



“EL-BULGA Fİ’L-HİKME” ADLI ESERİ BAĞLAMINDA MUHYİDDİN İBN ARABİ’NİN VAHİY ANLAYIŞI

Muhyiddin Ibn Arabi’s Understanding of Revelation in His Book Called “*al-Bulgah fi’l-Hikmah*”

Doç. Dr. İsmail ERDOĞAN
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
e-posta: ismailerdogan@firat.edu.tr

Özet: İslam düşüncesinde iz bırakan ender insanlardan birisi olan Muhyiddin İbn Arabî, vahiy meselesindeki görüşleriyle de dikkat çekmektedir. Onun bu problemi klasik bir din âlimi şeklinde değil, bir filozof olarak ele aldığını görmekteyiz. Ona göre vahiy, Tanrısal varidâtın peygamberin kalbine bir işaret olarak gönderilmesi ve bazı hallerde de kulağa ve göze hitap eder bir şekilde bürünmesidir. Her ne kadar vahiy, Tanrı’nın istediği kişilere gönderilse de, peygamberin de vahiy elde etmeye yatkın olması gerekir. Bu bağlamda onun vahiy ile ilgili görüşleri Farabî ve İbn Sinâ gibi İslam filozoflarıyla büyük oranda örtüşmektedir. Ayrıca vahiy kalbî, işitsel ve görsel olmak üzere üç kısma ayırması da, İbn Arabî’nin özgünlüğünü göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: kalbî vahiy, işitsel vahiy, görsel vahiy, ilham, rüya.

Abstract: Muhyiddin Ibn Arabi who is one of the most important characters of the Islamic thought has attracted attention with his views on the revelation. We see that he considers this problem just as a philosopher not as a classical man of religion. According to him the revelation is the inspiration relating to God’s being sent to the prophet’s heart as a sign and sometimes it’s being spoken to the eye and ear. Although the God wants the revelation to be given to the ones the wishes, the prophets should be accustomed to be given the inspiration. His opinion about the revelation suits with the ideas of Farabi and Ibn Sina who are Islamic philosophers. His dividing the revelation into three parts as hearty, audio and visual is important to reflect Ibn Arabi’s originality.

Key Words: hearty revelation, audio revelation, visual revelation, inspiration, dream

GİRİŞ

EL-BULGA Fİ'L-HİKME ADLI ESER VE FELSEFİ ÖNEMİ

Kısaca İbn Arabî şeklinde meşhur olan Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Arabî el-Hâtîmî et-Taî (d.1165–ö.1240), değişik disiplinlere ait çok sayıda eser yazmakla meşhur olmuş bir şahsiyettir. Bu bakımdan onun görüşlerini incelemenin bir takım zorlukları bulunmaktadır. Zira bu tür insanlar çok eser yazdıkları için, fikirlerinin değişmeleri de anında eserlerine yansımaktadır. Bu sebeple onların eserlerinin yazılış tarihleri dikkate alınmadan, en son görüşlerinin tespit edilmesi gayet zordur. Bu yüzden biz de İbn Arabî'nin vahiy ile ilgili görüşlerini, kendisinin son dönemlerinde yazmış olduğu *el-Bulga fi'l-Hikme* (Felsefede Yeterlilik) adlı eserini esas alarak tetkik etmeye çalıştık. Çünkü bu eser, İbn Arabî'nin en son felsefî görüşlerini derli toplu bir biçimde ele alması bakımından da son derece önemlidir.

el-Bulga fi'l-Hikme yakın dönemlere kadar yazarı meçhul bir eser olarak bilinmekteydi. Ancak Nihat Keklik, uzun zaman alan bilimsel araştırmaları sonucunda elde ettiği bulgulara dayanarak eserin İbn Arabî'ye ait olduğunu çeşitli deliller getirerek ileri sürmüştür. Söz konusu eserin İbn Arabî'ye ait olduğuna dair Nihat Keklik tarafından ileri sürülen ve bizce de makul olan bu delillerden birisi, eserin çok kısa zamanda yazılmış olmasıdır. Çünkü İbn Arabî hiç müsvedde kullanmadan çok çabuk eser yazdığını bizzat kendisi söylemektedir. Mesela, Mevâkiu'n-Nucûm adlı yaklaşık 300 sayfalık eserini, h. 595 yılının Ramazan (m. 1199 Haziran) ayında Endülüsteeki Meriye (Almaria) şehrinde, “onbir gün zarfında” kaleme aldığını söylemektedir. Diğer eserlerinden olan el-Celâl ve'l-Cemal adındaki eserini “bir gün içinde”, et-Tedbîratü'l-İlâhiyye adındaki meşhur eserini ise “dört günden daha az bir sürede” yazdığını ileri sürmektedir. El-Bulga'nın İbn Arabî'ye ait olduğunu gösteren diğer bir delil ise, eserde yer alan şiirlerdir. Bir diğer delil ise, el-Bulga ile İbn Arabî'nin diğer eserleri arasındaki üslub, muhteva ve fikir benzerlikleridir¹.

Nihat Keklik'e göre *el-Bulga*'nın günümüze kadar fark edilememesinin sebebi, galiba bu eserin İbn Arabî'nin *Bulgatü'l-Gavvâs* adlı eseri ile aynı eser sanılması veya daha büyük bir ihtimalle hiç görülmemiş olmasıdır. Halbuki bu iki eser arasında isim benzerliğinden başka hiç bir münasebet yoktur. Bildiğimiz kadarıyla *el-Bulga*'nın yegâne nüshası, İstanbul Ragıp Paşa Kitaplığında, 679/823 numarada kayıtlıdır. 288 varak olan bu elyazması nüshanın orijinal boyu dış 11x17 iç 7x11cm'dir. Son varakta verilen bilgilere göre eser, h. 629 yılının Muharrem (m. Ekim 1231)

¹ *el-Bulga*'nın İbn Arabî'ye ait olduğuna dair diğer deliller hakkında geniş bilgi için bkz., Nihat Keklik, “el-Bulga fi'l-Hikme ve İbnü'l-Arabî”, *el-Bulga fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik)*, nşr, Nihat Keklik, İstanbul, 1969, 15-40.

ayında otuz beş gün zarfında yazılıp bitirilmiştir. Bu tarih, yazarın ölümünden dokuz yıl öncesine denk geldiği için çok önemlidir. Zira İbn Arabî hem yaş (66 yaş) hem de fikir bakımından artık olgunlaşmış bir konuma gelmiştir.

Keklik'in iddiasına göre İbn Arabî tarafından kaleme alındığı kesin olan *el-Bulga*, İslam felsefesine dair sistematik ve derli toplu bir el kitabıdır. Eserin giriş kısmında (4a-12a) felsefe kelimesinin Grekçe sözlük anlamıyla terim anlamı verildikten sonra, felsefenin nazarî (teorik) ve amelî (pratik) olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilip, belli başlı felsefe disiplinleri üzerinde kısaca durulmaktadır. Bunu takip eden sayfalarda ise eser, iki bölüme ayrılmıştır: el-Fenn'ül-Evvel adı verilen birinci ana bölümde (12a-114a) fizik (12a-28a), astronomi (28a-40b) ve psikoloji (40b/114a)'ye ait konular ele alınmıştır. el-Fenn'üs-Sâni adını taşıyan ikinci ana bölümde (114a-269b) ise; sâdece metafizik üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde, Tanrı'nın zâtı, sıfatları, isimleri ve yaratması (121a-191b), âhiret, ölümden sonra dirilme, vahiy, ilhâm, kerâmet, mûcize ve peygamberlik (191a-269b) gibi belli başlı metafizik (ilâhiyât) problemler ele alınmıştır. Zeyl'ül-Kitâb adını taşıyan son on sekiz (270a-288a) varaklık kısım ise; mantığa ayrılmıştır. Ayrıca eserin isminin (*el-Bulga fi'l-Hikme*) de geçtiği (274b) bu bölümde, önceki bölümlerde yer almayan birkaç meseleye daha yer verilmiştir².

A- İBN ARABÎ'YE GÖRE VAHİY

I- Dinî Bir Kavram Olarak Vahiy

İlahî kaynaklı olduğu iddia edilen dinlerin ana ilkelerinden birisi de, Tanrı'nın insan (peygamber) ile iletişim içinde olduğuna dair bilgi vermeleridir. Bu iletişimin mahiyeti ve nasıl gerçekleştiği tam olarak bilinmemektedir. Hatta bu hususta bir dinin inananları arasında bile tam bir görüş birliği bulunduğu söylemek mümkün değildir. Ancak Tanrı'nın insan ile olan bağlantısının nasıllığı tam olarak bilinemese bile, bunun söz/kelam ile olduğu genel bir kanaattir. İşte bu söz/kelam, İslam inancında vahiy olarak adlandırılmıştır.

Vahiy kelimesi sözlükte; işâret, ilham, gizli söz, gizli konuşmak, buyurmak, îma etmek, seslenmek, fısıldamak, elçi göndermek, mektup yazmak ve göndermek gibi çeşitli anlamlara gelir³. Terim olarak ise; vahiy, Allah'ın peygamberlerine iletmek istediği mesajları, doğrudan doğruya veya

² *el-Bulga*'nın İbn Arabî'ye ait olduğuna dair deliller hakkında geniş bilgi için bkz., Nihat Keklik, "el-Bulga fi'l-Hikme ve İbnü'l-Arabî", *el-Bulga fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik)*, nşr, Nihat Keklik, İstanbul, 1969, 15-40.

³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, C.15, Beyrut, 1410/1990, s.380; Suad Hakim, *el-Mu'cemu's-Süff*, Beyrut, 1981, 1182.

bir melek (Cebrail) aracılığıyla bildirmesidir. Mutlak olarak vahiy denildiği zaman da bu anlam kastedilir⁴.

Dinî terminolojide vahiy, Tanrı – insan (peygamber) ilişkisinin bir sonucu olup, Tanrı’dan insana aktarılan bilgi olarak kabul edilmektedir. Tanrı ile peygamber arasında bir sır olduğu için, bu bilginin mahiyetini, peygamber dışındaki insanların tam olarak anlaması mümkün değildir. Böyle olmasına rağmen, vahyin mahiyeti ile ilgili tefsir, kelam, hadis, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinler arasında çok farklı fikirlerin ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Farklı görüş beyan edenlerden birisi de, İslam dünyasının önde gelen düşünür ve mutasavvıflarından olan Muhyiddin İbn Arabî’dir. Onun çeşitli konulardaki görüşleri gibi vahiy hakkındaki görüşlerinin irdelenmesi de, İslam düşüncesi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü İbn Arabî, Türk-İslam düşüncesini derinden etkileyen ender insanlardan birisidir. Meselâ, onun en meşhur eseri olan *Füsûsu’l-Hikem* hakkında Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere kırktan fazla şerh yazılması da bunun bir göstergesidir.

Bu çalışmada özellikle İbn Arabî’nin *el-Bulga fi’l-Hikme* adlı eseri esas alınmak sûretiyle, onun vahiy kavramına yüklediği anlam ile vahyin kısımları, ilham ve rüya ile irtibatı incelenmeye çalışılacaktır.

II. İbn Arabî’ye Göre Vahiy

İbn Arabî vahiy tanımlarken, geleneğe uygun olarak vahyin önce sözlük, sonra da terim anlamı üzerinde durmaktadır. Ona göre vahiy, sözlük anlamı itibariyle; bir şeyi başka bir şeyle süratle buluşturmak, bir araya getirmek manasına gelir. Araplar bu anlamda hem “vehâ” (وحى) hem de “evhâ” (أوحى) fiilini kullanmakla beraber daha çok ikincisini tercih etmektedirler. Her iki fiil de cismanî veya ruhanî bütün varlıklara hitabı kapsayan anlamlar taşımaktadır. Meselâ Allah’ın gök⁵, yeryüzü⁶ ve dağ⁷ gibi cismanî varlıklara da vahyettiğine dair açık ayetler bulunmaktadır.

İbn Arabî’ye göre dinî bir kavram olarak vahiy, herhangi bir kelam, ibare ya da tahayyül edilebilecek bir vasita olmaksızın, Tanrı’nın gönderdiği mânânın⁸, kabule yatkın olan bir kimsenin kalbine⁹ doğrudan atılmasını (ilkâ) ifade eden işâret¹⁰ demektir. Bu tanım insanın vahiyden anladığı

⁴ *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Komisyon), DİB Yay, Ankara, 2006, 678-79; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, haz. Komisyon, C. 3, 61-63.

⁵ “Her göğe görevini vahyetti.” (Fussilet, 41/12)

⁶ “Rabbinin ona vahyetmesiyle.” (Zilzal, 99/5)

⁷ “Ey dağlar ve kuşlar, onunla beraber tesbih edin, dedik.” (Sebe’ 34/ 10)

⁸ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, C. 8, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2008, 323. (Bundan sonraki referanslarda bu eser *Fütûhat* şeklinde zikredilecektir.)

⁹ İbn Arabî, *Fütûhat*, C. 9, 440.

¹⁰ Muhyiddin İbnü’l- Arabî, *el-Bulga fi’l-Hikme*, nşr., Nihat Keklik, İstanbul, 1969, 203b-204a, (*Hikmette Son Nokta el-Bulga fi’l-Hikme*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, (trs.),

şeydir. Gerçekte ise vahyin mahiyetine, Allah'tan başka kimse vakıf olamaz. Ancak bir kimseye daha doğrusu bir peygambere vahiy gönderilmişse, o kimse de vahyin ne olduğunu bilebilir. Zira Allah'ın, vahiy gönderdiği kişileri seçmesi¹¹, aynı zamanda seçtiği kişilerin de kendilerine vahiy geldiğini bilmelerini gerektirir¹².

Vahyin bir işâret olduğunu ileri süren İbn Arabî'ye göre, asıl araştırılması gereken şey, bu işâretin arkasındaki gerçekliğin ortaya çıkarılmasıdır. Çünkü biz birçok şeyi işâretlerden hareketle anlamaya çalışırız. Meselâ, kar yağması kışın; karların erimesi baharın; çiçeklerin açması meyvenin, gök gürlemesi yağmurun işâretidir. Ayrıca sözcükler de anlamın işâreti olduğuna göre, Tanrı kelamı olan vahiy neyin işâretidir? Bu ve benzeri örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. İşte üzerinde odaklanmamız gereken en önemli sorun, vahyin işâret ettiği şeyin ortaya çıkarılması sorunudur.

İbn Arabî'nin ifadelerinden anladığımıza göre vahiy, Tanrı'nın ilmindeki bazı bilgilerin bir sûrete büründürülerek insanın anlayacağı şekilde zihninde canlandırılması demektir. Bu tanıma göre vahiy, Tanrı'nın ilmindeki bilginin bir işâreti olarak görülmektedir. Dolayısıyla zihinde canlanan şeyle, onun işâret etmek istediği şey aynı değildir. İnsanın rüyasında gördüğü şeyleri tabir ettirmek istemesi de bu sebeptendir. Çünkü rüyada görülen bir sûret, aynı zamanda başka bir şeyin işâretidir. Bundan dolayı da rüyada gelen vahyin ayrı bir önemi vardır. Ancak herkes her rüyayı göremediği ve herkes de vahiy alamadığı için, önce vahiy ile kendisine vahiy gönderilen kişide bulunması gereken özellikler arasındaki uyumdan söz etmek istiyoruz.

İbn Arabî'ye göre bir kimseye vahiy gelmesi için önce bu kimsenin Tanrı tarafından seçilmiş olması ön şarttır. Bu şarta ilaveten bu kimsenin de vahiy almaya yatkın bir yaratılışa olması gerekir. Meselâ, “Allah, elçilik (görevini) kime vereceğini daha iyi bilir”¹³ ayeti, vahyin sadece Tanrı'nın istediği kimselere indirileceğini belirtmektedir. Ayrıca Tanrı'nın vahiy göndermesi için seçtiği kişinin nefsinin de vahiy almaya yatkın bir özellikte olması gerekir. Çünkü Tanrısal ezeli ahlak, bahşedilen bir şeyin, bahşedilecek varlığın kapasitesi oranında bahşedilmesini gerektirmektedir¹⁴. Bu bağlamda, vahyin bahşedilmesi, aynı zamanda peygamberlikle görevlendirilecek kimsenin bu görevi yapabilecek kapasitede olmasını da zorunlu kılmaktadır. Şöyle ki, en yüce hazretten bahşedilip heykel denilen

301.). Daha sonraki referanslarda bu eser *Bulga* olarak verilecek, aslı ile çeviriye ait referanslar (/) işaretiyle birbirinden ayrılacaktır.

¹¹ Peygamberliğin Tanrı vergisi olduğuna dair; “... Allah, kavuşma günüyle korkutmak için kullarından dilediğine vahiy indirir.” (Mü'min, 40/15) ve “... Allah melekleri, kullarından dilediği kimseye kendinden vahiy ile gönderir.” (Nahl, 16/2) gibi ayetlerden söz etmek mümkündür.

¹² İbn Arabî, *Bulga*, 204b/ 302.

¹³ En'am, 6/124.

¹⁴ İbn Arabî, *Bulga*, 136.

cismanî bir bedene bahşedilen insanî nefis, onunla bütünleştiği ilk zamanda henüz ilahî hitabı tam olarak almaya müsait bir konumda değildir. Zamanla bedeni kontrol altına alan nefis, bütün zâhir ve bâtın duyulara yönelir ve onlar üzerinde hâkimiyetini kurar. Böylece nefis, vahyi almaya yatkın bir hale gelmiş olur. Ancak vahiy almaya yatkın olan insanî nefsin yatkınlığı arttıkça, vahiy de daha latif ibareler ve zarif sözlerle kendini gösterir¹⁵.

İbn Arabî'nin bu görüşü, hemen Farabî'nin peygamberlik hakkındaki görüşlerini akla getirmektedir. Zira Farabî de, peygamberliğin Tanrı'nın bağıışı (vehbî) olduğu kadar, kişinin kendini yetkinleştirmesi sonucu (kesbî) da olabileceğini ileri sürmektedir. Meselâ, bir kimse aklını geliştirerek beşerî akıl seviyelerinin en yükseği olan kazanılmış (müstefad) akıl düzeyine ulaştırırsa, Faal Akıl ile kendi aklı arasında hiçbir mesafe kalmamış olur. Dolayısıyla kazanılmış akıl ile Faal Akıl bir bakıma birbirine kenetlenir. Tam bu esnada Faal Akıl'dan kazanılmış akla anlık bir bilgi akışı gerçekleşir. İşte bu bilgi akışına Farabî vahiy adını verir¹⁶. Burada şunu da önemle vurgulamak gerekir ki, insanın aklını potansiyellikten kazanılmış akıl düzeyine kadar çıkarması belli bir çabanın sonucudur. Dolayısıyla vahyin meydana gelişinde, Tanrı'nın dilemesi yanında insanın çabasının da göz ardı edilmemesi gerekir.

III- Vahyin Kısımları

İbn Arabî'nin vahyi kısımlara ayırması, vahyin hiyerarşik olarak bir sıralamaya tabi tutulması şeklindedir. Bu sıralama ya da hiyerarşik yapıya göre vahyin; kalbî, işitsel ve görsel olmak üzere üç kısmı ya da üç mertebesi bulunmaktadır.

İbn Arabî sabahın ilk aydınlığına benzettiği vahyin, karanlıkları delen bir ışık gibi ilk önce kalpte parıldadığını belirtir. Vahyin bu şekilde başlaması, tüm peygamberleri kapsayan genel bir olgudur. Fecir arttıkça aydınlığın daha da çoğalması gibi, ilk önce kalbe doğan vahiy daha sonra duyulara doğru yayılmaya başlar. Kalpten sonra ulaşılan ilk durak, işitme durağıdır. Böylece vahiy, kalpte bir aydınlanma şeklinde kalmayıp, kulağa da hitap eder bir pozisyona bürünmüştür. Bu vahye, Hz. Musa'nın bir ses duyduğu halde hiç kimseyi görmemesi¹⁷ örnek olarak gösterilebilir. Vahyin etkisinin daha da artıp yaygınlaşmak sûretiyle işitme duyusundan taşıyıp görme kuvvetine nüfuz etmesi sonucu, peygamber vahyedilenleri bir sûrete bürünmüş olarak görmeye başlar. Bu da; “(Gözleriyle) gördüğünü kalbi yalanlamadı”¹⁸ ayetinde belirtildiği gibi, peygamberimizin sesini duyduğu

¹⁵ İbn Arabî, *Bulga*, 204a / 300-301.

¹⁶ Farabî, *İdeal Devlet*, çev., Ahmet Arslan, Ankara, 1990, 96-97; Ayrıca bkz., Yaşar Aydın, *Farabî*, İstanbul, 2008, 121-28.

¹⁷ A'raf, 7/143.

¹⁸ Necm, 53/11.

şeyin sûretini de görmesi şeklinde gerçekleşen vahiydir¹⁹. Dolayısıyla kalbe doğan ışık, akabinde ses ve şekle de dönüşmüş olmaktadır.

Belli bir sıralama ile zikredilen bu üç mertebeye Kur'an'da şu şekilde işaret edilmiştir: İbn Arabî'nin delil olarak ileri sürdüğü bir ayette önce; "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla konuşur" ibaresi geçmektedir. Bu, Tanrı'nın bir insanla konuşmasının en alt mertebesi olan kalbî vahiydir. Ayetin devamında zikredilen; "Veya perde arkasından konuşur" ifadesindeki konuşma şekli, ilahî hitabın işitme duyusuna vakî olduğunda gerçekleşen işitsel vahiydir. İşitsel vahiy, Allah'ın bir insanla konuşmasının orta mertebesidir. Ayetin son kısmındaki, "Yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder"²⁰ ibaresindeki elçinin gönderilmesi, görme duyusuna yönelik olup Tanrı'nın bir insanla konuşmasının en üst mertebesidir. Bu üç mertebenin dışında Tanrı'nın hiçbir insan ile konuşması mümkün değildir²¹.

İbn Arabî, vahyin mertebeleriyle ilgili diğer bazı ayetlerde de, bu tasnife delil olabilecek ifadelerin bulunduğunu belirtmektedir. Meselâ, "Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur."²² "... size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."²³ ayetlerinde kalbî, görsel ve işitsel vahye dair ipuçları bulunmaktadır. Ancak İbn Arabî'ye göre vahyin zemini kalbî vahiy olup, diğer ikisi kalbî vahyin üzerine bina edilen vahiylerdir²⁴.

Şimdi de vahyin bu üç mertebesi hakkında İbn Arabî'nin ana hatlarıyla ileri sürdüğü görüşlerden hareketle daha detaylı bilgi vermek istiyoruz.

a) *Kalbî vahiy*: Peygamberin, nefs-i nâtıkasında gerçekleşen ve vahiy mertebelerinin en geneli, temeli ve aslı olan vahiy, kalbî vahiydir. Vahyin bu kısmı, hayal âlemindeki doğru rüyalar gibi, hayal ile algılanan sûret şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla uykuda görülen vahiy olmasına karşın, algılanan şey hayaldir²⁵.

İnsanın Tanrı'yla konuşmasının en alt mertebesi ve temelini oluşturan bu vahye, nebî ve rasul ayrımı yapılmadan bütün peygamberler mazhar olmuşlardır²⁶. Bu sebeple nübüvvetin gerçekleşmesi için kalbî vahyin meydana gelmesi şarttır. Kalbî vahiy derecesine sahip olmayan bir peygambere nebî demek bile uygun olmaz.

İbn Arabî'ye göre kalbî vahiy, harf, kelime, cümle, lafız ve ses gibi beşerî niteliklere bürünmemiş mânâların döküldüğü bir kalıp gibidir. Bir başka benzetme ile kalbî vahiy, nefs-i nâtıkânın madenine atılan parlak bir nurdur. Bu nur, basıncındaki kuvvet ve parlaklığındaki şiddet sebebiyle

¹⁹ İbn Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, C.II, Beyrut, (trs.), 3. (Bundan sonraki referanslarda bu eser, *el-Fütûhat* olarak zikredilecektir.)

²⁰ Şûra, 42/51.

²¹ İbn Arabî, *Bulga*, 56a-b/ 102-103.

²² İsrâ, 17/36.

²³ Nahl, 16/78.

²⁴ İbn Arabî, *Bulga*, 207b-208a/ 307.

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhat*, C. 10, 172.

²⁶ İbn Arabî, *Bulga*, 56a/102, 205a-b/ 308.

gözleri kör edecek kadar aydınlıktır²⁷. Ayrıca İbn Arabî bu vahyi, insanî nefsi kendine bindirerek en yüce menzile yükseltip sonra da aşağı indiren Burak'a benzetmektedir. Burak'la birlikte yükselirken parlaklığı artan nefis, soyut mânâlar âlemine dalarak karışıklıklardan tamamen arı ve saf olur. Ancak bulanık beşerî zulmet âlemi denilen fizik âleme yaklaştıkça, parlaklığı ve ışığı yaklaşma oranına paralel bir biçimde azalır. Bu sûretle bulanıklığı ve sönüklüğü de artar. Şayet nefis, beşerî zulmete galip gelirse, parlak, mutlu ve huzurlu olarak kurtuluşa erer. Böylece bedeninden bütünüyle sıyrılır. Bu, insanın ölüme en yakın olduğu hallerden biri olup, ruhani miraç adı verilen bir durumdur. Böylesi durumda nefis, dört unsurdan oluşan ve heykel de denilen bedenden sıyrılarak miraca yükselir. Onun bu yükselişi Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: “*Sonra ona yaklaştı ve sarktı. İki yay (arası) kadar yahut daha da yakın oldu*”²⁸.

Vahiy ile miraç arasında bir bağlantı olduğunu ileri süren İbn Arabî, insandaki akıl, nefis ve ruha karşılık olarak aklî, nefsî ve ruhanî olmak üzere üç türlü miraçtan bahsetmektedir. Aklın miracı akıl âlemine, nefsin miracı nefis âlemine ve ruhun miracı ise felekler âlemine yükselmek şeklinde gerçekleşir. “*O'na ancak güzel sözler yükselir*”²⁹ âyetinde de belirtildiği gibi akıl, nefis ve ruh saflıkları, bulanıklıkları, temizlikleri ve pislikleri oranında yükselebilirler. Bu yükselişlerin en büyüğü nefsin yükselişidir. Çünkü nefis emir veren, yasaklayan, amel eden ve hırsla çabalayan bir meliktir. Ruh ise onun cariyesi, zevcesi, bineği ve gölgeliği konumundadır. Menzili nefse göre daha aşağıda olduğu için, en küçük yükseliş ruhun yükselişidir³⁰. Ancak İbn Arabî aklın miracının derecesi ve bu miraçta elde edilen bilgi hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır.

İbn Arabî'nin ifadelerine göre peygamberimizin miracı, yalnızca nefsi nâtıkasıyla gerçekleşen bir miraçtır. Zira bu miraç, ancak nefis ile elde edilecek bir makamdır. Bu makamda peygamberimiz, kendisine kılavuzluk eden Cebrail'e uymak durumunda kalmıştır. Nefsî miracı, kalbî vahyin gerçekleşmesi için bir şart olarak gören İbn Arabî, nefis ile miraç arasındaki bağlantıyı şöyle açıklamaya çalışmaktadır:

Vahiy almaya yatkın olan peygamberin nefsinin miracı bir yükseliş/yükseltişi (tedellâ) ve vahiy de bir iniş/indirilişi (tenzîl) olmakla birlikte, aslında bir yaklaşma söz konusudur. Bu yaklaşmanın yükseltişi ile ifade edilen hali vahiy indirilene (peygamber), iniş/indirilişi (dünv) ile ifade edilen hali ise kendisine vahiy indirene (melek) özgü bir harekettir. Böylece vahyeden ile vahiy alan arasında karşılıklı bir etkileşim meydana

²⁷ İbn Arabî'nin bu benzetmesi “... bu bulutlardan çıkan şimşeginin parıltısı nerdeyse gözleri alır.” (Nur, 24/43) âyetine işaret etmektedir.

²⁸ Necm, 53/8-10. Burada yaklaşma halinin iki yay arasındaki miktar şeklinde ifade edilmesi, Araplardaki bir adetten kaynaklanmaktadır. Arap adetlerine göre düşman olan iki şahıs barıştıklarında, artık düşmanlık yapmayacaklarının ifadesi olarak gerilmiş olan yaylarını yan yana getirirlerdi.

²⁹ Fâtır, 35/10.

³⁰ İbn Arabî, *Bulga*, 198a-b/ 293-94.

gelir. İbn Arabî, vahyedenin inişini yukarıdan aşağıya düşen ve aşağıdaki yanmaya yatkın olan şeyleri tutuşturan yıldırımları örnek vererek açıklamaya çalışmaktadır. Şöyle ki; düşen bir yıldırım, sadece inme eylemini gerçekleştirmekle kalmayıp aynı zamanda, yerde bulunan bazı şeyleri yakarak bir ışık meydana gelmesine ve bu ışığın da yukarı doğru yükselmesine sebep olur. Burada asıl ifade edilmek istenen şey, her ne kadar ateş bizatihî yakıcı olsa da, yanma eyleminin gerçekleşmesi için yakılmak istenen nesnenin de yanmaya elverişli olması gerektiğidir. Tıpkı bunun gibi her ne kadar vahiy, inmeye yatkın olsa da vahiy indirilecek kimse vahiy almaya yatkın olmazsa vahiy eylemi gerçekleşemez.

İbn Arabî'nin ifadelerine bakıldığında, vahyin gerçekleşmesinde biri yükselen ve diğeri de inen iki varlığın karşılıklı durumunun söz konusu olduğu görülmektedir. Bunlardan yükseleni, peygamberin nefs-i nâtıkasıdır. Peki, öyleyse inen varlık kimdir? İbn Arabî'nin açıklamalarına bakarsak, bu inen varlığın Cebrail yani Tümel Akıl (el-Aklu'l-Küllî) da dediği Faal Akıl olduğunu görürüz. Çünkü İbn Arabî, vahyin Tümel Aklın başlığı olduğunu açıkça belirtmektedir³¹. Ancak İbn Arabî sözü edilen iniş ve çıkışın mekânsal bir olay olmadığını göstermek için, anlık bir olay olan şimşek çakmasını örnek olarak vermektedir. Yoksa Faal Aklın mekansal olarak yükseliş ve inişinden bahsetmek mümkün değildir. Çünkü mekansal bir eylem yalnızca cisimsel varlıklara aittir. Faal Akıl, cisimsel bir varlık olmadığına göre onun inişi de, peygamberin nefsinin yükselişi de tamamen mekansız bir yakınlaşmadır.

Görüldüğü gibi sembollerle anlatıma özel bir önem veren İbn Arabî, vahyin gelişini daha iyi izah edebilmek için de şimşek sembolünü kullanmaktadır. Çünkü şimşek bir anlık çakma sûretiyle kuvvetli bir aydınlığı ortaya çıkarmasına sebep olur. Vahiy de tıpkı bunun gibi, bir anda peygamberin kalbine doğmak sûretiyle, onda birtakım bilgilerin meydana gelmesini sağlar. İbn Arabî, şimşek (berk) kelimesi ile Hz. Muhammed'in miraca yükseltilmesinde vasıta olan Burak'ın aynı kökten geldiğini ve dolayısıyla da vahiy ile şimşek arasında bir benzerlik olduğunu ileri sürmek sûretiyle bu benzetmesini daha da ileri götürür. Tıpkı şimşegin çakması sonucu bir aydınlanma meydana geldiği gibi, Faal Akıl da ışık ve nurunu peygamberin nefsine ulaştırdığı zaman bir bilgi aydınlanması meydana gelir. Bu itibarla Faal Akıl, eşyaya kalıp veren, somutlaştıran, tasvir eden ve şekil bahşeden (musavvir) bir varlıktır. Bu varlık, nefs-i nâtıkaya cazip bir sûret ve parlak bir çehre verir. Hatalardan, sürçmelerden, silinmelerden ve bozulmalardan korunmuş olan Levh-i Mahfuz'daki gizli sırları ona fısıldar.

İbn Arabî'ye göre peygamberin nefs-i nâtıkasına şimşek parıltısı gibi atılan vahiy, önce onda bir etki meydana getirir. Vahyin bu konumuna "içsel konuşma" (hadisu'n-nefs) denir. Daha sonra bu içsel konuşma, düzenli harflere ve mahreçleri birbirinden ayrılmış seslere büründürülür ki vahyin bu

³¹ İbn Arabî, *Bulga*, 102b/ 162.

şekline de “Allah sözü” adı verilir. Şayet vahiy bu iki konumdan başka bir halde gerçekleşirse buna da “nebevî hadis” denir. İbn Arabî vahyin bu şekilde gerçekleşmesi sürecini, insan zihnindeki bir fikir ile bu fikrin dışı vurulmasını örnek göstererek de açıklamaya çalışmaktadır. Meselâ zihnimizde her hangi bir sebeple meydana gelen bir fikir, onu telaffuz etmemizden önce “iç konuşma” olarak kalır. Ancak bu fikir dil aracılığı ile lafiz ve ibarelere büründüğünde ise “söz” olarak adlandırılır³².

İbn Arabî’ye göre, tasavvufun ortaya çıktığı ilk dönemlerde sûfilerin dilinde “doğuşlar” ve “parıldayışlar” olarak adlandırılan bazı hâllerden bahsedilirdi. Doğuş ve parıldayışlar denilen haller sûfînin gönlüne tamamen yerleşip değişmez bir hale geldiğinde ise “sekîne” olarak adlandırılmıştır. Buna da delil olarak da; “*Müminlerin kalplerine güven (sekîne)indiren O’dur*”³³ ayeti gösterilmiştir. İşte bu halin sahibine Tanrı’nın kendisiyle konuştuğu kimse anlamına gelen mükelleme veya muhaddes³⁴ denir. İbn Arabî’ye göre mükelleme veya muhaddeslik, nefsinde sağlam bir hayal kuvveti bulunanlar için geçerlidir. Böyle sağlam bir hayal kuvveti, kendisine vahyedilenleri olduğu gibi resmeder. Ancak hayalin karışık olması durumunda gelmiş olan bazı vahiyler ise, tıpkı bazı karışık rüyaların tabire muhtaç olması gibi yoruma (tevil) ihtiyaç duyar.

Yoruma ihtiyaç duyulmayacak derecede açık ve seçik olan bir vahiy, nefs-i nâtıkaya vaki olduğu zaman onda bir hafiflik, coşku, lezzet ve yaşama sevincine; bedende ise bir ağırlık, bezginlik, zayıflık ve bitkinliğe yol açar. Nitekim bir ayette şöyle buyrulmuştur: “*Doğrusu biz sana ağır bir söz vahyedeceğiz.*”³⁵ Çünkü vahiy vaki olduğunda nefs-i nâtıkânın nuru, daha önemli ve daha güçlü bir nurla meşgul olur. Şayet beden bu nura iltifat etmez ise, zulmeti ve bulanıklığı artar. Buna karşılık iltifat etmesi oranında ise tam tersine parlaklığı ve aydınlığı artar. Hz. Muhammed’e vahiy geldiği zaman, vahyin ağırlığı, şiddeti ve etkisinden dolayı bindiği devenin çöktüğü şeklindeki rivayet, tam da bu durumu açıklamaktadır³⁶.

İbn Arabî’ye göre kalbî vahiy, peygambere ilk geldiği zaman harf, hece ve söz halinde olmayıp sadece bir fikir ya da bir kalıp halinde idi. Bu fikir peygamberin nefsindeki hayal kuvveti sayesinde bir sûrete dönüştürülmüş, ardından peygamberin zihninde önce bir iç konuşma ve sonra da kelama çevrilmiştir. Bu görüş Farabî ve İbn Sina’nın vahiy algıları ile neredeyse birebir örtüşmektedir. Farabî ve İbn Sinâ’ya göre, Allah’ın Faal Akıl’da hâsıl ettiği vahiy, hiçbir şekilde ibarelere dökülmediği gibi harf

³² İbn Arabî, *Bulga*, 205a-206a/ 303-304.

³³ Fetih, 48/4.

³⁴ İslam düşüncesinde pek kullanılmayan bir kavram olan muhaddes, peygamber olmadığı halde Allah’ın kendisiyle konuştuğu kişi anlamına gelmektedir. Bununla ilgili olarak da şöyle bir hadis rivayet edilmektedir: “*Önceki ümmetlerde muhaddesler vardı. Şayet benim ümmetimde muhaddes varsa o da Ömer b. Hattab’dur.*”. Bkz., Hakim Tirmizî, *Hatmu’l-Evliya /Veliliğin Sonu*, haz. Salih Çift, İstanbul, 2006, 109.

³⁵ Müzzemmil, 73/5.

³⁶ İbn Arabî, *Bulga*, 206b-207a/ 305.

ve kelimelerle de ifade edilmemiş olup, tamamen bir anlamlar bütünü şeklindedir. Bu özellikteki anlamlar, peygamberin aklına aktıktan sonra peygamber onları, hayal gücü vasıtasıyla kendi ana dilinde harf, kelime ve cümlelere dönüştürerek ifade eder. Bu bilgiler bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte, farklı dillerde de formüle edilebilirler³⁷.

b) *İşitsel vahiy*: Tanrı'nın insanla konuşmasının orta yolu olan işitsel vahiy, peygamberlerin tamamını değil, bir kısmını kapsar. İşitsel vahiy, kalbî vahyin gerçekleşmesinden sonra meydana gelen ve kalpteki soyutluktan duyulara geçerek somutlaşmaya doğru merhale kaydeden ilk vahiydir. Ancak işitsel vahiy, kalbî vahiy gibi nefs-i nâtıkada değil, hayvanî ruhta meydana gelir. Hatta işitsel vahiy bir bakıma kalbî vahyin bir uzantısı olarak da görülebilir. Çünkü işitsel vahiy, kalbî vahyin hayvanî ruha sirayet etmesiyle gerçekleşir. Bir başka ifadeyle nefs-i nâtıkaya dolan vahiy, bazı durumlarda taşarak kendisinin bineği konumunda olan hayvanî ruha doğru akar. İbn Arabî, nefse gelen vahyin hayvanî ruha geçmesini, daracık bir gölete dökülen suyun taşarak yakınında bulunan başka bir gölete akmasına benzetmektedir.

İbn Arabî'ye göre nefs-i nâtıkadan taşıp akan bu vahiy, hayvanî ruhun cevherine yayılır. Hayvanî ruhun cevherini büsbütün doldurduktan sonra ise, işitme duyusuna sirayet eder. Böylece işitsel denilen vahiy, hayvanî ruha yüklenmiş ve hayvanî ruh da nefs-i nâtıkadan taşan bu vahyin bineği konumuna gelmiş olur. İbn Arabî, kalbî vahiy ile işitsel vahyin bu durumunu lambadaki ışığın, kandilin fanusundan dışarı yansması benzetmesiyle sembolleştirmiştir³⁸.

İbn Arabî, Hz. Musa'nın Sina'daki durumunu vahyin bu ikinci mertebesine örnek olarak göstermektedir. Kur'an'da verilen bilgilere göre, Hz. Musa Allah'ı görmek istemiş fakat Allah bunun mümkün olmadığını bildirmiştir. Dolayısıyla Hz. Musa, kendisine yöneltilen bir ses duymuş ancak sesin sahibini görememiştir. Üstelik bu sesle Allah'ı görme isteği de kesin bir biçimde reddedilmiştir³⁹. İbn Arabî'ye göre Hz. Musa'nın Allah'ı görememesi, onun hayaletme (mütehayyile) yetisinin yeterince saflaşmamasından kaynaklanmaktadır⁴⁰.

Meseleye İbn Arabî'nin penceresinden baktığımızda, Musa'nın Tanrı'yı görme isteğinden vazgeçirilmesinin sebebi, onun hayal gücünde farklı bir varlığın oluşmasını engellemek arzusu olabilir. Şöyle ki, Musa'nın hayal gücü, kendisine ulaşan verileri henüz tam olarak kavrayıp bir şekle büründürmeye elverişli değildir. Bu yüzden de gerçek şekil ile hayalde

³⁷ Geniş bilgi için bkz., Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-Sa'âde)*, çev., Ahmet Arslan, Ankara, 1999, 90-91; Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000, 129; Hidayet Peker, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008, 172.

³⁸ İbn Arabî, *Bulga*, 204b-207b/ 302-305.

³⁹ A'raf, 7/143.

⁴⁰ İbn Arabî, *Bulga*, 209b/ 308.

oluşacak şekil arasında bir farklılık meydana gelebilir. Bu da insanda yanlış algılama ve yanlış bilgilenmeye sebep olacaktır. İbn Arabî bu durumu, yüzeyi çizilmiş, parlaklığı kaybolma derecesine gelmiş ve bazı kısımları kırılmış bir aynaya akseden resim ile bu resmin sahibi arasındaki farkı örnek göstererek açıklamaya çalışmaktadır.

c) *Görsel vahiy*: İbn Arabî'ye göre vahyin üçüncü ve Tanrı'nın insanla konuşmasının en üst mertebesi olan görsel vahiy, nefs-i nâtıkadan iştme duyusuna taşan vahyin buradan da görme duyusuna doğru akmasıyla meydana gelir. Böylece kulağa hitap eden işitsel vahiy, daha sonra da sûrete bürünerek gözle müşahede edilebilir bir hale gelir. Bu mertebede nefs, gaybî varlık kapsamında olan bir şeyi en parlak, en aydınlık ve en göz alıcı şekliyle seyrederek. Böylece gizli sırlar ve gaybın hazinelerinde saklı olan eserler kendisine fısıldanır. Nitekim malum olduğu üzere peygamberimiz, Cebrail'i bu sûret üzere iki kere görmüştür.

Görsel vahyin Hz. Muhammed'e tahsis edildiğini belirten İbn Arabî bu durumu şöyle izah etmektedir: İnsanların nefs-i nâtıklarındaki kuvvetlere zaman zaman şeytan müdahale etmektedir. Dolayısıyla hayalde canlanan varlıkların hangisinin şeytana ve hangisinin de Cebrail'e ait olduğu bazen birbirine karışmaktadır. Bunun için hayalde görülen varlığın hem şeytan hem de Cebrail olmama ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir. Ancak İbn Arabî'ye göre Hz. Muhammed'in tahayyül şeytanı Müslüman olduğu için, hayalinde şekillenen varlığın Cebrail olduğu kesindir. Dolayısıyla meleği görerek elde edilen bu tür vahiy, sadece Hz. Muhammed'e özel bir durumdur⁴¹.

Kalbî, işitsel ve görsel vahyin dışında adı vahiy olarak belirtilmese de bir vahiy türünden daha bahsetmek mümkündür. İbn Arabî'nin iddiasına göre geçişken metafiziksel bir ışık olan vahiy, kalpten kulağa ve kulaktan da göze doğru aktığı gibi, bazen de koku alma duyusuna sirayet edebilir. Böylece burun da onu hisseder. Nitekim Hz. Yakup, oğlu Yusuf'un bulunduğu Kenan çöllerinden parlayan şimşeğin kıvılcımlarını görememiş ancak kokusunu almıştı⁴². Fakat İbn Arabî vahyin bu şeklini ayrı bir kısım olarak değerlendirmemektedir.

B-VAHYİN GERÇEKLEŞME ŞEKLİ

İbn Arabî, vahyin kısımları/mertebeleri ile vahyin meydana gelişi hakkındaki bilgilerden sonra, vahyin nasıl meydana geldiği, harf, kelime, cümle ve sonra da seslere nasıl büründüğü, nasıl iştirildiği ve nasıl sûrete dönüştüğü gibi hususlarda da bir takım bilgiler vermektedir. Ona göre Tanrı meleklerle, insanlığa göndereceği bir iletiyi önce insanlık âlemine ait bir sûrete büründürmelerini emreder. Melekler derhal bu sûretin insanlığa

⁴¹ İbn Arabî, *Bulga*, 209b-210a/ 309.

⁴² İbn Arabî, *Bulga*, 204a-208a/ 301-306.

indirilmesi gerektiğini anlarlar. Daha sonra da sûrete bürünmüş olan vahyin, insanlar içerisinde kime indirileceğini, müşahede etmek sûretiyle tespit ederler. Bu sûretlerden hareketle, onların yeryüzündeki sahiplerine gelir ve kendisine aktaracakları şeyi aktarırlar. İşte bu aktarılan sûret de vahiy olarak adlandırılır. Eğer indirilen bu sûretler nitelik itibariyle Tanrı'ya ait ise, Kur'an, Tevrat, Zebur, İncil ve sahife olarak adlandırılır. Çünkü bu tür sûretlerin artık değişme yani başka türlü ifade edilme durumu ortadan kalkmıştır. Vahyin bu türüne, hitap makamından olan vahiy de denir. Bu vahyin özelliği, Tanrı'nın peygamberine söylemek istediği bir şey için emir verdiğinde, Cebrail'in bunu peygambere Rabbinden aktararak söylemesidir. Cebrail, "Allah şöyle demiştir" şeklindeki bir ifadeyi fizik âlemde peygambere aktarırken ancak bu tarzda aktarır. Burada Cebrail, Tanrı ile peygamber arasında bir nevi tercüman konumundadır. Şayet vahiy nitelik değil de nicelik itibariyle Tanrı'ya ait ise, hadis, haber, re'y ve sünnet diye adlandırılır. Bu tür vahiyde ise, sûretin nihâî şekli değil, çerçevesi çizildiğinden peygamber bu çerçeve içinde son şeklini kendisi verebilir. Bu tür vahiy ise, emir makamı da denilen makamdan gerçekleşen vahiydir⁴³.

Arabî, vahyin nitelik ve nicelik itibariyle Tanrı'ya aitliğinden hareketle de bir ayrıma gitmiştir. Halbuki geleneksel İslam düşüncesinde ilahî kitapların vahiy ürünü olduğu inancından hareketle Kur'an, vahiy ve Tanrı'nın kelimeleri gibi konular hep aynı yörünge üzerinde dolaşım durmaktadır. Ancak İbn Arabî farklı bir görüşle ilahî kitaplar ile vahiy birbirinden ayırmaktadır. Onun şu sözü bunun en açık ifadesidir: "Rasullere apaçık kitap, nebîlere vahiy ve şeriat hükümlerini, velîlere ilham, müminlere isabetli feraset ve avama sadık rüya indirir."⁴⁴ Görüldüğü gibi burada bâriz bir biçimde kitap ve vahiy ayrımı göze çarpmaktadır. Bu ayrımda vahiy sadece anlam olarak Tanrı kaynaklı olmasına karşın kitap, hem anlam hem de lafız olarak Tanrı kaynaklıdır. Ancak bu durum, Kur'an'ın vahiy ürünü olmadığı anlamı taşımaz. Bilakis Kur'an Cebrail aracılığıyla ve lafızlarla kayıtlı olmak üzere belli bir kalıpta Levh-i Mahfuz'dan indirilmiş olduğu⁴⁵ için vahiy ürünüdür. Demek ki, vahiy rasullere kitap şeklinde de indirilmesine karşın, nebîlere harf, kelime ve sözden oluşan kitap şeklinde değil de, bir bağış olarak indirilmektedir⁴⁶. Zaten İbn Arabî vahiy derken, daha ziyade harf, hece, kelime ve sese bürünmemiş ilahî bağışı kastetmektedir.

İbn Arabî'ye göre vahiy peygamberlere başlangıçta tümel bir biçimde indirilir. Peygamber vahiy elde ettiği bu konumda, cem' yani bütün özelliklerinden sıyrılmış ya da bütün özelliklerini bir tek özellikte toplamış bir varlık konumundadır. Böyle bir durumda kendisi tümel bir hale geldiği için, inzal edilen vahiy de henüz tikel ve tekillere ayrılmayıp tümel bir

⁴³ İbn Arabî, *Fütûhat*, C. 10, 187-88.

⁴⁴ İbn Arabî, *Bulga*, 205a-b/ 166.

⁴⁵ İbn Arabî, *Mişkâtü'l Envar Nurlar Menbai*, çev.Vahdettin İnce, İstanbul, (trs.), 51.

⁴⁶ İbn Arabî, *Bulga*, 205a/166.

vahiydir. Bu esnada peygamber ayrıntılı hale gelmemiş olan tümel ve belirsiz bir bilgi elde etmiştir. Müşahede hali sona erip de bu halden normal haline dönüş yaparken, elde ettiği tümel ve belirsiz bilgiler ayrıntılı bir sûret olarak kendisine gözüktür. Böylece her bir ayrıntı (tikel)'nin kendisine özgü bir sûreti oluşmuştur artık. Bu durumda insan, cem halinden fark ve dağılma haline geçer⁴⁷.

Vahyin tümellikten çıkıp ayrıntılı bir sûrete bürünmesi, nefsin mütehayyile kuvvetinde bir hayal olarak ortaya çıkmasıyla gerçekleşir. Bu esnada vahiy her ne kadar ruha inzal edilmesi itibariyle gerçek olsa da, nefste algılanması itibariyle bir hayaldir. Şimdi bu meseleyi biraz daha irdelemek istiyoruz. İbn Arabî'nin verdiği bilgilere göre vahyin gerçek mahalli nefsin kuvvetlerinden olan ortak duyum (hiss-i müşterek)'dur. Ortak duyum, zahiri duyularla algılanan varlıkların sûretlerinin topluca buldukları bir kuvvettir. Zahiri duyular olan beş duyudan gelen tüm veriler, tıpkı beş kanaldan su akan bir havuz gibi ortak duyumda birleşir. Dolayısıyla beş duyu yoluyla dışarıdan gelen veriler ortak duyumda muhafaza edilmek sûretiyle, içerisine yabancı ve yalancı sûretlerin karışması engellenmiş olur. Ancak her hangi bir sebeple beş duyudan gelen veriler kesildiği zaman, ortak duyum devreye girerek kendisinde bulunan sûretlerin hatırlanmasına sebep olur. Bu yüzden ortak duyum hatırlatıcı olarak da adlandırılmıştır. Meselâ, rüyada görülen sûretler, uyanınca ortak duyum tarafından hatırlanır. Ortak duyum tarafından hatırlanan sûretler, içerisine yabancı sûretlerin karışmadığı gerçek sûretlerdir. Bundan dolayı ortak duyum; karışıklık, bulanıklık, kapalılık ve parçalılık olmaksızın açıkça vahyi müşahede eder. Peygamberimiz de vahiy getiren Cebrail'i Dihyetü'l-Kelbî sûretinde ortak duyum aracılığıyla görmüştür⁴⁸. Çünkü peygamberdeki ortak duyum, kütleli bir kuvvet olup, sadece Dihyetü'l-Kelbî ve benzeri güzel, şerefli ve görkemli şahıslara bürünmüş sûretleri idrak eder.

Ayrıca Peygamberimiz Cebrail'i, iki defa da yaratıldığı sûrette görmüştür. Ancak onu bu sûrette ortak duyum aracılığı ile değil, akıl kuvvetiyle görmüştür. Çünkü Cebrail, tabii dediğimiz mekan, hareket ve zamansal özelliklerden soyutlanmış saf bir sûret olduğu için, maddî özelliklerden münezze olan akıl gücü tarafından idrak edilebilir⁴⁹.

İbn Arabî'nin vahyin gerçekleşmesi ile ilgili vermiş olduğu bu bilgiler, İbn Sina'nın vahiyyle ilgili görüşlerini çağrıştırmaktadır. İbn Sina vahiy konusunu Tanrı'nın kelam sıfatı çerçevesinde izah etmektedir. Ona göre Tanrı'nın "konuşan" (mütekellim) olmakla nitelendirilmesi, ifadelerin

⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhat*, C. 10, 172.

⁴⁸ İbn Arabî, *Füsûs ül-Hikem*, çev., Nuri Gencosman, İstanbul, 1992, 115, a.mlf., *Bulga*, 56a/ 102. Ancak İbn Arabî *Fütûhat* (çev. Ekrem Demirli) adlı eserinde ortak duyumu rüya ile ilişkilendirerek şöyle bir açıklama yapmaktadır: İnsanın biri uyku ve diğeri de uyanıklık olmak üzere iki hali vardır. Her iki halde ede insan eşyayı idrak edebilir. İdrak, uyanırken "duyu" ve uykuda ise "ortak duyum" (hiss-i müşterek) olarak adlandırılır. Bkz., C. 8, 321.

⁴⁹ İbn Arabî, *Bulga*, 56a/ 102.

tekrarına, iç geçirmelere (ehâdîsu'n-nefs) ve ifadelerin delâlet ettiği hayal gücünün ürünü olan muhtelif düşüncelere râcî değildir. Aksine, Tanrı'nın konuşması demek O'ndan Faal Akıl aracılığıyla Peygamberin kalbine bilgilerin akması (feyezan) demektir. Peygamberin aldığı bu ilimde özü gereği çokluk ve çeşitlilik yoktur. Ancak peygamberin almış olduğu bu bilgi, Faal Akıl tarafından hayal gücü aracılığıyla harfler ve muhtelif şekiller biçiminde tasavvur edilir. Tasavvur edilen bu ifade ve biçimler boş olan nefis levhasına nakşedilir. Bu esnada peygamber manzum bir söz işitir ve insan biçiminde bir şahıs görür. İşte bu vahiydir. Çünkü Peygamber tertemiz nefsinde, ilka edilen şeyin sûretini tasavvur eder. Tasavvur edilen bu sûretler bazen peygamberin konuştuğu dile ait ifadelerle dile getirilir. İbn Sina vahyin sûrete bürünmesini tıpkı parlak bir aynaya yansıyan şekillerin görünmesi misaliyle açıklamaktadır. İşte bu şekilde izah edilen vahiy gerçekte meleklerin kelâmını dinlemek ve onları görmektir⁵⁰.

İbn Arabî'nin ifadelerine baktığımızda, her ne kadar Tanrı'nın bir lütfu ise de, vahyi insan ile buluşturan aracı bir varlığın olduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla vahyin gerçek kaynağı Tanrı olsa da, insan cephesinden bakıldığında bu kaynağın o aracı varlık olduğu akla gelmektedir. Ancak İbn Arabî bu varlığı bazen Tümel Nefs, bazen Tümel Akıl ve bazen de Faal Akıl olarak adlandırmaktadır. Meselâ, vahyin bir yerde Tümel Aklın⁵¹, başka bir yerde ise Cebrail de denilen Tümel Nefsin bağıışı olduğunu belirtmektedir⁵².

Vahiy indiren varlığın kim olduğu hakkında, İbn Arabî'nin değişik isimleri zikrettiğini görmekteyiz. Bu durumda, zikredilen tüm isimler ya bir varlığa ya da ayrı ayrı varlıklara aittir. Her iki durumda da bir çelişki olduğu şüphesizdir. Çünkü hem vahiyle görevli bir tek varlığın olması, hem de her vahiy çeşidinin başka bir varlık tarafından indirilmesi izah edilebilir gibi değildir. Peki, öyleyse bu çelişkiyi nasıl ortadan kaldıracabiliriz? Bu durumda: 1) Ya İbn Arabî'nin, Tümel Akıl, Faal Akıl ve Tümel Nefs olarak bahsettiği varlık aslında tek bir varlık olan Cebrail'dir. Ancak Cebrail'in iki vechesi bulunmaktadır. Bir vechesi akıl olup buna Tümel ya da Faal Akıl denir. Diğer vechesi ise nefis olup, buna da Tümel Nefs denir. 2) Ya da, Tümel (Faal) Akıl ile Tümel Nefs ayrı ayrı varlıklar olup, Cebrail bunlardan sadece birisinin adıdır. *Fütûhat*'a baktığımızda Tümel Akıl ile Tümel Nefsin ayrı ayrı varlıklar olduğunu anlamaktayız. Çünkü burada Tümel Nefs'in, Tümel Akıl'dan sâdır olduğu şeklinde açık ifadeler bulunmaktadır⁵³.

Bize göre İbn Arabî vahyin insana ulaşmasında aracılık eden iki varlıktan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi kalbî vahyin kaynağı olan Tümel ya da Faal Akıl denilen varlıktır. Bu varlık, İbn Arabî'nin "melekî

⁵⁰ İbn Sina, Arş Risalesi -Allah'ın Birliği Ve Sıfatları Üzerine, çev: Enver Uysal, "Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi" S. 9, C. 9, 2000, 649.

⁵¹ İbn Arabî, *Bulga*, 102b/ 162.

⁵² İbn Arabî, *Bulga*, 105a-b/ 165-66.

⁵³ İbn Arabî, *Fütûhat*, C. 8, 121-22.

ruh”lar olarak adlandırdığı varlıklardan birisi olabilir. Diğerisi ise Cebrail de denilen Tümel Nefs’tir ki bu da işitsel ve görsel vahyin kaynağı olup, İbn Arabî’nin “ruh” olarak adlandırdığı varlıktır⁵⁴. Meseleye böyle bir açıdan baktığımızda, tutarsızlık ve çelişki gibi görünen şeyin aslında bir çelişki olmadığını söyleyebiliriz. Zira İbn Arabî vahyin kısımlarını sadece vahyin kendisinde gerçekleştiği mahalden (nefs-i nâtika veya hayvanî ruh) değil, aynı zamanda vahyin kaynağından da hareketle bir tasnife tabi tutmaktadır. Dolayısıyla vahyin kaynaklarını belirtirken de çelişki varmış gibi bir algılama olabilir. Meselâ, İbn Arabî’ye göre vahyin kaynağının Tümel Akıl olduğu doğrudur. Çünkü Tümel Akıl yaratılan varlıkların ilki olması hasebiyle Tanrı’ya en yakın varlık olup, peygamberlik için asgari şart olan kalbî vahyin de kaynağıdır. Aynı zamanda vahyin kaynağının Tümel Nefs olarak gösterilmesi de doğrudur. Çünkü işitsel ve görsel vahyin kaynağı ise bu nefstir⁵⁵.

İbn Arabî’nin şu ifadeleri de vahyin iki aracı varlık tarafından gönderildiğini açıkça ortaya koymaktadır: Tanrısal varidât dört türdür. Birincisi, uyanık iken akıllardan alınan işârettir ki buna sarih vahiy denir. İkincisi, uyanık iken nefislerden alınan işârettir ki buna sarih ilham denir. Üçüncüsü, uykuda iken akıllardan alınan işârettir ki bu da teville muhtaç vahiydir. Dördüncüsü ise uykuda iken nefislerden alınan işârettir ki bu da tevil edilmesi gereken ilhamdır⁵⁶.

İbn Arabî’nin ifadeleri göz önüne alındığında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Tanrısal işaretlerin Tümel Akıl ve Tümel Nefs olmak üzere iki kaynağı bulunmaktadır. Bu kaynaklardan da, kendilerinden meydana gelmiş olan nefis ve hayvanî ruha, vahiy ve ilham gibi ilahî varidât akmaktadır. Şöyle ki, kalbî vahyin mahalli olan nefis (nefs-i nâtika) Tümel Akıl’dan, işitsel ve görsel vahyin mahalli olan ruh –ki İbn Arabî buna hayvanî ruh da demektedir- ise Tümel Nefs’ten meydana gelmiştir. Bu sebeple kalbî vahyin kaynağı Tümel Akıl, diğer vahiylerin kaynağı ise Tümel Nefs’tir. Tümel Nefs, bütün ruhların kaynağı olduğu için, ruhlar da ondan gelecek bağışları kabul etmeye yatkın olarak yaratılmıştır. Tümel Nefs aynı zamanda, çok etkili bir öğretmendir. Vahiy, ilham, feraset ve sadık rüya onun bağışlarıdır. Kur’an’da “Emin Ruh” (Rûhu’l-Emin) ⁵⁷ olarak belirtilen varlık da Tümel Nefs’tir⁵⁸.

Görüldüğü gibi, İbn Arabî’nin ifadeleri dikkatle incelendiği ve görüşleri birleştirildiğinde, çelişki gibi görülen fikirlerin gerçekte birbirini tamamlar nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fütühat*, C. 10, 187.

⁵⁵ İbn Arabî, *Bulga*, 102b-105a-b/ 162-66.

⁵⁶ İbn Arabî, *Bulga*, 213a-b/ 314.

⁵⁷ Şuara, 26/193.

⁵⁸ İbn Arabî, *Bulga*, 105a/ 165-66, 213a-b/ 314.

C-VAHYİN İLHAM VE RÜYA İLE İLİŞKİSİ

İbn Arabî'ye göre vahiy gibi ilham ve rüya da Tanrısal bir bağış sonucu oluşurlar. İlham ve rüyanın vahiy ile bağlantısını İbn Arabî şöyle izah etmektedir: Tanrısal vâridat, sâliklerin istidatlarına göre inerek çeşitli adlar alır. Bu varidat Rasullere indirildiğinde Kitab, Nebîlere indirildiğinde vahiy, velîlere indirildiğinde ilham, müminlere indirildiğinde feraset ve avama indirildiğinde ise sadık rüya olarak adlandırılır⁵⁹. Ancak kaynağı itibariyle ele aldığımızda vahyin akıllar (Tümül ya da Faal Akıl) tarafından ve ilham ile rüyanın da nefisler (Tümel Nefis) tarafından hasıl olduğunu görmekteyiz⁶⁰.

İbn Arabî'ye göre ilham da sözlükte tıpkı vahiy gibi, bir şeyin hızlı bir şekilde başka bir şeyle buluşturulması (ilkâ) anlamına gelmektedir. Terim olarak ise ilham, Tanrı'nın kemalâtının bağışlarından biri olarak görülmektedir. Bu hususta İbn Arabî çokça tartışılan bir iddia ortaya atmıştır. *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserinde verdiği bilgilere göre, velînin bilgi aldığı kaynak ile peygambere vahiy getiren meleğin bilgi aldığı kaynak aynı kaynaktır. Dolayısıyla peygamberin melek aracılığıyla aldığı bilgiyi velî aracısız alır. Hatta peygamber vahyi nebîlik ve rasullük yönüyle değil ancak velîlik yönüyle elde eder⁶¹.

Bulga'da ise peygamberin aldığı Tanrısal bağışın vahiy, velînin aldığı Tanrısal bağışın ilham olduğunu ileri süren İbn Arabî, vahiy ile ilhamı şöyle karşılaştırmaktadır: Ulvi cihetten gelen ilahî bağış, eğer Tümel yani Faal Akıl aracılığıyla gerçekleşirse vahiy; Tümel Nefs aracılığıyla gerçekleşirse ilham olarak adlandırılır. Her ne kadar özel bir yere yönelik latif işâret olmak anlamında ortak olsalar da, vahiy ilhamdan daha üstün, ilham ise vahiyden daha hafif ve daha gizlidir. Vahiy Tümel Akıl'dan kaynaklandığı için parlaklığı bakımından akla delalet eder. İlham ise gizliliği bakımından Tümel Nefs'e delalet eder, çünkü ondan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden vahiy ilhama göre daha sarîh ve daha aydınlıktır. Çünkü akıllar nefislere göre daha parlaktırlar. Dolayısıyla etkileri de nefislerin etkilerinden daha parlak olurlar. Nefs-i nâtika bu iki tür işâretin her birini, duyuları ya kullanmak ya da devre dışı bırakmak sûretiyle algılar⁶².

Görüldüğü gibi *Füsûs* ve *Bulga*'da ki görüşler arasında bir çelişki ya da tutarsızlık olduğu hemen göze çarpmaktadır. Ayrıca bu iki görüşün te'lif edilmesi de zorlama gibi olacaktır. Bu durumda İbn Arabî'nin en son görüşünü tespit etmek ancak eserlerinin yazılış tarihi dikkate alınarak ortaya çıkarılabilir. Her iki eserin yazılış tarihine baktığımızda *Bulga* (yazılış tarihi

⁵⁹ İbn Arabî, *Bulga*, 105a-b/166.

⁶⁰ İbn Arabî, *Bulga*, 213a-b/ 314.

⁶¹ İbn Arabî'nin velî, nebi ve rasul kavramları ve aralarındaki ilişki hakkındaki görüşleri için bkz., *Bulga*, 209a-210b; *Füsûs ül-Hikem*, 43-46;-. Ayrıca bkz., Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul, 2007, 198-206.

⁶² İbn Arabî, *Bulga*, 102b/ 162, 213a-b/ 314; krş., Çakmaklıoğlu, 198-206.

h. 629/m.1231)'nın *Füsûs* (yazılış tarihi h.627/m.1229)'tan sonra yazıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla en son yazılan eserdeki görüşünü esas aldığımızda, ilham ile vahiy arasındaki görüşü de *Bulga*'daki bilgilere göre değerlendirmemiz gerekir.

SONUÇ

Vahiy gibi mahiyeti yeterince bilinmeyen bir problemi, İbn Arabî'nin *el-Bulga* adlı eseri doğrultusunda incelemeye çalıştığımız bu araştırmada, birkaç hususun özellikle altını çizmek istiyoruz. Bunlardan birincisi, İbn Arabî'nin vahiy problemini tamamen felsefî bir bakış açısıyla ele aldığını söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak da, İbn Arabî'nin vahiy ile ilgili ileri sürdüğü görüşlerin, Farabî ve İbn Sina gibi Aristotelesçi (meşşâî) İslam filozoflarının görüşleriyle benzerlik gösterdiğini söylemek mümkündür. Meselâ, Farabî ve İbn Sinâ'da olduğu gibi İbn Arabî'ye göre de vahiy, Tanrı kaynaklı olan bir takım işaretlerdir. Bu işaretler bazen aracısız, bazen de Cebrail ya da filozofların Tümel/Faal Akıl şeklinde adlandırdıkları melek aracılığıyla peygamberin zihninde şekillenir ve sonra da onun (peygamberin) kendi lisanı ile söze dökülür. Bu görüş geleneksel İslam düşüncesindeki vahiy anlayışı ile pek de uyuşmamaktadır. Çünkü temel dinî ilimlerde vahiy, hem anlamı hem de lafzı Tanrı'ya ait olan bir sözdür.

İbn Arabî'nin bir başka özgün görüşü ise vahyin sınıflandırılmasında kendisini göstermektedir. Ona göre vahyin, hem insanî nef (nefs-i nâtıka), hem de hayvanî ruhla alâkası bakımından sınıflara ayrıldığını görmekteyiz. Nefse hitap eden vahiy tüm nebî ve rasullere gönderilen ortak bir vahiydir. Ruhla bağlantılı olan vahyin, bazen gözle görülecek şekle bürünmesi (Cebrail'in insan sûretinde görüldüğü gibi), bazen kulağa (Hz. Musa'nın Sina'da işitmesi gibi) ve bazen de koku duyusuna hitap etmesi (Hz. Yakup'un oğlu Yusuf'un kokusunu alması gibi) şeklinde kısımlara ayrılması da oldukça özgün bir tasniftir. Ayrıca onun, vahyin peygambere ulaştırılmasında aracılık eden varlığın bir tane değil iki tane olduğu şeklindeki görüşü de, özgün bir görüş olarak değerlendirilebilir. Bu arada İbn Arabî vahiy problemini ilham ile birlikte ele almak sûretiyle peygamber ve velî arasındaki ilişkiye de dikkat çekmektedir.

KAYNAKLAR

- Kuran-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*, haz., Komisyon, Medine-i Münevvere, 1407-1987.
 AYDINLI, Yaşar, *Farabî*, İstanbul, 2008.
, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul, 2000.

- ÇAKMAKLIOĞLU, Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İstanbul, 2007.
- KOMİSYON, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay, Ankara, 2006.
- FARABİ, *İdeal Devlet*, çev., Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
-, *Mutluluğun Kazanılması (Tahsilu's-Sa'ade)*, çev., Ahmet Arslan, Ankara, 1999.
- HAKİM, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrut, 1981.
- İBN ARABÎ, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, C.II, Beyrut, (trs.).
-, *Fütuhâtü Mekkiyye*, C. 7-10, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2008.
-, *Füsûs ül-Hikem*, çev., Nuri Gencosman, İstanbul, 1992.
-, *Mışkatü'l-Envar Nurlar Menbai*, çev. Vahdettin İNCE, İstanbul, (trs.).
-, *Hikmette Son Nokta el-Bulga fi'l-Hikme*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul, (trs.).
- İBN'ÜL-ARABÎ, Muhyiddin, *el-Bulga fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik)*, nşr, Nihat Keklik, İstanbul, 1969.
- İBN MANZUR, *Lisanu'l-Arab*, C.15, Beyrut, 1410/1990.
- İBN SİNA, "Arş Risalesi -Allah'ın Birliği ve Sıfatları Üzerine", çev: Enver UYSAL, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S: 9, C: 9, 2000.
- KEKLİK, Nihat, "el-Bulga fi'l-Hikme ve İbnü'l-Arabî", Muhyiddin İbn'ül-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme (Felsefede Yeterlilik)*, nşr, Nihat Keklik, İstanbul, 1969.
- PEKER, Hidayet, "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 1, 2008.
- TİRMİZİ, Hakim, *Hatmu'l-Evliya /Veliliğin Sonu*, haz. Salih Çift, İstanbul, 2006.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Komisyon, C. 3.