

Abdullah Bosnevî'nin Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî Beyâni'l- A'yâni's-sâbite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkîk

Cumali KÖSEN* ve Mansur KOÇİNKAG**

Özet

Abdullah Bosnevî, Süfî paradigmanın anlaşılması bağlamında önemli çalışmalara imza atmış ve bundan dolayı "Şârihü'l-Fusûs" diye ün kazanmıştır. Kendisi, pek çok alanda çalışmalar vermiş olsa da eserlerinin çoğu nazarî tasavvuf alanına dairdir. Nitekim incelemeye çalıştığımız bu risâlede, İbn Arabî'nin paradigmasının kilit kavramlarından biri kabul edilen a'yân-i sâbiteyi konu edinmiştir. Bu makalede, söz konusu risâlenin içerik tahlilini ve edisyon kritiğini yaparak araştırmacıların istifadesine sunmayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Bosnevî, İbn Arabî, A'yân-ı Sâbite, Analiz, Tahkîk

An Analysis and Critical Edition of Abdullâh Bosnavî's Sırru'l-Hakâiki'l-ilmîyye fî Bayân al-Ayâni's-Sâbite

Abstract

Abdullah Bosnevî undertook important works in the context of understanding the Sufî paradigm and became known as a "Şârihu'l-Fusûs". Although he has given studies in many fields, most of his works are related to the field of theoretical Sufism. As a matter of fact, in this booklet (risâlah) we try to examine, a'yâni sâbite which is accepted as one of the key concepts of Ibn Arabî's paradigm is the subject. In this article, we aim to present this booklet to benefit of researchers by making content analysis and critique of editions.

Keywords: Bosnavî, Ibn Arabî, A'yâni Sâbite, Critical Edition, Analysis

Giriş

Tam adı Abdullah b. Muhammed el-Bosnevî el-Bayramî olan müellif, 992/1584 yılında Bosna'da doğar. İlköğrenimini orada aldıktan sonra bir müddet Mısır ve Hicaz'da bulunur. Hac dönüşü Şam'da İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) kabri yanında bir süre inzivaya çekildikten sonra Konya'ya yerleşir ve 1054/1644 yılında orada vefat edip Sadreddin el-Konevî'nin (ö. 673/1274) yanına defnedilir.

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

** Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

“Şârihü'l-Fusûs” olarak bilinen Abdullah Bosnevî'nin (ö. 1054/1644) tasavvuf başta olmak üzere pek çok alanda kaleme aldığı risâleleri, halen araştırmacıların istifadesine sunulmayı beklemektedir. Neşredilmeyen risâlelerinden biri de İbn Arabî'nin felsefî paradigmasının kilit kavramlarından biri kabul edilen “a'yân-ı sâbite”yi ele alıp incelediği çalışmasıdır. Önemine binaen bu risâleden hareketle a'yân-ı sâbite teorisi ele alınacak ve eserin edisyon kritiği yapılacaktır.

1. Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî Beyânî'l-A'yânî's-sâbite Adlı Risâle

1. 1. Risâlenin Adı ve Müellife Nisbeti

İncelemekte olduğumuz risâle, Abdullah Bosnevî'nin 37 risâlesinin bulunduğu bir mecmûa içinde yer almaktadır. Eserin adı, Mecmûanın hem ilk sayfasında hem de risâlenin girişinde “Kitâbü Sırrî'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” şeklinde, *İdâhü'l-Meknûn*'da “Risâletü'l-a'yânî's-sâbite” adıyla¹ ve *Hediyetü'l-ârifin*'de “Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” adıyla kaydedilmiştir.² Dolayısıyla bu risâle, kısaca “Risâletü'l-a'yânî's-sâbite” şeklinde isimlendirilirken tam olarak “Kitâbü Sırrî'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” adını taşımaktadır.

Mecmûada bulunan 37 risâlenin tamamı, bizzat müellif hattıyla kaleme alınmış olup edisyon kritiğini yaptığımız risâle, 157-160 varakları arasında yer almaktadır. Mecmûanın başında, bu risâlelerin tamamı yazara nispet edilip onun hattıyla kaleme alındığı belirtilmiştir. Ayrıca İsmail Paşa, *Keşfü'z-zünûn*'a yazdığı zeylde “Risâletü'l-a'yânî's-sâbite” adıyla bu eseri Bosnevî'ye nispet etmekle kalmamış eserin girişindeki ifadelerle de yer vermiştir.³ Ayrıca o, bir başka eseri olan *Hediyetü'l-ârifin*'de “Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyânî'l-a'yânî's-sâbite” adıyla bu esere temas eder.⁴ Dolayısıyla bütün bu bilgilerden hareketle eserin müellife nispetinde her hangi bir şüphe ve tereddüdün söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

1. 2. Eserin Muhtevası ve “A'yân-ı Sâbite” Teorisi

Bosnevî, “bu risâleyi özel olarak Abdullah el-Bânî'ye genel olarak ise Tanrı hakkında düşünen herkes için kaleme aldığımı” belirterek eserin muhatap kitlesini

¹ İsmail Paşa, *İdâhü'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ Keşfü'z-zünûn*, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, ts., III, 559.

² İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin fî esmâi'l-müellifin ve âsârî'l-musannifin*, İstanbul: Matbaatü'l-me'ârif, 1951, I, 477.

³ İsmail Paşa, *İdâhü'l-meknûn*, III, 559.

⁴ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 477.

risâlenin hemen başında özellikle–belirtir. O, üç buçuk varaktan oluşan bu kısa risâlesinde ayn-ı sâbitenin neliğini ve mahallini, Tanrının yaratmasında onun rolünü, kaza ve kaderle ilişkisini, yaratılıp yaratılmamasını, ilim ile malûm arasındaki ilişkiyi ve a'yân-ı sâbitenin bilinip bilinmeyeceğini konu edinir. Biz de konunun devamında a'yân-ı sâbite teorisini bu minvalde ele alıp incelemeye çalışacağız.

“A'yân-ı sâbite”, vahdet-i vücûd nazariyesinin en temel kavramlarından biridir. Bu nedenle Ekberî geleneğin önemli temsilcileri, bu kavramın doğru anlaşılabilmesi için müstakil risâleler kaleme almışlardır. Bu risâlelerden biri de tahkîkini yapmakta olduğumuz Abdullah Bosnevî'ye ait olan “Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fi beyâni'l-a'yâni's-sâbite” adlı eserdir. Bosnevî, söz konusu risâlesinde İbn Arabî'den pek çok alıntıya yer verirken iki yerde de Sadreddin Konevî'ye atıfta bulunur. Dolayısıyla Bosnevî'nin a'yâni's-sâbiteye dair düşüncesinin anlaşılması, İbn Arabî'nin konuyla ilgili izahlarına muhtaçtır. Zira o, konuyla ilgili özgün bir şey ortaya koymaktan ziyade İbn Arabî'den doğrudan yaptığı alıntılarla meseleyi vaz etmeye çalışır. Bu nedenle hem Bosnevî'nin hem de İbn Arabî'nin açıklamaları doğrultusunda konuya temas edilecektir.

A'yân-ı sâbite kavramını ilk kez kullanan ve onu, hem ontolojik hem de epistemolojik sisteminin merkezine yerleştiren ilk düşünür İbn Arabî'dir.⁵ O, varlık anlayışı içerisinde a'yân-ı sâbiteyi “Bir” ve “çok” arasında merkezi bir konuma yerleştirmiş ve bununla Tanrı-âlem ilişkisini izah etmeye çalışmıştır.⁶ A'yân-ı sâbite düşüncesi, Tanrı merkezli âlem tasavvuru olan vahdet-i vücûd nazariyesinde hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan önemli yer işgal eden anahtar bir kavramdır. Zira İbn Arabî ve takipçileri, a'yân-ı sâbite düşüncesiyle bir yandan âlemde var olan çokluğun ontolojik kaynağını izah etmekte, diğer yandan kazâ-kader, insan iradesinin özgürlüğü ve kötülük⁷ gibi dinî düşüncenin en girift ve karmaşık meselelerini açıklamaya çalışmaktadırlar.⁸ Bu nedenle öncelikle a'yân-ı sâbite kavramının İbn Arabî'nin düşüncesinde ne anlama geldiğini izah etmemiz gerekmektedir.

⁵ Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 259.

⁶ Abdullah Kartal, *İlahî İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009, s. 164.

⁷ İbn Arabî'nin varlık nazariyesinde kötülüğün yeri ile alakalı görüşlerinin tahlili için bkz. Selahattin Akti, *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

⁸ A'yân-ı sâbitenin kazâ ve kaderle ilişkisi için bkz. Hatice K. Arpağuş, “Sofyalı Bâli Efendinin Kazâ ve Kader Risalesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2006/1), s. 51,52.

1. 2. 1. A'yân-ı Sâbite Kavramı

“Ayn-ı sâbite”, “ayn” ve “sâbit” lafızlarından türetilmiş mürekkep bir kavramdır. İbn Arabî, “ayn” kelimesiyle hakikat, zât veya mâhiyeti kastederken “sübût” ifadesini, insan mâhiyetinin veya zihindeki üçgenin varlığı gibi aklî veya zihnî varlığı karşılamak için kullanır. Bu nedenle İbn Arabî “ayn-ı sâbite”den söz ettiğinde, bununla varlıkların şahıslarının bulunduğu mahsûs (duyulur) ve hâricî âlem ile birlikte, eşyânın hakikatlerinin veya ma'kûl mâhiyetlerinin bulunduğu akledilir âlemi kasteder. O, hâricî varlıktan yoksun olan bu “a'yân-ı sâbite”yi genellikle “ma'dûmât” veya “umûr-i ademîyye” diye niteler.⁹

A'yân-ı sâbite, konu ile alakalı sözlüklerde “mümkün varlıkların ilâhî ilimde sâbit olan hakikatleri” diye tarif edilir.¹⁰ Abdullah Bosnevî, a'yân-ı sâbiteyi ilahî ilmî hazrette sâbit olan şe'nler olarak görür ve bu şe'nler, -ağacın çekirdekte mündemiç olması gibi- Tanrı'nın zâtında (ehadiyyet mertebesinde) mündemiçtirler. Bu hakikatler ilahî ilimde ilim olarak sâbit olmalarına rağmen henüz varlık kokusu almamalarından dolayı ma'dûmdurlar.¹¹ A'yân-ı sâbitenin Tanrı'nın ilminde mündemiç olması ise Tanrı'nın birliğine ve tekliğine hiçbir şekilde halel getirmemekte ve Tanrı aslî tekliği üzerine kalmaya devam etmektedir.¹² Zira a'yân-ı sâbite zâta ait kemâlât ve şuûnâttır. Dolayısıyla mahsûs âlemdeki bütün varlıkların hakikati, Tanrı'nın ilmindeki taayyün nispetinden ibarettir. Bu taayyün, muhakkik sûfilere göre “a'yân-ı sâbite”, filozoflara göre “mâhiyet”, Mutezile'ye göre “ma'lûm-ma'dûm” diye isimlendirilir.¹³

“A'yân-ı sâbite”, duyusal âlemde bulunan eşyanın, ilahi ilimde bulunan arketipleri olması hasebiyle Platonun “idealar”ına ve Mutezile'nin “ma'lûm-ma'dûm” düşüncesine benzemektedir. Ancak ideaların tümel olmasına karşın, a'yân-ı sâbitenin Hakk'ın ilminde akledilir şekilde bulunması ve tikel olması onu Platon'un idealar düşüncesinden ayırmaktadır¹⁴

⁹ Suad el-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, (trc. Ekrem Demirli), 2005, s. 90.

¹⁰ Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 406; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziklerinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009, s. 207.

¹¹ Abdullah Bosnevî, *Sırrü'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yânî's-sâbite*, Millet kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, no: 2120, vr. 1.

¹² Davut el-Kayserî, *Tasavvuf İlimine Giriş*, (trc. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları, 2013, s. 79.

¹³ Farabi, *Kitabu'l-hurûf*, (thk. Muhsin Mehdi), Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986, s. 61; Sadreddin Konevi, *Tasavvuf Metafizikliği*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2013, s. 23.

¹⁴ Ebü'l-Alâ Afîfî, “İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite; Mu'tezili Düşüncede Ma'dûmât”, *İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, (trc. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002, s. 154.

İbn Arabî'ye göre tanrının yaratma eylemi Eş'arî/ehl-i sünnet kelâmının aksine yoktan yaratma şeklinde değil de, Tanrının ilminde bulunan bu ilmî hakikatlere tecelli ile varlık bahşetmesinden ibarettir. İbn Arabî, en hacimli eseri olan *Futuhât-ı Mekkiye*'nin mukaddimesinde, "Hamd, şeyleri bir yokluktan ve yokluğun yokluğundan var eden ve şeylerin varlığını kelimelerinin yönelişine dayandıran Allah'a mahsustur."¹⁵ ifadesiyle eserinin henüz girişinde eşyanın yaratılışının keyfiyetinden bahseder ve bu yaratılıştaki a'yân-ı sâbitenin kilit rolüne dikkat çeker. Zira İbn Arabî, metinde geçen "bir yokluktan" ifadesiyle a'yân-ı sâbiteye, "yokluğun yokluğundan" ifadesiyle de vücûd kavramına işaret eder. Dolayısıyla yaratılış, İbn Arabî'nin ifadesiyle varlık verme fiili (izhâr), Tanrının adem/yokluk halindeki a'yâna vücûd tecellisiyle varlık bahşetmesinden ibarettir.

Eşyanın varlığa gelişi, Tanrı'nın feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes tecellisiyle gerçekleşir. Bosnevî'ye göre Tanrının feyz-i akdes tecellisinin neticesinde, ilk olarak a'yân-ı sâbite taayyün eder. Bir başka ifadeyle a'yân-ı sâbite, ona göre Hakk'ın ilk taayyünü kabul edilir.¹⁶ O, Tanrının zatında mündemiç olan bu hakikatlerin varlık sahasına zuhûrunu, yani "Bir" in çok şeklini almasını İbn Arabî gibi, ayna-sûret, gölge ve çekirdek-ağaç örnekleriyle izah etmeye çalışır.¹⁷

Bosnevî'ye göre a'yân-ı sâbitenin iki itibari söz konusudur. Birinci itibara göre a'yân-ı sâbite Hakk'ın isim ve sıfatlarının aynasıdır. İkinci itibara göre ise Hakk'ın vücudu a'yân-ı sâbitenin aynasıdır. O, a'yân-ı sâbitenin bu iki itibarının neticesini şöyle izah eder: "Birinci itibar dikkate alındığında, hariçte a'yân-ı sâbiteye göre taayyün eden Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur. Nitekim müteaddid aynalara yüzünü çevirdiğinde, yüz tek olmasına rağmen her aynada sûretler zuhûr eder. Buradaki çokluk (yüzden değil) aynaların çokluğundan kaynaklanır... İkinci itibara göre ise, vücudda a'yândan başka bir şey yoktur. Hariçte mevcut olan a'yânlar Hakk'ın tecellisinde zâhir olan a'yânın sûretleridir."¹⁸ Ancak Hakk'ın tecellisiyle varlık sahasına çıkan eşyanın, bizatihi a'yânın kendisi değil de sûretleri

¹⁵ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera yayıncılık, 2015, I, 15.

¹⁶ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 1.

¹⁷ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 1-2; Süleyman, Uludağ, "İbn Arabî", *DİA*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995 s. 124-125; İbn Arabî'nin kullanmış olduğu sembollerin detaylı izahı için bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

¹⁸ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 1-2. Ayrıca Fahrettin er-Râzî akıl ile ilgili izahlarında "feyz" kavramını açıklarken benzer izahlarda bulunmaktadır (*Mebâhisi'l-meşrikiyye*, y.y.: ts., I, 475; İbrahim Coşkun, *Fahreddin er-Razi'de Üretken Akıl*, Konya: Tekin Kitabevi, 2007, s. 58-63).

olduğunu bilmemiz gerekir. A'yân-ı sâbitenin tikel ve birbirinden farklı olması, âlemde bulunan kesretin kaynağını teşkil eder. Eşya, ilahî ilimde sâbit olan bu hakikatlerin isti'dât ve kabiliyetine göre zuhûr eder. Hakk, özü itibariyle ma'dûm olan bu a'yân-ı sâbiteye vücûd tecellisiyle her an varlık vermektedir.¹⁹ Kesintisiz devam eden bu tecelli vasıtasıyla yaratılış her an yenilenir (halk-ı cedîd). Ancak ilahî ilimde adem (yokluk) üzere bulunan a'yân-ı sâbite, bu hal üzere kalmaya devam eder.²⁰ Bosnevî, İbn Arabî'den alıntı yaparak aslî itibariyle ma'dûm olan a'yân-ı sâbitenin, yokluk üzere subûtiyetinin devam etmesini önemli bir husus olduğunu belirtir.²¹

İbn Arabî, vücûd kavramını "zâhirde var olma" anlamında kullandığından, a'yân-ı sâbitenin ma'dûm olduğunu belirtir.²² Ancak İbn Arabî, a'yân-ı sâbiteden ma'dûm diye bahsederken mutlak anlamda bir yokluğu değil, izâfî yokluğu kasteder. Varlık ise sadece zâhir olarak mevcut olan ferdî nesnelere için söz konusudur. Şu halde a'yân-ı sâbite, kavramların insan zihninde var olması gibi ilahî ilimde bir çeşit varlığa sahiptir.²³ Dolayısıyla âlem, Hakk'ın, ilahî ilimde sâbit olan bu hakikatlere kesintisiz tecelli etmesi sebebiyle varlığını sürdürür. Bu varlık tecellisi hızlı, şiddetli ve art arda gerçekleştiğinden, kişi ilk tecellinin kesildiğini ve ikinci bir tecelliyle var olduğunu fark edemez (teceddüd-i emsâl). Bu nedenle kevnî mevcutlara bakan kişi, onu kendi hali üzere sâbit görür.²⁴

Bu bağlamda üzerinde durulması gereken önemli bir nokta da - düşüncelerimizin, zatımızdan ayrı bir gerçekliği olmaması gibi- Tanrının ilminde sâbit olan bu hakikatlerin, Tanrının zatından ayrı bir varlığa sahip olmamasıdır. Daha önce zikrettiğimiz gibi bu hakikatler Hakk'ın zâtına ait şuûnat, kemâlât ve ilahî isimlerin gerekleridir.²⁵ Bundan ötürü a'yân-ı sâbitenin haricî varlıkla ve Hakk'ın zâtından ayrı/bağımsız aklî varlıkla nitelendirilmesi pek mümkün değildir. Neticede a'yân-ı sâbitenin Hakk'a ve eşyaya olan iki nispeti söz konusudur. Hakk'a olan

¹⁹ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, (trc. Nuri Gençosman), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952, s. 64.

²⁰ A. Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 15.

²¹ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 2.

²² Ebü'l-Alâ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011, s. 207.

²³ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, (trc. Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 218.

²⁴ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 4.

²⁵ Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 265.

nisbetine göre, o, Zâta ait şûnat, kemâlât ve esmâ-sıfatlarının sûretidir. Eşyaya nispeti ise a'yân-ı sâbitenin, eşyanın hakikatleri ve dayanakları olmasıdır.²⁶

İbn Arabî düşüncesinde eşyanın hakikati meselesi, Eşarî-Mâturidî kelimcilerin anlayışından tamamen farklıdır. Nitekim Bosnevî, a'yân; sâbite ve vucûdiye diye ikiye ayırdıktan sonra aralarındaki farkı izah eder. Ona göre a'yân-ı sâbite-i ğaybiyye, ma'dûm olup vucûd/ varlık kokusu almamış ve hazret-i ilmiyyede bulunurken a'yân-ı vucûdiyye ise vucûd mertebelerinde bulunup tecellinin sûretlerinden ibarettir. İbn Arabî ve takipçileri a'yân-ı vucûdiyyenin, sâbite diye isimlendirilmesine karşı çıkıp Eşarî-Mâturidî paradigmasında "eşyanın hakikati sâbittir" önermesinin gerçeği yansıtmadığını savunurlar. Aksine a'yân ve arâzın her an değişmekte olduğunu iddia eden Sofistleri, kendilerine daha yakın görmelerine rağmen onların bu değişimin arkasındaki değişmez tek cevheri fark edemediklerinden dolayı hata ettiklerini iddia ederler. Eşarî kelimciler göre âlemde mevcut olan eşyanın mahiyeti, -insanın 'düşünen canlı'dan ibaret olması gibi- cins ve fasıllardan oluşur. Bosnevî, subût kelimesini vucûd anlamında kullandıklarından dolayı onların böyle bir hataya düştüklerini belirttiikten sonra bizzat insanın, cins ve fasıldan hareketle terkip edip icad ettiği şeylerin sâbit olmasının imkânsız olduğunu savunur. Zira ona göre mahiyetleri icad eden insanın fani olması dolayısıyla onun ca'linin de sâbit olmayıp evla ile fani olması gerekir.²⁷

1. 2. 2. A'yân-ı Sâbitenin Gayr-ı Mec'ül Olması

Mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesi, ma'dûma şey denilip denilemeyeceğiyle ilgili bir husustur.²⁸ Nitekim bu konu, Mutezilî çevrelerde, ma'dûmun, bir şey olup olmadığı sorunuyla birlikte ele alınmıştır. Zira bilme filinin bilene (âlim) nispet edilebilmesi için bir bilinenin (malûm) olması gerekir.²⁹ Yokluk halinde olan mümkün ma'dûmların "şey" ve "sâbit" diye nitelenebileceğini iddia eden bazı Mutezilî kelimciler, ma'dûmu gayr-i mec'ül olarak kabul ederler.³⁰ İbn Arabî ve takipçileri de mâhiyetlerin yaratılıp yaratılmadığı meselesinde Mutezile ile aynı düşüncededir. Bu nedenle İbn Arabî'ye yönelik kaleme alınan ontolojik

²⁶ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 3.

²⁷ Bosnevî, *el-A'yânü's-sâbite*, vr. 3.

²⁸ Seyyid Şerif el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, I, 546.

²⁹ Özcan Taşçı, *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyüddin Negrânî*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013, s. 157.

³⁰ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, (haz. M. Osman Hâşim), Kahire: Mektebetü İbn Sinâ, ts., s. 157-158.

eleştirilerin bir kısmı, onun a'yân-ı sâbiteyi gayr-ı mec'ül görmesinden kaynaklanır.³¹ Zira ona göre Tanrının ezeli ilminde imkân dâhilinde bulunan bu mâhiyetler (a'yân-ı sâbite) ca'l ile nitelenemezler. Çünkü a'yân-ı sâbitenin yaratılmış olduğunu kabul etmek, hâdis varlıkların, Tanrının zâtı için zarf veya mazrûf olma problemini doğurur.³²

Tanrının ilminin, yaratma fiilinden önce gelmesi mâhiyetlerin gayri mec'ül (yaratılmamış) olduğunu gösterir. Zira Tanrının ilmi bu mâhiyetlere (a'yân-ı sâbite) taalluk eder. Bilinen (malûm) olmadan bilen (âlim) bir öznenen bahsetmek pek mümkün değildir. Zira Tanrı için ilim mertebesi, ca'lden yani yaratmadan önce gelir. Dolayısıyla mâhiyetler, hâricî varlıkları açısından hâdis olsalar da ilmî hakikatleri açısından kadîmdirler.³³

Ca'l/yaratma, müessirin tesiriyle meydana gelir. A'yân-ı sâbite ilahî ilimde sâbit olduğundan tesir mahalinde yer almaz. Bu nedenle a'yân-ı sâbitenin yaratılmışlığından, bir başka ifadeyle vücuda getirilmişliğinden söz etmek pek mümkün değildir. Örneğin insanda gülme ve ağlama gibi birçok şe'n/durum vardır. İnsan gülmediğinde ve ağlamadığında bu şe'nler potansiyel olarak varlığını devam ettirirler. Bu şe'nler bizzat (bilfiil) ortaya çıktığında, bir başka ifadeyle insan güldüğünde veya ağladığında, potansiyel şekilde var olan bu şe'nler zuhûra gelirler.³⁴

1. 2. 3. A'yân-ı Sâbite ve Kader

Eşyanın kevnî âlemde zuhûru, Tanrının ilminde sâbit olan a'yânın isti'dât ve kabiliyetine göredir. Dolayısıyla bu sistem içerisinde gayri mec'ül olan a'yân-ı sâbite, zuhûrun keyfiyetini tek taraflı belirlemektedir. Eşyanın zuhûrunda a'yânın bu belirleyici özelliği, bir kısım kelamcılar tarafından tenkit edilmiştir.³⁵ Zira bu düşünce, ilminde sâbit olan a'yâna varlık vermekten başka bir fonksiyonu olmayan Tanrı tasavvuruna kapı aralamaktadır. Ancak kanaatimizce bu haksız eleştirinin sebebi, a'yân-ı sâbitenin eşyanın hakikatleri ve dayanakları olmasının yanında,

³¹ A'yân-ı sâbitenin gayri mec'ül oluşuna yönelik itirazlar ve Nablusî'nin bu itirazlara vermiş olduğu cevaplar için bkz. Muhammed Bedirhan, *Abdulğani Nablusî'nin Vahdet-i Vucud Müdafası*, İÜSBE, İstanbul 2016, (Doktora tezi), s. 296-301, 516-521.

³² Konevi, *Tasavvuf Metafiziği*, s. 23.

³³ Çerkeşzade Mehmet Tefik Efendi, "Risâle fi kevnî'l-mâhiyeti mec'ûleten", (trc. Yasin Apaydın), *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s. 487.

³⁴ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 17, 18.

³⁵ Detaylı bilgi için bkz. Bedirhan, *Vahdet-i Vucud Müdafası*, s. 296, 301.

Hakk'ın zatına ait kemâlât, şuûnat ve esmâsının sûretleri olduğunun göz ardi edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle Tanrının mümkünâta varlık vermesinde belirleyici olan a'yân-ı sâbite, Hakk'ın zâtının haricinde bir şey değildir. Öte yandan a'yân-ı sâbitenin Tanrının varlık tecellisi karşısındaki bu mutlak etkinliği onun değişmezliği sonucunu doğurmaktadır. *Fususul-Hikem* şârihlerinden Ahmet Avni Konuk bu noktayı şu şekilde izah eder:

Kaderin sırrı dahi budur ki, a'yân-ı sâbite zâtı ulûhiyetten gayrı olarak hariçte zâhir olan umûrdan değıllerdir. Belki Hakk'ın nisep ve şuunatı zatiyyesinin sûretleridir. Ve Hakk'ın nisep ve şuunatı zatiyyesi ise ezelen ve ebeden teğayyür ve tebeddülden münezzehdir. Dolayısıyla a'yân-ı sâbite dahi değışmesi imkânsızdır.³⁶

Eşyanın zuhurunda bu derece belirleyici olan a'yân-ı sâbitenin isti'dâtının bilinip bilinmeyeceğı meselesi, bu bağlamda üzerinde durulan önemli bir konudur. İbn Arabî, insanın a'yân-ı sâbitenin isti'dâdını bilinebileceğini belirtir ve insanları bu bilgiye göre iki sınıfa ayırır. O, bu tasnifi *Fusûsu'l-Hikem* adlı eserinde şöyle izah eder:

Allah'ın böyle bir kul hakkındaki bilgisi, bütün hallerinde ve yaratılışından önce a'yân-ı sâbite âlemindeki benliğinin sâbit bulunduğu hal üzere olduğunu ve Hakk'ın ancak onun ayn-ı sâbitesinin kendisine verdiği ilmi bildiğini ve bunun da ancak, onun üzerinde sâbit olan şey olduğunu anlayan kimse onlardandır. Böyle olunca da Allah'ın ilmi ona nereden hâsıl olduğunu bilir. Tanrı erleri arasında bu sınıftan daha üstün ve keşif ehli kimse yoktur. Bunlar, kader sırlarına da vakıftırlar. Bu sınıf da ikiye ayrılır. Bunlardan biri kader sırrını icmâlen bilen, diğerleri bunu tafsîl ile bilenlerdir. Fakat tafsîlen bilen, icmâlen bilenlerden üstündür. Çünkü o, kendi hakkında Allah'ın bildiğini, ya Allah ona ayn-ı sâbitesinin ilimden verdiği şeyi bildirmekle yahut ona ayn-ı sâbitesini ve üzerine gelen hallerin sonsuz değışimlerini keşfettirmekle öğrenir. O daha yüksektir. Zira onun kendi nefesine olan ilmi, Allah'ın ilim mertebesinde olur. Çünkü ilmin alınışı aynı kaynaktır.³⁷

A'yân-ı sâbitenin isti'dâtının bilinmesi, aynı zamanda kadere dair bir şeyler bilmek anlamına gelir. Ancak bu bilgi, bilende mutsuzluk ve hüzne yol açabileceğı gibi, aksine tam bir huzur ve itminâna da sebebiyet verebilir. "Her şeyin, Tanrının bilgi ve takdirıyla meydana gelmesi", kişiye itminân ve ruhî dinginlik

³⁶ Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 23, 24.

³⁷ İbn Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 24.

kazandırabileceği gibi, âlemden meydana gelen bir takım kötü fiillerin değiştirilemeyeceğine dair düşünceden dolayı kişide mutsuzluk ve huzursuzluğa da neden olabilir.³⁸

1. 2. 4. İlmin Malûma Tabi Olması

A'yân-ı sâbite teorisi üzerinden temellendirilmeye çalışılan diğer bir konu, insanın özgürlüğü ve sorumluluğu meselesidir. İbn Arabî ve takipçileri bu sorunu "ilim malûma tabidir" ve "malûm (a'yân-ı sâbite) yaratılmamıştır" diyerek aşmaya çalışırlar.³⁹ Nitekim İbn Arabî, bu meseleyi şöyle izah eder:

Haktan mümkün varlıklar üzerine gelen tecelli ancak onların hallerinden kendi benliklerinin Hakk'a verdiği bilgidir. Çünkü mümkün varlıkların herhalde bir sûreti vardır ve hallerindeki değişikliklerinden dolayı da sûretleri çeşitlidir. Şu halde hallerin değişken olması yüzünden Hakk'ın tecellisi türlü türlü olur. Neticede Hakk'ın kuldaki eseri kulun haline göre değişir. Hâlbuki kula hayrı kendi nefsinden başkası vermedi. Şerri de nefsinden başkası getirmedi. Demek ki, o, nimeti de azabı da kendi nefsinden bulur. O ancak kendi nefsinin kötüsünü ve kendi nefsinin övsünü. Şu halde Hakk'ın onları bilmesinde kendisi için yeter delil vardır. Çünkü ilim malûma tabidir.⁴⁰

Şu halde İbn Arabî ve takipçilerine göre, Tanrı zuhûra gelecek eşyanın bilgisini eşyanın bizzat kendisinden alır. Onda herhangi bir tesiri yoktur.⁴¹ Tanrı hâkim, a'yân-ı sâbite ise mahkûm aleyh değildir.⁴² Eğer kişi ayn-ı sâbitesinde kâfir ise kâfir olarak, mümin ise mümin olarak zuhûr eder. Tanrının onun küfründe veya imanında hiçbir etkisi söz konusu değildir.⁴³ Şu halde bu paradigmadaki belirleyici olan, a'yân-ı sâbitenin bizatihi kendisidir. Nitekim İbn Arabî, *Fususul-hikem*'in Lut Fâsında konuyu temellendirirken "O, hidayete girecek olanları en iyi bilir"⁴⁴ ayetini delil olarak zikreder. Ona göre, Allah, henüz varlığa gelmezden önce a'yân-ı sâbitesinde hareketle kişinin mümin olduğunu bilir. Ancak bu mesele farklı disiplinlerde olduğu gibi, sûfî gelenek içerisinde de tenkide maruz kalmıştır. Nitekim

³⁸ Izutsu, *Anahtar Kavramlar*, s. 257; Afîfî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları*, s. 278.

³⁹ Ali Mahmûd el-Ömerî, *el-Kader fi'l-fikri's-sûfî*, Ammân: Darü'l-fath, 2009, s. 113.

⁴⁰ İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 93.

⁴¹ William Chittick, *Sûfînin Bilgi Yolu*, (trc. Ömer Saruhanlıoğlu), İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016, s. 336.

⁴² Konuk, *Fusûsu'l-hikem Şerhi*, s. 22, 23.

⁴³ İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011, XV, 193.

⁴⁴ Kasas, 28/56.

Abdülkerim el-Cilî, ilmin malûma değil, malûmun ilme tabi olduğunu savunurken⁴⁵ tahkikini yapmış olduğumuz bu risalenin yazarı Abdullah Bosnevî ise bir başka risalesinde Cilî'nin düşüncesine itiraz mahiyetinde bir reddiye kaleme alır ve malûmun ilme değil, ilmin malûma tabi olması gerektiğini belirtir.⁴⁶

Sonuç olarak, Hakk'ın ilk taayyünü ve varlık mertebelerinin ikincisi olan a'yân-ı sâbite,⁴⁷ eşyanın Hakk'ın bilgisinde sâbit olan arketipleridir. Yaratma ise, Hakk'ın a'yâna varlık vermesinden, diğer bir ifadeyle bilgisinde bulunan bu arketipleri izhâr etmesinden ibarettir. Tanrının eşyayı izhâr etmesinde belirleyici olan a'yân-ı sâbitenin isti'dadıdır. Eşya kendi isti'dadına göre zuhûra gelmekle birlikte o, aslî hali olan ademiyet/yokluk üzere kalmaya devam eder. Bu nedenle İbn Arabî ve takipçileri a'yân-ı sâbiteyi varlık düşüncesinin merkezine yerleştirerek bir yandan çokluğu izah etmekte, diğer yandan "Bir" ve "çok" arasındaki irtibatı sağlamaya çalışmaktadırlar. Ayrıca İbn Arabî, a'yân-ı sâbite ile insan iradesinin özgürlüğünü temellendirir. Zira ona göre ilim, gayr-i mec'ûl olan a'yâna (malûma) tabidir ve Tanrının, a'yâna varlık vermektan başka bir tesiri yoktur.

1. 3. Eserin Yazma Nüshaları

Risâlenin pek çok yazma nüshası bulunmakla beraber Millet kütüphanesi Carullah Koleksiyonu: 2120 numaralı demirbaşa kayıtlı olan yazma, hem okunur hem de müellif hattıyla kaleme alınmış olması hasebiyle en önemli nüsha özelliği taşımaktadır.⁴⁸ Bu yazmanın, toplamda üç buçuk varaktan oluştuğu görülür (vr. 157-160). Mecmûanın sonunda ifade edildiği üzere bu eser, 1039 yılı Muharrem ayında yazılmış, 1045 yılında ise müsveddeden temize çekilmiştir.⁴⁹

Melik Faysal Merkezi'nde hazırlanan *Hizânetü't-türâs* adlı eserde, risâlenin bir nüshasının Zâhiriyye kütüphanesinde 7847 nolu yerde bulunduğu (89/436) ifade edilir ve *Mu'cemü't-târîh* adlı eserde de aynı bilgilerin (78-83 varak) olduğu görülür.⁵⁰

⁴⁵ Abdulkerim el-Cilî, *İnsan-ı Kâmil*, (trc. Abdulaziz Mecdi Tolun), İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, s. 149.

⁴⁶ Abdullah Bosnevî, *Kenzü'l-mahtûm fî tab'ıyyeti'l-ilmî li'l-ma'ûm fi'r-redd' alâ Abdülkerim el-Cilî*, Millet Ktp., Carullah Efendi, no: 2129/33, vr. 170-180.

⁴⁷ Varlığı anlamlandırmak adına İbn Arabî'nin sisteminde kendisine yer verdiği "Hazarât" veya "Merâtib" diye adlandırılan varlık mertebeleri için bkz: Ateş, Süleyman, "Hazarât-ı Hams", *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 115-116; Aktî, Selahattin, *İbn Arabîs Lexikon der sufischen Terminologie als Schlüssel zum Einstieg in Seine Gedankenwelt*, Norderstedt: Grin Verlag, 2016, s. 38-41.

⁴⁸ Orijinal ifadesi: عبد الله أفندي [...] بخط المؤلف شارح فصوص

⁴⁹ Orijinal ifadesi: حَزَرَ فِي أَوَّلِ مُحَرَّمِ سَنَةِ ثَلَاثِينَ وَأَلْفَ، ثُمَّ نَقَلَ فِي الْيَوْمِ السَّادِسِ وَالْعَشْرِينَ مِنْ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ سَنَةِ خَمْسِ وَأَرْبَعِينَ وَأَلْفَ

⁵⁰ *Hizânetü't-türâs*, II, 1492.

Cidde'de neşredilen *Fihrisü'l-mahtûati'l-arabiyye*'de ise "Kitâbü Sirri'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyâni'l-a'yâni's-sâbite" adıyla aynı risâlenin farklı bir nüshasına yer verilmiş, fakat müellifinin kim olduğunun tespit edilemediği belirtilmiştir.⁵¹

1. 4. Tahkikte Takip Edilen Yöntem ve Örnek Sayfalar

Tahkik ettiğimiz risâlede şu yöntemler takip edilmiştir:

a. Müellif hattıyla kaleme alınan nüshadan hareketle mümkün mertebe orijinal metin ortaya konulmuştur.

b. Temel kitaplarından yapılan alıntılarda asıl kaynağa başvurulup dipnotta yerleri tespit edilmiştir.

c. Yazar, noktalama işaretlerinin pek gelişmediği o dönemde muhtevanın anlaşılır olması için cümleleri ve cümle içindeki öğeleri birbirinden ayırmak için zaman zaman dairevî büyük bir nokta kullanmıştır. İlk etapta bu hususun korunması düşünülmüş olsa da zamanımızda gelişen noktalamaya göre daha basit kaldığından bu husus metne yansıtılmamıştır.

d. Metnin anlaşılmasını kolaylaştırma adına zaman zaman hareke ve noktalama işareti kullanılmıştır.

e. Ayetlerin kaynağına işaret edilmiştir.

⁵¹ *Fihrisü'l-mahtûati'l-arabiyye*, s. 415.



صفحة العنوان في العليا، واللوحه الأولى في السفلى

2. Tahkikli Metin Neşri

کِتَابِ سِرِّ الْحَقَائِقِ الْعِلْمِيَّةِ فِي بَيَانِ الْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ

الحمدُ [ظ] لله الذي تقدست ذاته المطلقة عن نسبة الأسماء وإضافاتها، الذي أظهر صور الأعيان الثابتة، والحقائق الغيبية بالتجلي الذاتي في الحضرة العلمية على صور خصيصة بها وهياتها، وأوجد الأعيان الوجودية بالتجليات الأسمائية، والصفات الربانية، وجعلها مظاهر لتجليات الأسماء ومحال لظهور أحكامها وأثارها، الذي أنزل من السماء ماءً فسالت أوديةً بقدرها.

وصلى الله على أجمع مظاهر الأسماء الإلهية، وأكمل مجالي الصورة الأحدية الذاتية الظاهر بأحكامها وأثارها محمدٍ وآله وأصحابه الذين اقتبسوا أنوار الهداية والمعرفة من الحضرة المحمدية، واستشفروا على الحضرة العلمية، واطلعوا على حقائقها وأعيانها. وسلامُ الله ورحمته وبركاته على الأخ الشقيق والخليل الصديق، مظهر الفيض الرباني، غصن شجرة الباني الشيخ عبد القادر الباني، أيده الله بالنفس الرحماني، والنسيم الوارد من حضرة الرباني في حمى حضرة الأحدية، ورياض عزة الصمدية.

وجعل قلبه مقابلاً للحضرة العلمية الإلهية، ومرآةً للأعيان الثابتة، والحقائق الغيبية. فإني أخاطبه بهذه الرسالة خاصةً، ولمن عقل عن الله عامهً.

اعلم أن الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية الإلهية قبل اقتداء النفس الإلهي الذاتي كانت في الذات المطلقة الأحدية عين الذات، ككون الشجرة في النواة عين النواة، وهي في الحضرة العلمية شؤوناً إلهيةً، وتجليات ذاتيةً أقدسيةً متعينةً بأنفاس رحمانية، ثابتةً بالثبوت العلمي، معدومةً بالوجود الخارجي، فهي ما شمت رائحةً من الوجود.

قال الشيخ المحقق محي الملة والدين ابن العربي [ت. 1240/638] رضي الله عنه "في الحكمة الإدريسية": "لأن الأعيان التي لها عدم الثابتة فيه ما شمت رائحةً من الوجود، فهي على حالها مع تعدد الصور في الموجودات. والعين واحدة من المجموع في المجموع."⁵² انتهى كلامه.

فالأعيان الثابتة أول تعينات الحق في الحضرة العلمية بالنفس الرحماني.

ولها اعتباران:

الاعتبار الأول: أنها مرايا وجود الحق وأسمائه وصفاته إذ لا يقع الشيء إلا في الصور، والاعتبار الثاني أن وجود الحق مرآة لها فتظهر صور الأعيان في تجلي الحق، فيكون التجلي مرآةً للأعيان، كما كانت الأعيان مرايا للتجلي. فعلى الاعتبار الأول لا يظهر في الخارج إلا الوجود المتعين بحسب تلك الأعيان، كما إذا قابلت وجهك لمرايا متعددة تظهر صورتك في كل واحدة من تلك المرايا، فيقع التعدد بحسب المرايا المتعددة، وإن كان الوجه واحداً، فعلى هذا ليس شيء في الخارج غير [2و] الوجود الواحد المتعين في الأعيان، والأعيان على حالها معدومة العين ما شمت رائحةً من الوجود الخارجي.

وعلى الاعتبار الثاني ليس في الوجود غير الأعيان وجود الحق الذي هو مرآة لها في الغيب ما تجلي الأمر وراء هذه الأعيان، فالأعيان الموجودة في الخارج صور الأعيان الظاهرة في تجلي الحق.

قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة النورية": "فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم، إنما هو أعيان الممكنات، عليها امتد هذا الظل، فيدرك من الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات، ولكن باسمه النور وقع الإدراك وامتد هذا الظل على أعيان الممكنات في صورة الغيب المجهول."⁵³

وقال فيها أيضاً: "وكذلك أعيانُ الممكنات ليست نيرةً، لأنها معدومةٌ وإن اتَّصفتْ بالثبوت، ولكن لم تتصف بالوجود إذ الوجود نورٌ." 54

وقال أيضاً: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: 45] أي يكون فيه بالقوة، يقول ما كان للحق يتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود. 55
وقال: "فكُلُّ ما نُدرِكُه فهو وجودُ الحقِّ في أعيانِ الممكنات، فمن حيث هو وجودُ الحق هو وجودُه، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيانُ الممكنات." 56

وقال في "الحكمة الروحية": "ولا يعرف أحدٌ حكمَ الإرادة إلا بعد الوقوع 57 إلا من كشف الله عن 58 بصيرته، فأدرِك أعيانَ الموجودات في حال ثبوتها على ما هي عليه، فيحكم عند ذلك بما يراه. 59"
وقال أيضاً: "ثم السُّرُّ فوق هذا في هذه المسئلة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلى وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها." 60

وقال في "الحكمة النقيية": "ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حالِ ثبوت عينه قبل وجودها، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينُه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوتِه، فيعلم علم الله به من أين حصل." 61

وقال: "والذي يَعْلَمُه مُفصَّلاً أعلى وأتم من الذي يعلمه مُجْمَلاً، فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينُه من العلم، وإما بأن يكتشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى. وهو أعلى فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدنٍ واحدٍ إلا أنه من جهة العبد عنايةً من الله سبقَتْ له هي من جملة أحوال عينه يعرفها صاحبُ هذا الكشف إذا أطلَّعه الله على ذلك أي على أحوال عينه الثابتة التي يقع صور 62 الوجود عليها بأن يطلع في هذه الحال على اطلاع الحقِّ على هذه الأعيان الثابتة في حال عدمها، لأنها [2ظ] شؤونٌ ذاتيةٌ لا صورة لها." 63

وقال في "الحكمة الملكية": "وفي هذا المشهد يرى المنازع له ما عدَل عن حقيقته التي هو عليها في حال ثبوت عينه وحال عدمه، فما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت فما تعدَّى حقيقته ولا أخلَّ بطريقته." 64
وقال أيضاً: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القلم: 7] أي بالذين أعطوه العلم بهديتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة فأتيت بأن العلم تابعٌ للمعلوم فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بذلك الصورة في حال وجوده." 65

وقال صدرُ الملة والدين القونوي (ت. 1274/673) في تفسير الفاتحة: "والحقيقة الإلهية التي تضاف إليها الصورة المذكورة في مقابلتها العين الثابتة التي للإنسان، وأنها عبارة عن صورة علم ربه به أبداً وأزلاً في نفسه سبحانه، كما أن صورة ربه عبارة عن صورة علمه سبحانه بذاته وشؤونها، وصور العالم عبارة عن صور نسب علمه، ونسب

53 الفصوص لابن عربي، ص 228-229.

54 الفصوص لابن عربي، ص 230.

55 الفصوص لابن عربي، ص 231-232.

56 الفصوص لابن عربي، ص 232.

57 في شرح الهالي أفندي: وقوع المراد.

58 في توضيح البيان: عين بصيرته.

59 الفصوص لابن عربي، ص 220.

60 الفصوص لابن عربي، ص 215.

61 الفصوص لابن عربي، ص 90.

62 في شرح الجامي: تقع الصور

63 الفصوص لابن عربي، ص 91-92.

64 الفصوص لابن عربي، ص 301.

65 الفصوص لابن عربي، ص 306.

علمه في ذوق المقام المتكلم منه عبارة عن تعينات وجوده التي قلنا إنها من حيث تعددها أحواله، ومن حيث توحدتها عينه.

وقال [القنوي] في "مفتاح الغيب والجمع": "وَحَقِيقَةُ كُلِّ مَوْجُودٍ عِبَارَةٌ عَنِ نِسْبَةِ تَعِينِهِ فِي عِلْمِ رَبِّهِ أَوْ لَا، وَيُسَمَّى بِاصْطِلَاحِ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَهْلِ اللَّهِ "عَيْنًا ثَابِتَةً"، وَبِاصْطِلَاحِ غَيْرِهِمْ "مَاهِيَةً"، وَ"المعلوم المعدوم"، و"الشيء الثابت".
وقال في "الفصوص": "وقد كان علم أن الأعيان الثابتة حقائق الموجودات، وأنها غيرُ مجعولة، وحقيقة الحق منزرة عن الجعل والتأثر".⁶⁶

وما ثمة أمرٌ ثالثٌ غير الحق والأعيان، فتعين كلامُ الإمامين بأن الشيء المسمى بالأعيان الثابتة إنما هي حقائق علمية، وأعيان غيبية متعينة بالتجلي الذاتي الأقدس والنفوس الرحماني الأنفس حيث تعين التجلي بصور استعداداتها الذاتية. كما أشار الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة النفثية" حيث قال: "والتجلي من الذات لا يكون أبدًا إلا بصورة استعداد المتجلى له، غير ذلك لا يكون، فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق".⁶⁷ فظهر من هذا أن الحق إذا تجلى بالتجلي الذاتي في صورة العين الثابتة للعبد تكون الذات مرآة للعين، فظهر صورة عين المتجلى له في مرآة الحق على حسب استعدادها، ويظهر الحق في مرآة العين بحسبها وخصوصيتها الذاتية المتميزة هي بها عن غيرها، فتكون الأعيان الثابتة مرايا للأسماء الإلهية، ويكون تجلي الحق مرآة للأعيان، فالحق مرآة لك في رؤيتك نفسك، وأنت مرآة في رؤيته أسمائه، وظهور أحكامها، فالفرق بين الأعيان الثابتة الغيبية، وبين الأعيان الوجودية العينية هو أن الأعيان الثابتة معدومة ما شئت راحة من الوجود، ومحلها الحضرة العلمية فهي فيها.

والأعيان الوجودية [3] موجودة في مراتب الوجود، وتجلّى الحق في صور الأعيان الثابتة، غير ثابتة إلا في رأي العين، لأنها صور التجلي، واستمرار التجلي الواحد عليها محال، فهي موجودة بين التجليين.
قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة المهيّمية": "وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه".⁶⁸

فالأعيان الثابتة أيضا نسبتان: نسبة إلى الحق، ونسبة إلى الأشياء. فنسبتهما إلى الحق أنها شؤون ذاتية، وصور تجلياتٍ آسمانية وصفاتية، وأنها حقائق إلهية غيبية، ونسبتهما إلى الأشياء أنها حقائق الأشياء ومحتدها ومستندها، إذ هي أصول الأشياء، عليها تتعين الأحوال والصور الوجودية، وتتنوع التجلي في دائرة الوجود دنيا وآخرة أزلا وأبدًا، فلا يصل شيء من الحق إلى الإنسان إلا من خزانة عينه الثابتة، وحقيقته المتميزة فمن شجرة نفسه حتى ثمره علمه، فلا يعرف أحدٌ حظّ المتعين له من الحق من العلوم والمعارف والكمالات، ولا يطلع على أسرار القضاء والقدر وعلم الأزل والأبد إلا بإطلاعه على عينه الثابتة في الحضرة العلمية. فإذا كشف له عن عينه الثابتة يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به.
هكذا اصطلاح القوم الذين أدرجوا في هذا الدرج، وسبقونا في التدرج في هذا المدرج.

وأما الأعيان الوجودية فما سماها أحدٌ من أهل الله المحققين بالأعيان الثابتة لأنها غير ثابتة، لأن وجودها من موجدتها فكيف يكون الثبوت لشيء وهو نفسه معدوم، وبوجود موجدته موجود، ومحتاج في وجوده إلى وجود الغير. إلا أن الأشاعرة يسمون الأعيان الوجودية بالحقائق الثابتة المركبة من الجنس والفصل ك"الحيوان الناطق" بالنسبة إلى الإنسان، فحقيقة الإنسان وماهيته التي هو بها هو باصطلاحهم "حيوان ناطق" لأنه ذو حياة ونطق، وكذلك سائر الأشياء من الفرس والحمار والسماء والأرض لها حقائق ثابتة وماهيات موجودة، وهذا يجعلهم الثبوت بمعنى الوجود، ولكن الفرق بين الثبوت والوجود ظاهر، لأن كل ما هو ثابت ما هو موجود بوجه. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

66 الفصوص لابن عربي، ص

67 الفصوص لابن عربي، ص 95.

68 الفصوص لابن عربي، ص 167.

فَيَكُونُ﴾ [النحل: 40]. فالشيء الثابت إذا قيل له "كُنْ" يكون موجودا. وكلُّ موجودٍ أيضا ما هو ثابتٌ من وجهه، لأن جميع الأشياء الموجودة في الخارج فانيةٌ غيرُ ثابتةٍ. فإذا قلت "الإنسان شيء"، وحقيقته "حيوانٌ ناطقٌ" فكيف تكون حقيقته ثابتةً دائمةً، وأنت تُركبها وتوجدتها من جنسٍ وفصلٍ، وأنت فاني غيرُ ثابتٍ، وجعلك كذلك. وهذا بالنسبة إليك، والنسبة إلى الحقيقة، والحد.

وأما بالنسبة إلى الإنسان المحدود فكذلك [3ظ] الحقيقة غيرُ ثابتةٍ لأن الحياة والنطق في الإنسان بقيام الروح فيه وقيامه بالروح، فإذا زال عنه الروح زال في حقه قولك "حيوان ناطق" بحيث إنه غيرُ ثابتٍ.

وأما بالنسبة إلى الحقيقة النوعية الإنسانية البشرية التي هي نتيجة صورة الكون التي ظهرت أولا في آدم، وظهرت منها صورُ الأفراد والأشخاص البشرية، فتنحتم الحقيقة الإنسانية النوعية بخاتم الأولياء في هذا النوع، فهي أيضا غيرُ ثابتةٍ، وعند قيام الساعة وظهور سرِّ قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: 88]، و ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرحمن: 26] تنحل هذه الحقيقة الإنسانية، وتقلب سائر الحقائق الموجودة في العالم، فالشيء الهالك والفاني كيف يقال في حقه "إنه ثابت" فإين الثبوت وعدم البقاء جهات. فما عثرت الأشاعرة على تجديد الأمر مع الأنفاس إلا في بعض الموجودات وفي الأعراض، وأما في الجواهر والأعيان فلا، فما عرفوا أن العالم كله مجموع أعراض، فهو يتبدل في كل زمان، إذ العرض لا يبقى زمانين. و عثرت عليه الجسبانية أي السوفسطائية حيث قالوا "العالم أعيانٌ وأعراضٌ، وكل واحد منهما لا يبقى زمانين"، ولكن ما عثروا على أحديّة عين الجوهر المعقول الذي قيل هذه الصورة، ولا يوجد إلا بها، كما لا تعقل إلا به، فأخطؤوا في عدم عثورهم.

قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة القلبية" في حقيهم: "فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر" فالعجب من الأشعرى والمتكلم أنه يقول بحدوث الأشياء المركبة من جنس وفصل، ويقول إنها حقائق ثابتة، وإنها أعراض مجتمعة. والأعجب منه أنه يؤمن بالله وكلامه ويسمع كلامه تعالى ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾. ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: 88] وهو يقول مثل هذا الكلام، ولكن قد انتهى جهده، وإدراك الأمر على ما هو عليه مخصوص بأهل الكشف.

والكلام الذي وقع في أول "متن العقائد": "وقد قال أهل الحق: الأشياء ثابتةٌ والعلمُ بها متحققٌ".⁶⁹ فإن أريد بـ"أهل الحق" هنا أهل الله المحققين الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه كان المراد من حقائق الأشياء الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، لأنها صور علمية ثابتة فيها بثبوت الحق العالم بها، وعلمه بها متحقق، إذ لا يغرّب عن علمه شيء فهي مرتسمة في علمه، فمحلها الحضرة العلمية، ولكن قرينته الحال دلّت على أن المراد من "أهل الحق" أرباب العقائد من أهل السنة والجماعة وجمهورُ الأشاعرة فيكون المراد من "حقائق الأشياء" ماهياتها الخارجة كما هو محققٌ مصرحٌ في كلامهم وترتيب مقدماتهم. فهذا شيء ليس له أصل في الأعيان، ولا له مستند إلهي.

فاعلم أن الحقيقة الإنسانية التي هي حقيقة جميع الحقائق أزليةٌ أبديةٌ دائمةٌ ثابتةٌ تظهر فيها جميع الحقائق والأعيان الغيبية، وصور الحقائق والأعيان العينية بالتجلي [4و] الإلهي، والنفس الرحماني، فالصور العلمية والأعيان الغيبية ثابتةٌ في العلم في باطن هذه الحقيقة ما لها زوال من الثبوت العلمي لأن ثوبتها على العدمية، ولا يقال للشيء المعدوم إنه يزول عن العدمية حتى يزول عنه الثبوت على العدمية.

قال الشيخ رضي الله عنه في "الحكمة الإلهية": "اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجودٌ في عينيها، فهي معقولةٌ معلومةٌ بلا شك في الذهن، فهي باطنٌ لا تزال⁷⁰ عن الوجود العيني، ولها الحكم والأثر في كل ما له وجودٌ عينيٌّ

⁶⁹ متن العقائد للنسفي، ص 19.

⁷⁰ في شرح الجامي: لا تزول

بل هو عيُّها لا غيرُها، أعني أعيانَ الموجودات العينية، ولم تنزل تلك الحقائق الكليَّة عن كونها معقولةً في نفسها، فهي الظاهرةُ من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنةُ من حيث معقوليتها. فاستنادُ كلِّ موجودٍ عينيٍّ لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن رفعها عن العقل، ولا يمكن وجودها في العين وجودًا تزول به عن أن يكون⁷¹ معقولةً⁷² انتهى كلامه.

والصورُ الكونيةُ والأعيانُ الوجوديةُ ثابتةٌ في رأي العين بتعاقب التجليات عليها، غيرُ ثابتةٍ لفنائها في كل آن برجوع التجلي الأول إلى أصله، ووجودها بالتجلي الآخر. فعند تعاقب التجليات عليها لا يشاهد انعدامها بتقلُّس التجلي الأول، ولا إيجادها ب ورود التجلي الثاني، بل يظن أنها ثابتة على حالها، وذلك ليس كذلك، فالصور الظاهرة في العالم إنما هي صور الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية. ولا يزول تعاقبُ التجليات على الأعيان أزلًا وأبدًا، لأن الأعيانَ غيرَ متناهية، وكذلك التجليات، فالمرادُ من هذه التحقيق بيان اصطلاح الطائفة الأعيان الثابتة للحقائق العلمية، والصور الغيبية، وإيضاح مرتبة الأعيان الوجودية من الوجود. فإنها ما هي ثابتة في آن واحد بالنسبة إلى أنفسها، لأنها معدومةٌ بنفسها، ولا بالنسبة إلى الأسماء المتجلية فيها، لأنه لا ثبوت في الحضرة الإلهية للأسماء بحسب دوام تجليها كما قال تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29]. فإن الإله له التنوع في التجلي بحسب الأسماء المتقابلة، فلا ثبوت لشيء سوى الله، والأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية له. وليس ثمة أمرٌ ثالثٌ كما أشير من قبل. والله يهدي من يشاء إلى صراطٍ مستقيم.

Kaynakça

Abdulkerim el-Cilî. *İnsan-ı Kamil*. (trc. Abdulaziz Mecdi Tolun), İstanbul: İz yayıncılık, 2015.

Abdullah Bosnevî. *Sırrü'l-hakâiki'l-ilmîyye fî beyâni'l-a'yânî's-sâbite*. Millet kütüphanesi, Carullah Koleksiyonu, no: 2120.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. "İbn Arabî'de A'yan-ı Sâbite; Mu'tezili Düşüncede Ma'dûmât". (trc. Tahir Uluç) (Makaleler), İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. (trc: Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebü'l-Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Akti, Selahattin. *Ibn Arabis Lexikon der sufischen Terminologie als Schlüssel zum Einstieg in Seine Gedankenwelt*. Norderstedt: Grin Verlag, 2016, s. 38-41.

Akti, Selahattin. *İbn Arabî'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera yayıncılık, 2018.

Ali Mahmûd el-Ömerî. *el-Kader fî'l-fikri's-süffî*. Ammân: Dârü'l-feth, 2009.

Arpağuş, Hatice K.. "Sofyalı Bâli Efendinin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu". M. Ü. İlahiyat Fakültesi dergisi, 30 (2006/1), s. 51-88.

Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı Hams". *DİA*, XVII, İstanbul: TDV, 1998.

Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin fî esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: Matbaatü'l-meârif, 1951.

Bağdatlı İsmail Paşa. *İdâhü'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zünûn*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, ts.

Bedirhan, Muhammed. *Abdulğânî Nablusi'nin Vahdet-i Vucûd Müdafaası*. İÜSBE, İstanbul: (Doktora tezi), 2016.

Bosnevî, Abdullah. *Kenzü'l-mahtûm fî tab'iyetü'l-ilmî li'l ma'lûm fi'r redd 'alâ Abdülkerim el-Cîlî*. Süleymaniye ktp., Carullah Efendi, nr.2129/33, vr. 170-180

Chittick, William. *Sûfinin Bilgi Yolu*. (trc. Ömer Saruhanlıoğlu), İstanbul: Okyanus Yayınları, 2016.

Coşkun, İbrahim. *Fahreddin er-Razi'de Üretken Akıl*, Konya: Tekin Kitabevi, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkif*. (trc. Ömer Türker), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015

Çerkeşizade Mehmet Tefik Efendi. "Risale fî Kevni'l-Mâhiyeti Mec'ûleten". (trc: Yasin Apaydın), *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.

Davut el-Kayserî. *Tasavvuf İlmîne Giriş*. (trc. Muhammed Bedirhan), İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2009.

Fahrettin er-Râzî. *Mebâhisü'l-meşrikiyye*. y.y.: ts.

Farabi, *Kitabu'l-hurûf*. (thk. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1986.

İbn Arabî. *Fusûsü'l-hükem*. (Şerhu'l-Câmî ile beraber), (thk. Âsım İbrahim el-Keyânî), Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004/1425.

İbn Arabî. *Fusûsü'l-hikem*. (trc. Nuri Gençosman), İstanbul: Milli eğitim basımevi, 1952.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera yayıncılık, I, 2015.

İbn Arabî. *Futuhât-ı Mekkiyye*. (trc. Ekrem Demirli), İstanbul: Litera yayıncılık, XV, 2011.

İzutsu. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. (ter: Ahmet Yüksel Özemre), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Kartal, Abdullah. *İlahi İsimler Teorisi*, İstanbul: Hayykitap, 2009.

Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafiziği*, (trc. Ekrem Demirli) İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

Konuk, Ahmet Avni. *Fususul Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 2010.

Molla Câmî. *Şerhu'l-Fusûs*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyânî), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2004/1425.

Muhammed Âyiş. *Fihrisü'l-mahtûtati'l-'arabiyye*, Cidde: Müssetü Sakîfeti's-safâ el-ilmiyye, 1429/2008.

Mustafa b. Süleyman Bâlî Efendi. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.

Nesefî, Ebu Hafs Necmeddîn. *Metnü'l-akâid*, (Şerhu'l-akâid ve haşiyeyle beraber), İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, ts.

Suad el- Hâkim. *İbn Arabî Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, (trc. Ekrem Demirli), 2005.

Tahir Uluç. *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Taşcı, Özcan. *Son Mu'tezile Kelamcısı Takiyüddin Necrânî*, Ankara: Sentez Yayınları, 2013.

Uludağ, Süleyman. "İbn Arabî", *DİA*, Ankara, 1995.

Yakup Han Efendi. *Tavdîhü'l-beyân fî şerhi Fusûsi'l-hikem*, (thk. Âsım İbrahim el-Keyânî), Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.