz. ve çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004, s. 73-75.

⁵²² Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-Sinâateyn* (nşr. M. Müfid Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 407. Kalkaşandi de olayı benzer şekilde anlatır. Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'shâ fi Sinâati'l-inşâ'*, I-XV, Kahire 1910-20. IX7249-251.

⁵²³ Cürcânî, s. 104-105.

⁵²⁴ Bkz. İbn Ebi's-Serh, *Kitâbu'r-Rumûz* (nşr. S. M. Hüseyin), *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye bi-Dimaşk*, IX [1931] içinde, s. 641-642, 644-646.

bilginlerinin “istiâre-i mekniyye” dediği konuyu, “kitabetle ilgisi olmayan remiz ve işaretler” başlığında ele alarak, diplomatik bazı örnekler vermiştir: Endülüste Müslümanlara karşı kini ve kötü niyetiyle bilinen Kral Alfonso⁵²⁵, Memlük sultanı Melik-i Nasır Muhammed b. Kalavun’a içinde bir kılıç, kahverengi bir elbise ve naaşa benzeyen bir divanı hediye olarak göndermiş ve öldürme, kefenleme ve tabuta koymayı sembolle ifade etmiş, Melik-i Nasır Muhammed b. Kalavun da bir ip ve taş yollayarak onun “köpek” olduğunu ima yolu ile anlatmıştır. Yine Kalkaşendî aynı yerde şunu nakleder: Timur ve askerlerinin Şam Memluk topraklarını işgali sırasında Halep’ten Sultan Berkuk’a gönderilen bir mektupta beldelede aslan, kaplan ve yılanlarlakoca bir ejderi sürükleyen bir selin zuhur ettiği yazılmış, mektup gerçek gibi algılandıktan sonra zamanla koca ejderin Timur’u, aslan ve yılanlarla askerlerinin remzedildiği anlaşılmıştır.⁵²⁶

Ali b. Muhammed el-Yûnînî hadis ilmindeki kısaltmalar, Ali b. Ebi’r-Ricâl astrolojideki kısaltmalara dair aynı isimle *Kitâbu’r-Rumûz*’u, kaleme almıştır. Matematik, fizik, astronomi, kimya, geometri vb. ilimlerde eskiden beri kullanılan remizler genellikle terimlerin baş harflerinden oluşturulan kısaltmalardır.

İslâm literatüründe çeşitli tanımlara konu olmakla birlikte remiz daha çok “soyutu temsil eden ve ona gösterge olarak kullanılan özel işaret ve simge” şeklinde algılanmıştır.⁵²⁷ Dinî hakikatlerin çoğunun soyut değerler niteliğinde olması, onların ifade edilmesinde çeşitli din ve inançlara göre değişebilen sembol ve simgelerden yararlanmayı gerektirmiştir. Zerdüştlük’te ateş sembolü, Hinduizm’de inek simgesi, Hıristiyanlıkta Haç, İslâm’da hilâl sembol olarak kabul edilmiştir. Allah “melik/kral” (el-melik), Kâbe Beytullah olarak sembolize edilmiştir. “Arş” Allah’ın tahtı, “arş üzerine istivâ” idare etme ve kontrolünün sürmesinin simgesel olarak anlatılmasını ifade etmektedir. Zemahşerî, Cenâb-ı Hakk’ın

⁵²⁵ Alfonso kendi yazdıklarının ve Toledo Çevirmenler Okulu’ndaki Yahudi, Müslüman ve Latin entelektüellerin katkısıyla, İspanyolca düzyazı edebi eserlerine öncülük etmiştir.

⁵²⁶ Ahmed b. Ali el-Kalkaşendî, *Subhu’l-a ‘şâ fi Smâati’l-inşâ’*, I-XV, Kahire 1910-20. IX, 249-251.

⁵²⁷ Ahmed Matlûb, *Mu’cemu’l-Mustalahâti’l-Belâğiyye ve Tetavvuruhâ*, Beyrut 1996, s. 498-499.

Kur'an'da yer alan vaadlerinde, "Umulur ki kurtulursunuz ve belki merhamet olunursunuz..." gibi ifadelerin kullanılmasını kralların vaadlerinde geçen "belki" sözü kesinlik bildirdiğinden O'nun bir kral şeklinde sembolize edilmesi şeklinde kabul etmektedir.⁵²⁸

Bütün bu hususlar, soyut olan Allah'ın konumunun beşer aklına somutlaştırılması için kullanılan sembollerdir. Allah'ın birliğine iman binanın çatısı; namaz, oruç, zekât ve hac binayı ayakta tutan dört sütunla sembolize edilmiş olan İslâm'da ev ve bina temel sembollerden biridir.⁵²⁹ Abdestte günah işlenmesi mutemel organların yıkanmasıyla günahlardan vazgeçmenin simgesel anlatımı abdest olması gibi namaz da bütün varlık mertebelerinin dua ve tapınmalarını sembolize eden figürleri kendinde toplamıştır. Hacda yapılan ibadet şekillerine de sembolizm hâkimdir. Hac sırasında Hacerülesved'in öpülerek veya selâmlanarak tavafa başlanması Allah'la biat tazelemeyi, Kâbe'nin çevresinde tavaf edilmesi ilâhî kanunlara boyun eğmeyi sembolize eder. Sa'y, hervele ve zezem, anne şefkatini, Allah sevgisini ve ilâhî nusreti simgelemekte, kurban kesmek, ilâhî emre bağlılığı, Allah için fedakarlığı anlatmakta, Cemerat'ta şeytanı taşlamak ise Hz. İbrâhim, Hâcer ve İsmâil'in şeytanın akıl çelmelerine uymamasını, onun vesvese ve kışkırtmalarına kapılmamalarını remzetmektedir.

Zemahşerî, Kur'an'da mesel, temsil, kinaye ve târiz şeklinde bazı belâgat türlerinden sembolik ve alegorik ifadelerin bulunduğunu belirtmiştir. "Biz emaneti göklere, yere ve dağlara teklif ettik, fakat onlar bunu yüklenmekten çekindiler ve sorumluluğundan korktular, insan ise onu yükledi"⁵³⁰ meâlindeki âyet emanetin taşınmaz oluşunun, sorumluluğunun büyüklüğünün temsil ve tasviri olup gerçekte böyle bir arzetme ve çekinip korkma söz konusu değildir.⁵³¹ "Kıyamet gününde bütün yeryüzü O'nun avucunun içinde olacak, gökler de sağ

⁵²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd.), Riyad 1418/1998, I/213.

⁵²⁹ Buhârî, "İmân", 1-2.

⁵³⁰ Ahzâb 33/72.

⁵³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V/102-103.

eliyle dürülmüş hale gelecektir”⁵³² âyeti ilâhî azamet ve kudretin temsili olup Allah’ın onu avuçlaması ve dürmesi düşünülemez. Yine, “يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ”⁵³³ âyetinde cehennem genişliği ifade edilmiştir.⁵³⁴

Sembolizm akımı Fransa’da Jean Moreas, 1886’da Le Figaro gazetesinde yayımladığı “sembolizmin manifestosu” yazısıyla akımın esaslarını duyurmuştur. Sembolizm akımına göre şiir gerçeği değil onun insanda bıraktığı izleri ve etkiyi dile getirmelidir, çünkü insan evreni ve eşyayı olduğu gibi değil duyduğu ve hayal ettiği gibi yansıtır. Bu sebeple açık anlatım nesrin işidir. Şiir engin anlam ve çağrışımlar içeren muamma denizi gibi örtülü olmalıdır. Bu da kelime ve ifadelerin sözlük anlamlarının ötesinde sembolik mânalar çağrıştıracak şekilde kullanılmasıyla mümkün olmaktadır. Fransız düşünür Roland Bartes’e göre toplum oluştuğu anda her kullanım kendisinin göstergesi durumuna dönüşür kaşık yeme eylemini yerine getiren araçtır. Kaşıkla yemek yeme töresine uymaktadır elle yemek yeme veya doğrudan bir kaptan yemek yeme gibi alışkanlıklar törelerde bulunmaktadır. Mağara da korunma barınma eylemini karşılar. Kaşık ve mağara kullanılmadıkları zaman bile bir şey iletirler.

Arapçaya *La litterature symboliste*⁵³⁵ eser gibi çeşitli eserler çevrilmiş ve modern sembolizm ile ilgili araştırmalar yoğunlaşmıştır. Tesadiyet Ayet Hammudi⁵³⁶, Cibrân Halîl Cibrân, İliyyâ Ebû Mâdî, Nizâr Kabbânî Modern Arap şiirinde sembolizmin etkileri güçlü isimleridir. Nâzik el-Melâike, Bedr Şâkir es-Seyyâb ise sembolizmin etkisinde kalmış bazı isimlerdir. İbn Arabî’ye son zamanlarda artan ilgi bu isimlerle bazı yönlerden karşılaştırılmasını da gerekli kılmıştır.

⁵³² Zümer 39/67.

⁵³³ “O gün cehenneme “Doldun mu?” diyeceğiz; cevap verecek: “Daha yok mu?” Kaf 50/30.

⁵³⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, V/601-602.

⁵³⁵ Henri Peyre, *el-Edebu’r-Remzî*, çev. Henri Zoghaib. Beyrut, Menşuratu Uveydat, 1981.

⁵³⁶ Muhammed Mustafa, *er-Remziyye inde Muhyiddin İbn Arabî*, Meclisu Hukemâi’l-Muslimîn, Ebûzabî, 2019. Sembolle ilgili diğer literatür bilgisi için Kaynakçaya bakınız.

Şiirde bir kelimenin yakın anlamı yerine herkes tarafından bilinen uzak anlamının çağrıştırılarak gizli bir dil veya anlam oluşturulması remiz sanatını doğurur. Tâhirülmevlevî buna, “Bir kısa bir uzun âdemle tarîkdaş oldum / Ârif anlar ki bu yolda nelere dûtş oldum” beytini örnek vermektedir.⁵³⁷ Remizde ortaya konan anlam ilişkisi, duygu ile düşüncenin anlatımında çağrışım veya benzerlik yoluyla zikredilir. Daha ziyade soyut varlıkları bir gerçekten hareketle somut olanlarla karşılama imkânı sağlar. Divan ve suffî şiiri bu tür remizler bakımından zengin bir dağarcığa sahiptir (gül ile bülbül/sevilen ile seven gibi.). Kinayeli sözlerde de remizler vardır. Remiz için “gerçek anlamdan kinâî mânaya geçiş için vasıtaları az ve işaret ettiği anlama delâleti gizli olan kinaye” de denilmiştir.

Ebcet rakamlarının toplamıyla ifade edilen kelimeler, Arap alfabesindeki bazı harflerin yazılış şekilleriyle ima edilen düşünceler “âdem” kelimesinin elif harfinin düz bir çizgi olarak kıyâmı, dal harfinin rükûu ve mîm harfinin secde halini ifade etmekle âdem olabilmek için namazın şart oluşuna işaret ettikleri düşünülür.

Tasavvufta remzin⁵³⁸ kullanımına gelince, ilk dönemde sûfler remiz kelimesini “bir mânayı, bir düşünce ve duyguyu üstü kapalı bir şekilde ifade etme” anlamına gelen işaret terimiyle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Remzi işaret ve ima ile birlikte fark gözeterek bir tasavvuf terimine dönüştüren ilk sûfî olan Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) remzi “sözün zâhirinin altında yatan, ehlinden başkasının anlayamadığı gizli mâna” şeklinde tanımlar. Serrâc’ın bu tanımı, “anlamı latif olduğundan lafız ve ibare ile açıklanması konuşan tarafından gizli tutulan şey” şeklinde tarif ettiği işaret kavramından farklıdır. Serrâc bu bağlamda Ebû Ali er-Rûzbârî’nin, “Bizim ilMimiz işaret ilmidir, söze dönüşürse gizli kalır” cümlesini nakleder. İşarete bâtinî mânanın ibareler söz konusu olmaksızın mutlak bir gizliliği mevcutken remizde gizli mânanın sözle bir şekilde açıklanması, ehil olan ve olmayana aktarılması söz konusudur. Yakın anlamlı başka bir kavram olan ima ise “dilde ifade etme

⁵³⁷ Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973, s. 161.

⁵³⁸ Semih Ceyhan, “Remiz”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007, 34/558-560.

veya etmemeyle değil gaybet halinin bir neticesi olarak beden organlarının hareket ettirilmesiyle işarette bulunma” anlamı taşır.

Rûzbihân-ı Baklî işaret, ima ve remze kinaye terimini de eklemiş ve bu kavramların müşahede ehlinin makamları olduğunu söylemiştir. Ona göre işaret ve kinaye birbirine yakın kavramlar olmakla birlikte kinayede telvîh (uzun ilişkiler zinciri kurma) daha fazladır. İşaret makamında gaybet halinin yoğunluğundan, müşahede sahibi ilâhî sırdan oldukça kapalı ifadelerle haber verir. Zira Allah ile müşahede sahibinin kalbi son mertebede ilâhî muhabbetle kaplanınca müşahedesinde idrak ettiği ilâhî hakikati ancak üçüncü şahıs zamirlerini kullanarak dile getirebilmektedir. Çünkü o, ikiliğin kalktığı mutlak tenzih mertebesinden konuşmaktadır. Kinayede ise tevhidde teşbihi çağrıştıracak ifadeler kullanılır. Ancak bu ifadeler ilâhî sırrın kendisini ele vermez, sadece müşahede makamına ulaşmak isteyenlere dolaylı biçimde yol gösterir. Bu durumda müşahede edilen bir yandan pek bilinmeyen lafızlarla ifade edilirken öte yandan gizliliğini muhafaza eder. İma ise gayb sırrının müşahede ehlinin bütün organlarını kaplaması sonucu organların Hakk’a yönelik olarak hareket ettirilmesidir. Baklî’ye göre remizde işaret, kinaye ve imaya nazaran dilde tam açıklık, mânada tam gizlilik vardır. Lafız ile mâna arasındaki bu zıtlığın giderilmesi lafzın remzedilmesiyle gerçekleştirilir. Remiz bu anlamda bir semboldür. Müşahede sahibi sûfî, remiz makamında ilâhî sıfat ve fiillerden tecelli eden hakikatleri ilham vasıtasıyla sembolik ifadelerle büründürür. İfadelerin ilâhî hakikatlere yönelik alâka zinciri kinayeden farklı olarak oldukça kısadır. Gaybî bilgi lafızlarda hikmetler şeklinde ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle gayb ve melekût sırları remizlerle ifade edilir. Fakat remizlerin gerçek ve gizli mânasını, ancak gayb bilgisini elde etmek için gaybet halini tecrübe etmiş ve halinin semeresi olarak kendisine mârifet verilmiş kimseler anlar.⁵³⁹

⁵³⁹ Rûzbihân-ı Baklî, *Meşrebu’l-ervâh* (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974, s. 163-165.

Hücvîrî ve Kuşeyrî'ye göre sûflerin dili remzî bir dildir. İsmâil Ankaravî, tasavvufî remiz ve terimlerin Hallâc-ı Mansûr'un katledilmesinden sonra oluştuğunu belirtmektedir. Sûfler bu hadiseden ibret alıp sırları remiz ve kavramlarla gizleyerek kendilerine yöneltilecek eleştirileri önlemeye çalışmışlardır. Hücvîrî, sûflerin remizli ifadeler kullanmalarının sebebini kendi aralarında ilâhî sırların anlaşılmasını kolaylaştırmak ve onları tasavvuf ehli olmayan kimselerden gizlemek olarak açıklar.⁵⁴⁰ Kuşeyrî, sûflerin böyle bir maksat gütmelerinin arkasındaki sebebi üç şekilde değerlendirir: İlki, sûflerin sahip oldukları hakikat ve mârifetlerin akıl yoluyla değil sülûk ile elde edilmiş olmasıdır. İkincisi zâhir ulemâsından gelecek eleştirilerden sakınmaktır. Üçüncüsü sâliklere yol göstermek amacıyla sırları bir şekilde açıklamaktır.⁵⁴¹ Sülemî ve Gazâlî remzi “lafzın delâlet ettiği bâtınî mânâ” şeklinde tarif etmiştir. Sûfî lafızlarının remzî mânâsı zâhir-bâtın dikotomisiyle ele alınabilir. Nitekim Kur'an ve Sünnet'te geçen bazı ifadeler gibi tasavvufî remizlerin de zâhir ve bâtını vardır. Remizlerin zâhiri lafız, bâtını remzedilen mânâdır. Lafızla remiz arasındaki zıtlık şeriat-hakikat ilişkisinde de görülür. Bu zıtlık bâtın ilmine sahip sûfînin işârî te'viliyle gerçekleşir.⁵⁴²

سر من از ناله من دور نیست
لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن ز جان و جان ز تن مستور نیست
لیک کس را دید جان دستور نیست

7. Benim sırrım, feryadımdan uzak değildir. Ancak her gözde onu görecek, her kulakta onu işitecek nur yok. 8. Ten cândan, cân da tenden gizli değildir. Lakin cânı görmek için kimseye izin yok.⁵⁴³

Muhyiddin İbnu'l-Arabî, hak olan varlıktan ilâhî isimlerin tecellisiyle çeşitli seviyelerde zuhur eden bütün mevcûdatı ilâhî remizler şeklinde müşahede eder. Varlık ve

⁵⁴⁰ Ebu'l-Hasan Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 517

⁵⁴¹ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dair*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1981, s. 179.

⁵⁴² Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebu'l-Alâ Affî), Kahire 1383/1964, s. 40; İzzeddin İbn Ganim, *Hallu'r-rumûz ve mefâtihu'l-künûz*, Kahire 1961, s. 5-20.

⁵⁴³ Benim sırrım değildir feryadımdan uzak,
Lâkin nâçâr kalır bu yolda göz ya kulak.
Beden ve can olmaz hiç birbirinden gizli,
Amma rûhu görmeye herkesin yoktur izni. Fatih Ermiş çevirisi.

mârifet açısından ilâhî remizlerin remzedilen Hak ile ilişkilerini keşfeden muhtelif derecelerdeki sâlikleri “ehl-i rumûz” şeklinde adlandırır. İbnu'l-Arabî'ye göre remizler zâhir, remzedilen bâtındır. Ancak onun remizle remzedilen arasına koyduğu ayırım itibarîdir. Remizle remzedilen ya da bâtınla zâhir, mutlakla mukayyet, evvel ile âhir mârifet açısından cemolduğunda ayırım ortadan kalkar. Bu durumda remizler remzedilenin yansımalarıdır ya da remizle remzedilen bir olur. Diğer bir ifadeyle varlık hakikatine delâlet eden varlığın remizleri kapalı, sınırlı anlamlarını yitirerek gerçek ve sonsuz anlamlarına kavuşur. Dolayısıyla remiz ve işaretler zâhir bir kapalılık ifade ederken varlığın çeşitli seviyelerine delâlet etmesi açısından tam bir açıklığa sahiptir. Bu mâna açıklığı çerçevesinde ibareye yaklaşılabilecek olursa ibarenin zâhirî anlamı aynı zamanda bâtınî/remzî anlamını doğrudan dışa vuracak hale gelir. Ancak İbnu'l-Arabî'ye göre naslara bu seviyeden yaklaşmak ricâl-i rumûza aittir. Sıradan insan için remizle remzedilen arasındaki ilişki iki unsura dayanır: Birincisi mekânsal uzaklık, ikincisi illetten kaynaklanan uzaklıktır. Mekânsal uzaklık rab ile kul arasındaki mesafedir. Bu mesafeyi ses aşamadığından rab işaret ve remizlerle kula ulaşmıştır. İlet ise kulun varlığın kelimelerini işitmeye muktedir olmamasından kaynaklanan eksiklik veya sağırlıktır. Bu durumda ibare sağır için işe yaramayacak ve remizlere başvurulacaktır. Fakat mekânsal uzaklıkla illet uzaklığını ontolojik ve epistemolojik açıdan anlamak gerekir.⁵⁴⁴

İbnu'l-Arabî bu düşüncesinin Kur'an için de söz konusu olduğunu belirtmektedir. Kur'an'ı uzaklık ve beşerin mâlûl olmasından dolayı varlığın ve ulûhiyyetin hakikatlerine bir işaret, remiz, misaller bütünü şeklinde algılar. Keşf ve varlık ehli (ricâl-i rumûz) sıradan insanın aksine Allah'a yaklaşmayı gerçekleştirmiş kimselerdir. Onlar hem varlıktaki hem de Kur'an'daki Allah'ın kelâmını işitmeye engel bir illetle mâlûl olmaktan uzaktır. Onlar için Kur'an bir işaret ve remiz olmayıp bütün mâna imkânlarını anlamayı sağlayan bir ibaredir. İlâhî ibarenin varlığın muhtelif mertebelerine yönelik mâna delâletleri içermesi sebebiyle aynı

⁵⁴⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetu't-te'vîl: Dirâse fi te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddîn İbn Arabî*, Beyrut 1996, s. 266-275.

zamanda işaret ve remizdir.⁵⁴⁵ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) Mesnevî'nin dibacesindeki, yedinci beyit olan “Benim sırrım kelâmımdan, feryâdımdan uzak değildir, onu görecek göz, işitecek kulak nerede?” beyti İbnu'l-Arabî'nin remiz-remzedilen ilişkisinde ileri sürdüğü düşünceyle paralellik gösterir.⁵⁴⁶

Tasavvuf edebiyatı büyük ölçüde remiz ve mecazlarla örülü sembolik dile dayanır. İbnu'l-Fârîd, Ferîdüddin Attâr, Abdurrahman-ı Câmî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi sûfî şairlerin şiirleri işaret ve remizlerle doludur. Sûfî şairlerin remizleri kullanması mizaç ve meşreplerine bağlıdır. Hakikat hakkındaki düşüncelerini beşerî aşkın güzellik ve coşturucu hayal sûretlerine büründürürler. Meselâ sevgilinin gül yanağı isim ve sıfatlarıyla tecelli eden ilâhî hüviyeti temsil eder. Onun siyah saçlarının büklümleri kesretle perdelenmiş vahdete ve “bir”e işaret eder. “Nefsinden kurtulman için şarap iç” denilirken, “İlâhî temaşanın cezbesi içerisinde maddî varlığını terket” anlamı kastedilir.

Sihir, cifr, vefk, tılsımâtı içeren havas ilimlerine dair eserlerde kısaltma remizleri (simge/şifre) yaygın biçimde kullanılmıştır. Bu konuda en tanınmış eserlerden biri olan Şemsu'l-Maârif'in müellifi Ahmed b. Ali el-Bûnî sayı ve harflerin birer şifre olduğunu, bunların insan ve âlem üzerinde geometrik girift şekiller oluşturarak çeşitli ruhanî tesirler icra ettiğini anlatır. Harflerden müteşekkil Allah'ın isimleri de birer şifredir. Meselâ “el-mü'min” ismini günde 1132 defa tekrarlayan kimseyi Allah koleradan ve öldürülmekten muhafaza eder.⁵⁴⁷

Fikrî ya da sanatla ilgili modern yaklaşımlarda ifade biçimleri farklıdır. Geleneksel sanatlarda imgeler, resim, söz ve yazı şeklinde alt parçalarına ayrıldığından sanatçı, renklere, seslere ya da harflere şekiller verebilen kimsedir.

⁵⁴⁵ Semih Ceyhan, “Remiz”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2007.34/558-560.

⁵⁴⁶ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin tasavvuf anlayışını içeren İslâm kültürünün en önemli eserlerinden biri. Bkz. Semih Ceyhan, “Mesnevî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mesnevi--mevlana> (21.03.2022).

⁵⁴⁷ Ahmed b. Ali el-Bûnî, *Şemsu'l-Maârif*, çev. Selahattin Alpay, İstanbul 1988, s. 161; Süleyman Uludağ, “Ahmed el-Bûnî”, *DİA*, 6/416.

İmgelerin, bilgi, düşünce, toplum ve politikayla mesefali oluşu görülür. Modern sanat, bu şekilde hayattan uzaklaşırken, öte yandan, yeniden hayata ve halka karışmaya yönelik bir gelgit içerisinde şekillenirler. Modern sanatsal ya da düşünsel yapıtlardaki hem ayrışmaya hem de bütünleşmeye dönük bu kurucu gerilimi anlamaya çalışıyor.

Henri Bergson, Jacques Derrida, Carl Gustav Jung gibi çok farklı yazar, sanatçı ve düşünürleri yan yana okuyarak, belirli bir imge kavrayışının izlerini bulmaya çalışıyor. Bu kadar farklı şahsiyeti bir arada tutansa, tümünün imgeyi, resim, söz ve yazının uyumlu bir birleşmesi ve ayrışması gibi anlamalarıdır.⁵⁴⁸

Tasavvufî remizler yazılı ve sözlü metinlerden ibaret değildir. Tasavvufta âlemdeki canlı-donuk bütün unsurlar Allah'ın arz ve semâvâtteki sembolleri şeklinde kabul edilir. Meselâ Hacerülesved başta olmak üzere taşların önemi terimin remzî kullanımlarında kendini gösterir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî âşığı mâşukun sözlerini yankılayan mermer bir taşa benzetir. Daha önemlisi, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin, peygamberin âdeta ilâhî mesajın kazındığı “hacer-i behr” (saf taş) olduğu fikridir. Anâsır-ı erbaanın (toprak, su, ateş, hava) tasavvufî düşüncede sembolik anlamları vardır. Meselâ toprak dişil gücün sembolüdür ve arındırıcı özelliğe sahiptir. Mevlânâ'nın, “Yeryüzü kadın, gökyüzü erkek gibidir” sözü buna işaret eder. Nur sûfî müelliflerin sıkça başvurduğu remizdir. Saf nur Allah'tır ve ilâhî isimler saf nurdan ortaya çıkan sembolik renkler (yedi asıl renk) şeklinde değerlendirilir.⁵⁴⁹ Mavi renk kelime-i tevhidin nuruna, kırmızı (celâliye) “Allah” ism-i celâlinin nuruna, beyaz ism-i câmi' olan “hû” zamirinin nuruna, sarı “hak” isminin nuruna, yeşil “hay” isminin nuruna, siyah “kayyûm” isminin nuruna, renksizlik “kakhâr” isminin nuruna işaret eder. Tarikatların âdâb ve erkânında yoğun biçimde remizler kullanılmıştır. Yahyâ Âgâh'ın *Mecmûatü'z-zarâif sandûkatu'l-maârif* adlı eseri tarikat kıyafetlerindeki ve sûfî davranışlarındaki remzî mânaları derlemesi açısından önemlidir. Meselâ tarikat alâmetlerinden asâ ilâhî hikmeti, tac ruhanî

⁵⁴⁸ Özgür Taburoğlu, *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları*, Doğu Batı, İstanbul 2013

⁵⁴⁹ A. Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşâretleri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 19-56

iktidarı, kemer Allah'a bağlılığı, hırka mâsivâyı terketmeyi ve keşkül mânevî fakirliği simgelemektedir.⁵⁵⁰

Remiz'de önemli bir başlıkta delâlettir. İbnu'l-Arabî'de bu tabirler sık geçmektedir. Yol gösterme veya kılavuzluk etme anlamında dil ve edebiyat, mantık, cedel, fıkıh usulü gibi ilimleri yakından ilgilendiren ve söz, davranış, yazı, hareket, durum gibi herhangi bir şeyin belli bir bilgi, anlam ve hükümle bağlantısını ifade etmek üzere müştereken kullanılan bir kavramdır. İster lafzî ister gayri lafzî olsun bütün delâletler başlıca üç kısma ayrılır.

1. Aklî. Aklın dâl ile medlûl arasında zâtî yani doğrudan ve zorunlu bir alâka görerek ilkinin bilgisinden ikincisinin bilgisine ulaşmasını sağlayan delâlettir.

2. Tabii. Aklın dâl ile medlûl arasında tabii bir alâka görerek ilki hakkındaki bilgiden ikincinin bilgisine ulaşmasıdır.

3. Vaz'î. Dâl ile medlûl arasında zorunlu olarak aklî veya tabii bir alâka bulunmayıp sadece örfe, kültüre, ortak iletişim ve kullanıma bağlı ilişkiden hareketle aklın medlûl hakkında bilgiye ulaşmasıdır.

5.5. Ebcad (الأبجد)

Ebcad, Arap alfabesinin tertibini gösteren ve harflerin sayı olarak ifade ettikleri değerlerin hesaplanması yöntemini ifade etmektedir. Arap alfabesindeki harflerin önceleri “et-tertîbu'l-ebcedî” ebcad tertibi şeklinde kullanıldığı, sonraları Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân döneminde değiştirilerek yerine Nasr b. Âsım ile Yahyâ b. Ya'mer el-Udvânî'nin hazırladıkları, “hurûfu'l-hecâ”nın kullanılmış olduğu bilinmektedir.⁵⁵¹

Ebcad, (أبجد), hevvez (هوز), huttî (حطي), kelemen (كلمن), sa'fes (سعفص), karaşet (قرشت), sehaz (ثخذ), dazağ (ضظغ). Mağriblilerse kelimelerini sa'fes yerine sa'faz (صعفض), karaşet yerine karaset (قرست) ve ve dazağ yerine zağaş (ظغش) telaffuzunu tercih etmişlerdir.

⁵⁵⁰ Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Mecmûatu'z-Zarâif Sandûkatu'l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm* (haz. M. Serhan Tayşi – Ülker Aytekin), İstanbul 2002

⁵⁵¹ Ahmed Şevki en-Neccâr, “el-Ebcadiyyetu'l-Arabiyye lemha ve nazra”, *ed-Dâre*, II/8, Riyad 1976, s. 158-177., s. 161

Ârâmîce ve İbrânîce dahil tüm Samî dillere ebcedin Nabatca'dan geçtiği ve aynı olduğu görülmektedir. Bu tertipteki sekiz kelimededen “revâdif” denilen sehaz (ثخذ), dazağ (ضغ) dışındaki “Ebced, (أبجد), hevvez (هوز), huttî (حطي), kelemen (كلمن), sa'fes (سغفص), karaşet (قرشت)” Arap yazısının mücidleri olarak düşünülen Hz. Şuayb kavminden altı Medyen (Medâin) hükümdarının veya altı şeytanın yahut da günlerin adı olduğu şeklinde rivayetler bulunmaktadır. İbn Teymiyye ebcedle ilgili bazı hadisleri zikrederek râvilerini tenkit etmiştir.⁵⁵² Bir rivayette Hz. Ali ve İbn Abbas'a dayanılarak her kelimenin Hz. Âdem'in cennetten ayrılışı ile tövbesi arasında geçen sürenin dilimleri, bir başka rivayette ise ilk altı kelimedede yer alan harflerden her birinin Allah Teâlâ'nın esmâ-i hüsnâsının ilk harflerinin bir araya getirilmesiyle meydana çıkarıldığı iddia edilmektedir.⁵⁵³ Ebced tertibindeki her harfin sırasıyla anâsır-ı erbaadan ateş, hava, su ve toprağı işaret ettiğine dair geniş bir yazın bulunmaktadır.⁵⁵⁴

Tarih boyunca ebced harflerinin değişik sistemlere göre farklı şekillerde sayı değerleri ortaya çıkmış ve bunların birbirleriyle mukayesesi neticesinde de izah edilmesi güç, şaşırtıcı eşitlikler ve benzerlikler bulunarak konu ile uğraşanlarla halk tarafından bu kelime ve rakamların bazı sırlara ve fevkalâde özelliklere sahip oldukları inancı benimsenmiştir. “Ebced risâleleri” adıyla anılabilecek değişik isim ve muhtevadaki bazı yazmalarda bu konuya dair çok çeşitli ve zengin bilgiler bulunmaktaysa da bunların çoğu yakıştırma olmaktan ileri geçmeyen izah tarzlarıdır.⁵⁵⁵

İbrânî-Aramî/Süryânî, Arap, Grek ve Latin harf sayı sistemlerinde harflerin rakam olarak kullanılması bilinen bir husustur. “Ebced hesabı” denilen ve Arap alfabesinin ebced tertibine dayanan rakamlar ve hesap sistemi müslüman milletler arasında kullanılmaktadır. Ebced sistemi İslâm dünyasında özellikle tasavvuf, astronomi, astroloji, edebiyat, cefr ve

⁵⁵² İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, s. 59-62.

⁵⁵³ İsmail Yakıt, *Türk İslâm Kültüründe Ebced*, s. 25-27.

⁵⁵⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I/403-407; *Mukaddime* II/1194-1233.

⁵⁵⁵ Abdulkerîm el-Yâfi, “Min Esrâri'l-ebcediyyeti'l-Arabiyye”, XLIV/1 (1979), s. 77-85, s. 81-85.

vefke ait konuları geniş anlamda içine alan havas ilminde, ayrıca sihir ve büyücülükte kullanılmıştır.⁵⁵⁶

Ebcet tertibinde sıralanan harflerin oluşturduğu kelimelerin ilk üçü birler (âhâd: 1-10), ortadaki ikisi onlar (aşerât: 20-90) ve son üçü de yüzler (miât: 100-1000) basamağında bulunan rakamları gruplandırır.

ابجد	ا	1	Birler (أحاد)	
	ب	2		
	ج	3		
	د	4		
هوز	ه	5		
	و	6		
	ز	7		
حطي	ح	8		
	ط	9		
	ي	10		
كلمن	ك	20	Onlar (عشرات)	
	ل	30		
	م	40		
	ن	50		
سعقص	س	60		
	ع	70		
	ق	80		
	ص	90		
قرشت	ق	100		Yüzler (مئات)
	ر	200		
	ش	300		
	ت	400		
ثخذ	ث	500		
	خ	600		
	ذ	700		
ضظغ	ض	800		
	ظ	900		
	غ	1000		

Arapçada “et-tâu’l-merbûta” denilen te (ة) açık te (ت) gibi, med-elif (ل) ve kürsüsü ne olursa olsun hemze de (ء) elif (ل) gibi kabul edilmiştir.

Ebcet hesabındaki harflerin sayı değerleri, hesaplanışlarındaki farklılıklara göre cümel ile başlayan tamlamalar el-kebîr/el-ekber/sagîr ve asgar gibi değişik sıfatlarla tasnif

⁵⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II/1194 vd.

edilmişlerdir.⁵⁵⁷ Bunların birincisi olan ve tabloda dökümü verilene “asıl ebced” veya “el-cumelu’l-kebîr” denilmektedir. Çeşitli sahalarda yaygın biçimde kullanıldığı bilinen asıl ebced, “tarih düşürme” ismi verilen edebî sanatta tek sistem olarak benimsenmiştir.⁵⁵⁸ İkinci bir sistemde ise harflerin sayı değerleri, ebceddeki rakamlardan on birinci harf olan kef (ك) harfinden (=20) başlayarak bu sayıdan daha küçük bir rakam kalana kadar “on iki sayısının” çıkarılmasıyla tesbit edilmiştir. Buna göre kef harfinin bu sistemdeki karşılığı sekizdir (20-12=8). Sin (س) ile hının (خ), bu işlem sonucunda asıl ebceddeki değerleri olan 60 ve 600’den geriye sıfır kaldığı için bu sistemde sayısal değerleri yoktur; ilk on harf ise asıl ebceddeki değerlere sahiptir. Üçüncü sistemde harflerin rakamsal karşılıklarını bulmak için isimlerinde yer alan harflerin asıl ebceddeki sayı değerleri toplanmaktadır; meselâ elif (الف) için 1 (ا) + 30 (ل) + 80 (ف) = 111 şeklinde yapılmaktadır. Başka bir sistemde ise rakamlar, asıl ebceddeki harflerin sayı değerlerinin isimlerini oluşturan harflerin rakamsal karşılıklarının toplanmasıyla elde edilmektedir; meselâ elifin 1 olan rakamsal değerinin Arapçası “vâhid” (واحد) olduğundan sayısal değeri 6 (و) + 1 (ا) + 8 (ح) + 4 (د) = 19’dur. Hesaplama usullerinin farklı oluşuyla muhtelif isimlendirme ve değerler verilen farklı ebced sistemleri de bulunmaktadır.⁵⁵⁹

Halk arasında hatalı bir şekilde Gazâlî’ye atfedilerek çok rağbet gösterilen *bedûh* tılsımı⁵⁶⁰ da bu şekilde hesaplamalara dayalıdır. İslâm dünyasında kitap tertibinde de ebcedden faydalanılmaktadır. Ebced tasavvufta ayrı bir öneme sahiptir. İbnu’l-Arabî’nin *Futûhât* ve *Fusus* başta olmak üzere eserlerinde konuyla ilgili geniş açıklamalar vardır.⁵⁶¹ İçeriden bir kaynak arandığında Şia kaynaklı olduğu iddiası, dışarıdan bir kaynağa

⁵⁵⁷ Muhammed Kemal Seyyid, “Hisâbu’l-Cumel ve İlmu Esrârî’l-A‘dâd ve’l-Hurûf”, *ME*, XLV/4 (1973), s. 347-354.

⁵⁵⁸ Harflerin rakamsal karşılıkları olan ebcede benzer hesapların Nabatî, İbrânî-Aramî/Süryânî, Arap, Grek ve Latin toplumlarında var olduğu, Arap harflerinin ebced tertibine uygun biçimde sayı değerlerinin bu etkiyle sistemleştirildiği kaydedilmektedir. Ebced sistemine dayalı tarih düşürme XII. yüzyılda Farslardan Türkler’e, onlar vasıtasıyla da Araplar’a geçmiş, Araplar buna “târîh şî’rî veya târîh harfî” Türkler’de ise “tarih düşürme” adı verilmiştir. Sanat olarak ilk defa Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) söz etmiştir.

⁵⁵⁹ Bkz. Mustafa Uzun, “Ebced”, *DİA*, 10/68-70. Ahmed Hayâtî, *Tuhfe Şerhi Hayâtî (Şerhu’t-Tuhfeti’l-Manzûmeti’d-düriyye fi lugati’l-Fârisiyye ve’d-Deriyye*, İstanbul 1266, s. 85-89.

⁵⁶⁰ Bkz. Cengiz Kallek, “Bedûh”, *DİA*, TDV Yay., 5/336-337, İstanbul 1992; Metin Yurdagür, “Cefr”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1993.7/215-218.

⁵⁶¹ Mesela bkz. İbnu’l-Arabî, *Futûhât(thk.)*, I/231-361.

bakıldığında ise daha çok Mısır ve Hint gibi medeniyetlerden kaynaklı olduğu iddiaları var ise de tasavvufta harf sembolizmi gizemli/sırrî özelliklerin yeni bir dil (*lugatu'l-kavm/tasavvufi jargon*) oluşturulmasında bir araç olarak kullanıldığı kanaatindeyiz. XVII. yüzyıl mutasavvıflarından İsmâil Hakkı Bursevî, tasavvuf ehli arasında ebced harfleriyle ilgili olarak yapılan izahları *Esrâru'l-hurûf* adlı eserinde toplamıştır⁵⁶².

Ebced sisteminin tarihçesiyle ebced hesabının nazariyatından bahseden güvenilir müstakil eserler yok denecek kadar azdır. Hurûflik'le Bektaşîlik'te ve genel olarak bütün tasavvufî edebiyatlarda ebced harflerinin bazı sırları ve rakam değerlerinin de çeşitli havassı olduğu yolunda yaygın bir kanaati yansıtan manzum veya mensur çeşitli kaynaklar mevcuttur. Ebced riyaziyat, fizik ve astronomide (ilm-i felek) kullanılışı hisâb-ı cumel/cummele dayanmaktadır. Astronomik rasadların hesabında kullanılan usturlap gibi bazı rasat aletlerinde ebced harfleri rakam yerine kullanılmıştır. Ebced rakamlarının sıkça kullanıldığı astronomi ve astrolojiye (ilm-i ahkâm-ı Nucûma) dair özellikle de Bîrûnî'nin *et-Tefhîm fî evâ'ili sînâati't-tencîm* adlı eserinde önemli bilgiler verilmektedir.

İbn Haldûn'un kendi dönemindeki gözlemleri ile eline geçen bazı kaynaklardan yola çıkarak o dönemde de çok yaygın olan ebcede dair hususları ilgili diğer hususlarla da ilintilendirerek Mukaddime'sinde konuya oldukça geniş bir yer verdiği ve önemli tespitler yaptığı görülmektedir. Bu konuda modern araştırmalar da bulunmaktadır. Hatta bunların gittikçe arttığını ve çeşitli ilim dallarını kapsadığını gösteren örnekler bulunmaktadır. Klasik çalışmalar ise divanlar başta olmak üzere muhtelif kitap ve kaynaklarla mimari eserlerin kitâbelerindeki tarih beyitlerini toplayan çalışmaların başında giriş mahiyetinde ebcede dair temel bilgilerin verildiği birtakım çalışmalardan oluşmaktadır.⁵⁶³

⁵⁶² Ahmed Saîd Süleyman, "Vahdetü'l-vücûd ve ba'di'l-efkâri'l-Bâtıniyye fî Kutubi't-Turkiyye li İsmâ'il Hakkî el-Bursevî mea nakli risâletihi'l-mahtûta "Esrâri'l-Hurûf" ilâ lûgati'l-Arabiyye", *Mecelletu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye*, Kahire (1968), s. 8-15.

⁵⁶³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, I/403-407; II/1194-1233; Detaylı bilgi için şu eserlere de bakılabilir. Muharrem Mercanlıgil, *Ebced Hesabı*, Ankara 1960; Âmil Çelebioğlu, "Kültür ve

5.6. İstiare (Allegori)

Dinî hakikatlerin birkısmı soyut değerlerin anlaşılmasına dair olduğundan anlatma ve anlama güçlüğü söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla bunların anlaşılır hale getirilmesi adına *temsil, tahyil, mesel, teşbih, istiare, mecaz, kinaye* gibi lisanî ve belâgi üslûplar yoluyla somut örneklere yani sembol diline başvurmak zarureti hasıl olmuştur. Bunun yanında çeşitli zaman ve zeminlerdeki çeşitli kültür düzeylerine hitap edebilecek nitelikte olmak için sembolik üslûba başvurmak gerekmektedir. Kur'an'daki müteşâbih âyetlerde bu üslûbun hâkim olduğu ve Kur'an'ın mikro ve makro âlem sırlarını bu üslûpla anlattığı tefsirlerde ortaya konulmuştur. Kur'an'da iman, küfür, şirk ve nifakın durumu ile mümin, kâfir, müşrik ve münafığın ruhî halleri ve amelleri gibi soyut durumlar somut örnek ve dinamik bir anlatım üslûbuyla verilmiştir. Kur'an'da nûr ve zulumât simgesi temel sembollerdendir. Buna göre nûr/ışık iman ve hidayet, zulumât/karanlıklar ise küfür, şirk ve dalâlettir. Münafığın hali karanlıklar içinde bocalayan, yağmura yakalanmış kimse⁵⁶⁴ ve kalbinde maraz olan⁵⁶⁵ kimse dışı düzgün, içi boş⁵⁶⁶ olarak somutlaştırılarak sembolize edilmiş, inkâr eden kâfirler de kalbleri ve kulakları mühürlü, gözleri perdeli⁵⁶⁷ olarak temsil edilmiştir. İslâmiyet⁵⁶⁸ Kur'an-ı Kerim⁵⁶⁹, hak ile batıl⁵⁷⁰, güzel ve çirkin söz/kelime⁵⁷¹ sembolik bir anlatımla dile getirilmiştir. Kur'an-ı Kerim, o dönemin dilini en üst seviyede kullandığından ilk muhataplarının çok iyi bildiği mekân, olgu ve eşlaldan örnekler vererek daha iyi anlaşılmasını hedeflemiştir. Kur'an'da hurma çekirdeğindeki oyuk⁵⁷², hurma çekirdeği

Edebiyatımızda Şifre Alfabeleri”, *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri Bildiriler*, İstanbul 1988, s. 19-33.

⁵⁶⁴ Bakara 2/17-20.

⁵⁶⁵ Bakara 2/10.

⁵⁶⁶ Münâfikun 63/4.

⁵⁶⁷ Bakara 2/7.

⁵⁶⁸ Sâf 61/8.

⁵⁶⁹ Âl-i İmrân 3/103.

⁵⁷⁰ Ra'd 13/17.

⁵⁷¹ İbrâhîm 14/24-26.

⁵⁷² Nisâ 4/49, 124

üzerindeki ince şeffaf zar⁵⁷³, (حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ) devenin iğne deliğinden geçmesi⁵⁷⁴ gibi alegorik ifadelerde de (istiareler) sembolik anlatım gözlenmektedir.

5.7. Mecaz (Metafor)

“Metaphora”, Grekçe “metapherein” kökünün fiil formu olan “metaphero”dan türemektedir. Metapherein’in “meta+pherein” meta-: “öte, sonra, durum veya şekilden başkalaşma, şekil değiştirme” gibi anlamlara gelir. Pherein: taşımak, nakletmek, yükle(n)mek gibi anlamlara gelmektedir. Grekçe, phero: “fora” ise; hızlı hareket, hareket halindeki bir şeyin yönü, durum, hal, zaman aralığı veya an gibi anlamlara gelir. “Yelkenler “fora” sancak alabanda” deyimini de bununla ilgilidir. Metafor, taşıma, nakliyat, yekûn, dönüştürmek, tercüme etme, iletme anlamları da bulunmaktadır. Metafor (mecaz) sözcük olarak, birini veya bir şeyi bir yere nakletme anlamına gelmektedir. Feribot gibi taşıma araçları için kullanılabilir. Mecaz, alegori veya benzetme (teşbih, istiare gibi) ifade eden söz sanatlarından biri olarak kullanılmasıdır. Grekçe kelimenin taşınma, yer değiştirme, aktarma ve başka bir yere nakletme gibi bir merkezi noktası bulunmaktadır.⁵⁷⁵

İstiare, eğretilme, alegori, mecaz, temsil, teşbih gibi terimlerin başta metaforla olmak üzere, birbirleriyle ilintileri bağlamında yani insan topluluklarının harfler, sesler, şekiller, semboller aracılığıyla ortak işaretler üzerinden uzlaşma aracı olan dilin teşekkülünden bahsedilebilir. Burada teknik olarak ayrı ayrı tanımlanabilecek bu ifadelerin günlük dilde birbirleri yerine kullanıldıklarını da aklımızda tutmamız yerinde olacaktır.⁵⁷⁶

5.8. Simya (السمياء) ve Câbir b. Hayyân es-Sufî

⁵⁷³ Fâtır 35/13.

⁵⁷⁴ A'râf 7/40. Bazı görüşlerde ayetteki cemal ifadesinin deve değil, halat olabileceğini ifade etmişlerdir.

⁵⁷⁵ Geniş bilgi için bkz. Sevan Nişanyan, *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam Yay., İstanbul, 2004, s. 293.

⁵⁷⁶ Türkçe’de mecaz-metafor eş anlamlı kullanımları için bkz. Ahmet Mermer-Neslihan Koç Keskin, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 65. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yay., İstanbul 1995, s. 478. Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yay., 2005, Ankara s. 275. Musa Yıldız, *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002. Nihat Keklik, *Felsefede Metafor*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat F. Yay., 1990.

Eski kimyada ve gizli ilimlerde sihirle değersiz metallere değerli metal/meta elde etmeyi amaçlayan uğraşıya verilen isim olan simyanın⁵⁷⁷, “kalıba dökmek, sıvı akıtmak” anlamında kullanılan Grekçe “khymeia” kelimesinin el-kîmiyâ’ (الكيمياء) ve daha sonraları da es-sîmyâ (السمياء) yazılışlarıyla Arapçaya geçmiş olduğu kabul edilmektedir. Arapçadan Latince’ye çeviriler sonrası el-kîmiyâ’, alchemy şeklini almış ve Batı dillerinde bulunan chemistry kelimesi de bu kökten türemiştir.⁵⁷⁸ Simya demir ve kurşun gibi değersiz metallere değerli metaller hâsıl edilmesi yoluyla zenginlik, “iksîr” denilen sihirli madde sayesinde de ölümsüz bir hayata ulaşılabileceğini vaat etmektedir. Metali dönüştürme ve iksir elde etme hedefinden dolayı kimyevi süreçleri de kapsamaktaysa da asıl amaç evrenin işleyişini anlayarak müdahale etmektir.

Mısır’ın teknik bilgileri ile Bâbil, Asur ve Grekler’in düşünsel birikiminin oluşturduğu Helenistik yapının merkezlerinden bir olan İskenderiye’de yapılan çalışmaların simyayı başlattığı kabul edilmektedir. Zosimos’a (ö. 420) ait olan birçok Grekçe olarak kaleme alınmış erken dönem simya kaynaklarının, sufi literatürde de çok sık rastladığımız, insan bedeni, insanın mânevî kemalatının değerli madenlerle arasındaki mecazi/metaforik ilişkilerin misalleri bulunan eserlerinde yahudi Mary ve Kleopatra gibi efsanevî yazarların isimlerine rastlanmakta ve bu alanın Hermes Trismegistos⁵⁷⁹ tarafından kurulduğu ifade edilmektedir.⁵⁸⁰

Taşköprizâde simya ilmini tabii ilimlerin bir alt disiplini olarak görmektedir. Sayısı onu bulan bu alt disiplinler arasında Türkçe’de yanlış olarak simya diye anılan eski kimyanın simya ilminden ayrı bir disiplin şeklinde zikredilmesi dikkat çekicidir. Taşköprizâde’ye göre simya kelimesi İbrânîce kökenlidir ve “Allah’ın ismi” anlamındaki Sîm-Yeh’ten türemiştir. Fiziğin bir alt disiplini olarak simya ilmi ise duyu algısı bakımından gerçekte var olmayan

⁵⁷⁷ Geniş bilgi için bkz. Titus Burckhardt, **Astroloji ve Simya**, çev. Mehmed Temelli, İstanbul 1999; Mircae Eliade, **Demirciler ve Simyacılar**, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul 2011, s.154-166 (Simya ve Erginleme); Peter Kingsley, **Antik Felsefe, Gizem ve Büyü**, çev. Kenan Kalyon, İstanbul 2002.

⁵⁷⁸ G. C. Anawati, “Arabic Alchemy”, Encyclopedia of the History of Arabic Science (ed. Roshdi Rashed), London 1996, III, 854.

⁵⁷⁹ Bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Hermes”, **DİA**, 17/228-233 TDV Yay., İstanbul 1998.

⁵⁸⁰ Özellikle s. 51-68 arasındaki “The Earliest Alchemical Signs and Symbols” başlığına bakınız. F. Sherwood Taylor, **The Alchemists, Founders of Modern Chemistry**, London, s. 60-62.

şeyleri sanki varmış gibi göstermek ve hava ortamını bir tür doğal yansıtma aracı gibi kullanarak görüntüler meydana getirmekten ibaret bir sihir sanatıdır. Söz konusu görüntüler havanın değişken tabiatı gereği kalıcı olmadığından algılanmaları da uzun süreli değildir.⁵⁸¹

Simya alanının dille çok sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Modern dönemde simya tarihine dair çalışmalarda bile yine dil bilen araştırmacılar ön plana çıkmaktadır. Mesela, Ruska, Samî diller alanında Heidelberg’de ders vermiş, Bîrûnî’nin *el-Cemâhir fi’l-cevâhir*’i ve Ebû Bekir er-Râzî’nin Kitâbu *Sirri’l-esrâr* adlı eserini Berlin’de 1937’de yayınlamıştır. Hâlid b. Yezîd ve Ca’fer es-Sâdık ve Câbir b. Hayyân’la özel olarak ilgilenmiştir. Ruska’nın çalışmaları kimya, tıp, matematik ve astronomi vb. alanların başta olmak üzere İslâm’ın Batı medeniyetine etkisinin anlaşılmasında rol oynadığına katkı sağlamıştır. Ruska’nın başta Ebû Bekir er-Râzî olmak üzere Câbir b. Hayyân, Ca’fer es-Sâdık gibi isimlerin tanınması ile terim kullanımı konusunda önemli katkıları olmuştur. Her türlü bilimsel araştırmanın sonuçlarını ile doğu kültürlerine dair makalelerin yayımlanması Doğu dil ve medeniyetlerinin tanınmasına önemli katkılar sağlamıştır. Asyalı kültürlerin el yazmalarının nüshalarının çıkarılması, tercüme edilmesi ve basılması, her ne kadar bazıları misyonerlerin amaçları adına kullanılsa da diplomasiye ve bilim dünyasına önemli belgeler sağlamıştır.⁵⁸²

Câbir b. Hayyân es-Sufi

İskenderiye simyasından esinlenerek sûfilik, bâtınîlik ve loncalarda icra edilen zanaatlarda sembolik bir bilimi olarak İslâm simyasının ilk temsilcileri Emevi emiri Hâlid b. Yezîd, Ca’fer es-Sâdık⁵⁸³ ile talebesi, İslâm simyasını doruk noktasına çıkaran Câbir b. Hayyân’dır.⁵⁸⁴ İbnu’n-Nedîm, Ebû Mûsâ künyesini kullanan Câbir’in⁵⁸⁵ aynı zamanda bir

⁵⁸¹ Taşköprizâde, *Miftâhu’s-sa’âde*, III, 325-341.

⁵⁸² Hüseyin Gazi Topdemir, “Julius Ferdinand Ruska”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2008.35/250-251; Muhammed Yahyâ el-Hâşimî, “Yulyûs Rûskâ (1867-1949)”, *el-Musteşrikune’l-almân* (nşr. Selâhaddin el-Muneccid), Beyrut 1978, I/145-152. Selimüzzaman Sıddîkî-S. Mehdihassan, “Simya ve Kimya”, çev. Ahmet Ünal, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991, IV, 87-105.

⁵⁸³ Mustafa Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1993.7/1-3.

⁵⁸⁴ Mahmut Kaya, “Câbir b. Hayyân”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992.6/533-537.

⁵⁸⁵ Câbir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, (nşr. P. Kraus), Kahire/Paris 1354/1935. s. 307

sûfî olarak bilindiğini de ifade etmektedir.⁵⁸⁶ Câbir b. Hayyân'ın simya anlayışı mizan ve kükürt-civa teorisi ile toprak, su, hava, ateşten ibaret olan dört unsur, *sıcak, soğuk, kuru, nemli*den müteşekkil dört niteliğe dayanır. Doğada bulunan her şey belirli şekillerde dört unsurun dört nitelikle birleşmesinden oluşur. Mizan teorisine göre görünen ve görünmeyen âlemde tam bir intizam ve nisbet/oran var olup simya da bu nisbeti anlamaya ve oluşturmaya dayalıdır.⁵⁸⁷ Câbir b. Hayyân'ın simya anlayışında bu sebeble oranlı sayılar ve sayısal sembolizm son derece mühim bir yer işgal eder. Civa-kükürt teorisi de minarellerin oluşumunu açıklamakta kullanılır. Câbir b. Hayyân'ın simya anlayışında değersiz madenlerden altın vs. gibi değerli madenler hâsıl etmede kullanılan ve insana ölümsüz hayat sağlayabilen iksire ulaşma teknikleri çok önemlidir.


Hurûf ilminin İslâm dünyasında yayılmasında, Câbir b. Hayyân'dan itibaren bazı bilgin ve filozoflarca Cabir'in fikirlerinin benimsenmesi yatmaktadır. Cabir'e göre tabiat dört unsurdan meydana gelmekte ve Allah'ın isim ve sıfatları, felek ve yıldızlara geçerek onların nefislerini oluşturmaktadır. Ulvî âlemlerle süflî âlem arasındaki esrarlı ilişkiyi şifre olarak algılanan harfler ve rakamlar göstermektedir. Bu harf ve rakamların sırları da kelimeler vasıtasıyla kâinata yayılmıştır.


Ateş, hava, su ve toprağın tabiatları Arap alfabesinin yedişer harfiyle irtibatlandırılıp bu unsurlardaki her türlü etki ve edilgi harflerin gücüyle yorumlanmış; bunun sonucunda harfler kozmik âleme ilişkin şifreler şeklinde görülüp, bu şifreler çözüldükçe düzenin kavranacağı ve üzerinde belli tekniklerle tasarrufta bulunmanın mümkün olacağı zikredilmiştir.


Harflerin Etki ve Tabiatları	أثار وطباع الحروف
------------------------------	-------------------


⁵⁸⁶ İbnu'n-Nedîm *el-Fihrist*, s. 498-500.

⁵⁸⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, s. 263.

Hava Rutubet Hararet		هواء رطب حار		
الإخلاص	الجيم	الغني	٧	الصدر
الشرح	الزاي	الحي	٦	
الشمس	الكاف	الشكور	٥	
الكوثر	السين	المحي	٤	
الفجر	القاف	المحيط	٣	
الزلزلة	الثاء	الرزاق	٢	
النصر	الظاء	العزیز	١	

Ateş Hararet Yubuset		نار حار يابس		
العلق	الهمزة	البدع	٧	الرأس
الضحى	الهاء	الباعث	٦	
الهمزة	الطاء	المحصي	٥	
فاتحة الكتاب	الميم	الجامع	٤	
الفلق	الفاء	القوي	٣	
الفيل	الشين	المقتدر	٢	
الكافرون	الذال	المدل	١	

Su Burûdet Rutubet		ماء بارد رطب		
الماعون	الدال	المبين	٧	البطن
الليل	الحاء	الأخر	٦	
القارعة	اللام	القاهر	٥	
القدر	العين	الباطن	٤	
العصر	الراء	المصور	٣	
التين	الخاء	الحكيم	٢	
البينة	الغين	الظاهر	١	

Toprak Yubuset Burûdet		تراب يابس بارد		
الناس	الباء	اللطيف	٧	الجدع
كل القرآن	الواو	رفيع الدرجات	٦	
قريش	الياء	الرب	٥	
العاديات	النون	النور	٤	
البلد	الصاد	المميت	٣	
المسد	الثاء	القابض	٢	
التكاثر	الضاد	العليم	١	

Câbir b. Hayyân⁵⁸⁸, basit olan ana ilkelerin aslı dört keyfiyet olup gerçekleşmesi için kemiyetin müdahalesiyle dört unsur belirli bir terkiplerle varlıkları meydana getirirler. Simyacı denge kuramında anasırı önemli görerek, alemde unsur dört tane (anasır-ı erbaa) senede dört mevsim (fusul-i erbaa) insan bedeninde dört ana organ bulunmakta olup dört karışım (ahlât-ı erbaa) varlığına vurgu yapmaktadır.

H. Bekir Karlığa'ya göre tasavvufî düşüncüyü felsefî boyutlarla buluşturarak İslâm düşüncesinde büyük değişiklikler meydana getiren İbnu'l-Arabî, unsurların feleklerin hareketi sonunda ortaya çıktığını belirterek Allah'ın dört unsuru dört günde yarattığını, bunların içerisinde ateşin en üst mertebede bulunduğunu, fakat Hz. Âdem'in çamurunda yer alan suyun hepsinden daha etkili olduğunu söyler ve unsurlara kendi özelliklerini verenin Allah olduğunu belirtir. Bu konudaki görüşleri İbnu'l-Arabî ile benzeşen İbn Seb'in ise dört unsurdan söz ederken bunların keyfiyetleriyle fiilleri arasında denklik bulunduğunu, parlak olan ateşin

⁵⁸⁸ Mahmut Kaya, "Câbir b. Hayyân", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992.6/533-537.

cisimleri kendi tabiatına çevirdiğini, şeffaf ve latîf olan havanın sûretleri kolayca benimseyip bıraktığını, suyun da aynı özellikleri taşıdığını, toprağın ise yoğun bir cisim olduğunu belirtir.⁵⁸⁹

Câbir'in takipçisi kabul edilen Beauvais Vincent, civa-kükürt kuramını mineral oluşumunun ve maddenin dönüşümünün esas prensibi olarak kabul etmektedir.⁵⁹⁰

Eski kimya ve simya arasında bir ilişki olduğunu kabul eden ve simyayı bir sihir tekniği olarak gören İbn Haldûn'un Câbir b. Hayyân'ın eserlerine güvendiği düşünülebilir. Ona göre kimyacı veya simyacının güçleri kozmolojik yönden harekete geçmekte ve böylece yapılan eylemin sihir olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Haldûn'a göre sihrin her çeşidi fikhî bakımdan yasaktır. İbn Haldûn, ilm-i hurûf ile bir tür tılsım olarak kabul ettiği simya arasında bir ilişki olduğunu belirtir. Sufiler tarafından yapılan nitelendirmeye göre harfler ilmi simya ilminin bir alt disiplini. Sufi riyâzeti simya tekniklerine kapı aralarken müslüman sûflerin seyru sülûklerinde bunları başarmak için çabalarının olmadığını belirten İbn Haldun, Peygamberlerin harici dünyayı etkilemeleri olan mucizelerinin ise nübüvve özgü olan ilâhî kudret sayesinde olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁹¹

Kadî Sâid “O, tabiaat ilimlerinde ileri, kimya sanatında ise eşsiz idi. Bu konuda birçok telifi ve meşhur eserleri vardır. Bununla birlikte o felsefi ilimlere hâkim, bâtın ilminde ise mukalliddir, bu Hers b. Esed el-Muhâsibî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ve denklere mutasavvıfların yoludur”⁵⁹² diyerek Câbir'in bazı hususiyetlerini zikretmiştir. Mahmut Kaya, tıpkı simyadaki gibi kimyanın da bir çeşit “bâtınî-sırrî” bir ilim telakkisinden, elde ettiği formüllerin ehil olmayanların eline geçmemesi adına gizlilikle ya da ustası Ca'fer es-Sâdik

⁵⁸⁹ H. Bekir Karlığa, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991.3/149-151.

⁵⁹⁰ Ayten Koç Aydın, “Simya”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2009.37/218-220.

⁵⁹¹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1147-1165.

⁵⁹² Kadî Sâid, *Tabakatu'l-Umem*, Kahire, ts., s. 70.

gibi zâhid olduğunun bilindiğini ancak tasavvufla Câbir'in irtibatının bulunduğunu söylemenin güçlüğüne vurgu yapmaktadır.⁵⁹³

Câbir açısından Kûfe'de şehrin havası kimya analizleri için uygun olması yanında kendisini önemli kılan Ca'fer es-Sâdık'tan faydalanma imkânına kavuşmuştur. İbnu'n-Nedîm'in verdiği bilgiye göre Irak Büveyhî Hükümdarı Bahtiyâr zamanında (967-978) Kûfe'de tonozlu bir yapı ortaya çıkarılmış ve içinde 200 batman altın bulunan bir havanla bir potaya rastlanarak Câbir'in evinin de burada olduğu tesbit edilmiştir.⁵⁹⁴ Çalışmalarını bir süre Bağdat'ta Bermekîler'in himayesinde sürdüren Câbir, bu ailenin devlet yönetiminden uzaklaştırılmasından sonra tekrar Kûfe'ye dönmüş ve burada Me'mûn dönemine kadar araştırmalarına gizlilik içinde devam etmiştir. Fuat Sezgin, Cildekî'nin onun doksan yıldan fazla yaşadığını ve öldüğü zaman yastığının altında bulunan *Kitâbu'r-Rahme* nüshasına düşülmüş bir kayıttan 200 (815) yılında Tûs'ta öldüğünün anlaşıldığını ifade ettiğini belirtmektedir.⁵⁹⁵

Câbir'in Ca'fer es-Sâdık'ın talebesi olduğunu, eserlerinde kullandığı, “Efendim Ca'fer bana dedi ki” ifadesiyle Ca'fer es-Sâdık'ı mı? yoksa Bermekî veziri Ca'fer b. Yahyâ'yı mı? kastettiğini konusunda değişik tartışmalar yapılmıştır. Her iki görüşü de destekleyen veriler bulunmaktadır.⁵⁹⁶

Câbir bilgilerini “hikmetin kaynağı” diye nitelendirdiği Ca'fer es-Sâdık'tan aldığını belirtir. Câbir'in tıp, matematik, felsefe ve astronomi gibi alanlarda eserleri varsa da çalışmaları daha çok kimya-simya alanında ön plana çıkmıştır. Fuat Sezgin'in aktardığına göre, E. J. Holmyard bilim tarihinde Câbir'in yalnız kimyacı değil ayrıca tabip, filozof ve astronomi bilgini sıfatlarıyla da özel bir yere sahip olduğu kanaatinde, E. O. Lippmann ise Câbir'in kimya tarihindeki yerinin modern kimyanın kurucuları ile denk olduğunu

⁵⁹³ Mahmut Kaya, “Câbir b. Hayyân”, *DİA*, 6/533-537, TDV Yay., İstanbul 1992.

⁵⁹⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 499

⁵⁹⁵ Fuat Sezgin, *GAS*, IV/134.

⁵⁹⁶ Bu tartışmaların detayları için bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 499; Câbir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, s. 306

söylemektedir.⁵⁹⁷ Câbir “Bu kitapta duyduklarımızı, bize söylenenleri yahut okuduklarımızı değil ancak tecrübe ettikten sonra gözlediğimiz şeylerin özelliklerini zikrettik”⁵⁹⁸ şeklindeki ifadesi, uygulamaya verdiği önemi göstermektedir. Bu sebeple bütün Orta çağ kimyacıları büyük ölçüde Câbir’in tesirinde kalmışlardır.⁵⁹⁹

Câbir’in tabiat felsefesi, geleneksel olarak kabul görmüş olan insanın mikro/küçük âlem kâinatın makro/büyük âlem oluşuna dair bakış açısına ve semavî güçlerin yeryüzündeki hadiselerle tesiri fikrine dayanır. Ayrıca kâinatın nicelik boyutu üzerinde ısrarla durması ve ilim anlayışında ölçme ve deneye büyük önem vermesi de kâinattaki temel faktörün sayı olduğu şeklindeki Pisagorcucu bakışın yansımasıdır.

Câbir’in kimyasına göre bütün madenler kükürt ve civanın farklı oranlar ve özel semavî etkiler altında izdivacıyla oluşurlar. Madenler asılları itibariyle gezegenlerin yeryüzündeki nişanlarıdır ve bu yönleriyle yalnızca yeryüzüne ait olmayan birer cevherdirler. Ancak madenlerin oluşma ve dönüşme süreçlerinde esas olan civa ve kükürdün bilinen kimya elementleri olarak değil müzekker ve müennes ilkeleri gibi birer oluş prensibi şeklinde anlaşılması gerekmektedir. Toprak altında çeşitli etkilerle evrimleşen madenlerin en mükemmeli altındır. Simyacıların yaptığı iş ise asırlar alan bu oluşma sürecini çabuklaştırmaktan ibarettir. Dolayısıyla kimyacı değersiz madenleri altına dönüştürürken söz konusu semavî etkileri kontrol edebilir olmalıdır. Bu yaklaşımın tabii bir neticesi olarak madenlerin zâhirî ve fizikî özelliklerinin yanı sıra ruhî özelliklerinin de bulunduğu sonucuna varan Câbir, iksir kavramıyla bu görüşünü temellendirmiştir. Madenlerin dönüştürülmesi işleminde yalnızca madenî bir cevher özelliği taşımaz, nebatî ve hayvanî özellikler de taşır. Dönüştürme işleminde, semavî etkiler ve kimyacıların mânevî yoğunlaşmasının yanı sıra

⁵⁹⁷ Fuat Sezgin, *GAS*, IV/244

⁵⁹⁸ Câbir b. Hayyân, *Muhtârü Resâil*, s. 232

⁵⁹⁹ Celal Saraç, “Câbir İbni Hayyan Üzerine”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I, İstanbul 1963, s. 4-15.

madende var sayılan canlılık boyutu da sürece katılmış olmakta ve böylece kimyevî dönüşüm basit anlamda fizikî bir süreç olmaktan çıkmaktadır.⁶⁰⁰

Câbir teorisinin bir diğer ayırıcı özelliği, maddenin sahip olduğu hararet, burûdet, yubuset ve rutubet (kuruluk, yaşlık, sıcaklık ve soğukluk) şeklindeki dört tabiatın, 1, 3, 5, 8 sayılarının her elementte değişen oranları ile bunların değişmez toplamı olan 17 sayısı ile irtibatlı olmasıdır. Böylece madenlerin oluşumunda belli oranlarda katkısı olan bu nitelikler her elemente belirli sayısal değerler kazandırır. Câbir, madde ve kâinatın teşekkülünde 17 sayısının anahtar rolünün yanı sıra her elementte var olan 7 güç ve her gücün sahip olduğu 4 yoğunluk derecesinin çarpımından elde edilen 28 sayısını da mükemmel bir sayı kabul eder. 28 sayısı sadece 1, 2, 4, 7, 14 şeklindeki bölümlerinin toplamı değil aynı zamanda Arap alfabesindeki harflerin de sayısıdır. Bunun yanı sıra 17 ve 28 sayıları $3+5+1+8=17$ ve $4+9+2+7+6=28$ dizilerinin toplam olacak şekilde ve izdüdüşsel olarak bölümlenmiş bir “sihirli kare” oluşturur; bu karede sayıların sağdan sola ve yukarıdan aşağıya toplamı daima 15 sonucunu verir. Sayılar, harfler, nitelikler ve tabii nesnelere arasında kurulan bu ilişkilerde ideal hedef bütün tabii nesnelere bir katalogunu çıkarmaktır.⁶⁰¹ Câbir, kozmolojisinde önemli bir rolü olan dört unsur ve her birinin birer cevher olduğunu savunduğu dört tabiat yanında “hebâ” adını verdiği beşinci bir tabiat daha kabul etmiştir. O buna “cirmu’l-felek” adını verir.⁶⁰²

Câbir’e göre nefiste⁶⁰³ cisim olmaya doğru bir şevk vardır. Câbir kimyasının temeli olan “mîzan ilmi”ni, nefsin farklı tabiat ve kemiyetteki cisme yahut unsurlara dönme arzusuna dayandırmıştır. Tabii niteliklerin nicelik diliyle ifadesi anlamına gelen mîzan, her cismin klasik fizikte kabul edilen dört unsurunun oranını tesbit ederek bu cismin terkiibini yenilemeyi

⁶⁰⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989, s. 194-197.

⁶⁰¹ bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, s. 260-270.

⁶⁰² Câbir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, s. 428, 429.

⁶⁰³ Nefis, insanın özü, kendisi, ilâhî latife, kötü huyların ve süflî arzuların kaynağı anlamında bir terim olarak kullanılmaktadır.

amaçlayan bir teoridir. Bu teoriyle kimyager (*es-san'avî*) cisimde hâsıl olan bütün değişmeleri yönlendirebilir ve bu şekilde eski kimyacıların peşine düştüğü iksirleri elde edebilir. Buna göre kimyagerin madenleri, bitkileri, hatta hayvanları oluşturan unsurlara ve onların keyfiyetleri arasındaki ilişkilere müdahale ederek meselâ güçlüyü zayıflatması, zayıfı güçlendirmesi, bozuğu düzeltmesi, düzgünü bozması mümkündür. Bu üç varlık âlemindeki unsurları etkileme gücüne sahip olan kişi bütün ilimlere ulaşmış, mahlûkatın bilgisini, tabiattaki işleyişi kavramış olur.⁶⁰⁴

Câbir'in mîzan teorisine dayanan kimya sistemi onu "İlmu'l-havâs" denilen başka bir sisteme götürdü ve bu sistemle Câbir maden, bitki ve hayvanların özelliklerini (havas), aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ve bunların pratik ve tıbbî bakımdan taşıdıkları önemi araştırdı. *Kitâbu'l-Havâs* adlı risâlesinde havas kavramıyla illet kavramı arasında ilişki kurarak havassın varlığını reddeden din âlimleriyle havassın illetlerini kavramayı beşerî idrakin üstünde gören filozofları eleştirmiştir. Câbir, havassın ve onların illetlerinin doğru olarak bilinmesi halinde tabiatın taklit edilebileceğini ileri sürüyordu. P. Kraus bu iddianın temelinde sanatı "tabiatı taklit", felsefeyi de "Tanrı'nın işine benzer işler yaparak O'na yaklaşma" şeklinde açıklayan Platon felsefenin bulunduğunu belirtir.⁶⁰⁵

Câbir maddî âlemde matematiğe dayalı bir düzen bulunduğunu, bütün tabii olayların nicelik ve sayı kanunlarına irca edilebileceğini ifade etmektedir. Eşyanın özellikleri de ölçülmeye elverişlidir; bu özellikler sayısal nisbetlere dayanır ve rakamlarla ifade edilebilir. Gramerle fizik arasında da bir tenasübün olduğu ve dilin ve tabiatın benzer kanunlarla ortaya çıktığını; dolayısıyla benzer metotlarla incelenebileceğini belirtir. Dört unsurun farklı nitelikleri olan hararet, burûdet, yubuset ve rutubet (**sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık**) fizikî âlemin oluşumunu sağladığı gibi harflerin birleşimi de dili meydana getirir.⁶⁰⁶ Câbir'e göre diller tesadüfen veya insanların düşünüp tasarımları sonucu ortaya çıkmamıştır; aksine

⁶⁰⁴ *Câbir b. Hayyân, Muhtâru Resâil*, s. 481

⁶⁰⁵ Fuat Sezgin, (*GAS*) *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-XV, Leiden 1967-2010, IV/140.

⁶⁰⁶ *Câbir b. Hayyân, Muhtâru Resâil*, s. 393.

Corbin gibi bazı araştırmacıların “mânevî enerji” dedikleri “tabii nefis”in arzu ve isteğiyle doğmuşlardır.⁶⁰⁷ Dil, nefsin bütün arzuları gibi bir cevherdir. Dil ve fizikî dünya arasındaki paralellik fikri Câbir’i, tabiatta yeni cisimleri oluşturmak mümkün olduğu gibi yeni dillerin de oluşturulabileceği sonucuna götürmüştür. Böyle bir yeni dili ancak son derece üstün bir insan ortaya çıkarabilir.⁶⁰⁸

Câbir’in eserlerinin en eski listesine *el-Fihrist*’te yer veren İbnu’n-Nedîm, Câbir’den naklen onun 1300 risâle kaleme aldığını anlatır. Külliyyattan yetmiş kitap, Câbir’in kimya alanındaki çalışmalarının sonucu olarak bilinir. Onun tabiat felsefesi hakkındaki düşünceleri, kimya ve esrarlı ilimlerle ilgili görüşleri *Kutubu’l-Mevâzîn* adıyla anılan 144 kitapta yer almaktadır.⁶⁰⁹ Câbir’e nisbet edilen eserlerin ona ait olmadığı ve hatta bir kişiye ait olamayacağı, daha sonraki dönemlerde bir ekol tarafından kaleme alındığı şeklindeki J. Ruska ve P. Kraus’a ait iddialar Fuat Sezgin tarafından eleştirilmiştir.⁶¹⁰

P. Kraus’un Cabir’in eserleriyle alakalı geniş ve kapsamlı listesi önemli kabul edilmektedir.⁶¹¹ Fuat Sezgin, ise önce Câbir b. Hayyân ilgili yapılmış modern çalışmaları listeledikten sonra Câbir’in elimize ulaşan eserlerinin isimlerini, yazmaların bulunduğu mekanları, isim veya nüsha farklarını, neşirleri içeren geniş bir kaynakça vermiş ve buna Kraus’un listesinde bulunmayan bazı eserleri de katarak Kraus’un çalışmalarını genişleterek. Sezgin’in eserinde ayrıca n da bir listesi yer almaktadır.⁶¹² Holmyard, Câbir’in on bir eserini yayınlamıştır.⁶¹³ P. Kraus da *Muhtâru Resâ’ili Câbir b. Hayyân* içinde beş risâlesinin tam metni ile on üç eserinden bazı seçme metinleri yayınlamıştır.⁶¹⁴

⁶⁰⁷ H. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1986, s. 134-138.

⁶⁰⁸ Câbir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*, s. 132.

⁶⁰⁹ İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 500-503

⁶¹⁰ Fuat Sezgin, IV/152-175; Câbir b. Hayyân, *Kitabu’s-Seb’in [The Book of Seventy]* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986, “Editor’s Introduction”.

⁶¹¹ Bkz. *Jabir Ibn Hayyan: Contribution à l’histoire des idées scientifiques dans l’Islam I: Le Corpus des écrits jabiriens*, La Caïre 1943.

⁶¹² Sezgin, *GAS*, IV/229-269.

⁶¹³ Câbir b. Hayyân, *Musannefât fi ‘ilmi’l-kîmiyâ’ li’l-Hakîm Câbir b. Hayyân es-Sûfi* (nşr. E. J. Holmyard), Paris 1928.

⁶¹⁴ Bkz. Câbir b. Hayyân, *Muhtâru Resâil*.

Cabir'in Dört Unsur Teorisinin Tablosu

المرتبة الأولى /Dördün Birinci Mertebesi						
مرتبة	الحرارة Hararet	-	درهم ودائق	البُرودة Burûdet	ب	درهم ودائق
درجة		ط	نصف درهم		و	نصف درهم
دقيقة		ظ	دائقان ونصف		ى	دائقان ونصف
ثانية		م	دائقان		ق	دائقان
ثالثة		فا	دائق ونصف		ص	دائق ونصف
رابعة		ثي	دائق		ث	دائق
خامسة		نا	قيراط		ض	قيراط
اليبوسة Yubuset						
الرتوبية Rutubet						
درهم ودائق	د	درهم ودائق	ج	درهم ودائق	ح	درهم ودائق
نصف درهم	ح	نصف درهم	ز	نصف درهم	ز	نصف درهم
دائقان ونصف	ل	دائقان ونصف	ثا	دائقان ونصف	ثا	دائقان ونصف
دائقان	ع	دائقان	س	دائقان	س	دائقان
دائق ونصف	ر	دائق ونصف	قا	دائق ونصف	قا	دائق ونصف
دائق	خ	دائق	ثا	دائق	ثا	دائق
قيراط	غ	قيراط	ظ	قيراط	ظ	قيراط

المرتبة الثانية /Dördün İkinci Mertebesi						
مرتبة	الحرارة Hararet	-	ثلاثة دراهم ونصف	البُرودة Burûdet	ب	ثلاثة دراهم ونصف
درجة		ط	درهم ونصف		و	درهم ونصف
دقيقة		ظ	درهم وربع		ى	درهم وربع
ثانية		م	درهم		ق	درهم
ثالثة		فا	أربعة دوائق		ص	أربعة دوائق
اليبوسة Yubuset						
الرتوبية Rutubet						
ثلاثة دراهم ونصف	د	ثلاثة دراهم ونصف	ج	ثلاثة دراهم ونصف	ح	ثلاثة دراهم ونصف
درهم ونصف	ح	درهم ونصف	ز	درهم ونصف	ز	درهم ونصف
درهم وربع	ل	درهم وربع	ثا	درهم وربع	ثا	درهم وربع
درهم	ع	درهم	س	درهم	س	درهم
أربعة دوائق	ر	أربعة دوائق	قا	أربعة دوائق	قا	أربعة دوائق

	رابعة		ث	نصف درهم		ث	نصف درهم		ث	نصف درهم		خ	نصف درهم
	خامسة		ذ	دائقي ونصف		ض	دائقي ونصف		ظ	دائقي ونصف		غ	دائقي ونصف

Dördün Üçüncü Mertebesi المرتبة الثالثة في الأربعة	مرتبة	Hararet الحرارة	-	خمسة دراهم خمسة ودائقي	Burûdet البرودة	ب	خمسة دراهم خمسة ودائقي	Yubuset البيوسة	ج	خمسة دراهم خمسة ودائقي	Rutubet الرطوبة	د	خمسة دراهم خمسة ودائقي
	درجة		هـ	درهمان ونصف		و	درهمان ونصف		ز	درهمان ونصف		ح	درهمان ونصف
	دقيقة		ط	درهمان وقيراط		ى	درهمان وقيراط		ك	درهمان وقيراط		ل	درهمان وقيراط
	ثانية		م	درهم أربعة ودائقي		ق	درهم أربعة ودائقي		س	درهم أربعة ودائقي		ع	درهم أربعة ودائقي
	ثالثة		فا	درهم دائقي ونصف		ص	درهم دائقي ونصف		ق	درهم دائقي ونصف		ر	درهم دائقي ونصف
	رابعة		ث	خمسة دراهم ودائقي		ث	خمسة دراهم ودائقي		ث	خمسة دراهم ودائقي		خ	خمسة دراهم ودائقي
	خامسة		ذ	دائقان ونصف		ض	دائقان ونصف		ظ	دائقان ونصف		غ	دائقان ونصف

Dördün Dördüncü المرتبة الرابعة	مرتبة	Hararet الحرارة	-	تسعة دراهم ودائقان	Burûdet البرودة	ب	تسعة دراهم ودائقان	Yubuset البيوسة	ج	تسعة دراهم ودائقان	Rutubet الرطوبة	د	تسعة دراهم ودائقان
	درجة		هـ	أربعة دراهم		و	أربعة دراهم		ز	أربعة دراهم		ح	أربعة دراهم
	دقيقة		ط	ثلاثة دراهم		ى	ثلاثة دراهم		ك	ثلاثة دراهم		ل	ثلاثة دراهم

	ثانية	م	درهمان أربعة دوانق	ق	درهمان أربعة دوانق	س	درهمان أربعة دوانق	ع	درهمان أربعة دوانق
	ثالثة	ف	درهمان	ص	درهمان	ق	درهمان	ر	درهمان
	رابعة	ش	أربعة دوانق	ث	أربعة دوانق	ث	أربعة دوانق	خ	أربعة دوانق
	خامسة	ذ	قيراط	ض	قيراط	ظ	قيراط	غ	قيراط

İbnu'l-Arabî âlemde etkinlik ve kuşatıcılık vasfı taşıyan her şeye, mânâ ve sıfat müşterekliği hasebiyle “baba”, edilgenlik ve kuşatılan olma vasfını taşıyan her şeye de “anne” ismini verir. İbnu'l-Arabî, ortak vasıf taşıdıklarından dolayı âlemdeki pekçok şeyi lafzî müştereklik şartı aramaksızın aynı isimle adlandırmada bir beis görmez. Âlemde etkin olan şeylere “baba”, etkilenen şeylere “anne”, aralarındaki bağlantı ve etkileşime “nikâh” ve bu etkileşim sonucu ortaya çıkan sonuçlara da “müvelled” ismi verilebilir. İbnu'l-Arabî “ulvî babalar”, “süflî anneler” ve “nikâh-ı mânevî” gibi tabirler kullanmaktadır. Müessir bir güce sâhip olan bütün ruhlar baba, değişim ve dönüşümün mahalli olması bakımından da tabiat anadır.⁶¹⁵ Aralarındaki mânevî nikâh üzere ruhların tabiattaki, değişim ve dönüşüm kabul edebilen tabiî unsurlara teveccühü neticesinde maden, bitki, hayvan, cin ve hulasa-i kâinat insan gibi müvelledât ortaya çıkar. Bu bakış açısından İbnu'l-Arabî, Hz. Peygamber (s.a.v.)’e “ebu'l-ervâh”⁶¹⁶ şeklinde nitelemişken, Hz. Âdem’e “ebu'l-ecsâm” demektedir. İnsan âlemin özü ve zübdesi olduğundan örnekler insanın ontolojik düzlemine hitap edecek tarzda verilmiştir. Seyyid Şerif etki konusunda yaptığı tanımlamada yukarıda sözü edilen fiillerde müessir olanın bitki ve hayvan nefisleri değil de tabiatlar ve nitelikler olduğunda tarifteki ilke kelimesi bu nefisleri dışarıda bırakacağını çünkü ilkenin fâil olduğunu ve eğer o fiillerde

⁶¹⁵ Buna çeşitli vesilelerle değinerek açıklamıştır.

⁶¹⁶ Hakikat-i Muhammediye’ye telmihen, ilk yaratılan şeyin ruhunun ve hakikatinin olması dolayısıyla bu şekilde adlandırmıştır.

müessir olan, nefisler olup tabiatlar ve nitelikler nefislerin aletleri ise “yakın” sözü nefisleri dışarıda bırakmaz. Çünkü yakın fâil, bazen alet kullanma ihtiyacı duyabilir. Genel olarak filozofların kuvve teorisiyle uyuşan Seyyid Şerif’in bu yorumu, filozoflara göre kuvvelerin aletler mesabesinde olmasından dolayı hakikatte müessir fâilin, nefsin bizzat kendisi olduğunu ifade etmektedir. Göz olmaksızın nefis göremez ama gerçekte göz bir araçtır ve görme eylemini onsuz gerçekleştirmek mümkün değildir.⁶¹⁷

Klasik felsefedeki toprak, su, hava ve ateş, İslâm kaynaklarında *anâsır-ı erbaa/dört unsur, erkân, ustukussât, tabâi’, mevâdd, ümmehât kelimeleri erbaa (dört) ile birlikte verilerek veya Ummehât-i suflîyye, mebâdî, usûl ve kavâbis* gibi daha başka terimler de kullanılmıştır. Bu terimler düşünürlerin çoğu tarafından müteradif sayılmıştır. Ancak bir birleşimin içinde onun bir parçası olarak yer alan şeye rûkn/erkân, birleşimin çözülmesi sonucunda ortaya çıkan şeye ustukus/ustukussât, birleşimi meydana getiren maddeye asıl/usûl, yeni bir madde teşkil etmek üzere eski şeklini bırakıp bozulan şeye de unsur/anâsır bazı küçük farklar bulunmaktadır.

Dört unsur teorisini sistemleştirerek tabiat bilimlerinde hâkim görüş haline getiren ise Aristo olmuştur. Ona göre kâinat, ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrılır. Ay üstü âlem ebediyet diyarı olduğu için burada oluş (*kevn-génération*) ve bozuluş (*fesad-corruption*) yoktur ve bu sebeple ay üstü âlemde bir tek unsur vardır. Aristo buna esîr adını verir. Ay altı âlem ise oluş ve bozuluş evreni olduğundan etkileme (*fiil*) ve etkilenme (*infiâl*) bulunmaktadır. Her ne kadar bazı İlkçağ filozofları ay altı âlemde madde olarak değişik şeylerden söz etmişlerse de klasik düşünceye hâkim olan Empedokles’in zikrettiği dört unsur (ateş, hava, su, toprak) görüşüdür. Zira bütün varlıkların yapısında bu dört madde değişik şekillerde bulunmaktadır. Bunlardan mutlak ağır olan unsur (toprak) aşağıya doğru, mutlak

⁶¹⁷ Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, Ankara: İSAM Yay., 2019, s. 47-62.

hafif olan (ateş) yukarıya doğru, izâfî ağırlık ve hafifliğe sahip bulunan diğer ikisi ise bunların arasında hareket ederler.⁶¹⁸

Ca'fer es-Sâdık'ın tabii ilimler ve özellikle kimya konusunda geniş çalışmaları bulunduğu, nitrik asit ve kezzap ile tuz ruhunun karışımından meydana gelen ve altın eritmeye mahsus bir sıvı olan "aqua regia"yı (الماء الملكي el-mâu'l-melikî, kral suyu)⁶¹⁹ keşfettiği ve kimya konusundaki bilgilerini kabiliyetli gördüğü öğrencisi Câbir b. Hayyân'a öğrettiği yaygın rivayetler arasındadır.⁶²⁰ J. F. Ruska, P. Kraus gibi bazı oryantalistler kimya, havas, cefr vb. hususlarda Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlere itibar etmemişlerdir. J. F. Ruska'ya göre o dönemde Medine'de kimya ile ilgilenmeyi mümkün kılacak şartlar mevcut değildi; ayrıca "bu takvâ ehli insanlar"ın teorik veya pratik kimya bilgilerine ulaşmaları imkânsızdı. Ancak bazı araştırmacılar, Ca'fer'in genellikle Medine'de yaşamakla birlikte Irak'a giderek bir süre orada kaldığını belirtirler.⁶²¹ Burada kimya, tıp, astronomiye meraklı biri olarak bilinen ve bu sahalarda tercüme hareketinin ilk nüvelerini oluşturan bazı çalışmaların Arapçaya çevrilmesini temin eden Emir Hâlid b. Yezîd'in akrabası olmasından yola çıkarak kimya ile ilgilenmiş olabileceğini belirtmişlerdir.⁶²² Ancak kimya ve sır ilimlerinden kabul edilen tılsım, havas, hurûf ve cefr de zirve bir olması, kitap telifi, talebe yetiştirmesi, keşifler yapması gibi bazı hususlarda abartı olduğu düşünülmektedir. Bilgi ve eserlerin çoğu, sonraki Şîî-Bâtînî zümreler tarafından oluşturularak Ca'fer'in bütün müslümanlar nezdinde saygı gören kişiliğinden faydalanarak geniş kitlelere tesir etme amacıyla ona izâfe edilmiş olması ihtimali güçlüdür. Nitekim Buhârî'nin, Ca'fer'in yanına girip çıkanların onun ağzından hadis uydurduklarını göz önünde bulundurarak ondan

⁶¹⁸ H. Bekir Karlığa, "Anâsır-ı Erbaa", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991.3/149-151.

⁶¹⁹ Kral suyu, asitlerin az etki ettiği ya da etki etmediği altın ve platin gibi metallerle tepkimeye girebilen kuvvetli bir asit çözeltilisidir. Hidroklorik asit ve Nitrik asitin 3:1 oranında karıştırılmasıyla oluşur. İlk defa Ebu Musa Câbir b. Hayyân tarafından bulunduğu tahmin edilmektedir.

⁶²⁰ Bkz. Abdulhalîm el-Cundî, *el-İmâm Cafer es-Sâdık*, Kahire 1986; Muhammed Yahyâ el-Hâşimî, *el-İmâmu's-Sâdık Mulhimu'l-Kimyâ*, Halep 1959.

⁶²¹ Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), I-II, Kahire 1381/1961, I/166.

⁶²² Fuat Sezgin, *GAS*, IV, 129.

nakledilen hadislere itibar etmemesi de daha hayatta iken çevresinin kendisi hakkında yakıştırmalar yapmaya başladığını göstermektedir.⁶²³

Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye'de (Tabîyyât/168) bulunan *el-Kenzu'l-efhar ve's-sirru'l-a'zam fi tasrîfi'l-Haceri'l-mukerrem* adlı kitap, iksir teorisiyle sülfür, arsenik, bakır oksit ve zaçyağının (sülfürik asit, vitriol) sembollerini açıklamaktadır. Bu eserde İbnu'l-Arabî'nin eserlerindeki geçen bazı allegorik hikâyelerin izahı da yer almıştır.⁶²⁴

5.9. Lugaz (اللغاز)

Sözlükte “çöl faresinin, saklandığı yerin bulunmaması için yuvasını labirent gibi eğri büğrü kazması; saptırmak, sözün maksadını gizlemek, şaşırtmalı söz söylemek” anlamlarına gelen lağz kökünden türeyen lugaz/luğz/lağz “çöl faresinin yuvası, gidilmesi zor olan eğri büğrü yol; derin sır, bilmece, zekâ oyunu” demektir. Arap edebiyatında daha çok luğz (elgaz) ve ulguze terimleri kullanılır. Eski Arap belâgat ve edebiyat âlimleri lugazla eş veya yakın anlamlı “muhâcât, uhcuve/uhciyye, ehâcî, huceyyâ, ta'miye/muammâ, mugalata/uğlûta, lahn/melâhin, muâyât” gibi terimler de kullanmışlardır. Edebiyatta ve özellikle şiirde bir sözü/kavramı açık bir dille anlatma yerine onu ima eden ifadeler kullanarak şiiri/sözü bir bilmece, hatta bazan bir muamma şekline sokmaya ilgaz, böyle şiire/söze lugaz/luğz denir. Ancak bunun edebî zevki okşayacak tarzda icra edilmesi şarttır. Müteahhir dönem âlimleri önceleri lugaz kapsamında yer alan muamma'yı isim bilmecelerine hasretmişlerdir. Zemahşerî'nin nahiv lugazlarına dair *el-Ehâcî en-Nahviyye*'si Kasım b. Hüseyin el-Hârizmî ve Alemüddin es-Sehâvî tarafından şerhedilmiştir. İbnu'l-Fârız'ın *Manzûmetu'l-elgaz*'ı, önemli sayılmaktadır.⁶²⁵

⁶²³ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist fi Ahbâri'l-Ulemâ'i'l-Musannifin mine'l-Kudemâ' ve'l-Muhdesîn ve Esmâi Kutubihim* (nşr. Teceddud), Tahran, ts.

⁶²⁴ Cevat İzgi, “Ebu'l-Kasım el-İrâkî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1994.10/333-334.

⁶²⁵ M. Faruk Toprak, “Klasik Arap Şiirinde Lugaz”, *Nüşa*, sy. 3, Ankara 2001, s. 97-110.

İbnu'l-Arabî, bunu önemsemiş ve uzunca değinmiştir. Nasr Hamid Ebu Zeyd'de sembol kavramını ele aldığı bölümde bunu detaylı ele almıştır.⁶²⁶ İbnu'l-Arabî modern dönem filozoflarından geri kalmayacak şekilde olaya çok görkemli bir giriş yapmakta ve beraet-i istihlal nevinden olayın gösteren değil gösterilen olduğuna vurgu yapmaktadır.

ان الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها

Sembol (remiz) ve bilmece (lugaz), doğrudan değil, sembolize ettiği ve bilmececi olduğu şey nedeniyle amaçlanır.⁶²⁷

5.10. Cefr (الجفر)

Arapça sözlüklerde “dört aylık olmuş, yanları büyüyerek genişlemiş ve semizleşmiş oğlak, kuzu; içinin etrafı örülmemiş kuyu” gibi anlamlar taşıyan cefr veya cifr olarak da ifade edilen bu terim, değişik yöntemler kullanılarak gelecekte haber verildiği iddia olunan ilmi veya bu ilmi kapsamına giren eserleri ifade eder, iştilgal edenlere de cefrî/cifrî veya ceffâr denir.⁶²⁸ Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765), Hz. Peygamber (s.a.v.) soyundan gelenlerin geçmiş ve gelecekle ilgili olarak muhtaç buldukları bütün gizli bilgileri bir kuzu veya oğlak (cefr) derisinin üzerine yazmış, muhtemelen bundan dolayı bu çeşit bilgilere ve eser türüne cefr denilmiştir. Genellikle Şiîler tarafından geleceğe ilişkin haberleri ihtiva ettiği öne sürülen ve Hz. Ali ile Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen eserlere de genellikle “*el-Cefr*” veya “*el-Cefr ve'l-Câmia*” denilir. İbn Haldûn cefrin bir ilmî disiplin ismi değil ferdî bir kabiliyet olduğunu belirterek, cefri, keşf ve ilham bağlantılı olarak ele almıştır.⁶²⁹

Çeşitli metotlarla geleceği keşfetme merakı kadim zamanlardan beri var olan bir durumdur. Keldânî, Asur, Bâbil, Mısırlılar ve sonrasında Yahudi ve Hıristiyanlar arasında yaşayan kâhin, münecim ve bazı mistiklerin kâinatın sonu, devletlerin âkıbeti gibi konularda çeşitli haberler verdikleri bilinmektedir. Pisagor varlıklarla sayılar ve geometrik şekiller

⁶²⁶ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, s. 154.

⁶²⁷ Bkz. İbnu'l-Arabî, *Futuhat-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, II/91.

⁶²⁸ Tehânevî, *Keşşâf*, “cfr”.

⁶²⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II/823, 828.

arasında ilişkiler bulunduğunu savunmuştur. İslâm kaynaklarında sayı ve harflerin sırlarını konu edinen *Kitâbu'l-Galib ve'l-Maglûb* adlı bir eserle yine gaybdan haber alma ile ilgili *et-Tenebbu' bi'r-Ru'yâ* adlı bir risâle Aristo'ya nisbet edilmişse de bunların⁶³⁰ nispetinin sahih olmadığı daha sonraki tetkiklerle anlaşılmıştır.⁶³¹ Tevrat'ın bâtinî yorumlarında ve Aziz Augustinus gibi kilise babalarının yazılarında birçok cefr örneklerine rastlanır. Tevrat'ta İbrâhim'in, vekili Elizer'i 368⁶³² askerle dört krala karşı savaşmaya gönderdiği geçmektedir. Bu sayının İbrânî harfleriyle rakamsal değeri Elizer'in sayısal değerine denktir. Yahudi mistik hareketi kabalının temel eseri olan ve Tevrat'ın bâtinî yorumunu ihtiva eden *Zohar*'da harflerin sırlarına dayanan bir ilimden söz edilir. Yaygın kanaate göre kabalistlerin en önemli kitaplarından biri olan Sefer Yezirah, Hz. Mûsâ'nın Tûrisînâ'da yakınlarına öğrettiği “ilm-i esrâr”dan oluşmuş ve birer “ilâhî kelime” olarak kabul edilen dış varlıklar arasındaki münasebetlerin, uyum ve zıtlıkların hepsi İbrânîce'nin yirmi iki harfi arasında da mevcut kabul edilmektedir.

Şîî kaynaklarına göre Hz. Ali, Kur'an'ın bâtinî mânalarını Hz. Peygamber (s.a.v.)'den öğrenmiş ve insanların muhtaç olduğu bütün bilgileri cefr ismi verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak *el-Cefr* ve *el-Câmia* adlı iki eser telif etmiştir. Geçmiş peygamberlere verilen kitapların özünü, ayrıca kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dinî ve siyasî olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva eden bu eserler ancak Ehl-i beyt'e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlarla doludur. Diğer bazı kaynaklara göre ise söz konusu kitapları yazarak cefr ilmini kuran Ca'fer es-Sâdık'tır. Ca'fer es-Sâdık'a, suhuf-i İbrâhim, Tevrat, Zebûr, İncil ve helâl ile harama dair bütün bilgilerin bulunduğu “*el-cefru'l-ebyard*” ve

⁶³⁰ Apokrif denilen bu tür eserler Gazalî'ye nispet edilen vefk gibi bu alanda oldukça yaygın ve revaçtadır.

⁶³¹ İbn Haldûn, *Mukaddime* I/428; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 195, 299.

⁶³² Bkz. Tekvîn, 14/1-4.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) "silâh"ının bulunduğu rivayet edilen "el-cefru'l-ahmer"⁶³³ adında iki cefr nisbet edilmektedir.⁶³⁴

İsmâîlîler'e göre, çalışma konumuz açısından önemli kabul edilen ve günümüzde de yoğun araştırmalara konu olan kâinatın düzeni 7 (yedi) rakamı ile 6 (altı) peygambere ve bir "kaim"e delâlet eden yedi harfe dayanan bir bakış açısıyla varlıklarla harfler arasında bulunan gizli bağ açıklanmalı ve izah edilmelidir. İhvân-ı Safâ'nın *Resâ'il*'inde ise sayılar⁶³⁵, her insanda bilkuvve mevcut olan ve aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikiden oluşan riyâzî ilimleri kuşatan bir ilim kabul edilerek bütün sayılar ilk dört rakamda toplanmış; temeline Tanrı, akıl, nefis ve madde (heyûlâ) şeklinde sıralanan dört prensibin konduğu kozmolojik oluşum bu dörtlü sisteme göre açıklanmak istenmiş ve bunlar rakamlarla sembolleştirilmiştir.⁶³⁶

Kimilerine göre ise cefr ilminde gaybı keşfedebilmek için harflerin taşıdığı bâtinî mânalara başvurmak gerekir. Bundan dolayı cefr ile ilm-i hurûf birleştirilmiş ve bazan ilm-i hurûf veya ilm-i teksîr adıyla da anılmıştır. Gaybı keşfetme vasıtası olarak ilm-i Nucûmdan faydalanılabileceğini benimseyenler de vardır. Bunlar cefr ile ilm-i Nucûmu birleştirerek melâhim türünden eserler yazmışlar ve bu eserleri cefr ilminin kapsamına almışlardır. İlm-i Nucûm gibi cefr ilmi de zamanla ilm-i hurûf, ilm-i adedî, ilm-i mükâşefe, ilm-i ledünnî gibi alanları içine alarak geniş bir muhteva kazanmıştır.

Cefr ilmine dair eserlerde genellikle "harfî" ve "adedî" ismi verilen terkîbler kullanılmıştır. Arapça harfler *şemsî-kamerî*, diğer bir ifade ile *nûrânî-zulmânî* olmak üzere ikiye; *mesrûrî*, *mebrûrî*, *melfûzî* olmak üzere üçe bölünür veya yirmi sekiz harf ebceddeki sıraya göre *ilk yedisi ateş*, *ikinci yedisi hava*, *üçüncüsü su*, *dördüncüsü de toprak* karakterli olmak üzere dört gruba ayrılır. Harflerdeki tasarrufun sırrı teşkil edilen terkipteki mizaca

⁶³³ Bu ifadeler, beyaz veya kırmızı deriden yapılmış torba anlamında kullanılmaktadır.

⁶³⁴ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, Beyrut 1983, XXVI, 18-19; Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), I-VIII, Beyrut 1401, I/240.

⁶³⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, Beyrut 1957, I/49, 75.

⁶³⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I/53-54.

bağlanır yahut harflere yine ebced sıralamasına göre sayısal değerler verilerek harfler ve sayılar arasındaki münasebetlerle bunlara tekabül eden remizlerden oluşan bir yol takip edilir. Bu sonuncu metodla yapılan cefre “mutavassıt”, Arap alfabesinden, muhtemelen ilk samî kökler düşünülerek belirlenmiş yirmi iki harfin kullanılması suretiyle gerçekleştirilene “sagır”, yirmi sekiz harfin tamamının kullanılmasıyla yapılabilecek ise “kebîr” ismi verilir. Ayrıca cezm, cümel gibi ifadeler kullanılır ki kavramda kargaşa olmaz. Özel olarak başka amaçlarla kullanılmasına dair örnekler bulunmakla birlikte bunların aynı şeylere gönderme yaptıkları kabul edilmektedir.

İsmâîlîler vasıtasıyla Kuzey Afrika’da yayılan cefr ilmiyle ilgili esaslar, Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî, Ahmed b. Ali el-Bûnî, Abdurrahman el-Mağribî, Abdurrahman el-Bistâmî gibi müelliflerin eserlerinde “*İlmu Esrâri’l-Hurûf*”, “*İlmu’t-Tasarruf bi’l-Hurûf*” ve “*İlmu Havâssi’l-Hurûf*” başlıkları altında incelenmiştir. İsmâîlîler’in etkisiyle bu ilmin Kuzey Afrika’daki en önemli temsilcisi, Muvahhidler’in lideri İbn Tûmert (ö. 524/1130) olmuştur. D. B. Macdonald, İbn Tûmert’in cefri Gazâlî (ö. 505/1111) tarafından kendisine verilen *Kitâbu’l-Cefr* adlı bir eserden öğrendiğini ileri sürmüştür. Ancak Gazâlî’nin Bâtınîler’e yönelttiği tenkitler düşünüldüğünde bu görüşün tutarsız görünmektedir. İbn Tûmert’in etkisiyle cefr ilmi Kuzey Afrika’daki sûfilerce benimsenmiş ve yayılmıştır.⁶³⁷

İbnu’l-Arabî, *el-Futûhâtu’l-Mekkiyye* adlı eserinde harflerin mertebelerine geniş yer ayırmıştır ve harflerle alem arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu dikkat çekerek harflerin sırlarına vâkıf olan kimselerin alemin sırlarından bazılarını keşfedebileceğine dair ipuçlarından bahsetmiştir.⁶³⁸ İbnu’l-Arabî’nin konu ile ilgili görüşleri büyük yankılar uyandırmış, onun tesirleri İbnu’l-Arabî ekolünün önemli temsilcilerinden Abdulganî en-Nablusî ile XVIII. yüzyıla kadar devam etmiştir.⁶³⁹ Mahmut Erol Kılıç’ın, İbn Arabî

⁶³⁷ Metin Yurdağür, “Cefr”, *DİA*, 7/215-218, TDV Yay., İstanbul 1993; D. B. Macdonald, “Cefr”, *İA*, III/44; Gazâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 66-72

⁶³⁸ Ahmed Ateş, “Muhyi-d-Din Arabî”, *İA*, VIII/547.

⁶³⁹ Abdulmun’im Muhammed Şakraf, *İlmu’l-Cefr fi’l-İslâm*, Kahire 1987, s. 89.

maddesinde aktardığına göre de bu gelenek Muhammed Mâzî Ebu'l-Azâim ve Said Nursi gibi bazı isimler aracılığıyla devam ettirilerek günümüze ulaşmıştır. Said Nursi eserlerinde bismelenin, bazı kısa sûre ve âyetlerle belli kelimelerin harfleri, ayrıca Cenâb-ı Hakk'ın Allah, Rahmân, Rahîm, Rab isimleriyle bunların yerini tutan “hû” zamirinin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılışındaki uyum ve ölçüye dikkat çekmiştir. Söz konusu metinlerdeki harflerin cefr ilminin bir türü olan “tevâfuk metodu” ve ebced hesabına göre birçok gizli mânaları ihtiva ettiğini açıklamaya çalışmıştır.⁶⁴⁰ Öyle ki bu metottan hareketle Kur'an'ın otuz yerinde “nur risâleleri”ne işaret edildiğini ileri sürmüştür. Fransız mühtedi düşünür René Guénon (Abdülvâhid Yahyâ) astroloji, esrâr-ı hurûf, simya vb. ilimlerin aynı konuların muhtelif tasvirlerinden ve farklı ifadelerle anlatımından ibaret olduğunu belirtir ve gelecekteki olayları keşfetme iddiasında bulunan cefrin bu ilimlerin dışına çıkmadığını savunur.⁶⁴¹

Kur'ân-ı Kerîm'de gayb bilgisinin ulûhiyyet vasıflarından olduğu ve insanların bilgi edinme vasıtalarının dışında kaldığı, ancak Allah'ın bazı peygamberlerini dilediği bilgilere muttali kıldığı belirtilmiştir.⁶⁴² Kur'an'a göre gayba ait haberlerin yegâne kaynağı vahiydir. Şîanın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine gelen vahiylerin bir kısmını yalnız Hz. Ali'ye bildirdiğini, bu sebeple Ali'nin bilgilerinin de vahye dayandığını iddia etmeleri, Resûlullah'ın nâzil olan vahiylerin tamamını bütün ümmete tebliğ ettiğini ifade eden Kur'an âyetleriyle çelişir.⁶⁴³ Ayrıca bu iddialar, Hz. Âişe, Hz. Ali ve İbn Abbas gibi sahâbîlerden nakledilen rivayetlere de aykırıdır.⁶⁴⁴ Cefr ilminin Hz. Peygamber (s.a.v.)'den Ehl-i beyt'e nebevî bir miras olarak intikal ettiği konusunda da hiçbir delil yoktur. Esasen cefr ile ilgili rivayetlerin kaynağı, Ca'fer es-Sâdık'a tanrılık nisbet edecek kadar aşırı fikirlere sahip bulunan Ebu'l-Hattâb el-Esedî ile Bâtınîler'e öncülük yapan Mufaddal b. Ömer el-Cu'ffî'dir. Nitekim Şîa'ya

⁶⁴⁰ Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, İstanbul 1960, s. 44-46, 60-86, 157-159; a.mlf., *Zülfikar*, byy., bty., s. 574-598, 635-645.

⁶⁴¹ Bkz. René Guénon, “İslâm Tasavvufu”, çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, y. 14, sy. 1 (1985), s. 13-16.

⁶⁴² bkz. M. Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cem*, “ğyb”.

⁶⁴³ bkz. Mâide 5/67; Hûd 11/12; Kehf 18/27.

⁶⁴⁴ bkz. Buhârî, “İlim”, 39, “Cihâd” 71; Müslim, “Edâhî”, 8; Müsned, I/108.

yakınlığı iddia edilen İbnu'n-Nedîm dahi Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen kitaplar arasında cefre dair herhangi bir eserden bahsetmemiştir.⁶⁴⁵ Ayrıca cefrin Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmesi hususundaki görüşlerin bazı çelişkiler arzettiğini de belirtmek gerekir. Meselâ Şîî ve Sünnî kaynaklarında cefr ilmini Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edenin Hârûn b. Saîd el-İclî olduğu nakledilir. Hâlbuki döneminde Zeydiyye'nin ileri gelenlerinden olan Hârûn, Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen cefri tenkit edip bunun asılsız olduğunu bildirmiştir.⁶⁴⁶

Câbir b. Hayyân'ın da bu menbadan beslendiği bilinmektedir. Câbir b. Hayyân'ın kimyaya dair araştırmalarının dinin merkezi sayılabilecek noktalarıyla ilişkili olarak ele alınmaktadır. Arap-İslam medeniyetinin, Câbir b. Hayyân ile tanımladığı kadim kimya deneyimini bir bilim dalı olarak ele almayı ona model olması ve din ile bilim arasındaki kavramların üzerinde inanılmaz bir uyum içinde durması amaçlamaktadır. Harfler konusunda önemli çalışmalara imza atan Pierre Lory gibi kimi araştırmacılar, bilim ve din aynı anda, özellikle her biri için ikili bir söylemi billurlaştırdığı zaman ancak anlam yüklü olabileceğini ifade etmektedirler. Arap kimyasına, özellikle Câbir b. Hayyân ile yakından baktığımızda, Astronomi, Optik, Mekanik için bir çerçeve çizdiği bilimlerin epistemolojisinden belirgin bir şekilde farklı olduğunu ve matematik gibi diğer bilimlerin geri kalanından tarihte özel bir konuma sahip olduğunu görürüz. Bâtınî-İsmâîlî yapılar ile ezoterik yapılı dinî-felsefî kültürleri aktaranlar vasıtasıyla İslâm dünyasındaki belli çevrelerde etkili olan cefr, Şîîler'in çoğunluğu ile bazı Sünnî âlimlerin de etkilenmesi ve kullanmaya başlamasıyla birlikte cefrin, herkesce merakla araştırılan geleceğin bilgisini kapsadığı düşünülmüştür. Vahyin sona ermesiyle nebevî tebliğ tamama erdiğinden cefr veya diğer vasıtalarla kesin bilgilerle geleceğe dair kehanetlerde bulunmak tek başına tutarlı bir eylem değildir. Cefr işlemlerinde mütedavel olan metinler, lugaz ve bilmecelerle dolu gizemli niteliğinden dolayı özel/hususidir. Gazâlî'nin de haklı bir çıkışla özellikle Bâtınî-İsmâîlî yapılar ile ezoterik yapılı

⁶⁴⁵ bkz. İbnu'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 279.

⁶⁴⁶ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1973, s. 70-71.

dinî-felsefî kültürleri eleştirdiği yazılarında ifade ettiği üzere harflerin ele alınarak muayyen manalara hamledilmesi ve birtakım sayısal değerler ifade etmesi herkesi bağlayıcı ilmî bir delil olması mümkün değildir.⁶⁴⁷

Kimi Şîî kaynaklarında cefr ilmi Hz. Âdem'den başlatılarak bütün peygamberlere nisbet edilir.⁶⁴⁸ Bazı biyografik eserlerde ise geleceğe dair siyasî ve içtimaî mukadderat açıkça veya şifrelenerek/rumuzlar yoluyla bildiren, “*Kitâbu'l-Hidsân*” şeklinde bilinen melhame türü eserleri de cefr literatürü kapsamında değerlendirilir. Mesela İsrâil oğulları peygamberlerinden Dânyâl'a, dünya saltanatının istikbaldeki seyrine dair kaleme alınmış bir *Kitâbu'l-Cefr* nisbet edilmiştir. Bu kitabın yazma bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde çalışma yapılmasını beklemektedir.⁶⁴⁹

Şîî kaynakların Hz. Ali'ye nisbet ettiği ve Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından ona yazdırıldığını ileri sürdüğü *el-Cefr*, *el-Câmia* ve *el-Cefru'l-Câmi ve'n-Nûru'l-Lâmi* adlı eserlerin kaynağı ve İhvân-ı Safâ'nın *Resâil* adlı külliyyatıyla olan ilgiler konusunda bazı müstakil araştırmalar yapılmıştır.⁶⁵⁰ Söz konusu eserlerde Ca'fer es-Sâdık'ın bu ilmi bizzat Hz. Ali'den dinleyip öğrendiği ifade edilmesi ve hakikatı olmayan bazı malumatlar sebebiyle Hz. Ali'ye nispeti şüphelidir. Bişr b. Mu'temir'in (ö. 210/825), cefr denilen ilmi veya *Kitâbu'l-Cefr*'i Şîa gruplarını oyalayan anlamsız bir iddia olarak telakki ettiği nakledilir.⁶⁵¹ Şîa tarafından Ca'fer es-Sâdık'a da cefr kitabı nisbet edilmiştir. *Kitâbu'l-Cefr*, *el-Hâfiye fi'l-cefr*, *el-Hâfiye fi ilmi'l-Hurûf* adlarıyla çeşitli şekillerde yaygın olan bu eserin çalışılmayı bekleyen çeşitli mahtut nüshaları bulunmaktadır.⁶⁵²

İbn Haldûn, Hârûn Reşîd ile Me'mûn'un müneccimi olan Ya'kub b. İshak el-Kindî'nin (ö. 252/866), *Kitâbu'l-Cefr* adlı bir eserinde Abbâsî hilâfetinin mukadderatını *ilm-i*

⁶⁴⁷ Gazâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 66-72.

⁶⁴⁸ Ali el-Yezdî el-Hâirî, *İlzâmu'n-Nâsıf fi İsbâti'l-Hucce'ti'l-Gaib*, Beyrut 1984, I/232-235.

⁶⁴⁹ Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 234.

⁶⁵⁰ bkz. D. B. Macdonald, “Cefr”, *İA*, III, 43-45.

⁶⁵¹ Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, VI, 289.

⁶⁵² Örnek olarak bkz. Süleymaniye Ktp., Köprülü Ktp., nr. 946/2.

ahkam-ı Nucûm hesaplamalarıyla ele aldığını, kitabın Moğol istilâsında kaybolduğunu, eserin bazı fragmanlarına *el-Cefru's-Sagîr* ismiyle kuzey Afrika'da rastlandığını belirtir.⁶⁵³ Günümüze ulaşmayan bu risâle ile, İbnu'n-Nedîm tarafından *el-İstidlâl bi'l-Kusûfât ale'l-Havâdis*⁶⁵⁴ ismiyle Kindî'ye nisbet edilen risâle ve bazı kaynaklarda *Risâle fi'l-Kadâ' ale'l-Kusûf* adlı eserler muhtemelen aynı risâleye işaret etmektedir. Câhiz de *ahkâm-ı nucûma* dayalı olarak kaleme alınan, yılın içinde gerçekleşecek olan meteoroloji olayları hakkında birtakım tahminler ihtiva eden bazı Hint kaynaklı cefr kitaplarının bulunduğunu belirtir.⁶⁵⁵

Kemâleddin Muhammed b. Talha'nın (ö. 562/1167), Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde *Miftâhu Cefr*⁶⁵⁶ adlı bir eseri bulunmaktadır. Brockelmann ve Sarton, Şemseddin Muhammed b. Sâlim el-Hallâl'in de *Kitâbu'l-Cefri'l-kebîr* adlı bir esere sahip olduğu belirtilir.⁶⁵⁷

Abdulmun'im Muhammed Şakraf tarafından, *İlmu'l-cefr fi'l-İslâm mâ lehû ve mâ aleyhi ve Medâ Alâkatihî bi-İlmi'l-Gayb* adıyla yayımlanmış bir çalışmada cifer ilmi hakkındaki genel süreç değerlendirilmiştir.⁶⁵⁸

Şîa'ya göre cefr ilmini kuran şahıs olan Ca'fer es-Sâdık, İsmâiliyye'nin beşinci, İsnâaşeriyye'nin altıncı imamı olarak kabul edilmekle birlikte kendisi bizzat sapık fırkalarla mücadele ettiğinden muasırlarının takdirini kazanmıştır. Fakat bazı meziyetlerinden ötürü İsnâaşeriyye onu, Şîa'nın altıncı imamı olarak ilâhî ilimlerin taşıyıcısı Suhuf-u İbrâhim, Tevrat, Zebûr, İncil ve Hz. Fâtıma mushafının aktaranı, geçmiş ve geleceğe dair bilgilerini kapsayan cefr ilmi ile tüm tasavvufî, sırrî/batınî/gizemli, fikhî, kimyevî ve felsefî/tabîî ilimlere vâkıf kısacası kıyamete kadar olmuş veya olacak her şeyi Hz. Peygamber (s.a.v.)'den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimse olarak tanımlamaktadır.⁶⁵⁹ Bazı müfrit Şîî fırkaları, İsmâiliyye imamları ve dolayısıyla Ca'fer es-Sâdık hakkında bundan daha aşırı fikirler ileri

⁶⁵³ İbn Haldun, *Mukaddime*, (nşr. Ali Abdolvâhid Vâfi), II/834.

⁶⁵⁴ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddu), s. 279, 318.

⁶⁵⁵ T. Fahd, "Djafir" *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), II/376-377.

⁶⁵⁶ Veliyyüddin Efendi, nr. 2295

⁶⁵⁷ Brockelmann, *Suppl.*, II/171; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 623.

⁶⁵⁸ Abdulmun'im Muhammed Şakraf, *İlmu'l-Cefr fi'l-İslâm*, Kahire 1987, s. 69-130.

⁶⁵⁹ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I/223-227

sürerken onun Hz. Ali'den üstün, mehdî, peygamber ve hatta ilâh olduğunu iddia etmişlerdir.⁶⁶⁰

Ehl-i sünnet ise Ca'fer es-Sâdık'ı emin, hadis ve fıkhıta müctehid, sezgileri kuvvetli, sözüne güvenilir, görüşlerinde sadık olarak kabul etmektedir. Tasavvuf açısından bakıldığında ise Ca'fer es-Sâdık nadide bir mekâna sahiptir. İlk sûfilerin terceme-i hallerini aktaran müelliflerin nâdiren bahsetmiş olmalarına rağmen Ebû Nuaym el-İsfahânî *Hilyetu'l-evliyâ*'da Ca'fer es-Sâdık'a geniş yer ayırmıştır. Attâr ise *Tezkiretu'l-evliyâ*' adlı eserine onunla başlar. Bütün sûfilerin evliyadan saydıkları Ca'fer es-Sâdık tarikat silsilelerinde de önemli bir yeri vardır. Nakşibendiyye ve Bektaşîyye mensupları ona tarikat silsilelerinde yer verir, Bâyezîd-i Bistâmî'yi onun müridi olarak görürler.⁶⁶¹ Bir tarikat olmaktan çok tasavvufî bir tavrı ifade eden Aşkîyye mensupları silsilelerini Ca'fer es-Sâdık'la başlatırlar. Nûrbahşîyye gibi bazı Şîî tarikatları ise tasavvuf bakımından onun önemini kabul etmişlerdir. Şîadan bazıları ise Ca'fer es-Sâdık'ın sûfilere düşman bilip, tasavvuf ile alakasının olmadığını iddia etmektedirler.⁶⁶² Cefr, havas, tılsım gibi birtakım gizli ilimlerin, gaybı ve geleceği bilme ile ilgili bazı olağan üstü yeteneklerin ona nisbet edilmesi, son dönem sûfilere açısından cezbedici olmakla birlikte birçok yanlış uygulamaya da yol açtığı görülmüştür.⁶⁶³

5.11. Beduh (بدوح)

Eskiden kullanılan bir tılsım olan (بدوح) Türkçe'de bedûh Arapça ve Farsça telaffuzu budûh şeklinde kullanılan kelimenin etimolojisi ve onun tekabül ettiği anlam dünyasına dair ihtilâflar vardır. Türkçe ve Farsça bazı lugatlarda kelimenin aslının Arapça, diğer bazılarında ise İbrânîce olduğu hiçbir delil belirtilmeksizin iddia edilmektedir. Bu terimi almayan eski Arapça lugatların aksine sonrakilerde “bdh” kökünden gelip “hanımların nazik bir şekilde

⁶⁶⁰ Bkz. Mufaddal b. Umer el-Cu'fî, *el-Heftu's-şerîf* (nşr. M. Galib), Beyrut 1980; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahî, *Kitâbu Firaki's-Şîa* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1931, s. 37-41; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1382/1963, s. 11-13, 25-28.

⁶⁶¹ Abdulmecîd el-Hânî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye*, Kahire 1308, s. 180-188.

⁶⁶² Mesela Bkz. M. Taki Müderrisî, *Mebânî-i İrfân-ı İslâmî*, Kum 1410, s. 180-188.

⁶⁶³ Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu*, I-II, Beyrut 1982, I/192-210.

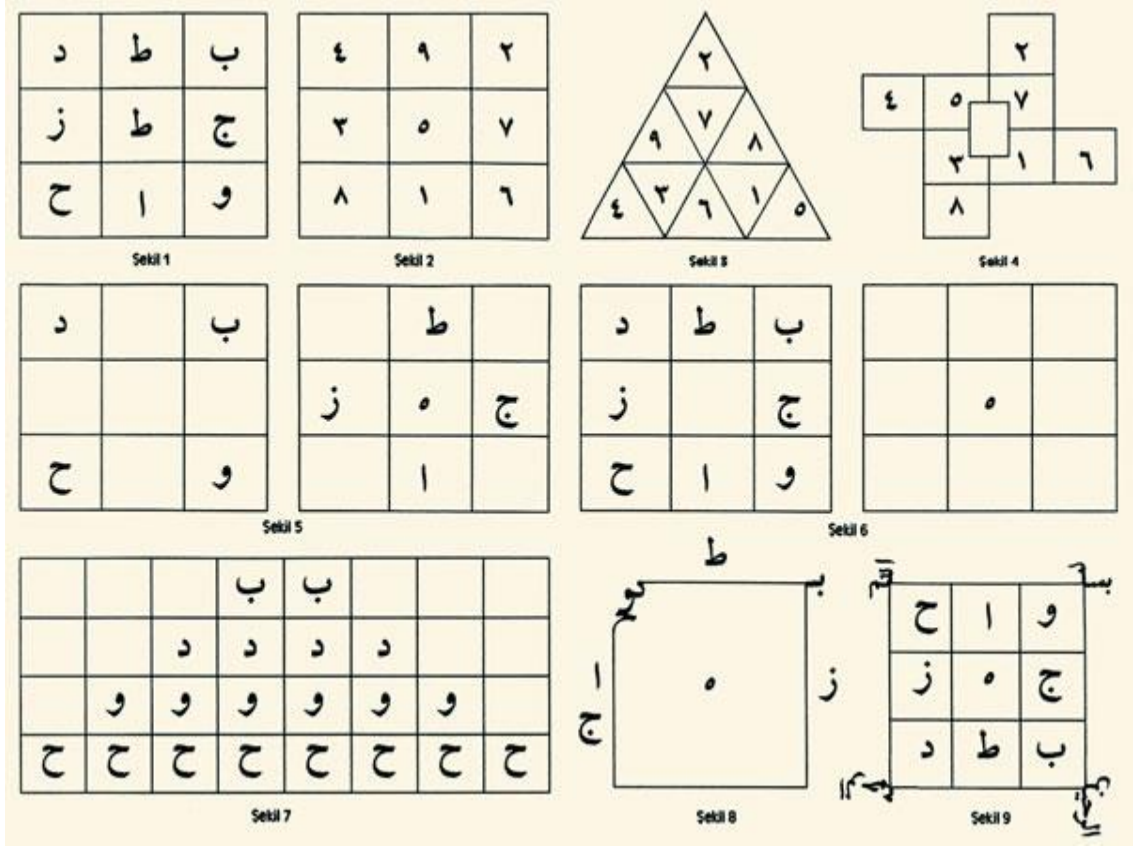
yürüyüşü”⁶⁶⁴ anlamını taşıyan budûh masdarı bulunmaktaysa da Türkçe ve Farsça lugatlarda ileri sürülen “esmâ-i hüsnâdan vedûd vezninde veya anlamında bir isim”, “mektup ve havaleleri yerine ulaştırmakla görevli bir melek veya ilâh ismi”, “Hintli ve Çinliler’in tanrısı Buda’nın (Buddha) isminden bozma bir terim” mânalarını taşıyan herhangi bir kelimeye rastlanmamaktadır.⁶⁶⁵ Arap edebiyatçısı Mîhâil es-Sabbâğ’ın ileri sürdüğü, her türlü yazışma ve nakliyatı güven içinde gerçekleştiren dindar ve güvenilir bir Hicazlı tâcirin ismi olduğu yolundaki iddianın da hiçbir dayanağı yoktur.⁶⁶⁶ Bazı eserlerde görülen bedûhun esmâ-i hüsnâdan bir isim olduğu iddiası bu tılsıma ehemmiyet ve kutsiyet kazandırma gayretiyle izah edilebilir. Zira bu isim Kitâb-ı Mukaddes ve Kur’ân-ı Kerîm’de geçmediği gibi Allah’ın isimlerinin zikredildiği hiçbir hadiste de yer almamaktadır. Her kültürde gizli ilimlerle ilgilenen kişilerin büyü, tılsım ve muska yapımında kullanmak üzere anlamı belirsiz birtakım garip kelimeler seçtikleri ve muhtemelen yaptıklarına kutsiyet atfetmek veya muhataplarına itimat telkin etmek için bunların tanrı ismi olduğunu ileri sürdükleri görülmektedir. Meselâ hıristiyanların bedûhun tam karşılığı olarak kullandığı abracadabra veya abraxas kelimeleri bunlardandır.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ bkz. *Tâcu’l-Arûs*, “bdh”.

⁶⁶⁵ Blachère, *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, Paris 1967, I, 428-429; R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, Beyrut 1968, I, 59-60.

⁶⁶⁶ de Sacy, *Chrestomathie Arabe*, Paris 1806, III/349.

⁶⁶⁷ Detaylı bilgi için bkz. *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1943, I/85, 86.



Şekil 1: Beduh örnekleri (TDV İslam Ansiklopedisi)

Bedûh (بدوح) kelimesi, şekil 1'deki üçlü vefkin (el-vefku'l-harfi) dört köşesindeki harflerin soldan sağa dizilmesinden oluşmaktadır. Bu vefkin aslı ise şekil 2'deki sayılarla ilgili vefk (el-vefku'l-adedî) olup her rakamı şekil 1'deki harflerin ebced hesabındaki karşılıklarını vermektedir. Gazâlî'den sonraki İslâmî literatüre hâkim olan inanışa göre bu vefk ile Hz. Âdem arasında bir münasebet bulunmakta, ayrıca bu vefkin Hz. Süleyman'ın mührü olduğu ileri sürülmektedir. Buna delil olarak da Âdem (آدم) ismindeki harflerle bu vefkte yer alan bütün rakamların ebced değerlerinin toplamının birbirine eşit olduğu ($45 = 45$) ve aynı eşitliğin Hz. Âdem'den yaratıldığı için onun bir parçası sayılan Havvâ'nın (حواء) adıyla bu vefkin cüzlerini teşkil eden her bir sıra, sütun veya köşegenler üzerindeki sayılar için de geçerli olduğu ($15 = 15$) ileri sürülmektedir. Mühr-i Süleyman, yahudiler ve

müslümanlar arasında benimsendiği üzere altıgen⁶⁶⁸ bir yıldız iken bir ihtiyardan Gazâlî'ye geçtiği ileri sürülen mührün üçgen, daha sonra “vefku'l-Gazâlî”, “müsellesu'l-Gazâlî”, “hâtemu'l-Gazâlî”, “cedvelu'l-Gazâlî” gibi isimlerle şöhret bulan vefkin ise kare şeklinde olduğu bilinmektedir.⁶⁶⁹

Vefku'l-Gazâlî ilk defa Câbir b. Hayyân (ö. 200/815) tarafından *Kitâbu'l-Mevâzîn*'de bir tılsım olduğu kabul edilerek kullanılmı sonrasında Müslümanlar arasında bazı âyet ve dualar eklenerek İslâmî bir boyut kazandırılmaya çalışılmıştır. Gazâlî'ye aidiyi şüpheli olan Vefku Zühal'in şerhlerinde Gazâlî'nin Hz. Süleyman'ın kayıp mührünü Meryem ve Şûrâ sûrelerinin başındaki (كهيعص) ve (حم عسق) harflerinden ilham alarak bulup çıkardığı veya Belhli bir ihtiyardan elde ettiği iddiasının bu vefke bir önem ve meşruiyet sağlama amacına yönelik olduğu söylenebilir. Gazâlî Bûnî'den önce yaşadığı gibi söz konusu eserinde de bu tılsımı övücü herhangi bir ifade kullanmamış, aksine aklın kavrayamadığı bazı garip şeylerle ilgili örnekleri verirken önceki kaynaklarda doğumu kolaylaştırmada etkili bir metot olarak gösterildiğini söylediği bu vefkten de sadece birkaç satırla bahsetmiştir.⁶⁷⁰ Bûnî'nin Gazâlî'yi zikretmeksizin bundan “vefku Azrâîl” adıyla bahsetmesi ise vefkin Gazâlî'ye atfen şöhret bulmasının daha sonraki dönemlerde gerçekleştiğini göstermektedir.⁶⁷¹ İlgili literatürde bedûh ile Zühal (زحل)⁶⁷² gezegeni arasında da iki açıdan ilişki kurulmaktadır. Birincisi, Zühal kelimesinin ebced değeri ile bu vefkteki bütün rakamların toplamı birbirine eşittir (45 = 45). İkincisi, klasik astrolojiye göre Zühal soğuk, kuru ve hızlı bir gezegendir; buna göre Câlînûs'un her türlü hastalığın zıt özelliklere sahip maddelerle tedavi edilebileceği teorisine

⁶⁶⁸ Arı peteği gibi olup iç içe geçmiş iki eşkenar üçgenden oluşan ama dışarıya doğru uçları olan Davud Yıldızı da denen mührüdür.

⁶⁶⁹ Cengiz Kallek, “Bedûh”, 5/336-337, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1992.

⁶⁷⁰ Gazâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Beyrut 1987, s. 85.

⁶⁷¹ Bûnî, *Şemsu'l-Maârif*, I, 35.

⁶⁷² Satürn gezegenidir.

uygun olarak enflamatik (sulu, iltihaplı, ateşli) hastalıkların tedavisi, mahkûm ve esirlerin kolay kaçabilmesi, doğumun çabuklaştırılması gibi maksatlar için bu vefk kullanılmalıdır.⁶⁷³

Bedûhun köşelerindeki dört rakam (٢ ٤ ٦ ٨) veya harfe (ب د و ح) “müzevvecât” (çiftler), diğer beşine ise (١ ٧ ٥ ٣ ٩ = ط ه ز ط) “müfredât” (tekler) denilmektedir. Eğer yapılacak tılsım hayra yönelikse müzevvecât, şerre yönelikse müfredât, eğer hem hayrın hem şerrin temini isteniyorsa vefkin tamamı kullanılır. Hazırlanan tılsım ve muskalarda kullanıldığı görülen şekil 4-9’daki gibi bedûh lafzının veya onu oluşturan harflerle sayısal değerlerinin maksada göre belirli sayılarda okunması veya çizilmesi tavsiye edilir. Ancak bir müslümanın bu ilimlerle uğraşabilmesi için uzmanlık kazanması ve bu bilgileri kötüye kullanmaması için de başta şeriata bağlılık olmak üzere yirmi müsbet özelliğe sahip olması şarttır. sihir/büyü bozulması; eşlerin birbirine bağlanması veya ayrılması; kısmet açılması; korku ve çeşitli hastalıkların tedavisi; kayıp ya da çalınmaktan koruma; kaçak, kayıp veya çalıntı kimse veya eşyaların bulunması; hırsızın yakalanması; hayvanların, haşeratin, zalimlerin şerrinden emin olunması; ziraatın vs. bereketlendirilmesi; yolculuğun kolay geçmesi, kazalara mâruz kalmaması gibi çok çeşitli amaçlarla kullanıldığı belirtilmektedir. Halk arasında ise koruyucu gücüne inanılan بوح kelimesi veya onun ebced karşılığı olan ٢ ٤ ٦ ٨ rakamları, güvenle ve çabuk ulaşmalarını temin için mektup ve benzeri şeylerin üzerine yazılagelmiştir.⁶⁷⁴

Sünbülzâde Vehbî’nin Arapça-Türkçe manzum bir lugat olan Nuhbe-i Vehbî’indeki, “Ba’zılar nâm-ı Hudâ dedi bedûh/Yürüme tarz-ı nezâketle bûdûh” beyti ise bedûhun XVIII. yüzyılda bilinmesi gereken bir kelime olarak çocuklara öğretildiğini göstermesi ve meşhur iki mânasını vermesi bakımından dikkat çekicidir. Ayrıca bir vefk olarak kullanıldığı zaman Türkçe, Farsça, Arapça veya her üç dilde karışık (mülemma’) manzum ibareler halinde yazıldığı veya söylendiği de görülmektedir. “Yâ bedûh yâ bedûh yâ bedûh / Ellif beyne’r-rûhi

⁶⁷³ Cengiz Kallek, “Bedûh”, *DİA*, 5/336-337, TDV Yay., İstanbul 1992.

⁶⁷⁴ Cengiz Kallek, “Bedûh”, *DİA*, 5/336-337, TDV Yay., İstanbul 1992.

ve'r-rûh / Bi-hakki'l-kalemi ve'l-levh / Ve Âdem ü Havvâ ve Nûh" şeklindeki tekerleme bunlardan biridir.⁶⁷⁵

5.12. Sır (السِر)

Sır kelimesi tasavvufî olarak genellikle "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen hususi/özel bilgi" ve "ruhun bir idrak mertebesi" olmak üzere iki anlamda kullanılır.⁶⁷⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hayatına dair, İbrâhim Muhammed Ali'nin ise "Resûlullâhın sırrının emini Huzeyfe b. el-Yemân" anlamındaki bir eseri vardır.⁶⁷⁷ O'nun, "Sizler, benim bildiklerimi bilseydiniz az güler, çok ağlardınız"⁶⁷⁸ şeklindeki hadisinden hususi bilgileri ashabı kirama anlatmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hüreyre'nin, "Resûlullah'dan iki kap ilim öğrendim. Birisini anlatıp herkese duyurdum; ikincisini söyleyecek olsam, şu boğazım kesilirdi"⁶⁷⁹ gibi ifadeleri ile Resûlullah'ın Muâz b. Cebel'e söylediği ve başkalarına anlatmamasını öğütlediği bazı hususi malumat ile ilgili rivayetler, birtakım ince ve anlaşılması zor bilgilerin idrak seviyesi yüksek şahsiyetler arasında eskiden beri muhafaza edildiğini göstermektedir. Bazı tasavvufî eserlerde yer alan, Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'den aldığı sırları dayanamayıp bir kuyuya anlattığı, bunun üzerine kuyudaki suyun kana dönüştüğü şeklindeki menkıbeler de bu düşüncenin ürünüdür. İlk sûfî müelliflerden Ebû Nasr es-Serrâc, Allah'ın Hz. Peygamber (s.a.v.)'e üç tür ilim verdiğini, bunlardan birinci ilmin dinin emir ve yasaklarıyla ilgili olup herkese anlatıldığını, ikinci tür ilmin Hz. Ali, Huzeyfe b. Yemân gibi seçkin sahâbîlere bildirildiğini, üçüncü tür ilmin ise hiç kimseye söylenmeyip Resûl-i Ekrem'e mahsus bir sır olarak kaldığını kaydetmiştir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî de sûfîlerin kendilerine ait marifet ve tecrübelerini hem birbirlerine daha iyi

⁶⁷⁵ Cengiz Kallek, "Bedûh", *DİA*, 5/336-337, TDV Yay., İstanbul 1992. Daha geniş malumat için şu kaynaklara bakılabilir. Muharrem Mercanlıgil, *Ebced Hesabı*, Ankara 1960, s. 30-31; D. B. Macdonald, "Bedûh", *İA*, II/447-449; Yûsuf Muhammed el-Hindî, *el-Cevheru'l-Galî fî Havâssi'l-Muselles li'l-Gazzâlî*, Mektebetu'sh-Şeyh Abdulmun'im es-Sabrî el-Kutubî, Kahire, ts. s. 10-38, 44-52; J. Ruska, "Vefk", *İA*, XIII/256-258.

⁶⁷⁶ Necdet Tosun, "Sır", *DİA*, 37/115-116, TDV Yay., İstanbul 2009.

⁶⁷⁷ İbrâhim Muhammed Ali, *Huzeyfe b. el-Yemân Emînü Sırrı Resûlillâh*, Dımaşk 1996.

⁶⁷⁸ Buhârî, "Küsûf", 2; Müslim, "Salât", 112.

⁶⁷⁹ Buhârî, "İlim", 42.

anlatabilmek hem de muhalif olanlardan gizleyebilmek için kendilerinin anlayabileceği mesleki bir *jargon* (*lugatu'l-kavm*) türünden terimler geliştirdiklerini ifade etmektedir.⁶⁸⁰

Sonraları müellifler eserlerinde bu tür bilgileri sembolik hikâyelerle anlatmışlardır. Şebusterî'nin, Gülşen-i Râz⁶⁸¹ isimli eserinde diğer Farsça tasavvufî eserlerde olduğu gibi sır yerine râz kelimesinin kullanımının tercih edildiği görülmektedir. İbnu'l-Arabî düşüncesinin de merkezi noktasını oluşturan bu tasavvurun referansı Kur'ân'ın “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ”⁶⁸² ve “كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ”⁶⁸³ ayetleridir. Vahid olan Allah'ın aşkınlığını ve içkinliğini eşzamanlı düşündüğü için tek taraflı tanrı algısının bir yanılısına olduğunu savunur. Çünkü ona göre Vahid olan Allah bilinemez/düşünülemezdir ve tecellisi sonsuzdur. Derrida'nın différens'ı da metnin çoğul okunabilirliğini aklî olarak nitelemediğinden tanımlanamaz olan sonsuz boşluktan kaynaklanmasına bağlar. Dolayısıyla différens İbn Arabî'nin “sırru'l-esrar”ına tekabül eden Eckhart'ın negatif teolojisinin abground'una özgü kutsal ya da epistemolojik kavranılamazlığından ziyade, metne mündemiç olan kelime-logos oyunlarından neşet eden; ancak, bir nevi yapışöküm olarak dilin yerleşik kaidelerini genişleterek ve bazen de yeni ufuklara açarak yorumlamasına⁶⁸⁴ (bir nevi yersiz yurtsuz oluşuna)⁶⁸⁵ dayalı olarak İbn Arabî'nin akli melekelerinin önümüze serdiği bir boşluktur.

⁶⁸⁰ Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kum 1374 hş., s. 57, 121, 167;

Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Süleyman Uludağ, s. 128, 179, 223-224;

⁶⁸¹ Mahmûd Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, MEB, İstanbul: 1989; Muammer Cengiz, *Şebusterî ve Gülşen-i Râz*, Litera Yay., İstanbul 2016; Mahmûd Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Fatih Ermiş, Ketebe Yay., İstanbul 2021.

⁶⁸² Allah'ın isim ve sıfatları ve âyetteki bu ifadenin tevhid inancının temellendirilmesindeki rolü hakkında bkz. Bekir Topaloğlu, “Allah”, DİA, II, 481-493, özellikle 483; ayrıca Bakara 2/255; Nisâ 4/164; A'râf 143, 180 ayetler.

⁶⁸³ O her an yaratma halindedir. Rahmân Suresi- 29 Bkz. Kur'an Yolu Tefsiri Cilt: 5 Sayfa: 206-207.

⁶⁸⁴ Adonis, *Sufizm ve Sürrealizm*, çev. N. Koltaş, İstanbul, İnsan Yay., 2012. İlk bakışta Sûfizm ve Sürrealizm birbirlerinden hayli uzakmış gibi görünebilir. Bununla birlikte Adonis, Sürrealizmde ya da Tasavvufta, geleneksel anlamda “Tanrı” inancından farklı bir “Tanrı” inancının olduğunu savunmaktadır. O, her ikisinin de “kutsal cezbe” ve hislerin kısıtlamalarının kaldırılması yoluyla Mutlak'ın tabiatı adına benzer arayışlara girdiğini ortaya koymaya çalışarak, ikisi arasında ikna edici paralellikler kurmaktadır. Bu, “Arap modernitesinin en belîğ kâşîfi ve hatîbi” olarak atıfta bulunulan Edward Said'in, Doğu ve Batı'nın görünüşte kutuplaşmış felsefeleri yoluyla hareket eden düşünce çizgilerinin önemli bir tahkikidir.

⁶⁸⁵ Kanatimizce bu durum, İbn Arabî'nin harekete geçirme amaçlı kullandığı zihni riyazatının neticesinde olgunlaştırmış olduğu fikri muhassalayı paylaşması sonucudur.

Sırrı çözmek sırları barındırdığı için çözülen her sırda birlikte çözülmesi gereken bir boşluk olacağından sınırsız üretime el vermektedir. Aynı şekilde Allah'ın her an bir şeyin üzere oluşunu da böyle algılayabiliriz. İbnu'l-Arabî'nin hayal-tahayyül⁶⁸⁶ kavramıyla Vahdeti arayış serüveni böyle kompleks ama aynı anda yaratıcı hayalin bir uzantısı olur diyebiliriz. İbnu'l-Arabî'nin tanrı tasavvuru da böyledir; o ne içindedir dünyanın ne dışında, içindeliği ve dışındalığı eşzamanlıdır. İbn Arabî'nin ontolojisinde hayal gücü önemli bir rol oynar: O, tezahürün yaratıcı kaynağı, varlığımızın asıl nedeni olan Sonsuz ve Mutlak ile sürekli temas halinde kalmamızı sağlayan güçlü aracı olarak görülür. İbn Arabî, tahayyül kavramı aracılığıyla, beşerî ve İlahî yaratıcılık mekanizması arasında ayırım yapmayı başararak bunu, daha sonra dünyanın ezeliyeti (kıdem) ve yeniliği (hudûs) paradoksunu çözmek için kullandığı bir ayırım olarak belirlemiştir. İbn Arabî'nin karmaşık hayal gücü kavramının bu yönlerini incelemeyi ve onun aşkın ve ontolojik boyutlarını örneklendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, sanatsal yaratıcılıkla meşguliyetten ve hem insani hem de daha geniş anlamda ontolojik çerçeve—tarihsel ve bağlamsal olasılıklardan daha fazla İlahî düzeyde yaratıcı hayal gücü mekanizmasını anlama arzusundan etkilenen yorumlayıcı koşullara daha fazla vurgu yaparak orijinal metinlere hermeneutik bir yaklaşım benimsiyor.⁶⁸⁷

Sûfîlerin nazım veya nesir şeklinde yazılmış duygu içerikli eserlerindeki sevginin (hubb) konusu hususunda araştırmacılar tereddüd yaşayarak sûfîlerin söz konusu ima ve simgelerin mecazi mi yoksa ilahî bir sevgi mi?⁶⁸⁸ olduğu hususunda tartışmalar olmuştur. Bu simgelerin sevgideki (hubb) rolü konusunda İbnu'l-Arabî bu kapalı ve muğlak konuda divanı

⁶⁸⁶ Geniş bilgi için bkz. M. Mustafa Çakmakoglu, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003. Kasım, Mahmud, *el-Hayal fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, (Ma'hedü'l-Buhûs), Kahire 1969; Semih Ceyhan, "Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbn Arabî'de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî İbn Arabî and Modern Era*, Uluslararası Sempozyum Mayıs 2008, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayını, 2010.

⁶⁸⁷ Samer Akkach, The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 24, No. 1 (May, 1997), pp. 97-113.

⁶⁸⁸ İbnu'l-Arabî, Nazım'a ya da diğer şairler Leyla, Hind ve Esmâ gibi isimlere şiirler yazmışlardır.

*Tercumanu'l-Eşvak*⁶⁸⁹, daha fazla veriyi içerir. İbnu'l-Arabî şerhinde duygusal öğeleri ilgili olduğu ilahi mertebeye ilintilendirmiştir. Bu divan ve şerhinde, bu nazarla İbnu'l-Arabî'nin zekâsı ve sezgisinin gücünü ilahi mertebe ile onun simgeleri arasındaki ayırımı ortaya koymak için yordugunu gösterir. İbnu'l-Arabî'nin divanından kadını tamamen dışlamak ise İbnu'l-Arabî'nin ilahi sevgiye yüklediği anlam, âlemde bütün mahlukatın sembol, tecelligâh ve tam perde (hicab) olması şeklidir. İbnu'l-Arabî remizler ve sembollerin âlemin her tarafında hükümran olduğunu belirtir. Ona göre eşya birer simge ve Hakk'a perde olarak anlaşılmalıdır. Simge perdesi (hicab) gerisinde Hakk'ın anlaşılması gerekir. Simge/semboller gösterdiklerine işaret ederler. Sâliki Hakk'ı en yetkin tarzda müşahedeye sevk edebilen yegâne simge olan kadın bunun yanısıra İbnu'l-Arabî'ye göre Mutlak Cemâl'in yansıdığı tecelligâhlardan biridir. Mukayyed cemel-mutlak cemale doğru giden bir kapı olarak değerlendirilebilir.⁶⁹⁰

Keşf konusu üzerinde İbnu'l-Arabî de geniş olarak durmuş, hatta tasavvuf anlayışını “keşf yoluyla elde edilen bilgi” anlamına gelen mârifet üzerine temellendirmiştir. Gazzâlî gibi İbnu'l-Arabî de mükâşefenin müşâhededen daha mükemmel olduğunu, müşâhede ile mahiyetin, mükâşefe ile ilâhî hakikatlerin temsilî mânalarının idrak edilebileceğini belirtmektedir. Ona göre Allah'ın mahiyeti idrak edilemeyeceğinden bu konuda mükâşefenin verdiği bilgi daha önemlidir. Müşâhede bilgiye ulaştırın yol, keşf bu yolun son noktasıdır. Bu da nefiste ilmin hâsıl olmasıdır. İbnu'l-Arabî'ye göre keşfin birçok çeşidi vardır. Akî keşf ile (nazarî keşf) akledilenler üzerindeki perde kalkar ve mümkün varlıkların sırları ortaya çıkar. Kalbî keşf ile müşâhedeye has çeşitli nurların üzerindeki perdeler kalkar. Sırrî keşf ile yaratıklardaki sırlar ve varlıkların yaratılış hikmetleri ortaya çıkar ki buna ilham da denir. Ruhî keşf ile cennet ve cehennem görünüşü ile melekler görülür. Ruh tam olarak saf hale

⁶⁸⁹ Şevke tercüman olmak; *başkasının düşüncesini ve duygusunu bildirmek, dile getirmek, anlatmak anlamındaki isimdir ve mecazen göze görünen bir olayın, durumun veya biçimin anlamını dile getirmektir.* “Musikimiz, bizim durgun ruhumuzun, sakin düşüncelerimizin, uçuk benzimizin tercümanıdır.” Ahmet Hikmet Müftüoğlu

⁶⁹⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi'l-Aşk, et-Tefsîru'l-Kur'anî ve'l-Lûgatu's-Sufiyye fi Felsefeti İbn Sînâ* içinde, Hasan Asi, Beyrut 1986.

gelip zaman ve mekân perdesi kalkınca geçmiş ve gelecekle ilgili olayların bilgisine ulaşılır. Hafî keşf ile, bulunulan makam ve hallere göre Allah'ın celâl veya cemâl sıfatlarının tecellileri görülür. Bu tür keşfe sıfatî keşf de denir. Eğer Allah sâlike ilim sıfatıyla tecelli ederse dinî bilgiler ortaya çıkar, işitme sıfatıyla tecelli ederse onun kelâm ve hitabını duyar, görme sıfatıyla tecelli ederse temaşa ve müşâhede hali ortaya çıkar. Aynı şekilde celâl sıfatının tecellisi sâlikte fenâ haline, cemâl sıfatının tecellisi şevk haline, kayyûmiyet bekâ haline, vâhidiyet de vahdet haline sebep olur.⁶⁹¹ İbnu'l-Arabî'ye göre keşf hali çeşitli haller ve makamlarda muhtelif şekillerde ortaya çıkar.

Sûfîlerin bir kısmına göre sır kul ile Hak arasında gizli kalan hallerdir. Bu meyanda, “Hür insanların gönülleri sırların mezarıdır” denilmiştir. Ârif vasıtasız olarak sırrı bilir ama ifşa edemez. Mârifetin mekânı malp, muhabbetinki ruh, müşahedenin mekânı da sırdır. Sır kelimesi “kalpteki bir latife veya ruhun bir idrak mertebesi,” manasındadır. Kalp, ruh ve sır aynı özün iç içe geçmiş halkalarıdır. Beden, nefis, kalp, sır, ruh, hafî ve latîfe-i Hakk şeklinde de sıralamalar yapılmıştır.⁶⁹²

Tasavvufta diğer letâifin yanı sıra sır için de bir nur, mekân ve peygamber belirlenmiştir. Sûfîlere göre sır Hz. Mûsâ'nın kademi altındadır, yani feyzini onun ruhaniyeti vasıtasıyla alır. Bir diğer ifadeyle Hz. Mûsâ meşrebinde olan sûfîler sır latifesi yoluyla vuslata ererler. Sırrın nuru yeşil veya beyaz renktedir. Sırrın yeri ise göğsün sol tarafı ile ortası arasında/göğsün ortasında veya sol memenin iki parmak üzerindedir. Sâlik sır bölgesine kalp ve ruhtan aşaması sonrasında yoğunlaşarak zikre devam eder.⁶⁹³

5.13. Envâ' (الأَنْوَاء)

⁶⁹¹ Tuhfetü's-sefere, s. 13.

⁶⁹² Sevim. Arslan, “Nokta-i Süveydâ'nın Önemi ve Özellikleri”. *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (Haziran 2020): 103-30. <https://doi.org/10.46231/akademiar.690939>.

⁶⁹³ Ahmet Ögke, “Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfu'l-Esrâr İsimli Risâlesi”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Van 2000, (3) 225-2626

Envâ' (الأنواء) sözlükte “ayağa kalkma, yükselme, doğrulma, yük sebebiyle eğilme, meyletme” mânalarına gelen nev'⁶⁹⁴ isminin çoğulu envâ', Araplar'da yıldızların hareketiyle hava durumu ve iklimler arasında ilgi kuran, çeşitli takvimlere esas teşkil eden halk astronomi ve meteoroloji bilgisine verilen isimdir.⁶⁹⁵

Terim olarak “bir yıldızın veya yıldız takımının şafak vakti batarken aynı anda aksi yönden ‘rakib’ denilen mukabilinin doğması” anlamına gelmekte, böylece aynı zamanda cereyan eden hem doğuş (tulû') hem batış (sukut) hadisesini ifade etmekte, bundan dolayı da bazı dil âlimlerince ezdâddan sayılmaktadır. İsmi bu iki zıt anlamdan hangisine delâlet ettiği, yıldızın etkilediği tabiat hadisesiyle de ilgilidir; çünkü bir yıldızın doğuşu (tulû') ile batışının (sukut) farklı olayları meydana getirdiğine inanılmaktadır.⁶⁹⁶

İslâm'daki tevhid ilkesinin Araplar'ın envâ' hakkındaki telakkilerinde kesin bir dönüştürücü rol oynadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde yıldızların Allah'ın emriyle hareket ettiğinden kendilerinde yaratıcı hiçbir kuvvetin olmadığı açıklıkla ifade edilmektedir.⁶⁹⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.) de envâ' konusundaki bâtil inancı kınayarak yağmuru yağdıranın Allah olduğunu belirtmiş, yağmurun yağışını bir yıldızın doğup batmasına bağlayanların o yıldızla tapıp Allah'ı inkâr etmiş olacaklarını bildirmiştir.⁶⁹⁸

Yıldızlar, Araplar için, geceleyin yollarını kolayca bulmalarını sağlayan birer işaret olmalarının yanında çeşitli meteorolojik olaylara ve iklim değişikliklerine yol açtıklarına inanıldığı ve mevsimlerin ardarda gelişlerinin alâmeti sayıldıklarından daima gözlem konusu teşkil etmişlerdir. Câhiz bu husustaki halk bilgilerinin önemli bir birikim oluşturduğuna işaret eder.⁶⁹⁹ Gündelik hayatta tecrübî gözlemlere dayalı bu birikim Arap atasözü ve şiirlerine sirayet etmiştir. Yıldız isimleri ile bunların doğuş veya batışlarının sebebiyet verdiği

⁶⁹⁴ **Lisânu'l-Arab**, “nv'e”.; Cevherî, **es-Sihâh**, “nv'e”.; **Kamus Tercümesi**, “nv'e”.

⁶⁹⁵ Muharrem Çelebi, “Envâ”, **DİA**, TDV Yay., İstanbul 1995.11/257-258.

⁶⁹⁶ İbnu'l-Ecdâbî, **el-Ezmine ve'l-envâ'** (nşr. İzzet Hasan), Dimaşk 1964, s. 134-136.

⁶⁹⁷ En'âm 6/97; Nahl 16/12; Rahmân 55/6.

⁶⁹⁸ Buhârî, “Ezân”, 156, “İstiska”, 128, “Megazi”, 35; Müslim, “İmân”, 125; Nesâî, “İstiska”, 16.

⁶⁹⁹ Câhiz, **Kitâbu'l-Hayevân**, VI, 30.

meteorolojik hadiseler nesiller boyu aktarılmıştır. Ortak bir hâfıza gibi saklayan bu sözlü kültür ögesi yerleşik veya göçebe olsun eski Araplar'ın su, hava ve toprakla olan ilişkilerinin izahını, daima göklerin yeri yönettiği şeklindeki kadim inanca dayandırdıklarını göstermektedir. Câhiliye Arapları, Mezopotamya ve Kuzey Sâmî medeniyet havzalarından beslenerek oluşturdukları bu astronomi/astroloji/meteoroloji bileşkesi kozmolojik öğretilerde yıldızları yağmurun yağması, sıcakların veya soğukların başlaması, suların çekilip kabarması, bitki örtüsünde değişiklik olması, bereket ve kıtlık meydana gelmesi ve çeşitli rüzgâr yahut fırtınaların çıkması gibi tabii hadiselerin âmili olarak görmüşler ve onlara bir tür ulûhiyyet nisbet ederek beklentileri doğrultusunda kendilerinden niyazda bulunmuşlardır. Envâ' bilgisi hakkında yazılmış son eserlerden birinin müellifi olan İbnu'l-Ecdâbî, Araplar'ın envâ' disiplinine bakışının İslâm öncesi ve İslâm sonrasında uğradığı köklü değişikliğe işaret etmektedir. Müellife göre Câhiliye Arapları yıldızları bazı tabiat hadiselerinin yaratıcıları olarak görmekle küfre düşmüşlerdir. Bu konuda İslâm inancına uygun görüş sahibi olan Araplar ise envâ' sadece belli tabiat hadiselerinin vaktini gösteren işaretler şeklinde değerlendirmişlerdir. Bu anlayışa göre envâ', Allah'ın âdeti (sünnetullah) üzere cereyan eden belli hadiseler için "a'lâm ve evkat" olmaktan öte bir anlam taşımaz.⁷⁰⁰

Envâ' sisteminin ilk şekli, basit olarak yıldız veya takımyıldızların doğuş ve batışı ile (nev') başlayan yaklaşık yirmi sekiz dönemlik bir güneş yılındaki meteorolojik hadiseleri takip ve tahmin etme bilgisinden ibaretti. Yıldızların birbirlerine göre süreleri farklılık arzeden batışlarıyla (meselâ Süreyya takımyıldızının yedi gün, Hen'a yıldızının (veya menzilin) bir gün) yine nev' denilen bir döneme girilmekte ve belli yıldızların batışı veya mukabillerinin doğuşu ile hava durumu tahmin edilmekteydi. Böylece on dört çiftten oluşan yirmi sekiz yıldız yahut takımyıldızın doğuş ve batışları ile başlayan yirmi sekiz sabit döneme ayrılmış ilkel bir güneş yılı takvimi elde edilmiş oluyordu.⁷⁰¹

⁷⁰⁰ İbnu'l-Ecdâbî, *el-Ezmine ve'l-Envâ'*, s. 136.

⁷⁰¹ Charles Pellat, "Anwa'", The Encyclopaedia of Islam (New Edition), I, 523-524.

Daha sonraki merhalede Araplar, İslâm'dan bir süre önce benimsedikleri ayın arz etrafındaki hareketini belirten yirmi sekiz durak ile (menâzil) yirmi sekiz envâi birleştirdiler ve sonuçta sistemi, her biri 12° 50''lık eşit yaylardan teşekkül eden yirmi sekiz bölümlü bir zodyak haline getirdiler. Bu sisteme göre bir yılda yirmi sekiz yıldız veya takımyıldızın her biri, on üç günlük yirmi yedi ve on dört günlük bir sabit dönem (nev') halinde yirmi sekiz menzil oluşturmakta ve toplam 365 gün elde edilmektedir ($27 \times 13 = 351 + 14 = 365$). Bu durumda ay, arz etrafında yirmi sekiz günde tamamladığı dönüşü sırasında her gece bir menzili geçmekte ve bir gece bir yıldız veya takım yıldızına yakın olurken ertesi gece doğu istikametinde o yıldız(lar)dan uzaklaşmaya başlayarak nihayet 28. gece yıldızı batıda tekrar idrak etmektedir. Böylece on dört çiftlik yirmi sekiz yıldız veya takımyıldız ayın yörüngesi için sabit bir referans sistemi meydana getirmiş olmaktadır. Ayın yirmi sekiz menzilini oluşturan bu yıldızlar kuşağı dört mevsim için yedili gruplara ayrılmış ve bunların "menâzilu'ş-Şâmiyye" denilen on dördü kuzey menzillerini, "menâzilu'l-Yemeniyye" denilen on dördü de güney menzillerini teşkil etmiştir. Gökkubbede aynı anda bu yıldızların on dördü gözlenebilmektedir. Zira daima biri doğarken rakibi batmakta, dolayısıyla gözlemcinin ufkunda her zaman için yirmi sekiz envâ' yahut menzilin sadece yarısı kalmaktadır. Kazvîni'nin *Acâibu'l-Mahlûkat*'ına göre ayın yirmi sekiz menzili şu isimleri taşımaktadır: *İlkbahar Şeretân, butayn, süreyyâ, deberân, hak'a, hen'a, zirâu'l-esed; yaz, nesre, tarf, cebhe*⁷⁰², *zübre, sarfe, 'avvâ', es-simâku'l-a'zel; sonbahar gafr, zübânâ, iklîl, kalbu'l-akreb, şevle, naâim, belde; kış ise sa'dü'z-zâbih, sa'dü bülâ', sa'dü's-suûd, sa'du'l-ahbiyye, el-fer'u'l-evvel, el-fer'u's-sânî, batnu'l-hût* şeklinde sıralanmaktadır.⁷⁰³

Envâ' bilgisi kaleme alınan eserlerde envân büyük ölçüde gözleme dayanan kadim Arap folklorunu yansıtan özelliklerinin korunarak tercüme hareketlerinin de katkısı ile İslâm dünyasında matematik tabanlı astronominin gelişmesiyle envâ' Akad, Babil, Keldanî,

⁷⁰² Nev' süresi on dört gün olan tek yıldızdır.

⁷⁰³ Kazvîni, *Acâibu'l-Mahlûkat*, Beyrut, ts., s. 46-53.

Süryânî, İbrânî, Fârisî, Kıptî ve Grek astronomi bilgileri ve takvimleri bazı itikadî hususlar ile namaz ve oruç gibi bazı ibadetlerin vakitlerinin tesbit edilmesi ve ve hayatın yeni icaplarıyla ilgili bazı bilgiler eklenmiştir. Bîrûnî'nin *el-Âsâru'l-bâkiye*'sinde Araplar'ın envâ' geleneğini ele alan bir bölümün yer alması, fırtınaların esmesi, soğuk veya sıcakların başlaması, cemrelerin düşmesi, bitki örtüsündeki değişiklikler ve suların kabarması veya çekilmesi gibi tabiat hadiselerini ele alarak gök cisimlerinin hareketlerine değinilmiştir.⁷⁰⁴

5.14. Vefk (الوقف)

Harf, rakam, kelime, esmâ-i hüsnâ, âyet ve sûrelerin belli bir düzene göre kareler içine yazılması suretiyle oluşturulan bir tılsım türü olan vefk sözlükte uyum, uygunluk gibi manalara gelmektedir. Vefk, harflerin müfred veya terkip halinde havas denilen durumlarını ele alan ve harf ile rakamların sihrî birtakım anlamlar barındırdığına inanılan hurûf ilminin bir türüdür; bir tabloda yer alan kare veya dikdörtgen kutucuklar içine harflerin, rakamların, isimlerin, günlerin sihrî özelliği, vefklerin mertebeleri, sayı ve harflerin tabiatı ve nitelikleri dikkate alınarak belirli zaman ve şartlarda belli kurullarla sayılar, sayı değerindeki harfler, kelimeler ya da hepsinin beraber yazılmasıyla elde edilir. Vefkin etkili olması için değişik yol ve yöntemlere yer verilir.⁷⁰⁵ Bunlar sağdan sola, yukarıdan aşağıya veya bir köşeden diğer köşeye kutucuklardaki sayıların toplamı birbirine eşitlendiğinden bu işleme vefk adı verilmiştir. En yaygın olarak 3 × 3, 4 × 4, 5 × 5'li kareler kullanılır. Buna göre kullanılacak kelime veya isimlerin ebced hesabıyla belirlenen rakam değerleri çeşitli sayılara ayrılarak kareler içine yerleştirilir. Sayılar soldan sağa veya yukarıdan aşağıya toplandığında kelimenin sayısal değeri elde edilmelidir. Bazın rakam yerine harfler kullanılabilir. Bu

⁷⁰⁴ Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurâni'l-Hâliye* (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878 → Leipzig 1923, s. 11-12, 50-53, 62-63, 238-239, 325, 332.

⁷⁰⁵ İslam kültür geleneğinde el-ulûmu'l-hafiyye/gizli İlimler olarak anılan disiplinler, haruf, ebced, vefk ilmi, astroloji ve fizyonomi ile kehanet, büyü, fal, tarot gibi geleneksel kültürlerde var olan modern toplumlarda da dinî meşruiyetleri etrafında çeşitli tartışmaların olduğu konuları ele almaktadır. *Gizli İlimler* adlı eserde Yusuf Çakar, tarihsel, dinî, kültürel, antropolojik ve sosyolojik bakış açılarını, gizli ilimlere dair geleneksel örneklerle birlikte sunulmaktadır. "Gizli ilimler" sahasına muhtelif zaviyelerden bakarak örnekler vermekte ayrıca kitapta gizli ilimlere dair geleneksel birikim anlatılmaktadır. Ayrıca bkz. M. Ullmann, **İslâm Kültür Tarihinde Maji**, çev. Yusuf Özbek), İstanbul 1994.

düzenlemeyle vefkin konusu olacak kelime, isim, âyet veya sûrenin sayıların toplamı kadar tekrarlanmasıyla bir gizli gücünün ortaya çıkarıldığı kabul edilir. Vefk, kareler içine insanların ümit ve isteklerine uygun harfler ve şekiller yazarak dileklere kavuşturma ve kötülüklerden uzaklaştırmaya güç kazanmak için yapılır. Gizli ve gizemli güçleri içerdiğine inanılan vefkler büyü, aşk ve muhabbet sağlama, eşler arasında sevgi veya nefret, kısmet açma, korkuları giderme, hastalık veya felâketten uzak durma gayesiyle yapılır.

İslâm öncesinde Araplar'ın ilgi alanında bulunan vefkin Hint'liler veya Sâbiîler'den geçtiği düşünülmektedir. Sâbit b. Kurre'nin on altı, yirmi beş, otuz altı ve daha fazla hâneli tabloların nasıl teşkil edileceğini gösterdiği belirtilir. İslâm kültüründe vefklerin ilk örneklerine Câbir b. Hayyân ve İhvân-ı Safâ'da rastlanmaktadır. Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzin*'inde Belinus'a⁷⁰⁶ nisbet edilen bir vefkten bahseder; bu vefkin iki bez parçasına yazılıp doğum sancısı çeken kadının ayaklarının altına bağlanması durumunda doğumun kolaylaşacağını ileri sürüldüğünü belirtmektedir. İhvân-ı Safâ Risâleleri'nde dokuz sütunlu dörtgenlere kadar vefklerin oluşturulduğu, vefk tablosunun doldurulmasının satranç taşlarının hareket tarzı ile tasvir edildiği görülür. Daha sonraki dönemlerde Ahmed b. Ali el-Bûnî tarafından kaleme alınan ve dört hâneli vefklerin hâkim olduğu *Şemsu'l-Maârifî'l-Kubrâ* ile *Kitâbu'd-Durri'l-Manzûm fî İlmi'l-Evfâk ve'n-Nucûm* gibi eserlerde vefk hakkında bilgi verilir. Bûnî'nin eserlerindeki yeniliklerden biri de kutucuklara yazılan rakamların artmasıdır. Vefklerde hânelerin doldurulma şartları, hânelerdeki her rakamın aynı miktarla yükseltilmesi veya bir aritmetik seri teşkil edilmesidir. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalâl* adlı eserinde buna benzeyen ve aynı maksatla kullanılan bir vefki filozofları eleştirmek amacıyla tasvir eder. Bu vefk "Gazâlî Hâtemi" diye anılmıştır.⁷⁰⁷

Vefklerin tertibi genellikle, yön verici unsur olarak bir kelime, özellikle de Allah'ın isimlerinden biri sessiz harflerine ayrılarak vefkin üst hânelerine yazılır. Ardından her biri

⁷⁰⁶ Tyanalı Apollonios

⁷⁰⁷ Yûsuf Muhammed el-Hindî, *el-Cevheru'l-Galî fî Havâssi'l-Muselles li'l-Gazâlî*, Mektebetu's-Şeyh Abdulmun'im es-Sabrî el-Kutubî Kahire, ts., s. 10-38, 44-52.

kaydırılıp hânelere yerleştirilir. “el-Vefku’l-harfî” adı verilen bu vefkteki harflerin ebced hesabıyla sayı değerleri söz konusu hânelere yerleştirilmek suretiyle de “el vefku’l-adedî” elde edilir. Bunların ebceddeki sayı değerleri en üst sıradaki hânelere yazılır. Öteki sıralar diğer rakamlarla doldurulur.

Vefkler *felekî*, *vasatî* ve *süflî* kısımlarına ayrılır. Felekî olduğunda harfî, ulvî, tabîî, ruhanî ve hakikî; vasatî olduğunda lafzî; süflî olduğunda ise rakamî-hattîdir. Tasrif hususiyeti itibariyle vefkler sadece harf ve isimlerle yapılanlar ile harfî ve adedî olanlar diye üçe ayrılır. Ca’fer es-Sâdık’a nisbet edilen *Kitâbu’l-Cefr*⁷⁰⁸ bu türde yazılmış bir eserdir. İkincisine erbâb-ı şümûs denilen güneş sistemiyle ilgilenenler bakarlar. *Şemsu’l-Maârif*, *Şemsu’l-âfâk*, *Kenzu’l-esrâr fi keşfi’l-esrâr* gibi eserlerde buna riayet edilmiştir. Daha karmaşık olan üçüncüsüne her iki gruptan bazı kişiler ilgi göstermektedir; *Tavâliu’l-Eşrâk fi Vad’i’l-Evfâki’l-Adediyye*, *Keşfu’l-Esrâri’l-Hafiyye fi Vad’i’l-Evfâk* gibi eserler bu türde yazılmıştır.⁷⁰⁹ Vefki oluşturan karelerin içinde sayılar varsa sayı vefki, harfler varsa harf vefki diye adlandırılır. Yine vefkler her sırasında yer alan kare sayısına göre üçlü, dörtlü, beşli, altılı, yedili şeklinde isimlendirilir. Üçlü bir vefk karesinin içinde dokuz, dörtlü vefk karesinin içinde on altı, beşli vefk karesinin içinde yirmi beş, altılı vefk karesinin içinde otuz altı ve yedili vefk karesinin içinde kırk dokuz kare bulunur. Buldukları gruba göre vefkler, *toprak*, *hava*, *ateş* ve *su vefki* veya *gezegene göre güneş vefki*, *ay vefki* şeklinde isimlendirilir. Amaç doğrultusunda bu vefk kutucuklarının içine yazılan sayı veya harflerin de özel bir yerleştirme düzeni vardır. Bu düzen dileğe göre belirlenir. Meselâ hayır/iyilik için çift olan sayılar (müzevvecât) veya bunların karşılığı harfler büyük karenin dört köşesindeki küçük karelere yazılır. Şer/kötülük için ise tekler (müfredât) kullanılır. Hem hayır hem şer isteniyorsa her ikisi de kullanılır. Vefklerde kullanılan mürekkep misk ve safranın gül suyu içinde ezilmesiyle yapılır. Bu mürekkep bütün havas yazımlarında aynıdır. Vefk uygulamalarının

⁷⁰⁸ el-Ĥâfiyetu’l-Ca’feriyye

⁷⁰⁹ Risâle fi Hakkı ilmi’l-Vefk ve Şurûtihi ve Envâihi ve Havâssih, Süleymaniye Ktp., Osman Huldi Öztürkler, nr. 54, vr. 3-9.

vazgeçilmez malzemelerinin biri de tütsüdür. Vefkin konusu, hatta vefk yapılacak kişinin yıldızı da bu hususta belirleyicidir. Vefkler genelde kâğıda yazılır. Nadiren özel bir sebeple başka malzemeler üzerine de yazılmıştır. Üçlü (müselles) vefkin dört köşesindeki harflerin soldan sağa dizilmesiyle oluşan şekle bedûh denir.

Mevcut alem tasavvurundan kaynaklanan bu çabalar yerelde olan bilgilerin dönüşüyle elde edilmiş görünmektedir. Aritmetik konusunda uzman olan Ebu'l-Vefa'nın eseri de farklı bir bakış açısını hatıra getiriyor.⁷¹⁰

Fal, kehanet, astroloji, matematik ve astronominin verilerinden yararlanılarak yapılan bir tılsım türü olan vefkin temelinde harf ve rakamların özel güçlere ve niteliklere sahip olduğu inancı yatmaktadır. Bu sanal bilgi dalı, mitoloji ve düzenli bilgi öncesine ilişkin bir uygulamadır. Hint, Sümer ve Bâbil toplumları gibi Araplar da halk kültüründe bunu yaşatmıştır. İslâmî dönemde ulemâ cevaz vermese de bu uygulamalar halk arasında devam edegelmiştir. İslâm inancına göre bütün yaratıklar Allah'ın emir ve kanunlarına boyun eğmekte, âlemin işleyişi Cenâb-ı Hakk'ın koyduğu kanunlara göre yürümektedir. Gayb âlemiyle irtibat peygamberler ve onların getirdiği vahiyler yoluyla olmaktadır. Dolayısıyla sünnetullahı göz önünde bulundurmayan bu tür uygulamaların iddiaların onaylanması dinen doğru değildir.

Havas kitaplarında uygulanan vefke dinî çevrelerde bazı çekinceler konulmasına rağmen halk inançlarında folklorik unsurlarla güçlü şekilde yaşatılmış, vefke dair geniş bir edebiyat meydana gelmiştir.⁷¹¹

5.15. Zayırçe (الزایرچه)

Yıldızların ve burçların konum/vaziyet ve hareketlerini gösteren cetvel ve bunlara dayalı istikbale dair keşif çabalarını ele alan bu tür cetvelleri ifade eden zayırçe, astronomi ve astrolojinin karşılığı olarak da kullanılmıştır.

⁷¹⁰ Ebu'l-Vefâ. *Risâle fi Terkibi Adedi'l-Vefk fi'l-Murabbaât*. <https://portal.yek.gov.tr/works/detail/207381>

⁷¹¹ Bkz. Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Beyrut 1408/1987, s. 85; Bûnî, *Şemsu'l-Maarif*, I, 35; Abdurrahman b.

Zâyirçe, aynı zamanda yıldızların sürat ve istikametlerini hesaplayan zîç ilminden faydalanılması ve gökyüzünün horoskopik haritasının oluşturulmasıyla yapılır. Arzın yörüngesine paralel şekilde devreden, yaklaşık 18 derece genişliğindeki bir daireden meydana gelen bu cetvel 30'ar derecelik eşit kısımlara ayrılır. Bu kısımların her biri yılın bir ayına tekabül eden bir burcu temsil eder. Günümüz astrologlarının çoğu, Batlamyus'un *Tetrabiblos* adlı eserinde yer alan temel horoskopiyi kullanmaktadır. Yerin dönme eksenini bir topaç gibi "kafa salladığından" [الحركة المنكوسة] yıldızlar her yıl aynı noktaya dönmez. Dolayısıyla belli bir yıldızın konumu uzun bir süre boyunca ölçüldüğünde bunun gökyüzü düzleminde geriye doğru kaydığı görülür. Astrologlara göre gök cisimleriyle insanlar arasında etkileme-etkilenme ilişkisi söz konusu olup her burcun bir özelliği bulunmakta ve kişi hangi burcun tesiri altında doğarsa onun tabiat ve mizacına sahip olmaktadır.

Mağrib tertibi üzere olan ebced harflerinin ve bugünkü Arap sayılarını teşkil eden Hint rakamlarının değerleri kullanılarak hazırlanan zâyirçelerin en meşhuru, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî'ye (ö. 601/1205) nisbet edilen ve kelimeler arasındaki harf ilişkilerine dayanılarak sorulardan cevap çıkarma yöntemiyle gerçekleştirilen zâyirçe-i Sebtî'dir⁷¹². Bu zâyirçe birbirine paralel bazı dairelerden meydana gelmekte ve her biri on iki burç sayısınca merkezden muhite geçen çizgilerle on ikiye ayrılmaktadır. Her çizginin üzerinde başından sonuna kadar harfler ve sayılar bulunur. İçinde ve daireler arasında ilimlerin adları ve oluşların yerleri yazılıdır. Zâyirçenin arkasında, tûl/uzunluk, genişlik/arz bakımından birbirini kesen çizgilerden meydana gelen bir cetvel mevcut olup genişliği 55, uzunluğu 131 hâneyi içerir. Bu hânelerin bazısında sayı, bazısında harfler vardır, bir kısmı ise boştur. Zâyirçenin etrafında ondan arzu edilen sonucun çıkarılmasının biçimini anlatan "Kasîde-i Lâmiyye" yer alır. Ancak Mağrib'de gaybdan haber verdiği ileri sürülen Mâlik b. Vuheyb'e ait olan kasidenin içerdiği beyitler bilmece gibidir. İbn Haldûn bu cetvelin yapılışı ve kullanılışı

⁷¹² Sebtî'nin meşhur zâyirçe kitabının Harvard yazma nüshası için bkz. <https://curiosity.lib.harvard.edu/islamic-heritage-project/catalog/40-990073804790203941>

hakkında bilgi verir. Levhanın ön yüzünde zodyak ve diğer takım yıldızları için bölünmüş, aynı merkezli bir daire sistemi vardır.

Zâyirçe adıyla kimi kaynaklarda Sehl et-Tusterî'ye⁷¹³ nisbet edilen eser *Risâle fi'l-hurûftur*. Harflerin sırları ve sembolik anlamlarına dair olan bu eserin bir nüshası Chester Beatty kütüphanesinde (3168/3) kayıtlıdır. Henri Martinot, Claude Addas, *La naissance d'un saint: de Murcie à la Mecque, l'itinéraire d'Ibn Arabî*, adıyla Michel Chodkiewicz ise Shaykh Muhammad Demirdâsh: *Un soufi akbarien du XVIe siècle* adlı makaleleri yazdıkları sayıda çalışmasını yapmıştır.⁷¹⁴

5.16. Basit ve Mürekkeb (البسيط و المركب)

İslâm felsefesinde basît, “bünyesinde farklı unsurlar barındırmayan veya varlığıyla mahiyeti aynı olan varlık veya kavram” için kullanılmıştır. Semavî akıllar ve nefisler *ruhanî basît*, ustukuslar bölünmeyen cüzler *cismanî basit* şeklinde ruhanî ve cismanî oluşlarına göre ikiye ayrılırlar. Varlık ve kavramlar hakîkî, örfî ve izâfî şeklinde basitlik derecesine göre ele alınmıştır. Herhangi birkaç cüzden oluşmayan, mahiyeti zatının aynı olan bir varlık hakîkî basîttir. Kendisi mürekkeb olsa bile değişik tabiatta daha basît cisimlerden oluşmayan, yani birleşimindeki parçalar aynı basît unsurlardan ibaret olan varlığa örfî basît, mürekkeb olmakla birlikte cüzleri başka bir mürekkebin cüzlerine göre daha az olana da izâfî basît denir.⁷¹⁵

Hakîkî basît bir yandan Allah'ın zâtını, mahiyetini ve sıfatlarını, diğer yandan ilk vahdetin (Allah) basît olduğunun kabul edilmesi halinde bundan mürekkeb varlıkların yahut kesretin sudûr keyfiyetini, nihayet temel basît cisimleri ve bunlardan mürekkeb cisimlerin ne şekilde meydana geldiğini izah bakımından İslâm filozoflarını özellikle ilgilendirmiştir. İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut'te* İslâm filozofları tarafından da sonradan benimsenecek olan

⁷¹³ G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sûfi Sahl at-Tustari*, Berlin-New York 1980, s. 8-18, 73-74; L. Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. B. Clark), Notre Dame 1997, s. 199-203.

⁷¹⁴ https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_2004_num_51_1_2227 Aspects de la science des lettres: la “risâlat al-hurûf” de Sahl b. Abd Allah al-Tustarî, Henri Martinot, Horizons Maghrébins- Le droit à la mémoire Année 2004 51 pp. 29-39

⁷¹⁵ *Besâitu İlmi'l-Felek ve Suveri's-Semâ* (بساتن علم الفلك وصور السماء) Kahire 1923.

Greklere göre ilk vahdet hakîkî ve en basît varlıktır; çünkü onun zâtına herhangi bir ilâve mutlak birliğini haleldar eder.⁷¹⁶ Gazâlî filozofların bu görüşünü, Allah'ın sıfatlarını, dolayısıyla mahiyet ve hakikatini selbedeceği, mahiyet ve hakikati olmayan bir varlıktan da söz edilemeyeceği gerekçesiyle reddetmiştir.⁷¹⁷ İbn Rüşd, filozofların Gazâlî tarafından yanlış anlaşıldığını belirterek bu sıfatların O'nda zât veya mahiyetinden ayrı düşünülmesinin ve O'nun basîtlüğünü zedelemesinin bulunabileceğini kabul ettiklerini belirtmiştir.⁷¹⁸

Bazı filozoflara göre dokuz feleğin en aşağısında olan ay feleğinin altında bulunan “süflî âlem” diye isimlendirilen (kevn/oluş ve fesad/bozuluş) âleminde dört ilke (ustukus/anâsır-ı erbaa), bütün cisimlerin en basit ve temel unsurlarıdır. İbn Seb'in ise dört unsurun keyfiyetleriyle fiilleri arasında bir bağ bulunduğunu, ateşin cisimleri kendi tabiatına çevirdiğini, şeffaf ve latîf olan havanın sûretleri kolayca benimseyip bıraktığını, suyun da aynı özellikleri taşıdığını, toprağın ise yoğun bir cisim olduğunu belirtir.⁷¹⁹

Bütün mürekkebe varlıklar, bu unsurların (ustukus/anâsır-ı erbaa) çeşitli kemmiyet ve keyfiyette birleşmesiyle oluşur. Basîttir mürekkebe doğru olan bu gelişme, mürekkeplerin en şerefli (ahsen-i takvim) olan insanda kemale ulaşır. Felsefede basit teriminin karşıtı olarak kullanılan mürekkebe bir maddenin bünyesinde birden fazla madde bulunursa o maddeyi nitelendirmek için kullanılmaktadır. Su mürekkebe bir maddedir; bu birleşimi oluşturan oksijen ve hidrojen ise birer basit maddedir. Biruni⁷²⁰ de bu konuda basitlerin temel bir önemi olduğunu işaret etmektedir.

⁷¹⁶ İbn Rüşd, *Tehâfutu'l-Tehâfut* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930, s. 393.

⁷¹⁷ Gazâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1955, s. 176-177.

⁷¹⁸ İbn Rüşd, *Tehâfutu'l-Tehâfut*, s.398-400.

⁷¹⁹ İbn Seb'in, *Buddu'l-Arif* (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 114.

⁷²⁰ Basit olan şeyler, basitler: Bu besâitte ne varsa bî-güman / Her biri bir isme mazhardır ayan (Ahmedî). Besâiti sayamaz ilm-i köhne-i kimyâ / Kuvâyı fark edemez sal-hurde hikmetler (Cenap Şahâbeddin)

Klasik felsefede bir güç ve imkân halini temsil eden ilk madde yani heyûlâ basit ve yalın, somut madde ise madde ve sûretten oluşmuş bir mürekkebe cisim olarak kabul edilir.⁷²¹

Bir başka husus da mürekkebe ile müellef terimlerinin aynı anlamda birbirinin yerine kullanılmasıdır. Ancak filozof Kindî bu iki terim arasında bir fark bulunduğunu işaret ederek şöyle der: “*Aynı özelliklere sahip nesnelere oluşturduğu birleşime müellef; cinsleri aynı, fakat tarifleri farklı nesnelere meydana getirdiği birleşime ise mürekkebe denilir*”.⁷²²

5.17. İnsân-ı Kâmil

Tasavvufun önemli kavramlarından biri olan kemal ve bundan türetilen “insân-ı kâmil” kavramı tasavvuf literatürüne İbnu'l-Arabî tarafından ele alınması sonrasında yaygınlık kazanmıştır.⁷²³ İnsân-ı kâmil, dinî ve ahlâkî boyutları olan fikrî çaba ve ruhî tecrübenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak felsefe tarihinde kökleri çok gerilere giden “mikro/küçük âlem” ve “makro/büyük âlem” düşüncesiyle bağlantılı olarak eski kültürlerde insanla âlem arasında bir münasebet görülmüş, birinde bulunan özelliklerin en azından bir kısmının diğesinde de bulunduğuna inanılmıştır. Eski Mezopotamya ve Mısır, insân-ı kadîm, yahudi Kabala'sında adam kadmônun bazı özellikleri tasavvuftaki insân-ı kâmil anlayışını çağrıştırmaktadır. Benzer düşüncelere kültüründe de rastlanır. Uzakdoğu Hint-Çin düşüncesindeki mikrokozmos-makrokozmos inancının evrensel olduğunu göstermektedir.⁷²⁴ Bütün bunlara rağmen İslâm fikir geleneğinde anlaşıldığı şekliyle insân-ı kâmilin tasavvufun geliştirdiği bir düşünce olduğunda şüphe yoktur.

İbnu'l-Arabî tarafından geliştirilen Ekberî bakış açısına göre Kur'an'dan bazı âyetlerden tasavvufî insân-ı kâmil düşüncesinin anlaşılabilirliği görülmektedir. Hz. Âdem'in

⁷²¹ Gazâlî, *Mihakku'n-Nazar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 73-74.

⁷²² Yakub b. İshak el-Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950, I, 168.

⁷²³ İnsân-ı Kâmil konusundaki literatür genelde İbnu'l-Arabî'nin yapıtları etrafında gelişerek büyümüşür. Bu konudaki eserlerin bir kısmı şunlardır. Abdurrahman Bedevî, *el-İnsân-ı Kâmil fi'l-İslâm*, Kahire 1950; R. Nicholson, “İnsân-ı Kâmil”, İA, V/2, s. 1008-1009; W. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul 1997, s. 165-184; T. İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.

⁷²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London 1978, s. 66-74.

“halifelîği”⁷²⁵, ona tüm esmânın öğretilmesi⁷²⁶ benî Âdem’in mükerrerem,⁷²⁷ “ahsen-i takvîm”⁷²⁸, göklerde ve yerde olan her şeyin insanın emrine verilmesi,⁷²⁹ ve emaneti yüklenmesi⁷³⁰ ifade edilmektedir. Allah’ın bazılarına kendi tarafından ilim verdiğini,⁷³¹ Hz. Peygamber’in (s.a.v.) güzel örnek⁷³² ve âlemlere rahmet⁷³³ olduğunu bildiren âyetler de tasavvufun insân-ı kâmil konusundaki dayanağının Kur’an olduğuna delil olarak gösterilmektedir.

Allah’ın Âdem’i kendi sûretinde yarattığını⁷³⁴, anlam olarak sahih kabul edilen Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nurunun ilk yaratıldığını, Hz. Âdem bedenle ruh arasında iken Hz. Muhammed’in nebi olduğunu ifade eden rivayetler vardır.

Bâyezîd-i Bistâmî’nin “el-kâmilu’t-tâm”⁷³⁵ ifadesi, Hallâc-ı Mansûr’un nübüvvet nurlarının tümünün Hz. Peygamber’in (s.a.v.) nurundan kaynaklandığı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vücudunun adem (عدم) den (yokluk), isminin ise “kalem”den önce var olduğunu ifade eder.⁷³⁶ İslâm felsefesinin Mikro-makro âlem görüşünü benimsemiş olmasıyla bu konularda benzerliklerin olması tabiidir. Fârâbî, âlemin tek bir şahıs gibi düşünülebileceğini⁷³⁷ ifade ederken, İslam filozoflarından etkilenmiş Yahudi İbn Meymûn benzer şekilde insanın mikro âlem, makro âlemin de komple tek bir şahıs gibi düşünülebileceğine dair bir görüş serdetmektedir.⁷³⁸ Aynı şekilde İhvân-ı Safâ’da “insân-ı fâzıl” ifadesi bulunmaktadır.

İbnu’l-Arabî’nin temellendirdiği İnsân-ı kâmil konusu varlık mertebeleri bağlamında ele alındığında daha kolay anlaşılabilir. İbnu’l-Arabî’ye göre mutlak vücûd, ilk mertebede

⁷²⁵ Bakara 2/30.

⁷²⁶ Bakara 2/31.

⁷²⁷ İsrâ 17/70.

⁷²⁸ Tîn 95/4.

⁷²⁹ Câsiye 45/13.

⁷³⁰ Ahzâb 33/72.

⁷³¹ Kehf 18/65.

⁷³² Ahzâb 33/21.

⁷³³ Enbiyâ 21/107.

⁷³⁴ Buhârî, “İsti’zân”, 1; Müslim, “Birr”, 155.

⁷³⁵ Kuşeyrî Risâlesinde (لكامل التام، فمن كان حظه من اسمه تعالى الظاهر لاحظ عجائب قدرته) şeklinde geçmektedir.

⁷³⁶ Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul 1976, s. 65-75.

⁷³⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Mille*, Beyrut 1965, s. 65-66.

⁷³⁸ İbn Meymûn, *Delâletu’l-Hâ’irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974, s. 197-198.

(taayyün-i evvel) ehadiyyetini vâhidiyyete dönüştürerek taayyünata başlamıştır. Asıl yaratma fiili, İbnu'l-Arabî'nin "hakikat-i Muhammediyye" adını da verdiği mertebeden sonra gerçekleşmekte, bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Ehadiyyet mertebesi, insân-ı kâmil mertebesi olup; hakikat-i Muhammediyye lâ taayyünün zâhiri; Lâ taayyün de hakikat-i Muhammediyye'nin bânîni kabul edilmektedir. Allah'ın kainattaki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. İnsân-ı kâmil halkettiğinde ona akl-ı evvel mertebesini vererek bilmediği şeyleri ona öğretmiştir. Mertebesini ve onu âlemde halifesi yaptığını meleklerle bildirerek, gökler ve yerdeki herşeyi ona musahhar kılmıştır. İbnu'l-Arabî'ye göre Allah isminin mazharı olduğundan ancak insân-ı kâmil Allah'ı bilebilir âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu bu insân-ı kâmidir. Varlık meratibinin sonu da lâ taayyün hariç tüm mertebelerin hakikatlerini içeren merite-i insân-ı kâmil olduğundan "kevn-i câmi" ve "âlem-i ekber" denilmiştir.⁷³⁹

İnsân-ı kâmil, hakiki mânada var olan Hz. Peygamber (s.a.v.)'de isim ve sıfat olarak tecelli eder. İnsân-ı kâmil mertebesinde evliyaullah hakikat-i Muhammediyye'nin vârisidir. Her şeyin hareket halinde olduğuna kani olan Molla Sadrâ mevcudatta görülen tekâmülün insân-ı kâmilde karar kıldığını ve âlemin korunmasının insân-ı kâmilin varlığıyla mümkün olduğunu belirtir. İnsân-ı kâmil maddî/cismanî ve ruhanî/mânevî, zulmânî-nûrânî, süflî-kutsî, kesif-latîf, âlemde Hakk'ın her mertebedeki tecelliyatına ve kemalatına mazhar olduğundan bu hallerinin çeşitliliği ve değişikliği sayesinde "nûr-ı Muhammedî", "vâris-i Muhammedî", "âlem-i sagir", "nâib-i Hak", "mir'ât-ı Hak" ve "hakikat-i Muhammediyye" gibi sayısız isimler alır. İnsân-ı kâmil sayesinde imkân âlemi ilâhî âleme yükselirken bu vaziyet kulun tabiatındaki imkân âlemine aidiyeti ortadan kaldırmaz.⁷⁴⁰

İnsân-ı kâmil, Hz. Peygamber'e vâris olarak Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanarak kemal derecesine varmak için sülûkünü dört kapıdan (şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet) kâmil olmak için çabalamalı, eşyanın hikmetini bilmeye ve halk içinde Hakk ile olmalıdır. İbnu'l-Arabî'nin

⁷³⁹ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, 20/493-516, TDV Yay., İstanbul 1999.

⁷⁴⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, Kum, ts., I, 35.

takipçilerinden Abdülkerîm el-Cîlî birçok eserinde bu mertebeyi şerhetmiş, *el-İnsânu'l-kâmil*⁷⁴¹ ve *en-Nâmûsu'l-a'zam* gibi çalışmalarını bu konuya hasretmiştir. İlâhî isim ve sıfatlar hiçbir varlıkta insân-ı kâmilde olduğu kadar parlak olmadığından, ilâhî varlığa delil olmalıdır.

5.18. Hebâ (Heyula)

Zerre ve toz gibi anlamları olan hebâ⁷⁴² kelimesi, Kur'ân-ı Kerîm'de âhirette geçersiz sayılan ameller için iki ayrı yerde⁷⁴³ kullanılmıştır. Dolayısıyla bazı sufiler dünyanın önemsiz/değersiz oluşunu bu kavramla ifade etmişlerdir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, hebâ kavramını ilk kullanan sufidir. Sonraki mutasavvıflar ise bu kavramı Allah-âlem, zâhir-bâtın ve madde-sûret ilişkisini anlatmak için kullanmışlardır. Allah, hebâ denilen şekilsiz maddenin içine suveru'l-âlem veya ecsâdu'l-âlem denilen âlemin sûretlerini açmıştır. İbnu'l-Arabî hebâyı “karanlık cevher ve şekil kabul eden madde” diye tarif etmiştir. İbnu'l-Arabî'ye göre tabiatla hebâ birbirini tamamlayan varlıklardır; birincisi etkiler, ikincisi etkilenir; bu etkileşimden küllî cismin sûreti doğar. Tabiat baba, hebâ anne gibi olup küllî cismin sûreti bunların eseridir. İbnu'l-Arabî, madde anlamına gelen hebâya kabul ettiği sûret tabii ise tabii hebâ, sunî ise sınaî hebâ adını verir. Meselâ bitki ve canlılar için unsurlar, tabii hebâ olarak kabul edilmiş, demir de bıçak vb. gibi ondan yapılan nesnelere için sınaî hebâ olarak değerlendirilmiştir.⁷⁴⁴

6. TASAVVUFÎ HARF SEMBOLİZMİNDE YENİ BİR BAKIŞ

İslam ve Batı dünyasındaki etkileşimlerde konumuza ışık tutma kapasitesine sahiptir. Dante'nin ilk eserlerinden itibaren bazı İslâm âlimlerinden etkilendiği ve onların bazı düşüncelerini tekrarladığı iddia edilmiştir. İlâhî Komedyâ büyük oranda İslâmî temellere oturmaktadır. Miguel Asin Palacios, daha önce başkaları tarafından da dile getirilen konuyu

⁷⁴¹ Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânu'l-kâmil*, Kahire 1304, I-II.

⁷⁴² Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, s. 1095-1097.

⁷⁴³ Furkan 25/23; el-Vâkıa 56/6.

⁷⁴⁴ Heba ile ilgili bkz. Süleyman Uludağ, “Hebâ”, DİA, 17/147-148, İstanbul 1998.

La Escatologia musulmana en la Divina Comedia adlı çalışmasında, Dante'nin Ebu'l-Alâ el-Maarri'nin *Risâletu'l-Gufrân*'ı ile İbnu'l-Arabî'nin *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'sinden yararlandığını belirtmiştir. Asin Palacios'a göre kitabın konusu İslâm'daki isrâ ve mi'rac hadiselerinden alınmıştır. Âhiretle ilgili kavramları İslâm eskatolojisine göre işlenmiştir. Cennet tasvirlerinde “10. katın mutlak nurdan ibaret Tanrı katı” şeklinde tanımlanması olmak üzere tamamen İslâm astronomi-kelâm geleneğiyle örtüşmektedir.⁷⁴⁵

İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin ve fikirlerinin Dante'nin *İlahi Komedyası*'sını etkilediği iddialarına değinisine işaret eden Ian Almond, “*en büyük egzistansiyalist'in*⁷⁴⁶ *İbnu'l-Arabî olduğunu*”⁷⁴⁷ belirten Pamuk'un, Doğuluların, Batı'dan önce birçok konuda yapıtlar ortaya koyduğuna dair İbnu'l-Arabî'yi örnek verdiğini belirtmektedir. Ian Almond, İbnu'l-Arabî'nin varoluşçu veya postyapısalcı olduğu iddiasından ziyade, tasavvuf ve yapısökümü arasında bir kıyaslama yaparak benzerliklere vurgu yapmayı hedeflemektedir. Metinlerin yazımı arasında zaman farkı olmasına rağmen, mutasavvıf İbnu'l-Arabî ile ateist bir Fransız teorisyen olan Jacques Derrida arasında nasıl bir bağlantı veya benzerlik noktaları bulunabilir. İbnu'l-Arabî modern zamanların bir teorisyeni olmadığı gibi Jacques Derrida da İslâmî mistik biri değildir. Postkolonyal edebiyat teorisi araştırmacısı Ian Almond, *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm* adlı çalışmasında yapısökümün metafor, strateji ve motiflerinin anlam dünyasını tasavvufla mukayesede farklı çağrışımlar yapabileceğini göstermektedir. İbnu'l-Arabî ve Derrida'yı farklı okumalara tabi tutabilir miyiz? Karşılaştırmalı din ve teoloji çalışmalarında Derrida'nın yapısökümcü teorisini çeşitli yönleriyle uygulayarak tekrar inkişaf etme/ettirme çabasında olduklarından, Ian Almond da kendi çalışmasında, pek çok soruya yanıt aramakta ve iki ayrı düşünürü karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. Almond, İbni Arabi ile Derrida'yı tarihi, kültürel, toplumsal/düşünsel olarak farklılıklarına rağmen incelemeye değer bulmakta ve

⁷⁴⁵ Mahmut H. Şakiroğlu, “İlâhî Komedyası”, Tdv İslâm Ansiklopedisi, <https://Islamansiklopedisi.Org.Tr/İlahi-Komedyası> (10.11.2023).

⁷⁴⁶ Varoluşçu demek olan bu kelime ile Vahdet-i vücud meselesinde iki tarafın bakış açıları kıyaslanmaktadır.

⁷⁴⁷ Orhan Pamuk, *Kara Kitap* romanında İbnu'l-Arabî 'den bir iktibasla başlamıştır.

benzeştiklerini iddia etmektedir. Ian Almond, İbnu'l-Arabî ile Derrida'yı karşılaştırdığı *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm* kitabında hayreti bir üretici/yaratıcı kaynak olarak kabul etmelerinden dolayı ele alıyor, İbnu'l-Arabî'nin hayal hususunda getirdiği örnekler ve kurduğu bağlantılar açısından önde ve çeşitli disiplinlere önemli da ipuçları sunma konusunda daha cömert olduğunu belirtmek isteriz.⁷⁴⁸ Dört sene geçirdiği İstanbul'da tasavvuf ve felsefe konusunu ele alan Ian Almond, Derrida ve İbnu'l-Arabî'yi okumalarına şehrin kütüphane, kitapçı, dergi, gazete ve üniversiteler dahil olmak üzere her şeyin Müslüman ve seküler iki yönünün olduğunu belirtmektedir. Her iki düşünürden almamız gereken mühim hususlar olduğunu belirtmektedir.

“Derrida ile İbni Arabi düzenleri bozmaktadır. Bize, olmuş farz ettiğimiz şeyleri iki defa düşündürmektedir; hiçbir zaman sorgulamadığımız “hakikatler” hakkında konuştuğumuzda pek sık kendimizi kandırdığımız aşırı özgüvenimizden bizi uyandırmaktadırlar... “Tanrı” dediğimiz şeyin her zaman Tanrı olamayabileceğini ve “Hakikat” dediğimiz şeyin her zaman doğru olamayabileceğini kendi orijinal yollarıyla bize fark ettirmektedirler.”⁷⁴⁹

İbnu'l-Arabî'nin bir jargon üreterek kendi geleneğinden ayrışması, yeni bir ufuk arayışı ve tercüme çabası, aklın zincirlerinin kırılmasını gerçekleştirmiş olan Tasavvuf geleneği içinde *Vahdetin* aşkın ve içkinliğine ait algının daha ileri boyutlara taşınması anlamına gelirken, Derrida'da yazının Batı metafiziğine ait göstergelerin anlamlara değil başka göstergelere götürmesine karşı çıkmak şeklinde tezahür etmektedir.

Harfler, sözcüklerin (kelime) sözcükler ise dilin yapı taşlarıdır. Harfler birleşerek sözcükleri, sözcükler de bir bütün olarak dil sistemini oluşturur. Dilin temel fonksiyonu, duygu ve düşüncelerin karşılıklı ifade edilmesi suretiyle iletişimi gerçekleştirmek sağlamaktır. Ancak insanî hayal gücü, harflerde ve sözcüklerde iletişimsel işlevden fazlasını görmüştür.

⁷⁴⁸ Mimari açıdan zaman ve kozmolojiyi ele alan Samer Akkach, *Kozmoloji ve Mimari* adlı eserinde İbn Arabî'den etkilendiğini ifade etmektedir.

⁷⁴⁹ Bkz. Ian Almond, *İbni Arabi ve Derrida: Tasavvuf ve Yapısöküm*, Ayrıntı Yay., İstanbul 2004 s.10

Harflerin sözcüklerin temel unsuru olmanın yanı sıra, kimi zaman metafizik gerçekliklere işaret ettiğine, kimi zaman da doğa üstü güçlere sahip olduğuna inanılmıştır. İslam geleneğinde bu fenomen, “Hurûflîk” olarak bilinmektedir.⁷⁵⁰ İbnu'l-Arabî, “harfler ilmi” olarak nitelediği bu fenomeni tabiat üzerinde etkide bulunma aracı olarak görmez. O harfleri, hareketleri, harflerin şekillerini, özellikle i'lal ve ibdâl kaideleri ile kâideleri ile irâb, dil ve imlaya dair çeşitli unsurları düşüncesini açıklamakta birer sembolik enstrüman olarak kullanmaktadır. Dolayısıyla harflerin ve dilin, bir temsil aracı olarak kullanımı ile tılsım ve büyü aracı olarak kullanımı arasında bu bağlamda bir ayırım yapılmalıdır. İbnu'l-Arabî harfler ilmini, “İsevî ilim” ve “evliyâ ilmi”⁷⁵¹ olarak isimlendirir.

اعلم أيدك الله أن العلم العيسوى هو علم الحروف ولهذا أعطى النفخ وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سمي مواضع انقطاعه حروفا

İsevî ilim, harfler ilmidir. Bu yüzden (Hz. İsa'ya) üfleme (nefh) verilmiştir. Üfleme, hayatın rûhu olan kalbin boşluğundan çıkıp gelen havadır. Eğer hava ciğerlerden çıkıp ağza doğru gelirken kesilecek olursa ki, bu havanın kesildiği yerlere harfler denir.

İbnu'l-Arabî'nin harfler ilmini Hz. İsa'ya nispet etmesi oldukça anlamlıdır. Çünkü Hz. İsa, İbnu'l-Arabî'nin “hatmu'l-velâye” nazariyesinde genel velilik mührü makamının sahibidir. İbnu'l-Arabî'nin kendisi ise Müslümanlar arasındaki velâyet-i hassa mührünün sahibidir. Bu durumda İbnu'l-Arabî harflere ilişkin bilgisini, asıl kaynağa yani Hz. İsa'ya ircâ etmektedir.⁷⁵²

Sufiler kendilerinden olmayanlar'dan bilgilerini gizlemeye önem vermiş, tabilerini de bu yönde eğitmişlerdir. Sufiler, başından beri bu geleneği temsil eden bilginlerle çatıştıkları gibi bir yönüyle de tasavvuf Afifi'nin nitelemesiyle- yerleşik yapıya karşıt bir gelenek

⁷⁵⁰ Geniş bilgi için bkz. Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1998.18/397-401. s. 397; Alî Sâmi en-Neşşâr, *Neş'etu'l-fikr el-felsefi fi'l-islâm*, Dâru'l-Ma'ârif, ts., I/127; Moshe Idel, “Reification of Language” (Mysticism and Language, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 50.

⁷⁵¹ İbnu'l-Arabî, *Futûhât*, c. I, s. 250.

⁷⁵² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetu't-te'vil, dirâse fi te'vili'l-kur'ân 'inde muhyiddîn ibn 'arabî*, el-Merkezu's-Sekâfi el-Arabî, Beyrut 1998, s. 300.

şeklinde oluşmuştur. Sufilerin sübjektif tecrübelerini ifade etmede sembolik dili nasıl kullandıklarını özellikle bu dilin büyük bir ustalıklarla kullanan İbnu'l-Arabî'nin harf ve sayı sembolizmi, sufilerin Kabalacı veya Pisagorcu sayı gelenekleri gibi antik kültürlerden tevarüs edilmiş birikimi yeni bir gözle yorumladıkları bir alandır. Abdülkerim Kuşeyri tasavvufun İslam bilimleri içindeki yeriyle ilgili görüşlerini dile getirirken ikili bir gelişim sürecini vurgular: Bir yandan geliştirdiği terimleri ve yöntem anlayışıyla tasavvuf, 'meşru İslam bilimleri' içinde yerini almaya çalışırken, öte yandan sadece ehlinin anlayabileceği özel bir anlatım dili geliştirerek tasavvufun ehli olmayanlardan sakındığı bilgileri⁷⁵³ ve sırları koruduğunu belirtir.

Diğer bir ifadeyle tasavvufta mecaz ve işaret içeren nesnel bir meslekî jargon (*lugatu'l-kavm*) gelişmiştir. Sembolik dil, sufinin şuursuz ve vecd halinde sözlerini söylediğini kabul ederek, yükümlülükten muaf olmasını ifade eden şahiyyat ve hasseten İbnu'l-Arabî'nin ayrıntılı olarak gerekçelendirdiği üzere normatif İslam bilimlerinin tefsir ve tevil metodlarına uymayan işari remiz dili, sufilerin soyut ve yüksek düşüncelerinin ifadesinin bir vasıtası olmayı başarmıştır. İbn Arabî'nin felsefî argümanlara olan aşinalığı doğrudan İslam felsefe geleneği üzerinden değil, genel olarak ilmî altyapısı özel olarak felsefî teoloji üzerinden olmuştur.⁷⁵⁴

Özel dil ve gizli anlatım yol ve araçlarını ele alırken üzerinde durulması gereken ilk husus, bu dilin kimin arasında iletişim aracı olduğunun tespitidir. İki aşamanın ilki sufilerin kendilerinden olmayanlara grup içi bir anlaşma vasıtası olarak dilin dışarıya kapalı kullanımınıdır. İkinci aşamada Sufiler, bu dili Allah'ın bir konuşma aracı ve tarzı sayar. Sufilerin gizli dil arayışı ve tasavvufi tecrübe Allah kelamı ve vahyi ile (tenzil) konuştuğu gibi yarattığı her şey (tekvin) Allah'ın bir tür konuşmasıdır. Bu yönüyle yaratma kelamı veya sözü

⁷⁵³ Ekrem Demirli, "İbnu'l-Arabî'de Harf Sembolizmi" s. 225.

⁷⁵⁴ Mohammed Rustom, "Philosophical Sufism", *Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard Taylor, Luis Xavier Lopez Farjeat, New York, 2016, ss. 399-411, s. 400.

sufilerin üzerinde çokça durduğu bir husustur ve yaratma ile konuşma veya yaratıcı söz deyimini tasavvufi varlık tasavvurunda önemli yer tutar.⁷⁵⁵

Allah görünür âlemin ve nesnelere ardında gizli olan'dır. Yarattığı her şey ise, O'nun kelimeleridir. Başka bir açıdan, her şey bir yandan Allah'ı gösteren bir ayet iken aynı zamanda onu örten ve gizleyen perdedir. Bu durum sufilerin düşünce ve tecrübelerini anlatmak için geliştirdikleri ifade biçimlerini anlamada temel bir husustur. Tasavvuf sıradan hayatın gerçekleri, kabulleri, alışkanlıkları, tevarüs edilmiş değerler ve yaşam biçimine karşı duyulan bir kuşkunun bireyi yeni bir gerçeklik ve anlam arayışına yöneltmesiyle başlayan serüvenin adıdır. Tasavvuftaki 'yolculuk ve vatandan ayrılma' fikrinin temel gerekçelerinden birisi bu olduğu gibi muhasebe'nin ilk amacı da budur. Öte yandan sufi, bu hale ancak çok özel bir çaba ve hayat tarzıyla ulaşabileceğini düşünür. İlk sufilerin katı züht hayatı bunun en uygun ifadesi ve tasavvufun bir döneminin genel adıydı. Salik yolculuğunu tamamlayınca başlangıçta gerçekliğinden kuşku duyduğu dünyaya yeni bir gerçeklikle döner. Bu aşamada salik, yeni bir güçlkle karşılaşır: Subjektif bir zeminde gerçekleşen ve görünür gerçeklikle çelişen bilgi ve tecrübesini nasıl aktaracaktır? Sufinin farklı bir dil arayışı bu sorundan doğar. Bu çelişki ahlakta, duygularda, dindarlıkta, felsefi düzeyde farklı farklı tezahür eder ve her düzlemindeki çelişki kendisine özgü terimlerle ifade edilir. Bu sorunları aşmak için sufiler, özünü antik dönemlerden beri bilinen mikro kozmos-makro kozmos fikrinin oluşturduğu benzerlik ve ilişkiler sisteminden hareketle geniş bir sembolik anlatım dili geliştirme yolunu seçmiştir. Bu dil, ilk dönemlerden itibaren bilinse bile, onun teorik yapısını kuran ve sistematik bir kalıba dönüştüren kişi İbnu'l-Arabî olmuştur.⁷⁵⁶

Kimlik değişimi ve anlamsal etkinliği⁷⁵⁷ anlattığı bölümde İbnu'l-Arabî'nin "aynanın cilalanarak parlatılması" ifadesi ele alınmaktadır. Lekeli bir aynaya bakan izleyici camı görürken, ayna parlatıldığında ise, değişiklik ile cam görünmez hale gelerek yalnızca

⁷⁵⁵ "Bir şeyi var etmek istediğimizde ona sözümlerimiz 'ol' olur ve o da meydana gelir". "Kun"

⁷⁵⁶ Ekrem Demirli, "İbnu'l-Arabî'de Harf Sembolizmi", s. 226

⁷⁵⁷ Ibn Arabi's Polished Mirror: Identity Shift and Meaning Event

izleyicinin görüntüsü yansıtılacağından, gösterim kendini görme haline geleceğinden bu durumu mutasavvıflar aynanın cilalanmasını özne ve nesne, benlik ve öteki arasındaki ayırımın ötesine geçmenin bir sembolü olarak kullanmışlardır. İbnu'l-Arabî'nin dili sürekli olarak “aynanın parlatılmasına” yöneliktir. Onun çalışmaların mistik birliğe anlamsal olarak kararlı bir referans olmamakla birlikte anı refleksif olmayandan refleksifliğe dönüştürme çabası “semantik bir anlam” oluşturur. İbni Arabî'nin kullandığı gibi sürekli olarak yeniden biçimlendirilen olaylar dilin dualist yapısına karşı mücadele eder.⁷⁵⁸

İbnu'l-Arabî, metinlerinde İslam medeniyetinin Arap şiiri, skolastik teoloji (kelam), hermetik bilimler (astroloji, simya ve büyü), İslam hukuku ve tasavvuf edebiyatının çeşitli biçimleri şeklindeki dil dünyalarını bir araya getirmek suretiyle aynanın parlatılmasıyla sembolize edilen olay yeni kelime haznesi oluşturup biraz farklı işlevler gösterecek şekilde yeni bir renk tonu alıyor. Sürekli dönen bir kaleydoskopta olduğu gibi, yapılandırma kabul etmeden önce değişir. Buna rağmen çeşitli bağlamlar doğrusal bir şekilde sistematize edilmez, dinamik olarak bütünleştirilirler.⁷⁵⁹

Birkaç dil dünyasında geçiş, aynı anda terminolojik çok değerlikle veya farklı temalar füg⁷⁶⁰ benzeri bir hareketle eşzamanlı olarak geliştirilecektir. Hayır tek ifade kendi kendine yeterlidir. Her yeni pasaj bir şeyi açığa çıkarır ve bir şeyi örter. Her zaman bir belirsizlik vardır, tanımsız terim, yeni bir paradoks. Okuyucu pasajdan pasaja, bir sorudan diğerine geçmek durumunda kalır. Önemli olan herhangi bir belirli çerçeve yerine hareketli görüntüdür. Sembolize edilen algısal değişiklikler, söylenenler ve nasıl söylendiği arasında bir köprü görevi gören aynadır. Sadece İbnu'l-Arabî'nin söyleminin konusunu değil (düaliteden

⁷⁵⁸ Michael Anthony Sells, *Mystical Languages Of Unsayng*, s. 63.

⁷⁵⁹ Michael Anthony Sells, *Mystical Languages Of Unsayng*, s. 64.

⁷⁶⁰ Füg, müzikte iki ya da daha fazla ses için kullanılan, başta ortaya konan müzikal tema eser boyunca çeşitli aralıklarda tekrarlanması şeklinde besteleme tekniğini ifade eder.

gerçek dışılığa geçme mistik deneyimi) aynı zamanda⁷⁶¹ anlam olayını ve metnin semantik dinamiğini temsil eder.

İbnu'l-Arabî Allah'ın yaratıcı konuşması ile insanî konuşma arasında kurulan benzerliğin Kur'an'daki "ol" emrine ve Hz. İsa'nın "Allah'ın kelimesi"⁷⁶² olarak tasvir edilmesine dayandırır. Allah'ın nefesi, varlıkların ayn'larının kendisinde küllî olarak ortaya çıktığı buluta ('amâ) tekabül eder. Allah'ın Zâhir ve Bâtın sıfatlarını ele alarak bu sıfatlardan ilki, nefesin kişinin içinde oluşuna, ikincisi ise nefesin dışarıya harfler ve kelimeler olarak çıkışına karşılık gelmektedir. Sonrasında o, nefesin Tabiatını ve oluşum şeklini tasvir eder. Rüzgârdan veya herhangi bir hava akımından zorunlu olarak bir şey hâsıl olduğundan nefes ile rüzgâr arasında ayırım yaparak nefesi buhara benzetmektedir. Çünkü buhar, su zerreciklerinden oluşmakta ve yoğunlaşma neticesinde buluta dönüşmektedir. Nefes de buhar gibi, su zerrecikleri içerir. Bu zerrecikler benzer biçimde yoğunlaşınca buluta dönüşmektedir. İbnu'l-Arabî, 'amâ ile Allah'ın mahlûkâtı yaratmadan önce üzerinde bulunduğu bulut arasında bir ilişki kurar. Allah'ın nefesinin yoğunlaşmış 'amâ, yani metafiziksel bir bulut halini aldığını söylemektedir. Allah'ın niçin nefes verdiğine dair, soruya İbnu'l-Arabî "Ben bir gizli hazineydim, bilinmeyi sevdim, bu yüzden de mahlûkâtı yarattım" sözü ile cevap verir.⁷⁶³ Nefes harflerin, harfler de kelimelerin yapı taşlarıdır. Nefes küllî bir hakikat olarak harfleri kendi içinde potansiyel olarak bulundurmaktadır. Fakat harfler ancak nefesin boğazın başlangıcından dudaklara kadar uzayan mahreçlerle buluşması ile bilfiil zuhûr etmektedir.⁷⁶⁴

Eşyanın varlığa gelmesi Allah'a değil, bizatihi o şeylere ait bir eylemdir. Çünkü Allah "ol!" dediğinde ayn'lar oluvermektedir. Nitekim âyetin lafzı "kun fe-yekun" şeklinde

⁷⁶¹ Michael Anthony Sells, *Mystical Languages Of Unsaying*, s. 64.

⁷⁶² Nisâ 4/171.

⁷⁶³ Hâlid Belkâsım, *el-Kitâbe ve't-Tasavvuf inde İbn Arabî*, Dârü Tobkâl li'n-Neşr, Fas 2004, s. 34.

⁷⁶⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Süfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine -İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", *İslâmiyât*, c. II, sayı: 3, Temmuz-Eylül, 1999, ss. 25-6. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", s. 168

geçmektedir. İbnu'l-Arabî'nin mantığına göre eğer varlığa getirme Allah'a ait olsaydı, âyetin lafzı “kun fe-yukevven” şeklinde olacaktı.⁷⁶⁵

İbnu'l-Arabî'ye göre âlem bir kitap; insan, hayvan, bitki ve cansız varlıklar dâhil olmak üzere bütün mevcûdât ondaki yazılardır. Bu sembolün a'yan-ı sâbite nazariyesi ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü varlıkların hariç âlemde zuhûr etmeden önceki örnekleri olan a'yan-ı sâbite Levh-i Mahfûz kitabına nakşedilmiş yazılar iken, zâhir varlıklar âlem kitabına yazılmış yazılardır.⁷⁶⁶ Bütün varlıkları kapsayan bu genel tasarımın yanında, insanın varlığa gelişine ilişkin olarak İbnu'l-Arabî özel bir “kalem-levh” ilişkisinden söz eder. Bu sembolizmde kalem (fail) müzekker, levh (münfail) ise müennes olarak vasfedilmiştir. İbnu'l-Arabî yaratılışla ilgili olarak müzekkerlik ve nefha kaleminden söz eder. Hz. Âdem müzekkerlik kalemi ile yazan ilk kişi Hz. Havvâ levha konumunda ilk kadındır.⁷⁶⁷ Âdem müzekkerlik kaleminin dişilik levhine yazdığı yazı genel ve biçimsiz (heyûlânî) olup, bu yazıya şekil ve sûret kazandıran müzekkerlik kalemi ile nefh kalemi arasındaki üçüncü ilâhî kalemdir. İbnu'l-Arabî bu kaleme “tabîf kalem” ismini verir. Bu ara kalem insânî sûrete bir şekil kazandırdıktan sonra, sıra nefh kalemine gelmiştir. Nefh kalemi, İbnu'l-Arabî'nin tasvirine göre, bir fitil gibi uzanarak şekil-sûret sahibi bu insânî neş'ete yazmaya başlar. Nefh kaleminin eseri olan yazıya “hayvânî ruh” ismi verilir.⁷⁶⁸

İbnu'l-Arabî, Hz. İsa'nın kendisini bir levh, onu varlığa getiren Cebrâil'in nefesini de nefh kalemi olarak yorumlar. Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişine ek olarak, insanlığın atası Âdem ve anası Havvâ da hissedilir kalemin hissedilir levh üzerine yazısı sonucu varlığa gelme ilkesine bir istisna teşkil eder.⁷⁶⁹ İbnu'l-Arabî Futûhât'ının ikinci bâbını harflere ayırmıştır. Bu bâbda vücûd genel bir kavram olarak görülür ve hem Allah'ı hem de âlemi

⁷⁶⁵ Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s. 168.

⁷⁶⁶ İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, s. 133.

⁷⁶⁷ İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, s. 134.

⁷⁶⁸ İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, s. 133.

⁷⁶⁹ İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, s. 134. Evren ve insanın yaratılışının “levh-kalem” sembolizmi temelinde daha geniş bir açıklaması için bkz. Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 177. Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s. 170.

içine alan bir bütün olarak tanımlanır. Harfler ise bu iki varlığı birleştirmektedir. Buna göre harfler ile vücûd arasında kaplam yönünden bir özdeşlik söz konusudur.⁷⁷⁰

William C. Chittick gibi kimi araştırmacılar İbnu'l-Arabî'nin düşünce dünyasında en önemli yönünün hayal olduğu kanaatindedirler. Bizatihi hayalin (tahayyül) onun âlemi anlama ve yorumlamasında en mühim yön olduğunu vurgulayarak, İbnu'l-Arabî'nin düşüncesinde temel bir unsur olarak ele alınması gerektiğini savunmuşlardır.⁷⁷¹

İbnu'l-Arabî, âlemi ele alıp izah ederken farklı bir dil kullanmayı tercih etmiştir. İbnu'l-Arabî'nin âlemi harflerin şekillerinden hareketle Arap alfabesindeki harfleri med/illet harflerinde olduğu gibi birbiri ile irtibatlı olan ve birbirine dönüşebilen bir ümmet olarak kabul etmektedir. İbnu'l-Arabî Bakara Sûresi'nin girişindeki hurûf-ı mukatta'dan olan "elif-lâm-mîm"i açıklamasında eserlerini ilâhî emirle yazdığını ve bu yüzden eserlerinde zahiren bir düzensizlik görüldüğünü ifade etmektedir.⁷⁷² İbnu'l-Arabî, elifi Allah'ı (yani Tevhidi) sembolize etmek üzere ele alarak diğer bütün harflerin konuşmada ortaya çıkabilmesi için gerekli olan nefes-i rahmani ile ifade ederek merkeze almıştır. Bütün harfler eliften oluşur, diğerleri dönüşerek elife inkilab eder. Elif, kendi rûhâniyetine çözülüp dönüşür. Bu rûhâniyet, takdirî bir noktadır. İbnu'l-Arabî Arapçadaki nûn (ن), sâd (ص) ve dâd (ض) gibi yarım daireye benzeyen harflerin şekillerinden birtakım anlamlar çıkarmaktadır

İbnu'l-Arabî ezdaddan olan kelimenin anlam dünyasına girerek sır olarak nitelendirdiği hususları bağlamda açıkça ifade etmektedir. Bu sır, insân-ı kâmilin Hakk'ın sıfatları ve isimlerine bürünerek Hak adına yeryüzünde halife olarak zuhûr etmesidir. Yukarıdaki örnek, harfler ayrı ayrı iken yapılan bir yorumdur. Harflerin bitişikken görsel yapılarının işaret ettiği anlam daha karmaşıktır. Buna ilişkin en güzel örneklerden birisi, Bakara Sûresi'nin ilk âyetinde geçen ve hurûf-ı mukattaadan olan "elim-lâm-mîm"e getirilen

⁷⁷⁰ İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, s. 125-6.

⁷⁷¹ Bkz. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989, s. IX, XIX. Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" 171.

⁷⁷² Tahir Uluç, "İbnu'l-Arabî'de Mistik Sembolizm" s. 171.

yorumdur. İbnu'l-Arabî bu âyetteki harflerin birleşmesi üzerinden bütün bir ontolojisini ve epistemolojisini özetlemektedir: الم elif-lâm-mîm'deki elif, tevhide işaretler. Mîm, yok olmayan mülke işaretler. Bu ikisi arasındaki lâm, elif ve mîm'i birbirine bağlayan bir vasıta'dır. Lâm'ın çizgisinin üzerine geldiği satıra baktığımızda, elif'in kökünün ona ulaştığını ve mîm'in oluşumunun (neşv) ondan başladığını görürüz. Sonra mîm, ahsen-i takvîmden esfel-i sâfilîne, yani mîm'in damarının (ta'rîk) bittiği noktaya kadar iner. Allah şöyle buyurur: *“Biz insanı en güzel sûrette yarattık. Sonra onu en aşağılık bir duruma dönüştürdük.”*⁷⁷³

Lâm, berzah olmak yönünden Hakk'ı ve halkı birleştirmektedir. Böylece bir yandan vücûdun birliğinden ödün verilmezken, diğer yandan Allah'ın kudretinin işleceği bir hakikat ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbnu'l-Arabî'ye göre Allah'ın kudretinin yine Allah'a ilişmesi düşünülemez. Aynı bakış açısından hareketle, Allah için yaratma sıfatı ancak yaratıklarla mümkün olmaktadır.⁷⁷⁴ Lâm'ın hakikati satıra inmekle tamamlanmamaktadır. Çünkü elif de ehadiyet halinde satıra inmektedir. Berzahın fonksiyonunu tam olarak icrâ edebilmesi için, elif'in hakikati icabı inemediği aşağı mertebelere inmelidir. Ancak lâm daha aşağı mertebeye inerken lâm olarak kalamayıp, mîm'e dönüşmektedir.

“Elif, melekût ve şehâdet âleminde birleşik (muttahide) olunca zâhir oldu. Böylece kadîm ile muhdes arasındaki fark zâhir oldu. Yazdıklarımıza bakarsan bu acayıpliği görürsün. Bu görüşümüzü lâm ve mîm'de bulunan ama elifte bulunmayan med (uzatma) sıfatı teyit etmektedir. Eğer bir sûfî, “[elif], yazılış olarak elif, okunuş olarak elif değil hemzedir” diyecek olursa, bu itiraza şöyle cevap veririz: Bu da bizim görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü elif, harekeyi kabul etmez. Bunun sebebine gelince, harfler harekelenmediği müddetçe meçhul olarak kalırlar. Harekelenmediklerinde, söz konusu hareke ile merfû, mansûp veya mecrûr olurlar. Zât'ın ise bulunduğu hal üzere bilinmesi kesinlikle imkânsızdır. Harfler âleminde Zât'a delalet eden ve halife olan elif –nitekim insan da âlemde halifedir-, Zât gibi

⁷⁷³ Tîn, 85/4–5. Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm” 173.

⁷⁷⁴ Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, s. 175

meçhuldür; hareke kabul etmez. Hareke kabul etmediğinde ise, sıfatların O'ndan selbedilmesinden başka bir şey kalmamıştır.”⁷⁷⁵

Harfler âleminde İlk Akıl'ın karşılığı ise hemze'dir. Sonrasında hemze'ye fetha harekesi takdir edilmektedir. Bu hareke Allah'ın Alîm sıfatına karşılık gelmektedir. Allah'ın ezelf ilmindeki a'yân-ı sâbiteyi vücuda getirmesi, kâf ve nûn harflerinin bitişmesinde, “kun” emrinde zuhûr etmektedir. Âdem Allah sûretinde yaratılmakla Allah'ın isim ve sıfatları ile zâhir olmuş ve böylece kendi nefsi ile değil Allah ile var olmuşsa, harfler de aynı şekilde kendi kendilerine değil kendilerine med harfini ve fetha harekesini veren elif ile zâhir olmuşlardır.⁷⁷⁶ Eğer elif med harfi olmakla diğer harflerin okunuşunu sağlıyor ve böylece zâtı temsil ediyorsa, “vâv ve yâ” da aynı biçimde cîm ve nûn gibi bazı harflerin okunuşunu sağlamaktadır. Bu durumda Zât, bir değil üç olmaktadır. Ancak o, vâv ve yâ'yı elif'in fonksiyonunu görebilen ve elif'ten ayrı ve bağımsız iki harf olarak değil, elif'in farklı tezâhürlerinden başkası olmayan illet harfleri olarak kabul etmektedir. Buna göre vâv ve yâ' iki ayrı zât değil, Zât'ın görünüşleridir.

İbnu'l-Arabî vâv ve yâ'yı bu bağlamda Allah'ın tecellîleri olarak değil, Allah ile melek ve melekle insan arasında bağlantı kuran bir vasıta olarak almaktadır. Buna göre vâv harfi Allah ile melek, yâ' harfi de melek ile insan arasında aracılık işlevini yerine getirmektedir. İbnu'l-Arabî vâv harfini melekler için belirlememesinin gerekçesini vâv'ın merfûluk, yâ'nın da mecrûrluk alâmeti oluşuna dayandırmaktadır.

İbnu'l-Arabî' Yâ' için mecrûrluk alâmeti olarak “hafd” kelimesini kullanmaktadır. İbnu'l-Arabî vâv ve yâ'nın illetli harf olmaktan çıkıp sahih harfler gibi hareke almasını, bu iki harfin ulvî ve süflî âlemler arasındaki aracılık özelliğini ve Zât ile olan ilişkilerini kaybetmeleri olarak yorumlar. Ancak o hemen sonrasında, vâv ve yâ'nın hareke almasını, elif'in makâm ve sıfatı olarak nitelendirmekle bu iki harfin elif'ten tümüyle de bağımsız

⁷⁷⁵ Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm” s. 176.

⁷⁷⁶ Tahir Uluç, “İbn Arabî'de Mistik Sembolizm”, 178.

olmadığını imâ etmektedir. Buna göre cisimler âlemi ile Allah arasında Allah'ın aşkınlık yönünden bir ilişki olmasa da, bu âlemin vücûdu Allah'dan bütünüyle bağımsız da değildir. Vâv ve yâ' harfleri illetli harf olmak yönünden de elif'e, yani Allah'ın zâtına eklenemez. Çünkü Allah zât halindeyken isim ve sıfatlarla isimlenmekten ve sıfatlanmaktan münezzehtir. Allah'a sıfatlar ancak en yüce berzah olan mutlak hayal mertebesinde nispet edilebilir.⁷⁷⁷

İbnu'l-Arabî vâv ve yâ' harflerinin ister illetli isterse sahih harfler olarak alınsın, yani ister Allah'ın sıfatları isterse âlem olsun elif'e, daha doğrusu Zât'a nispetle hâdis olduğu sonucuna varmaktadır. İbnu'l-Arabî, Allah'ın zâtı yönünden bilinemez oluşunu onun isim ve sıfatları mesabesinde olan vâv ve yâ'nın yazıda görünmezken söylemede görünmesine benzetmektedir. Allah'ın zâtı hep bilinmez kalmakla birlikte vâv ve yâ' gerek illetli harfler olmak yönünden Allah'ın sıfatlarını sembolize etmeleri, gerekse sahih harfler olmak yönünden âlemi simgelemeleri ile bize Allah hakkında bilgi vermektedirler.⁷⁷⁸

İbnu'l-Arabî, eşyanın Allah ile özdeşliği konusunda iki nur ile ilki İbnu'l-Arabî'nin "sübuhât" olarak isimlendirdiği Allah'ın zâtına ait yakıcı nurlardır. Bu nurlar, Allah'ın tenzih yönünü temsil etmektedir.⁷⁷⁹ İbnu'l-Arabî bu bağlamda Güneş'in ve diğer yıldızların ışıkları birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen, gündüz olunca gerek Güneş'in dünyaya diğer yıldızlardan daha yakın olmasından, gerekse Güneş ışığının diğer yıldızların ışıklarından daha güçlü olmasından dolayı yıldızların ışıkları kaybolmuş gibi görünmektedir. Oysa yıldızlar, gerçekte gündüz de ışıklarını muhafaza ederler. Ancak Güneş'in ışığı onların ışığını bastırmış, bir başka deyişle onların ışığı Güneş'in ışığına dâhil olmuştur.⁷⁸⁰

6.1. Ekberiyeye ve Sembolizm (Geleceğe Yönelik Bir Perspektif)

İbnu'l-Arabî "hâtemu'l-velâye" (velayet hatemi/mührü) oluşunu izah sadedinde verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre sahip olduğu fitrî/mânevî kabiliyetin de yardımıyla

⁷⁷⁷ Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", s.179.

⁷⁷⁸ Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", s.179.

⁷⁷⁹ Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm", s. 183.

⁷⁸⁰ Tahir Uluç, "İbn Arabî'de Mistik Sembolizm" s. 184.

şeyhle etkileşim halinde olup onların tavsiye ve telkinlerinden faydalanmış olmasına rağmen tasavvufî tekâmül açısından bir şeyhe intisap ederek o şeyh vasıtasıyla sülûkünü tamamlamamıştır. Öyle ki yirmi yaşında tasavvuf yoluna giren İbnu'l-Arabî makamların kendisine kısa sürede açıldığını ifade eder. Hz. Peygamber (s.a.v.)in ve birçok velînin ruhaniyetinden feyiz aldığını söyleyen İbnu'l-Arabî, ilim ve mârifet ağırlıklı bir tasavvuf anlayışını savunduğu ve tasavvufa yeni yorumlar getirdiği gibi *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye* başta olmak üzere *Kitâbu'l-Kunh fîmâ lâ budde li'l-murîd minh*, *el-Emru'l-muhkem*, *el-Halvetu'l-mutlaka*, *Tertîbü's-sulûk* gibi bazı eserlerinde tasavvufî sülûkun usulünü ele almıştır. Kuzey Afrika'dan beraber seyahat ederek kendisine hem talebe hem de arkadaş olan Abdullah Bedr el-Habeşî'nin talepleri ile sorduğu sorular ile İbnu'l-Arabî'nin hırka giydirdiği mânevî oğlu Sadruddîn Konevî vefatından sonra onun düşüncesini ele alarak şerhetmişlerdir. Onun irşad tarzı ilim ve irfan yolu olduğundan kitaplarındaki sırlar da takipçileri için çok büyük önem taşımıştır. Müridlerine, kendisinin ve İbnu'l-Arabî'nin eserlerindeki derin ve kapalı yerlerin üzerinde fazla durmamalarını, Kur'an ve Sünnet'e sarılıp "zîkr-i dâimî"ye riayet etmelerini tavsiye eden Sadruddîn Konevî kitaplarının Affüddin et-Tilimsânî'ye verilmesini vasiyet etmiştir. İbnu'l-Arabî'nin bugüne ulaşan eserlerinin birçoğunda görülen sema' kayıtları, bunların birer mânevî emanet olarak silsile yoluyla bugüne geldiğini göstermektedir. Mavevî olgunluğa ulaşıldığında kendisinden feyizyab olunması eserlerdeki muğlak hususların fethine vesile olmasıdır. Sadruddîn Konevî'den itibaren bir silsilenin olduğu görülmekte ve pek çok kişi mânevî olarak silsile yoluyla bugüne kadar İbnu'l-Arabî ile böyle bir alakanın var olduğunu ve devam ettiğini ifade etmiştir.⁷⁸¹

Semih Ceyhan Şeyh Bedreddin'in İbnu'l-Arabî'yle olan etkileşimini değerlendirirken onun Kuşeyrî ve Gazzâlî tarafından kaleme alınan tasavvufî eserlerin taklitten tahkike bir bağlamda çalışmalar olduğunu belirttiğini ve Şeyh Bedreddin'in fikirlerinin tümünde İbnu'l-

⁷⁸¹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtu'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara, (Marifet Yay.), İstanbul 1995, s. 633.

Arabî'nin tesiri bariz olmakla beraber ıstıhlara vukufiyet ve meselelerin çok boyutluluklarının izahında Ekberiyeye entelektüel çevresine mensup sûflerin metinlerindeki dikkat ve inceliğin bulunmadığını belirtmektedir.⁷⁸²

Eserini şerhettiği Şeyh Bedreddin gibi melâmet ve vahdet-i vücûd neşvesine sahip olan Şeyh Yavsî, Ekberi mektebine mensup bulunması ve *Vâridât* şerhinde özellikle İbnu'l-Arabî irfanından beslenmesi sebebiyle Şeyh-i Kebîr Muhyiddin lakabıyla da anılmıştır. Tasavvufu harflerine işaretle “Allah’a tövbe (t), kalpte safâ (s.a.v.), ezeli ahde vefâ (v) ve fenâ (f)” şeklinde tanımlayan Şeyh Yavsî, seyr-i sülûkte altı tür zikirle (lisânî, kalbî, zikr-i sırrî, rûhî, hafî, zât) altı makamın (şehâdet, rûh, hayret, kabe kavseyn, ev ednâ, irşâd) katedildiğini belirtmektedir. Sülûke nefiy ve ispat zikriyle başlanıp ism-i celâl ile bitirilir.⁷⁸³ Harîrîzâde'ye göre bu usul Bayramîliğin kaynaklandığı Safeviyye tarikatının sülûk tarzıdır. Sülûkün nihayetine eren insân-ı kâmil, ilâhî isimlerin hakikatleri kendisine Hak tarafından tâlim edildiğinden özünde bütün kevnî-ilâhî hakikatleri ve sırları toplayan kimse olarak meleklerden üstündür.⁷⁸⁴ Yavsî, sûflerin bu ilâhî sırları aklın kavrayamaması sebebiyle tam mânasıyla açıklamayıp sırlara işaret etmekle yetinmesi gerektiğini, açıklaması halinde katledilebileceğini belirtmektedir.⁷⁸⁵

Ekberiyeye'nin Abdülganî en-Nablusî (ö. 1143/1731) tarafından kurulduğuna dair görüş ise İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerine bağlı bir sûfî olmakla birlikte aynı zamanda çeşitli tarikatlardan icâzeti olan Nablusî, tarikatının esaslarını anlattığı bir mektubunda bunlardan birincisinin “esmâ yolu”, ikincisinin de “ilim yolu” olduğunu ve bu ikinci esasta üstadının İbnu'l-Arabî olduğunu belirtir. Nablusî, tarikatını Kadiriyye'nin bir şubesi olarak görür. Kaynaklarda Ekberiyeye-i Ganiyye-i Kadiriyye diye geçen bu tarikat zamanla Ekberiyeye

⁷⁸² Semih Ceyhan, “Vâridât”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2012.42/520-522.

⁷⁸³ Nev'îzâde Atâullah, *Hadâiku'l-hakaik fi tekmileti's-Şekaik* (nşr. Abdülkadir Özcan), II, İstanbul 1989. s. 353-354.

⁷⁸⁴ Mustafa Aşkar, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî: Hayatı-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1996. s. 80-86.

⁷⁸⁵ Bkz. Mustafa Aşkar, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî: Hayatı-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1996. a.mlf., “Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibî (Şeyh Yavsî): Hayatı, Eserleri ve Varidat Şerhi Adlı Eseri Üzerine”, *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler* (haz. Mevlüt Uyanık), Ankara 1998, s. 193-215.

şeklinde anılmaya başlanmış ve bu şekilde meşhur olmuştur. İbnu'l-Arabî'ye "Şeyh-i Ekber" unvanı dolayısıyla Ekberîyye, Hâtemîyye ve Arabîyye, Muhyîyye isimleriyle tarikatlar nisbet edilmişse de bu tarikatların varlığı ve mahiyetine dair farklı görüşler bulunmaktadır. Sadruddîn Konevî'nin vasiyetinde, "Benimle bu yol seddedildi" derken kendisinden sonra gelen bazı meşhur sûfiler arasında "hırka-i Hâtemîyye"yi giydikleri iddiasında bulunanlar olmuştur. Süyûtî, Şa'rânî, İbn Hacer el-Heytemî, Zekerîyyâ el-Ensârî, Kuşâşî, Gümüşhânevî, Emîr Abdülkadir el-Cezâirî ve Murtazâ ez-Zebîdî bunlar arasında zikredilebilir.⁷⁸⁶ Ayrıca "müşâbâke" tarzı bir yolla ondan kendilerine ulaşan bir silsile olduğunu ileri sürenler de vardır.⁷⁸⁷ Şâzeli, Nakşi, Kadiri ve Senûsi gibi kimi tarikatlar başta olmak üzere bazı tarikatlar kendi silsilelerinde meşayih arasında İbnu'l-Arabî'yi de zikrederler.⁷⁸⁸

Bazı araştırmacılara göre aslında Ekberîyye müstakil bir tarikat değildir ve Kadiriyye'nin bir şubesidir. İbnu'l-Arabî de bu tarikatın ikinci pîridir.⁷⁸⁹ Abdülkadir-i Geylânî, "Hırkamı vefatımdan sonra Mağrib'den zuhur edecek olan Muhyiddin'e giydirin" diyerek müridlerine vasiyette bulunmuş ve bu hırka Şeyh Cemâleddin Yûnus b. Yahyâ el-Hâşimî vasıtasıyla İbnu'l-Arabî'ye giydirilmiştir. Çok istemesine rağmen göremediği ve kendisinden "şeyhu'l-meşâyih" diye bahsettiği Ebû Medyen el-Mağribî'nin de İbnu'l-Arabî

⁷⁸⁶ *A meticulous investigation of multiple silsila gives evidence of the fact that a number of those who have played major roles in the diffusion of the Shaykh al-Akbar's heritage had received the lehirqa akbarîyya: and we have good reason to believe that on a more modest scale many other lesser-known individuals appearing in these silsila also have been effective agents of its maintenance and influence. Numerous though the indirect inheritors of Ibn Arabi's legacy may be, it is the direct inheritors who, properly speaking, should be considered as those for whom the heritage was legitimately destined. As for the known figures, we find in these chains of transmission of the khirqa akbarîyya, for example, names like Suyati, Sharani, Ibn Hajar al-Haytami, Zakariyya al-Ansari, Qushshashi, or, at the end of the Ottoman dynasty, Shaykh Ahmad Gümushkhanevi".* Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, Fransızca'dan çev. David Streight, (State University of New-York), New-York 1993, s. 15

⁷⁸⁷ Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas 1964, s. 544.

⁷⁸⁸ Detaylı bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*, 20/493-516, TDV Yay., İstanbul 1999.

⁷⁸⁹ Ebu'l-Vefâ et-Teftâzânî, *et-Tarikatu'l-Ekberîyye (el-Kitâbu't-Tezkârî: Muhyiddîn b. Arabî içinde)*, Kahire 1389/1969, s. 308.

üzerinde büyük tesiri vardır. Ebû Medyen el-Mağribî'yi İbn Meserre'nin takipçisi kabul edenler de bulunmaktadır.⁷⁹⁰

Buradaki başlıklar bundan sonra harflere dair çalışmalarda kendimize bir izlek oluşturmak amacıyla açılmıştır. Ekberî irfanın aktarılmasında bugün için yeni konulardan biri de daha önce az bir gurup insan tarafından görülebilen bilgilerin şimdi ilim ehlinin büyük bir kesimince elde edilebilir ve ulaşılabilir hale gelmesidir. Dolayısıyla bu durumun çeşitli vechelerini çağrıştıran isimler ele alınmıştır. Yekpare ve insicamlı olmasından ziyade birkaç izlekten harf sembolizmine ilgileri sebebiyle yazma ve matbu yeni kaynakların ışığında bu isimlerin daha yakından incelenmesinin faydalı olacağı kanatini taşımaktayız.

Sadreddin Konevî ve *Miftâhu'l-gayb*

Eserin tam adı *Miftâhu Gaybi'l-Cem'i ve'l-Vücûd fi'l-Keşfi ve's-Şuhûd*'dur. Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb* adlı bu mühim eserinde Allah-âlem ilişkisini, dolayısıyla varlığın meydana gelişini ve işleyişini, akla dayalı ilmî yöntemlerden farklı olarak keşf ve ilhamdan kaynaklanan (aklî) sezgiyle açıklayan hocası İbnu'l-Arabî gibi alemler/varlığı ve bunların öteki hususlarla ilişkisini tasavvuf tarihinde bir kırılma meydana getirecek tarzda hocasıyla aynı sistemle ele alıp yorumlamaktadır. İlm-i ilâhînin (metafizik) temel meselesini başarılı bir üslûpla ele alan müellif girişte eserin tertibinin ve içerdiği bilgilerin bizzat kendi mefkuresinin ürünü olmadığını, bunların ilâhî irade çerçevesinde tamamen keşf ve ilham yoluyla geldiğini söylemekte, bu sebeple kitabın tertibinin yadırganmaması gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca eseri, yüksek düzeyde seçkin olan (ehassu'l-havâs) kimselerin seyr-i sülûk esnasında yararlanması için kaleme aldığını, bazı konuları okuyucunun sezgi gücüne havale ederek kısa kestiğini, bir kısım önemli meseleler hakkında ise çok kapalı oldukları için susmayı (samt) tercih ettiğini ifade eder. Konevî, ele aldığı konularla ilgili olarak yer yer okuyucuya teemmül etmesi ve dikkatini yoğunlaştırarak fehmeye çabalaması hususunda tenbihlerde bulunur ve

⁷⁹⁰ M. Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, çev. E. H. Douglas-H. W. Yoden), Leiden 1978, s. 128.

kavranılması zor olan kimi meseleler için de tefekkürle birlikte keşfin gerekliliği üzerinde durarak ileri okumalar yapmak isteyen araştırmacı ruhlu kimselere ayrıca *Keşfu Sirri'l-Gayreh an Sirri'l-Hayreh* isimli eserini tavsiye eder.⁷⁹¹

İbnu'l-Arabî varlığın birliği demek olan “*vahdetu'l-Vücûd*” ifadesini *lafzen* eserlerinde kullanmamıştır. *Vahdetu'l-Vücûd* ifadesi İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin içeriğini bütünüyle temsil etmese bile, kendisinden sonra gelen takipçilerini temsil etmek için kullanılır.⁷⁹² Zîrâ bu terim, İbnu'l-Arabî'nin takipçileri tarafından, onun düşüncesine sistematik bir biçim vermek amacıyla îcat edilmiş bir terimdir.⁷⁹³ Bizzat İbnu'l-Arabî özel bir istilâh olarak “*vahdetu'l-vücûd*” ifadesini kullanmaz. Dolayısıyla bu tabir onun yazılarının muhtevâsından dolayı değil, takipçilerinin ilgisi ve kendisinden sonra gelişen İslâmî düşüncenin yönünden ötürü seçilmiştir. İbnu'l-Arabî'nin en etkili öğrencisi Sadruddîn Konevî (ö. 673/1274) bu terimi en az iki vesileyle kullanmış, daha sonra Sadruddîn Konevî'nin öğrencisi Sadeddin-i Fergânî (ö. 695/1296), İbnu'l-Fârid'in *Taiyye 'si*⁷⁹⁴ üzerine yazdığı iki önemli şerhte bu terimi birçok kez kullanmıştır. Ama ne Sadruddîn Konevî ne de Fergânî bu terimi daha sonraki yüzyıllar içinde kazandığı teknik anlamında kullanmışlardır. Bu arada İbn Seb'in (ö. 669/1270) ile Azizuddin Nesevî (ö. 700/1300) gibi Ekberî ekolün bazı şahsiyetleri bu terimi, sûfilerin dünya görüşlerini dolaylı yollardan anlatmak için kullanmışlardır. *Vahdet-i vücûdu*, İbnu'l-Arabî'nin doktrinini ifade etmek üzere teknik anlamda ilk kullanan kişi İbn Teymiyye'dir. Nitekim o, *vahdet-i vücûd* ifadesini “*vahdet-i vücûd ehli*” şeklinde teknik anlamda bir doktrin/öğretinin adı olarak kullanmıştır.

⁷⁹¹ Reşat Öngören, “Miftâhu'l-Gayb”, *DİA*, TDV Yay., Ankara 2020.30/16-17. Mustafa Kara, Hamid Algar, “Abdullah-ı İlâhî”, *DİA*, TDV Yay., 1/110-112, İstanbul 1988; Reşat Öngören, “Kutbüddinzâde İznîkî”, *DİA*, TDV Yay., 26/489-490, Ankara 2002.

⁷⁹² Bu hususta ayrıntılı bilgi için Bkz. Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, s. 1154, dipnot: 1, 2; Claud Addas, *İbn Arabî*, 2003, s. 215; Mustafa Tahralı, “Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve *Vahdet-i Vücûd* ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, *FHTŞ I*, içinde s. 47,48; Kılıç, *İbnu'l-Arabî'de Varlık*, ss. 251-254.

⁷⁹³ Bkz. Sells, *Mystical Languages*, s. 88.

⁷⁹⁴ Lübnan Amerika Üniversitesinden, Vahid Behmerdi, Beyrut Orient Enstitüsünün desteği ve aynı yerin yayınlaması için yeni bir tenkidli neşir üzerinde çalışmasını tamamlama aşamasındadır.

Sainuddin b. Turke

761/1360 dolaylarında İsfahan'da doğan Sainuddin b. Turke, gençliğini öğrenme arayışı içinde Suriye, Mısır ve Hicaz'da seyahat ederek geçirdi. Timur'un, İsfahanî aydınlarına uyguladığı zorunlu entelektüel beyin göçünün bir parçası olarak, 8./14. yüzyılın ikinci çeyreğinde ağabeyi ile doğduğu şehirden Semerkant'a zorla nakledildiği kaydedilmiştir. Timur'un 1405'teki ölümünden sonra İsfahan'a dönmek üzere yola çıktı. Onun fıkıh ilminin esaslarını, adli otorite olan bu ağabeyinden öğrendiği biliniyor.⁷⁹⁵

İslam ezoterizm tarihinde, Sainuddin ibn Turke (ö. 830/1427), mistik düşüncesi daha sonraki İslamî teosofik öğretilerin gelişiminde biçimlendirici ve temel bir rol oynayan olağanüstü özgünlüğe sahip bir düşünürdü. S. H. Nasr'ın belirttiği gibi, "Meşşâî düşünce ile irfanı bütünleştirmesi nedeniyle, o, İslam felsefesinde Nasıruddin et-Tûsî'den sonra belki de en önemli şahsiyettir; Molla Sadrâ, Sühreverdî ve İbn Sînâ arasında uzanan felsefi düşünce zincirine dahildir. Nasr, Sainuddin'in Farsça düzyazı üslubunun derin özgünlüğünün onu Nasır-ı Hüsrev, Nasıruddin et-Tûsî, Kutbuddin eş-Şirazi ve Sühreverdî gibilerle aynı düzeyde olduğunu belirtir. Arapça ve Farsça otuza yakın kitap ve incelemenin yazarı olan Sainuddin ibn Turke, Batı'nın keşfedilmeyi, araştırmasını, çevirmesini ve tanınmasını bekleyen bir diğer önemli filozofudur. Sainuddin b. Turke'nin eserlerinden hiçbiri bugüne kadar herhangi bir Avrupa diline çevrilmesi gerçekleşmemiştir.⁷⁹⁶

Ahmed b. Alî el-Bûnî

Mısır'a yerleşerek Kahire'de vefat eden oraya defnedildiği bilinmekte olan, "gayb ilimleri" denilen simya, hurûf, tılsım ve sihir konularında geniş bilgileri olan ve eserlerinin

⁷⁹⁵ L. Lewisohn, *Sufism and Theology in the Confessions of Sa'in al-Din Turka Isfahani* (d. 830/1437). In A. Shihadeh (Ed.), *Sufism and Theology* (pp. 63-82). Edinburgh University Press. 2007

⁷⁹⁶ Önemli eserleri: *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*: thk. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 2000.

Temhîdu'l-Kavâid: thk. Seyyid Celâleddîn Âştîyânî, Encümen-i İslâmî Hikmet ve Felsefe-i İnan, Tahran 1982.

Şerh-i Nazmu'd-Durr: thk. Ekrem Cevde Ni'metî, Mirâs-ı Mektûb, Tahran 1384.

Şerh-i Gülşen-i Râz: nşr. Kâzım Dezfulyan, Neşr-i Âferîn, Tahran 1375/1996.

Çehârdeh Risâle-i Fârisî ez Sâyinüddin Ali b. Muhammed Türke Isfahânî: nşr. Ali Müsevî Behbehânî & İbrâhim Dîbâcî, Çâphâne-i Firdevsî, Tahran 1351.

sayısı kırk aşan bir müellif olan Cezayir Kosantin yakınlarındaki Bûne’li olan Ahmed b. Alî el-Bûnî’nin (ö. 622/1225) eserleri İslâm âleminde halk arasında en çok bilinen sihir, havas ve muskacılık konusunda en çok başvurulan aynı zamanda da batılı araştırmacıların yoğun ilgisini çeken kaynaklardır. Bu eserlerdeki malumatın kaynağı naslardan elde edilmiş, dua, esmalar, ism-i azam, hadisler ile ortadoğunun kadim Babil/Asuri/Keldani geleneksel bakış açılarının yanı sıra maşrik İslam dünyası açısından Akdeniz havzası bıyunca yerleşik inançların ve Monofizit yapıdaki Süryânîlerin etkisinin yoğun olduğu sözlü kültür ve konuyla ilgili eserlerdir.

Bûnî’nin anlayışı, sayı ve harfler arasındaki anlamlı münasebetlerden (vefklerden), bazı geometrik ve girift şekillerden kimi ruhanî tesirlerin meydana geldiğine, Esmâ-i ilahi, besmele, Fâtiha ve Âyetü’l-kürsî başta olmak üzere bazı, sûre, âyet ve duaların mânevî bir etkiye sahip olduklarına, bu etkiye dayanılarak maddî âlemde tasarrufta bulunabileceğinin imkân dâhilinde olması dile getirilmektedir. Ancak İbn Haldûn’un da belirttiği gibi Bûnî harf ve sayılardaki esrarlı münasebetlerin (vefklerin) ve bunlardan hâsıl olan mânevî tesirin aklın düşünce gücüyle değil sadece keşf ve ilâhî yardımla bilineceğine inanır.

Bu tür eserlerin, Bûnî’nin eserleriyle olan ilgileri daha geniş çaplı yeni araştırmalara muhtaçtır. Bûnî’nin kırk bölümden meydana gelen eserde sayılar, harfler ve âyetlerle Allah’ın esmâ-i hüsnâsının özellikleri, tılsımın mahiyeti gibi harf ve vefka ait bilgiler verdiği *Şemsu’l-Maârifü’l-kubrâ* adlı eserini Bûnî bizzat *Teysîru’l-Avârif*⁷⁹⁷ ismiyle ihtisar etmiştir. Eser Selahattin Alpay tarafından *Büyük Bilgiler Güneşi* ismiyle Türkçe’ye tercüme edilmiştir.⁷⁹⁸ İbn Haldûn’un tertibini dikkate alarak el-Enmât (bölümler) ismiyle bahsettiği bu eserde esmâ-i hüsnâ ve melekler konusunda İsrâiliyat’a yer verildiği Goldziher gibi meşhur oryantalistlerin ilgisine mazhar olmuştur.⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ Bkz. Bûnî, *Teysîru’l-Avârif fî telhîsi Şemsi’l-Maârif*, Kahire 1358.

⁷⁹⁸ *Şemsu’l-Maârif (Büyük Bilgiler Güneşi)* Selahattin Alpay tarafından çevrilmiştir.

⁷⁹⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi) III/1159-1162.

Taşköprizâde, havas ilimlerinin sûre başında yer alan hurûf-ı mukattaayı, ilâhî kelâmı oluşturan bütün harfleri, bu harflerden meydana gelen besmeleyi, Allah'ın isimlerini ve âyetlerin havassını sayılar ve diğer varlık türleriyle irtibat halinde keşfetme, bu keşfin sonunda harfler, isimler ve dualarla tasarrufta bulunma, ayrıca maddî ve mânevî ihtiyaçları temin etme gayesiyle ortaya çıktığını, *bu sebeple havas ilimlerinin temelde tefsir ilminin alt kolları sayıldığını ve şer'î ilimlerden kabul edilebileceğini*, bu ilimlere dair en meşhur eserin Ahmed b. Ali el-Bûnî'ye (ö. 622/1225) nisbet edilen *Şemsu'l-Maârif* (شمس المعارف) adlı eser olduğunu belirtmektedir.⁸⁰⁰ Kırk bölümden oluşan eser, İslâm dünyasında gizli ilimlere dair yazılmış ansiklopedik mahiyette en hacimli kitaplardan biri olup yedi ilmin konularını içerir:

- a) Harfler,
- b) Sayılar,
- c) Cefr ve vefkler,
- d) Zâyirçe,
- e) Anâsır-ı erbaa (dört unsur),
- f) Yıldızlar, felekler, burçlar ve menziller ilmi;
- g) İsim (Esmâ), rukye, tılsımlar ve dualar;
- h) Simya ilmi.

Bûnî, amacının esmâ-i hüsnânın yüceliğini belirtmek, harflerin sayılarla uyumuna (vefk) dayanarak ilâhî hikmetleri açıklamak, ilâhî isimler ile onlarla alakalı âyetlerdeki harflerle tasarrufta bulunmanın mahiyetini bildirmek olduğunu belirtmektedir. Kitaptan ancak maddî ve mânevî temizlenmeyi gerçekleştiren, Allah'ı zikreden, seyr-i sülûk yapan kimselerin faydalanabileceğini, içerdiği bilgilerin sadece belli bir riyâzet ve halvetle tatbik edilebileceğini, bu sebeple tasavvufî bir mahiyet arzettiğini belirtir. Yirmi sekiz harf ile sayılardan, harflerle kozmik varlıklar arasındaki münasebetlerden, felek ve burçların

⁸⁰⁰ Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, (çev. Kemâleddin Mehmed Efendi), I-II, İstanbul 1313, II/233-244.

havassından, ayrıca bazı geometrik ve girift şekillerden ruhanî etkilerin meydana gelebileceği düşüncesinde olan Bûnî eserini başta esmâ-i hüsnâ, besmele, Fâtiha, Âyetü'l-kürsî olmak üzere bazı dua, âyet ve sûrelerin mânevî tesirlerine dayanarak maddî âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu görüşünden hareketle telif etmiştir.

Harflerin esrarı, harf ile kozmik menziller arasındaki ilişkiler, gün ve saatlerin insanlar üzerindeki etkisi; yirmi sekiz ay menzilin keyfiyeti, harflerle ilişkisi ve kozmostaki hükümleri; on iki burcun içerdiği gizli işaretler; besmele ve Fâtiha'nın sırları, duaları ve havassı, yapılan tılsım, rukye ve riyâzetler, Hz. Süleyman'ın mührü; Allah'ın doksan dokuz isminin dışındaki bazı ilâhî isimler, bu isimlere hizmet eden melekler; varlık dairesinin sırlarının şerhi, cefr ilmi, zâyirçe ilmi; cefr kaidelerinde bulunan gizli harfler, bitkilerin havassı; simya ilmi; harflerle tasarrufta bulunmak için gereken halvet ve riyâzetler; Bûnî'nin tecrübe ettiği ilâhî isimlerle çeşitli vakitlerde yapılacak dualar eserin başlıca bölümlerini oluşturur. Kitapta en geniş yer esmâ-i hüsnâ ile tasarrufta bulunmanın birbirinden farklı metotlarına ayrılmıştır. Bûnî'ye göre harfler, sayılar, kozmolojik mertebeler ve varlıklar (hizmet melekleri), canlı cansız varlıklardaki unsurlar birbiriyle münasebet içinde varlık şifresini çözmektedir. Ahmed el-Bûnî, Şemsü'l-Maârif'te yer alan 400 civarında diyagram bu şifrelerin geometrik ifadeleridir. Bizzat tecrübe ettiğini belirterek sırlara ermek ve tasarrufta bulunmak için riyâzet ve sülûk yapılarak, helâl lokmanın zaruri olduğunu kötü niyetli yaklaşımların vahim neticeleri olacağı konusunda uyarılmaktadır.⁸⁰¹

Ahmed el-Bûnî, Şemsü'l-Maârif'te zikrettiği bilgilerin asıl kaynağının Hz. Âdem'e kadar uzanan peygamberler olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) havas bilgilerini cemetmiş ve Hz. Ali'ye o da Evliyaya öğretmiştir. Bu intikalde Ca'fer es-Sâdık önemli halkalardan biridir.⁸⁰² İbn Haldûn, bu bilgilerin kitapta vurgulandığı üzere mantikî akıl yürütmelerle değil ilâhî ilham ve hikmetle elde edilebileceğini belirtmektedir. Havas ilimleri

⁸⁰¹ Semih Ceyhan, "Şemsü'l-Maârif", *DİA*, TDV Yay., 38/531-533, İstanbul 2010.

⁸⁰² Bûnî, *Şemsü'l-Maârif*, III, 358.

sadece yazılı metinden okumakla değil silsileye tâbi bir mânevî üstadın verdiği nefes ve tâlimatla öğrenilir ve uygulanır. *Şemsu'l-Maârif*'in sonundaki silsilelere göre Bûnî, kelime-i şehâdet sırrını Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Yakub et-Tûnisî'den; huruf ve vefk ilmini şeyhleri Ebû Abdullah Şemseddin el-İsfahânî, Sirâceddin el-Hanefî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, Ebu'l-Hasan el-Harrânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kureşî'den ve Kudüs'te görüştüğü abdallardan almıştır.⁸⁰³

Ona göre şeyhi Kureşî bu ilimleri 600'den fazla Mağribli ve Mısırlı şeyhten öğrenmiştir. Bunun yanı sıra kitapta anlattığı havas bilgilerini elde etmek için Kudüs, Dımaşk, Halep ve Hermetik birikimin yaygın olduğu Mısır'daki İhmîm şehrine seyahatte bulunmuş; Nuh tûfanından önce Yunanlılar tarafından saklanan İhmîm piramitlerindeki hazinelerde bulunduğu simya kitaplarıyla Pisagor, Eflâtun, Câbir b. Hayyân, Ebû Bekir er-Râzî, Hipokrat, Hermes, Câlînûs, Hâlid b. Yezîd gibi müelliflerin kadîm okkült ilimlere dair kitaplarından faydalanmıştır.⁸⁰⁴ İslam kimya-simya tarihine dair araştırmaları olan Julius Ruska, *Şemsu'l-Maârif*'teki kimya ilmine dair bilgilerin büyük çoğunluğunun Ebû Bekir er-Râzî'nin *Kitâbu'l-Esrâr*'ından nakledildiğini belirtmektedir.⁸⁰⁵ Bazı modern kaynaklarda Bûnî'nin Cezayirli olmasından hareketle İspanya yahudilerinin “kabala” denilen mistik rakamsal sistemlerinden, muskacılık konusunda Keldânî kültüründen, “il” ekli hizmet melekleri, cin ve ifrit isimleri zikretmesiyle İbrânî ve Süryânî kültürlerinden etkilendiği; İsmâilîler vasıtasıyla Kuzey Afrika'da yayılan Ca'fer es-Sâdik'a dayanan cefr ilminin Ebû Mesleme Muhammed b. İbrâhim Ebu'l-Kasım el-Mecrîtî'den sonra onun tarafından devam ettirildiği ileri sürülmüştür. Bununla birlikte *Şemsu'l-Maârif*'in Hermetik literatür içerisinde değerlendirilmesi, kadîm okkültist geleneğin İslâmî dönemde de devam ettiğini gösteren bir kitap olarak görülmesi daha doğrudur.

⁸⁰³ Semih Ceyhan, “Şemsü'l-Maârif”, *DİA*, TDV Yay., 38/531-533, İstanbul 2010.

⁸⁰⁴ Bûnî, *Şemsu'l-Maârif*, III, 373.

⁸⁰⁵ J. Ruska, “Die Alchimie ar-Razi's”, *ISL Der Islam.*, XXII (1934), s. 307-310.

Şemsu'l-Maârif'in 618/1221 tarihli en eski yazması 60 varaktır.⁸⁰⁶ Paris, Berlin ve Leiden'de bazı nüshalar mevcuttur. Önemli bir müktesabata sahip olan Tevfik Fehd'e göre *Şemsu'l-Maârif*'in orijinal nüshaları kısadır. Orta ve büyük hacimli nüshalarının geç döneme ait olması bazı karinelerin bulunması sebebiyle belirtilmiştir. Kâtib Çelebi eseri "suğrâ, vustâ, kübrâ" şeklinde tanıtan en eski kaynaktır. M. Ullmann ile Bunî hakkında doktora hazırlayan M. Gevherî ve Edgar Walter Francis'e göre günümüzde yaygın biçimde kullanılan *Şemsu'l-Maârif*'i-*kübrâ* versiyonu Bûnî'nin vefatının ardından takipçileri tarafından muhtelif eklemelerle zenginleştirilerek eserin sonuna bir senet eklenmiştir.

Bu konularda çalışma yapan bir başka genç araştırmacı ve akademisyen ise Liana Saif'tir. Son yıllarda, İslamî batını gelenekler ve okült düşünce üzerine araştırmaların yeniden yeşerdiğini müşahede etmekteyiz. Bu tür bilimsel faaliyetler, okült bilimlerin İslam entelektüel tarihinin, göz ardı edilemeyecek bir parçası olduğunu ortaya koymuştur ve hatta insanların gizli, olağanüstü, ilahi ve harika olana katılma potansiyelleri hakkında düşündükleri öncelikleri oluşturmalarına sebep olmuştur. Okült inançlar ve uygulamalar bu nedenle ayrılmaz bir şekilde felsefî, bilimsel ve dini söylemlere içkindir. Saif, orta çağ İslam'ında okült düşünceye, özellikle de doğanın ve ilahi olanın algılanma ve deneyimlenme biçimleriyle ilişkisine odaklanmaktadır. Pierre Lory, Constant Hamès ve Tevfik Fehd (Toufic Fahd) gibi bilginler, erken dönem İslam'da sihir algısı ile daha sonraki orta dönemin sihir ve büyü arasındaki farka dikkat çekmişlerdir.

Ebû Selâme el-Ferîdî el-Felekî, *Şemsu'l-Maârif*'i's-sugrâ⁸⁰⁷ şeklindeki neşrinde İnânî es-Sa'dî'nin 1863'te istinsah ettiği bir nüshayı kullandığını belirtmiştir. *Şemsu'l-Maârif*'in edisyon kritiği yapılmamıştır. Eseri Selahattin Alpay⁸⁰⁸ Mustafa Varlı⁸⁰⁹ ve A. Nihad Fazıl

⁸⁰⁶ Manisa İl Halk Ktp., nr. 1445.

⁸⁰⁷ Ebû Selâme el-Ferîdî el-Felekî, *Şemsu'l-Maârif*'i's-sugrâ, Kahire 2003.

⁸⁰⁸ Bkz. *Şemsu'l-Maârif*, çev. Selahattin Alpay (I-IV, İstanbul 1979, 1988, 1995),

⁸⁰⁹ I-IV, İstanbul, ts.

Alsan⁸¹⁰ Türkçe'ye çevirmiştir. Bûnî'nin *el-Usûl ve'd-Davâbiti'l-Muhkeme ve Şerhu'l-Celcelûtiyyeti'l-kubrâ* adlı risâleleri eserde geçen bazı pratik uygulamaları içermektedir.⁸¹¹

Şemsu'l-Maârif'in Doğu'da ve Batı'da havas ilimlerine dair yazılan eserler üzerinde önemli etkileri olmuştur. Eserdeki cefr ile ilgili açıklamalardan derlenen bir risâle İbnu'l-Arabî'ye nisbet edilmiştir. Esere Şemsu'l-âfâk adlı bir nazîre yazan Abdurrahman el-Bistâmî, *el-Fevâ'ihu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye* adlı bu kitabında *Şemsu'l-Maârif* ile *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*'yi mezcetmiştir. Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *Risâletü's-ş-şifâ' fi advâi'l-vebâ'sı* ve Seyyid Süleyman el-Hüseyinî'nin *Kenzu'l-havâs ve Keyfiyyet-i Celb ve Teshîr*'i⁸¹² *Şemsu'l-Maârif*'e dayanmaktadır. Vefk'in bir ilim olarak Bûnî sayesinde Avrupa'ya geçtiği, Bizans'lı Manuel Moscopoulos'un *Şemsu'l-Maârif*'ten etkilendiği, H. P. Lovecraft'ın hayalî kitabı *Necronomicon*'un *Şemsu'l-Maârif* ile aslı Mecrîtî tarafından *Gayetu'l-Hakîm* ismiyle yazılan ve sonra Latince'ye çevrilen (*Picatrix: Ghayat al-hakim: The Goal of the Wise*) esinlendiği bazı Batılı modern okültist akımlarca dile getirilmektedir.⁸¹³ Kitap Doğu'da Hurûflük, Batı'da⁸¹⁴ New Lettrist International hareketlerinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁸¹⁵ *Şemsu'l-Maârif*, Batıda Wilhelm Ahlwardt'ın çalışmalarıyla tanınmış, bizim açımızdan önemli iki isim olan Tevfik Fehd ve Pierre Lorry'nin çalışmalarıyla yaygınlık kazanmıştır. Bûnî hakkında Edgar Walter Francis⁸¹⁶ tarafından

⁸¹⁰ İstanbul 2004.

⁸¹¹

Bûnî'nin el-Usûl ve'd-davâbiti'l-muhkeme ve Şerhu'l-Celcelûtiyyeti'l-kubrâ (Menbau uşûli'l-Hikme içinde I ve IV. risâleler)	منبع أصول الحكمة ويليهِ السر المظروف في علم بسط الحروف ويليهِ الدرّة البهية في جوامع الأسرار الشيخ الامام شهاب الدين احمد بن على بن يوسف البوني الامازيغي المالكي (520 هـ - 622 هـ) منبع اصول الحكمة: المشتمل على أربع رسائل مهمة في أصول العلوم الحكمية من العلوم الحرفية والوقفية والدعوات والأقسام وغير ذلك. ويليهِ: السر المظروف في علم بسط الحروف / للشيخ محمد الشافعي الخلوتي الحنفي
---	--

⁸¹² İstanbul 1322, 1341.

⁸¹³ (<http://danharms.wordpress.com/2009/01/19/is-the-shams-al-maarif-the-necronomicon/>).

⁸¹⁴ Batılı bir ezoterik hafıza için bkz. <http://www.esotericarchives.com/>

⁸¹⁵ <https://danharms.wordpress.com/2008/08/29/a-grimoire-wish-list-the-shams-al-maarif-of-al-buni/>

⁸¹⁶ Edgar Walter Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad ibn Ali al-Buni* [d. 622/1225], University of California, Los Angeles 2005.

Edgar Walter Francis'in çalışması sonuç kaynakça dışında şu bölümlerden oluşmaktadır.

İngilizce ve Muhammed el-Gevherî⁸¹⁷ tarafından da Almanca doktora çalışmaları yapılmıştır.⁸¹⁸

“Gayb/garîb ilimler” diye de isimlendirilen havas ve haruf başta olmak üzere simya, tılsım gibi konularda ünlenmiş olan Ahmed b. Ali el-Bûnî'nin (ö. 622/1225) *Şemsu'l-Maârifî'l-Kubrâ* adlı eseri de cefr literatüründe önemli bir yere sahiptir. Bûnî, vefk denilen sayı ve harfler arasındaki nisbetler ile geometrik ve kompleks bazı şekillerden ruhanî tesirlerin oluşabileceği kanaatindedir. *Şemsu'l-Maârifî'l-kübrâ*, besmele, Fâtiha suresi, esmâ-i hüsnâ ve Âyetü'l-kürsî başta olmak üzere çeşitli dua, âyet ve sûrelerin mânevî tesirlerine dayanarak maddî âlemde birtakım tasarruflarda bulunmanın mümkün olduğu görüşünden hareketle telif etmiştir. Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye *Cefru'l-İmâm Alî b. Ebî Tâlib, ed-Durru'l-Munazzam, Miftâhu'l-Cefri'l-Câmi, Cefru'n-nihâye*⁸¹⁹ isimleriyle izâfe edilen konuyla ilgili eserler yanında, Osmanlı hânedan ve sultanlarının hükümranlık süreleri hakkında bazı tahminlerde bulunan *eş-Şeceretu'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Usmâniyye* adlı melhame türünden mevsuk olmayan bir eser de nisbet edilmektedir.⁸²⁰

Abdurrahmân b. Muhammed el-Bistâmî

Tasavvufî eserlerinden başka harflerin özel fonksiyonları ile cefr, vefk, simya gibi konulara dair eserleriyle tanınan sûfî müellif olan Abdurrahmân b. Muhammed b. Alî b.

1. Bölüm: Büyü, Din ve Bilim Teorileri

2. Bölüm: Sihir Üzerine İslami Perspektifler

3. Bölüm: Buni'den Önce İslam Dünyasında Büyü

4. Bölüm: Ahmed b. Ali el-Buni'nin Biyografisi ve Bibliyografyası

5. Bölüm: el-Buni'nin Külliyyatında Sihirli Araçlar ve Yöntemler

6. Bölüm: el-Buni'nin Derlemesindeki Rakamlar ve Arap Harfleri

7. Bölüm: el-Buni'nin Külliyyatında Allah'ın İsimleri: Esmâ-i Hüsnâ ve İsm-i A'zam

8. Bölüm: Kur'an'ın Gücü ve el-Buni'nin külliyyatında ele alınan ayetler. Bkz. E. W. Francis, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad ibn Ali al-Buni* (d. 622/1225) (doktora tezi, 2005), University of California, s. 97-119.

⁸¹⁷ Muhammed el-Gevherî, *Die Gottesnamen im Magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn 1968.

⁸¹⁸ Bkz. Ahmed b. Ali el-Bûnî, *Menbau Usûli'l-Hikme*, Kahire 1979; Toufic Fahd, “La magie comme “source” de la sagesse, d’après l’oeuvre d’al-Bûnî”, *Res orientales*, XIV, Paris 2002, s. 61-108; P. Lory, “La magie des lettres dans le Şams al-Ma’ârif d’al-Bûnî”, *BEO*, XXXIX-XL (1989), s. 97-111.

⁸¹⁹ Brockelmann, *Suppl.*, I/578; *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), II/376.

⁸²⁰ Brockelmann, *Suppl.*, I, 799; *IA*, VIII, 547.

Ahmed el-Bistâmî (عبد الرحمن بن محمد البسطامي) (ö. 858/1454) el-Hurûfî'yi⁸²¹ Antakyalı, Bistâmî meşrepli, Hanefî mezhebi mensubu şeklinde belirten Taşköprizâde, Abdurrahman Bistâmî'nin tefsir, hadis ve fıkhıta âlim, harfler ve esmanın özellikleri ile cebr gibi hususlarda ârif olduğunu, Ekberî geleneğe dâhil olduğunu bildiğimiz Molla Fenârî'den Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere birçok hususta çok istifade ettiğini kaydetmektedir.⁸²²

Bistâmî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye*'nin teorik çerçevesi ile el-Buni'nin *Şemsu'l-Maarif*'ini birleştirdiği belirtilen en önemli eseri, *el-Fevâ'ihu'l-miskiyye fi'l-fevâtihi'l-Mekkiyye*⁸²³ ansiklopedik bir çalışma olup Kâtib Çelebi, yüz civarında ilmin tanıtıldığı eserde o güne kadar hiç duyulmamış “garip ve acayip bilgiler” verildiğini, şer'î ve Arabî ilim dallarının gösterildiğini belirterek Bistâmî'yi ilimler ansiklopedisi tarzında eser veren en önemli müellifler arasında gösterir.⁸²⁴

Taşköprizâde'nin hadis, tefsir ve fıkhıta âlim, harf ve isimlerin hassaları ve cebr konularında ârif olduğunu bildirdiği⁸²⁵ Abdurrahman b. Ali el-Bistâmî'nin *Şemsu'l-Âfâk fi 'İlmi'l-Hurûf, Miftâhu'l-cifri'l-câmi'* gibi eserleri yanında özellikle *Menâhici't-Tevessül fi Mebâhici't-Teressul*'ü harflerin sihrî fonksiyonlarına dair olup hurûf ilminin önemli kaynaklarından. Bu eser, Bistâmî'nin en çok tanınan eseridir. Harflerin sihrî fonksiyonlarına dair olan eser kırk altı “latîfe” halinde tertip edilmiş olup her latîfede bir “sır” incelenerek bunlara birer “nükte” ve “hikâye” eklenmiştir. Ayrıca Esmâ-i hüsnanın gizli anlamlarını içeren, bir giriş ile iki bölüm ve bir hâtimedden müteşekkil olan *Miftâhu esrâri's-sa'ade fi 'âlemi'l-gayb ve 'ş-şehâde*⁸²⁶ ve Bûnî'nin hurûf ve havasa dair *el-Lumatu'n-nûrâniyye* adlı eserinin şerhi olan *Reşhu Ezvâkı'l-Hikmeti'r-Rabbâniyye fi Şerhi Evkati'l-Lumati'n-Nûrâniyye* eserini bizzat kendi ifadesine göre, Bûnî'nin *el-Luma*'sını h. 807'de

⁸²¹ Ziriklî, *el-A'lâm*, IV/91. Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifin*, V, 184-185.

⁸²² Taşköprizâde İsâmüddin Ahmed Efendi, *eş-Şekaiku'n-nu'mâniyye fi Ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1405/1985, s. 46.

⁸²³ Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4160, Hamidiye, nr. 688, Nuruosmaniye Ktp., nr. 2519/20.

⁸²⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1905

⁸²⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekaiku'n-nu'mâniyye*, s. 46.

⁸²⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1759.

İzzeddin Muhammed b. Cemâa'dan Mısır'da okumuş, şerhini ise h. 841'de ikmal etmiştir.⁸²⁷ *Kimyâ's's-Se'âdeti'r-Rabbâniyye ve Simyâ'u's-Siyâdeti'r-Rûhâniyye*, Bûnî'nin ilâhî isimlerin anlamlarına dair bir eserinin şerhi olup 820/1417'de telif edilmiştir.⁸²⁸ Kâtib Çelebi, Bistâmî'nin ismi geçen eserlerinin dışında ayrıca çoğu hurûf ve havâs ilmine, tasavvuf, tıp ve tarih konularına dair otuza yakın eserini kaydeder.⁸²⁹

6.2. Ekberî Geleneği Sürdüren Batılı Mühtediler

René Guénon (Abdülvâhid Yahyâ/عبد الواحد يحيى) (1886-1951)

M. Ali Ayni, İsmail Fenni Ertuğrul ve Sezai Karakoç gibi bazı isimler başta olmak üzere Ekberî yol ve neşveden feyiz alma payesine ermiş olan simalardan bazı Batılı müslüman aydınlar (René Guénon [Abdülvâhid Yahyâ], Frithjof Schuon [Şeyh Îsâ Nûreddin], Michel Chodkiewicz [Ali]); İslâm dünyasında Muhammed Nakib el-Attâs, Seyyid Hüseyin Nasr, Abdülhalîm Mahmûd erken dönemde bu alanda tanınmış kimi isimlerdir. Modern dünyayı bunalım olarak niteleyerek eleştiren görüşleriyle maruf bir Fransız mütefekkeri olan René Guénon/Abdülvâhid Yahyâ Fransa'da 1886'da doğmuş, İslâm ve Çin-Hint tasavvuf geleneklerini entelektüel analizlere tabi tutmuştur. Guénon "néo-spiritualiste" doktrinlere yönelerek bâtinî ve gizli ilimlerle meşğul olan okültist bir cemiyete kendini kabul ettirmiş, sonra ayrılmıştır. 1910'da İsveçli John Gustaf Aguéli (Abdülhâdî) ile tanışmıştır. La Gnose'da İslâm tasavvufuna dair makaleler yazmış, 1912'de Şâzeliyye şeyhi ve Ezher şeyhi olan Abdülhâdî aracılığıyla müslüman olup Şâzeliyye tarikatına intisapla Abdülvâhid Yahyâ adını almıştır.

1917'de Cezayir'de felsefe ile Fransız ve Latin dili dersleri, Paris Üniversitesi'nde çalıştığı 1920'lerde batı dilleri yanında Arapça, İbrânîce, Latince, Grekçe, Sanskritçe gibi dilleri bildiğinden evinde Hindu, müslüman ve hıristiyan ziyaretçileri kabul etmiş ve

⁸²⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1566.

⁸²⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, II, 1033.

⁸²⁹ Kütüphanelerdeki yazma nüshaları için bkz. Brockelmann, GAL, II, 300-301; Suppl., II, 323-324.

genellikle onlarla ana dilleriyle iletişim kurmuştur. 1930'da Mısır'a gitmiş Kahire'de, "Şeyh Abdülvâhid Yahyâ" olarak yaşamaya başlamıştır. Bir süre, Sidnâ Hüseyin Camii'nde tanıştığı Şâzelî şeyhi Selâme Râzî'nin sohbetlerine devam etmiştir. 7 Ocak 1951'de vefat edince aynı camideki cenaze namazı sonrası Derrâse kabristanına defnedilmiştir.

Abdülvâhid Yahyâ eserlerinde "tevhid", "şeriat/tarikat/hakikat", "vahdet-i vücûd", "insân-ı kâmil" gibi mefhumları sıklıkla kullanmakla beraber özel olarak İslâm tasavvufuna ayırdığı birkaç makale hariç tutulduğunda, İslâmiyet ve tasavvufa pek az yer verir; ancak bazı temel mefhumları, bilhassa kullanır. Tevhid ve vahdet-i vücûdu düşüncesinin hem çıkış hem de varış noktası olarak bütün yazılarında görmek mümkündür. Eserlerinde çok sağlam ve mâna yüklü bir Fransızca kullanan Abdülvâhid Yahyâ, Doğu düşüncesine ait mefhumları ifade edebilmek için Fransızca kelimelere yeni mânalar yükleyerek kendine has bir terminoloji meydana getirmiştir.

Arapçası	Fransızcası	Türkçesi
التصوف	métaphisique	tasavvuf
الاسلام	tradition	Gelenek, an'ane, (zâhir ve bâtını içine alan geniş mânada din),
الدين	religion	Din, inanç, ibadet ve ahlâktan meydana gelen formel zâhiri din
القلب	intelligence	kalp, gönül, sezgi
العرفان	intellectualité	irfan, mâneviyat
العارف	intellectuel	ârif
الخواص	élite	havas
الطريقة & الانتساب	initiation	tasavvuf, intisap

Abdülvâhid Yahyâ, Şâzeliyye ve Ekberiyeye'de dahil kabul edilmektedir. "İslâm Tasavvufu" adlı makalesinde İslâm'da şeriat ve hakikat farkını tüm an'anevî öğretiler içinde apaçık bir şekilde ifade edildiğini, herkes için şeriatın müşterek bir zemin oluşturduğunu, hakikatin ise belli bir kültürel formasyona sahip havas bir zümreye mahsus olduğunu belirtir. Yukarıdaki tabloda belirtildiği üzere "initiation" kavramının tasavvuf kelimesiyle ifade

edilebileceğini belirtir. Ona göre dış tesire uğramamış olan İslâm tasavvufu Hz. Peygamber (s.a.v.)'e varan bir intisap silsilesi ile İslâmî'dir. Zâhir ve bâtın ilmi İslâmiyetin birbirinin mütemmim cüzü sayılan iki yüzüdür. Tasavvuf ise özünde fizik-ötesi mânevî bir irfandır. İlm-i hurûf, ebced, eski kimya ve simya gibi birçok an'anevî ilim tasavvuf ve sufilerle ilintilidir.

Eserlerinde mevcut ve geçmişte kalan tüm dinlerden bahsederek modern Batı medeniyetini her yönüyle tenkit⁸³⁰ süzgecinden⁸³¹ geçiren Abdülvâhid Yahyâ din, fikir ve sanat çeşitli çevrelerini derinden etkilemiştir. Takipçileri “*Études Traditionelles*” dergisinde toplanarak dergiyi devam ettirmişlerdir.

Abdülhalîm Mahmud (ö. 1978), cihad bayrağını Abdülhâdî'nin vefatından sonra Abdülvâhid'in yüklendiğini ve Ekberiyeye esasları içinde neşriyat yaptığını ifade eder; müslümanların onu Gazâlî ve benzerleri gibi, gayri müslimlerin ise Eflâtun ve Yeni Eflâtunculuğun kurucusu gibi değerlendirdiklerini belirtmektedir.⁸³²

*Doğu ve Batı*⁸³³, Doğu din ve medeniyetlerine genel bir giriştir. Doğu zihniyeti ile modern Batı zihniyeti arasındaki farkları ele alır ve “tradition” ile “religion” arasındaki farkı inceler. Doğu ve Batı arasında bir yakınlaşmanın gerçekleşmesinin mümkün bir şey olduğuna inandığını belirtmektedir. Eserin ilk bölümünde ilerleme, bilim, hayat gibi Batılılar'ın âdeta putlaştırdıkları kavramların tenkidine yer verilmiş, ikinci bölümde ise Doğu ile Batı arasında yakınlaşma imkânları üzerinde durulmuştur. Eser, Fahrettin Arslan tarafından *Doğu ve Batı* adıyla tercüme edilmiştir.

*Modern Dünyanın Bunalımı*⁸³⁴ adıyla çevrilen eserinde *Doğu ve Batı*'daki bazı konuları burada tekrar ele almış, ayrıca yeni bazı meseleleri incelemiştir. Kitabında önce

⁸³⁰ Sanat veya edebiyat eserlerinin belirlenmiş ölçütler baz alınarak değerinin belirlenmesi amacıyla analiz eden bilim dalına tenkit (التنقيـد) denilmektedir.

⁸³¹ Modernite eleştirisi.

⁸³² Abdülhalîm Mahmûd, *el-Feylesûfu'l-Muslim Rînû Cînû ve Abdülvâhid Yahyâ*, Kahire 1954.

⁸³³ Orient et Occident. Fahrettin Arslan, Doğu ve Batı İstanbul 1980.

⁸³⁴ La Crise du Monde Moderne (1927).

modern dünyayı insanlık tarihi içindeki yerine oturtmuş, kozmik devirler⁸³⁵ hakkındaki Hindu teorisini kısaca açıklamıştır. Modern devrin özelliklerinin “karanlık çağ” dönemiyle ayniyet gösterdiğini tesbit ettikten sonra, modern devirde mânevî karanlığın bütün dünyada hâkim olduğunu ancak her millet ve bölgenin aynı derecede bu karanlığa mâruz kalmayacağını belirtir. Yazara göre Batı dünyası ve milletleri Doğu’dan çok daha fazla zulmet ve bozulma içinde bulunmaktadır.⁸³⁶

Le Symbolisme de la Croix (1931). Şeyhi Abdurrahman İliş el-Kebîr’e ithaf ettiği bu eser uzun bir olgunlaşma devresinin mahsulüdür. Her ne kadar adı dolayısıyla sadece Hıristiyanlık’la ilgili gibi görünüyorsa da bütün tasavvuf öğretilerine atıflar yapılmış, vahdet-i vücûd, merâtib-i vücûd, cihâd-ı ekber ve asgar gibi İslâm tasavvufunun konuları yeni bir üslûpla incelenmiştir. *Les États multiples de l’Être* (1932). Merâtib-i vücûd ve vahdet-i vücûd ile ilgili konuları ele aldığı bu kitabında üniversal metafizik mefhumların bir sentezini sergiler. *Aperçus sur l’Initiation* (1946). Eserde teorik mârifet sahasından tasavvufî tahkik ve tahakkuk sahasına geçmek için gerekli olan vasıta ve şartlar incelenir. Seyr-i sülûk, tasavvufun mahiyeti ve hususiyetleri, tasavvufî tariklerde konu edilen teknik meseleler ve tasavvufî tarik ile mistik tarik arasındaki farklar yeri geldikçe açıklanır. Bu eserinde bütün, tasavvuf öğretileri, ekollerinin esasları ve müşterek noktaları bakımından en geniş planda işlenmiştir.⁸³⁷

⁸³⁵ Devir nazariyesinin, Türk ve Fars tekke, halk ve Bektaşî edebiyatı dâhil tasavvuf edebiyatında muhtelif nazım şekilleriyle ifade edilmesi sonucunda Devriyyeler meydana gelmiştir. 360 derecelik bir daire ile izah edilen ve ortasından geçen “hatt-ı mev’hûm” denilen düz çizgi ile 180 derecelik iki kavse ayrılarak iki safhada anlatılan devir anlayışının başlangıçtan itibaren ortaya çıkan birinci devresine “mebde” adı verildiği gibi 180 derecelik bir yay halindeki bu kısma “kavs-i nüzûl” de denilmektedir. Vücûd-ı mutlakdan ayrılan nûr-ı ilâhînin âlem-i süflî olan dünyaya, intikaline kadar geçen bu devresini anlatan devriyyelere devriyye-i ferşiyye adı verilir.

⁸³⁶ Eser Türkçe’ye önce İngilizce tercümesinden René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, İstanbul 1979 daha sonra Fransızca aslından René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık İstanbul 1986 tercüme edilmiştir.

⁸³⁷ Geniş bilgi için bkz. R. Guénon, “Tevhid”, çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VIII/4, İstanbul 1979; R. Guénon, “Seyfu’l-İslâm” çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, IX/1 (1980); R. Guénon, “Nefsini Bil”, çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, X/3 (1981); R. Guénon, “İslâm Tasavvufu”, çev. Mustafa Tahralı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, XIV/1 (1985); R. Guénon, “Doğu Metafiziği”, çev. Mustafa Tahralı, *MÜİFD*, sy. 3 (1985), s. 103-122; Mustafa Tahralı, “Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)’nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*,

Titus Burckhardt (İbrâhim İzzeddin/ إبراهيم عز الدين) (1908-1984)

Gelenekselci ekole mensup olan ve özellikle kültür antropolojisi ve sanat tarihi konularında uzman olan Titus Burckhardt⁸³⁸, İslam sanatının hikmetle zanaatın (fenn veya sına'a) evliliğinden doğduğunu ve bu sanatın derinlemesine bir açıklamasını yapabilmek için iki konuya vakıf olmak gerekir. Burckhardt, İslam sanatını, tesadüfen ortaya çıkmış tarihsel eklentiler olarak değil, İslamî vahyin ilke ve formunun bir türevi/yansıması olarak kabul etmektedir. Burckhardt, Mebde' ile ve formları Kâbeyi analiz etme ile başlayarak bu sanatın ibadetle, göçebe ve yerleşik halk çekişmesiyle, İslam sanat ve mimarisinin muazzam terkihiyle ve İslam sanatının farklı bütün yönlerinin Şariat'ın emrettiği ve tasavvuftaki manevî ışığın varlığıyla aydınlanmış hayatın ritmine bağlı olarak doğal âhenkleri içinde görüldüğü yerler olan İslam şehri ile irtibatını irdelemektedir. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre bu eserde Titus Burckhardt, bir ömür boyu süren iç ve dış tecrübeyi eşsiz bir eser üretmek için bir araya getirmektedir; öyle bir eser ki burada İslam sanatı nihayet gerçekte olduğu gibi, yani, İslamî vahyin ruhunun dünyevî billurlaşması olduğu kadar semavî hakikatlerin yeryüzündeki bir yansıması şeklinde ortaya konmaktadır.

X/4 (1981), s. 21-36; R. Guénon, "Batı'daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü", *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985, s. 141-162.

⁸³⁸ Ömrünü hikmet ve geleneğin çeşitli yönlerini araştırmaya ve ortaya koymaya adanmış Titus Burckhardt 1908 senesinde Floransa'da dünyaya gelmiştir. Aslen Baselli bir aristokrat aileye mensup ve heykeltıraş Carl Burckhardt'ın oğlu olan, Titus, erken yaşlarda başlayan sanat ilgisi "Doğu sanatı"na yönelmiştir. Pek çok sanat çevresine dâhil olan Burckhardt, Fas'a giderek Arapça öğrenmiştir. Klasik dönem tasavvuf eserleri üzerinde çalışmış ve İslam sanatı ve medeniyeti hakkında geniş bir bilgi birikimi elde etmiştir. Bir süre sonra İbrahim İzzeddin adını alarak müslüman olan Burckhardt, tecrübeleri ve araştırmaları neticesinde Batılı akademisyenlerin oryantalist perspektiflerini zihinsel ve varoluşsal düzlemde eleştiriye tâbi tutmadan İslam felsefesinin ve sanatının derinliğini kavrayamayacağı kanaatine varmıştır. Urs Graf Yayınevi'nde sanat yönetmenliği, Fez/Fes (Atelier du Schema Directeur d'Urbanisme de Fez: ASDUF) şehrinin master planı için yapılan UNESCO projesinde danışmanlık yapmıştır. Yirminci yüzyılın gelenekselci düşünce okulunun önde gelen temsilcilerinden olan Burckhardt, *Tasavvuf Doktrinine Giriş, Doğu ve Batı'da Kutsal Sanat ve Simya: Kâinatın Bilimi, Ruhun Bilimi* başta olmak üzere birçok kitap kaleme almış, eserleri birçok dile çevrilmiştir. Burckhardt'ın en son kaleme aldığı eser olup yayımlandığı tarihten bu yana büyük bir ilgiyle karşılanmıştır.

Tablo 2: Futûhât 261 Feleğe Yayılmış Harflerin Besâiti, Tabiatı, Tahsisi

4*9=36 3*8=24 3*7=21 TOPLAM: 180+36+24+21=261		261 FELEĞE YAYILMIŞ HARFLERİN BESÂİTİ		
Mertebeşi	HARFLER	TABIATI	TAHSİSİ	
Yedi Felek Mertebeşi	ELIF	HARARET, RUTUBET, YUBUSET, BURÛDET	HAZRET-I İLÂHIYYE	
Sekiz Felek Mertebeşi	ZÂY, LÂM NÛN, SÂD, DÂD	HARARET VE YUBUSET HARARET VE YUBUSET	İNSAN	
Dokuz Felek Mertebeşi	AYN, ĞAYN, ŞİN, ŞİN	BURÛDET, YUBUSET HARARET, YUBUSET	CİN	
On Felek Mertebeşi (Dörtlülük Mertebeşinin İkinci Mertebeşi)	Diğer Harfler (18) HÂ VE KHÂ: HEMZE VE HE KALAN 15	ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ط، ظ، ف، ق، ك، م، ه، و، ي ج، خ ه ب، ت، ث، ج، د، ذ، ر، ط، ظ، ف، ق، ك، م، و، ي	MELEK	
NOT	Hemze Bazılarınca Harf Kabul Edilmediği İçin Sayı Bir Fazlasıyla 15 Olmuştur. Harekelere Küçük Harfler Denir ve Esmâ Karşılığı Yoktur.			

Tablo 3: Felekler (261) Dört Unsur

FELEKLER (261)			
HARARET	YUBUSET	BURÛDET	RUTUBET
203	241	65	27

Tablo 4: Harflere Göre Felekler'in (261) Taksimatı

HARFLERE GÖRE FELEKLER'İN (261) TAKSİMATI				
HARARET YUBUSET	BURÛDET YUBUSET	BURÛDET RUTUBET	HARARET RUTUBET YUBUSET BURÛDET	KARIŞIK İZAFİ
196	88	20	7	
الياء الجيم الدال الواو الزاي الطاء الياء الكاف اللام الميم النون الصاد الفاء الضاد القاف الراء السين التاء الثاء الذال الظاء الشين	العين الغين الحاء الخاء	الهاء الهمزة	ألف	لام ألف
Birinci Felek Aksa Felek Sene 12.000	Birinci Felek Aksa Felek 12.000 Sene	İkinci Felek Aksa Felek 11.000 Sene	Dördüncü Felek Aksa Felek 9.000 Senede	

Tablo 5: Mertebelerine ve Aidiyetlerine Göre Harfler

MERTEBELERİNE VE AİDİYETLERİNE GÖRE HARFLER																					
HARFLERİN KATEGORİLERİ (BİR KATEGORİDE OLAN HARF DİĞER KATEGORİDE DE OLABİLİR) ÖRNEKLERİ GÖSTERİLDİ.																					
ÂMME	HÂSSE (MUKATTAÂ HARFLERİ)		HÂSSETU'L-HÂSSE		HULÂSETU HÂSSETİ'L-HÂSSE		SAFÂU HULÂSETİ HÂSSETİ'L-HÂSSE		MÜRSEL ALEM		TAKDİS ALEMİ, KERUBİ HARFLERDEN İLAHA MÛTAAALLİK, MAHLUKA MÛTAAALLAK BAĞ		MÛTEHALLİK Bİ EVSAFİLİ HAKK GALİB BU HARFLERDE		TAHAKKUK GALEBE EDEN HARFLER		MUTEHAKKİK Bİ MAKAMİL İTTİHÂD		MÛMTEZİCÛ'T-TABAYİ		
	AALA	ALİ																			
CİM	ج	ELİF	ا	ELİF	ا	BA (3. SÛTUN)	پ	NUN	ن	CİM	ج	ELİF	ا	TE	ت	BA	ب	ELİF	ا	CİM	ج
DÂD	ظ	LAM	ل	YA	ي			MİM	م	HA	ح	DAL	د	TSE	ث	FA (EHLİ ESRAR)	ف	HA	ح	HE	ه
KHA	خ	MİM	م	BA (4. SÛTUN)	ب			RA	ر	KHA	خ	ZAL	ذ	HA	ح	CİM	ج	DAL	د	YE	ي
DAL	د	SAD	ص	SİN	س			BA	ب	KEF	ك	RA	ر	ZAL	ذ			RA	ر	LAM	ل
GAYN (3. SÛTUN)	غ	RA	ر	KEF	ك			DAL	د			ZAY	ز	ZAY	ز			TA	ط	FE	ف
ŞİN	ش	KEF	ك	TA	ط			ZAY	ز			VAV	و	ZA	ظ			KEF	ك	KAF	ق
		HE	ه	KAF	ق			ELİF	ا					NUN	ن			LAM	ل	KHA	خ
		YE	ي	TE	ت			TA	ط					DAD	ض			MİM	م	ZA	ظ
		AYN	ع	VAV	و			YA	ي					GAYN	غ			SAD	ص		
		AYN	ع	SAD	ص			VAV	و					KAF	ق			AYN	ع		
		TA	ط	HA	ح			HE	ه					ŞİN	ش			SİN	س		
		SİN	س	NUN	ن			ZA	ظ					FA (ENVARA GÖRE)	ف			HE	ه		
		HA	ح	LAM	ل			TSE	ث									VAV	و		
		KAF	ق	GAYN (1. SÛTUN)	غ			LAM	ل												
		NUN	ن					FA	ف												

SIRA NO	1	2	3	4	5
AYNI İÇERİK (1-4)	İBNU'L-ARABÎ	SİR EHLİ	NUR EHLİ	ON İKİ FELEK (BÜYÜK CÜMLE)	YEDİ FELEK (KÜÇÜK CÜMLE)
1. أ	Sayısal Değeri Yok				
2. ب	2			2	
3. ج	3			3	
4. د	4			4	
5. هـ	5			5	
6. و	6			6	
7. ز	7			7	
8. ح	8			8	
9. ط	9			9	
10. ي	10			10	1
11. ك	20			20	
12. ل	30			30	3
13. م	40			40	4
14. ن	50			50	5
15. ع	300		60	300	3
16. غ	70			70	
17. ف	80			80	8
18. ك	60		90	60	
19. ق	100			100	
20. ر	200			200	2
21. ث	1000		300	1000	
22. ت					
23. ث	500			500	5
24. خ	600			600	
25. د	700			700	7
26. ذ	90		800	90	
27. ظ	800		900	800	8
28. غ	900	900	1000	900	

BESÂİT											
د	و	ن	ي	ز	م	ه	فا	ل	ء	ا	
DAL	VAV	NUN	YA	ZE	MİM	HE	FA	LAM	HEMZE	ELİF	
			أ	أ	أ		أ				1
			ه	ه	ه		ه	ه	ه	ه	2
	ع	ع	ع								3
				ح	ح	ح	ح	ح	ح	ح	4
	غ	غ	غ								5
				خ	خ	خ	خ	خ	خ	خ	6
							ق	ق	ق	ق	7
							ك	ك	ك	ك	8
ض							ض	ض	ض	ض	9
			ج		ج				ج	ج	10
	ش	ش	ش						ش	ش	11
			ل	ي	ي	ي	ي	ي	ي	ي	12
				ر	ر	ر	ر	ر	ر	ر	13
	ن									ن	14
				ط	ط	ط	ط	ط	ط	ط	15
				د	د	د	د	د	د	د	16
				ت	ت	ت	ت	ت	ت	ت	17
ص							ص	ص	ص	ص	18
			ز				ز	ز	ز	ز	19
	س	س	س						س	س	20
				ظ	ظ	ظ	ظ	ظ	ظ	ظ	21
				ذ	ذ	ذ	ذ	ذ	ذ	ذ	22
				ث	ث	ث	ث	ث	ث	ث	23
				ف	ف	ف	ف	ف	ف	ف	24
				ب	ب	ب	ب	ب	ب	ب	25
			م						م	م	26
							و	و	و	و	27
										ي	28

BESAİT TABLOSU 2
METNE GÖRE MÜREKKEB OLDUKLARI FELEK SAYISI

	HARFLER	YEDİ FELEK	SEKİZ FELEK	DOKUZ ELEK	ON FELEK
1		ا	ن	ع	ب
2		ز	ص	غ	ت
3		ل	ض	س	ث
4				ش	ج
5					ح
6					خ
7					د
8					ذ
9					ر
10					ط
11					ظ
12					ف
13					ق
14					ك
15					م
16					ه
17					و
18					ي

19	Hemze bazılarınca harf kabul edilmediği için sayı bir fazlasıyla 15 olmuştur	٤
----	--	---

	HARFLER	DÖRT UNSUR				TABİATI (DOĞASI)			
		HAVA	TOPRAK	SU	ATEŞ	RUTÜBET	YUBÜSET	HARÂRET	BURÜDET
1	أ				X		X	X	
2	ه	X ⁸³⁹	X ⁸⁴⁰			X	X	X	X
3	ع	X				x		x	
4	ح			X		X			X
5	غ			X		X			X
6	خ	X	X				X		X
⁸⁴¹						X		X	
7	ق			X	X		X	X	
⁸⁴²						X			X
8	ك			X				X	X
9	ض			X					
10	ج						X		X
⁸⁴³							X	X	
11	ش			X		X	X		
12	ي								
13	ل						X	X	X
14	ر				X			X	X
15	ن						X		X
16	ط			X		X			X
17	د		X				X		X
18	ت		X				X		X
19	ص	X				X		X	
20	ز				X		X	X	
21	س				X		X	X	
22	ظ	X		X		X		X	X
⁸⁴⁴									
23	ذ	X				X		X	
24	ث		X				X		X
25	ف	X		X		X		X	X
26	ب				X			X	X
27	م		X				X		X
28	و	X				X		X	

⁸³⁹ Küçük Unsur

⁸⁴⁰ Büyük Unsur

⁸⁴¹ Başının doğası, soğukluk ve kuruluk, bedeninin/diğer kısmının doğası sıcaklık ve yaşlıktır.

⁸⁴² Sonu sıcak-kuru, diğer kısımları soğuk ve yaşlır

⁸⁴³ Bedeni soğuk ve kuru, başı sıcak ve kurudur

⁸⁴⁴ Dairesinin doğası, soğuk ve yaş, boyunun doğası ise sıcak ve yaşlır. Sıcaklık ve soğukluk ve yaşlık ona aittir.

1. İBNU'L-ARABÎ'NİN SAYILARI SEMBOLİK KULLANIMI

Samî alfabelerinde 22-28 arasında ses bulunur ve bu sesler bir harfe tekabül eder. Arapça, bunların 28'ini içerir. Alfabenin 28 harfine simgesel olarak tekabül eden bir maksadı var, zira bazı Araplar harfleri 28 kameri menzilin gırtlakla çıkarılan seslerden, damakla çıkarılan seslere, dişlerle çıkarılan seslerden dudakla çıkarılan seslere dek çeşitlilik gösteren fonetik döngünün kökeni, güneş (şemsî) kökenden sudur eden aslî harfler ay (kamerî) aşamalarına dayanır.

Her harfin başında bir şiir inşad etmiş olan İbnu'l-Arabî'nin sefer/yolculuk hususuna özel önem verdiği anlaşılmaktadır. Bu seferlerin biri de hayal gücünün (muhayyile/tahayyül) yolculuğudur. Onun tasavvufî seyr-i sülûkunda Kur'an-ı Kerim ve ilgili nassları mütalaa ameliyesinde, hayal gücüne uygun olan aklın bilinen sınırlarının ötesinde bir yere vardırın şiirleri ve bu şiirlerdeki dili destekleyen bir hayalî yolculuk ve sefer halinde alemi müşehade ettiğini belirtebiliriz.

2. İBNU'L-ARABÎ'NİN SEMBOLLERİNİN DAİRESEL İFADESİ

1. Dairede ilgili fassın babının rakamına tekabül eden mertebenin rakamı yer alır
2. Dairede meharice göre tertip edilmiş olan lafzi harfler hemze (ء) ile başlayıp vav (و) ile bitmişlerdir.
3. Dairede ilgili mertebeyi vücuda getirmeye teveccüh eden ilahi isim bulunmaktadır.
4. Dairede ise bizzat o Vücûd mertebesine verilen isim bulunmaktadır.
5. Dairede o fassa ve o mertebeye uygun surenin ismi yer almaktadır.
6. Dairede Hz. Âdem'den (a.s) silsile şeklinde Hz. Muhammed'e (s.a.v) mertebeye münasib fassın Nebisinin ismi vardır.
7. Dairede ise İbnu'l-Arabî'nin her babın başlığında açıkladığı üzere her Fassın hikmetinin niteliği bulunmaktadır.
8. Dairede ise o mertebenin feleki menzilin ismi yer almaktadır. Onun yanında da maşriki tertibe (ebced hevez hutti kelemen se'fas karaşat seğiz dazığ) ve mağribi tertibe (ebced hevez hutti kelemen sa'fas karasat seğiz zağış) uygun rakam değerine sahip harfe yer verilmiştir. Her harfin yanında da **büyük cümle** hesabına göre rakamsal değeri yer almaktadır. **Küçük cümle** hesabına gelince, bunu elde etmek için büyük cümle hesabında yer alan sıfırları kaldırmak yeterlidir. Buna göre ba, kef ve ra için aynı değer, yani 02 öngörülür. Ha, nun ve sa için 05 değeri öngörülür.

9. Dairede ise on iki burca yer verilmiştir. Koç ile başlayıp balık burcunda tamamlanan burç dizininin herbirinin sembolize ettiği bir anlam dünyası bulunmaktadır. Her burcun içinde ise astroloji ilminde bildiği şekilde ikiden fazla üçten az menzile tekabül eden burçlar bulunmaktadır. Bunun yanında harflerin tabiatlarına ve Burçlarının tabiatlarına tabi menzillere yer verilmiştir.

406/1572 Fusus'un eksen sayıları kabul edilerek bu iki eksen sayı olarak 28 sayısında rakamsal olarak tezahür etmiştir. Fusus'un büyük bölümü, "la ilahe illallah" kelimesiyle tevhidi, "Besmele"den istimdat eden umumi rahmeti ve Fatiha suresinde temsil edilen Muhammedî İnsan-ı Kâmil mertebesini ele almaktadır.

(406) sayısını Rakamsal olarak ele aldığımızda önce (6) ilk olarak sahih cüzlerinin toplamına eşit ($1+2+3=6$) ilk tam sayı (6) altıdır. Bu sayının harfi de "vav"dır ki o da lafzi harflerin sonucusudur. Bu ise tıpkı İnsan-ı Kâmilin Rahman'ın nefesinin son aşaması olması misali şekillendirilen kevnî varlığa üfürülen ruhtan ibaret gibi insan nefesinin son aşamasıdır. Bu hayatın itmamının değeri, tamamlığın "ta"sının sayısal değeridir: $10 \times 40 = 400$ şeklinde tezahür eder ki 40 sayısı Muhammedî Fassın harfi "Mîm"inin değeridir. 10 sayısı, bütün menzilleri cem eden Hud Fassının mertebesinin rakamıdır.

Fil ve Fatiha surelerinin fasslarının, çeşitli yönleriyle Fusus'un bütünüyle hassas ilişkileri bulunmaktadır. İki sayının toplamı olan ($6+400=406$) ise ruhu da İnsan-ı Kâmil olan 'Âlem'in hayatının kemalini gösterir.⁸⁴⁵

406 ve Fusus Bablarıyla İrtibatı

406 sayısı eşittir

Bir: yirmi sekiz sayısını oluşturan bütün rakamların toplamına eşittir: $1+2+3+\dots+27+28=406$. Yine 28 sayısının bütün toplamalarının toplamına eşittir:

$$406 \times 10 = 4060 = (1) + (1+2) + (1+2+3) + (1+2+3+4) + \dots + 406.$$

İki: Mağrib-i Sağir hesabına göre Fususta geçen yirmi yedi nebinin isimlerinin 28. mertebenin sahibi hatemin toplamına eşittir.

Üç: Yirmi sekiz varlık mertebesini icat etmeye yönelik esma-i hüsnanın sayısına eşittir. Nitekim Şeyh, Futûhât'ın 198. babında bu konuyu etraflıca ele almıştır. Bu isimlerinin her birinin bir Fassı vardır. Bu da Maşrık-i Sağir hesabına göre elde edilen bir sonuçtur.

Dört: Şeyh'in her Fassın başlığında tanımladığı gibi Maşrık-i Sağir hesabına göre Fusus bablarına hükmeden isim ve sıfatların rakamsal değerlerinin toplamına eşittir.

⁸⁴⁵ Abdalbaki Miftah, *Mefâtihu Fusûsü'l-hikem li-İbni'l-Arabi*, Dâru'l-Kubbeti'z-Zerka, Merakeş, 1997; Abdalbaki Miftah, *Fususü'l-Hikem Anahtarları Kur'an-Varlık*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul ts. s.342

Beş: Maşrik-i Sağır hesabına göre Fusus surelerinin isimlerinin sayısal değerlerinin toplamına eşittir.

Altı: Mağrib-i Sağır hesabına göre besmelesiyle birlikte “Fil” suresinin harflerinin rakamsal değerlerinin toplamına eşittir. Bu sure, 10. fass olan Hud Fassına aittir ki felek menzillerinin yirmi sekizincisi buna aittir.

Yedi: Besmele ile ilişkisi: Besmele 19 harften meydana gelir. Tekrarlar kaldırıldığında geriye 10 harf kalır. Bu 10 harfin toplam sayısal değeri de **maşrik-i kebir** hesabına göre 406 dir. “Ba, sin, Mîm, elif, lam, he, ra, ha, nun, ya=2+60+40+1+30+5+200+8+50+10=406⁸⁴⁶

Şeyh-i Ekber’e Göre Harflerin ve Sayıların Sırlarının İlminin Önemi:

Şeyh-i Ekber’in yazdıklarının büyük bir kısmı şu dört konunun ekseni etrafında dönmektedir: Birincisi: Zati, sıfati ve fiili tecelliler aracılığıyla hakkın varlığının bilinmesine taalluk eden konulardır. İkincisi: Cem ve icmalî Kur’an mazharında, tafsilî furkani mazharında ve şeri tatbikatında hakkın kelamına taalluk eden konulardır. Üçüncüsü: Varlık mertebelerine ve kevnî sünnetlere taalluk eden konulardır. Dördüncüsü ise: İnsan-ı Kâmil huzurundan ibaret cami huzura ve velayet makamları aracılığıyla bu kemale ulaştıran süluk derecelerine taalluk eden konulardır. Bu dört kısım, kemalatının sonu olmayan tek hakikatin farklı yönleridir. Çünkü ufuklara serpiştirilmiş bütün ayetler, İnsan-ı Kâmil veya Allah’ın en yüce kelimesi olarak ifade edilen insani cemin hakikatlerinin yansımasından başka bir şey değildirler. Bu bakımdan ufuklarda yer alan ayetler ile İnsan-ı Kâmil, Esma-i hüsnâ tecellileri nurlarının tecelligahı olan Kur’ani ayetlerin en eksiksiz mazharlarıdır. Ancak bu tecellilerin ve bu kaynaşmaların tümünü birbirine bağlayan terkiplerin suretlerinin iki mazharı vardır: Biri keyfiyet mazharıdır ki hikmetli kitabın harflerine ve kelimelerine dair lafzi rakamsal suretlerde gizlidir. Biri de kemiyet mazharıdır ki bunların sayısal değerlerinde gizlidir.

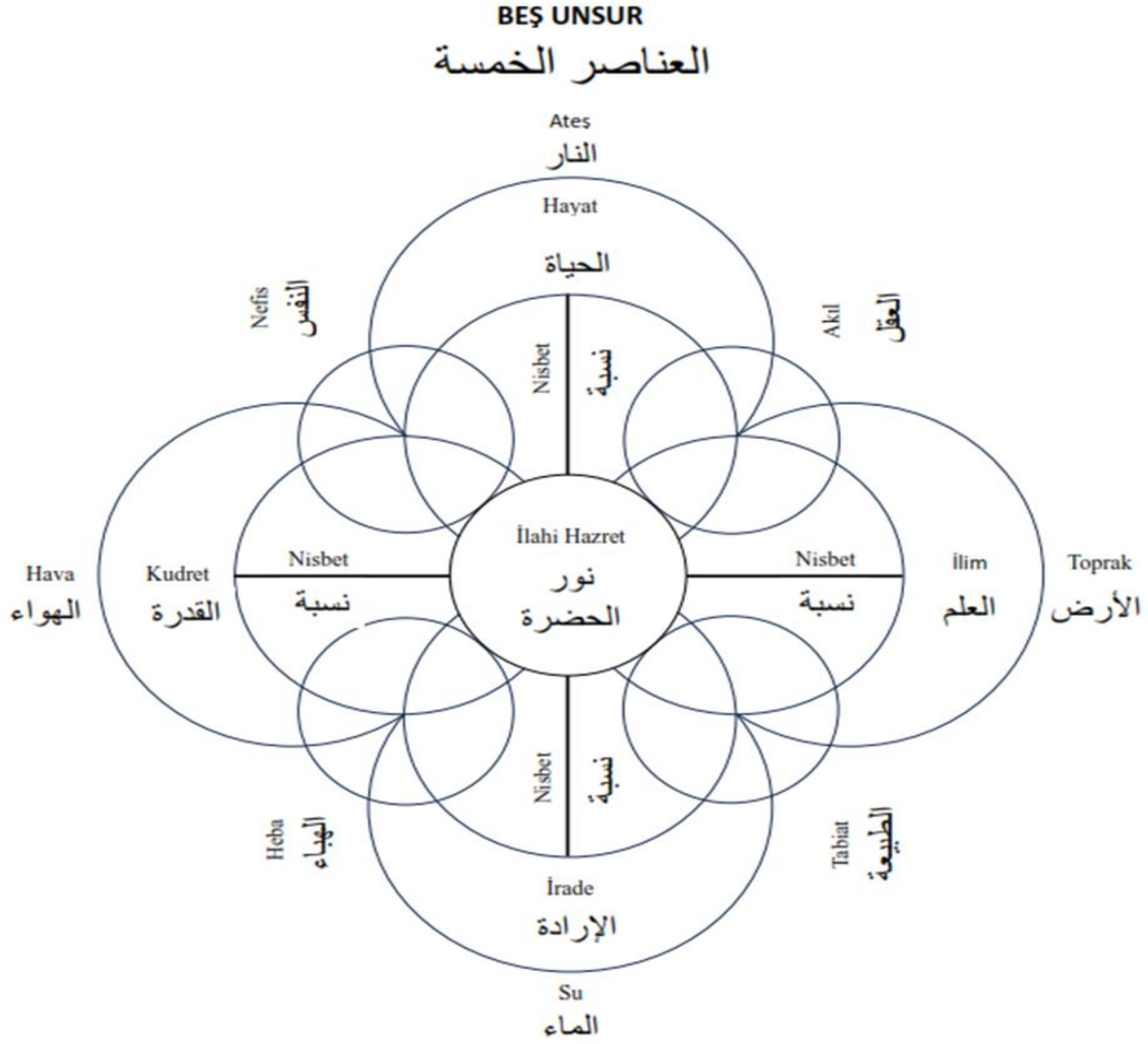
⁸⁴⁶ Abdalbaki Miftah, *Fususü'l-Hikem Anahtarları*, s.344.

Dairesel Çember



Şekil 4 Dairesel Çember Fususu'l-Hikem-Futûhât buluşması

Beş Unsur



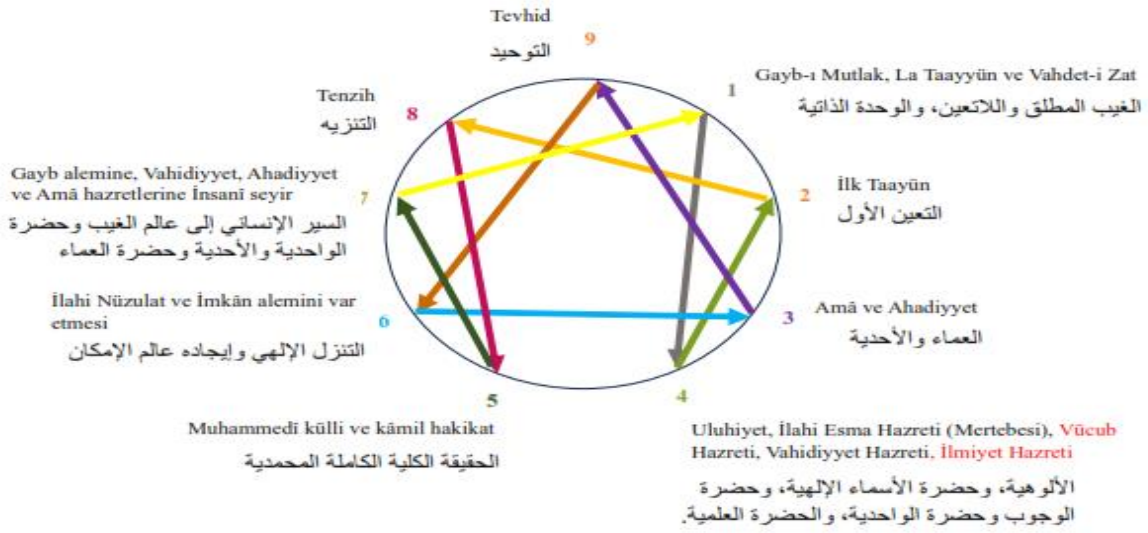
Şekil 5: Beş Unsur

Hakikat-i Muhammediyye (Nur-i Muhammedî) tasavvufun en temel meselelerinden biridir. insân-ı kâmilin anlam dairesine Peygamberimizin mânevî şahsiyetini ifade etmek için kullanılan bir tasavvuf terimi olarak kullanılmaktadır.⁸⁴⁷

⁸⁴⁷ Hakikat-i Muhammediyye, Mutasavvıflara göre insân-ı kâmilin kalbi olan Arş ilk ve en geniş varlık mertebesi insân-ı kâmil anlamında Kutub, Veliler zümresinin başkanı, Hazarât-ı Hams Mutasavvıfların, varlığın beş küllî mertebesini ifade etmek için kullandıkları bir tasavvuf terimi, Kemâl, Zât, vücud ve sıfat bakımından

Mevâkiu'n-Nucûm ve Dokuz Felek

Dokuz Felek



Şekil 6 Dokuz Felek

Tüm Felekleri Kapsayan Felek

1. Felek	Gayb-ı Mutlak, La Taayyün ve Vahdet-i Zat	الغيب المطلق واللاتعين، والوحدة الذاتية
2. Felek	İlk Taayün	التعين الأول
3. Felek	Amâ ve Ehadiyyet	العماء والأحدية
4. Felek	Uluhiyet, İlâhi Esmâ Hazreti (Mertebesi), Vücub Hazreti, Vahidiyyet Hazreti, İlmiyyet Hazreti	الألوهية، وحضرة الأسماء الإلهية، وحضرة الوجوب وحضرة الواحدية، والحضرة العلمية.
5. Felek	Muhammedî külli ve kâmil hakikat	الحقيقة الكلية الكاملة المحمدية
6. Felek	İlâhi Nüzulat ve İmkân alemini var etmesi	التنزل الإلهي وإيجاده عالم الإمكان
7. Felek	Gayb alemine, Vahidiyyet, Ehadiyyet ve Amâ hazretlerine İnsanî seyir	المسير الإنساني إلى عالم الغيب وحضرة الواحدية والأحدية وحضرة العماء
8. Felek	Tenzih	التنزيه
9. Felek	Tevhid	التوحيد

yetkin olma halini ifade eden bir tasavvuf terimi, Şeyhi adına irşad faaliyetinde bulunan ve ölümünden sonra yerine geçen kimse olan Halife, insân-ı kâmil anlamında tasavvuf terimi olarak kullanılmaktadır. Velî ise Allah dostu anlamında bir tasavvuf terimi de dâhildir.

Mevâkiu'n-Nucûm ve Çoklu Göndermeleri

Burada İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm* adlı eserinden 3 Mertebe'de İneyet, Hidayet ve Velayet Mertebesi⁸⁴⁸ incelenmiştir. Her mertebede 3 felek ve 2 hilal bulunduğu için çoklu bir sayı birimine ulaşmaktadır.

1. İneyet Mertebesi
2. Hidayet Mertebesi
3. Velayet Mertebesi

Her mertebede 3 felek ve 2 hilal bulunur.

Mertebe Adı	Feleği	Mevkii / Matla'ı	Trc/ Adlandırılması	Ortaya Çıkma Keyfiyeti	Ortaya Çıktığı Alem	Sonucu
1. Tevfik-i İneyet	1. İslâmî	1. Tevfik Mevkii	İneyet yıldızı	İmâm-ı Müdebbir'in kalbine düştü	Şehadet âlemi	فغطى
	2. İmânî	1. Vifâkî Matla'ı	Muhak Hilali	İmâm-ı Müdebbir'in Nefsinde tulû' etti	Ceberut ve Melecut İlminde	فسطا 11 فغطى 22 ⁸⁴⁹
	3. İhsânî	1. İlâhî Matla'	İrtikab Hilali	Kutbun ruhunda/burçlarında ⁸⁵⁰	Rahamut ve Rehabut berzahında	فمنع وأعطى
2. Hidâyet İlmi	4. İslâmî	2. İlmi Mevki	Hidayet yıldızı	İmâm-ı Müdebbir'in kalbine düştü	Şehadet âlemi	فاهتدى
	5. İmânî	2. İyânî Matla'	Muhak Hilali	İmâm-ı Müdebbir'in nefsinde	Ceberut ve Melecut İlminde	فاهتدى
	Bu felekte aşağıdaki 8 kutsi nurun doğuş yeri bulunmaktadır. ✓ الشمس - الهلال - القمر - البدر - الكوكب الثابت - البرق - النار - السراج					
	6. İhsânî	2. el-Âlî el-İlâhî Matla'	İrtika Hilali	Kutbun ruhunda ortaya çıkmasıyla	Rahamut ve Rehabut berzahında	فأصل وأهدى
3. Velâyet İlmi	7. İslâmî	3. Ameli Mevki	Velâyet Yıldızı	İmâm-ı Müdebbir'in kalbine düştü.	Şehadet âleminde	فهنا
	Bu mertebenin imani hilalinde ortaya çıkan 8 nur feleği şunlardır: فلك السمع - فلك البصر - فلك اللسان - فلك اليد - فلك البطن - فلك الفرج - فلك الرجل - فلك القلب					
	8. İmânî	3. Ahlakî Matla'	Muhak Hilali	İmâm-ı Müdebbir'in Nefsinde	Ceberut ve Melecut İlminde	فهنا
	9. İhsânî	3. el-Âlî el-İlâhî Matla'	İrtikab Hilali	Kutbun burçlarının ortaya çıkmasıyla	Rahamut ve Rehabut berzahında	فأفقر وأغنى

⁸⁴⁸ İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, nşr. Muhammed Hocavî, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2012, s. 9-10.

⁸⁴⁹ Nüsha farklılıklarıyla alakalı bu husus iki kelimenin birbiri yerine kullanılması şeklinde olduğundan vurgulanmıştır. Nüsha farklılıkları için bkz. İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, nşr. Muhammed Hocavî, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2012, s. 9-10.

⁸⁵⁰ Nüsha farklılığı (بروح) ve (بروج) kelimelerinden kaynaklanmaktadır. İlk kelimenin başında harf-i cer bulunmaktadır.

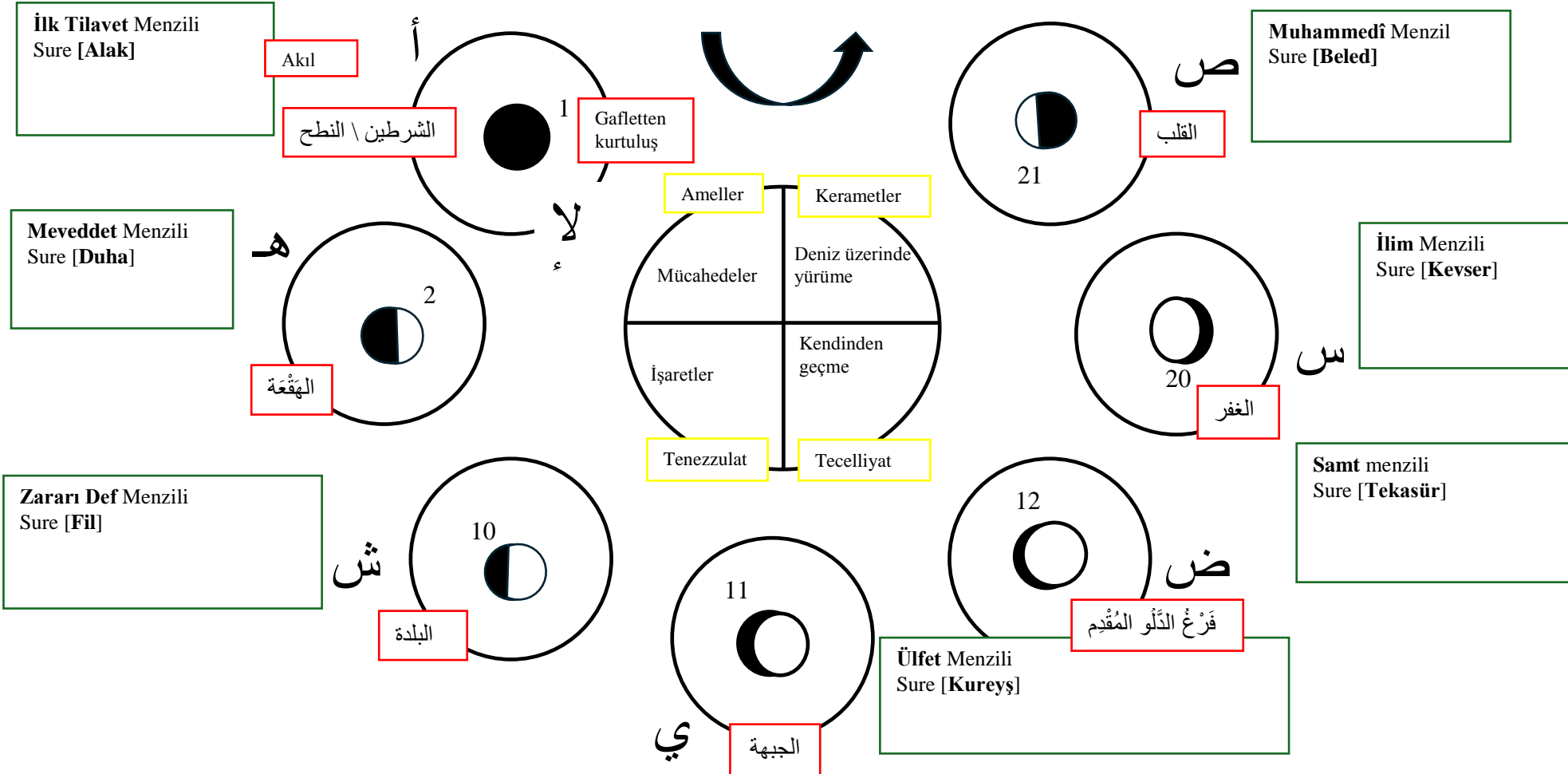
3. YİRMİ SEKİZ MENZİL

Güneşin yılın toplamında dolaştığı her biri 30 derecelik yaylardan oluşan on iki konağa benzeyen, Ayın hareketi için her biri bir günlük yola denk olan 13'er derecelik yaylardan müteşekkil yirmi sekiz menzil (konak) vardır. Ayın menzillerinin isimleri ve buldukları burçlar şunlardır: eş-Şeretân (الشرطان) “koçun boynuzları”, arietis; el-butayn (البتين) “koçun karnı”, arietis; es-süreyyâ (الثريا) “süreyya”, pleiades; ed-deberân (الدبران) “eldeberân” tauri ve hyades = ahavât-i hamse; el-hak'a (الهقعة) el-cebbâr “Orionis'in başındaki üç küçük yıldız”, orionis; el-hen'a (الهنعة) ez-zir ve el-maysan yıldızları, geminorum; ez-zirâ' (الزيراع) “arслан pençesi”, geminorum; en-nesre (النسرة) “arslanın burun yarığı veya yemlik ile eşik”, cancri; et-tarf (الطرف) “arslanın gözü”, cancri-Leonis; el-cebhe (الجبهة) “arslanın alnı”, leonis; ez-zübre (الزبرة) “arslanın yelesi”, leonis; es-sarfe (الصرفة) “hava değişikliği”, leonis; el-avvâ' (العواء) “havlayanlar” (veya köpekler), virginis; es-simâk (السمالك) “yüksek” veya es-simâku'l-a'zel “silâhsız simak”, virginis; el-gafr (الغفر) “örtü”, virginis; ez-zübânâ (الزبانى) “akrebin kıskacı”, librae; el-iklîl (الإكليل) “taç”, librae; el-kalb (القلب) “akrebin kalbi”, antares (scorpii); eş-şevle (الشولة) “akrebin kuyruğu”, scorpii; en-naâim (النعام) “deve kuşları” (Yay burcundaki sekiz yıldız), sagittarii; el-belde (البلدة) “şehir” (Yay burcunda yıldızsız bir alan), sagittarii; sa'dü'z-zâbih (سعد الذابح) “kurban kesenin saadeti”, capricorni; sa'dü bula' (سعد بلع) “yutanın saadeti”, aquarii; sa'dü's-suûd (سعد السعود) “en yüksek saadet”, aquarii; sa'dü'l-ahbiyye (سعد الأخبية) “çadırlar saadeti”, aquarii; el-fer'u'l-evvel (الفرع الأول) “kovanın ön deliği”, pegasi; el-fer'u's-sânî (الفرع الثاني) “kovanın art deliği”, andromedae-pegasi; batnu'l-hût (بطن الحوت) “balığın karnı”, andromedae. Dört Görselde her birinde 7 harfle gösterilen menziller olmak üzere toplam 28 menzil tamamlanacaktır. Burada ilk yedi harf diğer bilgilerle beraber toplu olarak alınacak ardından bu yedi harfin bilgileri Futûhât'ın Meratib-i Huruf babına göre verilecektir. Bu sıralamanın Fusus ile kesiştiğini daha önce belirtmiştik. Tablonun ortasındakiler ise İbnu'l-Arabî'nin *Tenezzül* kitabında geçmektedir. İbnu'l-Arabî “...menziline indiğin vakit sen de bunlar gerçekleşir” demektedir.⁸⁵¹

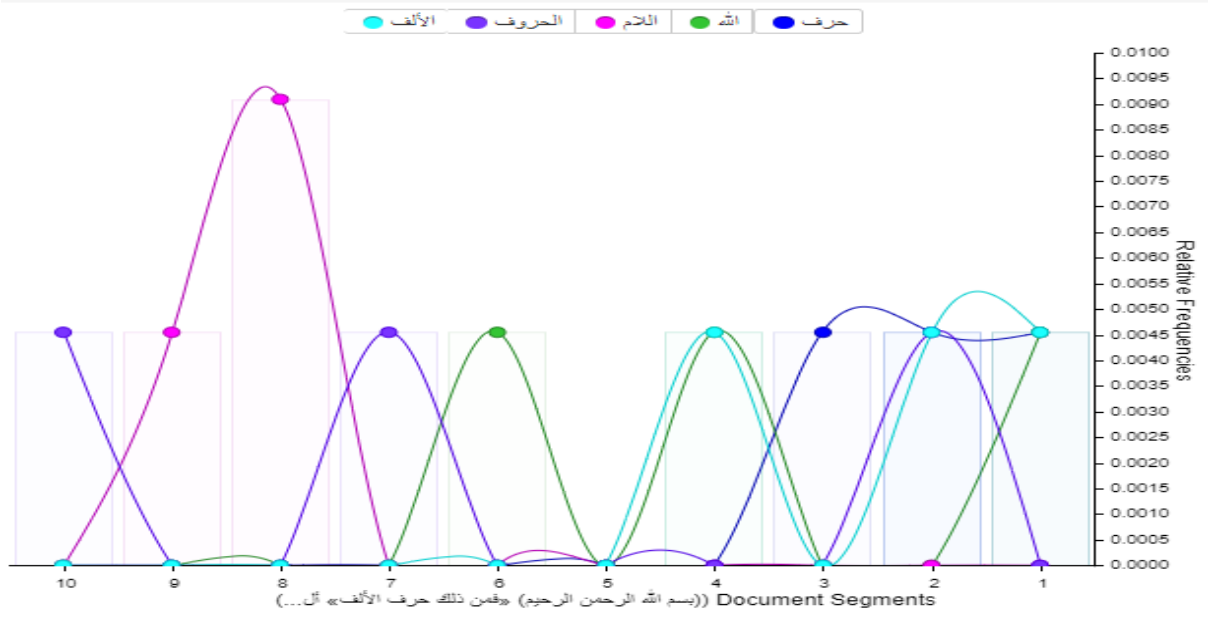
TABLO – 1 MENZİLLER

⁸⁵¹ Tablo şeklinde özetleneceği üzere harf sıralamasında Abdülbaki Miftahın dairesel çemberde belirttiği yolu izledik ve bunun tablosunu verdik. Bu tablolardaki çizimler tarafımıza aittir. Tablonun iç kısmında yuvarlak kısımda verilenler için bkz. İbnu'l-Arabî, *Tenezzulu'l-Emlak min İlmi'l-Ervah fi İlmi'l-Eflak*, (nşr. Abdulvaris Muhammed Ali, Beyrut 2008, s. 113-114. Görsellerin tasarımı genel olarak tarafımıza aittir. Kendisini Ekberi olan tanımlayan Abdülilah Abdullah Gazal isimli kimseye ait bazı çizimler vardır. Kendisiyle iletişim kurmaya çalıştık ama cevap alamadık. Çalışmaları bir bütün olarak yayınlanırsa dilimize tercüme etmek isteriz. Bizim konuyu anlamak için yaptığımız çizimler Abdülbaki Miftah'ın keşfettiği Çamber odaklı devam etmektedir.

21- المميت	20- المحي	12- العليم	11- الرب	10- المقدر	2- الباعث	1- البديع
el-Mumît	el-Muhyî	el-Alîm	er-Rab	el-Mukaddir	el-Bais	el-Bedî'



3.1.Elif Harfî “el-Bedî” 1.Menzil

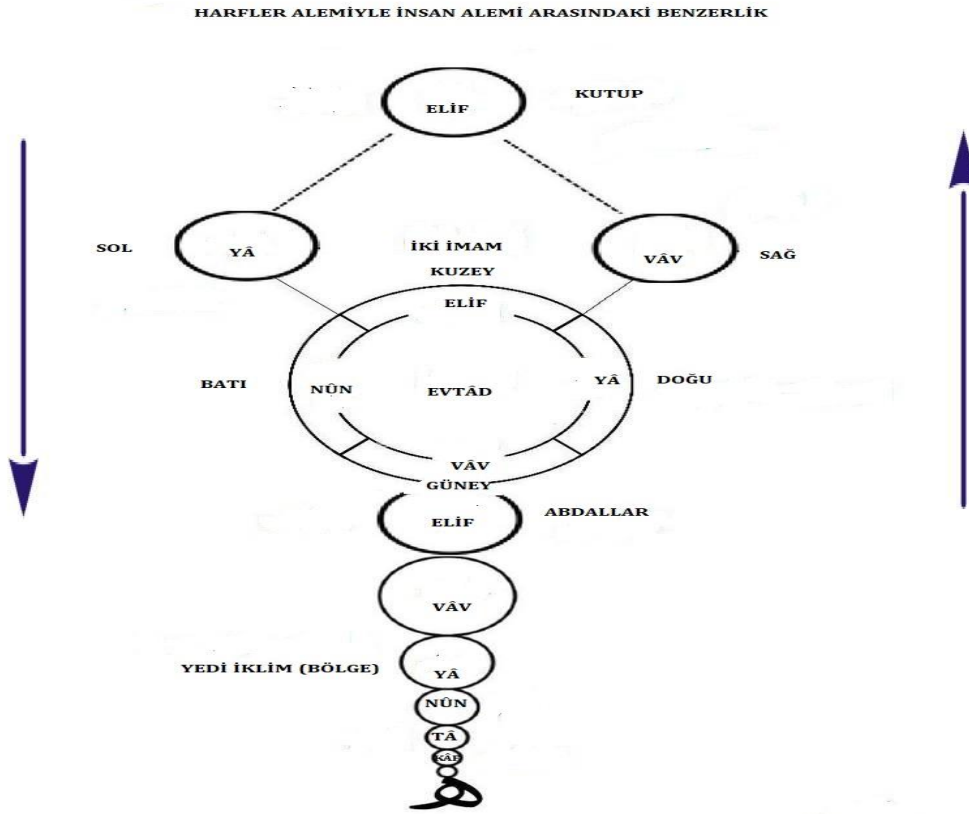


Şekil 7: Futûhât Elif Harfinin Kavram Analizi

A / ا: Fenikece öküz anlamına gelen alf, Arâmîce olef, Arapçaya elif, İbrânîce'ye alef, Grekçe'ye alfa (alpha), olarak geçmiştir. Mısır hiyeroglif ve Fenike alfabesinde boynuzlu öküz başı daha sonraları çizgiler halinde yalın hale getirilmiş, Fenike, Grek alfabelerinde yönü değiştirilerek şekil muhafaza edilmiş, küçük a harfi de aynı şekilde öküz başını sembolize etmektedir. Arapçadaki sülüs türü elif de (ا) yandan bakıldığında boynuzlu bir öküz başını andırır. Arâmîce'de bu durum devam etmektedir. Arapçanın ilk harfi olan bu harfin ebced hesabındaki sayı değeri “bir”dir. Zayıf, hor görülen adam, eşi/benzeri nadir bulunan

kimse gibi anlamları da olan bu harf Arapçada elif⁸⁵² (elîf) diğer Sâmi dillerde olaf, alef ve Grekçe’de alfa (alpha) şeklinde telaffuz edilmektedir. Kelimenin aslı, ilk piktografik (resim-yazı) sistemde bir “öküz başı” işaretiyle gösterilen ve Akkadca’da öküz anlamı taşıyan alpu kelimesidir. Arap dilcilerinden bazı âlimler elifin mahreci hakkında ayn harfinin mahrecine yakın bir yerde, boğazın en gerisinden patlayıcı bir gırtlak sesi (*nebre kaviyye*) olarak çıkan hemze gibi elifin de boğaz harfi olduğunu belirtirlerken bazıları da belli bir mahrece dayanmaksızın boğaz ve ağız boşluğundan çıktığını, bu sebeple de hurûf-ı hevâiyeden olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁸⁵³

Kur’an-ı Kerim de bu harf ile başlamıştır.⁸⁵⁴ Elif harfler aleminin ve mertebelerinin mecmû’udur. Ne onlardandır ne de onların dışındadır. O, dairenin noktası ve çevresidir.



⁸⁵² Halil b. Ahmed, *el-Hurûf* (nşr. Ramazan Abdu-ttevvâb), Kahire 1969, s. 28, 33; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (nşr. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, VIII, 336.

⁸⁵³ Ahmet Turan Arslan, “Elif”, *DİA*, 11/35-36, TDV Yay., İstanbul 1995.

⁸⁵⁴ בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ

(Ey) Zât'ın Elifi! Münezzeh oldun ya, Âlemlerde cismin yerin var mıdır? Dedi ki, "Hayır, iltifâtımdan gayrı yoktur. Çünkü ben, Ezel içeren ebed harfiyim Ben zayıf (ama) seçkin kulum Ben Sultanım Azîz ve Celîl olanım.	ألف الذات تنزهت فهل لك في الأكوان عين ومحل قال لا غير التفاتي فأنا حرف تأييد تضمنت الأزل فأنا العبد الضعيف المجتبي وأنا من عز سلطاني وجل
Makam ⁸⁵⁵	Cem' ومقام الألف مقام الجمع
İsim	Allâh له من الأسماء اسم الله
Sıfat	Kayyûmiyyet وله من الصفات القيومية
Fi'lî İsim أسماء الأفعال	el-Mubdi (yaratan), el-Bais (dirilten), el-Vasi (genişleten), el-Hafiz (koruyan), el-Halik (yaratan), el-Bari, el-Musavvir (suret veren), el-Rezzak (rızk veren), el-Basit, el-Fettah (açan), el-Muiz (aziz kılan), el-Muid (geriye döndüren), er-Rafi (yükselten), el-Vali (yöneten), el-Cami (toplayan), el-Mugni (zengin eden) ve en-Nafi (fayda veren). المبدئ والباعث والواسع والحافظ والخالق والبارئ والمصور والوهاب والرزاق والفتاح والباسط والمعز والمعيد والرافع والمحيي والوالي والجامع والمغني والنافع
Zâtî İsim أسماء الذات	الله والرب والظاهر والواحد والأول والآخر والصمد والغني والرقيب والمتمين والحق Allah, er-Rab (terbiye eden), ez-Zahir (görünen, zuhur eden), el-Vahid (Bir), el-Evvel (ilk), el-Ahir (Son), es-Samed (Denksiz), el-Ganî (Zengin), er-Rakib (Gözeten), el-Mubîn (Açıklayan) ve el-Hakk
Lafzî Harfler	Hemze, fâ, lâm الفاء واللام والهمزة
Besâit البسائط	Zây, mîm, hâ, fâ, lâm, hemze الزاي والميم والهاء والفاء واللام والهمزة
Mertebe	Tüm mertebeler المراتب كلها
Mertebede Zuhûr	Altıncı mertebe المرتبة السادسة
Zâhirî Sultânı	Bitkiler النبات
Mertebe Kardeşleri	He, lâm إخوته في هذه المرتبة الهاء واللام
Âlem	Tamamıdır yani Elif harfler âleminin ve mertebelerinin mecmû'udur. Ne onlardandır ne de onların dışındadır. Âlemlerin yalnız ve bileşigidir. مجموع عالم الحروف ومراتبها ليس فيها ولا خارجا عنها نقطة الدائرة ومحيطها ومركب العوالم وبسيطها
Dairedeki Konum	O, dairenin noktası ve çevresidir. (Nokta ve muhit) نقطة الدائرة ومحيطها

3.1.1. Elife Tabi Olan Hemze (ة) Harfi

⁸⁵⁵ Bkz. Hakikatte behresi olanlar nezdinde elif harflerden değildir.

الألف ليس من الحروف عند من شم رائحة من الحقائق، ولكن قد سمته العامة حرفاً فإذا قال المحقق إنه حرف فإنما يقول ذلك على سبيل التجوز في العبارة

İlk harf olarak kabul edilen elifin elifbâ/ebced sıralamalarında aslî halidir. Transkripsiyon işareti (‘) şeklinde olup kelimelerin orta ve sonlarındaki hemzelerde her zaman, başlarındaki hemzelerde ise sadece özel durumlarda kullanılır. Hemze, Arapçada olduğu gibi diğer Sâmi dillerde de kompleks ve karmaşık bir yapıdadır.

Arap gramercileri ve şarkiyatçılarla kıraat âlimleri adı, harf olup olmadığı, harf ise sahîh harf mi illet harfi mi olduğu, mahreç ve sıfatları, elifle ilgili tarafları, telaffuz keyfiyeti, şekli, imlâsı vb. konularda farklı görüşleri sürmüşlerdir.

Müberred ve Ebû Mansûr el-Ezherî gibi âlimler, tahfîf edilme durumuna göre vav, yâ veya elif biçiminde yazıldığı, belli ve sabit bir şekli bulunmadığı gerekçesiyle hemzeyi harf değil hareke (zabt) kabilinden tamamlayıcı bir işaret olarak kabul etmişlerdir; bu sebeple Müberred ve onu takip edenlerce Arap alfabesinin harfleri yirmi dokuz değil yirmi sekizdir.

Bir hemze ki bir vakit münkatı' olur, bir vakit muttasıl (Kelime) Komşusu munfasılsa eğer İşte o dehr'dir, Kadri büyük zamandır Darb-ı mesellerin anlatamayacağı kadar yüce	همزة تقطع وقتنا وتصل كل ما جاورها من منفصل فهي الدهر عظيم قدرها جل أن يحضره ضرب المثل
Âlemi	Şehadet ve melekût الشهادة والملكوت
Mahreci	Boğazın bitimidir ⁸⁵⁶ أقصى الحلق
Adedi (Sayı değeri)	Hemzenin sayıda bir mertebesi yoktur ليس لها مرتبة في العدد
Besaiti	Fe, Mîm, Zay, Elif ve Ya. الفاء والميم والزاي والألف والياء
Âlemi	Melekut الملكوت
Feleki	Dördüncü felek الفلك الرابع
Felekinin Hareket (dönüş) Süresi	Feleğinin süresi dokuz bin senedir دورة فلكها تسع آلاف سنة
Mertebesi	Dördüncü, Altıncı, Yedinci الرابعة والسادسة والسابعة
Sultânının Zuhuru	Cin, Bitkiler, Cansız varlıklar الجن والنبات والجماد
Harfleri	He, Mîm, Zay, vakfede He, vasılda Te, kat'ı da ⁸⁵⁷ tenvindir. الهاء والميم والزاي والهاء في الوقف والتاء بالنطقين من فوق في الوصل والتنوين في القطع
(Zât) İsimleri	Elif, Vav ve Ya'nın isimleridir. الأسماء ما للألف والواو والياء
Sıfat isimleri أسماء الصفات	el-Kahhar, el-Kahir, el-Muktedir, el-Kavî ve el-Kadir بالقهار والقاهر والمقتدر والقوي والقادر
Tabiatı	Hararet, yubuset. الحرارة واليبوسة
Unsuru	Ateş النار

3.2.He (هـ) Harfî “el-Bais” 2. Menzil

E/ه: Fenike “he”si Grekçe ve Latince’ye “e” olarak intikal etmiştir. Mısır hiyeroglifinde kollarını yukarı kaldırmış insan şeklinden geliştiği sanılmaktadır. Zamanla yukarı kalkmış kollar ve başı sembolize eden üç paralel çizgi haline gelmiştir. Mısır, Ugarit, Fenike ve Grek biçimleri arasında irtibat olduğu düşünülebilir. Arapçadaki he de (هـ) başın üstünden kavuşturulmuş elleri simgeler ve bunun Mısır hiyeroglif şekliyle uygunluk arzettiği görülür. Arap alfabesinin yirmi altıncı harfi Hâ (هـ) Arap elifbâsında hurûfu'l-hecâ tertibinin kullanılmaya başlanmasından önceki halinde ve diğer Sâmi

⁸⁵⁶ Yani, dıştan içe doğru en uzak kısımdır.

⁸⁵⁷ Bu durum muzaf ve marife olmadığında gerçekleşmektedir.

alfabelerde beşinci harf olduğundan ebced sistemindeki sayı değeri beştir. Halîl b. Ahmed harfin anlamını ceylan yanağındaki beyazlık olarak belirtmektedir.⁸⁵⁸ İbrânîce'deki adı olan hî ise “şebeke, ağ” anlamına gelir. Ana Sâmiçe'den⁸⁵⁹ gelen h sesi bütün Arap lehçelerinde ilk haliyle kalmış, ancak Akkadca'da H ile birlikte “h”ya, dönüşmüştür. Ârâmîce ve İbrânîce'de H'ye dönüşmüşlerdir. Harfin şeklinin, Batı dillerindeki “E” harfi gibi Mısır hiyeroglif ve Sînâ rumuzlarında görülen “ellerini başına doğru kaldırmış insan” figüründen geliştiği kabul edilir.

Boğaz harflerinden olan hâ, gırtlığın ağza en uzak kısmı olan (aksa'l-halk) hançereden çıkar. Hâ, dil damağa yapıştırılmadan mahrece yüklenmeden nefes ve ses kesilmeden devam eden ince, hafif ve sadasız çıkan bir sestir.⁸⁶⁰

⁸⁵⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 47.

⁸⁵⁹ Batılı dillerdeki literatürde “Proto-Semitic” şeklinde ifade edilen *Ana Sami*, *İlk Sami* gibi ifadelerle çevrilebilen kavramdır.

⁸⁶⁰ İsmail Durmuş, “HÂ”, *DİA*, 14/ 336-338, TDV İstanbul 1996.

Hüviyet He'si nicesine işaret eder Görünüşte gizli bir hüviyete sahip herkese Resminin (beşeri kalıntı) varlığını silmedin mi? İlk için sonun gözleri hakikatleri ortaya çıktığında	هـاء الهوية كم تشير لكل ذي إنية خفيت له في الظاهر هل لا محقت وجود رسمك عند ما تبدو لأوله عيون الآخر
Âlemi	Gayb ⁸⁶¹ , الغيب
Mahreci	Aksa'l-halk (hançerenin sonu). أقصى الحلق
Sayısal değeri	Beş الخمسة
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, He, Mîm ve Zay. الألف والهمزة واللام و الهاء و الميم و الزاي
Feleki	Dördüncü felek الفلك الرابع
Felekinin Hareket Süresi	Dokuz bin sene تسع آلاف سنة
Tabakası/ Temeyyüzü	Hasse ve hassetu'l-hasse (Seçkinler ve seçkinlerin seçkinleridir) الخاصة وخاصة الخاصة
Mertebesi	Altıncı meretebe المراتب السادسة
Sultanının Zuhuru	Bitkiler النبات
Yola Nisbeti	Yolun sonu, He'ye aittir لها غاية الطريق
Hareketi	Doğrusal ve eğri
Tabiatı	Utarid gibi soğukluk, kuruluk, sıcaklık ve yaşlıktır. البرودة واليبس والحرارة والرطوبة مثل عطارد
Unsuru	Büyük unsuru toprak, küçük unsuru havadır. عنصرها الأعظم التراب وعنصرها الأقل الهواء
Harfleri	Elif, hemzedir الألف والهمزة
İsimleri	Zâti İsimleri: Allah, el-Evvel, el-Ahir, el-Macid, el-Mumin, el-Muheymîn, el-Mutekebbir, el-Ehad ve el-Melik. الأسماء الذاتية الله والأول والآخر والماجد والمؤمن والمهيمن والمتكبر والمتين والأحد والملك Sıfât İsimleri: el-Muktedir ve el-Muhsî, من أسماء الصفات المقتدر والمحصي Fiil isimleri ise el-Latîf, el-Fettah, el-Mucib, el-Mukit, el-Musavvir, el-Muzil, el-Muiz, el-Muid, el-Muhyî, el-Mumît, el-Muntakim, el-Muksit, el-Mugni ve el-Mâni'. أسماء الأفعال اللطيف والفتاح والمبدئ والمجيب والمقيب والمصور والمذل والمعز والمعيد والمحيي والمميت والمنقم والمقسط والمغني والمانع
Yola Nisbeti	Yolun Sonu غاية الطريق
Diğer Özellikleri	Araf harflerindedir. Karışım sahibidir ve yetkin harflerindedir.

⁸⁶¹ Diğer cümlelere bakıldığında (Melekût ve İnfirad) da bu âlemi ifade etmektedir.

3.3.Şin (ش) Harfi “el-Mukaddir” 10.Menzil

Sîn ile şîn Ârâmî “şîn”inden türemiş olup aynı şekle sahiptir ve noktalarla birbirinden ayrılır. Üzerine konan üç nokta ile “sîn”den ayırt edilmesi için “şîn”e noktalı sîn (sîn-i mu’ceme) “Sîn”e noktasız sîn (sîn-i mühmele), denilmiştir. Bazı mahtut eserlerde ise alta konan üç nokta veya üste çekilen bir çizgi/tire “sîn”i ayırmada kullanılmıştır. Fenike, İbrânî ve Ârâmî alfabelerinde şîn “diş” anlamına gelir ve yan yana iki diş simgeler. Arap alfabesine de aynı biçimde intikal eden harf çeşitli alfabelere göre farklı istikametlere dönmüştür; çabuk yazım kolaylığı için zamanla keskin hatlarını yitirerek kavisli (ş) biçimini almış olmalıdır. Harfin Yunanca adı “sigma”dan etkileşimle dönüştürüldüğü düşünülmektedir. Şîn kelimesinin anlamı Halîl b. Ahmed’e göre “cesur kimse” veya bir bitki adıdır.⁸⁶² Maşriki ebced tertibinde Ârâmî şîn’in pozisyonunu alan “şîn”in sayı değeri 300, Mağribi ebced sıralamasında sonda yer aldığından sayı değeri 1000’dir. Eski Etiyopyaca’da sîn ile sâd, Akkadca, Ugaritçe ve bazı Ken’ânî lehçelerde sîn ile şîn, Ârâmî ve İbrânî dillerinde şîn ile sâd birleşmiştir. Ancak tevrat İbrânîcesin’de (שׁ,שׂ,ס) eski Güney Arabistan ve modern Güney Arabistan’da (Mehri, Cibbâlî, Sukutrî) üç farklı fonem ve biçim olarak devam eder. Arap dilinin tarihi boyunca “şîn”in telaffuzu ses kaymalarına ve değişimlere uğramıştır.⁸⁶³

Arap dilindeki şîn fonemi ağız boşluğu harflerinden olup mahreci dil ortası ile üst damak ortasıdır.⁸⁶⁴ “Şîn”i cîm sesinden ayıran önemli özellik “şîn”in telaffuzunda hava hapsinin bulunmamasıdır. Şîn sesinin en belirleyici vasfı ıslıklı ve yayılan bir karaktere sahip olmasıdır. Şîn telaffuz edilirken ses dilin üst ortası ile üst damak ortası arasında yayılarak zâ mahrecine kadar uzanır. Tefeşşî sıfatı ortadan kalkacağı için “şîn”in kendi cinsi dışındaki harflere idgami⁸⁶⁵ câiz görülmemiştir⁸⁶⁶

⁸⁶² Halîl b. Ahmed, *el-Hurûf*, s. 29.

⁸⁶³ Genel bir değerlendirmeye için tarafımızdan çevrilen şu makaleye bkz. Alice Faber, “Sami Dillerinin Genetik Alt Gruplandırması”, *İsrailiyat*, çev. Mehmet Sadık Gür, 8 (2021), 112-28.

⁸⁶⁴ Cîm ve yâ ile aynı mahreci paylaşır.

⁸⁶⁵ İdgam örnekleri için bkz. Nûr 24/4, Arâf 7/19; Fetih 48/29; Yûsuf 12/30; Meryem 19/4; Nûr 24/62.

⁸⁶⁶ Ganim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye*, s. 320.

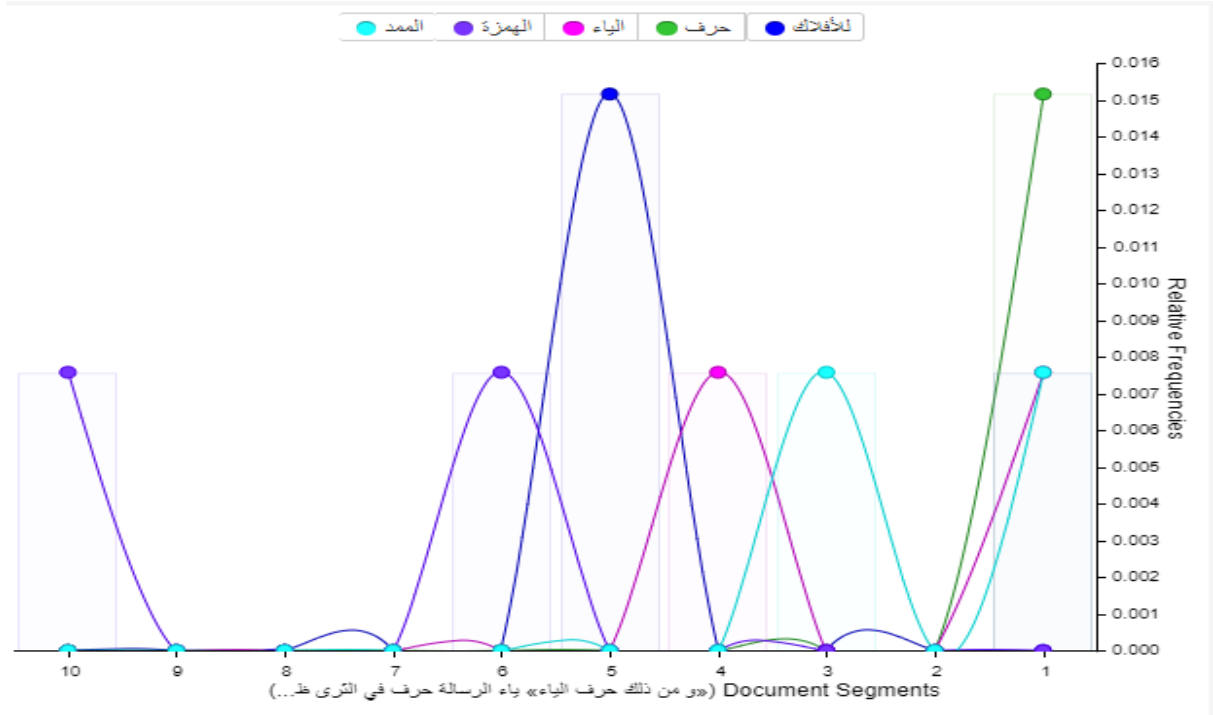
Şîn fonemini içeren kelimelerin birçoğunun ziraatla ilgili olması, fonemin insanlığın ziraat ve çobanlık zamanında oluştuğu tahminine imkân vermiş ve şîn sesinin yayılma, dağılma, karışma özelliği Arapça şîn ile başlayan veya biten masdarlarda anlam yansıması olarak görülmüştür.⁸⁶⁷

Düşünen kimse için Şîn'da üç sır var Bir gün ona ulaşan herkes kuşkusuz ermiştir Sana zatını ve cisimleri durağan olarak verir Emin bir kalbe onunla indigi vakit İnsanlar onun içerdigi sırrı görseydi Dolunayın silinmesiyle hilalin tamamlandığını görürdü	في الشين سبعة أسرار لمن عقلا وكل من نالها يوما فقد وصلا تعطيك ذاتك والأجسام ساكنة إذا الأمين على قلب بها نزلا لو عاين الناس ما تحويه من عجب راوا هلال محاق الشهر قد كمل
Âlemi	Gayb ve ceberut (un orta âlemi) الغيب والجبروت الأوسط
Mahreci	Cim harfiyle aynı: (Vasatu'l-lisan, damakla dilin ortası.) مخرج الجيم وسط اللسان بينه وبين الحنك
Sayısal değeri	İbnu'l-Arabî göre: Bin, Nur ehline göre: Üç yüz عندنا ألف وعند أهل الأنوار ثلاثمائة
Besaiti	Ye, Nun, Elif, Hemze ve Vav الياء والنون والألف والهمزة والواو
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Âmme (avam) العامّة
Yola Nisbeti	Orta وسط الطريق
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبتّه الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar البهائم
Tabiati	Burûdet, rutubet بارد رطب
Unsuru	Su الماء
Hareketi	Karma ممتزجة
İsimleri	İsimler ise daha önce belirttiğimiz şekildedir. ⁸⁶⁸ الأسماء على نحو ما تقدم
Harfleri	Ya ve Nun الياء والنون
Diğer Özellikleri	Yetkindir, saftır, çifttir ve ünsiyet verir. Zat, sıfatlar ve Fiiller ona aittir. Huylar, haller ve kerametler bu harfe aittir. كامل خالص مثنى مؤنس له الذات والصفات والأفعال له له الخلق والأحوال

⁸⁶⁷ Hasan Abbas, *Hasâ 'isü'l-hurûfi'l-Arabiyye ve me'ânihâ*, Dımaşk 1998, s. 115-119.

⁸⁶⁸ Başında basitleri olan Ye, Nun, Elif, Hemze ve Vav harfleri bulunan isimlerdir.

3.4.Ya (ى) Harfi “er-Rab” 11. Menzil



الألف
حرف
لأفلاك
الممد
الياء
الخاصة

Şekil 8 Futûhât Ya Harfinin Kavram Analizi

İ / ی : Harfin Fenike alfabesindeki adı “el” anlamına gelen ve Ârâmîce ile İbrânîce’de de aynı şekilde muhafaza edilen yod, Arapçada yed, Grekçe’de ise “iota” biçimini almıştır. Mısır hiyerogliflerinde el şekliyle temsil edilmiştir.

Risalet Ya’sı yerde zuhur etmiş bir harftir Ulvi âlemde barınan Vav gibi O gölgeleri olmayan cisimlere yardımcıdır O suretlere sarılmış yardımcıdır Hikmetiyle sizi çağırarak isterse Okur ve surelerin harflerinin sırrını dinler	ياء الرسالة حرف في الثرى ظهورا كالواو في العالم العلوي معتمرا فهو الممد جسموما ما لها ظلل وهو الممد قلوبا عانقت صورا إذا أراد يناجيك بحكمته يتلو فيسمع سر الأحرف السورا
Âlemi	Şehadet ve ceberut. الشهادة والجبروت
Mahreci	Şin harfinin mahreciyle aynı (Cim harfiyle aynı: (Vasatu’l-lisan, damakla dilin ortası.) مخرج الشين وسط اللسان بينه وبين الحنك
Sayısal değeri	On iki felek itibarıyla (büyük cümleye göre): on, Yedi felek itibarıyla (küçük cümle): Bir العشرة للأفلاك الاثني عشر وواحد للأفلاك السبعة
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm, Zay. الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene. إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse, hassetu’l-hasse. (Seçkinlerde ve seçkinlerin seçkinlerinde) الخاصة وخاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu الغاية
Mertebesi	Yedinci mertebe المرتبة السابعة
Sultanının zuhuru	Cansız varlıklar. ⁸⁶⁹ الجماد
Tabiatı	İlk analar (tümü) الأمهات الأول
Unsuru	Azam unsurunu ateş, ekall unsurunu su الأعظم النار والأقل الماء
Hareketi	Karışık ممتزجة
İsimleri	İsimler daha önce zikredildiği tarzdeki isimlerdir. (Besait ve harflerle başlayan) الأسماء كما تقدم
Harfleri	Elif ve Hemze الألف والهمزة
Diğer Özellikleri	Hakikatler, makamlar ve Munazeleler ona aittir. Ye, karışıktır, yetkindir, dörtlüdür, ünsiyet verir الحقائق والمقامات والمنازلات ممتزج كامل رباعي مؤنس

3.5.Dat (ض) Harfi “el-Alîm” 12. Menzil

⁸⁶⁹ Canlılar ondan meydana gelir. Bu ifade su ile ilgili olsa gerek metinde sudan sonra zikrediliyor. İlgili ayete telmih bulunmaktadır.

Ebced hesabında sayı değeri 800, Arap alfabesinin on beşinci harfi olan Osmanlı ve Fars alfabelerinin de on sekizinci harfidir. Şekil itibariyle “sâd”a benzer; üstüne konulan bir nokta ile ondan ayırt edilir ve “ed-dâdu’l-mu’ceme” adıyla anılır. Kelimelerde daima aslî harf olarak yer alır, bedel veya zâit olarak bulunmaz. Mahreci dil kenarının başlangıç kısmıyla öğütücü dişlerin arasındır. Telaffuzu sırasında dilin sol kenarını kullanmanın daha kolay olduğu kabul edilmiştir.

Kıraat konusundaki kaynaklarda belirtilen mahreç ve sıfatlarına uygun biçimde telaffuzu zor olan dâd, Arapçanın dışında hemen hiçbir dilde bulunmamaktadır. Araplar ve Müslüman olmasını Arapçayı ibadet dili olarak kullanan diğer milletlere mensup arasında kısmen farklı şekillerde telaffuz edilegelmiştir. Eski Sâmi dillerden Akkadca, Ugaritçe ve İbrânîce’de peltek “z” (z) şeklinde görülen dâd fonemi, genellikle dilin sol kenarının üst yan dişlere dokundurulması sırasında çıkarılan kalın bir “d-z” karışımı sese sahiptir.⁸⁷⁰ Rihvet, cehr, ıtâk ve isti’lâ sıfatları yanında okunuşu sırasında mahreci genişletilerek sesin uzatılması sebebiyle istitâle⁸⁷¹ vasfını da taşıyan tek harftir.⁸⁷² Ayrıca cîm ve şîn harfleriyle birlikte ağız boşluğu harfleri “el-hurûfu’ş-şecriyye”yi oluşturur.

Dat’ta bir sır var ki, söylenmesi mubah olsaydı
Allah’ın ceberutundaki sırrını öğrenirdin

في الضاد سر لو أبوح بذكره
لرأيت سر الله في جبروته

⁸⁷⁰ Artdamaksal (طبيقي) velar postdental spirant.

⁸⁷¹ İstîtâle (الاستطالة) Arap alfabesinde dâd harfinin telaffuzunda, mahrecinde biraz tutularak yumuşak bir şekilde uzatılmasını belirten terimdir.

⁸⁷² Ganim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye*, s. 320-321.

Ona bir olarak bak ve onun yetkinliği Rahmetinin mertebesinde başkasındandır İmamı ise öyle bir lafız ki, varlığıyla Rahman onu melekûtundan geceleyin yürütür	فانظر إليه واحدا وكمالہ من غيره في حضرتي رحمته وإمامه اللفظ الذي بوجوده أسرى به الرحمن من ملكوته
Âlemi	Şehadet ve ceberut الشهادة والجبروت
Mahreci	Evvel-i haffeti'l-lisanla edrâs arası أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس
Sayısal değeri	İbnu'l-Arabî'ye göre: doksan Nur ehline göre: Sekiz yüz. تسعون عندنا وعند أهل الأنوار ثمانمائة
Besaiti	Elif, Dal, Hemze, Lam ve Fe. الألف والdal اليايسة والهمزة واللام و الفاء
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Amme (Avam) العامة
Yola Nisbeti	Yolun ortası وسط الطريق
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبه الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar البهائم
Tabiatı	Burûdet, rutubet البرودة والرطوبة
Unsuru	Su الماء
Hareketi	Karışık ممتزجة
Harfleri	Elif, dal الألف والdal
İsimleri	Ona ait isimler, özetlemek istediğimiz için, kendisinden önceki harfte bildirdiklerimizdir. ⁸⁷³ الأسماء كما أعلمناك في الحرف الذي قبله رغبة في الاختصار والله المعين الهادي
Diğer Özellikleri	Huylar, haller ve kerametler ona aittir. Saftır, yetkindir, çifttir ve ünsiyet verir. Birlik alametidir.

(Not: dal-ı yabise; noktasız anlamına)

3.6.Sin (س) Harfi “el-Muhyî” 20. Menzil

⁸⁷³ Başında Kef'in yalın harflerinden (Elif, Fe, Hemze ve Lam) ve harflerinden (elif ve fe) dolayısıyla birisinin bulunduğu her isimdir. Bu ikisi ortak olduğundan değerlendirme aynı kapıya çıkmaktadır.

S / س، ش، س : Fenike alfabesindeki adı olan sin (şin, Ar. sîn) biçimi yan yana iki dişli simgeler ve “diş” anlamına gelir. İbrânî ve Ârâmî alfabelerinde de aynı adla söylenir. Arapçası da (sîn, şîn) buna yakındır. Harfin şekli yan yana iki dişli simgeler. Alfabelere göre farklı istikametlere dönmüş ve yazım kolaylığı için zamanla keskin hatlarını yitirerek bugünkü kavisli biçimini almış olmalıdır. Ebcet tertibiyle Osmanlı ve Fars alfabelerinde on beşinci, Türk alfabesinde (se) yirmi ikinci harftir. Arap alfabesindeki sîn ile şîn Ârâmî “şîn”inden türemiş olup aynı şekle sahiptirler. Sadece “şîn”in dişleri üzerine konulan üç nokta ile (bazı mahtut/el yazmalarında “şîn”in dişleri üzerine çekilen bir şerit/tire veya dişlerin altına konan üç nokta) birbirinden ayrılırlar. Bu sebeple “şîn”e noktalı sîn (sîn-i mu’ceme) denildiği gibi “sîn”e de noktasız sîn (sîn-i mühmele) adı verilmiştir. Seri yazım zarureti ve alfabeden alfabeye intikal sebebiyle harfin keskin hatları kaybolarak esnek ve kavisli biçime dönüşmüştür. Halîl b. Ahmed sîn kelimesinin anlamlarından birinin “şişman adam” anlamında olduğunu belirtir.⁸⁷⁴ Maşriki ebcet tertibinde “sîn”in sayısal değeri 60, Mağribi ebcet tertibinde ise 300’dür. Arap alfabesindeki sîn (Samî ve Ârâmî kökü semkes) hiçbir şekil değişikliğine uğramadan günümüze intikal eden yegâne Ârâmî harftir.

Arap dilinde aynı mahreci paylaşan sîn, sâd ve zây seslerine -ittifak edilen mahreci dil ucu olduğundan- “el-hurûfu’l-eseliyye” (dil ucu harfleri) denildiği gibi onlarda ortak ses niteliği ıslıklı olduğundan “hurûfu’s-safir” adı da verilmiştir. Sîbeveyhi ve İbn Cinnî, bu üç sesin mahreç sahasını dil ucu ile ön dişlerin az üstü olarak belirlemiş, sâd sesini sîn sesinden ayıran tek şeyin sâd sesindeki kalınlık sıfatının olduğunu, zây sesinin de cehr sıfatıyla hems ve rihve sıfatlarına sahip olan sîn sesinden ayrıldığını belirtmişlerdir.⁸⁷⁵ Şimdiki zamanla gelecek zamana elverişli olan muzâri kalıbını gelecek zamana tahsis eden “sîn”e “istikbal, tahsîs, tenfîs ve tevsî’ sîni” şeklinde isimler verilmiş olup muzârinin başına takılarak yakın gelecek zaman bildirir. Yine “istif’âl” kalıbının “sîn”ine de mef’ûlden bir işi yapmasını istemeyi

⁸⁷⁴ Halîl b. Ahmed, *el-Hurûf*, s. 29.

⁸⁷⁵ Bkz. İbn Cinnî, *Sırru Sinâati’l-i’râb* (nşr. Hasan Hindâvî), Dımaşk 1985, I, 47, 50, 60, 61, 205-207.

bildirdiğinden “taleb sîni” ve mef’ûlü bir hal ve sıfat üzere bulmayı ifade ettiğinden “vicdan sîni” denilmiştir.

Sin’de varlığın dört sırrı bulunur Tahakkuk ve en yüce makam ona aittir Kendisiyle ortaya çıkar, gayb âleminden Güneşlerini örten oluşun eserleri	في السنين أسرار الوجود الأربع وله التحقق والمقام الأرفع من عالم الغيب الذي ظهرت به آثار كون شمسها تتبرقع
Âlemi	Gayb, ceberut ve lütuf الغيب والجبروت واللفظ
Mahreci	Sad ve Ze’nin mahreciyle aynıdır. (Tarafu’l-lisanla alt senayanın biraz üstünün arası) مخرج الصاد والزاي مما بين طرفي اللسان وفوق الثنايا السفلي
Sayısal değeri	Nur ehline göre: altmış ve altı. İbnu’l-Arabî’ye göre: Üç yüz ve üç أهل الأنوار ستون وستة وعندنا ثلاثمائة وثلاثة
Besaiti	Ye, Nun, Elif, Hemze ve Vav الياء والنون والألف والهمزة والواو
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse, hassetu’l-hasse, hulasetu hasseti’l-hasse, safâu hulaseti hasseti’l-hasse. (Seçkinlerde, seçkinlerin seçkinlerinde, seçkinlerin seçkinlerinin özünde, seçkinlerin seçkinlerinin özünün özünde) الخاصة وخاصة الخاصة وخالصة خاصة الخاصة وصفاء خالصة خاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Beşinci mertebedir مرتبتة الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar البهائم
Tabiatı	Hararet, yubuset الحرارة واليبوسة
Hareketi	Karışık ممتزجة
UNSURLU	Ateş النار
Harfleri	Ya ve Nun الياء والنون
İsimleri	İlahi isimler ise daha önce belirtildiği tarzdeki isimlerdir. ⁸⁷⁶ الأسماء الإلهية كما تقدم
Diğer Özellikleri	Araf ona aittir. Saftır, yetkindir, çifttir, ünsiyet verir. الأعراف خالص كامل مثني مؤنس

⁸⁷⁶ Besait ve harfleriyle başlayan isimlerdir.

3.7.Sad (ص) Harfi “el-Mumît” 21. Menzil

Tsadi/ ص : Habeşçe sadai, İbrânîce tsadi, Arapça sâd diye söylenir ve Arap alfabesinin on dördüncü harfidir. Biçimsel gelişiminde “olta ya da av” şeklinde izler görülmekte olduğundan bu anlamlara geldiği düşünülmektedir. Harfin Fenike biçimiyle Ârâmî, Nabatî, Arabî şekilleri arasındaki ilgi görülmektedir. Fenike alfabesinin ve ebced tertibinin on sekizinci harfi olup sayı değeri 90’dır ve Türk alfabesinin yirmi ikinci harfi olan “se”nin (sîn) kalın şeklidir. İbrânîce sade, Habeşçe sadai ve Arapça sâd olarak isimlendirilen harfin “olta” anlamına geldiği kaydedilir. Harfin biçim gelişiminde olta şeklinin hâkim olduğu görülür. Esasen Fenike, İbrânî, Ârâmî, Nabatî ve Arap alfabelerindeki şekilleri bu gelişmeyi yansıtır niteliktedir. Arap dilinde sâd “toprakta eşelenerek dışısını isteyen horoz, kuş yavrusu, susuz kimse, bakır kap” gibi mânalara gelir; çoğulu asyâd ve onun da çoğulu asâyîddir.⁸⁷⁷

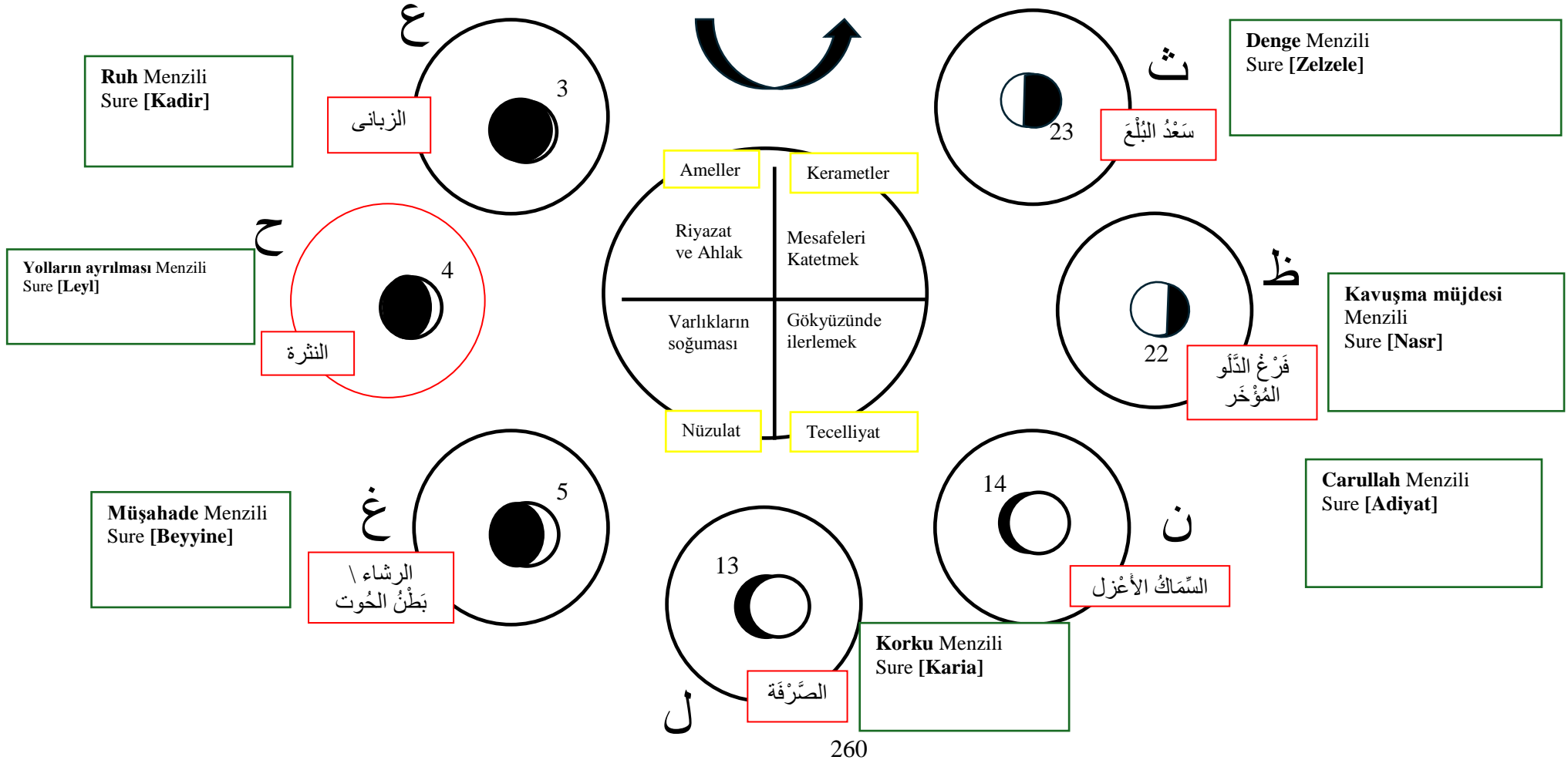
⁸⁷⁷ Halil b. Ahmed, *el-Hurûf*, s. 30, 39.

Sad harfinde uyuyan kalbe ait bir nur vardır, onu gözler Uyurken; uykusuzluk perdesi o sırrı gizler Uyu, çünkü secdesinin nurunu algılayacaksın Gönlünü aydınlatır, sırlar ise onu gözetler İşte bu nur, şükür nurudur, artık gözle Şükredilene; o, adetler üzere onu takip eder	في الصاد نور لقلب بات يرقبه عند المنام وستر السهد بحجبه فتم فإنك تلقى نور سجدته ينير صدرك والأسرار ترقبه فذلك النور نور الشكر فارتقب المشكور فهو على العادات يعقبه
Âlemi	Gayb ve ceberut الغيب والجبروت
Mahreci	Tarafu'l-lisanla alt senayanın biraz üstünün arası مما بين طرفي اللسان وفوق الثنايا السفلي
Sayısal değeri	İbnu'l-Arabî'ye göre: 60 Ehlu'l-envar'a göre 90 ستون عندنا وتسعون عند أهل الأنوار
Besaiti	Elif, dal, hemze, lam, fa. الألف والdal والهمزة واللام والفاء
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse ve hassetu'l-hasse الخاصة وخاصة الخاصة
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبه الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar. البهائم
Tabiatı	Hararet ve rutubet. الحرارة والرطوبة
Unsuru	Hava الهواء
Hareketi	Karışık ⁸⁷⁸ ممتزجة Kendisi ilerleyen kısımda tefsir ediyor: Şekli yuvarlaktır ve bütün şekilleri kabul edicidir.
Harfleri	Elif ve dal الألف والdal
İsimleri	Besait ve harfleriyle başlayan isimler.
Diğer Özellikleri	Meçhuldür, Araf ona aittir, Saftır, yetkindir, çifttir, ünsiyet verir. مجهولة له الأعراف خالص كامل مثنى مؤنس له

TABLO-2 MENZİLLER

⁸⁷⁸ Türkçe tercümede meçhulü de buraya eklemiş ama o daha sonraki cümleye ait olmalıdır.

الرزاق -23	العزیز -22	النور -14	القہار -13	الظاهر -5	الآخر -4	الباطن -3
er-Rezzak	el-Azîz	en-Nur	el-Kahhar	ez-Zahir	el-Âhir	el-Batın



3.8.Ayn (ع) Harfi “el-Batın” 3. Menzil

O / ع: harfin ismi Fenikece, Ârâmîce, İbrânîce ve Arapçada “göz” anlamında olan ayn’dır. Grekçe, Latince ve Türkçe gibi diğer dillerdeki “o” isimleri de dâhil Mısır hiyeroglifindeki bir göz resminden geldiği düşünülmektedir. Grekçe’de at nalı biçimde olan ve uzatılarak telaffuz edilen büyük O (omega) ve kısa telaffuzla küçük o (omikron) olmak üzere iki çeşidi vardır. Dairesel çember veya köşeli olan şekilleri vardır. Nabatça, Ârâmîce ve Arapçada harfin aslı olan keşide⁸⁷⁹ olmadan aynın baş tarafı (ع ، ع) bu temel şekli yansıtır.

Aynların aynı (hakikatlerin hakikati) yaratmanın hakikati İşhad menziline ona bak! Zatını var edene bakarken onu görürsün Hastanın ziyaretçisinin iyiliğine baktığı gibi Kendi ilahından başkasına asla yönelmez Ondan umar ve kullardan ummaktan sakınır	عين العيون حقيقة الإيجاد فانظر إليه بمنزل الأشهاد تبصره ينظر نحو موجد ذاته نظر السقيم محاسن العواد لا يلتفت أبدا لغير إلهه يرجو ويحذر شيمة العباد
Âlemi	Şehadet ve melekût ⁸⁸⁰ . الشهادة والملكوت
Mahreci	Vasatu’l-halk. (Hançerenin ortası) وسط الحلق
Sayısal Değeri	Yetmiş السبعين
Besaiti	Ye, Nun, Elif, Hemze ve Vav الياء والنون والألف والهمزة والواو
Feleki ⁸⁸¹	İkinci felek الفلک الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse, hassetu’l-hasse الخاصة وخاصة الخاصة
Mertebesi	Beşinci mertebe المراتب الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar.
Tabiati	Hararet, rutubet. الحرارة والرطوبة
Hareketi	Yatay eğri.
Harfleri	Ya ve nun الياء والنون
İsimleri	Zati isimler: el-Ganî, el-Evvel ve el-Ahir. Sıfat isimler: el-Kavî, el-Muhsî ve el-Hayy. Fiil isimleri ise en-Nasîr, en-Nafî, el-Vasî, el-Vehhab ve el-Vâlî. من الأسماء الذاتية الغني والأول والآخر وله من أسماء الصفات القوي والمحصي و

⁸⁷⁹ (كشيد) Farsça keşiden/çekmek anlamındaki fiilden gelen keşide, hat sanatında yazıyı güzelleştirmek, satırı ferahlatmak ve istifle uyumlu hale getirmek için harfin uzatılarak yazılması ve harfin bu şekilde keşide edilerek uzatılmış kısmına verilen isimdir.

⁸⁸⁰ İkinci üns âlemindendir.

⁸⁸¹ Diğer notlarda dokuz felekli sistem şeklinde belirtilmiştir.

	الحي و من أسماء الأفعال النصير و النافع و الواسع و الوهاب و الوالي
Diğer Özellikleri	Ayn, Araf harflerinden birisidir, halistir (karışık değil), yetkindir. İkili üns âlemindedir. Cin harflerindedir.

3.9.Ha (ح) Harfi “el-Âhir” 4. Menzil

H / ح: Fenikece ismi het, Akkadca’da hetu, Ârâmîce ve İbrânîce’de de het olup Mısır hiyeroglifindeki bir resimden doğduğu düşünülen harf çit veya avlu duvarı anlamına gelir. Arapça ise duvar anlamına gelen “hâit” olup Arap alfabesindeki ح ve خ şekilleri cîm (ج) harfinden neşet etmiştir.

Ha-Mîm’lerin Ha’sı Allah’ın surelerdeki sırrıdır O, hakikatini beşerin rüyetinden gizlemiş Eğer oluş ve karalıktan ayrılırsan Ruhlar ve suretler âlemine yolculuk et Arş’i taşıyanlara bak, kuşkusuz bakmış olursun: Hakikatlerinin bir ölçüde gelmiş olduğunu Ha harfine ait bir otorite bulursun; izzeti ise Yaklaşmama, başkalardan da korkmamaktır	حاء الحواميم سر الله في السور أخفى حقيقته عن رؤية البشر فإن ترحلت عن كون وعن شبح فارحل إلى عالم الأرواح والصور وانظر إلى حاملات العرش قد نظرت إلى حقائقها جاءت على قدر تجد لحائك سلطانا وعزته أن لا يداني ولا يخشى من الغير
Âlemi	Gayb. ⁸⁸² الغيب
Mahreci	Vasatu’l-halk ⁸⁸³ وسط الحلق
Sayısal Değeri	Sekiz الثمانية
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, He, Fe, Mîm ve Zay. الألف والهمزة واللام والهاء والفاء والميم والزاي
Feleki	İkinci felek الفاك الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hassa ve hassetu’l-hassa (seçkinler ve seçkinlerin seçkinleri) الخاصة وخاصة الخاصة
Mertebesi	Yedinci mertebe المراتب السابعة
Saltanatının zuhuru	Cansız varlıklar الجماد
Tabiatı	Burûdet ve rutubet باردا رطبا
Unsuru	Su الماء
Hareketi	Eğri
Harfleri	Elif ve hemze.
İsimleri	Zat isimleri: Allah, el-Evvel, el-Ahir, el-Mumin, el-

⁸⁸² Gayb, Melekût ve üçüncü ünstür. İbn Arabî’nin asıl dediği gaybtır ancak bu üç bilgi aynı yerde farklı satırlarda ele alınmaktadır.

⁸⁸³ Mahreç, hançerenin ortasıdır.

	<p>Mütekebbir, el-Medd, el-Muteal, el-Azîz'dir. أسماء الذات الله والأول والآخر والملك والمؤمن والمهيمن والمتكبر والمجيد و المتين والمتعالى والعزیز</p> <p>Sıfat isimleri: el-Muktedir ve el-Muhsî'dir. أسماء الصفات المقدر والمحصي</p> <p>Fiil isimleri: el-Latîf, el-Fettah, el-Mubdi, el-Mucib, el-Mukit, el-Musavvir, el-Muzil, el-Muiz, el-Muid, el-Muhyî, el-Mumît, el-Muntakim, el-Muksit, el-Mugni ve el-Mani.</p> <p>أسماء الأفعال اللطيف والفتاح والمبدئ والمجيب والمقيت والمصور و المذل و المعز و المعيد و المحيي و المميت و المنتقم و المقسط و المغني و المانع</p>
Yola Nisbeti	<p>Yolun başlangıcı. بداية الطريق</p>
Diğer Özellikleri	<p>Araf harflerindedir. Karışık değil-halis harftir, yetkindir, kendisine bitişeni yükseltir. Ha, üçüncü üns âleminde, </p>

3.10. Gayn (غ) Harfi “ez-Zahir” 5. Menzil

Sözlükte “bulutlanmak, bulut; gönlü sıkıntı kaplamak, susamak” gibi anlamlara gelen gaynın (çoğulu agyân/ guyûn ve gaynât) ebced hesabındaki değeri 1000'dir. Gayn, “ayn”dan noktalı olmasıyla ayrılır ve bundan dolayı “el-aynu'l-mu'ceme” adıyla da bilinir. Bir sızıcı-sürtünücü damak fonemi⁸⁸⁴ olan gaynın mahreci hançerenin yumuşak damak (edne'l-halk denilen)⁸⁸⁵ kısmıdır. “Ĥâ” harfiyle aynı mahreci paylaşır; ancak hangisinin ağza daha yakın yerden çıktığı hususu ihtilâflıdır. Bazılarına göre “ĥâ”nın, diğerlerine göre ise gaynın mahreci ağza daha yakındır.⁸⁸⁶ Gayn sadalı (cehrî) bir harf olup “ĥâ”dan bu sıfatıyla ayrılır ve Arap dilcileri tarafından “rihve mechûre müsta'liye” şeklinde tanımlanır.⁸⁸⁷ Gayn sesi, Türkçe'deki “ğ”nin daha kuvvetli ve sert bir şekilde telaffuzundan hâsıl olan sese, çıkartılışı sırasında dilin dibine doğru küçük dilin hareketine imkân veren bir kanalın oluşması ölçüsünde de bazı batı dillerinde “kalın r”ye yaklaşan bir sese tekabül eder.⁸⁸⁸

3.10.1. Tasavvufta Gayn

Sözlükte “gökyüzünü tamamen örten/kaplayan bulut” demek olan gayn kelimesi tasavvufta, “kalp ile Hak veya gayb âlemi arasına çekilen ve müminin Hak'tan ayrı kalmasına

⁸⁸⁴ vélaire fricativ.

⁸⁸⁵ Postvelar.

⁸⁸⁶ İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, Âlemu'l-Kutub Beyrut, ts., X/124.

⁸⁸⁷ fricative postvélaire sonore.

⁸⁸⁸ Halil b. Ahmed, *el-Hurûf*, s. 42.

sebeup olan en hafif ve en saydam perde” anlamında kullanılmaktadır. Hücuvîrî bu terim için “İstiğfarla ortadan kalkan bir perde olup iki kısımdır. Gafil olup büyük günah işleyenlerin kalplerini kalın, nebî ve velîlerin kalplerini tül gibi bir perde (gayn) örter” demektedir.⁸⁸⁹

Sufiler genelde insanın kalbinde onu Hak’tan ve gayb âleminde ayıran bir perdenin (hicab) bulunduğunu kabul ederler. Sufi ıstılahınca kâfir, müşrik ve putperestlerin kalbini kaplayan ve ancak iman gerçekleşince ortadan kalkabilen yoğun perde “mühürleme” anlamındaki “hatm, tab”⁸⁹⁰ ve “kilitleme” anlamındaki “kufî”⁸⁹¹ olarak ifade edilmiştir. Münafıkların kalbi ise “kasvet” ve “reyn” denilen yoğun bir perde ile kaplıdır.⁸⁹² Genellikle müminlerin kalbine ârız olan ve “gayn” denilen perde ise tevbe ve istiğfarla ortadan kalkar⁸⁹³ “Bazan kalbimi bir perde bürür, bunu ortadan kaldırmak için günde yüz kere istiğfar ederim” Başka bir rivayette ise “yetmiş kere”⁸⁹⁴ diyen Peygamberimizin Bu hadise dayanan mutasavvıflar, gayn denilen hicabın peygamber ve velîleri bazan Hak’tan ayrı düşürdüğünü ve onların bunun için Hakk’a istiğfar ettiklerini söylerler. Peygamberlerin kalplerindeki perde, üzerine üflenene aynada oluşan hafif nem ve sis gibi olup kısa bir süre sonra kendiliğinden ortadan kalkar. Bu perde güneşin çıkmasıyla yok olan hafif bulutlara da benzetilmiştir. Hücuvîrî’ye göre müminin kalbindeki kalın perde tevbe ile, hafif perde Hakk’a yönelerek ortadan kaldırılır. Tevbe günahları terketmekle, Hakk’a yönelmek ise kendi varlığından geçmekle olur. Günahları terketmek hatadan doğru olana, Hakk’a yönelmek doğru olandan daha doğru olana dönmektir.⁸⁹⁵ Sûfilere göre herkes tevbe, ibadet, istiğfar ve zikir ile temizlenmeye, kalbini saflaştırma ve cilâlamaya muhtaçtır. Kalbi cilâlama ve saflaştırmanın âriflere ve kâmillere özgü olan şekline de gayn denilmiştir.

⁸⁸⁹ Ebu’l-Hasan Ali b. Osman el-Hücuvîrî, *Kesfu’l-mahcûb* (nşr. Jukovski), Tahran 1979. s. 506.

⁸⁹⁰ Bakara 2/7; Enâm 6/46; Nahl 16/108; Câsiye 45/23.

⁸⁹¹ Muhammed 47/24.

⁸⁹² Bakara 2/74; Mutaffifin 83/14.

⁸⁹³ Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma’* (nşr. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdalbaki Surûr), Kahire 1380/1960, s.451.

⁸⁹⁴ Müslim, “Zikir”, 41; Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26.

⁸⁹⁵ el-Hücuvîrî, *Kesfu’l-mahcûb*, s. 507.

Gayn hallerinde Ayn gibidir Şu var ki tecellisi daha güçlü ve tehlikelidir Gayn'da en kahredici tecelli sırları bulunur Feyzinin hakikatini bil ve gizlen Oluşunun perdesinden ona bak En hakir, zayıf resmim hakkında, sakınarak	الغين مثل العين في أحواله إلا تجليه الأطم الأخطر في الغين أسرار التجلي الأقهر فاعرف حقيقة فيضه وتستر وانظر إليه من ستارة كونه حذرا على الرسم الضعيف الأحقر
Âlemi	Şehadet ve melekût الشهادة والملكوت
Mahreci	Halk, halkın da ağza en yakın kısmı الحلق أدنى ما يكون منه إلى الفم
Sayısal değeri	İbnu'l-Arabî'ye ve sır ehline (ehlu'l-esrar) göre: Dokuz yüz. Nur ehline (ehlu'l-envar) göre: Bin. عندنا تسعمائة وعند أهل الأسرار وأما عند أهل الأنوار فعدده ألف
Besaiti	Ye, Nun, Elif, Hemze ve Vav بسائطه الياء والنون والألف والهمزة والواو
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Amme (Avam). العامية
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبتة الخامسة
Sultanının Zuhuru	Hayvanlar
Tabiatı	Burûdet, rutubet البرودة والرطوبة
Unsuru	Su الماء
Hareketi	Eğri
İsimleri	Zati isimler: el-Ganî, el-Evvel, el-Ali, el-Ahir ve el-Vahid. . الأسماء الذاتية الغني والعلي والله والأول والآخر والواحد Fiil isimler: en-Nasir, el-Vaki, el-Vasi, el-Vali ve el-Vekil أسماء الصفات الحي والمحصي والقوي Sıfat isimler: el-Hay, el-Muhsî ve el-Kavî. أسماء الأفعال النصير والواقى والواسع والوالي والوكيل
Harfleri	Ya ve Nun.
Diğer Özellikleri	Huyar, haller ve kerametler ona aittir. Halistir (karışık değil), yetkindir, çifttir ve ünsiyet verir. Zata özgü teklik, ona aittir.

3.11. Lam (ل) Harfi “el-Kahhar” 13.Menzil

Lam yüce ve mukaddes ezele aittir Makamı yüce, heybetli ve enfestir Ne zaman kalksa zatı var edeni izhar eder Ne zaman otursa oluş âlemini izhar eder Sana ruh olarak üç hakikati verir İpek elbiseler içinde yürür ve caka satar	اللام للأزل السني الأقدس ومقامه الأعلى البهي الأنفس مهما يقم تبدي المكون ذاته والعالم الكوني مهما يجلس يعطيك روحا من ثلاث حقائق يمشي ويرفل في ثياب السندس
Âlemi	Şehadet ve ceberut الشهادة والجبروت
Mahreci	Hafetu'l-lisan, ednasından tarafının müntehasına kadar (dilin ucundan bitimine kadar olan yer) حافة اللسان أدناها إلى منتهى طرفه
Adedi	On iki feleğe göre: otuz, Yedi feleğe göre; üç. الاثني عشر فلكا ثلاثون وفي الأفلاك السبعة ثلاثة
Besaiti	Elif, Mîm, Hemze, Fe ve Ya الألف والميم والهمزة والفاء والياء
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse ve hassetu'l-hasse (seçkinlerde ve seçkinlerin seçkinlerinde) الخاصة وخاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu الغاية
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبتة الخامسة
Sultanı Saltanat/hükümrancılık/Otorite	Hayvanlar البهائم
Tabiati	Hararet, burûdet, yubuset الحرارة والبرودة واليبوسة
Unsuru	Büyük unsuru ateş, akalli ise ise topraktır الأعظم النار والأقل التراب
Hareketi	Doğrusal ve karışıktır مستقيمة وممتزجة
Harfleri	Elif ve Mîm الألف والميم
İsimleri	İsimlerden kendisine ait olanlar ise daha önce belirttiğimiz şekilde isimlerdir. ⁸⁹⁶ الأسماء كما تقدم
Diğer Özellikleri	Lam, Araf harfidir. Karışıktır, yetkindir, tekildir ve ürkütücüdür. الأعراف ممتزج كامل مفرد موحش له

3.12. Nun (ن) Harfi⁸⁹⁷ “en-Nur” 14. Menzil

⁸⁹⁶ Yani başında basitleri ve harfleri olan isimlerdir.

⁸⁹⁷ Gündüzöz, Soner, “Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30/30 (Nisan 2011), 43-58. <https://doi.org/10.17120/omuifd.59189>.

René Guénon gibi kimi gelenekselci ekol mensupları ise balığın Kâinat Yuvarlağını⁸⁹⁸

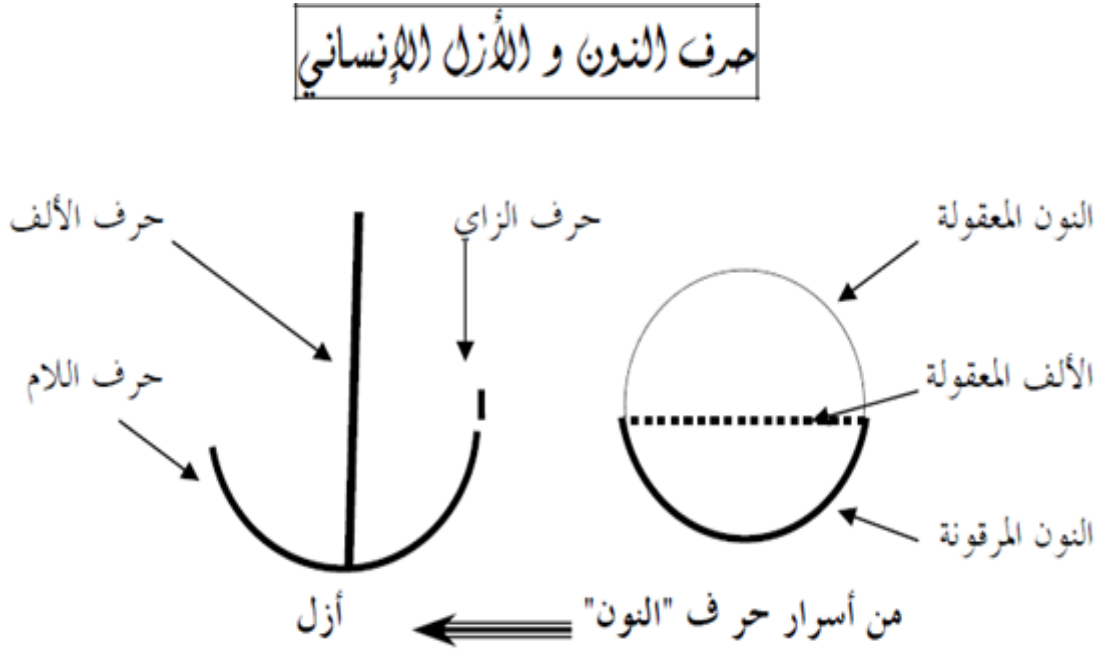
temsil eden bir sembol olduğunu ve çemberi ifade ettiğini belirtir. Balık sembolizmi Hindu geleneğinin Matsya-avatâra'sı yahut ilk Hıristiyanların Ichthus'u ile de bağlantılıdır.

Varlık Nun'unun noktası delalet eder Bir hakikat olarak mabuduna Onun varlığı mabudun cömertliğinden ve bereketindedir Bütün yüceler o noktanın cömertliğindedir Gözünle onun varlık hakikatının yarısına bak Bulunmayan yönünü (diğer yarısına) öğrenirsin	نون الوجود تدل نقطة ذاتها في عينها عينا على معبودها فوجودها من جوده وبمينه وجميع أكوان العلى من جودها فانظر بعينك نصف عين وجودها من جودها تعثر على مفقودها
Âlemi	Mülk ve ceberut الملك والجبروت
Mahreci	Hâffetu'l-lisan (dil ucundan ve on dişlerin üzerinden) حافة اللسان وفوق الثنايا
Adedi ⁸⁹⁹	Elli ve Beş خمسون وخمسة
Besaiti	Vav ve Elif الواو والألف
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse ve hassetu'l-hasse (Seçkinler ve seçkinlerin seçkinleri) الخاصة وخاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Münezzeh İkinci mertebe المرتبة المنزهة الثانية
Sultanının zuhuru	Hazret-i Îlâhiyye الحضرة الإلهية
Tabiatı	Burûdet, yubuset البرودة واليبوسة
UNSURLARI	Toprak التراب
Hareketi	Karışık ممتزجة
İsimleri	İsimlerden ise daha önce belirtildiği tarzdeki (başında Elif ve Vav harflerinden birisi bulunan zat, sıfat ve Fiil) isimlerdir الأسماء كما تقدم
Harfleri	Vav الواو
Diğer Özellikleri	Huylar, haller ve kerametler ona aittir. Saftır, eksiktir ve ürkütücüdür. Zat ona aittir. الخلق والأحوال والكرامات خالص ناقص مفرد موحد له الذات له

⁸⁹⁸ Âlemin küreviyetini ifade etmektedir

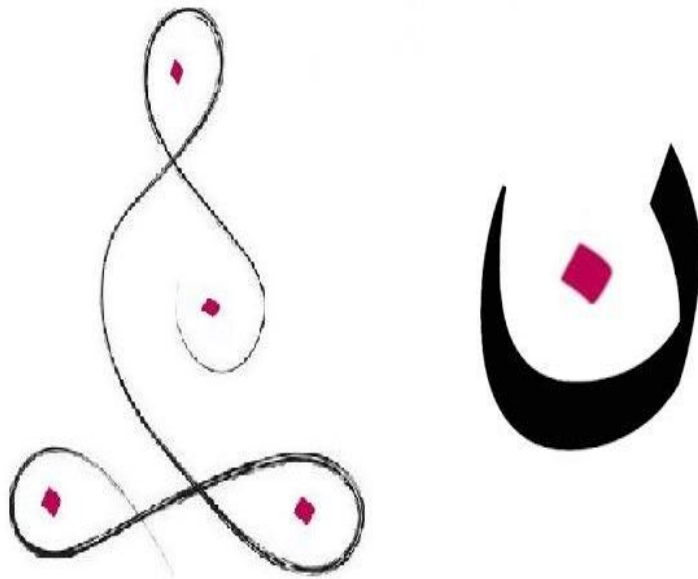
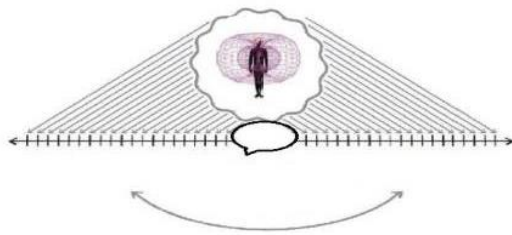
⁸⁹⁹ Cümle-zümre hesabına göre olduğunu göstermektedir.

Varlık nûn'undaki nokta nûn'da bulunan anlam gibi bi-zâtihi ma'bûda delâlet eder. Onun varlığı ma'bûdun cûd-i ikramındandır. Tüm yücelik âlemleri de onun cûdündandır. Gözlerinle onun ikrâm varlığının yarısına bak ki öteki yarısını görüp bulasın. Geçmişinin kötülüklerini tertemiz silecek yeni bir rûhi alan inşa et kendine. Hazret-i Muhammedî'nin makamına girmeye hazır olmak için âlfî bir himmet oluştur. Kendini susmaya ve dinlemeye hazır hale getir. Bulduğun zamanla bağlantıda ol ne kork ne de cennet tamama düş Marifet kaynaklarına ulaş, kargaşasız, apaçık, sevgi ve rahmet yüklü, Görüş ve niyyet billurlaşmasıyla hareket özünü ve çekirdeğini oluştur Bilgi ışığını eylemle birleştirerek daimi ve sarsılmaz kıl Şuurla bak, kalbini aç Berrak apaçık İrade Sâfî apaçık Akıl Tertemiz duru apaçık kalp ile yönel.



Şekil 11 Futûhât Nun harfi ve İnsanım Ezeli (Said Hamisi, s. 120)

زین زین



3.13. Zı (ظ) Harfi “el-Azîz” 22. Menzil

Arap alfabesinin on yedinci harfi, ebced sisteminin yirmi yedinci harfi olarak sayı değeri 900’dür. Nabat alfabesinin yirmi iki harfine eklenen ve “revâdif” adı verilen Arap diline has altı fonemden biridir. Zâ fonemi sesindeki hoşluk ve zariflikle kalınlığın bir yansıması olarak dahil olduğu fiillerin anlamına azamet, parlaklık, şıklık, sertlik gibi mânalar yükler.

Zı’da altı saklı sır vardır ki Gizlidirler; onlar yaratıklarca bilinmez Mecazen bilinebilir; ihsanıyla cömertlik yaptığında Hakikatin zuhurunda onun güzelliği görünür İlah’tan umar ve adaletinden korkar Oluşundan gizlenirse Hiçbir varlık ortaya çıkmaz	في الظاء سنة أسرار مكتمة خفية ما لها في الخلق تعيين إلا مجازا إذا جادت بفاضلها يرى لها في ظهور العين تحسين يرجو الإله ويخشى عدله وإذا ما غاب عن كونه لم يبد تكوين
Âlemi	Şehadet, ceberut ve kahr الشهادة والجبروت والقهر
Mahreci	Tarafeyillisan ve etrafussenaya arası. (Dilin iki ucu ile dişlerin uçları) مما بين طرفي اللسان وأطراف الثنايا
Sayısal değeri	İbnu’l-Arabî’ye göre: sekiz yüz ve sekiz, Nur ehline göre: dokuz yüz ثمانية وثمانمائة عندنا وعند أهل الأنوار تسعمائة
Besaiti	Elif, Lam, Hemze, Fe, He, Mîm ve Ze الألف واللام والهمزة و الفاء و الهاء و الميم و الزاي
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hulasetu hasseti’l-hasse. (Seçkinlerin seçkinlerinin özü) في خلاصة خاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Yedinci mertebe مرتبتة السابعة
Saltanat/hükümrânlık/Otorite	Cansızlar. الجماد
Hareketi	Karışık ممنزجة
Tabiatı	Sıcaklık ve soğukluk ve yaşlık ona aittir. Dairesinin Tabiatı: soğuk ve yaş, Kaimesinin Tabiatı: sıcak ve yaş. ⁹⁰⁰ دائرته بارد رطب وقائمته حارة رطبة
Unsuru	Büyük unsur: su, Küçük unsur: hava الأعظم الماء والأقل الهواء
İsimleri	Ona ait isimler ise daha önce belirtildiği tarzdaki isimlerdir. ⁹⁰¹ الأسماء كما تقدم

⁹⁰⁰ Hararet, Burudet, Yubuset ve Rutubet ifadeleri terim olarak kullanılmıştır.

Harfleri	Elif, Hemze الألف والهمزة
Diğer Özellikleri	Huylar, haller ve kerametler ona aittir, karışıktır, yetkindir, çifttir, ünsiyet verir. Zat ona aittir. الخلق والأحوال والكرامات ممتزج كامل مثنى مؤنس له الذات له

3.14. Se (ث) Harfi “er-Rezzak” 23. Menzil

Arap diline özgü seslerden olup Fenike alfabesinin yirmi iki harfine Araplar tarafından sonradan eklenen ve “revâdif” adı verilen altı harften (ث، خ، ذ، ض، ظ، غ) biri olarak ebced tertibinin 23. harfidir; sayı değeri 500’dür. Araplar, alfabelerinde onu göstermek için hiyeroglif yazısındaki oda planından doğan be (ب) harfinin şeklini kullanmış, Nasr b. Âsım tarafından noktalamada benzerlerinden (ب، ت) üç nokta konularak ayırt edilmiştir. Halil b. Ahmed “şâ” kelimesinin “her şeyin iyisi” anlamında olduğunu belirtir.⁹⁰² Sîn sesinin peltek biçimi olan şâ, z (ذ) ve z (ظ) ile aynı mahreç sahasını paylaşır. Tecvid âlimleri, şâ sesi telaffuz edilirken dil ucunun dışarıya doğru çıkarılmasında abartıdan kaçınılmasına dikkat çekmişlerdir. İbn Sînâ’ya göre şâ sesi dil ucu ile üst ön dişlerin diplerinden ibaret olan “t”nin mahrecine hava akışını engellemeyecek şekilde dil ucunun dayanmasıyla çıkar. Ancak bu sırada havanın diş uçlarında hapsedilerek daha dar menfezden geçmek zorunda kalmasıyla ıslık (safır) sesinin oluşmasına imkân vermelidir. Şâ sesi bu niteliğiyle sîn sesini andırır. Ancak “sîn”de “şâ”nın aksine titreşim de bulunur. Günümüzde Araplar arasında “zâ”nın şâ gibi telaffuzu yaygındır. Mısır konuşma dilinde de birçok yerde şâ tâ, bazı yerlerde de sîn şeklinde telaffuz edilir, hatta dâl sesine dönüştürüldüğü yerler de vardır.⁹⁰³

⁹⁰¹ Başında Elif, Lam, Hemze, Fe, He, Mim ve Ze harfleri bulunan isimlerdir.

⁹⁰² Halil b. Ahmed, *el-Hurûf*, s. 28, 34

⁹⁰³ İbrâhim Enîs, *el-Esvâtu'l-Lugaviyye*, Kahire, Mektebetu Nehdati Mısır ts., s. 196.

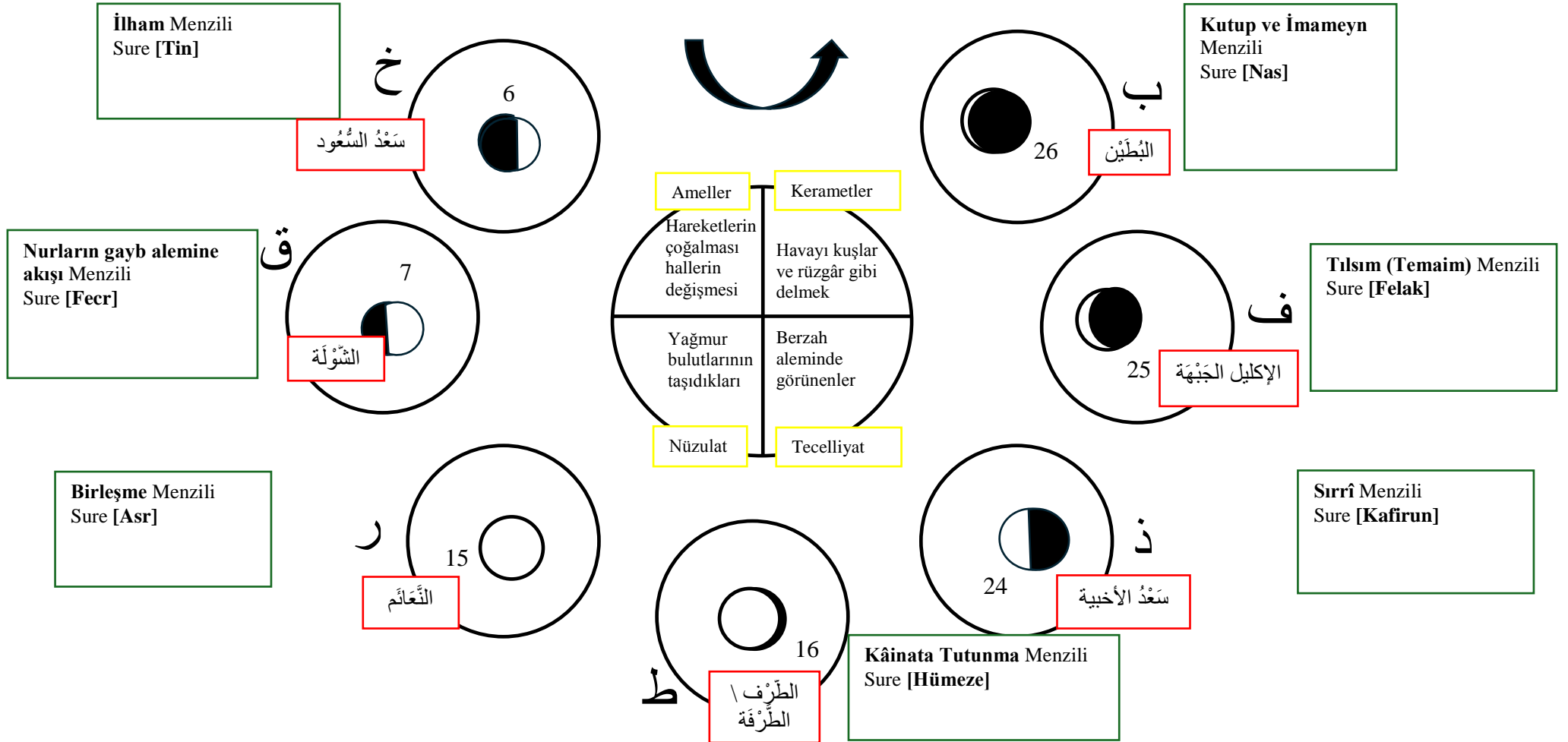
Se'nin zati özellikleri yücedir Nitelikte ve Fiilde; kalemler onları yazar. Tek başına zat sırrıyla tecelli ederse Birinci günde (Pazar); halk ona ibadet eder Nitelik sırrıyla sabit olarak tecelli ederse İkinci (Pazartesi) gün, niteliği kendisini över. Fiil sırrıyla tecelli ederse Üçüncü gününde (Salı), âlem onu mutlu eder	النَّاء ذاتية الأوصاف عالية في الوصف والفعل والأقلام توجد فإن تجلت بسر الذات واحدة يوم البداية صار الخلق يعبدها وإن تجلت بسر الوصف ثانية يوم التوسط صار النعت يحمدها وإن تجلت بسر الفعل ثالثة يوم الثلاثاء صار الكون يسعدها
Âlemi	Gayb, ceberut ve lütuf الغيب والجبروت واللطف
Mahreci	Zi ve Zel harfinin mahreciyle aynı (Tarafeyi'l-lisan ve etrafu's-senaya arası. ⁹⁰⁴ مخرج الظاء والذال مما بين طرفي اللسان وأطراف الثنايا
Sayısal değeri	Beş yüz ve beş. خمسة وخمسمائة
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm ve Ze الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Seçkinlerin seçkinlerinin özü ⁹⁰⁵ خلاصة خاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Yedinci mertebe مرتبه السابعة
Sultanının zuhuru	Cansız varlıklar. الجماد
Tabiatı	Burûdet yubuset البرودة واليبوسة
Unsuru	Toprak التراب
Hareketi	Karışık ممتزجة
Harfleri	Elif ve Hemze الألف والهمزة
İsimleri	Daha önce zikredildiği tarzda besait ve harfleriyle başlayan isimler isimlerdir الأسماء كما تقدم
Diğer Özellikleri	Huyalar, haller ve kerametler kendisine aittir. Saftır, yetkindir, dörtgendir, ünsiyet verir. Zat, sıfat ve Fiiller ona aittir. الخلق والأحوال والكرامات خالص كامل مربع مؤنس له الذات والصفات و الأفعال له

TABLO 3 – MENZİLLER

⁹⁰⁴ Dilin iki ucu ile dişlerin uçları arasındadır.

⁹⁰⁵ Hulasetu hasseti'l-hasse

6- الحكيم	7- المحيط	15- المصور	16- المحصي	24- المذل	25- القوي	26- اللطيف
el-Hakîm	el-Muhît	el-Musavvir	el-Muhsî	el-Muzill	el-Kavî	el-Latîf



3.15. Hı (ح) Harfi “el-Hakîm” 6. Menzil

Hı harfi ne zaman ki yönelse veya sırt çevirse Sana sırlarından verir ve geri çekilir Onun yüksekliği varlıkları ister; aşağısı ise Yaratan'ı izhar edilmiş bir hikmet gereği ister Kendi hakikatini izhar eder, zatının muhattiti (projecisi) olarak Bir vakit kirlenir, sonra temizlenir 'Yaklaştırılmış cennet'ten onun adına şaş hayret et Aşağı yönünde ise kızgın ateş ve alevden şaş hayret et	الخاء مهما أقبلت أو أدبرت أعطتك من أسرارها وتأخرت فعلوها يهوى الكيان وسفلها يهوى المكون حكمة قد أظهرت أبدى حقيقتها مخطط ذاتها فتدنست وقتنا وتم تطهرت فأعجب لها من جنة قد أزلت في سفها ولهيب نار سعرت
Âlemi	Gayb ve melekût الغيب والملكوت
Mahreci	Boğazın ağza yakın yeri الحلق مما يلي الفم
Sayısal değeri	Altı yüz ستمائة
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm ve Zay. الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	İkinci الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Kamu (avam) العامة
Mertebe	Yedinci mertebe مرتبه السابعة
Sultanının zuhuru	Cansız varlıklar الجماد
Tabiatı	Baş kısmının tabiatı: Burûdet, yubuset. Baş dışındaki kısımların tabiatı: Hararet, rutubet. طبع رأسه البرودة واليبوسة والحرارة والرطوبة بقية جسده
Unsuru	Büyük unsur hava, küçük unsur toprak. عنصره الأعظم الهواء والأقل التراب
Hareketi	Eğri
İsimleri	Hı'ya ait zat, sıfat ve Fiil isimleri: Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm ve Zay ile başlayan isimler. ⁹⁰⁶ الأسماء الذاتية والصفاتية والفعلية كل ما كان في أوله زاي أو ميم
Harfleri	Hemze ve Elif الهمزة والألف
Diğer Özellikleri	Dört doğanın toplandığı her şey, ondan meydana gelir. Haller, huylar ve kerametler ona aittir. Karışık, yetkindir. Ona bitişen herkesi kendisine yükseltir. Üçlüdür, ünsiyet verir ve alameti vardır.

3.16. Kaf (ق) Harfi “el-Muhît” 7. Menzil

⁹⁰⁶ Bunların besait harfleriyle başlayan isimler olduğu akılda tutulmalıdır.

Q / ق: Harfin Fenike, Ârâmî ve İbrânî dillerindeki ismi “iğne deliği veya maymun” anlamındaki kof (qoph)’tur. Arapça kaf, Grekçe koppa şeklinde kullanılır ve Mısır hiyeroglifindeki maymun başı resminden harfin şeklinin geliştiği düşünülmektedir. p harfiyle karışmaması için bu uzantı çizgisi zamanla sağa kaymış ve günümüzdeki küçük halini (q) almış olmalıdır.

Kaf harfinin yetkinlik sırrı başındadır Arapların ilimleri onun çapının başlangıç yeridir Özlem, onun ikincisi olur ve görünmezliğini Yarisına, görünen yönünü ise diğer yarisına koyar Onun hilal gibi olan zayıflığına bak Dolunay gibi olan başının şekline bak İlke olan başka bir yaratılışa şaşılır Onun ilkesinin başlangıcı ve asrının başlangıcıdır	القاف سر كماله في رأسه وعلوم أهل العرب مبدأ قطره والشوق يثنيه ويجعل غيبه في شطره وشهوده في شطره وانظر إلى تعريقه كهلاله وانظر إلى شكل الرئيس كبدره عجبا لأخر نشأة هو مبدأ لوجود مبدئه ومبدأ عصره
Âlemi	Şehadet ve ceberut الشهادة والجبروت
Mahreci	Aksa'l-lisan ⁹⁰⁷ أقصى اللسان
Sayısal değeri	Yüz مائة
Besaiti	Elif, Fe, Hemze ve Lam الألف والفاء والهمزة واللام
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse ve hassetu'l-hasse (Seçkinlerde ve seçkinlerin seçkinlerinde) الخاصة وخاصة الخاصة
Mertebesi	Mertebesi dördüncü mertebedir مرتبه الرابعة
Sulatinının zuhuru	Cinnler الجن- الجان
Tabiatı	İlk analar Sonu: Hararet, yubuset (Sıcak-kuru) Diğer kısımları: Burûdet, rutubet. Soğuk ve yaş. الأمهات الأول آخره حار يابس وسائرته بارد رطب
Unsuru	Su ve ateş الماء والنار
Harfleri	Elif ve Fe الألف والفاء
İsimleri	Başında yalın harflerinden (Elif, Fe, Hemze ve Lam) birisinin bulunduğu isimlerdir. Sırlar ehline (ehlu'l-esrar) göre zat, Nurlar ehline (ehlu'l-envar) göre ise zat ve sıfatlar Kaf harfi(yle başlayan isme) ne aittir. من الأسماء على مراتبها كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه له الذات عند أهل

⁹⁰⁷ Mahreci, dilin sonundan genzin üzerine doğru olan kısımdır.

	الأسرار و عند أهل الأنوار الذات و الصفات
Hareketi	Karışık
Diğer Özellikleri	İnsan ve Anka ondan var olur. Haller, ona aittir. Ünsiyet verir, çifttir. Alameti ortaktır. Sırlar ehline göre zat, nurlar ehline göre ise zat ve sıfatlar Kaf harfine aittir

3.17. Ra (ر) Harfi “el-Musavvir” 15. Menzil

R / ر : Fenikeceki ismi ros/res olup, “baş” anlamında Arapça re’s, Ârâmîce ve İbrânîce’ye reş, Grekçe’ye rho olarak geçmiştir; insan başını resimleyen bir Mısır hiyeroglifinden şeklinin alındığı düşünülmektedir. Daha sonra soldan profil baş yalınlaşarak devam etmiştir.

Muhabbet Ra’sı vuslat makamında Hiçbir zaman nimet verenin evinde mahrum olmayacak Bir vakit der ki: Ben tekim, görmem Başkasını; bir vakit der ki: Ey bilinmeyen ‘ben’ Senin kalbin de Rabbinin katında böyle olsaydı Sen de en yetkin sevgili ve yakın kişi olurdu	راء المحبة في مقام وصاله أبدا بدار نعيمه لن يخذلا وقتا يقول أنا الوحيد فلا أرى غيري وقتا يا أنا لن يجهلا لو كان قلبك عند ربك هكذا كنت المقرب والحبیب الأكملا
Âlemi	Şehadet ve ceberut الشهادة والجبروت
Mahreci	Zahru’l-lisan ve fevka’s-senaya (dilin yüzeyinden ve ön dişlerin üzerindedir) ظهر اللسان وفوق الثنايا
Adedi	On iki felekte: İki yüz, Yedi felekte iki. الاثني عشر فلكا مانتان وفي الأفلاك السبعة اثنان
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm, Ze الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hase ve hassetu’l-hasse الخاصة وخاصة الخاصة
Tabiatı	Hararet ve yubuset
Yola Nisbeti	Yolun sonu الغاية
Mertebesi	Yedinci mertebe مرتبه السابعة
Sultanının zuhuru	Cansızlar الجماد
Unsuru	Ateş النار
Hareketi	Karışık ممتزجة
Harfleri	Elif ve Hemze’dir الألف والهمزة
İsimleri	Ona ait isimler ise daha önce belirttiğimiz tarzdaki isimlerdir. ⁹⁰⁸ الأسماء كما تقدم

⁹⁰⁸ Başında Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Me, Ze harflerinden birisi olan zat, sıfat ve fiil isimleridir.

Diğer Özellikleri	Araf harfidir. Saftır (karışık değil, halis), eksiktir, mukaddestir, çifttir, ünsiyet verir. الأعراف خالص ناقص مقدس مثنى مؤنس له
-------------------	---

3.18. Tı (ط) Harfi “el-Muhsî” 16. Menzil

Tı / ط : Fenikeceki ismi “işaret” demek olan tavidir. İbrânîce ve Ârâmîce’ye aynı adla, Arapçaya tâ, Grekçe’ye tau olarak geçmiştir. Haç biçimindeki Mısır hiyeroglif şeklinden gelişmiş olup zamanla artı biçiminde kesişen iki çizgi şeklini, daha sonra da üst çıkıntısını kaybederek bugünkü biçimini almış olmalıdır. Fenike, Ârâmî, İbrânî, Grek, Arap (ط), ve Nabatça şekillerinin yakın olduğu düşünülmektedir. Ebced tertibinde dokuzuncu sırada yer alan harfin sayı değeri 9’dur. T harfinin haç (†) biçimindeki hiyeroglif şeklinden gelişerek artı işareti (+) biçiminde kesişen iki çizgi şeklini, daha sonra da üst uzantısını yitirerek bugünkü biçimini (T) almış olduğu sanılmaktadır. Arapçada (ط) harfi de “T”nin ters istikamette gelişmiş biçimine benzemektedir. Fenike, İbrânî ve Ârâmî alfabelerindeki tet ve Yunanca’daki theta Arapça (ط)’ya, Arapça te (ت) ise tav ve tauya mukabil gösterilirse de şekil gelişimi ters olmuştur.⁹⁰⁹

“Tâ”nın “د” ve “ت” ile paylaştığı mahreç sahası dil ucu ile üst ön dişlerin kökleri olarak belirtilirse de tâ kalın (ıtbâk/isti’lâ) harflerden olduğundan dil ucunun önemli bir kısmı üst damak yüzeyinin ön kısmına doğru kapaklanır. Bu sebeple “tâ”nın üst damak sırtı harflerinden olduğu söylenmiştir. İbn Sînâ da bu harflerin mahrecini üst damak sathının önü diye belirlemiş, hepsinin nefesin/havanın tam hapsedilmesinden sonra birden boşalmasıyla meydana geldiğini, ancak “tâ”nın telaffuzunda dil ucunun daha fazla kısmıyla ve dil ortasının çukurlaşmasıyla hapsedilme işleminin gerçekleştiğini, âni ve şiddetli bir nefes boşalmasıyla fonemin tamam olduğunu belirtmiş ve iki elin hafif çukurlaşmış avuç içlerinin birbirine çarpılmasından çıkan sese eşdeğer görmüştür.⁹¹⁰

⁹⁰⁹ Halil b. Ahmed, *el-Huruf*, s. 40-41.

⁹¹⁰ İbn Sînâ, *Mehâricü'l-hurûf* (nşr. ve çev. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 17, 26, 45.

Tı'da beş saklı sır var Birisi: Hükümdarda Mülkün hakikati Ve yaratılmıştaki Hak; sırlar naiptir Nur narda (ateş), insan melekedir İşte bunlar beştir; bunlarla ilgilenirsen Geminin felekte bulunduğunu anlarsın	في الطاء خمسة أسرار مخبأة منها حقيقة عين الملك في الملك و الحق في الخلق و الأسرار نائبة و النور في النار و الإنسان في الملك فهذه خمسة مهما كلفت بها علمت أن وجود الفلك في الفلك
Âlemi	Mülk ve ceberut الملك والجبروت
Mahreci	Tarafu'l-lisan ve usûlu's-senâyâ (dilin ucundan ve on dişlerin kökünden) كطرف اللسان و أصول الثنايا
Adedi	Dokuz تسعة
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, Fe, Mîm, Ze ve He الألف والهمزة واللام و الفاء و الميم و الزاي و الهاء
Feleki	İkinci felek فلكه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse ve hassetu'l-hasse (Seçkinler ve seçkinlerin seçkinleri) الخاصة وخاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Yedinci mertebe مرتبه السابعة
Saltanat/hükümranlık/Otorite	Cansız varlıklar الجماد
Tabiatı	Burûdet, rutubet. البرودة والرطوبة
Unsuru	Su الماء
Hareketi	Tı'nın hareketi, envar-nurlar ehline göre; doğrusal, Esrar/Sır ehline göre; eğik (muavvace), İbnu'l-Arabî'ye ve tahkik ehline göre doğrusal, eğik ve karışıktır. حركته مستقيمة عند أهل الأنوار ومعوجة عند أهل الأسرار وعند أهل التحقيق وعندنا معا وممتزجة
Harfleri	Elif ve hemze . الألف والهمزة
İsimleri	Ona ait, ona ait isimler ise daha önce belirtildiği gibi (başında Elif, Hemze, Lam, Fe, Mîm, Ze ve He harflerinden birisi bulunan zat, sıfat ve Fiil) isimleridir. الأسماء كما تقدم
Diğer Özellikleri	Araf ona aittir. Saftır, yetkindir, çifttir, ünsiyet verir الأعراف خالص كامل مثني مؤنس له

3.19. Zel (ز) Harfi “el-Muzill” 24. Menzil

Ebced sisteminin yirmi yedinci harfi olarak sayı değeri 900’dür. Nabat alfabesinin yirmi iki harfine eklenen ve “revâdif” adı verilen Arap diline has altı fonemden (س ه ز ز ğ) biridir. Yazılışı bir nokta ile “ظ” dan ayrıldığı için “tâ-i mu’ceme / zâ-i mu’ceme” adlarıyla da anılır. Konuşma dilinde “zı” olarak söylenir. Islıklılardan yumuşak-kalın ز fonemi, Lisânu’l-Arab’ta Halîl b. Ahmed’den naklettiğine göre yalnız Arap diline has bir harftir. Sâmi dillerde bulunan yumuşak dâd (ذ) ve zâ (ز) fonemleri dil gerisinin üst diş etlerine doğru yükseltilerek hemzeli bir telaffuzla çıkarılır ve ilki boğuk (hems), ikincisi açık (cehr) bir ses kalitesine sahiptir. Ana Sâmi dilde ve kadim Arapçada dişler arasından hava sızmasıyla meydana gelen ıslıklı diş fonemlerinden olan dâd ve zâ kalın seslerden olarak bedevî lehçelerinin bazılarında aslı telaffuzları muhafaza edilerek bu iki ses, kadim Arapçada arka diş seslerine dönüşerek biri zâ yumuşak-açık, diğeri sert-boğuk ses değerlerine sahip olmuştur.⁹¹¹ Arap dilindeki zâ foneminin Ârâmîce’de tâ (ت), ve sâd (س), İbrânîce, Akkadca ve Habeşçe’de de sâd şeklinde görülmektedir. Günümüzdeki Arap lehçelerinin çoğunda zâ telaffuzu dâd telaffuzuyla aynîleşmiştir ve birçok lehçede zâ fonemi “ض - ظ” veya “ث - ظ” arası bir sese dönüşmüştür. Zâ fonemi Irak ve Suriye başta olmak üzere bazı Arap ülkelerinde “ض” fonemi “ظ” şeklinde telaffuz edilmektedir. Zâ foneminin son derece hoş, asil ve zarif bir ses olmasına rağmen Arapça kelimelerde az yer alması Araplar’ca geç keşfedilmesi, diğeri seslerle fonetik uyumsuzluğu ve ince-peltek “zâl”in (ز) onun yerine ikame edilmesi gibi sebeplere dayandırılmaktadır.⁹¹²

⁹¹¹ C. Brockelmann, *Fıkhü'l-Luğati's-Sâmiyye*, çev. Ramazan Abdüttevâb, Riyad 1397/1977, s. 39, 49, 50.

⁹¹² Hasan Abbas, *Hasâ'isu'l-hurûfi'l-Arabiyye*, s. 125-126

Zel bazen bedenime iner istemeden; bazen ise nefsim iner isteyerek, bundan ve ondan kaybolur Artık kimse üzerinde değerli bir eseri görünmez O benzeri gibinin olmadığı (İmam) önderdir İsimleri el-Vahid ve es-Samed diye onu çağırır	الذال ينزل أحيانا على جسدي كرها وينزل أحيانا على خلدي طوعا ويعدم من هذا وذاك فما يرى له أثر الزلفي على أحد هو الإمام الذي ما مثله أحد تدعوه أسماؤه بالواحد الصمد
Âlemi	Şehadet, ceberut ve kahr الشهادة والجبروت والقهر
Mahreci	Zı harfinin çıkış yeriyle aynıdır. (Tarafeyllisan ve etrafussenaya arası. (dilin iki ucu ile dişlerin uçları)) مما بين طرفي اللسان وأطراف الثنايا
Sayısal değeri	Yedi yüz ve yedi. سبعمائة وسبعة
Besaiti	Elif, Lam, Hemze, Fe ve Mîm. الألف واللام والهمزة والفاء و الميم
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket (dönüş) Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Âmme (Avam) العامّة
Yola Nisbeti	Yolun ortası
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبتة الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar البهائم
Tabiatı	Hararet rutubet الحرارة والرطوبة
Unsuru	Hava الهواء
Hareketi	Eğri, karışık معوجة ممتزجة
Harfleri	Elif ve Lam الألف واللام
İsimleri	İsimler ise daha önce belirtilen tarzdaki isimlerdir. ⁹¹³ الأسماء كما تقدم
Diğer Özellikleri	Huyular, haller ve kerametler ona aittir. Saftır, yetkindir, mukaddestir, çifttir, ünsiyet verir. Zat ona aittir. الخلق والأحوال والكرامات خالص كامل مقدس مثني مؤنس له الذات

⁹¹³ Besait ve harfleriyle başlayan isimler kastedilmektedir.

3.20. Fe (ف) Harfi “el-Kavî” 25. Menzil

P / ف : Fenikece ismi “ağız” anlamına gelen pe’dir. Arapça fû, fem Ârâmîce’ye pe (p/f), İbrânîce’ye pe/fe (p/f), Grekçe’ye pi telaffuzuyla geçmiştir. Nabatça ve Arapçadaki fe harfinin baş kısmı (ف) Mısır’daki rumuzlardan geliştiği düşünülmektedir. Osmanlı ve Fars alfabelerinde yirmi üçüncü, Latin asıllı bugünkü Türk alfabesinde yedinci harf olup “fe” diye söylenir. Birçok yazı sisteminde aslî sesler (fonem) arasında yer almayan f Ural-Altay, Hint-Avrupa ve Sâmi dil ailelerinin bazı kollarında p, ph ve w seslerinden türemiş görünmektedir; dolayısıyla yerini bazan dudak-diş fonemlerinin sadalı (cehrî, sonore) olan “v”ye, bazan dudak seslerinden “b”ye, “p”ye veya çift dudak sesi “w”ye, bazan da nefesli dudak seslerinden “bh”, “ph”ye bırakır; meselâ Yunan, Ermeni, Sanskrit, Tibet ve Kore dillerinde f yerine ph kullanılır. Eski Mısır, Kıbrıs ve Numidya dilleri ile İberce, Çince ve Japonca’da ana sesler arasında sayılan “f”ye genel Türk dilinin ana sesleri arasında bulunmadığı için Orhon ve Yenisey yazıtlarında rastlanmaz; Latince’ye de eski Sâmi dillerdeki “vav”dan dönüşerek geçmiştir.

Bir edat olarak Kur’ân-ı Kerîm’de 2987 yerde geçen fâ harfî emir, nehiy, soru, dua, temenni, beyan ve olumsuzluk bildiren cümlelere cevap teşkil eden gizli “en” ile nasbedilmiş muzâri fiillerin başında kullanılır ve iki ayrı cümlenin anlamını, tek bir cümlede toplar.⁹¹⁴

⁹¹⁴ İsmâil Ahmed Amâyire-Abdülhamîd M. es-Seyyid, *Mu’cemu’l-Edevât ve’d-Demâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Beyrut 1986, s. 278-331.

Fe tahkik âleminde, hatırla Ondan başkasına bak, bir ölçüye göre gelir Onun Ya ile varlıkta bir karışımı vardır Karışım ile Haktan ve beşerden güdülmez Ya'nın kavuşmasını kesersen, ona yaklaşır Çeşitli bakımlardan ruhlar ve suretler âlemi	الفاء من عالم التحقيق فادكر لها مع الباء مزج في الوجود فما فإن قطعت وصال الباء دان لها و انظر إلى سرها يأتي على قدر تنفك بالمزج عن حق وعن بشر من أوجه عالم الأرواح والصور
Âlemi	Şehadet, ceberut, gayb ve lütuf عالم الشهادة والجبروت والغيب واللفظ
Mahreci	Çıkış yeri, alt dudağın dibinden ve ön dişlerin uçlarındanır مخرجه من باطن الشفة السفلي وأطراف الثنايا العليا
Adedi	Sayısal değeri, seksen sekizdir. عدده ثمانون وثمانية
Besaiti	Yalınları Elif, Hemze, Lam, Fe, Mîm, Ze'dir. بسائطه الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	Birinci felek له الفلك الأول
Felekinin Hareket (dönüş) Süresi	Daha önce zikredildi سنينه قد ذكرت
Temeyyüzü/Tabakatı	Fe, seçkinlerde belirginleşir ve ortaya çıkar. يتميز في الخلاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu ona aittir. له غاية الطريق
Mertebesi	Mertebesi yedinci mertebedir. مرتبه السابعة
Saltanat/hükümlük/Otorite	Otoritesi, cansız varlıklarda ortaya çıkar سلطانه في الجماد
Hareketi	Tabiatına benzer her şey, ondan meydana gelir. Hareketi karışıktır. يوجد عنه ما يشاكل طبيعه حركته ممتزجة
Dairesi	Sır ehline göre, hakikatler, makamlar ve munazeleler ona aittir. Nur ehline göre ise haller, huylar ve kerametler ona aittir. له الحقائق والمقامات والمنازلات عند أهل الأسرار وله الخلق والأحوال و الكرامات عند أهل الأنوار
Unsuru	Büyük unsur su, küçüğü havadır. عنصره الأعظم الماء والأقل الهواء
İsimleri	Ona ait isimler ise daha önce belirtildiği tarzdaki (başında Elif, Hemze, Lam, F, Mîm, Z harflerinden birisi bulunan zat, sıfat ve fiil) isimlerdir ومن الأسماء كما تقدم
Harfleri	Ona ait harfler, Elif ve Hemze. له من الحروف الألف والهمزة
Diğer Özellikleri	ممتزج كامل مفرد مثنى مؤنن مؤنن موحش له الذات
Tabiatı	Başının Tabiatı sıcaklık ve yaşlık, bedeninin diğer kısmının Tabiatı ise soğuk ve yaşlıktır. Binaenaleyh onun Tabiatı, sıcaklık, soğukluk ve yaşlıktır. طبع رأسه الحرارة والرطوبة و سائر جسده بارد رطب فطبعه الحرارة و البرودة و الرطوبة

B / ب : Fenikece ev, çadır demek olan bettir. Akkadca bitu/betu, Ârâmîce ve İbrânîce’de bet aynen korunmuş, Grekçe’ye beta olarak geçmiştir. Mısır hiyeroglifinde ve Arapçada yalın bir ev/oda (beyt) planı, Grekçe’de çift çadır/oda, çivi yazısında ev, Fenikece’de ise tek çadır planı şeklindedir. B harfi, dünya alfabelerinin pek çoğunun aslını teşkil eden en önemli temsilcisi Fenike alfabesi olan Kuzey Sâmilîleri’nin icat ettikleri ilk harf sisteminin ikinci işareti olması sebebiyle, bazı istisnalar dışında bugün de bütün alfabelerin ikinci harfidir. Kuzey Sâmi harf sisteminde alef, beth, gimmel, daleth ... sıralamasında Grek alfabesine *alfa*, *beta*, *gamma*, *delta* ... şeklinde geçen b ses birimini (fonem) gösteren beth işaretidir. Bâ, muhtemelen Arap alfabesinin ilk noktalanmış harflerindendir⁹¹⁵ ve muvahhade/tahtâniyye bâ’sı şeklinde de isimlendirilir. İkinci harf olması sebebiyle sıralama ve sınıflandırmada 2 rakamı yerine kullanılır. Ebced hesabında sayısal değeri 2’dir. İkizler burcunun, haftanın ikinci günü olan pazartesinin (yevm el-isneyn) adını taşıyan ve son harfinden dolayı receb ayının rumuzudur. Kapalı olan dudakların açılışı esnasında nefes vererek çıkarılan B, patlayıcı (inficârî) dudak (şefe) harflerinin, sadalı (cehrî) türüdür ve sert, sadasız (mehmûs) türü ise p dir.⁹¹⁶

Kitabu’l-Ba’ya göre Ba’nın Tasavvuf’i Tefsirine Giriş Denemesi⁹¹⁷

Rahman ve Rahim Olan Allah’ın Adıyla

Notlar: 1. Eserin dibacesinde bâ’nın özelliklerine telmihte bulunuyor.

2. Vahdaniyet: Birlik. Ferdaniyet: Teklik

3. Mevâkîf: Seyr-i sülûk, gerçek insan, sevgili kul, oluş konakları.

⁹¹⁵ Abdussabûr Şâhin, “Hz. Muhammed Devrinde Arap Yazısında Hareke ve Nokta”, çev. Tayyar Altukulaç, *Diyanet Dergisi*, IX/102-103, Ankara 1970, s. 403-406. B. Moritz, “Arabistan (Yazı)”, *İslâm Ansiklopedisi*, I-XIII, İstanbul 1940-88, I/500.

⁹¹⁶ Sargon Erdem, “Bâ”, *DİA*, 4/355. Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991.

⁹¹⁷ Bu bölüm genel olarak Hülya Küçük “İbn Arabî’nin Kitâbu’l-Bâ Adlı Eseri”, *Tasavvuf. İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2*, 23 (2009), ss. 687–699. adlı çalışma merkez alınarak yazılmıştır. Ayrıca yazarın daha sonra başka risallerle beraber kitap olarak neşrettiği (Kuşeyri- İbn Arabî, *İlm-i Hurufla İlgili Üç Risale*, çev. Hülya Küçük Litera Yay., İstanbul 2020.) eserde yazar, yazma eser çalışmalarına titiz bir ek yapmış alana çok değerli katkılar sunmuştur.

4. Sayıda mücâveret (komşu/yanında olma) hükmü vardır. Bu ebced harflerinin diziminin hangi zihni alt yapıya dayandığı sorusunu akla getirmektedir.

5. Mim'de Şef'iyye hâli, ondan başka (bir harfe) has kılınmamıştır.

6. Konu el-Fütühatu'l-Mekkiyye'nin ikinci bâbında zikredildiğinden detaylar için oraya bakılabilir.

Bâ'nın temsil ettiği anlamlar:

Var edilmiş olanların ilki

Vücûdun ikinci mertebesi.

Her var edilmişle birlikte bulunan.

Evveliyyet

Adalet⁹¹⁸

Hakk

İttisal

Vuslat

Şehadet

Zuhûr

Mechûriyyet

Akl-1 evvel

Hakikat-i Muhammediyye

Mâkul hakikat

Saîd/bahtı açık bir harftir.

Muvâsala (birbiriyle birleşme),

Muanese (birbiriyle üns içinde olma)

Cûd (cömertlik) anlamı içerir.

⁹¹⁸ Mesela bkz. (هذا مقام الإثبات بقاء الرسم ظهور العين سلطان الحقائق تمشية العدل)

Nüfuz edicidir.

O, (ayın menzillerinden) Butayn'i gösterir ve onun özelliklerini taşır.

Mîm ve nûn ile güçlü bağları vardır.

10*10 oluş:

Bâ bize söylenildiği gibi öncelikle on sayısı ile ilgilidir. Çünkü 10 sayı mertebelerinin ikincisidir. Bâ'nın mertebesi de 2 olduğu için 10 sayısı ile işaret edilen bâ harfidir. Bir diğer cihetle ise bâ harfi bir, on, yüz ve bin sayısı ile bağlantılıdır. Çünkü ondalık, yüzdeler gibi tüm birimlerin başlangıcı başlangıç harfi olan bâ harfiyle temsil edilir. "On kere on" ifadesi ise bâ harfinin bağlantılı olduğu mim harfinde iki defa mim bulunması sebebine de dayanmaktadır.

Sayılar üzerinden tasavvufî çıkarımlar:

İnsan kendisini suretinde yaratılmış olduğu Yaratacı'sına bağladığında gücüne on güç daha katar. Ayrıca insanın sureti 10'dan kâim olmuştur. Bu çarpma işleminden elde edilen sonuç, his (duyu) âleminde olursa o (çıkan o sonuç) sen olursun; O değil. Ve bu, cennetin yüz derecesidir.

(Bu çarpmadan çıkan) sonuç gayb âleminde olursa (çıkan sonuç), O'dur, sen değilsin. Ve bu da 99 ismin mertebesidir. 100'den kalan 1 (99'u 100'e tamamlamak için gereken 1) ise lafızlar âleminde yaratılanlardan gizlenmiştir. Her isme, cennette karşılık gelen bir derece vardır ve bunlar senin derecelerindir. Çünkü sen orada yükselirsin. İsimler ise O'nundur. Çünkü O müessirdir ve bu dereceleri koyandır. Bu şekilde sen, neden başka bir sayının değil de 10'un kastedildiğini anlamış olmalısın.

Alttaki tek nokta: Bâ ile aynı şekli alan tâ, sâ, nûn ve yâ harfleri vardır. Alttaki nokta bâ'nın bâ olduğunu delâlet eder. Bâ'nın noktası bâ'ya delâlet ettiği gibi insan da nokta gibi Yaratan'a delâlet eder.

Deliller ve Bağlantılar:

Deliller:

1. Kur'ân-ı Kerîm:

a. Bismelenin ve besmeleyle başlamayan berâe sûresinin ilk harfi olması.

b. Bâ harfinde ilâhî yaratmanın nasıl remzedildiği “Rabb’inin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?” ayetine dayandırılmıştır. Banın Hak ile karşı karşıya gelmesi anında, âlem badan uzadı (yayıldı). Bu, gölgenin cisimden uzaması gibiydi: Bir cismin güneşle karşılaşması anında gölgenin, kendisinden uzatıldığı suret üzere (ona benzer) olması gibi kevn (âlem) de gölgesi olduğu şeyin sureti üzerine zâhir oldu. Bu sebeple arif, “Hiçbir şey görmedim ki üzerinde bâ yazılı olarak görmeyeyim (gördüğüm her şeyin üzerinde bayı yazılı gördüm)” demiştir. Bundan dolayı Allah Teâla güneşin (batıya) meyletmesi ve gölgenin ortaya çıkmasıyla her şeyin sabah akşam kendisine secde ettiğini zikretmektedir. Çünkü nur bütün cihetlerden ortaya çıktığı zaman -ki bu istivâ vaktidir- gölgen onun nurunda dürülür; tıpkı hakikatin zuhurunda kevnin yok olması gibi. Bu durumda hangi makamda olursan ol, o makamın bir izi kalmaz: Zikir makamında ise kevn zikir makamında yok olur. Müşâhede makamında ise müşâhede makamında yok olur. Bu durumda maksut şudur: Kevnin, hakikatin tecellîsinden başka zuhuru yoktur. Zuhuru da ancak bâ ileidir. Çünkü bâ, onun elbisesidir ve kevn, onun içinde gayb/görünmez olmuştur. O da Hak’ta gayb olmuştur. Yani O da onun/Hak da bânın elbisesidir. Bâ, mûcidînin/kendisini var edenin hüviyetinden sıyrılıp çıktığı gibi, kevn de O’ndan çekip çıkarılındır; O, kevnden değil...

c. (Ölüleri iznimle diriltirsin.)

d. وامسحوا برؤسكم وأرجلكم

2. Mahreçlerin doğası ve o mahreçteki harfin anlamı arasında güçlü ilişki vardır. (Bâ ve nûn gibi)

Bağlantılar:

Hadîs: Nûn harfi sâkin hâldeyken bâ harfiyle birleştiğinde mîm harfine dönüşür. Müellife göre bu durumla “*Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum*” hadisi arasında benzerlik bağı vardır.

فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا

Sayılar konusu işlenirken şu hadis kullanılmıştır: İnsan O'nun sûretinde mahlûk (yaratılmış)tır.

Şahsî Keşif:

Mîm ve nun'un âlem-i hemsten olması, ancak onun (bânın) sebebiyledir. Çünkü onlar, aynda bâ'dan zâhir oldular. Onlar, hakikatte “yüce izin ve itaat edilen emr” olan bânın gaybı üzerinedirler. Bunun için baya değil de “emr”e nispet edildiler (“emrum-mâ” dendi). Bu nisbetlerden dolayı onlar âlem-i mehmûstan oldular.

Felsefe

Delilin varlığı medlulün gizliliğine bağlıdır. Dolayısıyla Allâh'ın zâten mestur olması O'na delâlet eden varlığın zuhuru sebebiyledir. Bu zuhur ise bâ harfinde temsil bulur. Ariflerin (O'nu) bilmesi, ancak bânın yardımıyla olur. (O'na) şahit olanların (kalpleriyle görenlerin) gözü ancak bâyı görür. Muhakkiklerin hakikati buluşları da ancak bâ ile olur. O, her şeydir ve her şeyde zâhir olandır. Her şeye sirâyet etmiştir. Ve her mechûr (açığa çıkan her şey), onunla var olmuştur.

Kulun Allâh'a inanmama ve isyan etme sebepleri üzerine: “O zâhir olduğu halde, inkâr eden nasıl inkâr ediyor acaba?” Burada kastedilen noktadır. Kevn, kendisinden sudûr ettiği “bâ”ya baktığı zaman, ancak noktayla görür. Bir başkası da ancak noktayla icat eder/yapar ki bu, Allah'ın İsa aleyhisselama söylediği (Ölüleri iznimle diriltirsin.) sözündeki “izn”in noktasıdır. Nokta olmasa, bânın kevnde zâhir (görünen) bir eseri olmazdı. Bu da Allah

Teâlâ'nın ... Onun işitmesi ... olurum.” hadisindeki “Onun eli ve teyit edeni olurum.” buyurmasıdır. Bu durumda vücûdunu (varlığını) inkâr imkân dâhilinde değildir. Varlığını inkâr ve tecellisine masiyet de imkân dâhilinde değildir. Ve o, her harekelenme ve sükûnunda (harekesiz bırakılmasında) vahdânî bir eserle (izle) şahitlik eden bir alemdir (işarettir). Bâ, kesinlikle hakikatlerin gerekli kıldığı bir varlıktır ve bu gereklidir de. Onun bir noktası vardır. Nitekim senin de bir noktan vardır.

Dil-Felsefe

İdgâm (ve iklâb)ın varlığı ene'l-hakk inanışının şerhidir. Bâ'nın kardeşleri nûn ve mîm ile karşılaştığında ortaya çıkan idgâm (ve iklâb) mahviyyetin şârihidir. Hadîs: Nûn harfi sâkin hâldeyken mîm harfiyle birleştiğinde mîm harfine dönüşür. Müellife göre bu durumla “Ben onun sem'i (işitmesi) ve basarı (görmesi) olurum...” hadisi arasında benzerlik bağı vardır. Hz. İsa'nın ölümleri diriltmesi de bu minvaldedir. Âlem-i şehadette sanki ölüyü gerçekten dirilten İsa gibi gözükse de gerçekte dirilten Allâh'tır. Çünkü İsa şehâdet âleminde benliğini tamamen Yaratıcı'ya teslim etmiştir. İşte bu durumda nûn harfinin mîm harfine dönüşüp şeddelenmesini temsili olarak görürüz. Elbette burada tam bir “ittihâd”dan bahsetmek mümkün olmamakla birlikte sekr hâlinde bu kaniya kapılan bazı ârifler de vardır.

Bânın (edat olarak) zait olması açısından mertebesine gelince, aslında bu çok bedihi/açık bir durumdur. Bu da şundandır: İki müessir/etkileyen arasında, bir etkilenen muhâldir/düşünülemez. Bize göre, “el-Makdûr beyne'l-kâdirateyn (iki kâdir/güç yetiren arasında bir güç yetirilen) muhal değildir (düşünülebilir). Çünkü Kadîm Kudret'in, delil ile eseri mevcuttur ama hâdis kudretin açık delil ile eseri olamaz. Şahitte, hâdis kudret anında bir eser bulunursa, akıl indinde delil kaim olurdu. Zuhuru anında bir eser oluşan ve kendisine nisbet edilen bu hâdis kudret, sahih bir kudrettir ve aynı da sabittir. Bu eserin onunla değil, onun hâzır olduğu bir ortamda (onun vasıtasıyla) vâki olduğuna ve böylece bu eserin Kadîm Kudret'e ait olduğunda şüphe yoktur. (Böylece) bâ'nın, kendisinin eseri olmadığı için, orada

zait olduğu ortaya çıkmış olur. Eser müessir içindir. Ayn da sabittir ama zaittir. Yani o, fiil hazretinde/mertebesinde zaittir. Bu sebeple, tevhidin başı olan bâ'nın altındaki noktanın, ehâdiyet demek olduğu, kevnin (âlemin) de bâ ile nokta arasında olduğunu sunmuş olduk. Eser baya ait olsaydı, bu noktaya hiç gerek olmazdı. Noktanın varlığı ile (anlatılmak istenen), eserin O'na ait olduğu, bâ'nın da zâit olduğu ve eserinin olmadığı, eseri olsaydı mertebesinin bu nokta ile kevn arasında zâhir olacağı, noktanın ancak onunla ulaşacağı sabit oldu.

Dil-Biyoloji-Fizyoloji-Ses Bilim:

Nûn'un özelliği nefesler ve revâiyih (kokular) âleminde olmasındır. Çünkü nun'un genizden geçen bir yolu vardır. Bâ harfi ise âlem-i mechûrdandır. Çünkü bâ, mahreci de dikkate alındığında zuhurun aslıdır.

Nûn vuslat ve ittisal harfidir. Çünkü telaffuz edildiğinde dil, damakla bitişir. Nun'un ittisâli âlemu'l-avsatta yani âlemu'l-misalde, hayal ve ruhani bir âlemde iken; bâ ve mimin ittisâli şhadet âleminde. Nun'un ruhaniyet ve gayba yakın oluş açısından bir açıdan daha latif olsa da bâ ve miminki daha tamdır. Çünkü telaffuz edildiklerinde bu vuslat ve ittisal açık olarak dışarıdan gözlemlenebilir.

Gramer Kuralları ve Tasavvuf Bağı:

Edat olarak bâ harfi istiane, teb'iz, ilsâk, zarf ve zaid olabilir. Bir de bu anlamların tezahüründe bekâ sıfatıyla daha özel anlamlar yüklenir. Bunlardan "muhabbet" en öne çıkan anlamdır. Örneğin "Allah'a Allah'la hamd ettim." dediğin zaman nefisini hamdeden yaptın ama hamdi yerine getirmekten âciz olduğunu ve O'ndan yardım istediğini (de belirttin). Aynı şekilde "Kalemle yazdım." dediğin zaman sen kendini kâtip (yazan) olarak sundun ama yazmak için kalemden yardım aldığını belirttin. Bu sebeple Allah Taâlâ: "O ki kalemle yazmayı öğretti." buyurmuştur. O, yaratılmışların hepsine kalemle yazmayı öğretti. O (ba), Adl'dir, göklerin ve yerin kendisiyle kaim olduğu Hak'tır. Ve o, akl-1 evveldir. O, Hakikat-i

Muhammediyye'dir. Ve o bâdır. "Eşya, Hak ile zâhir oldu." demek yerine, "Eşya bâ ile zâhir oldu." da diyebilirsin. Çünkü bâ, mâkul (akledilebilen) hakikate verilen isimdir.

Bâ Harfinin İsmi Üzerine Sözlük Temelli Tasavvufî-Felsefî Bazı Düşünceler:

Bâ harfinin aslı nikah anlamındaki "bahun"dur. Buradaki hâ harfi, remzen hemzeye dönüştürülmüştür. Çünkü hemze, hânın kızkardeşidir. Sanki "el-bah" dendiğinde aslında "el-bau hüve" denmiş olur. Yani o, bâdır. Muhdes olan vücûd, netice olduğu için buna iki asıl gereklidir ki bu da birisinin diğeriyle birleşeceği iki mukaddimedir. Böylece netice ortaya çıkar. Aynı şekilde Hak, ikinci mevcûd olan bu baya teveccüh ettiği zaman, onunla vechen karşı karşıya geldi ve kevnin gölgesi ondan uzadı. Nitekim Allah Taala: "Rabb'inin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?" buyurmuştur.

Sayısal mertebeye nahvî anlam arasındaki bağ:

Bâ harfinin istiâne anlamını sayılar dünyası üzerinden de görmek mümkündür. Nitekim 3'ün 2'den veya 4'ün 3'ten önce gelmesinin asla düşünülemez gibi... Bunun sonucu olarak 1, 3'ün "ayn"ını izhar etmek istediği zaman, 2'nin yardımı mutlaka gerekir. Çünkü 2'nin "ayn"ı bulunmazsa, 1, 3'ü icat etmeye imkân bulamaz. İşte bu, bâdaki istianenin manasıdır.

Bâ harfinin Noktası:

Alttaki tek nokta: Bâ ile aynı şekli alan tâ, sâ, nûn ve yâ harfleri vardır. Alttaki nokta bâ'nın bâ olduğunu delâlet eder. Bâ'nın noktası bâ'ya delâlet ettiği gibi insan da nokta gibi Yaratan'a delâlet eder.

"O zâhir olduğu halde, inkâr eden nasıl inkâr ediyor acaba?" derken kastedilen noktadır. Ve o, her harekelenme ve sükûnunda (harekesiz bırakılmasında) vahdânî bir eserle (izle) şahitlik eden bir alemdir (işarettir). Bâ, kesinlikle hakikatlerin gerekli kıldığı bir varlıktır ve bu gereklidir de. Onun bir noktası vardır.

Bâ harfinin anlamları ve noktayla ilişkisinin boyutları “Ba” ile ilgili eserde açıklanmıştır. Buna göre istiane, ilsak, teb’îz, zarfiyet ve zaitlik nokta ve ba arasındaki ilişkide açık olarak görülmektedir.⁹¹⁹

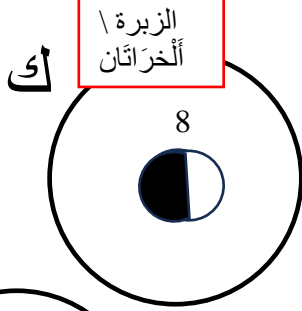
⁹¹⁹ Bkz. Hülya Küçük *İlm-i Hurufla İlgili Üç Risale*, Litera Yay., İstanbul 2020.

Arif Şibli için Ba muteberdir Noktacığında ise kalp için bir hatırlatıcı vardır Yüksek ubudiyet sırrı, ona karışmıştır Bu nedenle Hakkin naibi oldu, ibret alınız (dikkat ediniz)! 'Adı ile (bi-ismi)' ifadesinden hakikati düşünülmez mi? Çünkü Ba onun yerini alır, işte bu ölçüdür	الباء للعارف الشبلي معتبر سر العبودية العليا مازجها أ ليس يحذف من بسم حقيقته وفي نقيطتها للقلب مدكر لذاك ناب مناب الحق فاعتبروا لأنه بدل منه فذا وزر
Âlemi	Ba harfî, Mülk, şehadet ve kahır âlemindedir. أن الباء من عالم الملك والشهادة والقهر
Mahreci	Çıkış yeri, iki dudaktadır. مخرجه من الشفتين
Adedi	Sayısal değeri ikidir. عدده اثنان
Besaiti	Yalınları Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm, Ze'dir. بسايطه الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	Feleği birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket (dönüş) Süresi	Dönüş süresi ise daha önce zikredilmişti له الحركة المذكورة
Temeyyüzü/Tabakatı	Seçkinlerin özünde ve seçkinlerin seçkinlerinde belirginleşir. يتميز في عين صفاء الخلاصة وفي خاصة الخاصة
Yola Nisbeti	Yolun başı ve sonu ona aittir. له بداية الطريق وغايته
Mertebesi	Mertebesi yedinci mertebedir. مرتبتة السابعة
Saltanat/hükümranlık/Otorite	Otoritesi cansızlarda ortaya çıkar. سلطانه في الجماد
Hareketi	Hareketi karışıktır. حركته ممتزجة
Dairesi	
Unsuru	
İsimleri	Ona ait isimler, daha önce zikredildiği tarzdaki isimler Ba'ya aittir. و من الأسماء كما تقدم
Harfleri	Zat kendisine aittir, harflerden ise Elif ve Hemze ona aittir. له الذات و من الحروف الألف والهمزة
Diğer Özellikleri	Haller, makamlar ve munazeleler ona aittir. Safer, yetkindir, dörtgendir, ünsiyet verir. له الحقائق و المقامات و المنازلات خالص كامل مربع مؤنس
Tabiatı	Tabiatı, sıcaklık ve kuruluk, unsuru ateştir. Tabiatına benzer her şey, ondan var olur. طبعه الحرارة و البيوسة عنصره النار يوجد عنه ما يشاكل طبيعه

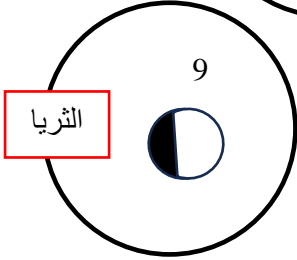
TABLO 4- MENZİLLER

28- رفيع الدرجات	27- الجامع	19- الحي	18- القابض	17- المبين	9- الغني	8- الشكور
Refi'u'd-derecat	el-Cami'	el-Hay	el-Kabid	el-Mubîn	el-Ganî	eş-Şekûr

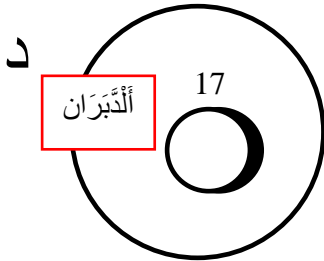
Konuşan Nefislerin Menzili
Sure [Şems]



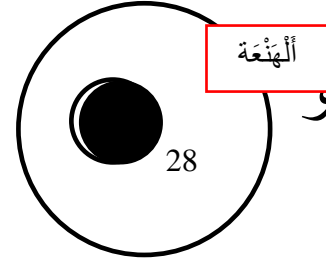
Bağ/ Nisbet Menzili
Sure [İhlas]



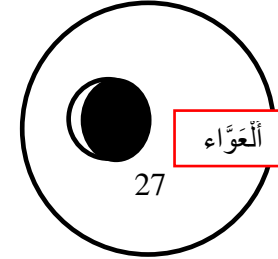
Mutlak Şirk Menzili
Sure [Maun]



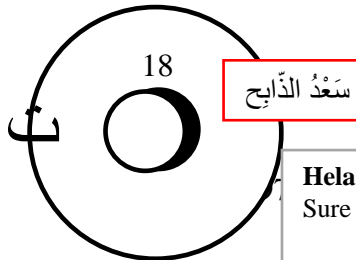
Menziller Menzili
Tüm Kuran



Fetih Menzili
Sure [Fatiha]

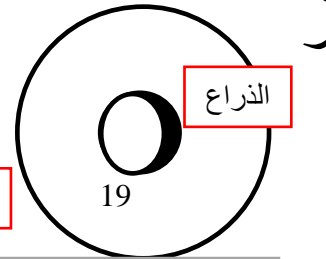


Nüzulat



Helak Menzili
Sure [Mesed]

Nimetleri Sayma Menzili
Sure [İnşirah]



3.22. Kef (ك) Harfi “eş-Şekûr” 8. Menzil

K / ك : Harfin Fenikece’deki adı kaf, Arapçada ise kef olup avuç içi demektir. Ârâmîce’de aynı isim korunmuş, İbrânîce haf, Grekçe kappa’ya dönüşmüştür. Mısır hiyeroglif yazısındaki parmakları açık el şeklinden gelişmiştir. Zamanla stilize edilerek çizgi biçimini alan harf, avuç kenarı ve avuç içi çizgilerini simgeler hale gelmiştir. Arapça kâfın (ك) avuç içi çizgileriyle birlikte avuç şeklini simgelediği görülür.

<p>Ümit Kef’i celali müşahede eder İhsanı müşahede eden korku Kef’inden Kabz ve bast’a bak! Kabz sana ayrılmayı, bast ise kavuşmayı verir Allah birine celalini göstermiş Diğerine ise ufkundan cemalini gösterir</p>	<p>كاف الرجاء يشاهد الإجلالا من كاف خوف شاهد الإفضالا فانظر إلى قبض وبسط فيهما يعطيك ذا صدا وذاك وصالا الله قد جلى لذا إجلاله ولذاك جلى من سناه جمالا</p>
Âlemi	Gayb ve ceberut الغيب والجبروت
Mahreci	Daha önce zikredilmiş Kaf’ın mahreciyle aynı, fakat ondan daha aşağıdadır ⁹²⁰ مخرج القاف وقد ذكر إلا أنه أسفل منه
Sayısal değeri	Yirmi عشرون
Besaiti	Elif, Fe, Hemze ve Lam الألف والفاء والهمزة واللام
Feleki	İkinci felek الفلك الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hasse ve hassetu’l-hasse (Seçkinlerde ve seçkinlerin seçkinlerinde) الخاصة وخاصة الخاصة
Mertebesi	Dördüncü mertebe مرتبه الرابعة
Sultanının Zuhuru	Cinnler الجن
Tabiatı	Hararet ve yubuset. (Sıcak ve kuru her şey, ondan meydana gelmiştir sıcaklık ve kuruluştur) الحرارة واليبوسة
Makamı (Yola nisbeti)	Başlangıç البداية
Hareketi	Karışık ممنزجة
Unsuru	Su

⁹²⁰ Kaf harfinin mahreci tecvid kitaplarında

	الماء
İsimleri	Başında Kef'in yalın harflerinden (Elif, Fe, Hemze ve Lam) ve harflerinden (elif ve fe) birisinin bulunduğu her isimdir. ⁹²¹ كل اسم في أوله حرف من حروف بسائطه وحروفه
Harfleri	Elif ve Fe. الألف والفاء
Diğer Özellikleri	Kef, Araf (harflerinden) birisidir. Saftır, yetkindir. Kendisine bitişen nur ehline (ehlu'l-envar) göre yükselirken, sır ehline (ehlu'l-esrar) göre yükselmez. Tekildir, korkutucudur (ünsiyet özelliğinden yoksundur). Harfleri Kaf için olanların aynıdır. هو من الأعراق خالص كامل يرفع من اتصل به عند أهل الأنوار ولا يرفع عند أهل الأسرار مفرد موحش له من الحروف ما للقاء

3.23. Cim (ج) Harfi “el-Ganî” 9.Menzil

C-G / ج: Fenikece ismi olan gaml /gimel (deve) anlamına gelir. Ârâmîce (Süryânîce) ve İbrânîce'ye gimel (deve), Arapçaya cîm (cemel/deve) olarak, Grekçe'ye gamma olarak geçmiştir. Hiyerogliflerde deve hörgücü şeklinde gösterilen harfin Fenikece, Ârâmîce, Nabatça, Arapça, Grekçe, Latince şekilleri arasında benzerlik vardır. Arapçada cîm ج alfabenin beşinci harfidir ve deve, ipek kumaş gibi anlamlara gelir. Cîm, ebced harflerinden üçüncüdür ve sayısal değeri üçtür. Dilin ortası ile üst damakta bulunan cîm harfinin mahreci sebebiyle dilin ortasının üst damağa yumuşak teması sonucunda “g” harfine yakın bir ses elde edilir. Bu harfin telaffuzu cîm harfi kelime ortası veya sonunda sâkin olarak bulunduğu şiddet sıfatı gereği mahreçten normal ses yerine, cehir sıfatı ile birden kalkale denilen patlama sesiyle okunurken infitâh sıfatı gereği dil üst damaktan ayrılır ve istifâl sıfatı gereği dil alt çeneye inerek harfe incelik katar. Cîm harfi cem'i, kıraatde câiz olarak kabul edilen vakfı, Yengeç burcunu, cemâziyelevvel ile cemâziyelâhir aylarını sembolize eder.⁹²²

⁹²¹ Dolayısıyla aynı kapıya çıkıyor çünkü bu ikisi ortaktr.

⁹²² İsmail Durmuş, “Cîm”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1993.8/1-2; *Lisânu'l-Arab*, “cym”; *Tâcu'l-Arûs*, “cym”; Ganim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtu's-Savtiyye*, s. 281-286.; W. Marçais, “Cîm”, *IA*, III/190-192.

Cim ona kavuşmak isteyeniyi yükseltir Ebrar ve Ahyarın müşahede mertebelerine O bir köle-kulcağıdır; ne var ki O İsar (Diğergamlık) hakikatiyle tahakkuk etmiş Bitim yeriyle taptığına yönelir Başıyla eserler üzerinde yürür O bilinen üç hakikattendir Mizacı ise soğuk ve ateşin alevidir	الجيم يرفع من يريد وصله لمشاهد الأبرار والأخبار فهو العبيد الفن إلا أنه متحقق بحقيقة الإيثار يرنو بغايته إلى معبوده ويبدئه يمشي على الآثار هو من ثلاث حقائق معلومة ومزاجه برد ولفح النار
Âlemi	Şehadet ve ceberut الشهادة والجبروت
Mahreci	Vasatu'l-lisan, damakla dilin ortası. وسط اللسان بينه وبين الحنك
Sayısal değeri	Üç ثلاثة
Besaiti	Ye, Mîm, Elif ve Hemze الياء والميم والألف والهمزة
Feleki	İkinci felek فلکه الثاني
Felekinin Hareket Süresi	On bir bin sene إحدى عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Avamda في العامة
Yola Nisbeti	Orta وسط الطريق
Mertebesi	Dördüncü mertebe مرتبه الرابعة
Sultanının zuhuru	Cin الجن
Tabiatı	Bedeni soğuk ve kuru, başı sıcak ve kuru. Burûdet, hararet, yubuset جسده بارد يابس رأسه حار يابس طبعه البرودة والحرارة واليبوسة
Hareketi	Eğri معوجة
Unsuru	Toprak (büyük kısmı), ateş (az/az kısmı). الأعظم التراب والأقل النار
İsimleri	İsimlerden Cim'e ait olanlar ise daha önce belirttiklerimizdir ⁹²³ لأسماء كما تقدم
Harfleri	Ya ve Mîm الياء والميم
Diğer Özellikleri	Hakikatler, makamlar ve Munazeleler (karşılıklı inişler) Cim'e aittir. Karışık ve yetkindir. Kendisine ulaşan kişiyi yükseltir. Nur ehli ve sır ehli bu görüştedir. Kufeliler ise böyle düşünmez. ⁹²⁴ Üçlüdür, ünsiyet verir. Alameti, (Ferdaniyet) tekliktir. الحقائق والمقامات والمنازلات ممتزج كامل يرفع من اتصل به عند أهل الأنوار والأسرار إلا الكوفيون مثلث مؤنس علامته الفردانية

⁹²³ Başında Cim'in basitleri/yalınları olan *Ye, Mim, Elif ve Hemze* harflerinin bulunduğu isimlerdir

⁹²⁴ Bu kısım yükseltire mi ait yoksa tüm önce yazılanlara mı açıkça tasrih edilmemiştir. Kanaatimiz bu konuyla sınırlı olduğu yönündedir.

3.24. Dal (ﺩ) Harfi “el-Mubîn” 17. Menzil

D / ﺩ: Fenikece ismi delt olup kapı kanadı veya çadır girişinde kanat görevi gören üçgen şeklindeki deri parçası demektir. Ârâmîce ve İbrânîce dalet, Grekçe delta, Arapça dâl şeklinde geçmiştir. Mısır hiyerogliflerinde, Fenike, Grekçe ve Arapçada üçgen plan hâkimdir. Ebced hesabında sayı değeri 4'tür. Benzer niteliklerle İbrânîce, Yunanca ve Latince gibi birçok dilde bulunur.⁹²⁵ Arapça kelimelerde aslî harf veya te harfinden bedel olmak üzere iki şekilde bulunan dâl, oldukça sık kullanılan harflerden biridir.⁹²⁶ Bu durumu belirtmek üzere, bazı dil bilimciler üç (sülasi) veya daha çok harfli olup ن – م – ل – ف – د – ب harflerinden biri veya ikisi içinde olmayan kelimelerin Arapça olmadığını belirtmişlerdir.⁹²⁷ Cehr, şiddet, istifâle ve infitâh gibi sıfatları yanında dâl harfinin kalkale harfi olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

⁹²⁵ Ahmet Turan Arslan, “Dâl”, *DİA*, 8/426, TDV Yay., İstanbul 1993; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî), Beyrut 1408/1988, I/58.

⁹²⁶ Aslî harf (ازداد ← ارتاد) şeklinde te'den bedel olan ise (انتكر ← اندكر) şeklinde ifade edilmiştir.

⁹²⁷ Ahmet Turan Arslan, “Dâl”, *DİA*, 8/426, TDV Yay., İstanbul 1993; İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır Beyrut, ts., I/14.

Dal oluş âleminde ki, oluş âlemi Oluştan intikal etmiştir ne hakikati ne eseri vardır Hakikatleri her göz sahibinin göremeyeceği kadar yücedir Beşerin ulaşmasından onu tenzih ederim Onda devam vardır; Hakkın cömertliği ise onun menzildir Mesanî ondadır, ayetler ve sureler ondadır	الدال من عالم الكون الذي انتقلا عن الكيان فلا عين ولا أثر عزت حقائقه عن كل ذي بصر سبحانه جل أن يحظى به بشر فيه الدوام فجود الحق منزلته فيه المثاني ففيه الآي والسور
Âlemi	Mülk ve ceberut الملك والجبروت
Mahreci	Tı harfinin çıkış yeriyle aynıdır (Tarafu'1-lisan ve usûlu's-senâyâ (dil ucundan ve on dışların kökünden) طرف اللسان وأصول الثنايا
Sayısal Değeri	Dört أربعة
Besaiti	Elif, Lam, Hemze, Fe ve Mîm' الألف واللام والهمزة والفاء والميم
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبه الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar البهائم
Tabiatı	Burûdet ve yubuset البرودة واليبوسة
Unsuru	Toprak التراب
Hareketi	Hem Nur hem de Sır ehline göre karışıktır. ممتزجة بين أهل الأنوار والأسرار
İsimleri	Ona ait isimler, daha önce belirtildiği tarzda (başında Dal harfinin basitleri olan Elif, Lam, Hemze, Fe ve Mîm'den birisi bulunan zat, sıfat ve Fiil) isimlerdir. له الأسماء كما تقدم
Harfleri	Elif ve Lam الألف واللام
Diğer Özellikleri	Araf ona aittir, saftır, eksiktir, mukaddestir, çifttir, ünsiyet verir. الأعراف خالص ناقص مقدس مثني مؤنس له

3.25. Te (ت) Harfi “el-Kabid” 18. Menzil

Ebced tertibinde yirmi ikinci sırada yer alan harfin sayı değeri 400’dür.⁹²⁸ İbrânîce ve Ârâmîce’ye aynı adla, Arapçaya “tâ”, Yunanca’ya tau adıyla intikal etmiştir. Haç işareti biçimindeki hiyeroglif şeklinden gelişmiş olup zamanla artı işareti (+) biçiminde kesişen iki çizgi şeklini, daha sonra üst uzantısını kaybederek bugünkü biçimini (T) almış olmalıdır. Hiyeroglif, Fenike, Ârâmî, Yunan, ve Latin şekilleri arasında yakınlık görülmektedir. Arapça tâ şekli hiyeroglif oda planından doğmuş olan “bâ”nın (ب) bir türevi olmalıdır. Arapçada tâ kelimesi “sağmal deve, deve sütü kabı; üzerinde yürünmesi kolay toprak” anlamlarına gelir.⁹²⁹

“ت، د، ط” harflerinin mahreç sahası dil ucu ile üst ön dişlerin kökleridir. “ت” foneminin belirleyici sıfatları şiddet ve hemstir. Harfin telaffuzu sırasında dil ucunun diş köklerine iyice dayanması üzerine ses ve nefes akışının tam kesilmesinin ardından mahrecin birden açılmasıyla güçlü, patlamalı bir soluk akışı, cehrî olmayan hafif bir ses eşliğinde (hems) meydana gelir. Fonemin bu iki zıt özelliği onunla başlayan veya son bulan Arapça fiil masdarlarında “şiddet, kuvvet, sertlik” ile “incelik, zayıflık” şeklinde belirgin iki karşıt anlam yansımaları olarak tesbit edilmiştir.⁹³⁰ İbn Sînâ “ت” fonemini, avuç içine (veya ele) parmakla ve güçlü biçimde çarpmaktan hâsıl olan sese eşdeğer görür.⁹³¹ Modern standart telaffuzda “ت” fonemi hafif soluk akışıyla söylenen kapantılı, sert, titreşimsiz bir diş kökü ünsüzdür.

Aslı Grekçe veya Latince olup Arapçaya Ârâmîce yoluyla giren kelimelerdeki orijinal “ت” fonemi Arapça “ط” ile temsil edilmiştir. Yine Farsça’dan yapılan alıntılarda orijinal “ت” harfinin Arapça “ط” ile gösterildiğine sıkça rastlanır: Taberistan, Tûs, İstahr gibi. Bu durum Eski ve Yeni Farsça’da “ت” foneminin soluksuz bir ünsüz olduğunu gösterir. Modern Farsça’da “ت” fonemi Arapçada olduğu gibi hafif soluklu bir ünsüzdür. İran’da Arap alfabesi

⁹²⁸ Türk alfabesinin yirmi dördüncü harfi olan te ince sesliler önünde “tâ”ya (ت), kalın sesliler önünde “tâ”ya (ط) tekabül eder. Fenike dilinde adı tavidir ve “işaret” anlamına gelir.

⁹²⁹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Hurûf*, s. 28, 34.

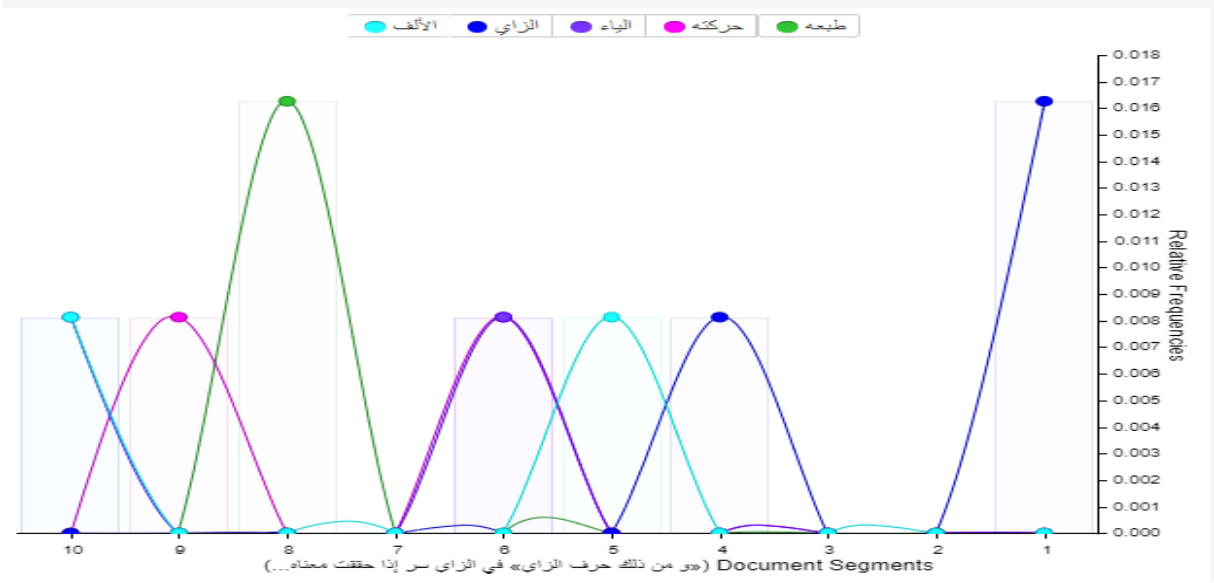
⁹³⁰ Hasan Abbas, *Hasâisü’l-Hurûfi’l-Arabiyye*, s. 55-59

⁹³¹ İbn Sînâ, *Mehâricu’l-Hurûf* (nşr. ve çev. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333, s. 17-18, 26, 40, 46.

kullanılmaya başlanınca “ت” fonemi “ت” için, “ط” harfi de Arapçadan yapılan alıntılar için kullanılmıştır. Türk dilleri Arap harfleriyle yazıldığında ise genel olarak ince ünlüler eşliğinde “ت” harfî, kalın ünlüler eşliğinde “ط” harfi yazılmıştır.

Te, bazen görünür, bazen gizlenir Onun kavmin varlığından payı renkten renge girmezdir Mertebesi zat ve sıfatları kuşatır Onun Fiil mertebesinde temkini yoktur Ortaya çıkar, böylece sırlarından gariplikler izhar eder Mülkü ise Levh, Kalemler ve Nun’dur (Nun suresi) Gece (Leyl suresi), güneş (şems suresi), daha yüce (A’la suresi), Zatındaki yıldız (Tarık suresi) ise Kuşluk vakti, açılma (İnşirah suresi) ve incirdir (Tin suresi)	التاء يظهر أحيانا ويستتر فحظه من وجود القوم تلوين يحوي على الذات والأوصاف حضرته وما له في جناب الفعل تمكين يبدو فيظهر من أسرارهِ عجباً وملكه اللوح والأقلام و النون الليل و الشمس و الأعلى و طارقه في ذاته و الضحى و الشرح و التين
Âlemi	Gayb ve ceberut الغيب والجبروت
Mahreci	Dal ve Tı’nın mahreci ((Tarafu’l-lisan ve usûlu’s-senâyâ (dilün ucundan ve on dışların kökünden) مخرج الدال والطاء طرف اللسان وأصول الثنايا
Adedi	Dört ve dört yüz. أربعة وأربعمائة
Besaiti	Elif, Hemze, Lam, Fe, He, Mîm, Ze الألف والهمزة واللام والفاء والهاء والميم والزاي
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hassetu’l-hasse (seçkinlerin seçkinleri) خاصة الخاصة
Mertebesi	Yedinci mertebe مرتبتة السابعة
Sultanının zuhuru	Cansızlar الجماد
Tabiatı	Burûdet ve yubuset البرودة واليبوسة
Unsuru	Toprak. التراب
Hareketi	Karışık ممتزجة
Harfleri	Elif ve Hemze الألف والهمزة
İsimleri	Besait ve harfleriyle başlayan isimler (isimler tablosunu demiştim sana oradan koyarsın)
Diğer Özellikleri	Huyular, haller ve kerametler kendisine aittir. Saftır, yetkindir, dörtlüdür, ünsiyet verir الخلق والأحوال والكرامات خالص كامل رباعي مؤنس له

3.26. Zay (ز) Harfi “el-Hay” 19. Menzil



Şekil 13 Futûhât Zay Harfinin Kavram Analizi

Z / ز: harfin ismi Fenikece ve Ârâmîce’de “silâh” anlamına gelen zai olup, İbrânîce’de zayin, Arapçada zây, Grekçe’de zetadır (dzéta), “zeytin ağacı” anlamında olduğu da iddia edilmiştir.

Ze’de bir sır var ki anlamını iyice araştırdığında İşin ruhunun hakikati onu söyler hale gelir Hikmetiyle bir kalbe tecelli ettiğinde Tenzih halinden fena halinde, onu müstağni kılar O halde münezzeh zatin harflerinde yoktur O’ndan başka, bilgiyi tahkik eden ya da onu bilebilen	في الزاي سر إذا حققت معناه كانت حقائق روح الأمر مغناه إذا تجلى إلى قلب بحكمته عند الفناء عن التنزيه أغناه فليس في أحرف الذات النزيهة من يحقق العلم أو يدريه إلا هو
Âlemi	Şehadet, ceberut ve kahir الشهادة والجبروت والقهر
Mahreci	Sad ve Sin ile aynıdır. (Tarafu’l-lisanla alt senayanın biraz üstünün arası) مخرج الصاد والسين مما بين طرفي اللسان و فويق الثنايا السفلي
Sayısal değeri	Yedi سبعة
Besaiti	Elif, Ye, Hemze, Lam ve Fe الألف و الياء و الهمزة و اللام و الفاء
Feleki	Birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket Süresi	On iki bin sene اثنتا عشرة ألف سنة
Temeyyüzü/Tabakatı	Hulasetu hasseti’l-hasse (seçkinlerin seçkinlerinin özü)
Yola Nisbeti	Yolun sonu غاية الطريق
Mertebesi	Beşinci mertebe مرتبه الخامسة
Sultanının zuhuru	Hayvanlar البهائم
Tabiatı	Hararet yubuset الحرارة واليبوسة
Unsuru	Ateş النار
Hareketi	Karışık تقدم ذكرها
Harfleri	Elif ve Ye الألف والياء
İsimleri	Daha önce belirtilen tarzda ⁹³² الأسماء كما تقدم
Diğer Özellikleri	Ahlak, hal ve kerametler ona aittir. Saftır, eksiktir, mukaddestir, çifttir, ünsiyet verir. الخلق والأحوال والكرامات خالص ناقص مقدس مثني مؤنس له

⁹³² Baş harfinde Ze’nin basitleri olan Elif, Ye, Hemze, Lam ve Fe harflerinden birisinin bulunduğu zat, sıfat ve fiil isimlerdir.

M / م : Fenikeceki adı olan mem “su” anlamına gelir. Ârâmîce ve İbrânîce’de muhtemelen su çoğul kabul edilerek mayim, Arapçada mîm, Grekçe’de mü şeklini almıştır. Harfin biçimi, suyun sembolü olan dalgalı çizgiden meydana gelerek, rumuzun istikameti ile dalganın durumları çeşitli alfabelerde değişiklikler göstermiştir. Arapçada dalga kısmı zamanla yuvarlak hale gelirken düz kısmı sembolize eden kuyruk tarafı çok değişmemiştir.

Mîm Nun gibidir, sırlarını incellersen Oluşun gayesinde, hakikat olarak ve başlangıçlarda O halde Nun Hak için, kerim Mîm ise benim içindir Başlangıç için başlangıç, gayeler için gayeler Şu halde Nun’un berzahı bilgilerindeki ruhtur Mîm’in berzahı ise yaratıklarda Rab’tir	كالنون إن حقتت سرهما والنون للحق والميم الكريمة لي فبرزخ النون روح في معارفه في غاية الكون عينا والبدائيات بدء لبدء وغايات لغايات وبرزخ الميم رب في البريات
Âlemi	Mîm, Mulk, şehadet ve kahir alemindedir. إن الميم من عالم الملك والشهادة والقهر
Mahreci	Çıkış yeri Ba’nın mahreciyle aynıdır. مخرجه مخرج الباء
Adedi	Sayısal değeri dördtür, (“büyük cümle”ye göre ise) kırktır. عدده أربعة وأربعون
Besaiti	Yalınları Ya, Elif ve Hemze’dir. بسائطه الباء والألف والهمزة
Feleki	Feleği birinci felektir فلكه الأول
Felekinin Hareket (dönüş) Süresi	Hareket süresi ise daha önce zikredilmişti. سنينه ذكرت
Temeyyüzü/Tabakatı	Seçkinlerde ve seçkinlerin özünde ve seçkinlerin safhasında belirginleşir ve ortaya çıkar. يتميز في الخاصة والخالصة و صفاء الخالصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu ona aittir. له الغاية
Mertebesi	Mertebesi üçüncü mertebedir. مرتبه الثالثة
Saltanat/hükümrancılık/Otorite	Otoritesi insandadır. ظهور سلطانه في الإنسان
Unsuru	Unsuru topraktır. عنصره التراب
İsimleri	İsimlerden ise daha önce belirtilen isimlerdir (başında basit harflerinin bulunduğu zat, sıfat ve fiil isimleri) ومن الأسماء كما تقدم
Harfleri	Harflerden ona ait olan, Ya’dır. له من الحروف الباء
Diğer Özellikleri	Araf onundur. Saftır, yetkindir, mukaddestir, tekildir, ünsiyet verir. له الأعراف خالص كامل مقدس مفرد مؤنس
Tabiatı	Tabiatı soğukluk ve kuruluktur, Tabiatına benzer her şey ondan meydana gelir. طبعه البرودة واليبوسة يوجد عنه ما يشاكل طبعه

F / V / ڤ: Latin “f”sinin Fenike “vav”ından (y) geldiği sanılmaktadır. Harfin Ârâmîce, İbrânîce ve Arapça da adı vavdır. Fenike dilinde vav çivi, kama gibi anlamları vardır. Osmanlı alfabesinin yirmi dokuzuncu, ebced tertibinin ve Fenike alfabesinin altıncı harfi olup ebced hesabında sayı değeri 6’dır. Halîl b. Ahmed’e göre Arapçada vav hörgüçlü deve ve zayıf adam gibi anlamlar taşımaktadır.⁹³³

V / ڤ: Arapçada vav sesi, iki dudağın kapanmadan biraz açık kalması (infitâh) yanların büzülerek hafif yuvarlak olmasıyla telaffuz edilir. Sâmî dillerde vav harfi çift dudaksıl ve sızıcı bir harftir. Mahreçi aynı olan “b” ile “m” de dudaklar kapandığından (intibak) sızma olmaz. Bazı yeni fonetik çalışmaları ise vâv harfini dudaksıl-art damaksıl olarak kabul etme eğilimindedirler.⁹³⁴

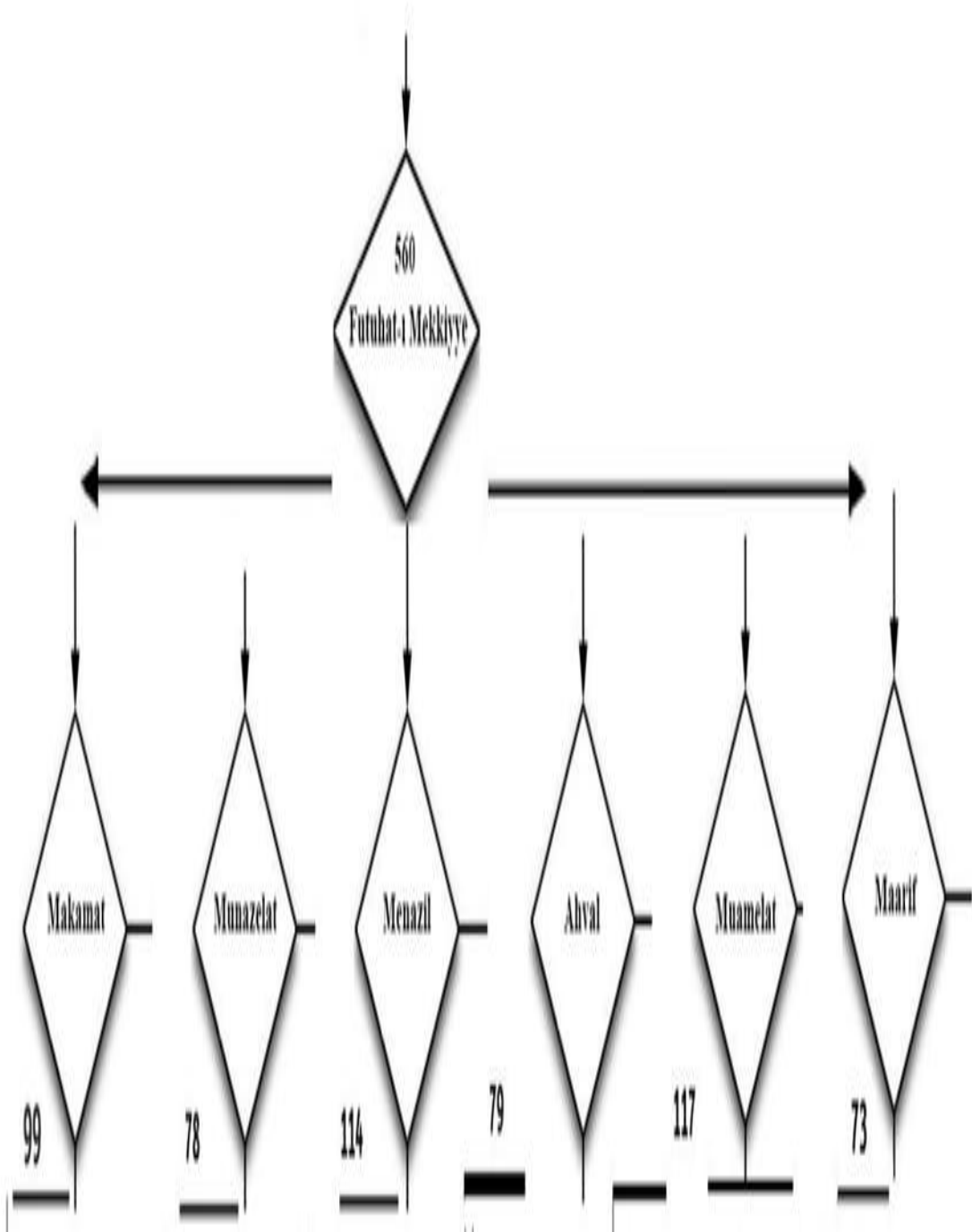
⁹³³ Halîl b. Ahmed, *el-Hurûf*, s. 31

⁹³⁴ Ganim Kaddûrî el-Hamed, *ed-Dirâsâtu’s-Savtiyye*, s. 214-217; Emîl Bedî Yakub, *Mevsûatu’l-Hurûf fi’l-lugati’l-Arabiyye*, Beyrut 1408/1988, s. 501-522. İsmail Durmuş, “Vâv”, *DİA*, 42/574-576, TDV Yay., İstanbul 2012.

<p>“İyyake”nin Vav’ı daha mukaddestir O Mükemmil bir ruhtur Nerede hakikati parıldarsa Onun evi Yüce Sidre: Benim varlığımdan ve daha nefîstir O altılı bir sırdır Denilir ki: Mukaddes arz Bizde tesis edilmiş olan Sidre</p>	<p>واو إياك أقدس فهو روح مكمل حيث ما لاح عينه بيته السدرة العلية من وجودي وأنفس وهو سر مسدس قيل بيت مقدس فيينا المؤسس</p>
Âlemi	Vav, Mülk, şehadet ve kahir âlemindedir. الواو من عالم الملك والشهادة والقهر
Mahreci	Çıkış yeri, iki dudak arasındadır مخرجه من الشفتين
Adedi	Sayısal değeri ise altıdır. عدده ستة
Besaiti	Yalınları Elif, Hemze, Lam, Fe’dir. بسائطه الألف والهمزة و اللام و الفاء
Feleki	Feleği birinci felek فلكه الأول
Felekinin Hareket (dönüş) Süresi	Hareketinin süresi ise daha önce zikredildiği kadardır. سنيه مذكورة
Temeyyüzü/Tabakatı	Vav, seçkinlerin seçkinlerinde ve seçkinlerde belirginleşir ve ortaya çıkar. يتميز في خاصة الخاصة وفي الخلاصة
Yola Nisbeti	Yolun sonu ona aittir. له غاية الطريق
Mertebesi	Mertebesi dördüncü mertebedir. مرتبه الرابعة
Saltanat/hükümranlık/Otorite	Otoritesi ise cinlerde ortaya çıkar. سلطانه في الجن
Hareketi	Hareketi karışıktır. حركته ممتزجة
Dairesi	
Unsuru	Unsuru Havadır. عنصره الهواء
İsimleri	İsimlerden ise daha önce zikredilen tarzdaki (başında Elif, Hemze, Lam, Fe harflerinden birisi bulunan) isimlerdir. ومن الأسماء كما تقدم
Harfleri	Ona ait harf Elif, له من الحروف الألف
Diğer Özellikleri	Araf ona aittir, saftır, eksiktir, mukaddestir, tekildir, korkutucudur. له الأعراف خالص ناقص مقدس مفرد موحش
Tabiatı	Tabiatı sıcaklık ve yaşlık, unsuru havadır. Tabiatına benzer her şey, kendisinden meydana gelir. طبعه الحرارة والرطوبة يوجد عنه ما يشاكل طبيعه

4. SEMBOLİK KULLANIMA DAİR ŞEKLİ ÖRNEKLER

4.2.Futuhatın Bab Sayıları



4.3.Ebced Tablosu

Harfler ⁹³⁵	Küçük (Asıl) Ebced	En Küçük Ebced	Büyük Ebced	En Büyük Ebced
Elif ا فيل	1	1	111	13
Be, Pe با	2	2	3	611
Cim, Çim جيم	3	3	53	1035
Dal الد	4	4	35	278
He ها	5	5	6	705
Vav و او	6	6	13	465
Ze, Je زه	7	7	8	137
Ha حا	8	8	9	606
Tı طا	9	9	10	535
Ye يا	10	10	11	575
Kef, Gef كف	20	8	101	630
Lam لام	30	6	71	1090
Mim ميم	40	4	90	333
Nun نون	50	2	106	760
Sin سين	60	-	120	520
Ayn عين	70	10	130	192
Fe فا	80	8	81	651
Sad صاد	90	6	95	590
Kaf قاف	100	10	181	651
Re را	200	8	201	502
Şın شين	300	6	360	1077
Te تا	400	4	401	320
Se ثا	500	2	501	747
Hı حا	600	-	601	512
Zal ذال	700	10	701	179
Dad ضاد	800	8	805	653
Zı ظا	900	6	901	577
Gayn غين	1000	10	1060	111

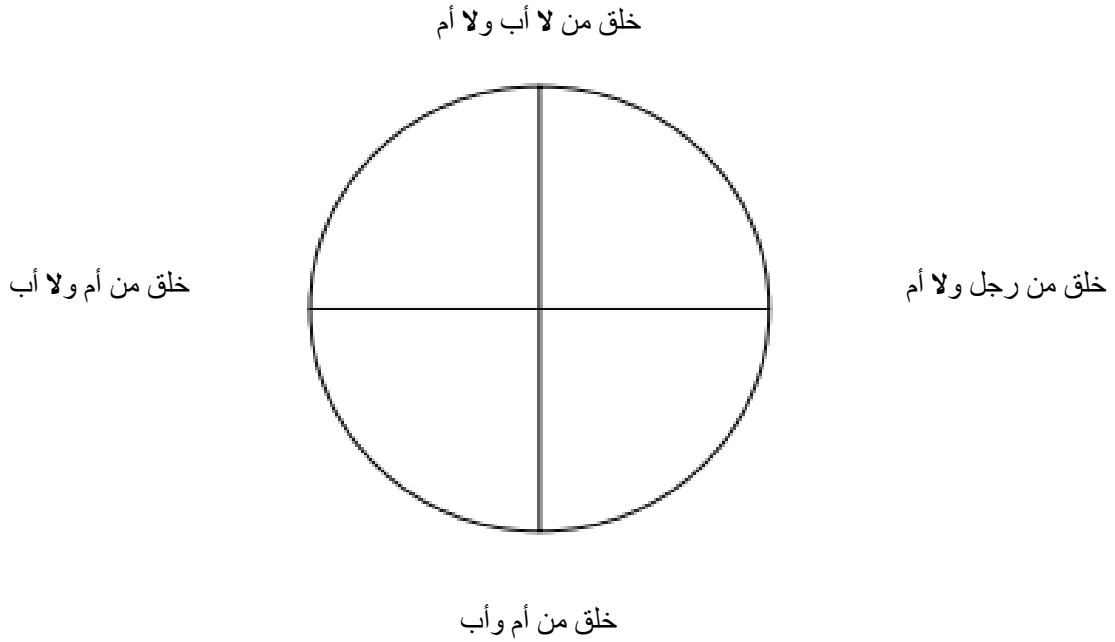
4.4. İnsanın Dört Cismani Hali

⁹³⁵ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yay., İstanbul, 1992.

Bu ibareler hem Futuhatta hem de Suad el-Hakim'in çalışmasında geçmektedir. Ancak Cezayirli araştırmacı bu tablolarla ifade etmeyi yeğlemiştir. Biz de o araştırmacıdan bazı resimler aldık.⁹³⁶ (Said Hamisi, s. 340)

Adem	لا أب ولا أم	آدم
Havva	من رجل ولا أم	حواء
İsa	من أم ولا أب	عيسى
İnsanlar	من أم ومن أب	الناس

İnsanın dört cismani hali
الجسوم الإنسانية الأربعة



4.5.Fusus'a Göre Alem ve İnsan

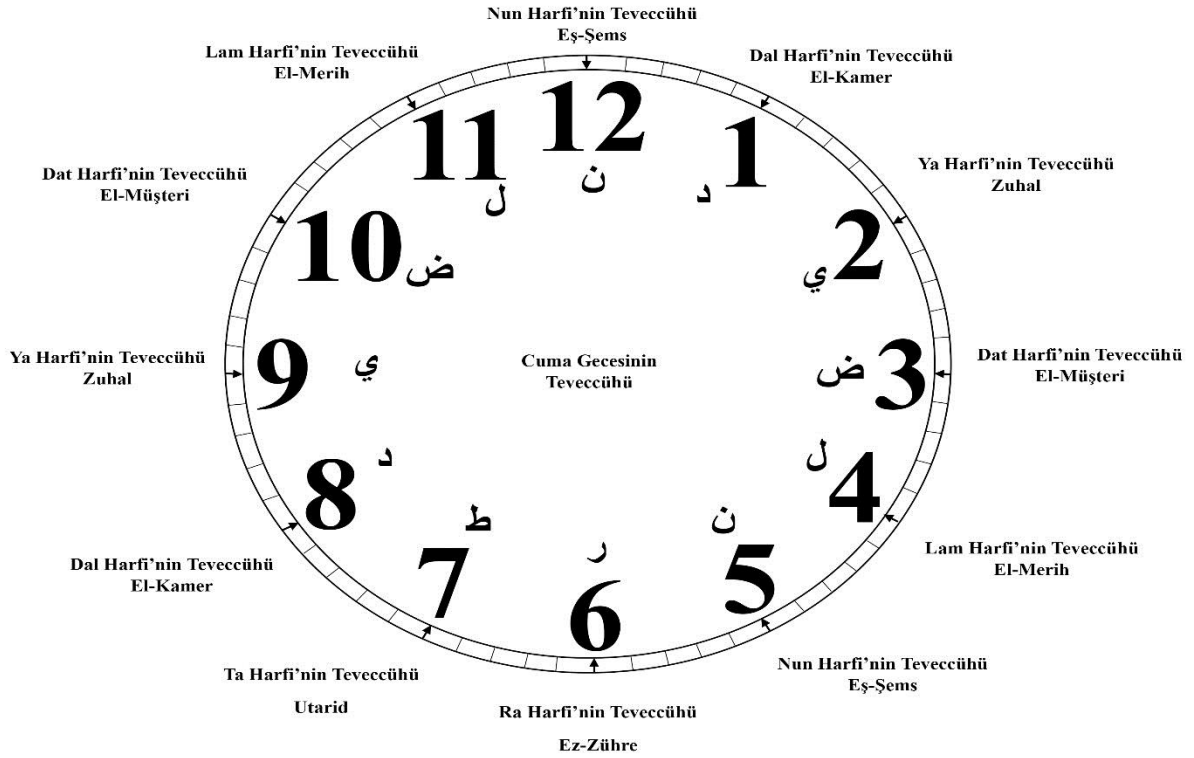
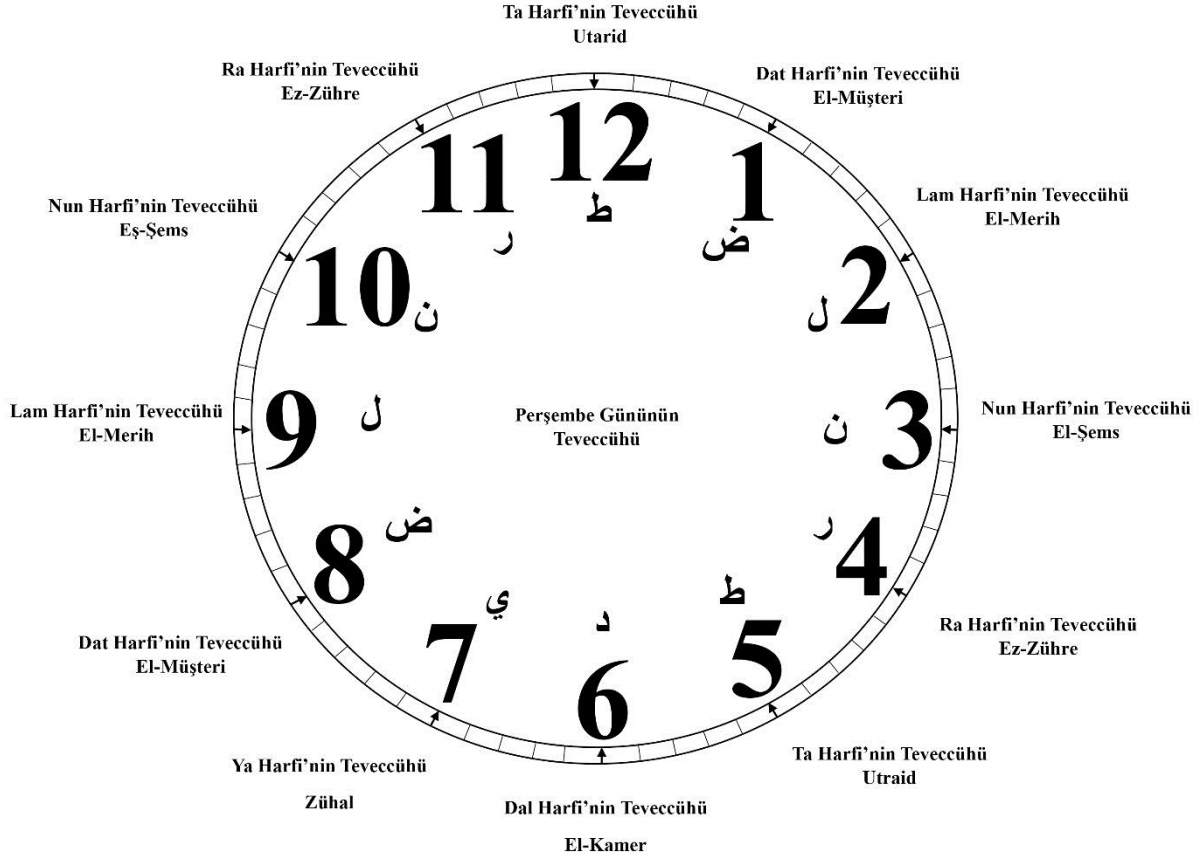
⁹³⁶ Said Hamisi, *er-Remziyye ve't-Tevîl fî Felsefeti İbn Arabî es-Sufiyye*, Doktora Tezi, Camiatu Minturi Kosantine 2005.

حقيقة الإنسان المناسبة		العالم المناسبة مرتبة		اسم نبي الفص		الرقم
Münasib İnsani Hakikat		Münasib Alem Mertebesi		Nebi ismi		Sayı
Letafet, kutsi ruh ve akıl	اللطيفة والروح القدسي والعقل	Muhammedi hakikat (en yüce kalem/ ilk akıl) Hayat feleği	الحقيقة المحمدية (القلم الأعلى/العقل الأول) فلکها الحياة	Âdem	آدم	1
İnsan nefsi	نفس الإنسان	Levh-i Mahfuz (Küll-i nefis)	اللوحة المحفوظ (النفس الكلية)	Şit	شيث	2
İnsan tabiatı	طبيعة الإنسان	Küllî tabiat	الطبيعة الكلية	Nuh	نوح	3
İnsanın külli kabiliyeti	قابلية الإنسان الكلية	Heba (Heyula)	الهباء (البيولي)	İdris	إدريس	4
İnsan cisminin maddesi	مادة جسم الإنسان	Külfî cisim	الجسم الكلي	İbrahim	إبراهيم	5
İnsan şekli	شكل الإنسان	Külfî şekil	الشكل الكلي	İshak	إسحاق	6
Bütün kuvvetleriyle insan cismi	جسم الإنسان بجميع قواه	İhata eden arş	العرش المحيط	İsmail	إسماعيل	7
Mükellef nefis ve insan benliği	النفس المكلفة وإنية الإنسان	Kürsü	الكرسي	Yakub	يعقوب	8
Görüş ve tenzih kuvveti	الرأي وقوة التنزيه	Atlas burcları feleği	فلك البروج الأطلس	Yusuf	يوسف	9
İdrak ve teşbih kuvveti ve kalp	قوة الإدراك والتشبيه والقلب	Yıldızlı felek ve beytu'l ma'mur	الفلك المكوكب والبيت المعمور	Hud	هود	10
İlim kuvveti	القوة العلمية	Yedinci gökteki Zuhâl feleği	فلك زحل بالسماء السابعة	Salih	صالح	11
Hafıza kuvveti ve beynin arka Gerisi	القوة الذاكرة ومؤخر الدماغ	Altıncı gökteki Müşteri feleği	فلك المشتري بالسماء السادسة	Şuayb	شعيب	12
Akıl kuvveti ve bingildak	القوة العاقلة والياقوخ	Beşinci gökteki Kızıl felek	فلك الأحمر بالسماء الخامسة	Lut	لوط	13
Düşünce kuvveti ve beynin ortası	القوة المفكرة ووسط الدماغ	Orta dördüncü gökteki güneş feleği	فلك الشمس بالسماء الرابعة الوسطى	Üzeyir	عزير	14
Vehim kuvveti ve hayvani ruh	القوة الوهمية والروح الحيواني	Üçüncü gökteki Zühre feleği	فلك الزهرة بالسماء الثالثة	İsa	عيسى	15
Hayal kuvveti ve beynin ön tarafı	القوة الخيالية و مقدم الدماغ	İkinci gökteki Kâtip feleği	فلك الكاتب بالسماء الثانية	Süleyman	سليمان	16
His kuvveti ve duyu organları	القوة الحسية والجوارح الحسية	Birinci gökteki Kamer feleği	فلك القمر بالسماء الأولى	Davud	داود	17
Safra ve onun ruhu hazım kuvveti	الصفراء وروحها القوة الهاضمة	Ateş küresi ve onun ruhu olan hararet ve yubuset	كرة النار وروحها الحرارة واليبوسة	Yunus	يونس	18
Kan ve onun ruhu cazibe kuvveti	الدم وروحها القوة الجاذبة	Hava küresi ve onun ruhu hararet ve rutubet	كرة الهواء وروحها الحرارة والرطوبة	Eyyub	أيوب	19
Balgam ve onun ruhu itici kuvvet	البليغم وروحها القوة الدافعة	Su küresi ve onun ruhu burûdet ve rutubet	كرة الماء وروحها البرودة والرطوبة	Yahya	يحيى	20
Sevda ve ruhu tutucu kuvvet	السوداء وروحها القوة الماسكة	Toprak küresi ve onun ruhu burûdet ve yubuset	كرة التراب وروحها البرودة واليبوسة	Zekeriyya	زكرياء	21
İnsanda hissedilen şeyler	مألا يحس من الإنسان	Cansızlar ve madenler	الجماد والمعادن	İlyas	إلياس	22
İnsanda neşv u nema olanlar	ما ينمو من الإنسان	Bitkiler	النبات	Lokman	لقمان	23
İnsanda hissedilen şeyler	ما يحس من الإنسان	Hayvanlar	الحيوان	Harun	هارون	24
İnsandaki ruhlar ve kuvvetler	الأرواح والقوى في الإنسان	Melekler	الملائكة	Musa	موسى	25
İnsandaki düşünceler ve vesveseler	الخواطر والوساوس في الإنسان	Cinler	الجن	Halid	خالد	26
Kâmil insanın cami oluşu	جمعية الإنسان الكامل	İnsanlar	الإنسان	Muhammed	محمد	27
İnsanda mertebelerin taayyünü	تعيين المراتب في الإنسان	Alemde mertebelerin taayyünü	تعيين المراتب في العالم	Hatem (son)	الختم	28

4.6. Gece/Gündüz ve Tekabül Ettiği Harf ile İlahi Esma

İlahi İsim	Harf	Peygamber İsmi	Geceler
الإسم الإلهي	الحرف	اسم النبي	الليالي
الشكور	ك	يعقوب	الأحد
القاهر	ل	لوط	الاثنين
الغني	ج	يوسف	الثلاثاء
النور	ن	عزير	الأربعاء
الأخر	ح	إدريس	الخميس
المحصي	ط	سليمان	الجمعة
الرب	ي	صالح	السبت

İlahi İsimler	Harfler	Peygamber İsmi	Günler
الأسماء الإلهية	الحروف	اسم النبي	الأيام
البديع ، المحيي ، القابض	أ ، س ، ت	آدم ، يحيى ، يونس	الأحد
اللطيف ، الباطن ، الرزاق	ب ، ع ، ث	خالد ، نوح ، لقمان	الاثنين
القوي ، الحكيم ، المبين	ف ، خ ، د	موسى ، إسحاق ، داود	الثلاثاء
المذل ، المميت	ذ ، ص	هارون ، زكريا	الأربعاء
باعث ، محيط ، عليم	هـ ، ق ، ص	شيث ، إسماعيل ، شعيب	الخميس
الجامع ، رفيع الدرجات الله ، المصور ، العزيز	م ، و ، لا ، ر ، ظ	محمد ، عيسى ، الياس	الجمعة
الحي ، المقدر ، الظاهر	ز ، ش ، غ	أيوب ، هود ، إبراهيم	السبت



Şekil 16: Perşembe gününün Teveccühü

Şekil 17: Cuma gecesinin Teveccühü

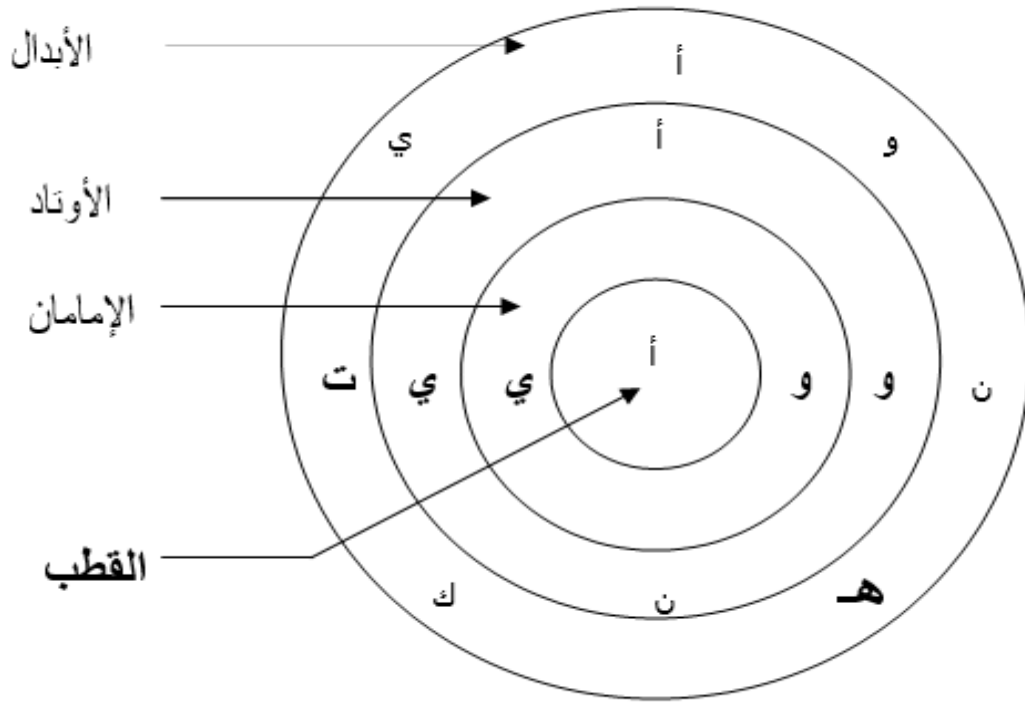
4.7.Nefes-i Rahmani'ye Göre Harfler

Meratib-i Vücuda Göre Nefes-i Rahmani Esasına Göre Harfler

Uygun Mertebe	Harf	Uygun Mertebe	Harf	Uygun Mertebe	Harf
المرتبة المناسبة	الحرف	المرتبة المناسبة	الحرف	المرتبة المناسبة	الحرف
كرة الهواء	ز	الكواكب الثابتة	ش	العقل أو القلم	ا
كرة الماء	س	السماء الأولى	ي	اللوح أو الناس	هـ
كرة التراب	ص	السماء الثانية	ض	الطبيعة	ع
المعدن	ظ	السماء الثالثة	ل	الهباء	ح
النبات	ث	السماء الرابعة	ن	الجسم	غ
الحيوان	ذ	السماء الخامسة	ر	الشكل	خ
الملائكة	ف	السماء السادسة	ط	العرش	ق
الجن	ب	السماء السابعة	د	الكرسي	ك
الإنسان	م و لا	كرة الأثير	ت	الأطلس	ج

4.8. Harflerin Makamları

مقامات الحروف Harflerin Makamları

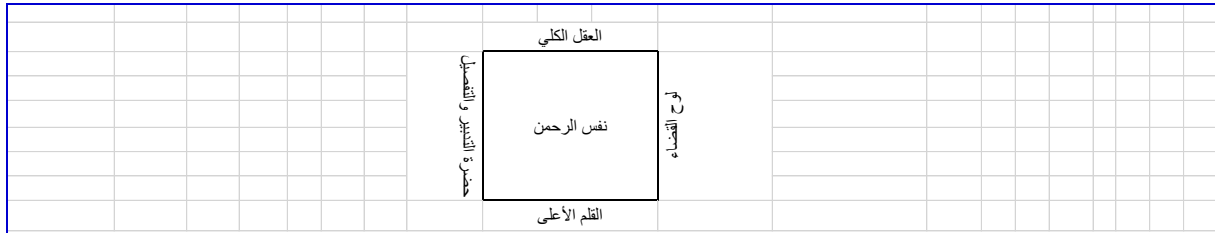


Şekil 18: (Said Hamisi, s. 152)

4.9. Esmâ Yöniyle İlahî Hazret

جدول الحضرة الإلهية من جهة الأسماء ⁹³⁷		
جدول أسماء الأفعال	جدول أسماء الصفات	جدول أسماء الذات
المبدئ الوكيل	الحي	الحياة
الباعث المجيب	الشكور	الكلام
الواسع الحسيب	القهار القاهر المقتدر القوي القادر	القدرة
المقيت الحافظ	الرحمن الرحيم الكريم الغفار الغفور الودود الرؤف الحلیم البر الصبور	الإرادة
الخالق الباري المصور	العليم الخبير المحصي الحكيم الشهيد	العلم
الرزاق الوهاب الفتاح	السميع	السمع
القابض الباسط	البصير	البصر
الخافض الرافع		
المعز المنزل		
الحكم العدل اللطيف		
المعيد الحي الممیت		
الولي التواب المنتقم		
المقسط الجامع المغني		
المانع الضار النافع		
الهادي البديع الرشيد		

⁹³⁷ İbnu'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir* (nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919, s. 34. Türkçe Tercümesi için bkz. İbnu'l-Arabî, *İnşau'd-Devair*, çev. Ali Selahattin Yiğitoğlu, (Haz. F. Yıldız, S. Gültaş M. Toprak) Ketebe, İstanbul 2020 s. 34



KARŞILAŞTIRMA CETVELİ

Ebedi Değerler						Sure	Kameri Sıralama						
Kameri Menzil	Burç	Konum	Sıyasal Değer	Harfler	Sıra Nu.		مرتبة العالم المنسوبة İsmi Uygun Akad. Mercelesi		Estma-i Hüsnâ	Harfler	Sıra Nu.		
السُّرْتُيْن \ النَّطْح	بُرْجُ الخَمَل	'0 0°	1	ألف	أ	1a	عق	الحقيقة المحمدية (القلم الأعلى/العقل الأول) فلکها الحياة	البدیع	heme	أ	1	العالم الأعلى
	بُرْجُ الخَمَل	'51 12°	2	باء	ب	2ad	ضحى	Levh-i Mahzur (Külli reâf)	الباعث	he	هـ	2	
	بُرْجُ الخَمَل	'43 25°	3	جيم	ج	3ad	قدر	Külli ubnu	الباطن	ayn	ع	3	
	بُرْجُ الثَّوْر	'34 8°	4	دال	د	4b	ليل	Boşuk-Hebu (Hayâ)	الآخر	ha	ح	4	
	بُرْجُ الثَّوْر	'26 21°	5	هاء	هـ	5b	بيضة	Külli cisman	الظاهر	goyn	غ	5	
	بُرْجُ الجُوزَاء	'17 4°	6	واو	و	6b	تين	Külli yekal	الحكيم	hi	خ	6	
	بُرْجُ الجُوزَاء	'9 17°	7	زاي	ز	7b	فجر	İhtâ eden arş	المحيط	kaf	ق	7	
	بُرْجُ السُّرْتُيْن	'0 0°	8	حاء	ح	8b	شمس	Kürvü	الشاكر	kef	ك	8	
	بُرْجُ السُّرْتُيْن	'51 12°	9	طاء	ط	9b	إخلاص	Albu burcu fekiği	الغني	cim	ج	9	
	بُرْجُ السُّرْتُيْن	'43 25°	10	ياء	ي	10b	فيل	Yakub fekk ve beyu'l ma'mur	الفلك الموكب و البيت المعمور	jin	ش	10	عالم الإمكان
	بُرْجُ الأَسَد	'34 8°	20	كاف	ك	11b	قريش	Yedinci gökte Zuhâ fekiği	فلك زحل بالسماء السابعة	ya	ي	11	عالم الاستحالة
	بُرْجُ الأَسَد	'26 21°	30	لام	ل	12b	تكثير	Ahırı gökte meşeri fekiği	فلك المشتري بالسماء السادسة	dar	ض	12	
	برج العقراء - السَّنْبُلَة	'17 4°	40	ميم	م	13b	قارعه	Beşinci gökte kuzî fekk	فلك الأحمر بالسماء الخامسة	lam	ل	13	
	برج العقراء - السَّنْبُلَة	'9 17°	50	نون	ن	14b	عائيات	Orta dördüncü gökte giney fekiği	فلك الشمس بالسماء الرابعة الوسطى	nam	ن	14	
	بُرْجُ المِيزَان	'0 0°	60	سين	س	15b	عسر	Üçüncü gökte Zühre fekiği	فلك الزهرة بالسماء الثالثة	ra	ر	15	
	بُرْجُ المِيزَان	'51 12°	70	عين	ع	16b	همزه	İkinci gökte katip fekiği	فلك الكاتب بالسماء الثانية	u	ط	16	
	بُرْجُ المِيزَان	'43 25°	80	فاء	ف	17b	مأعون	Birinci gökte ay fekiği	فلك القمر بالسماء الأولى	dal	د	17	
	بُرْجُ العُقْرَب	'34 8°	90	صاد	ص	18b	مسد	Azıy kırsı ve onun rahu olan soğukluk ve kuruluk	كرة النار و روحها الحرارة و البيوسية	ta	ت	18	
	بُرْجُ العُقْرَب	'26 21°	100	قاف	ق	19b	شرح	Hava kırsı ve onun rahu soğukluk ve yağlık	كرة الهواء و روحها الحرارة و الرطوبة	zeyn	ز	19	
	بُرْجُ الفُؤَس	'17 4°	200	راء	ر	20b	كوثر	Su kırsı ve onun rahu soğukluk ve yağlık	كرة الماء و روحها البرودة و الرطوبة	cim	س	20	
	بُرْجُ الفُؤَس	'9 17°	300	شين	ش	21a	بلد	Toprak kırsı ve onun rahu soğukluk ve kuruluk	كرة التراب و روحها البرودة و البيوسية	oud	ص	21	
	بُرْجُ الجِذْي	'0 0°	400	تاء	ت	22ad	نصر	Çamur varlık ve emsokler	العزير و المعادن	z	ظ	22	
	بُرْجُ الجِذْي	'51 12°	500	ثاء	ث	23ad	زلزله	Bâkiler	النبات	sa	ث	23	
	بُرْجُ الجِذْي	'43 25°	600	حاء	ح	24b	كافرون	Hayvanlar	الحيوان	zal	ذ	24	
	بُرْجُ الذُّلُو	'34 8°	700	ذال	ذ	25b	طق	Mekkler	الملائكة	fa	ف	25	
	بُرْجُ الذُّلُو	'26 21°	800	ضاد	ض	26b	ناس	Çinler	لللطيف الجن	ha	ب	26	
	بُرْجُ الذُّلُو	'17 4°	900	ظاء	ظ	27b	فاتحه	İnsanlar	الإنسان	min	م	27	
	بُرْجُ الذُّلُو	'9 17°	1000	عين	ع	28b	بسم الله الرحمن الرحيم	Almete merceklerin tasvirini	تعين المراتب في العالم الدرجات	vav	و	28	عالم التعمير

سورة الفيل Fil suresi		أعداد الكلمات بالحساب النفسي أي لكل حرف عدد مرتبته في المخارج Kelimelerin nefesi hesaba göre sayisal değerleri. Her harf için mahreçlerden birmertebe öngörölmüştür.						Harfler		Sıra Nu.
Kelimeler										
Bism=73	بسم =73	Alak=23	علق = 23	Adem= 46	أم = 46	Bedi=57	بدیع = 57	hemze	ء	1
Allah=28	الله = 28	Duha=27	ضحى = 27	Şit=44	شيث = 44	Bais=53	باعث = 53	he	هـ	2
Rahman=73	الرحمن = 73	Kadr=39	قدر = 39	Nuh=46	نوح = 46	Batn=57	باطن = 57	ayn	ع	3
Rahim=70	الرحيم = 70	Leyl=37	ليل = 37	Idris=64	إدريس = 64	Aahir=23	آخر = 23	ha	ح	4
Elem=41	الم = 41	Beyyine=53	بينة = 53	Ibrahim= 83	إبراهيم = 83	Zahir=40	ظاهر = 40	gayn	غ	5
Tere=33	تر = 33	Tin=43	تين = 43	İshak=33	إسحاق = 33	Hakim=50	حكيم = 50	hi	خ	6
Keyfe=44	كيف = 44	Fecr=49	فجر = 49	İsmail=	إسماعيل = 76	Muhit=58	محيط = 58	kaf	ق	7
Feak=41	فعل = 41	Şems=57	شمس = 57	Yakub=75	يعقوب = 75	Şakir=34	شاكِر = 34	kef	ك	8
Rabbuke=49	ربك = 49	İhlas=42	إخلاص = 42	Yusuf=84	يوسف = 84	Gani=30	غني = 30	cim	ج	9
Biaşabi=79	بأصحاب = 79	Fil=49	فيل = 49	Hud=47	هود = 47	Mukaddir=83	مفّر = 83	şin	ش	10
El-fil=62	الفيل = 62	Kureys=43	قريش = 43	Salih=39	صالح = 39	Rab=41	رب = 41	ya	ي	11
Elem=41	الم = 41	Tekasir=65	تكائر = 65	Şuayb=50	شعيب = 50	Alim=54	عليم = 54	dat	ض	12
Yec'al=36	يجعل = 36	Karia=28	قارعه = 28	Lut=57	لوط = 57	Kahhar= 27	قهار = 27	lam	ل	13
Keydehum= 65	كيدهم = 65	Adiyat=51	عدييات = 51	Üzeyr=48	عزير = 48	Nur=57	نور = 57	nun	ن	14
Fi=36	في = 36	Asr=39	عصر = 39	İsa=45	عيسى = 45	Musavvir=119	مصوّر = 119	ra	ر	15
Tadil=67	تضليل = 67	Hümeze=50	همزة = 50	Süleyman=86	سليمان = 86	Muhiss= 52	محص = 52	ti	ط	16
Veersele=77	وأرسل = 77	Maun=73	ماعون = 73	Davud=63	داود = 63	Mübin=78	مبين = 78	dal	د	17
Akyhin=56	عليهم = 56	Mesed=64	مسد = 64	Yunus=73	يونس = 73	Kabid=46	قابطس = 46	ta	ت	18
Tayren=43	طيرا = 43	Şerh inşirah= 29	شرح = 29	Eyyub=66	أيوب = 66	Hay=15	حي = 15	zeyn	ز	19
Ebabil=78	أبائيل = 78	Kevsir=74	كوثر = 74	Yahya=26	يحيى = 26	Muhyi=42	محيى = 42	şin	س	20
Termihim= 100	ترميمهم = 100	Beked=56	بلد = 56	Zekeriyya=55	زكرياء = 55	Mümi=83	مميت = 83	sad	ص	21
Bihicaretin= 73	بججارة = 73	Nasr=50	نصر = 50	İlyas=46	إلياس = 46	Aziz=52	عزيز = 52	zi	ظ	22
Min=41	من = 41	Zelzele (zilzal)=66	زلزله = 66	Lokman=62	لقمان = 62	Rezzak=61	رزاق = 61	si	ث	23
Socil=53	سجيل = 53	Kafirun=91	كافرون = 91	Harun=60	هارون = 60	Müzil=64	مذل = 64	zal	ذ	24
Fecealehum= 79	فجعلهم = 79	Fekak=45	فلق = 45	Musa=86	موسى = 86	Kavi=46	قوي = 46	fa	ف	25
Keasfin=57	كعصف = 57	Nas=35	ناس = 35	Halid=37	خالد = 37	Latif=65	لطيف = 65	ba	ب	26
Me'kul=77	مأكول = 77	Fatih=50	فاتحه = 50	Muhammed = 75	محمد = 75	Cami=40	جامع = 40	nim	م	27
		Bismillahirrahmanirrahim	بسم الله الرحمن الرحيم = 244	Muhammed = 75		Refu'd derecat=145	رفع الدرجات = 145	vav	و	28
1572	1572	1572	1572	1572	1572	1572	1572	Toplam	المجموع	

(سورة الفيل) Fil suresi		مغربى Mağribî		مشرقى Maşrıkî					Sayı Değeri		Sıra Nu.	
TR/العربية		TR/العربية		TR/العربية		TR/العربية		TR/العربية				
Bism=9	بسم=9	Adem=9	آدم=9	İlahi=10	إلهي=10	Alak=11	علق=11	Bedi=14	بديع=14	Elif=1	أ=1	1
Allah=12	الله=12	Şit=7	ثيث=7	Nefasi=19	نفسي=19	Duha=17	ضحى=17	Bais=15	باعث=15	Ba=2	ب=2	2
Er-Rahman=26	الرحمان=26	Nuh=19	نوح=19	Sübbuhi= 25	سبوحى=25	Kadr=7	قادر=7	Batn=17	باطن=17	Cim=3	ج=3	3
Er-Rahim= 21	الرحيم=21	İdris=11	إدريس=11	Küddusi= 22	قدوسى=22	Leyl=7	ليل=7	Ahir=10	آآخر=10	Dal=4	د=4	4
Elem=8	لم=8	İbrahim= 16	إبراهيم=16	Müheyyimi =16	مهييتى=16	Beyyine= 13	بينه=13	Zahir=17	ظاهر=17	He=5	ه=5	5
Tere=6	تر=6	İshak=14	إسحاق=14	Hakki=11	حقى=11	Tin=10	تين=10	Hakim=15	حكيم=15	Vav=6	و=6	6
Keyfe=11	كيف=11	İsmail=20	إسماعيل=20	Ali=11	على=11	Fecr=13	فجر=13	Muhit=22	محيط=22	Zeyn=7	ز=7	7
Feale=18	فعل=18	Yakub=17	يعقوب=17	Ruhi=17	روحى=17	Şems=13	شمس=13	Şakir=8	شاكِر=8	Ha=8	ح=8	8
Rabbuke=6	ربك=6	Yusuf=18	يوسف=18	Nuri=14	نورى=14	İhlas=20	إخلاص=20	Gani=7	غنى=7	Tr=9	ط=9	9
Biashabi=20	بأصحاب=20	Hud=15	هود=15	Ahadi=14	أحدى=14	Fil=12	فيل=12	Mukaddir =11	مقدر=11	Ya=1	ي=1	10
El-fil=16	الفيل=16	Salih=18	صالح=18	Fatıhi=22	فاتحى=22	Kureş=7	قرش=7	Rab=4	رب=4	Kef=2	ك=2	11
Elem=8	لم=8	Şuayb=11	شعب=11	Kalbi=7	قلبي=7	Tekasür= 14	تكاثر=14	Alim=15	علم=15	Lam=3	ل=3	12
Yec'al=14	يجعل=14	Lut=18	لوط=18	Meliki=10	ملكى=10	Karia=16	قارعة=16	Kahhar=9	قهار=9	Mim=4	م=4	13
Keydehum=16	كيدهم=16	Aziz=17	عزيز=17	Kadri=8	قدرى=8	Adiyat=18	عاديات=18	Nur=13	نور=13	Nun=5	ن=5	14
Fi=9	فى=9	İsa=21	عيسى=21	Nebevi=14	نبوى=14	Asr=18	عصر=18	Musavir= 21	مصور=21	Sin=6	س=6/3	15
Tadil=20	تضليل=20	Süleyman=17	سليمان=17	Rahmani= 21	رحمانى=21	Hümeze =21	همزة=21	Muhiss= 21	محص=21	Ayn=7	ع=7	16
Ve ersele= 15	و أرسل=15	Davud=15	داود=15	Vücuti=20	وجودى=20	Maun=23	ماعون=23	Mübin=12	مبين=12	Fa=8	ف=8	17
Aleyhim=20	عليهم=20	Yunus=15	يونس=15	Nefesi=20	نفسى=20	Mesed=14	مسد=14	Kabid=12	قابض=12	Sad=9	ص=9/6	18
Tayren=13	طير=13	Eyyub=10	أيوب=10	Gaybi=5	غيبى=5	Şerh (inşirah)=13	شرح=13	Hayy=9	حي=9	Kaf=1	ق=1	19
Ebabil=10	أبابل=10	Yahya=10	يحيى=10	Celali=11	جلالى=11	Keşer= 15	كوثر=15	Muhyi=14	محيى=14	Ra=2	ر=2	20
Terminim= 20	ترميمهم=20	Zekeriyya =13	زكريا=13	Maliki=11	مالكى=11	Beled=9	بلد=9	Mümit=13	ميت=13	Şin=3/	ش=3/1	21
Bihicaretin=20	بجحارة=20	İlyas=9	إلياس=9	İnasi=15	إناسى=15	Nasr=16	نصر=16	Aziz=22	عزيز=22	Ta=4	ت=4	22
Min=9	من=9	Lokman= 14	لقمان=14	İhsani=22	إحسانى=22	Zelzele (Zizal)=25	زلزله=25	Rezzak= 11	رزاق=11	S=5	ث=5	23
Sicci=10	سجلى=10	Harun=19	هارون=19	İmami=11	إمامى=11	Kafirun= 24	كافرون=24	Müzil=14	مذل=14	H=6	ح=6	24
Fecealehum =30	فجعلهم=30	Musa=14	موسى=14	Ulvi=17	علوى=17	Felak=12	فلق=12	Kavi=8	قوى=8	Zal=7	ذ=7	25
Keasfin=23	كعصف=23	Halid=14	خالد=14	Samedî=18	صمدى=18	Nas=12	ناس=12	Latif=21	لطيف=21	Dat=8	ض=8/9	26
Me'kul=16	مأكول=16	Muhammed=20	محمد=20	Ferdî=15	فردى=15	Fatiha=26	فاتحة=26	Cami=15	جامع=15	Z=9/8	ظ=9/8	27
		Hatem=14	حاتم=14					Rafi	رفع الدرجات=36	Gayn=9/1	غ=9/1	28
406		406		406		406		406		Toplam	المجموع	406

Şekil 19: 406 Sayısına Dair

İçerik	Rakamsal Değeri	Sıra Nu.	Konusu		Sure		İsim		Sıra Nu.	
Levh ve Kaleme Hükmetme	الحكم في اللوح والقلم	288	19	Talim	التعليم	Alak: 96	العلق : 96	Adem	آدم	1
Gündüzün ortasında sırları ortaya çıkarır	بيدي الأسرار صدر النهار	291	22	Sevgi	المودة	Duha: 93	الضحى : 93	Şit	ثييث	2
Menzilin kadriyi ancak onu gönderen müşahede edebilir	ما شاهد قدر المنزلة إلا من قد أرسله	287	18	Ruh	الروح	Kadir: 97	القدر : 97	Nuh	نوح	3
Gece ehline nail olmak	النيل لأهل الليل	292	23	Yolların farklılığı	اختلاف الطرق	Leyf: 92	الليل: 92	İdris	إدريس	4
Aynın zuhurunda varlığın yokluğu	عدم الكون في ظهور العين	286	17	Variğin fena bulması	فناء الكون	Beyne: 98	البيئنة: 98	Ibrahim	إبراهيم	5
Ümni nebirin ilmi	علم النبي الأمي	289	20	İlham ilimleri	علوم الإلهام	Tin: 95	التين : 95	Ishak	إسحاق	6
Ümmetlere yemin	القسم بالأمم	295	X	Nurların Açılması	انفلاق الأنوار	Fecr: 89	الفجر: 89	Ismail	إسماعيل	7
Güneşi gözlerken sessizlik	الهمس في مراعاة الشمس	293	X	Nefs-i natkann mertebeleri	مراتب النفس الناطقة	Şems: 91	الشمس: 91	Yakub	يعقوب	8
Tenzih ve olgunlaşma	التنزيه ثمويه	282	3	Nispetler	النسب	Ihtas: 112	الإخلاص: 112	Yusuf	يوسف	9
Basiret sahiplerine ibretler sunmak	الاعتبار لأولي الأبصار	279	10	Zararın kaldırılması	رفع الضرر	Fil: 105	الفيل: 105	Hud	هود	10
Tasarıftan doğan kaynaşma	التألف من التصرف	287	9	Üflet	الآفة	Kureyş: 106	قريش: 106	Salih	صالح	11
Susunu ziyaret eden onu ziyaret eder	من زار الصامت زاره	282	13			Tekasür: 102	التكاثر: 102	Şuayb	شعيب	12
Terazide noksanlık ve ağır basma	النقص والرجحان في الميزان	283	14	Korku	الفرع	Karia: 101	القارعه: 101	Lut	لوط	13
Eserlerindeki kapalıktan mutlak kılması	اطلق الغاره من آثاره	284	15	Hayvani nefisler	النفوس الحيوانية	Adiyat: 100	العاديات: 100	Üzeyr	عزير	14
Tahkikte darlık	الضيق في التحقيق	281	12	Orta namazı (es-Salatü'l vusta)	الصلاة الوسطى	Asr: 103	العصر: 103	İsa	عيسى	15
Mal ve velayet (yönetim) sahibi	مالي والوالي	280	11	Keve sarırmak	الاستمساك بالكون	Hümezz: 104	الهمزة: 104	Süleyman	سليمان	16
Yetimleri ezmek knarımların ahıktır	قهر الأيتام أخلاق اللنام	277	8	Mutlak şirik	الشرك المطلق	Maun: 107	الماعون: 107	Davud	داود	17
Heva ve arzulama	الهوى أهوى	273	4	Helak	الهلاك	Mesed: 111	المسد: 111	Yunus	يونس	18
Göğüslerin göğüslerde kilitlenmesi	غلق الصدور في الصدور	290	21	Nimetlerin Çoğluğu	تعداد النعم	İnşirah: 94	الشرح: 94	Eyyub	أيوب	19
Varılan havuz ve övülen makam	حوض مورد ومقام محمود	276	7	İlimler	العلوم	Kevser: 108	الكوثر: 108	Yahya	يحيى	20
Doğuncaya kadar çiğerde bekleyen çerin	الجنين في كبد إلى أن يولد	294	X	Muhammedi Teşrif	التشريف المحمدي	Beled: 90	البلد: 90	Zekeriya	زكرياء	21
Muammayı çözmeye ve adkonulmuş ecel	فك المعمي والأجل المسمى	274	5	Kavuşma müjdesi	البشارة باللقاء	Nasr: 110	النصر: 110	Ilyas	إلياس	22
Ağır harekette delil	الدليل في حركة الثقل	285	16	Denge	الموازنة	Zilzal: 99	الزلزله: 99	Lokman	لقمان	23
Putı tapmak	عبادة الوثن فمن	275	6	Geceleyin gitmek	السرى	Kafirun: 109	الكافرون: 109	Harun	هارون	24
Gece yolculuğunun azametinden İsa heykele ruh üfler	من عظيم السرى تنفخ العيس في البرى	271	2	Temimeler (muskalar)	التمائم	Felak: 113	الفلق: 113	Musa	موسى	25
İmamlara ve kutiplara hitap	خطاب الأئمة والأقطاب	270	1	Kutup ve iki imam	القطب والإمامين	Nas: 114	الناس: 114	Halid	خالد	26
Faydalı şeylerin cem edici huzuru	الحضرة الجامعة للأمور النافعة	383	X	Feth	الفتح	Fatıha: 1	الفاتحة: 01	Muhammed	محمد	27
	أبواب الفصل الرابع من الفتوحات	Futuhatin dördüncü faslının babları	X	Furkan menzilleri	منازل الفرقان	Kur'an'ın tamamı	كل القرآن	Hatem	الخاتم	28

Şekil 20: Fasslara ait Sureler ve Futuhatta tekabül ettiği yerler (Miftah, Fusus, s.227-229)

		Şeyh, Ramazan ayında eski arkadaşları Muhammed el-Hayati ve Ahmed el-Hariri kadeşlerle birlikte Kahire'de kalır. Daha sonra el-Halife'deki Behaim Makamını ziyaret eder. Daha sonra Mes'udi Aksa'yı ziyaret etmek için Kudüs'e gelir ve Medine'ye geçerek burada Resulullah'ın ziyaret eder. Daha sonra Hama'ya gider ve Mekke'de Bezzahî bir müşâbede Muhammedî hilafetin Keneline bas Muhammedî mahirü mübarek çıkar	- يقیم الشیخ خلال رمضان فی القاهرة مع صحابیه القدامین الاخرین محمد الخياط وأحمد الحریری. ثم یزور مقام إبراهیم یا یجیرون. ثم یبذل فی القدس زیارة المسجد الاقصی، ویوجه للمدينة حیث زور رسول الله ﷺ. ثم یتجه للبحر وفی مكة، یمتلی فی مشاہدة برزخية منیر كمال الخلافة المحمدية المخصوصة بالخطم المحمدي.	Kahire Füsten Medine Mekke	القاهرة القدس المدينة مكة	38 598/1202
		Şeyh, büyük anekdotları Fethu'l-Mekke (Mekke Fetihleri), Kabe'de (Ka'be'nin) genç) dediği kâmil insanın Kur'an'daki ruhuyla bir şekilde geyiştiğinden sonra yarmaya başladığı. Derlemiş ilham kaynağı olan, Asif kare kabusu Ebu Sa'ib b. Rostem'in Mekke'de Bezzahî bir müşâbede Muhammedî hilafetin Keneline bas Muhammedî mahirü mübarek çıkar	- بشرع الشیخ فی کتابه موسوعته العظمی (الفتوحات المکیة) بعد لقائه البرزخی بالروح القرآنی للإنسان الكامل (المکیة)، والذي ینسبه (الفتی القفت). ویحضر دروس الحدیث خصوصاً من جامع الترمذی، علی امام مقام إبراهیم أبی شجاع بن رستم، ووالد الفتاة العارفة النظام، لمیمة دیوان (ترجمان الاثواق).	Kabe'nin Harām	حرم الکعبة	38 598/1202
		Şeyh herakuy Yahya el-Haşimî denir. Kabe'nin en yüksek kâmil insanı sonuna alın ve gımların ilâğı şekilde bir gımların kâmil insanı müşâbede eder ve bunları hep bir arada gımların Artakâmları kendisi ile beraber Gazalî'nin el-Nihâya kitabını okurken Şeyh, avâhid Ahmed es-Selbi b. Hanan es-Raşidî'nin cümlemiş münvevriyatıyla buluşur. Kendisine herem müzezzan Musa el-Kurtubi yazık eder	- الشیخ یأخذ الخرقه من یونس بن یحیی الهاشمی، ویبهد نفسه فی رؤیا علی شکل لیثین من الذهب والفضة، فی ختام أعلی حاتم الکعبة، وهی کلها ایندت ذهب وفضة. وحلال قرأة أصدحة معه کتاب (الایحیاء) للذوالی. یجتمع الشیخ خلال طوافه بروحانیه متجسده لأحمد السبئی، ابن هارون الرشی، ویصحبه مؤذن الحرم موسی القرطبی، وفی 12 جمادی الأولى، یتجه للطائف زیارة ضریح عبد الله بن عباس، ویکتب رسالة حلیة (الأدال)، ویکتب أيضاً (مشکاة الأورار) فی الأحادیث القدسیة.	Kabe Taif	الکعبة الطائف	39 599 1202/1203
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی ربيع الأول، ینتظ (روح القدس)، ویسمعها منه 17 من أصدحة، منهم بدر الحدیثی، ومجد الذین الرومی، أبو صدر الذین القونوی. - ینتظ حاج الأرسطل بعد واقعة له مع الکعبة، یبسمعه بدر الحدیثی ومجد الذین فی 24 ذی الحجة. وبعد الحج یتجه الشیخ مهملاً للمدينة لزیارة رسول الله ﷺ. - یبذل فی القدس کتاباً منها (الجلالة)، (الأزل)، (الآلق) (الباء) (الهیو)...	Mekke Medine	مكة المدينة	40 600 1203/1204
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی بغداد، یجتمع بالحدت ابن سکینه، الذی یرسم عنه (روح القدس)، ویترجه علی الموصّل حیث ینتظ (الفتوحات الموصلیة) فی أسرار الطهارة والسلامة، ویسمع الحدیث من أحمد بن مسعود الموصلی، ویأخذ الخرقه للمرة الرابعة من علی بن جامع، تلمیذ قضیب الذین، ویسما ابن جامع بن الخضر... - فی 29 رمضان یسمع الشیخ کتاب (روح القدس) لتسعة من أصدحة، منهم الحدیثی، ومجد الذین الرومی. وفی أواخر السنة، یتوجه مهملاً نحو الأندلس.	Kahire ve Musul	بغداد والموصل	41 601 1204/1205
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- ینتظ رسالة الأورار، ویکتب العظمة، فی بعض أسرار حروف فاتحة الکتاب، ویکتب الأمر المحکم المربوط فی شروط الطریق وأدبیه، وفی صفر، یجتمع بالشیخ أحد الذین الکرماتی. - ینتظ بالمجرب مسعود الحدیثی. - ینتظ کتاب (النقیاء)، ویکتب (المقد)، ویکتب (المفتح). - فی شوال یزور مقام إبراهیم ویکتب رسالة (الیقین).	Konya Sims el-Halil	قونية مشق حزرون	42 602/1205
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- لقراءة تلمیذ العارف ابن سوکین، الذی یرسم عنه مع عشرة آخرين، منهم الحدیثی وأحمد الحریری، کتاب (روح القدس)، فی 19 شعبان. - الشیخ ینتظ کتاب (منزل المائت الفیاضة) الذی یصنف فیه سور القرآن الی 19 صفًا، حسب قراتها. ویکتب أجوبة مختصرة علی أسئلة الحکیم الترمذی، فی کتاب (ختم الأولیاء) 157 سوالات	Kahire	القاهرة	43 603/1207
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- قرأة لکتابه (التحلیات) فی حلب، وهو کتاب فی بعض مشاهد آیات أسورة البقرة - مسامح "لصحیح مسلم" من أبی الحسن البجنای (شوال)	Suriye ve Irak	سوريا والعراق	46 604/1209
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- یجتمع فی بغداد بالمؤرخ الذبیبی (637-)، حیث ینتظ شهر رمضان من عام 608. - مرسلات بنیه وبنی بنی بنی الساجویة کیکایس. - فی حلب، ابن سوکین یسمع شرح الشیخ لکتابه (التحلیات).	Irak ve Şam	العراق والشام	48-50 608-610 1212/1214
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- یجتمع الشیخ بمكة فی رجب وشعبان ورمضان، ویکتب حیوان (ترجمان الاثواق). ثم یتجه إلی حلب ویکتب شرحه للذیوان بعنوان (تخت الأعلی).	Mekke ve Şam	مكة والشام	51 611/1214 1215
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی مینتره، یرى الشیخ فی رمضان انتصار تلمیذه الملك کیکایس علی المسیحین بأطباکها، ویکتب له ینشره بذلك.	Sivastya ve Malatya	سویاس ومالطیه	52 612/1216
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- یقتضی الشیخ مده فی ملطیه بصحبة کیکایس وجماعة من المرزین، یسمعون منه کتبه. ویترجوه أرمله صحابه مجد الذین الرومی، ویکتفل بتربة ابنه صدر الذین القونوی، ویولد له ابنه الأصغر محمد بعد الذین. ویترقی رفیقه بدر الحدیثی، وفی حلب، یلتق حوله من 14 المرزین، بلایمون مسامح کتبه، مثل کتاب (القرية)، ویکتب (المیم والوار والورن)، ویکتب (العظمة) یوخریها.	Malatya ve Halap	مالطیه وحلب	53-59 613-619 1216-1222
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- ینتظ الشیخ نهایی فی دمشق عام 620، حیث یترجه العادة وتربة المرزین الذین یجمعون عنده لسماع کتبه، ووضع الصیفة الهیاتیة لتاریخ الکثرة الضميمة، خصوصاً لتسیر الکثیر الذی وصل فیه أواخر سوران الکعب، وعنوانه (الجمع والتسیر)، وجمع جل لسماعه ابن سیران (دیوان المرادف)، وألف کتاباً آخری أصها (معرض المکة)، فی محرم 627، وقرقرین القونوی، نکر فیه 248 کتاباً له. وفی صفر 629، أکمل کتابه الذی (الفتوحات) التی بها أکمل عام 600م. - وفی 630، التی یبلغها فی القونوی، مؤلف (الزاد المکمل). - وفی عام 632، بعد الشیخ کتبه (الفتوحات)، کتاباً عام 636، وفی صفر من عام 632، ینتظ أجزاء المسطر، ملک دمشق، نکر فیه نحو 270 کتاباً له.	Şam ve Halap	مشق وحلب	60-77 620-637 1223-1239
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی 10 ربيع الأول تلمیذه ایوب بن بدر المقری یسمع عنه کتبه (الفتوحات الموصلیة). - فی 22 ربيع الثاني یترقی الشیخ وبنی فی تربة بنی زکی الذین خدموه وأزواجه عندهم طيلة مقامه فی دمشق.	Şam	مشق	78 638/1240
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی ربيع الأول، ینتظ (روح القدس)، ویسمعها منه 17 من أصدحة، منهم بدر الحدیثی، ومجد الذین الرومی، أبو صدر الذین القونوی. - ینتظ حاج الأرسطل بعد واقعة له مع الکعبة، یبسمعه بدر الحدیثی ومجد الذین فی 24 ذی الحجة. وبعد الحج یتجه الشیخ مهملاً للمدينة لزیارة رسول الله ﷺ. - یبذل فی القدس کتاباً منها (الجلالة)، (الأزل)، (الآلق) (الباء) (الهیو)...	Mekke Medine	مكة المدينة	40 600 1203/1204
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی بغداد، یجتمع بالحدت ابن سکینه، الذی یرسم عنه (روح القدس)، ویترجه علی الموصّل حیث ینتظ (الفتوحات الموصلیة) فی أسرار الطهارة والسلامة، ویسمع الحدیث من أحمد بن مسعود الموصلی، ویأخذ الخرقه للمرة الرابعة من علی بن جامع، تلمیذ قضیب الذین، ویسما ابن جامع بن الخضر... - فی 29 رمضان یسمع الشیخ کتاب (روح القدس) لتسعة من أصدحة، منهم الحدیثی، ومجد الذین الرومی. وفی أواخر السنة، یتوجه مهملاً نحو الأندلس.	Kahire ve Musul	بغداد والموصل	41 601 1204/1205
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- یجتمع فی بغداد بالمؤرخ الذبیبی (637-)، حیث ینتظ شهر رمضان من عام 608. - مرسلات بنیه وبنی بنی بنی الساجویة کیکایس. - فی حلب، ابن سوکین یسمع شرح الشیخ لکتابه (التحلیات).	Irak ve Şam	العراق والشام	48-50 608-610 1212/1214
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- یجتمع الشیخ بمكة فی رجب وشعبان ورمضان، ویکتب حیوان (ترجمان الاثواق). ثم یتجه إلی حلب ویکتب شرحه للذیوان بعنوان (تخت الأعلی).	Mekke ve Şam	مكة والشام	51 611/1214 1215
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی مینتره، یرى الشیخ فی رمضان انتصار تلمیذه الملك کیکایس علی المسیحین بأطباکها، ویکتب له ینشره بذلك.	Sivastya ve Malatya	سویاس ومالطیه	52 612/1216
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- یقتضی الشیخ مده فی ملطیه بصحبة کیکایس وجماعة من المرزین، یسمعون منه کتبه. ویترجوه أرمله صحابه مجد الذین الرومی، ویکتفل بتربة ابنه صدر الذین القونوی، ویولد له ابنه الأصغر محمد بعد الذین. ویترقی رفیقه بدر الحدیثی، وفی حلب، یلتق حوله من 14 المرزین، بلایمون مسامح کتبه، مثل کتاب (القرية)، ویکتب (المیم والوار والورن)، ویکتب (العظمة) یوخریها.	Malatya ve Halap	مالطیه وحلب	53-59 613-619 1216-1222
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- ینتظ الشیخ نهایی فی دمشق عام 620، حیث یترجه العادة وتربة المرزین الذین یجمعون عنده لسماع کتبه، ووضع الصیفة الهیاتیة لتاریخ الکثرة الضميمة، خصوصاً لتسیر الکثیر الذی وصل فیه أواخر سوران الکعب، وعنوانه (الجمع والتسیر)، وجمع جل لسماعه ابن سیران (دیوان المرادف)، وألف کتاباً آخری أصها (معرض المکة)، فی محرم 627، وقرقرین القونوی، نکر فیه 248 کتاباً له. وفی صفر 629، أکمل کتابه الذی (الفتوحات) التی بها أکمل عام 600م. - وفی 630، التی یبلغها فی القونوی، مؤلف (الزاد المکمل). - وفی عام 632، بعد الشیخ کتبه (الفتوحات)، کتاباً عام 636، وفی صفر من عام 632، ینتظ أجزاء المسطر، ملک دمشق، نکر فیه نحو 270 کتاباً له.	Şam ve Halap	مشق وحلب	60-77 620-637 1223-1239
		Şeyh, Ramazan ayında "Rahu'l-Kuds" Adlı eserini telif etti. Bedî el-Habeşî, Şahîdî'nin İbn İsmail'in İbn Muhammed es-Rumi'den 17 arkaşda bunu ondan öğrenmiş, Kabe ile ilgili yaşadığı olaydan sonra Tan'a-Rasal yazarak Bedî el-Habeşî, Mecâdî'nin es-Rumi'ye 24 Zilhicce'de öğrenmiş. Hadisler sonra Şeyh, Resulullah'ın ziyaret etmek için onlarla birlikte Mekke'ye Münevver ve gâle.	- فی 10 ربيع الأول تلمیذه ایوب بن بدر المقری یسمع عنه کتبه (الفتوحات الموصلیة). - فی 22 ربيع الثاني یترقی الشیخ وبنی فی تربة بنی زکی الذین خدموه وأزواجه عندهم طيلة مقامه فی دمشق.	Şam	مشق	78 638/1240

İBNU'L-ARABÎ'NİN SAYILARI SEMBOLİK KULLANIMI				
	Sıra No	Harf	Esmâ-i Hüsna	Menzilin Sırası
TABLO – 1 MENZİLLER	1.	Elif Harfi 1.1 Hemze	“el-Bedî”	1.Menzil
	2.	He Harfi	“el-Bais”	2. Menzil
	3.	Şin Harfi	“el-Mukaddir”	10.Menzil
	4.	Ya Harfi	“er-Rab”	11. Menzil
	5.	Dat Harfi	“el-Alîm”	12. Menzil
	6.	Sin Harfi	“el-Muhyî”	20. Menzil
	7.	Sad Harfi	“el-Mumît”	21. Menzil
TABLO-2 MENZİLLER	8.	Ayn Harfi	“el-Batın”	3. Menzil
	9.	Ha Harfi	“el-Âhir”	4. Menzil
	10.	Gayn Harfi	“ez-Zahir”	5. Menzil
	11.	Lam Harfi	“el-Kahhar”	13.Menzil
	12.	Nun Harfi	“en-Nur”	14. Menzil
	13.	Zı (za) Harfi	“el-Azîz”	22. Menzil
	14.	Se Harfi	“er-Rezzak”	23. Menzil
TABLO 3 – MENZİLLER	15.	Hı Harfi	“el-Hakîm”	6. Menzil
	16.	Kaf Harfi	“el-Muhît”	7. Menzil
	17.	Ra Harfi	“el-Musavvir”	15. Menzil
	18.	Tı Harfi	“el-Muhsî”	16. Menzil
	19.	Zel Harfi	“el-Muzill”	24. Menzil
	20.	Fe Harfi	“el-Kavî”	25. Menzil
	21.	Be Harfi	“el-Latîf”	26. Menzil
TABLO 4- MENZİLLER	22.	Kef Harfi	“eş-Şekûr”	8. Menzil
	23.	Cim Harfi	“el-Ganî”	9.Menzil
	24.	Dal Harfi	“el-Mubîn”	17. Menzil
	25.	Te Harfi	“el-Kabid”	18. Menzil
	26.	Ze (zay) Harfi	“el-Hay”	19. Menzil
	27.	Mîm Harfi	“el-Cami”	27. Menzil
	28.	Vav Harfi	“Refiu'd derecat”	28. Menzil

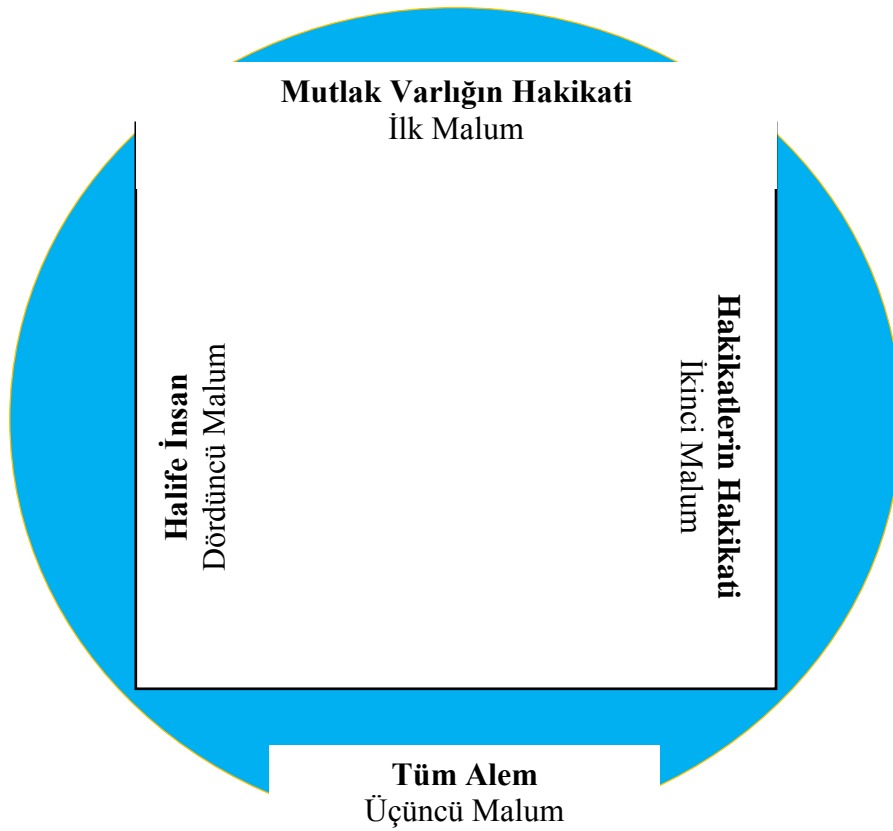
4.10. Şatranç (100 Mertebeye Göre)

شطرنج العارفين

100 الخيطنان/Şeytan	99 عزراة/Asrafi	98 ميركافون/ Mikal	97 ملك إبراهيم/ Ibrahim mülk	96 بقاء بالله/ Bekam/ Billah	95 باب العرش/ arş	94 ملك محمد/ muhammed/ edis mülk	93 جور اهل/ Cebrail	92 عزراة/ Asrafi	91 الغورور/ gurur
84 الكون/ (varlık)	82 الروح/ ruh	83 الكهوت/ Ishut	81 الورود/ cehennem	85 فناء في الله/ fena/ fillah	86 الغيرة/ nübüvvet	87 الولاية/ velayet	88 الكوت/ melekut	89 التسوط/ nasir	90 الشهادي/ şehadet
80 الحرقفة/ Marifet	79 الحقبة/ Hakikat	78 السمارة/ Cömür	77 ملك الحياة/ ibadet mülkü	76 فناء في الضيق/ seyhite fena	75 فناء في الوجود/ Varoluşa/ fena	74 الهدية/ Cennet	73 الغراب الحكيم/ Büyük topuz	72 الطريقة/ Tarikat	71 الخرقة/ Serikat
64 العلم/ Fihim	62 الحقبة/ Müğni/ kamil	63 الإعتماد/ Kiyasat/ istikbat	64 الأفعال/ Gözet/ ahlak	65 اليقين/ Yakin	66 العالم/ Alem/ ubi/ alem	67 الهدية/ Ridvan	68 الحياة/ Cihaz	69 العلم/ İlim	70 الإيمان/ İman
60 الخار/ Acep	59 الحب/ sevgi/ hub	58 الخطبة/ Dimas	57 العقل الحسن/ Gözet ahlak	56 الزينة/ Zinet	55 الجماعة/ Secaat	54 الراحة/ Rahat	53 الماء/ Su	52 الغراب/ Topuz	54 الغراب/ Rıza
43 الغاية/ emanet	42 الغاية/ emanet	43 الغاية/ emanet	44 العقل/ hakiki	45 الغاية/ hakiki	46 الحق/ mahv/yece/ mahv/yece	47 العقل/ Akis kamil	48 الحق/ Tahkikat/ at	49 الغاية/ Katta/ hazin	50 الغاية/ risalet/ hak
40 الحقبة/ hoş sohbet	38 الغاية/ emanet	38 الغاية/ emanet	37 الغاية/ emanet	36 الغاية/ emanet	35 الغاية/ emanet	34 الغاية/ emanet	33 الغاية/ emanet	32 الغاية/ emanet	31 الغاية/ emanet
21 الحقبة/ haat	22 الحقبة/ tamah	23 الحقبة/ mecazi ahlak	24 الحقبة/ emanet	25 الحقبة/ emanet	26 الحقبة/ emanet	27 الحقبة/ emanet	28 الحقبة/ emanet	29 الحقبة/ emanet	30 الحقبة/ emanet
20 الغاية/ vevace	19 الحقبة/ minafiklik	18 الحقبة/ emanet	17 الحقبة/ emanet	16 الحقبة/ emanet	15 الحقبة/ emanet	14 الحقبة/ emanet	13 الحقبة/ emanet	12 الحقبة/ emanet	11 الحقبة/ emanet
1 الحقبة/ Yakuf	2 الحقبة/ varoluşa/ doğuşu	3 الحقبة/ emanet	4 الحقبة/ emanet	5 الحقبة/ emanet	6 الحقبة/ emanet	7 الحقبة/ emanet	8 الحقبة/ emanet	9 الحقبة/ emanet	10 الحقبة/ emanet

Şekil 22: 100 sayısı üzerine tasarlanmış olan Satranç Tablosu

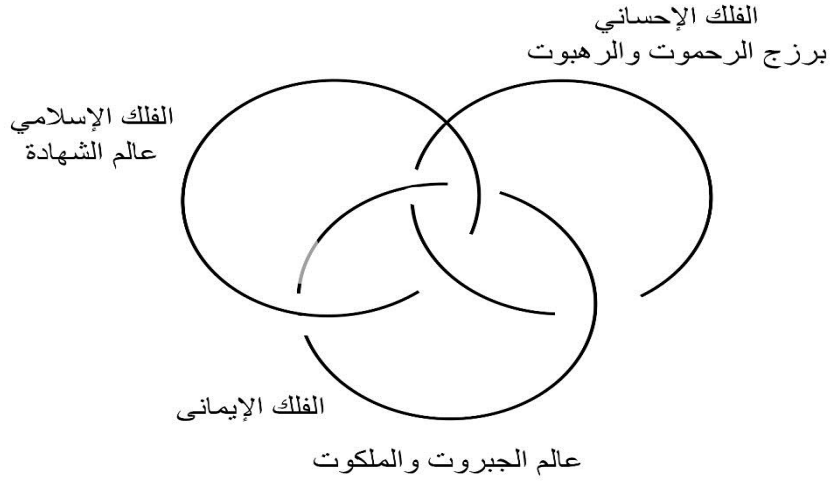
4.11. Vücûdî Dört Malumat



Şekil 23 Vucudî Dört Malumat

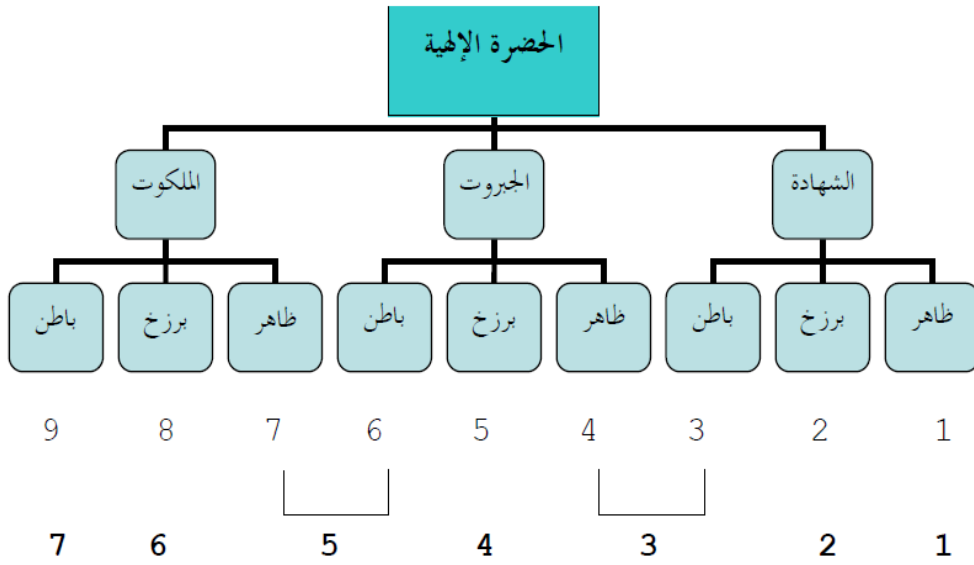
4.12. Felekler

İMANİ, İSLAMİ VE İHSANİ FELEKLER



Şekil 24: Felekler İslam, İman ve İhsan

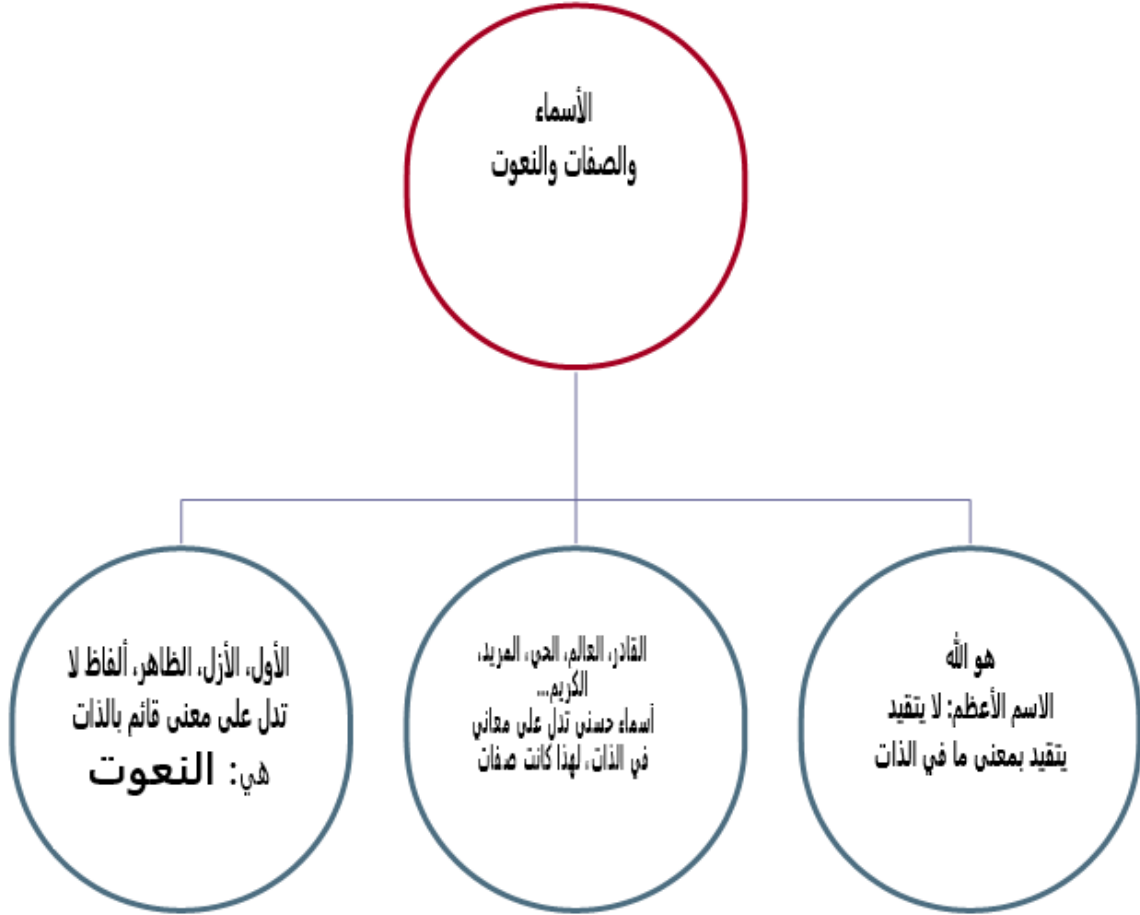
4.13. Şehadet, Ceberut ve Melecut açısından İlahi Hazret



Şekil 25 İlahi Hazret Şehadet, Ceberut ve Melecut (Said Hamisi, s. 117)

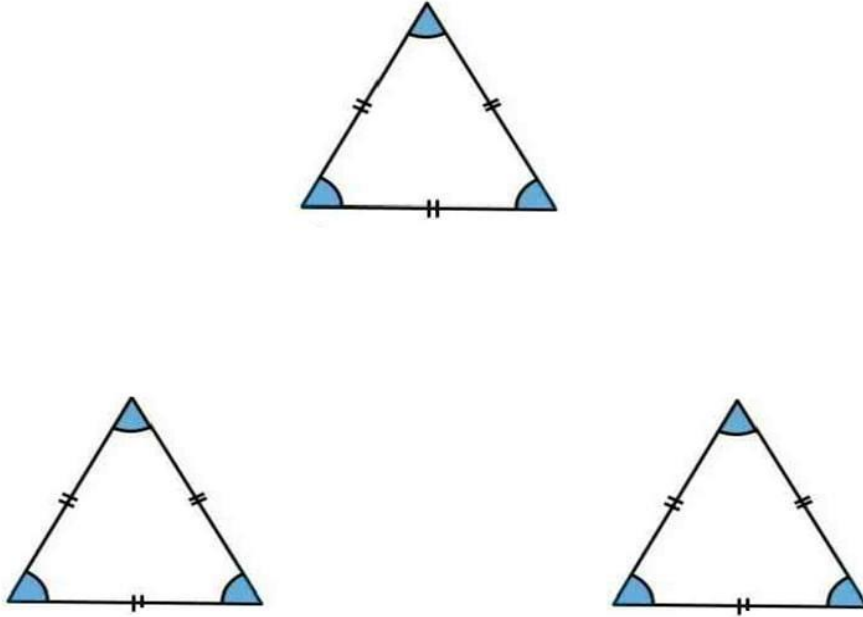
4.14. Esma Sıfat ve Na't Açısından İlahi Hazret

ثلاثية ووحدة الأسماء والصفات والنعوت Esma Sıfat ve Na't Birliği ve Üçlemesi



Şekil 26: Esma Sıfat ve Na't Açısından İlahi Hazret (Said Hamisi, s. 261)

4.15. Üçgen ve Daire İçinde Çoklu Üçgen

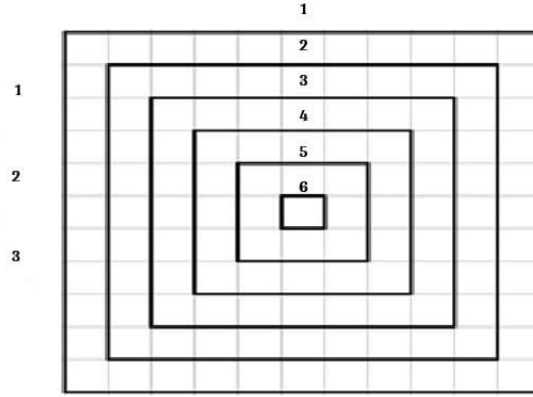


Şekil 27: Üç üçgen: Dokuz dalı olan meseleyi anlatmak için kullanılmıştır.



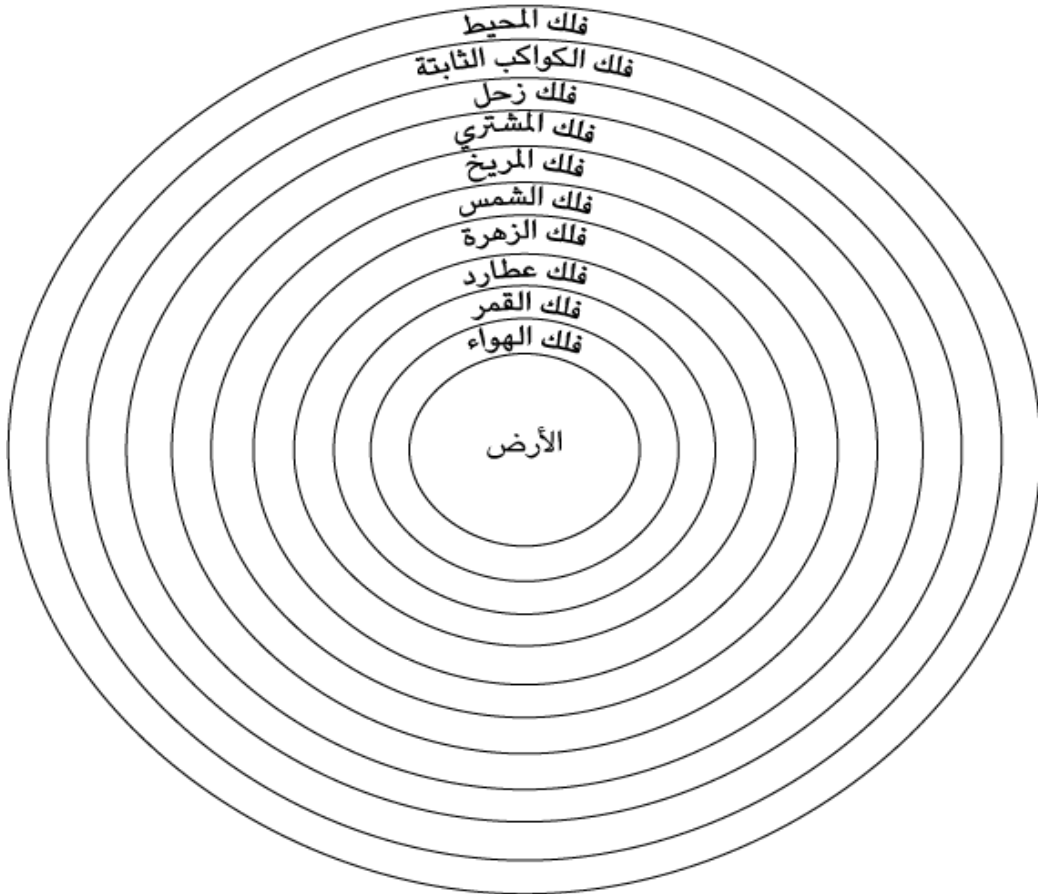
Şekil 28 Üç üçgenin daire içine yerleştirilmiş hali

4.16. Üçgen ve Kare



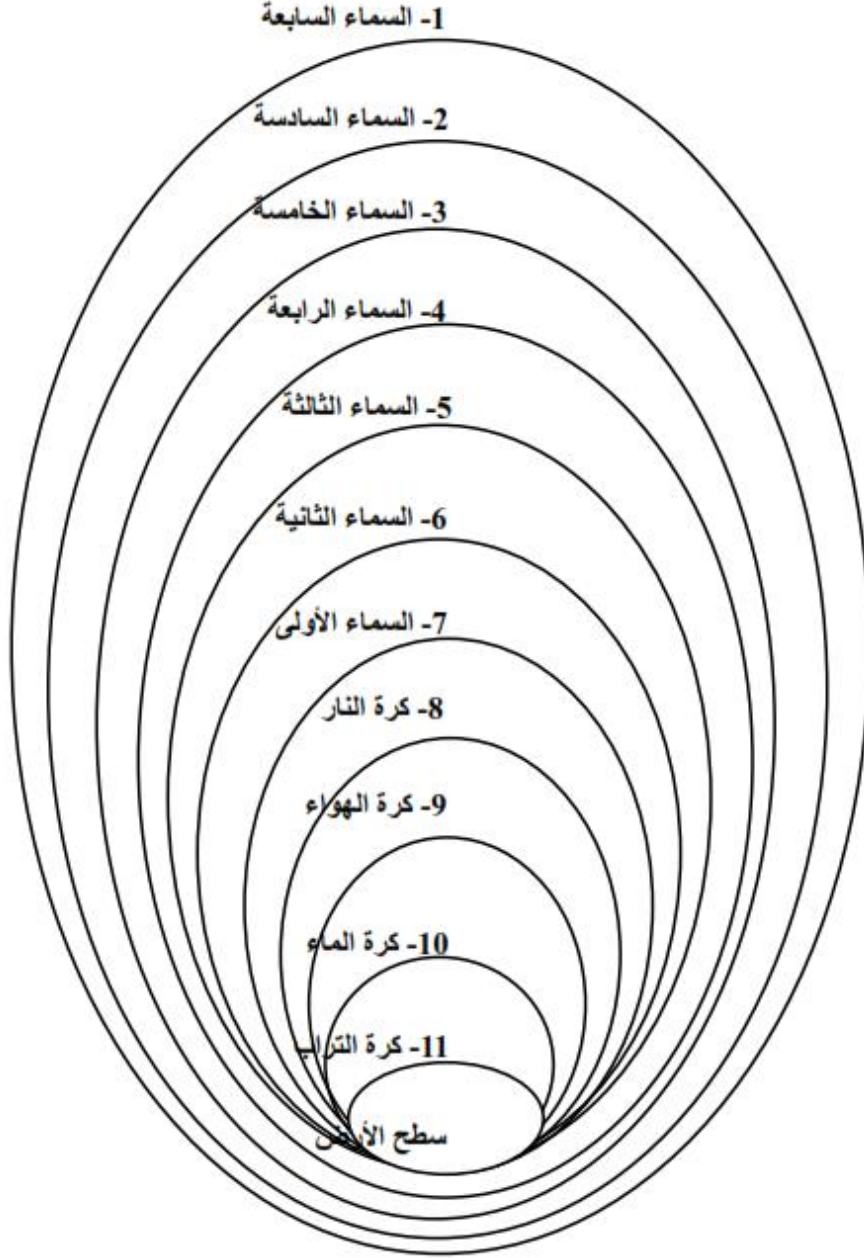
Şekil 29: Üçgen ve Kare

4.17. Alem Tasavuruna Dair Bir Çizim



Şekil 30: Alem Tasavuruna Dair Bir Çizim

4.18. On iki katmanlı Alem tasavvurunu gösteren resim



Şekil 31: On iki katmanlı Alem tasavvurunu gösteren resim

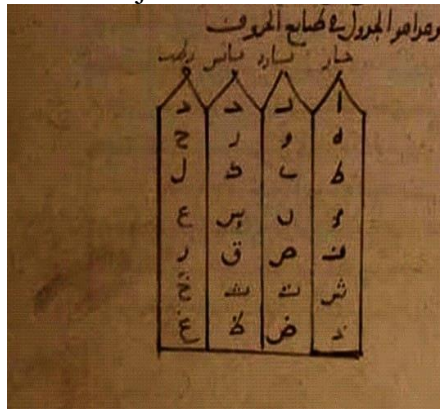
4.19. İbnu'l-Arabî'nin Harflerin Tabiatına Dair Çizmiş Olduğu Tablo

الجدول في طباع الحروف

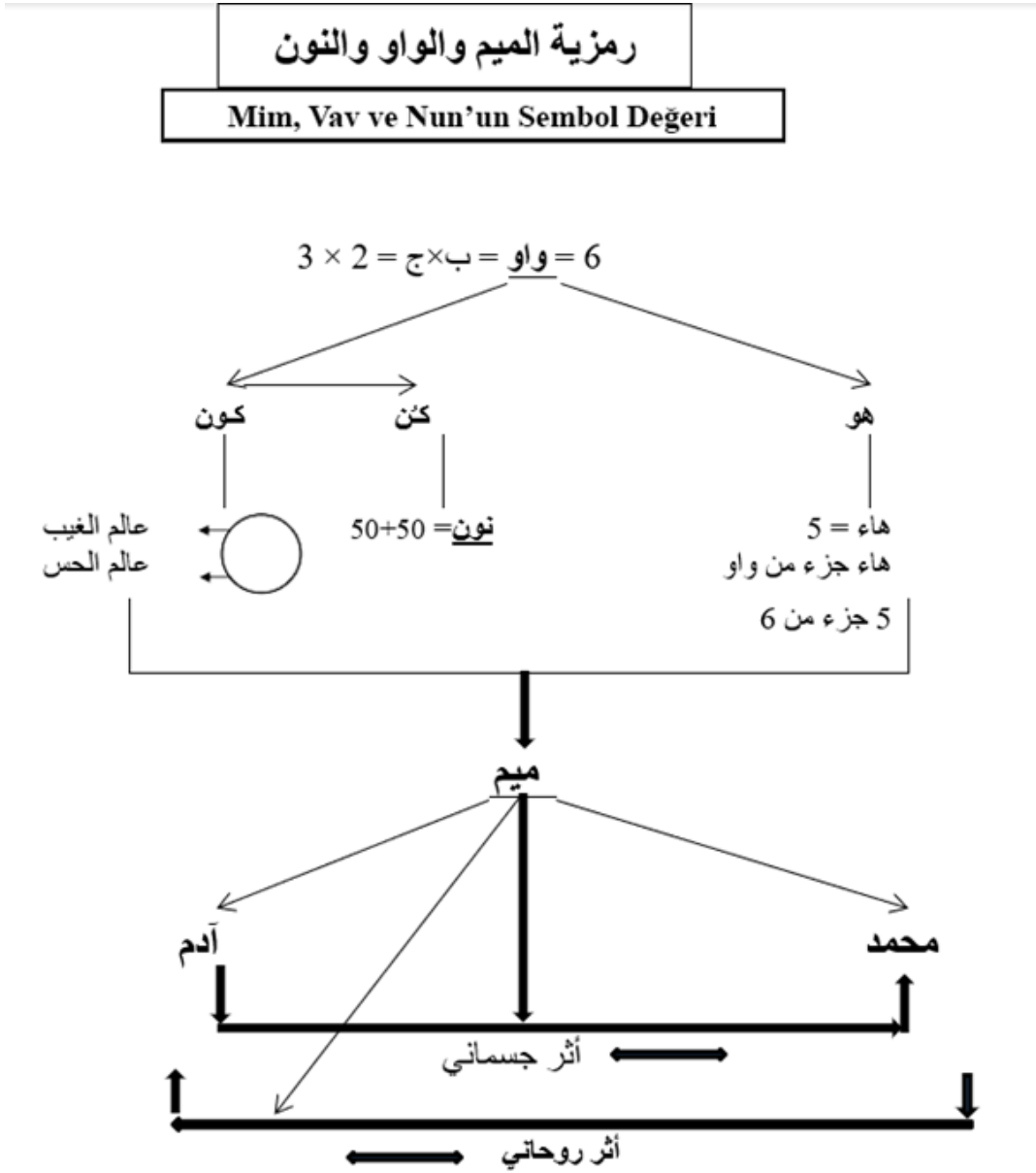
حار	بارد	يابس	رطب
ا	ب	ج	د
هـ	و	ز	ح
ط	ي	ك	ل
م	ن	س	ع
ف	ص	ق	ر
ش	ت	ث	خ
ذ	ض	ظ	غ

Şekil 32: İbnu'l-Arabî'nin harflerin tabiatına dair çizmiş olduğu tablo

Orijinal Hali



4.20. Mim, Vav ve Nun harfinin sembol değeri



Şekil 33: Futûhât Mim, Vav ve Nun harfinin sembol değeri (Said Hamisi, s. 186)

SONUÇ

Elinizdeki çalışmanın öncelikli amacı; harflerin kelimelerden bağımsız olarak dilsel veya sembolik anlam alanlarını, sayılar dünyasıyla ilişkilerini İbnu'l-Arabî öğretisi çerçevesinde incelemekten ibarettir. Oluşturduğu geniş külliyat ve yetiştirdiği öğrencileri sayesinde yapısal bir söylem değişikliğine vesile olarak yeni bir dil geliştiren İbnu'l-Arabî'nin, İslâm tasavvuf düşüncesinde nitelikli etkileri olmuştur. İbnu'l-Arabî'nin nakil ve görüşleri çalışmamızın esasını belirlediği için Arap Dilinde harf-anlam ilişkisi temel verilerimizi oluşturacaktır. Dilbilimcilerin ortak kabulü, “ıştikâk-ı sağır”ın yanında “ıştikâk-ı kebîr” ve “ıştikâk-ı ekber” tasnifatıdır. Sayısız örneklerle ispatlanan söz konusu tasnif alanı, harf-anlam ilişkisinin en büyük kanıtı sayılabilir. Konunun diğer bir cephesini harf-sayı ilişkisi oluşturur. Her harf aynı zamanda bir sayısal değeri de temsil etmektedir. İnsanların birbirleriyle iletişimlerinde veya kendilerine ait tuttıkları notlarda dilin esası olan harfler kadar harflere bir takım makul gerekçelere dayanarak sayısal değerler yüklemeleri olağandır ve kültürel bir vakıadır. Ancak vakıanın kendisi kadar niçinliği ve nasıllığı üzerinde tespitler yapabilmek yeni bilgi alanlarına kapı açacaktır.

Nokta, harf/hurûf, aded, remiz, ebced, simya, lugaz, cefr, beduh, sır, envâ', vefk ve zayırçe kelimelerini duyduğumuzda çağrıştırdığı anlam dünyası gizemli ve batınî bir alandır. Ayrıca simya ve Câbir b. Hayyân es-Sufi gibi isimleri bir arada gördüğümüzde değersiz metallerin değerli metaa dönüşümü aklımıza gelir. Ama aynı zamanda sufilerin iyilik derecelerini elmas ve altın gibi madenlerle, kötülük derekelerini ise kömür gibi madenlerle ifade etmeleri aklımıza gelmektedir. Taklîdî kelimelerde ses ve anlam ilişkisi açıktır. Her dili kendi içinde değerlendirmek gerektiği hususu izahtan vareste müsellemler bir husustur. İbnu'l-Arabî harflere ve bunlardan üretilen sayısal sembollere göstergebilim ve anlambilim arasında köprü kuracak şekilde yaklaşımda bulunmuştur. Biz de bu çalışmamızda harflerle ilgili kısımları gösterge kabul ederek köprü vasıtasıyla anlam dünyasına tabir etmeye önce 28 birim

veri olarak kabul ettiğimizden manuel yöntemlerle harfleri metinlerin içinden tek tek sayarak, bu göstergeleri daha sonra anlamlandırmak üzere kodlamasını yaptık. Daha sonra dil araçlarıyla anlamlandırma cihazına gittik ve en sonunda sosyal bilimlerde kullanılan diğer görselleştirme araçlarıyla dönüştürmeye çalıştık. Bu süreçlerde yeni birçok alanın olduğunu gördük ki bunların çoğu disiplinler arası çalışmayı gerektirmektedir. Doktora sonrası dönemde henüz eşliğinden yeni girdiğimiz bu yeni teknikler konusunda diğer alanlardan destek alarak devam etme arzusundayız.

Bu çalışmanın hazırlanmasında yazılı metinler kadar sözlü kültürün taşıyıcısı olan geleneklerin de bilinmesine ihtiyaç duyulmuştur. Hadd-i zâtında sırlı sufi metinlerinde *işkal ve telbis* bulunma oranını yüksektir. Buna bir de İbnu'l-Arabî'nin aşkın dili eklenince incelediğimiz metinlerin çözümlenmesi daha zor bir hal almıştır. Zira müellif öğretisini, kavramsal çerçeve ve terimlerden ziyade tasavvufî hal ve makamları merkeze alarak insan ve toplum bilimlerinin tüm alanlarını, numerolojiden kozmolojiye yayılan geniş bir kültürel mirası birlikte ele alarak remzî, sembolik bir üslupla yüzyıllara takdim etmiştir. İbnu'l-Arabî, tasavvuf kavramlarını kendi sûfî öğretilerine uyarlayarak, sembollere dönüştürdükten sonra kullanmıştır. Bu dilin anlama sırasında bir problem oluşturduğu kabul edilecek olursa, şüphesiz aynı sıkıntı, açıklama ve ifade etme sürecinde daha da büyümekte ve karmaşık hale gelmektedir. Metafizik bir alan olması sebebiyle zaten zor olan bir öğreti, sembolik ortama aktarılmakla daha da çetrefilleşmiştir.

Bu öğretiyi kendi sembolik-dilsel ortamından kopararak kavramsal dil (*tasavvufî jargon/lugatu'l-kavm*) içinde yeniden formüle etmek çok zor bir durumdur. İşkal ve telbis barındıran sufi metinleri bu zorluğu zirveye taşımaktadır.

Çalışmanın devamında uzun vadeli planlamalar gerektiren bazı kullanımı düşünülmüş çalışmanın bu aşamasında sosyal bilimci akademisyenlerin görüşleri de alınarak bir analiz ve veri görselleştirme programı olarak <https://voyant-tools.org> adlı programdan önceleri manuel

yaptığımız ve teze eklediğimiz analizlerin bir bakıma sağlamasını yapmaya gayret ettik. İbnu'l-Arabî harflerin kullanımında öne çıkarmak istediği harfleri gerek şiir gerekse düz yazıda ortaya koymuştur.

İbnu'l-Arabî, bir açıdan tarihsel gelişimi boyunca tasavvufî tecrübenin imkânlarını önümüze sunan zirveyi temsil ederken, başka bir açıdan alana yeni kavramlar (istilah) sağlamada son derece kabiliyetli bir konuma sahiptir. İbnu'l-Arabî herhangi bir hali ya da âlemi ya da bir mertebeyi ya da hükmü açıklamaya çalıştığında, onun görünümünü de açıklamak üzere ona bir isim vererek onu tanımlamaktadır (*hadd*). İbnu'l-Arabî'nin eşyayı isimlendirmedeki bu çabası yeni bir dilin doğuşuna vesile olur (*Mevlidu Luga Cedide*). Bu dil, kendinden önceki tasavvufî birikimin tüm mefkuresi ile tek tek konularını da kullanarak alana birtakım yeni isim ve kavram (*istilah*) üretmeye imkân sağlamıştır. Bütün bunlar, bir açıdan geniş bir sûfi jargonunun oluşumuna hız verirken diğer taraftan bu isim ve kavramların (*lugatu'l-kavm/istilah/jargonun*) merkezi bir konuma gelmesini sağlayarak İbnu'l-Arabî'yi sûfi söylemin kendinden sonraki dönemler açısından medarı ve kutbu haline getirmiştir. Sûfilerin metinlerinde karşılaştığımız her kavram (*istilah*) İbnu'l-Arabî'de daha güçlü bağlantıları olan bir hüviyete bürünmektedir.

İbnu'l-Arabî tarafından miras bırakılan ve Bilad-ı Şam'da devam ettirilen sufi geleneğin izlenmesi amacıyla TÜBİTAK Doktora Sırası Araştırma desteğiyle Beyrut Amerikan Üniversitesi ile diğer ilgili mekanlarda literatür incelemesi ve saha çalışması yapılmıştır. İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin sağlıklı bir zeminde incelenmesi ve değerlendirilmesi için tasavvuf ve dil merkezli çalışmalar olan Suâd el-Hakîm'in, "*el-Mu'cemu's-Sûfi el-Hikme fi Hududi'l-Kelime*" ve "*İbn Arabî ve Mevlidu Luga Cedide*" gibi eserleriyle konuya giriş yaparak klasik dönemde yazılmış temel/asıl kaynaklarımıza aşinalık kesbetmek amaçlanmıştır. Bilal Orfali ve Suad el-Hakim'in bu noktada önemli katkıları ve yardımları olmuştur.

Çalışmada İbnu'l-Arabî metinlerinin ve sonrasında bu metinlerin referans gösterilerek yapılan yorum ve değerlendirmelerde tasavvufun hem tarihine hem de bir hal ilmi olarak gelişim ve söylemine geniş bir etki yaptığı görülmüştür. İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin dilin yapı taşları olan harflerden yola çıkarak sağlıklı bir zeminde incelenmesi ve değerlendirilmesi sayesinde tasavvufa dil merkezli daha kavranabilir bir zemin oluşturma çabasına katkı sunmaya matuf bu çalışmamız alana mütevazî yeni bir perspektif sunacağı kanaatini taşımaktayız. Dini anlayışımızı etkileme konumunda olan kullandığımız dilin, tabiatı gereği hassaten sembol içeren metinlerin anlaşılması ve aktarılması güç olduğundan, modern dönem insanının zihni melekeleri de göz önünde bulundurularak kurucu tasavvuf metinlerini barındıran Arap dilini merkez alarak bir çerçeve oluşturmak gerekmektedir. Zira anlamın buharlaşmasını engelleyecek tek barınak dil çerçevesidir. Bu çerçeve tasavvufun zahir ve batın yönü de dahil olmak üzere büyük kısmı dilde mündemiçtir.

İbnu'l-Arabî'yi sahih bir şekilde anlama meselesi sadece tasavvuf alanında değil başka birçok alanda da önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira onu doğru anlama eser verdiği alanlar başta olmak üzere birçok alanda daha güçlü söylem üretmemizi sağlayacaktır. İbnu'l-Arabî'yi diğer söylem sahiplerinden ayıran en temel fark, yazdığı binlerce sayfalık külliyatının yanında asırlar boyunca otorite olan şahsiyetlerin ağızlarından müteselsilen nakledilmek suretiyle gelen “şifahî gelenek” olgusunun canlı/müşahhas bir örneği olmasıdır. Bir yandan elimizde eserlerin varlığı bir yandan da o eserlerin nakledilme halkalarını barındıran veriler tasavvufî metinleri daha kıymetli hale getirmektedir. Tasavvuf alanındaki bazı alimlerin İbnu'l-Arabî ile doğrudan ruhanî ittisâl kurduklarını ve onu bu sayede anlayabildiklerini belirtmiş olmaları da önemli sayılabilecek verilerdendir.

Harflerin anlamları ile felsefî bağlam ve boyutları açısından nitelikli tasavvufî bir bakış açısından harf ve kelimelerin insan nefesi vasıtasıyla ortaya çıkışından hüsnü hat yazılarını anlam/derinlik bakımından tefekkür edebilme imkânına varıncaya kadar, klasik

Arap kozmolojisiyle yakından irtibatı sebebiyle ebced ve cifir gibi ilimlerin bilinmesi o döneme ait metinlerin doğru anlaşılması açısından araçsal olarak zorunludur. Bu anlamda alana çok nitelikli katkılar yapan Abdülbaki Miftah'tan ilham alarak yeniden aslına uygun tarafımızdan yeniden çizilen dairesel cetvelin merkezi konumu da daha anlaşılır hale getirilmeye çalışılmıştır.

İbnu'l-Arabî'nin Allah-alem hakkındaki mefkuresini harflere dair yorumlarında görmek mümkündür. Birlikten neşet eden ikil yapılar (düalite), yansımalar, tenezzül ve zıtlıklar onun düşüncesinin esaslarını oluşturmaktadır. Mesela “elif” harfi münezzehliği, maddesiz-mekansız olmayı, ezililik içeren ebedîliği ve saltanatı temsil ederken bulunduğumuz âlemde ve özellikle zayıflığının şuurundaki seçkin kullarda azametle tecelli etmiştir. Görüldüğü üzere sultanlık ve kulluk, ezililik ve ebedilik, maddesizlik ve maddî oluş “elif” harfi üzerinden bir “varlık” okumasıdır. Hazerat-ı hamse başlığındaki görselde üç başlık altında dördü yapılar işaret edilmiş ve her bir dördü merkezdeki “Nûru'l-Hazret” ile beşe tamamlanmıştır. Nûru'l-Hazret, ateş, hava, su, toprak, Nûru'l-Hazret, akıl, nefis, heba, tabiat, Nûru'l-Hazret, hayat, ilim, irade, kudret şeklinde belirlenmiştir. Dolayısıyla insanın dengesi bu nisbetlerde verilmiştir. Tek boyutlu değerlendirmelerin sağlıklı olmayacağı ve matematiksel olarak da tam olarak belirlenemeyeceğine dair işaret bulunmaktadır.

Âlemi ilahî sıfat ve isimlerin, esmâyı da Zat'a delalet eden câmi' ismi olan Allah isminin tafsili olduğunu kabul eden İbnu'l-Arabî, sayıyı da Bir'in tafsili kabul eder. Vahid-sayı ilişkisinden hareketle İbnu'l-Arabî *halk* ve *Hak* arasındaki *ayniyet* ve *gayriyet* meselesi üzerinde durur. *Hak* ve *halkın ayniyet* ve *gayriyetini* kavramanın kişiyi tenzih ve teşbihin cem'i ile gerçekleştirilen hakiki tevhide eriştireceğini belirtir. 1'i *elif* harfiyle sembolize ederek *ulûhiyet tevhide mertebesinin* sayısı olarak yorumlayan İbnu'l-Arabî, zıtlık ve kutupluluğu ifade eden 2'yi ise maddi âlemin sayısı olarak görür. İkiliği, maddi hayatın birbirine zıt tezahürleriyle ele alan İbnu'l-Arabî âlemdeki zıtlığın kaynağını ilahî sıfat ve

isimlerin *Cemâl-Celâl* şeklindeki ikili yapısından aldıklarını ifade etmektedir.

Sayının Allah-âlem irtibatının bazı yönlerini keşfeden bir unsur olarak görülmesi, sayıya dinî bir değerin yüklenmesine de yol açmış, eşyâyı ölçme girişiminin sonucunda sayı mefhumunun farkına varan insan, âlemin sayısal bir düzen üzerine kurulduğunu fark etmiştir. *Şehadet* (hissedilen/algılanan) âlemin fenomenlerini/tezahürlerini metafizik âlem tasavvurunun ilkelerinden hareketle izah eden İbnu'l-Arabî, bunun doğal sonucu olarak sayıyı da aslî kaynağı olan *ilahî hazrete* bağlamaktadır. Sayının âlemdeki zuhurunun *ilahî mertebeden* yansımalar olduğunu ve bazı sırlar ihtiva ettiğine işaret eden İbnu'l-Arabî'ye göre sayının ilkelerinden hareketle insan, var oluşun ilahî sırlarına muttali olabilir. Ancak bu husus daima kişinin manevî istidadını beslemesi, kalbini ve aklını safî tutması, muttali olduğu hususları Kur'an'ın belirlediği hayırlı işler için kullanmayı düşünmesi şartıyla bu gibi sırların bazı yönlerini anlamaya ehil olabilir. Yani mutasavvıfların işaret ettiği nefsin mertebelerinden mardiyeye mertebesi amaçlayan bir niyet ile ulaşması mümkün olabilmektedir.

Keşf ve müşâhedesi neticesinde âlemi vahdetin bir açılımı olarak gören İbnu'l-Arabî'ye göre âlemdeki tüm mevcudat arasında kuvvetli bağlar bulunmaktadır. İbnu'l-Arabî, bu tür bağlantılarla var oluşun çeşitli tezahür/fenomen/görüngülerine ait orijinal yansımaların olduğunu belirtmiştir.

Harfler, semantik ve sembolik anlamlar taşıdıkları için bâtinî bilginin bütün alanlarına ulaştıran bir vasıtaadır. Telaffuz ettiğimiz isimler, İlâhî Esmâ üzerinde perdeler gibi başka bir türü ise Nefes-i Rahmanî ile ilgilidir. Suretlerin ardında şekillerin arkasındaki ruhlara benzeyen bazı anlamlar vardır. Allah'ın bizzat sözü olan Kur'an'ın içerisinde Kendisi'yle ilgili zikrettiği bu isimlere dair suretlerin mevcudiyeti Nefes-i Rahmanî'den kaynaklanır.

İbnu'l-Arabî tekvinî hitap/söylem ile tenzilî hitap/söylemin birleştirilmesi konusunda bize, işarî yolla harf ilminden misaller vermektedir. İbnu'l-Arabî'nin harflere dair öğretisini anlamak, bir müminin kendi şahsî kaderini/yazgısını anlamasına ve ruhanî terakkisine hangi

anahtarlarla yardım sağlayacağını Kur'an-ı Kerim'in lafızlarına bakarak anlamalıdır. *Futûhât-ı Mekkiyye*'nin ikinci bâbının ikinci bölümünde başlayan bu misaller, yüz doksan sekizinci bâbda, “Ha” ile “Vav” harflerinin telaffuzuna ayrılmıştır. İbnu'l-Arabî, “tek tek/münferiden harfler” veya “Elif” ile “Lâm” harfinin irtibatını ortaya koymak suretiyle bazı harflerin bâtinî anlamlarını ifade eder.

Futûhât-ı Mekkiyye'nin baş kısımlarında, kapsamlı bir mukaddime niteliğindeki harfler ilminin bulunması, İbnu'l-Arabî'nin eserlerinin bütünlüğünün asıl amacı olan manevî tekâmül sürecinde anahtar konumunda olması dolayısıyladır. Ontolojik olarak her insan “Kelime” olduğundan Kur'an metninden bir ayetin veya bir terimin bâtinî anlamını keşfetme Allah yolunun yolcusuna kendi derunî alemini bilmesine vesile olabilmelerini ifade etmektedir.

Kur'an'ın bâtinî yönü ve özellikle de onun yazıldığı harfler, sıradan bir akıl yürütmesinin konusu olarak görülmemelidir. Sûfinin şahsî tekâmül sürecinin, en temel harf seviyesinden başlamak üzere irfan/marifete dayalı olmasını gerektirmektedir. İbnu'l-Arabî, “harflerin sihirli manaları”nın tesirini kabul etmekle beraber aynı zamanda bu tesirin getirebileceği risklere karşı da tenbihlerde bulunmaktadır.

Dil, bizi şekillendirdiği, organize ettiği ve bize nüfuz ettiği için, aynı zamanda kendi şahsımızda her an bizatihî ifade edilen hakikati hem tecrübe edip hem de yorumlayabiliyoruz. Öyleyse bizim beşerî dilimiz bizim ne olduğumuz gerçeğine tercüman olabilir. Fakat bu tercüme, gerçekte, sadece maddî boyutu tasvir etmede yeterli fakat her varlıkta mevcut bulunan “dikey” boyutu tasvir etmede yetersiz olan günlük, maddî dil vasıtasıyla meydana gelmez. Bu tercümenin metafor, şiir ya da daha çok paradokslar vasıtasıyla vuku' bulması gerekecektir. Şeyhu'l-Ekber, bulanık mantık dediğimiz alana tekabül eden paradoksal ifadeleri kendi söyleminin bir parçası olarak kullanmıştır. Şatahatı hatalı/yanlış söylemler olarak kabul etmiş ancak şatahatın avam tabakasını yanlış yöne sevk edebileceğinden dikkatli dolayı tenbihlemiştir. Zira bu tarz sözlerin ehil olmayanlar tarafından yanlış anlaşılma riski

taşımaktadır.

Futûhât-ı Mekkiyye'ye mukaddime olarak başlayan aşağıdaki şiir, bu paradoksal ifadelerin en çok zikredilenidir:

Hakk (cc.) haktır ve kul da Hakk

الرب حق والعبد حق * يا ليت شعري من المكلف

Keşke bilseydim kimdir mükellef!

إن قلت عبد فذاك ميت * أو قلت رب أنى يكلف

Eğer kuldur dersen o ölüdür,

Yok, Hakk'tır dersen; O, nasıl mükellef olur.

İbnu'l-Arabî, dilin beşerî ve ezeli boyutlarının farkında olduğunu hissettirmekte ve bunu ince, hassas ve çok yönlü olarak aynı zamanda kendisinde herhangi bir parçalanmaya sebep olmayan bir yapı içerisinde anlamlandırma çabası gütmektedir.

İbnu'l-Arabî'ye göre dil, tek anlamlı olmayıp dilin kullanımı da kelimelerin lügat anlamı ya da sözdizimsel kurallar ile sınırlandırılmış değildir. Üstelik dil, dikey bir boyuta sahiptir. İbnu'l-Arabî, manevî deneyimini dilin kendisine özgü olan ve mutlak ahenge kadar giden insicamını bozmadan, paradokslar vasıtasıyla ifade eder. İşte bu dikey boyutuyla dil, insana eşyaya isim verme ve aynı zamanda onları kaynakları olan İlâhî isimlere imkânı sağlamaktadır. Harflerin bâtinî anlamı üzerine tefekküre dalma vasıtasıyla sûfî, gerçekten harfleri ve kelimeleri makrokozmozun karakteristiğine iştirak eden her şeyle ilişkilendirebilir ve hatta bizzat kendisi onların efendisi olabilir. İşte bu sûfî, kâinata hayat veren, kâinattaki bütün varlıklara nüfuz ettiği gibi kendisine de nüfuz eden bu evrensel dilin ifadelerini anlamaya başlar. “Kuş dili” ve hatta “minerallerin idraki” kavramları da evrensel dilin bütün kâinata nüfuz etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan dilinin âlemdeki diğer bütün dillerden üstünlüğü, insanın eşref-i mahlukat oluşunun bir yansıması olarak kabul edilebilir. İnsan, kendisinde kâinatın bütünüyle yansıdığı bir mikrokozmoz olduğu için, beşerî dil, çok katmanlı semanın altına tevdi edilerek harflerle gösterilmiş gizemlerin anahtarını elde edebilir. Bu seviyede beşerî dil, varoluşa kaynağını gösteren ve onu bu kaynağa doğru

yönlendiren “İlâhî Kelâm”ın bir yansıması olmuştur. Harfler ilmi, *Futûhât-ı Mekkiyye*’nin yirminci bâbında belirtildiği üzere Hz. İsa’nın bir ilmidir. Bizatihî Hz. İsa başlangıçtan beri yaratılışı gereği Allah’ın “Kelâmı”dır. Nasıl ki Hz. İsa tabiatı gereği Allah’ın “Kelâmı”dır, sûfi de ibadet ve gayretleri vasıtasıyla Allah’ın “Kelâmı” olmak ister. Harfler ilmi yaratılmış bir varlık olarak insanı varoluşun nihaî kaynağına vardırmaktadır.

İbnu’l-Arabî’yi anlama meselesi sadece tasavvuf alanında değil başka birçok alanda da önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu meseleye katkı sunmak psikoloji ve toplumsal psikoloji gibi başta sosyal bilimler olmak üzere kuantum fiziğine varan çeşitli sahalara veri sağlayabilecek yaygın bir etki potansiyeli taşımaktadır. Çalışmamızda kullandığımız bilgiyi görselleştirme çabasının sembollerin göstergebilim ve anlambilim arasında köprü kurmasına araç olarak tasavvuf alanında bundan sonra yapılacak olan çalışmalarda birçok farklı yeni verinin oluşması ve bu alanda önemli bir boşluğu doldurması beklenmektedir. Çalışmamız din ve dil bilimleri merkez olmak üzere pek çok alanı kapsayan disiplinler arası bir çalışma sahasının ürünü olarak ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ÖNERİLER

1. Klasik İslam Kozmolojisi Çalışmaları İçin Enstitü Kurulması

Klasik dönem İslam kozmolojisini merkeze alarak çalışan özel araştırma enstitülerinin kurulması desteklenmelidir. Mevcut akademik kurumlarla iş birliği artırılmalı, disiplinler arası araştırma olanakları genişletilmelidir. Bu sayede, ilahiyat, dil, fizik, astronomi, astroloji, felsefe ve bilim tarihi vb. alanlarda uzmanlar bir araya gelerek İslam kozmolojisinin çeşitli yönlerini derinlemesine inceleyebilir. Bu enstitüler, uluslararası akademik iş birliklerine de kapı aralayabilir. Ayrıca, İslam felsefesi, bilim tarihi, dilbilim ve diğer beşerî bilimleri kapsayan disiplinler arası akademik araştırma gruplarının kurulması teşvik edilmelidir. Bu birliktelikler, farklı bilim dallarındaki akademisyenlerin ortak projeler geliştirmesine ve küresel iş birlikleri yapmasına olanak tanıyacak bir platform sağlayabilir. Özellikle İslam

medeniyetinin bilimsel ve felsefi mirası ve katkıları bu merkezler aracılığıyla derinlemesine incelenebilir.

2. Seslerin Anlam ve Duyguyla İlişkisi Üzerine Araştırmalar

Seslerin anlam ve duyguyla ilişkisinin modern tıp ve psikoloji çerçevesinde deney ve testlerle incelenmesi önerilmektedir. Dilbilim, nörobilim ve psikoloji gibi alanlarda yapılacak bu çalışmalar, dillerdeki lafız-anlam düalitesinin (ikilciliğinin) tevhid (birlik) edilerek daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir. Özellikle İbnu'l-Arabî'nin harflerin anlamlarıyla ilgili görüşleri bu araştırmalarda test edilebilir ve bu bilgiler, vahdet/tevhid (birlik) kavramını daha derin bir şekilde incelemek için kullanılabilir.

3. Kur'an'ın Harf ve Anlam İlişkisinin Modern Bilimlerle İncelenmesi

Kur'an'ın Arapça bilmeyen toplumlarda bile yüzyıllardır okunmasına rağmen ruhlarda ve dillerde canlılığını koruması, İbnu'l-Arabî'nin harf-anlam ilişkisi teorisi ile açıklanabilir. Bu ilişkinin modern bilimler, dilbilim, psikoloji ve nörobilim yöntemleriyle incelenmesi önerilmektedir. Böyle bir araştırma, hem İbnu'l-Arabî'nin düşüncelerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacak hem de ilahî kelamın daha geniş boyutlarda fark edilmesine zemin hazırlayacaktır.

4. Astroloji ve Astronomi Alanlarında Disiplinler Arası Çalışmalar

Astroloji ve astronomi alanlarını kapsayan disiplinler arası çalışma grupları oluşturulmalıdır. Bu gruplar, kozmoloji, tarih, fizik, matematik ve felsefe gibi farklı disiplinlerden uzmanları bir araya getirerek, astroloji ve astronomi alanındaki kadim ve modern bilgiler arasındaki bağları inceleyebilir. Buna yönelik projeler oluşturulmalı, oluşturulan bu tür projeler, TÜBİTAK ve ilgili bakanlıklar tarafından desteklenmeli, ulusal ve uluslararası iş birlikleri teşvik edilmelidir.

5. Dil Terapisi ve Konuşma Bozuklukları Üzerine Araştırma Grupları

Dil terapisi ve konuşma bozukluğu alanlarında farklı dillerin uzmanlarının da

bulunduğu araştırma grupları kurulmalıdır. Bu gruplar, konuşma terapisi, psikoloji, dilbilim ve nörolojik bilimler alanlarında disiplinler arası araştırmalar yaparak, dil bozukluklarının tedavisinde yeni yöntemler geliştirebilir ve farklı kültürel perspektiflerden dil öğrenme ve terapi süreçlerini inceleyebilir. Amerika’da bazı Samî dil uzmanları dil terapisi ve konuşma bozuklukları araştırmaları merkezlerinde çalışmaktadır.

6. Klasik Metinlerin Kavramsal Ağ Analizleri

Klasik İslam metinlerinin kavramsal ağ analizlerinin yapıldığı disiplinler arası çalışmalar teşvik edilmelidir. Bu tür araştırmalar, ilahiyat, felsefe, dilbilim ve tarih gibi farklı disiplinlerden gelen uzmanların iş birliğı yaparak metinlerdeki kavramsal ilişkileri ve ağları incelemesini sağlayabilir. Ayrıca, bu analizler modern veri bilimi yöntemleriyle desteklenerek, klasik metinlerin daha geniş bir perspektiften anlaşılmasına katkı sağlayabilir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Hasan, *Hasâ'isü'l-hurûfi'l-Arabiyye ve me'ânihâ*, Dımaşk 1998.
- Addas, Claude C., İbn Arabî, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, Gelenek Yay., İstanbul 2003.
- Addas, Claude, *Quest 347orks347347 Red Sulphur*, çev. Peter Kingsley, The Islamic Text Society, Cambridge 1993.
- Adonis, *Sufizm ve Sürrealizm*, çev. N. Koltaş, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012.
- Afifi, Abu'l-'Ala, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge 1939.
- Afifi, Ebu'l-Ala "İbn Arabi Hakkında Yaptığım Çalışma", (İbnu'l-Arabî Anısına Makaleler), ed. İbrâhîm Beyyûmî Medkûr, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay. İstanbul 2002.
- Afifi, Ebû'l-Alâ "İbnu'l-Arabî'de A'yân-ı Sâbite" (*İbnu'l-Arabî Anısına Makaleler*) ed. İbrahim Medkur, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Afifi, Ebu'l-Alâ "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, "İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.) İstanbul, 2000.
- Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000.
- Ahmed b. Suleyman el-Ervadî et-Trablûsî, *Nûru'l-Mazhar fî Tarîkati Seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber*, Kahire 1948.
- Ahmed, Muhammed Futuh, *er-Remz ve'r-Remziyye fi'ş-Şi'ri'l-Muasır*, Dâru'l-Maârif, Kahire 1984.
- Akkach, Samer The World of Imagination in Ibn 'Arabi's Ontology, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 24, No. 1 (May, 1997).
- Aksoy, Gürsel, *Aritoteles'in Taşlar Kitabı: Kitabu'l-Ahcar Li-Aristutalis İnceleme-Arapça*

- Metin-Çeviri-Yorum*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2018.
- Aliyyu'l-Kârî, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri*, çev. A. Şener-M. Rahmi Ayas, AÜİF. Yay., Ankara 1972.
- Amâyire, İsmâil Ahmed, M. Es-Seyyid, Abdulhamîd, *Mu'cemu'l-edevât ve'd-demâ'ir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut 1986.
- Anawati, G. C. "Arabic Alchemy", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London 1996.
- Arbery, Arthur J. *An Introduction to The History of Sufism*, (Oxford University Press), Oxford 1942.
- Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Arslan, Sevim, "Noktai-Süveydâ'nın Önemi ve Özellikleri", *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (Haziran 2020): 103-30.
<https://doi.org/10.46231/akademiar.690939>.
- Askerî, Ebû Hilâl, *Kitâbu's-Sinâateyn* (nşr. M. Mufid Kumeyha), Beyrut 1984.
- Aşkar, Mustafa, "Şeyh Muhyiddin Muhammed b. Mustafa el-İskilibî (Şeyh Yavsî): Hayatı, Eserleri ve Varidat Şerhi Adlı Eseri Üzerine", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler* (haz. Mevlüt Uyanık), Ankara 1998.
- Aşkar, Mustafa, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî: Hayatı-Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1996.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1974.
- Augustine, Saint, *The City of God*, çev. Henry Bettenson, Penguin Boks, London.
- Austin, Ralph W., *Endülüs Sûfileri*, çev. Refik Algan, Dharma Yay., İstanbul 2002.
- Aysoy, Mehmet, *Modernlik ve Marifet, Rene Guenon ve Kutsal Bilim Üzerine*, Altiva Kitap, Ankara 2020.

- Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005.
- Azme, Nezir, *el-Mirac ve 'r-remzu 's-sufi*, Beyrut, Dâru'l-Bahis, 1982.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin, *İbn Meserre ve Eseri el-Müntekâ*, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- Barthes, Roland, *Göstergebilimsel Serüven*, çev. Mehmet Rifat, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2011.
- Bedevî, Abdurrahman *el-İnsânu 'l-Kâmil fi 'l-İslâm*, Kahire 1950.
- Bedevi, Abdurrahman, “Ebu Medyen ve İbn ‘Arabi”, *Kitâbu't-Tizkârî Muhyiddin İbn Arabi*, tercümesi *İbnu'l-Arabî Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, İnsan Yay., İstanbul 2002.
- Bedevi, Abdurrahman, *Şahsiyat Kalika fi 'l-İslam*, Sîna li'n-Neşr, Kahire 1995.
- Belkâsım, Hâlid, *el-Kitâbe ve 't-Tasavvuf inde İbnu 'l-Arabî*, Dâru Tobkâl li'n-Neşr, Fas 2004.
- Beneito, P., “The Servant of the Loving One”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, Oxford 2002.
- Bîrûnî, *el-Âsâru 'l-bâkiye Ani 'l-kurûni 'l-hâliye* (nşr. C. E. Sachau), Leipzig 1878-Leipzig 1923.
- Blachère, *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*, Paris 1967.
- Bolelli, *Nusrettin Belağat (Arap Edebiyatı Bilgi ve Teorileri)*, İFAV Yay., İstanbul 1993.
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari*, Berlin-New York 1980.
- Brockelmann, C., *Fıkhu'l-Lugatı's-Sâmiyye* çev. Ramazan Abduttevvâb, Riyad 1977.
- Bullinger, E. W., *Number in Scripture*, Michigan 1967.
- Bûnî, Ahmed b. Ali, *Menba 'u Usûli 'l-hikme*, Kahire 1979.
- Bûnî, Ahmed b. Ali, *Şemsu 'l-Maârifî 'l-kübrâ*, el-Mektebetu's-Sekafiyye, Beyrut, ts.
- Bûnî, Ahmed b. Ali, *Teysîru 'l-Avârif fi 349orks349349 Şemsi 'l-Maârif*, Kahire 1358.
- Bûnî, Ahmed b. Ali, *Şemsu 'l-maârif* çev. Selahattin Alpay, İstanbul 1988.

- Burckhardt, Titus, *Akıl Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Sanat Üzerine Denemeler*, çev. Volkan Ersoy, İstanbul 1997.
- Burckhardt, Titus, *Astroloji ve Simya* çev. Mehmed Temelli, Verka Yay., İstanbul 1999
- Burckhardt, Titus, *İslâm Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahrettin Arslan, İstanbul 1982.
- Bursalı, Mehmet Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber*, İstanbul 1898.
- Câbir b. Hayyân, *Kitabu's-Seb'in [The Book of Seventy]* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1986.
- Câbir b. Hayyân, *Muhtâru resâ'il* (nşr. P. Kraus), Kahire/Paris 1935.
- Câbir b. Hayyân, *Musannefât fî 'ilmi'l-kîmiyâ' li'l-hakîm Câbir b. Hayyân es-Sûfî* (nşr. E. J. Holmyard), Paris 1928.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtu'l-Üns-Evliya Menkıbeleri* çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 1995.
- Carim, Ali ve Emin, Mustafa, *el-Belâgatü'l Vâdîha*, İstanbul: Eda Neşriyat, ts.
- Cemel, Bessâm, *Mine'r-Remz ile'r-Remzi'd-Dînî: Bahs fî Ma'nâ ve'l-Vezâif ve'l-Mukârebât*, Ru'ye li'n-Neşr, Kahire: 2011.
- Cevzu, Mustafa, *Mustafa Sadık er-Rafii: Raidu'r-Remziyyeti'l-Arabiyye Mutille ale's-Surreyaliyye*, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1985.
- Ceyhan, Semih, "Modern Çağda Tahayyül Gücünün Yeniden Keşfi: İbnu'l-Arabî'de Hayalin Ontolojik ve Epistemolojik Gerçekliği", *Modern Çağ ve İbn-i Arabî Ibn Arabî and Modern Era*, Uluslararası Sempozyum Mayıs 2008, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yay., İstanbul 2010.
- Chittick, William C., "Ibn 'Arabi and His School", *Islamic Spirituality, Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr, SCM Press, London 1991.
- Chittick, William C., *Hayal Alemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.
- Chittick, William C., *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-Arabi's*

- Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989.
- Chittick, William C., *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Chodkiewicz, Michel “The Endles Voyage”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, sayı 19, Oxford 1996, ss. 73–83.
- Chodkiewicz, Michel, “Sonsuz Yolculuk: İbnu'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr an netâicil'l-esfâr Adlı Eseri”, çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2009, sayı: 23, ss. 657-667.
- Chodkiewicz, Michel, *An Ocean Without Shore*, çev. David Streight, State University of New-York Press, New-York 1993.
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman: Hakikat, Şeriat ve Ibn Arabî*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2003; İstanbul, Nefes Yayınları, 2015.
- Chodkiewicz, Michel, *Velayet Mührü: İbn Arabi Öğretisinde Nübüvvet ve Velayet*, çev. Birol Biçer, Sufi Kitap, İstanbul 2022.
- Cîlî, Abdulkerîm *el-İnsânu 'l-kâmil*, Kahire 1304, I-II.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, İngilizce'ye çev. Ralph Manheim, (Princeton University), Princeton 1969.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1985-1986.
- Cu'fî, Mufaddal b. Ömer, *el-Heftu 'ş-şerîf* (nşr. M. Galib), Beyrut 1980.
- Cubûrî, Yahyâ Vehîb, *el-Hat ve 'l-kitâbe*, Beyrut 1994.
- Cundî, Abdulhalîm, *el-İmâm Ca fer es-Sâdık*, Kahire 1986.
- Curcânî, Abdulkahir, *Esrârü'l-Belâğa*, nşr. M. Reşid Rıza, Mısır: Dâru'l-Matbûâtî'l-Arabiyye, ts.

- Curcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdulhakim, (Dâru'l-Kitâbi'l-Mısriyye), Kahire 1991.
- Çakar, Yusuf, *Gizli İlimler*, İstanbul 2005.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbnu'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2011.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, Muhyiddin İbnu'l-Arabî'ye Göre Hayal, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.
- Çelebioğlu, Âmil, "Kültür ve Edebiyatımızda Şifre Alfabeleri", *Tarih Boyunca Paleografya ve Diplomatik Semineri Bildiriler*, İstanbul 1988.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, İhvân-ı Safâ Modeli*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Dânî, Ebû Amr, *et-Tahtîd fi'l-itkan ve't-tecvîd* (nşr. Ganim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1988.
- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Adres Yay., Ankara 2005.
- Demirli, Ekrem. "Normatif Geleneğe Karşı Sembolik Anlatım: İbnü'l-Arabî'de Harf Sembolizmi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Journal of Istanbul University Faculty of Theology)*, sy. 17 (Nisan 2012): 223-36.
- Deyrebî, *Kitâbu'l-Mcuerrebât*, byy. Ts.
- Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Beyrut 1968.
- Ebi's-Serh, *Kitâbu'r-Rumûz* (nşr. S. M. Hüseyin), Mecelletu Mecma'i'l-lugati'l-Arabiyye bi-Dımaşk, IX [1931]).
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev: Ömer Özsoy, *İslamiyat*, 2(3), Ankara, Temmuz-Eylül, 1999.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetu't-Te'vîl, Dirâse fi Te'vîli'l-Kur'an inde Muhyiddin İbni'l-Arabî*, Daru't-Tenvîr, Beyrut 1993.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan, Mana Yayınları, İstanbul, 2018.

- Eco, Umberto, *Açık Yapıt*, çev. Pınar Savaş, İstanbul, Can Yay., 2001.
- Egici, Rabia, “Alexander Knysht. Sufism: A New History of Islamic Mysticism”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60, sy. 60 (Haziran 2021): 247-52.
- Eliade, Mircea, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. Mehmet Emin Özcan, İstanbul 2011.
- Enîs, İbrâhim, *el-Esvâtu'l-lugaviyye*, Kahire, ts. Mektebetu Nehdati Mısır.
- Ermiş, Fatih, *Gülşen Raz Tercüme ve Şerh*, Ketebe, İstanbul 2021.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, ed. Mustafa Kara, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Ervâdî, Ahmed b. Süleymân et-Trablûsî, *Nûru'l-mazhar fî tarîkati seyyidî eş-Şeyhi'l-Ekber*, Kahire 1948.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* (nşr. H. Ritter), Wiesbaden 1963.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, Sosyal Yay., İstanbul 1995.
- Fahd, Toufic, “La magie comme “source” de la sagesse, d’après l’oeuvre d’al-Buni”, *Res orientales*, XIV, Paris 2002.
- Fahd, Toufic, *La Divination Arabe*, Leiden 1966.
- Falnâme (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1951.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Elfâz* (nşr. Muhsin Mehdi), Beyrut 1986.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, Beyrut 1990.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, Beyrut 1965.
- Felekî, Ebû Selâme el-Ferîdî, *Şemsu'l-Maârifî's-sugrâ*, Kahire 2003.
- Francis, Edgar Walter, *Islamic Symbols and Sufi Rituals for Protection and Healing: Religion and Magic in the Writings of Ahmad ibn Ali al-Buni [d. 622/1225]*, University of California, Los Angeles 2005.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, MEB. Yay.,

- İstanbul 1994.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, “*Mişkâtu’l-envâr*” (Mecmûatu rasâili’l-imâm el-Gazâlî içinde), Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996.
- Gazâlî, *el-Munkız mine’d-dalâl*, Beyrut 1987.
- Gazâlî, *Fedâ’ihu’l-Bâtuniyye* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964.
- Gazâlî, *Mihakku’n-nazar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994.
- Gazâlî, *Mişkâtu’l-envâr* (nşr. Ebu’l-Alâ Afîfî), Kahire 1383/1964
- Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife* (nşr. Suleyman Dunya), Kahire 1955.
- Genette, Gérard, *Anlatının Söylemi Yöntem Hakkında Bir Deneme*, çev. Ferit Burak Aydar, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul 2011.
- Gevherî, Muhammed, *Die Gottesnamen im Magischen Gebrauch in den al-Buni zugeschriebenen Werken*, Bonn 1968.
- Göktaş, Vahit “Esad Efendi (1847/1931) ve Tevhid Risâlesi’ndeki Vahdet-i Vücûd Görüşü”, *Tasavvuf*, Ankara, 2008, sayı: 21, ss. 427-445
- Gölpınarlı, Abdalbaki, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973.
- Green, Nile. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 69, no. 3 (2006): 474–76.
- Gubrinî, Ebu’l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Unvânu’d-Dirâye*, thk. Adil Nuveyhid, (Lecnetu’t-Te’lif ve’t-Terceme), Beyrut 1969.
- Guénon, René, “Batı’daki İhtidâ Hâdiselerinde Tasavvufun Rolü”, *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, İzmir 1985.
- Guénon, René, “Doğu Metafiziği” çev. Mustafa Tahralı), *MÜİFD*, sy. 3 (1985), s. 103-122.
- Guénon, René, “İslâm Tasavvufu” çev. Mustafa Tahralı), *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, y. 14, sy. 1 (1985), s. 13-16.
- Guénon, René, “İslâm Tasavvufu” çev. Mustafa Tahralı), *MÜİFD*, XIV/1 (1985);

- Guénon, René, “Nefsini Bil” çev. Mustafa Tahralı), *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, X/3 (1981)
- Guénon, René, “Seyfu’l-İslâm” çev. Mustafa Tahralı), *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, IX/1 (1980)
- Guénon, René, “Tevhid” çev. Mustafa Tahralı), *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, VIII/4, İstanbul 1979.
- Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul 1986.
- Guénon, René, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Nabi Avcı, İstanbul 1979.
- Gurâb, Mahmud M., *eş-Şeyhu’l-Ekber Muhyiddin İbnu’l-Arabî, Tercemetu Hayâtihi min Kelâmihi*, Matbaatu Nadr, Dimeşk 1983.
- Gutas, Dimitri, *İbn Sinâ’nın Mirası*, çev. M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2004.
- Gündüzöz, Soner. “Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (Nisan 2011), 43-58.
- Gürer, Dilâver, “Klasiklerimiz/XII “Fusûsu’l-Hikem”, *Tasavvuf*, yıl: 5, sayı: 13, temmuz-aralık 2004, ss. 395-442.
- Hâirî, Ali el-Yezdî, *İlzâmu’n-nâsıb fî isbâti’l-hucceti’l-ga’ib*, Beyrut 1984.
- Hakîm, Suâd, *el-Mu’cemu’s-Sûfî, el-Hikme fî Hudûdi’l-Kelime*, Dendere Li’t-Tıbâa ve’n-Neşr Beyrut 1981
- Hâkim, Suâd, *İbn Arabî ve Mevlidu Luga Cedide*, Dendere li’t-Tıbâa ve’n-Neşr, Beyrut 1991.
- Hâkim, Suad, *İbnu’l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2005.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn* (nşr. Mehdî el-Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî), Beyrut 1988.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Hurûf* (Selâsetu Kutub fî’l-Hurûf içinde, nşr. Ramazan Abduttevvâb), Kahire 1982.
- Hallâc-ı Mansûr, *Kitâbu’t-Tavâsîn*, çev. Yaşar Nuri Öztürk, İstanbul 1976.
- Hamed, Kaddûrî, Ganim *ed-Dirâsâtü’s-savtiyye ‘inde ‘ulemâ’i’t-tecvîd*, Bağdad 1986.

- Hamdân, Abdulhamîd Sâlih, *İlmu 'l-hurûf ve aktâbuh*, Kahire 1410/1990.
- Hamisi, Said, *er-Remziyye ve 't-Tevil fî Felsefeti İbn Arabî es-Sufiyye*, Doktora Tezi, Camiatu Minturi Kosantine 2005.
- Hammudi, Tesadiyet Ayet Eseru 'r-Remziyyeti 'l-Garbiyye fî Mesrahi Tevfiki 'l-Hâkim, Dâru'l-Hadase, Beyrut 1986.
- Hânî, Abdulmecîd, *el-Hadâ'iku 'l-verdiyye*, Kahire 1308.
- Hâşimî, Muhammed Yahyâ, “Yulyûs Rûskâ (1867-1949)”, *el-Musteşrikune 'l-İlmân* (nşr. Selâhaddin el-Muneccid), Beyrut 1978.
- Hâşimî, Muhammed Yahyâ, *el-İmâmu 's-Sâdık mülhimu 'l-kimyâ'*, Haleb 1959.
- Hâtimî, *Hilyetu 'l-muhâdara* (nşr. Ca'fer el-Kettânî), Bağdad 1979.
- Havalidiyye, Esmâ, *er-Remzu 's-Sufî: Beyne 'l-İgrâb Bedâheten ve 'l-İgrâb Kasden*, Daru'l-Eman, Rabat/Menşuratu'l-İhtilaf Cezair 2014.
- Hayâtî, Ahmed, *Tuhfe Şerhi Hayâtî* (Şerhu't-Tuhfeti'l-Manzûmeti'd-Duriyye fî 356oraks356'l-Fârisiyye ve'd-Deriyye), İstanbul 1266.
- Hilmi, Muhammed Receb, *el-Burhânu 'l-Ezher fî Menâkibi 'ş-Şeyhi 'l-Ekber*, Mısır, 1326.
- Hindî, Yûsuf Muhammed, *el-Cevheru 'l-galî fî havâssi 'l-muselles li 'l-Gazâlî*, Mektebetu'ş-Şeyh Abdulmun'im es-Sabrî el-Kutubî, Kahire, ts.
- Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life anda Thought of Ibn 'Arabî*, (Anqa Publishing), Oxford 1999.
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu 'l-mahcûb* (nşr. Jukovski), Tahran 1979.
- Hucvîrî, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu 'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982.
- Ifrah, Georges, *Bir Gölgenin Peşinde Rakamların Evrensel Tarihi I*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1995.
- Ifrah, Georges, *Akdeniz Kıyılarında Hesap Rakamların Evrensel Tarihi III*, çev. Kurtuluş

- Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1996.
- Ifrah, Georges, *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine Rakamların Evrensel Tarihi II*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1996.
- Ifrah, Georges, *Uzak Doğu'dan Maya Ülkesine Bir, İki, Üç Rakamların Evrensel Tarihi IV*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1996.
- Ifrah, Georges, *Sıfırın Gücü Rakamların Evrensel Tarihi V*, çev. Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1997.
- Izutsu, Toshihiko, "İbn Al-'Arabî", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (Macmillan Publishing), New York 1987, VI/552.
- Izutsu, Toshihiko, İbnu'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul 1998.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (University of California Press) California, 1984.
- İbn Cinnî, *Sırru sinâati'l-i'râb* (nşr. Mustafa es-Sekka vd.), Kahire 1954.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâîl, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 1994.
- İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelefi'l-Hadîs*, Beyrut 1393/1973.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arabî'l-Muhit fi'l-Luğa*, Daru'l-Kutubi'l-Arabîyye, Beyrut 1968.
- İbn Meymûn, *Delâletu'l-hâ'irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1974.
- İbn Rüşd, *Tehâfutu't-Tehâfut* (nşr. Maurice Bouyges), Beyrut 1930.
- İbn Seb'in, *Buddu'l-Ârif* (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978.
- İbn Sînâ, *Fî Me'âni'l-hurûfi'l-hicâ'iyye*, (Tis'u resâ'il içinde) Kostantiniye 1298.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2017.

- İbn Sînâ, *Mehâricü'l-hurûf* (nşr. Ve çev. Pervîz Nâtil Hânlerî), Tahran 1333.
- İbn Sînâ-Sühreverdî-A. Gazali-N. Razi, *İslam Felsefesinde Sembolik Hikâyeler (1)*, çev: Komisyon, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- İbn Turke, *Çehârdeh Risâle-i Fârisî ez Sâyiniüddin Ali b. Muhammed Türke İsfahânî*: nşr. Ali Mûsevî Behbehânî & İbrâhim Dîbâcî, Çâphâne-i Firdevsî, Tahran 1351.
- İbn Turke, *Şerh-i Fusûsu'l-Hikem*, thk. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 2000.
- İbn Turke, *Şerh-i Gûlşen-i Râz*, nşr. Kâzım Dezfulyan, Neşr-i Âferîn, Tahran 1375/1996.
- İbn Turke, *Şerh-i Nazmu'd-Durr*, thk. Ekrem Cevde Ni'metî, Mîrâs-ı Mektûb, Tahran 1384.
- İbn Turke, *Temhîdu'l-Kavâid*, thk. Seyyid Celâleddîn Âştiyânî, Encûmen-i İslâmi Hikmet ve Felsefe-i İran, Tahran 1982.
- İbn Vehb el-Katib, *el-Burhân fî Vucûhi'l-Beyân*, (nşr. Ahmed Matlûb-Hadîce el-Hadîsî), Bağdad 1967.
- İbnu'l-Arabî (eş-Şeyhu'l-Ekber), Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Endelusî el-Arabî et-Tâ'î el-Hâtimî, *Mir'atu'l-Me'ânî li-İdrâki'l-Âlemi'l-İnsânî*.
- İbnu'l-Arabî, *Ankâu Mugrib fî Hatmi'l-Evliyâi ve Şemsi'l-Mağrib*, (thk. Ahmed Seyyid eş-Şerîf), Mektebetu'l-Ezheriyye Kahire ts.
- İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, nşr., Muhammed Rikâbî er-Reşîd, Dâru'r-Rikâbî, Kahire 1992.
- İbnu'l-Arabî, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- İbnu'l-Arabî, *et-Tedbîrâtu'l-İlahiyye*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919.
- İbnu'l-Arabî, *et-Tenbîhât alâ Ulivvi Hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-Âliyye*, haz. Abdurrahman Hasan Mahmud, Âlemu'l-Fikr, Kahire ts.
- İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Niyazi Gencosman, Millî Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.

- İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabîyye, Kahire 1946.
- İbnu'l-Arabî, *Futûhât-ı Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006.
- İbnu'l-Arabî, *Istılâhât*, thk. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî, Dâru İmâmi Muslim, Beyrut 1990.
- İbnu'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir* (nşr. H. S. Nyberg), Leiden 1919
- İbnu'l-Arabî, *İnşau'd-Devair*, çev. Ali Selahattin Yiğitoğlu, (Haz. F. Yıldız, S. Gültaş M. Toprak) Ketebe, İstanbul 2020.
- İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm ve Metâl'i Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ulûm*, thk. Halid Abdulfettah Şibl Ebu Süleyman, Alemu'l-Fikr Kahire 1998.
- İbnu'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm*, nşr. Muhammed Hocavî, Daru İhyau't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2012
- İbnu'l-Arabî, Muhammed b. Ali Muhyiddîn, *Futûhâtu'l-Mekkiyye I-IV*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabîyye, Beyrut 1997.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, (thk. Osman Yahya), el-Hey'etu'l-Mısriyye, Kahire 1985.
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Niyazi Gencosman, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1990.
- İbnu'l-Arabî, *Risâletu'l-Envâr, Resâilu İbn Arabî* içinde, thk. Muhammed İzzet, Mektebetu't-Tevfikîyye Kahire ts.
- İbnu'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, (nşr. Abdurrahman Hasan Muhammed), Alemu'l-Fikr, Kahire 1989.
- İbnu'l-Cevzî, Şemsuddin Ebi'l-Muzaffer et-Turkî Sıbt, *Mir'âtu'z-Zemân fî Târîhi'l-A'yân*, Dâiretu'l-Meârifî'l-İslamiyye, Haydarâbad-Deccan 1952.
- İbnu'l-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd* (nşr. Ganim Kaddûrî Hamed), Beyrut 1986.
- İbnu'l-Ecdâbî, *el-Ezmine ve'l-envâ'* (nşr. İzzet Hasan), Dimaşk 1964.

- İbnu'l-Hâc el-Abderî et-Tilimsânî el-Mağribî, *Şumûsu'l-envâr ve Kunûzu'l-Esrâri'l-Kubrâ*, İstanbul 1329.
- İbnu'l-İmâd, Şihabuddin Ebi'l-Felah *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (I-X), Dâru İbn Kesir, Beyrut 1991.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist fî Ahbâri'l-Ulemâ'î'l-Musannifîn mine'l-Kudemâ' ve'l-Muhdesîn ve Esmâi Kutubihim* (nşr. Rızâ-Teceddüd), Tahran, ts.
- İbnu's-Sikkît, *Kitâbu'l-Hurûf* (Selâsetu Kutub fî'l-Hurûf içinde, nşr. Ramazan Abduettevvâb), Kahire 1982.
- İbrâhim, Muhammed Ali, *Huzeyfe b. El-Yemân emînü sırri Resûlillâh*, Dımaşk 1996.
- İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut 1957.
- İltuş, Cüveyriye, "Muhyî'nin Cihânnümâsında Yer Alan Dairelerin Mahiyeti Hakkında Bir İnceleme". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7, sy. 2 (Aralık 2020): 1172-97.
- İstanbulî, Yahyâ Âgâh b. Sâlih, *Mecmûatu'z-Zarâif Sandûkatu'l-Maârif: Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm* (haz. M. Serhan Tayşi – Ülker Aytekin), İstanbul 2002.
- İzzeddin İbn Ganim, *Hallu'r-rumûz ve mefâtihu'l-künûz*, Kahire 1961.
- Jabir Ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam I: Le Corpus des écrits jabiriens*, La Caire 1943.
- Kadî Sâid, *Tabakatu'l-Umem*, Kahire, ts.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali, *el-Subhu'l-A'şâ fî Sinâati'l-İnşâ'*, I-XV, Kahire 1910-20.
- Kârî, Ali b. İbrahim, *ed-Durru's-Semîn fî Menâkıbi's-Şeyh Muhyiddin*, Beyrut 1959.
- Kârî, Ali b. İbrahim, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri*, çev. A. Şener-M. Rahmi Ayas, AÜİF. Yay., Ankara 1972.
- Karibullah, Hasan Şeyh Fatih, *el-Mefhumu'r-Remzi li'l-Hamr inde's-Sufiyye*, Mektebetu'd-Dâri'l-Arabiyye li'l-Kitâb, Kahire, 1999.

- Kasım, Mahmud, *el-Hayal fî Mezhebi Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Ma'hedu'l-Buhûs, Kahire 1969.
- Kastallânî, *Letâ'ifu'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât* (nşr. Âmir es-Seyyid Osman-Abdussabûr Şâhin), Kahire 1972.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, *Reşhu'z-Zülâl fî Şerhi'l-Elfâzi'l-Mutedâvele beyne Erbâbi'l-Ezvâk ve'l-Ahvâl*, thk. Saîd Abdülfettâh, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 1995.
- Kâşânî, Abdurrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Mektebetu Mustafa Elbanî, Kahire 1966.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat – Şerefeddin Yaltkaya), I-II, İstanbul 1360-62/1941-43.
- Katz, Steven T., *Mysticism and Language* Oxford University Press, Oxford 1992.
- Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.
- Kayrevânî, İbn Reşîk, *el-Umde* (nşr. Muhammed Karkazân), Beyrut 1988.
- Kayserî, Dâvûd, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., Kayseri, 1997.
- Kayserî, Davud, *Matla'u Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsi'l-Hikem*, thk. Muhammed Hasan es-Saidî, Envaru'l-Hüdâ, byy, 1416.
- Kayserî, Davud, *Matla'u hususi'l-kilem fî meâni fusûsi'l-hikem*, Bombay ts.
- Kayserî, Dâvud, *Mukaddemat*, çev. H. Şahin-T. Koç-S. Sevim, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., Kayseri 1997.
- Kazvînî, *Acâ'ibu'l-Mahlûkat*, Beyrut, ts.
- Kazvînî, Zekeriyâ b. Muhammed, *Mufîdu'l-'ulûm ve mübîdu'l-humûm*, Kahire 1310.
- Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1990
- Keklik, Nihat, *İbnu'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

- Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî: Hayatı ve Çevresi*, Çığır Yay., İstanbul 1966.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *İrgamu'l-merîd*, İstanbul 1989.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Doktora Tezi) Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Kılıç, Mahmut Erol, *İslâm Kaynakları Işığında Hermes ve Hermetik Düşünce* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.
- Kızıl, Hayreddin, “Özellikleri Açısından Sembol”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/4 (2018), 1306-1327.
- Kindî, Ya'kub b. İshak, *Resâ'ilu'l-Kindî el-Felsefiyye* (nşr. M. Abdulhâdî Ebû Rîde), Kahire 1950.
- Kingsley, Peter, *Antik Felsefe, Gizem ve Büyü*, çev. Kenan Kalyon, İstanbul 2002.
- Knysh, Alexander, *İbn 'Arabî in The Later Islamic Tradition*, (State University of New York Press), New York 1999.
- Knysh, Alexander, *Sûfîlerin Tarihine Farklı Bir Bakış Denemesi: Sufism: A New History of Islamic Mysticism* çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Nefes Yayınları, İstanbul, 2021.
- Konevî, Sadreddin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2002.
- Konevî, Sadreddin, *Tercume ve Metn-i Kitabi'l-Fukûk yâ Kilîd-i Esrâr-ı Fusûsi'l-Hikem*, çev. Muhammed Hocavî, İntişarât-ı Mevlâ, Tahran 1413.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1999-2002.
- Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, İz Yay., İstanbul 1992.
- Kudazkur, Huseyin, “el-Kasasu'r-Remziyye fi Felsefeti İbn Sînâ”, Arapçaya çev: Muhammed Zurakit, *Mecelletu'l-Mehacce*, Beyrut, 2001.
- Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-el-Usûl mine'l-Kâfî*, (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), I-VIII,

- Beyrut 1401.
- Kuşeyri- İbn Arabi, *İlm-i Hurufî İlgili Üç Risale*, çev. Hülya Küçük, Litera yay., İstanbul 2020.
- Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf), Kum 1374 hş.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi: Tasavvuf İlmine Dair* çev. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981.
- Küçük, Hülya, “İbn Arabî'nin Kitâbu'l-Bâ Adlı Eseri”, *Tasavvuf. İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2*, 23 (2009), ss. 687–699.
- Küçük, Osman Nuri, *İbnu'l-Arabî; Sayılar ve Rüyalara*, Nefes yay. İstanbul 2016.
- Lewisohn, L., Sufism and Theology in the Confessions of Sa'in al-Din Turka Isfahani (d. 830/1437). In A. Shihadeh (Ed.), *Sufism and Theology* (pp. 63-82). Edinburgh University Press. 2007.
- Lory, Pierre “The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabi”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXIII, Oxford, 1998.
- Lory, Pierre, “La magie des lettres dans le Šams al-Ma'ârif d'al-Bûnî”, *BEO*, XXXIX-XL (1989).
- Lory, Pierre, İbn Arabî'nin Eserlerinde Dil ve Harfler Sembolizmi, çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Bilimname X*, 2006.
- MacDonald, Michael J, *The Oxford Handbook of Rhetorical Studies*, NY: Oxford University Press, New York 2017.
- Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Mahmûd, Abdulhalîm, *el-Feylesûfu'l-Müslim Rînû Cînû ve Abdulvâhid Yahyâ*, Kahire 1954;
- Mahmûd, Abdulhalîm *el-Medresetu's-Şâzeliyye ve imâmuhâ Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî*, Kahire, ts.
- Mahmud, Zeki Necib, “Tarikatu'r-Remz inde İbn Arabi fi Dîvani ‘Tercumâni'l-Eşvâk’”

- Kiyem mine't-Turas* içinde, (Daru's-Şurûk), Kahire 2000.
- Makdisî, Ebu Şâme Şihabuddin, *Zeyl ale'r-Ravdateyn, Teracimu Ricâli'l-Karneyn es-Sadis ve's-Sâbi'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1947.
- Massignon, Louis *Essays on the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, Notre Dame 1997.
- Matlûb, Ahmed *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-belâgiyye ve tetavvuruhâ*, Beyrut 1996.
- Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân* (nşr. Ahmet Vanlıoğlu), İstanbul 2005.
- Mazur, Joseph, *Matematik Sembollerinin Kısa Tarihi*, çev. Barış Gönülşen, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.
- Mcgaha, Michael, "The Sefer Ha-Bahir and Andalusian Sufism", *Medieval Journal of Christian and Muslim Culture Encounters in Confluence and Dialogue*, c. IV, sayı: 1, Mart 1997, Leiden, ss. 53-7.
- Mekkârî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Matbaatu's-Saade, Kahire 1949.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye* (nşr. Ahmed Hasan Ferhad), Amman 1984.
- Mercanlıgil, Muharrem, *Ebcad Hesabı*, Ankara 1960.
- Mermer, Ahmet ve Koç Keskin, Neslihan, *Eski Türk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara 2005
- Miftah, Abdalbâkî, *Buhûs havle kutub ve mefâhimi's-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddin İbnu'l-Arabî*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Miftah, Abdalbâkî, Fusûsu'l-hikem'de Sayılar, çev. Dilaver Gürer, *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnu'l-Arabî Özel Sayısı-2), yıl: 10 [2009], sayı: 23.
- Miftah, Abdalbâkî, *Hakâikü'l-esmâi'l-hüsnâ ve şerhuhâ inde İbni'l-Arabî*, İrbid: Alemü'l-Kutubi'l-Hadis, 2018.
- Miftah, Abdalbâkî, *Mefâtihu Fusûsu'l-hikem li-İbni'l-Arabî*, Merakeş: Dâru'l-Kubbeti'z-

- Zerka, 1997.
- Abdulkaki Miftah, *Fususul-Hikem Anahtarları Kur'an-Varlık*, çev. Vahdettin İnce, Kitsan Yay., İstanbul ts.
- Molla Sadrâ, *Esfâr-ı Erbaa*, Kum, ts.
- Morris, James Winston, *Kalp Aynası: İbnu'l-Arabî'nin Fütuhâtü'l-Mekkiyye'sinde Manevi Aklın Keşfi*, çev. M. M. Çakmaklıoğlu, İnsan Yay., İstanbul 2015.
- Morris, James Winston, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabî's Meccan Illuminations*, Louisville: Fons Vitae 2005.
- Moshe Idel, "Reification of Language" (Mysticism and Language, ed., Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde
- Muderrisî, M. Taki, *Mebânî-i İrfân-ı İslâmî*, Kum 1410.
- Mustafa, Muhammed, *er-Remziyye inde Muhyiddin İbn Arabi*, Meclisu Hukemâi'l-Muslimîn, Ebûzabî 2019.
- Muzenî, *el-Hurûf* (nşr. M. Hasenî Mahmûd-M. Hasan Avvâd), Amman 1983.
- Nasr, Atif Cevdet, *er-Remzu 'ş-Şi'ri inde 's-Sufiyye*, Dâru'l-Endelus, Beyrut 1983.
- Nasr, Seyyed Hossein *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London 1978.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev. Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabî*, (Caravan Books), New-York 1976.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve İlim: İslam Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, çev. İlhan Kutluer, İstanbul 1989.

- Nemâzî, Ali, *Müstedrekü Sefîneti'l-bihâr*, Tahran 1984.
- Nesefî, Azîzüddîn, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004.
- Neşşâr, Alî Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fî'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ *Kitâbu Fıraki's-Şîa* (nşr. H. Ritter), İstanbul 1931.
- Nile Green, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 69(3), (2006).
- Nişanyan, Sevan, *Sözlerin Soyağacı-Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam Yay., İstanbul, 2004.
- Orfali, Bilal, "The Art of the Muqaddima in the Works of Abū Manşūr al-Tha'ālibī," in Lale Behzadi and Vahid Behmardi (ed.), *The Weaving of Words: Approaches to Classical Arabic Prose*, Orient-Institut Beirut, Beirut 2009.
- Orfali, Bilal, "The Sources of al-Tha'ālibī in Yatīmat al-Dahr and Tatimmat al-Yatīma," *Middle Eastern Literatures* 16 (2013).
- Orfali, Bilal, "The Works of Abū Manşūr al-Tha'ālibī (350-429/961-1039)," *Journal of Arabic Literature* 40 (2009).
- Ögke, Ahmet "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi'" *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 9-24.
- Ögke, Ahmet, "Tasavvuf Düşüncesinde Sır Kavramı ve Marmaravî'nin Keşfu'l-esrâr İsimli Risâlesi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Van 2000, s. 225-262
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., Ankara 1996.
- Palacios, Asin, İbn 'Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû, Arapçaya çev. Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1979.
- Palacios, M. Asin *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* çev. E. H.

- Douglas-H. W. Yoden, Leiden 1978.
- Palacios, M. Asin, *El Islam Cristianizado*, Madrid 1931.
- Palacios, M. Asin *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* çev. E. H. Douglas-H. W. Yoden, Leiden 1978.
- Penrose, Roger, *Bilgisayar ve Zekâ Kralın Yeni Usû I*, çev. Tekin Dereli, Tübitak Yay., Ankara 2000.
- Peyre, Henri, *el-Edebu'r-Remzî*, çev. Henri Zoghaib. Beyrut, Menşuratu Uveydat, 1981.
- Râzî, Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu'l-Hurûf* (Selâsetü Kutub fi'l-hurûf içinde, nşr. Ramazan Abduttevvâb), Kahire 1982.
- Rummânî, *Kitâbu Me'âni'l-Hurûf* (nşr. Abdulfettâh İsmâil Şelebî), Cidde 1981.
- Rûzbihân-ı Baklî, *Meşrebu'l-Ervâh* (nşr. Nazif M. Hoca), İstanbul 1974.
- Samî, Şemsettin, *Kâmûsu'l-A'lâm*, (Mihran Matbası), İstanbul 1306.
- Saraç, Celal, "Câbir İbni Hayyan Üzerine", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I, İstanbul 1963.
- Schimmel, A. Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004.
- Schimmel, Annemarie *Sayıların Gizemi*, çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul 2000.
- Selimüzzaman Sıddıkî-S. Mehdi Hassan, "Simya ve Kimya" çev. Ahmet Ünal), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1991.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- Serrâc, Ebû Nasr, *el-Luma'* (nşr. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdalbâki Surûr), Kahire 1960,
- Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbnu'l-Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Seyyid, Muhammed Kemal "Hisâbu'l-cümel ve İlmu Esrâri'l-A'dâdi ve'l-hurûf", *Mecelletü'l-Ezher*, Kahire, XLV/4 (1973), s. 347-354.

- Sezgin, Fuat, *Geschichte des arabischen Schrifttums (GAS)*, I-XV, Leiden 1967-2010.
- Sulemî, Ebû Abdurrahman, *Resâil Sûfiyye*, haz. Gerhard Bowering-Bilal Orfali, Dâru'l-Maşrîk, Beyrut 2009.
- Süleyman, Ahmed Saîd, “Vahdetu'l-vücûd ve ba'di'l-efkârî'l-Bâtiniyye fî Kutubi't-Türkiyye li İsmâ'îl Hakki el-Bursevî maa nakli risâletihî'l-mahtûta «Esrârî'l-hurûf» ilâ 368oraks368'l-Arabiyye”, *Mecelletu Mecma 'i'l-lugati'l-Arabiyye*, Kahire (1968).
- Şa'rânî, Abdulvâhîb, *el-Yevâkîf ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbir*, Mısır 1889.
- Şâhin, Abdussabûr “Hz. Muhammed Devrinde Arap Yazısında Hareke ve Nokta”, çev. Tayyar Altıkulaç), *Diyanet Dergisi*, IX/102-103, Ankara 1970, s. 403-406.
- Şakraf, Abdulmun'im Muhammed, *İlmu'l-Cefr fi'l-İslâm*, Kahire 1987.
- Şâmî, Yahyâ, *Târîhu't-Tencîm inde'l-Arab*, Beyrut 1414/1994.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. Seyyid Kîlânî), I-II, Kahire 1961.
- Şeyban, Lütfî, *Reconquista, Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, I-II, Beyrut 1982.
- Taberî, Ebû Halef, *Selvetu'l-Arifin ve Unsu'l-Muştakîn*, (nşr. Gerhard Bowering-Bilal Orfali), Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Taburoğlu, Özgür *Resim, Söz ve Yazı: İmge Yaratmanın ve Bozmanın Yolları*, Doğu Batı, İstanbul 2013.
- Tâdili, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya İbnu'z-Zeyyat, *et-Teşevvuf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, (thk. Ahmed Tefvik), Menşûrâtu Kulliyeti'l-Âdâb, Rabat 1984.
- Tâhirülmevlevî, *Edebiyat Lügati*, İstanbul 1973.
- Tahrâlî, Mustafa, “Fransız Müslüman Abdülvâhid Yahyâ (René Guénon)'nın Eserinde Tasavvuf ve Mistisizm Farkı”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, X/4 (1981), s. 21-36.

- Tahrallı, Mustafa, “Fusûsu’l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes’eleler”, *FHTŞ I*, içinde.
- Taşköprizâde İsmüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde* (nşr. Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî), I-III, Kahire 1968.
- Tanrıverdi, Eyyüp “Süryanî Dili”, *Süryaniler ve Süryanilik* (haz. Ahmet Taşğın vd.), Ankara 2005. Taşköprizâde İsmüddin Ahmed Efendi, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde* (nşr. Abdülvehhâb Ebü’n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî), I-III, Kahire 1968.
- Taşköprizâde İsmüddin Ahmed, *eş-Şekaiku’n-Numâniyye fi Ulemâ’i’d-Devleti’l-Usmâniyye* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1985.
- Teftâzânî, Ebu’l-Vefâ, *et-Tarîkatu’l-Ekberiyye el-Kitâbu’t-Tezkârî: Muhyiddîn b. Arabî* içinde, Kahire 1969.
- Toprak, M. Faruk, “Klasik Arap Şiirinde Lugaz”, *Nüşa*, sy. 3, Ankara 2001, s. 97-110.
- Tu’mî, Muhyiddin, *Tabakatu’l-Kubrâ*, Mektebetu’s-Sakafiyye, Beyrut 1994.
- Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı*, İsam Yay., Ankara 2019.
- Ullmann, M. *İslâm Kültür Tarihinde Maji*, çev. Yusuf Özbek, İstanbul 1994.
- Uluç, Tahir, “İbnu’l-Arabî’de Mistik Sembolizm”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Yıl: 7 [2006], Sayı: 16, ss. 151-190.
- Uysal, Muhittin *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., İstanbul 2001.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1998.
- Witkam, J. J., “Gazing at The Sun, Remarks on the Egyptian Magician Al Bûnî and His Work”, *O ye Gentlemen: Arabic Studies on Science and Literary Culture in Honour of Remke Kruk* (ed. A. Virolijk – J. P. Hogendijk), Leiden 2007, s. 183-199.
- Ya’kub, Emîl Bedî’, *Mevsûatu’l-hurûf fi’l-lugati’l-Arabiyye*, Beyrut 1988.
- Yâfi, Abdulkerîm, “Min Esrâri’l-Ebcediyyeti’l-Arabiyye”, *Mecelletu Mecma’i’l-lugati’l-Arabiyye bi-Dımaşk*, Dımaşk, XLIV/1 (1979).

- Yahyâ, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas 1964.
- Yahyâ, Osman, *Muellefâtu İbnu'l-Arabî, Ta'rîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, Fransızca'dan Arapçaya çev. Ahmed et-Tayyib, Dâru'l-Hidâye, Kahire 1992.
- Yakıt, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Matbaa-i Ebüzziya, İstanbul 1936.
- Yıldız, Mehmet, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sufî İbn Berrecan*, Rağbet Yay., 2019.
- Yıldız, Mehmet. "Gayb Meselesi ve İbn Berrecan'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (Ağustos 2014), 375-393.
- Yıldız, Musa *Bir Dilci Olarak Ali Kuşçu ve Risâle fi'l-İsti'âre'si*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
- Yücer, Hür Mahmut, *Temsiller: Vahdet-i Vücûd ve Sembolizm Muhyiddin-i Rûmî'nin Dört Eseri*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul: 2019.
- Zebidî, *Tâcu'l-Arûs fî şerhi'l-Kamûs*, Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1306.
- Zeki, Necib Mahmud, "Tarikatu'r-Remz inde İbn Arabi fi Dîvani 'Tercumâni'l-Eşvâk'" *Kiyem mine't-Turas* içinde, Daru's-Şurûk, Kahire 2000.
- Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd vd., Riyad 1998.
- Zeydan, Mahmûd Fehmi, *el-Mantıku'r-Remzi Neş'etuhu ve Tetavvuruhu*, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1979.
- Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1986.

Ansiklopedi Maddeleri

- Arslan, Ahmet Turan "Dâl", *DİA*, 8/426. TDV Yayınları, İstanbul 1993.

- Arslan, Ahmet Turan “Elif”, *DİA*, 11/35-36. TDV Yayınları, İstanbul 1995.
- Aydın, Ayten Koç “Simya”, *DİA*, 37/218-220. TDV Yayınları, İstanbul 2009.
- Baltacı, Ahmet “İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir”, *DİA*, 20/488-491. TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Bozhüyük, Mehmet Emin “Hurûf”, *DİA*, 18/397-401. TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Ceyhan, Semih, “Mesnevî”, *DİA*, 29/325-334. TDV Yayınları, Ankara 2004.
- Ceyhan, Semih, “Remiz”, *DİA*, 34/558-560. TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- Ceyhan, Semih, “Şemsü'l-Maârif”, *DİA*, 38/531-533. TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- Ceyhan, Semih, “Vâridât”, *DİA*, 42/520-522. TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- Çelebi, İlyas “Havas İlmi”, *DİA*, 16/517-521. TDV Yayınları, İstanbul 1997
- Çelebi, İlyas “Muska”, *DİA*, 31/267-269. TDV Yayınları, Ankara 2020.
- Çelebi, İlyas “Vefk”, *DİA*, 42/605-607. TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- Çelebi, Muharrem, “Envâ”, *DİA*, 11/257-258. TDV Yayınları, İstanbul 1995.
- Çetin, Nihad M., “Arap (Yazı)”, *DİA*, 3/276-309. TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- Durmuş, İsmail, “Cîm”, *DİA*, 8/1-2. TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Durmuş, İsmail, “HÂ”, *DİA*, 14/336-338. TDV Yayınları, İstanbul 1996.
- Durmuş, İsmail, “Harf”, *DİA*, 16/158-163. TDV Yayınları, İstanbul 1997.
- Durmuş, İsmail, “Remiz”, *DİA*, 34/558-560. TDV Yayınları, İstanbul 2007.
- Durmuş, İsmail, “Vâv”, *DİA*, 42/574-576. TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- Erdem, Sargon, “Bâ”, *DİA*, 4/355. TDV Yayınları, İstanbul 1991.

- Gür, Mehmet Sadık, “Süryânîce”, *DİA*, 38/174-175. TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- İzgi, Cevat, “Ebu’l-Kasım el-İrâkî”, *DİA*, 10/333-334. TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Kallek, Cengiz, “Bedûh”, *DİA*, 5/336-337. TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Kara, Mustafa Hamid Algar, “Abdullah-ı İlâhî”, *DİA*, 1/110-112. TDV Yayınları, İstanbul 1988.
- Karadeniz, Osman, “İbn Berrecân”, *DİA*, 19/371-372. TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Karlığa, H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *DİA*, 3/149-151. TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- Karlığa, H. Bekir, “Corbin, Henry Eugénie”, *DİA*, 8/67-69. TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Kaya, M. Cüneyt, “Yûhannâ b. Mâseveyh”. *DİA*, 43/582. TDV Yayınları, İstanbul 2013.
- Kaya, Mahmut, “Aristo”. *DİA*, 3/375-378. TDV Yayınları, İstanbul 1991.
- Kaya, Mahmut, “Câbir b. Hayyân”, *DİA*, 6/533-537. TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Kılıç, Mahmud Erol, “Fusûsu’l-Hikem”, *DİA*, 13/230-237. TDV Yayınları, İstanbul 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol, “Hermes”, *DİA*, 17/228-233. TDV Yayınları, İstanbul 1998.
- Kılıç, Mahmud Erol, “İbnu’l-Arabî, Muhyiddin”, *DİA*, 20/493-516. TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Kırbyık, Kasım, “Tîfâşî”. *DİA*, 41/148-150. TDV Yayınları, İstanbul 2012.
- Kırca, Celal, “İbn Ya’mer”, *DİA*, 20/447-448. TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Kutluer, İlhan, “Câlînûs”. *DİA*, 7/32-34. İstanbul 1993.

- Öngören, Reşat, “Kutbüddinzâde İznikî”, *DİA*, 26/489-490. TDV Yayınları, Ankara 2002.
- Öngören, Reşat, “Miftâhu'l-Gayb”, *DİA*, 30/16-17. TDV Yayınları, Ankara 2020.
- Öz, Mustafa, “Ca'fer es-Sâdık”, *DİA*, 7/1-3. TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Öz, Mustafa, “Seb'a”, *DİA*, 36/241. TDV Yayınları, İstanbul 2009.
- Özdemir, Mehmet, “İbn Merdeniş”, *DİA*, 20/183-184. TDV Yayınları, İstanbul 1999.
- Tanyu, Hikmet, “Büyü”, *DİA*, 6/501-506. TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA*, 2/471-498. TDV Yayınları, İstanbul 1989.
- Topdemir, Hüseyin Gazi, “Julius Ferdinand Ruska”, *DİA*, 35/250-251. TDV Yayınları, İstanbul 2008.
- Tosun, Necdet, “Sır”, *DİA*, 37/115-116. TDV Yayınları, İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, “Bûnî”, *DİA*, 6/416-417. TDV Yayınları, İstanbul 1992.
- Uludağ, Süleyman, “Cem'iyet”, *DİA*, 7/331-332. TDV Yayınları, İstanbul 1993.
- Uzun, Mustafa İsmet, “Ebced”, *DİA*, 10/68-70. TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Yazıcı, Tahsin, “Ebû Medyen”, *DİA*, 10/186-187. TDV Yayınları, İstanbul 1994.
- Yurdagür, Metin, “Cefr”, *DİA*, 7/215-218. TDV Yayınları, İstanbul 1993
- MEB İslam Ansiklopedisi (I-XIII, İstanbul 1940-88)**
- Ateş, Ahmed, “Muhyi-d-Din Arabî”, *İA*, VIII/547.
- Bel, A., “Ebu Medyen” *İA*, IV/36-38.
- De Vaux, B. Carra, “Bûnî”, *İA*, II/804.

J. Ruska, “Vefk”, *İA*, XIII/256-258.

Macdonald, D. B., “Bedûh”, *İA*, II/447-449.

Macdonald, D. B., “Cefr”, *İA*, III/44.

Marçais, W., “Cîm”, *İA*, III/190-192.

Moritz, B., “Arabistan (Yazı)”, *İA*, I/500.

Nicholson, R., “İnsan-ı Kâmil”, *İA*, V/2-1008-1009.

Ruska, J., “Vefk”, *İA*, XIII/256-258.

Weir, T. H. “Harf”, *İA*, V/1/230-231.

Wensinck, J. “Seb’a”, *İA*, X/266-267.

DİĞER ANSİKLOPEDİLER

Algar, Hamid “Nuktaviyya”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, VIII/114-117.

Alkan, Ercan, İbnu'l-Arabî, *İslam Düşüncesi Atlası*, II/878-8812017.

Fahd, Toufic, “Djafir”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, II/375-377.

Fahd, Toufic, “Huruf”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, III/595

Pellat, Charles, “Anwa”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, I/523-524

Schimmel, Annemarie, “Sab’, Saba”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, VIII,
662-663.

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

<http://danharms.wordpress.com/2009/01/19/is-the-shams-al-maarif-the-necronomicon/>

<http://www.esotericarchives.com/>

<http://www.ibnalarabi.com/books/takhmis.php>

<https://danharms.wordpress.com/2008/08/29/a-grimoire-wish-list-the-shams-al-maarif-of-al-buni/>

https://m.facebook.com/watch/?v=571476854228924&_rdr

<https://occidentalexile.wordpress.com/2011/04/10/qasidah-of-abu-madyan/>

<https://www.youtube.com/watch?v=t10iR4GTcCg>

Özet

“İbn Arabî’de Harf ve Sayı Sembolizmi (İlm-i Huruf)” adlı bu çalışma yazılı metinlerinden hareketle harfler dünyasını keşfetmeyi amaçlamaktadır. Giriş bölümünde İbnü’l-Arabî’nin hayatı ve eserleri incelendikten sonra Birinci bölümde ana temalarıyla harf ve sayı (aded) sembolizminin daha çok teorik çerçevesi, dilin kaynağı ve kapsamı, dil, remiz, sembol, sembolizmin kapsadığı alanlar, dilin unsurları ve remiz-sembol ile ilişkisi, İbnü’l-Arabî’de dil-varlık ilişkisi, İbnü’l-Arabî’ye göre sembolik dil, harf, aded, miktar, remiz, ebced, huruf, vefk, simya ile meşhur kimyacı “Cabir bin Hayyan” ve lugaz gibi mühim kavramların tekabül ettiği anlam dünyası ile sembolizmin kavram dünyası birlikte ele alınmıştır. Yeri geldikçe diğer kültürlerdeki sembol kullanımları ile kısa kıyaslar yapılmıştır.

İkinci bölümde ise bu sembolizmin kamerin 28 menziline bizzat uygulanmasına dair veriler ele alınmıştır. Sayı sembolizmine ait uygulamalar İbnü’l-Arabî’nin varlık mertebelerini “Hilal”in dünyadan gözlenen döngüsünde bulunan 28 menzil ile buna tekabül eden harflerin 28 olan sayısı eşleştirilmiştir. Daha sonra Futûhât-ı Mekkiyye’nin harfler bölümü ile Fususu’l-Hikem’in planı olarak kabul edilen yapının, Abdülbaki Miftah’ın işaret ettiği göstergeler takip edilmesi suretiyle, Fususu’l-Hikem’in fassların sayısını, Nefes-i Rahmanî sırasıyla harflere sayısal bir değer verilmesi tercih edilmiştir. Bu gösterge ve veriler takip edilerek konunun arka planının anlaşılmasına yönelik tablo ve şekillerle harfler ile anlam dünyası arasında var olduğu düşünülen köprülerin keşfine çalışılmıştır. Sonuç bölümünde elde edilen bulgular özetlenerek çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü’l-Arabî, Harf, Sayı, Sembolizm, İlm-i Huruf

Abstract

This study titled “Letter and Number Symbolism in İbn Arabî (İlm-i Huruf)” aims to explore the world of letters based on written texts. After examining the short life and 377 works of İbn Arabî in the introduction section, in the first section, the theoretical framework of letter and number symbolism with its main themes, the source and scope of language, language, symbolism, the areas covered by symbolism, the elements of language and symbolism are discussed. -relationship with symbol, language-existence relationship in Ibn al-Arabi, symbolic language according to Ibn al-Arabi, letter, number, quantity, symbol, abjad, huruf, wafk, and lugaz, alchemy and famous chemist “Jabir Ibn Hayyan”. The world of meaning corresponding to important concepts the conceptual world of symbolism are discussed together. When appropriate, brief comparisons have been made with symbol uses in other cultures.

In the second section, the data on the application of this symbolism to the 28 reaches of the moon are discussed. The applications of number symbolism are matched with the 28 reaches in the cycle of the “Crescent” observed from the world, which are the levels of existence of Ibn Arabi. Then, by following the indicators indicated by Abdulbaki Miftah, the structure accepted as the plan of Fusus al-Hikam with the letters section of Futuhat al-Makkiyyah, it is preferred to give a numerical value to the letters in the order of Nafas al-Rahmani. By following these indicators and data, it is tried to discover the bridges thought to exist between the letters and the world of meaning with tables and figures aimed at understanding the background of the subject. The study is completed by summarizing the findings obtained in the conclusion section.

Keywords: Ibnu'l-Arabi, Letter, Number, Symbolism, İlm-i Huruf