



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

TASAVVUF DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE MİSÂL ÂLEMİ

Buşra ARSLAN MEÇİN
14932316

Danışman
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Diyarbakır 2020

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

TASAVVUF DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE MİSÂL ÂLEMİ

Buşra ARSLAN MEÇİN
14932316

Danışman
Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ

Diyarbakır 2020

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

09/07/2020

Buşra ARSLAN MEÇİN

ÖNSÖZ

Bu çalışmada incelenen “misâl âlemi” tıpkı “*vücud-adem*”, “*ilahî isimler ve sıfatlar*”, “*a'yân-ı sâbite*”, “*cevher-araz*”, “*varlık mertebeleri*”, “*keşf*”, “*insân-ı kâmil*”, “*hakikat-i Muhammediye*”, “*mebde'-meâd*” ve “*velâyet-nübuvvet*” gibi en önemli tasavvuf konuları arasında yer alır. Bu öneminin yanı sıra, teze konu olarak misâl âleminin seçilmesinin sebebi, bu âlemin hem metafizik hem de fizikî dünya ile olan sıkı ilişkisidir. Misâl âlemini tanımak, ruhlar âlemi ile nesneler âlemi arasında ve Allah ile insan arasındaki irtibâtın keyfiyetine bir nebze de olsa ışık tutacaktır. Bu bağlamda misâl âlemini çalışmak, mebde'den meâda kadar uzanan varoluşun dairesel yolculuğu ve bu uzun kutsal yolculuk esnasında meydana gelen önemli olayların üzerindeki perdelerin kaldırılmasına da katkı sağlayacaktır.

Misâl âlemi, maddî dünya ile ruhlar âlemi arasında yalnızca bir berzah değil aynı zamanda her iki âlemin niteliklerini taşıyan ve bu bağlamda iki âlemi de kuşatan bir âlemdir. Maddî olmadığı halde cismânî özellikler taşıyan bu sûretler âlemi, iki farklı özelliğe sahip iki âlem arasında, diğer bir ifadeyle madde ile mânâ arasında bir köprü ve irtibat vazifesini görerek birleşmez zıtlıktaki iki varoluşun dengeli bir şekilde birliğini sağlayan önemli bir görev üstlenir. Varlık mertebeleri içerisinde misâl âleminin varlığına imkân tanımak, ilahî bilgelik üzerine kurulu olan varoluşun hiyerarşik (teşkikî) oluşum sisteminin gereğine olanak tanımak ve mânâ âleminde maddî âleme keskin geçişin makul olmayan garabetine bir açıklama getirmektir.

Misâl âlemi hem cismânî hem de rûhânî bir âlemdir. Çünkü heyûlâ, elementler ve maddeden tamamen arınmış olduğu için rûhânî, üçboyutlu özellikler taşıdığı için de cismânîdir. Ama aynı zamanda ne salt duyuşal maddî ne de salt rûhânî âlemdir. Aksine hayalde canlanan sûretler, rüyada yaşanan vakalar, aynada beliren varlıklar, suya akseden nesneler, ışıpta oluşan gölgeler ve sinema perdesine yansıyan karakterler

gibi oluş ve bozuluştan (kevn ü fesâd) uzak, delinmeyen, yıpranmayan, eskimeyen, yaşlanmayan sûretlerdir. Misâl âlemini ve bu âlemdeki varlıkları idrak etmenin aracı ise göz ve kulak gibi duyu organları değil aksine hayaldir. Bu bakımdan misâl âleminin varlığına kanaat etmek yalnızca noktadan oluşan harfler, rakamlar, doğrular, şekiller ve yüzeyler gibi çoklukları farketmeye, diğer bir ifadeyle vahdetten kesrete doğru varlık dairesinin nüzul kavsini ya da tersi istikamette kesretten vahdete doğru yönelen varlık dairesinin suûd kavsini idrak etmeye imkân tanımaz aynı zamanda duyusal âlemde reddi imkânsız olan hayal, rüya, ruh gibi konuları derinden idrak etmeye ve yorumlamaya da katkı sağlar. Bu yüzden misâl âleminin varlığını inkâr etmek bir bakıma insanın parapsikolojik yapısını da kısmen reddetmek gibi bir çelişkiyi de beraberinde getirecektir.

Misâl âlemi, birçok temel dinî konunun yeniden okunmasına ve incelenmesine kapı aralar. Çünkü varlık dairesi içerisinde hem iniş hem de suûd kavsinde misâl âlemi oldukça kilit bir yerde durmaktadır. İniş kavsinde ruhların ve mânâların ilk defa sûrete büründükleri âlem olarak Kur’ân’da geçen ilk ilahî mîsâkın cevabı olan “Kâlu Belâ”nın sırlı âlemi olarak misâl âlemi, nebîlerin vahiy aldıkları, velîlerin keşf ve şuhûda eriştikleri sekizinci kutsal bölge, miraçlar ülkesi, tenzilin, te’vilin, sembolizmin, din dilinin, mucizelerin, harikaların, *Cebrail’in*, *Kutsal Ruh’un*, *Kızıl Akl’in* arz-ı melekûtu, sebep-sonuç dairesinin dışında kalan *Kızıl Sahra* ya da *Macmau’l-bahreyn*’dir. Suûd kavsinde ise, diriliş, haşr, hesap, yargılanma, sırat, cennet, cehennem ve arafta olan vakaların yaşandığı kıyâmet ülkesi bulunur. Cennetteki nimetlerin ve cehennemdeki acıların sonsuz ve ebedî olmadığını, en nihayetinde suûd kavsindeki kesretin vahdette toplanıncaya kadar varoluş yürüyüşünün devam edeceğini ihsas ettirmesi misâl âleminin bir diğer özelliği olarak okunabilir.

Genellikle birincil kaynaklar ve alan uzmanlarının eserleri ışığında hazırlanan bu tez üç bölümden oluşur. Birinci bölümde misâl âleminin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Bu çerçevede hayal, rüya, mebd’ ve mead, vahiy, miraç, keşf, ilham ve keramet kavramları misâl âlemi üzerinden değerlendirilmiş ve bu kavramların misâl âlemi ile ilişkisi ele alınmıştır. İkinci bölümde Eflatun öncesi ve sonrası dönem ile İslam sonrası dönemin misâl âlemini algılama biçimleri tarihçe olarak incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise tasavvuf düşünce tarihine derin izler bırakmış Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö.672/1273) gibi şahsiyetlerle takipçileri tarafından birer ekol haline getirilen İshrâkî ve Ekberî geleneğin misâl âlemine bakışı ele alınmıştır.

Bu çalışma boyunca özveriyle bana rehberlik yapan danışman hocam Doç. Dr. Abdurrahim ALKIŞ'a ve yöntem konusunda fikirleriyle bana yön veren kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet KELEŞ'e ve Doç. Dr. Halil BALTACI'ya, çalışma boyunca maddî-mânevî destek ve yardımlarını benden esirgemeyen eşim Mehmet Mekin MEÇİN'e teşekkür ederim.

Buşra Arslan MEÇİN

Diyarbakır 2020

ÖZET

Tezin konusu “Tasavvuf Düşünce Sisteminde Misâl Âlemi”dir. Konu, genel olarak İshrâkî ve Ekberî okulların düşünceleri ışığında ele alınmış olsa da, konuyu temellendirmede tasavvuf tarihinin bazı önemli isimlerinin düşüncelerine de yer verilmiştir. Tez çoğunlukla birincil kaynakların ve alanın önemli uzmanlarının eserleri ışığında hazırlanmıştır. Tezin amacı, tasavvufun ana konularından biri olan misâl âlemini ontolojik ve epistemolojik açıdan incelemek, bu âlemin mebdî ile mead arasındaki beşerî kutsal yolculuk üzerindeki etkilerini ortaya koymak ve duyusal dünya ile bu dünyadaki varoluş ve pratiklerle olan irtibatını yakalamaktır. Tezin sonunda, misâl âleminin rûhânî âlem ile maddî âlem arasında bulunan bir ara âlem olduğu, rûhânî âlem ile maddî âlem arasındaki irtibat için vazgeçilmez olduğu, varlık dairesinin iniş (mebdî) kavsinde vahiy, din dili, sembolizm, keşf, şuhûd ve miracın ana vatanı olduğu, varlık dairesinin çıkış (mead) kavsinde diriliş, haşir, cennet, cehennem, âraf gibi vakaların yaşandığı ahiret ve kıyamet ülkesi olduğu, duyusal âlemde ise ruh, hayal ve rüya gibi maddî olmayan varoluşa kaynaklık ettiği görülmüştür.

Anahtar Sözcükler:

Misâl âlemi, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî, Hayal, Rüya, Vahiy, Keşf, Şuhûd, Miraç, Ruh.

ABSTRACT

The subject of the thesis is the 'Alam al-Mithal (Īmaginal World) in Sūfī thought system. Although the subject has been dealt with in the light of the thoughts of Ishraqi and Akbari schools in general, the thoughts of some important names in the history of Sūfism have been included in the foundation of the subject. The thesis is mostly prepared in the light of the primary sources and the works of important experts in the field. The aim of the thesis is to examine the 'Alam al-Mithal, which is one of the main subjects of Sūfism, in terms of ontological and epistemological aspects, and to reveal the effects of this world on human sacred journey between mabda and ma'ad and to capture the connection between 'Alam al-Mithal and the sensory world and existence and practices in the sensory world. At the end of the thesis, it is seen that the 'Alam al-Mithal is an intermediate world between the spiritual world and the material world, and it is indispensable for the connection between the spiritual world and the material world, and it is the homeland of revelation, religious language, symbolism, reconnaissance (kashf), testimony (shuhud) and ascension (miraj) in the descent radius of the circle of existence (mebde'), and it is the country of the hereafter where resurrection, aggregation, heaven, hell and purgatory are experienced in the ascending radius of the circle of existence (ma'ad) and it is the source of immaterial existence such as spirit, imagination and dream in the material world at the bottom of the circle of existence.

Keywords

'Alam al-Mithal, Suhrawardi, Ibn Arabi, Imagination, Dream, Revelation, Reconnaissance (Kashf), Testimony (Shuhud), Ascension (Miraj), Spirit.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
ŞEKİL LİSTESİ	VIII
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ.....	1
I. ÇALIŞMANIN AMACI	1
II. ÇALIŞMANIN MAHİYETİ VE KAPSAMI	2
III. LİTERATÜR.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1. MİSÂL SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİSİ: LÜGAT VE İSTİLAH MÂNÂSİ.....	8
1.1.1. Lugat Anlamı.....	8
1.1.2. Kur'an'daki Anlamları	9
1.1.3. Felsefî ve Tasavvufî Anlamları	11
1.2. MİSÂL ÂLEMİ VE HAYAL İLİŞKİSİ.....	13
1.3. MİSÂL ÂLEMİ VE RÜYA İLİŞKİSİ	19
1.4. MİSÂL ÂLEMİ VE MEBDE'-MEAD İLİŞKİSİ	26
1.5. MİSÂL ÂLEMİ VE VAHİY İLİŞKİSİ.....	31
1.6. MİSÂL ÂLEMİ VE MİRÂÇ İLİŞKİSİ.....	35
1.7. MİSÂL ÂLEMİ VE KEŞF, İLHAM VE KERÂMET İLİŞKİSİ.....	39
1.8. MİSÂL ÂLEMİ VE SEMBOLİZM-DİN DİLİ İLİŞKİSİ	47

İKİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİNİN TARİHÇESİ

2.1. İSLAM ÖNCESİ MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİNİN ERKEN ALGILAMA BİÇİMİ	56
2.2. PLATON DÖNEMİ ANTİK YUNAN'DA MİSÂL ÂLEMİ ALGISI. 61	
2.3. MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARINDA MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİ.....	65
2.4. MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİNİN KUR'ÂNÎ VE NEBEVÎ ARKA PLANI.....	67
2.4.1. Yedi Gök	74
2.4.2. Ashab-ı Kehf ve Musa-Hızır Kıssası	82

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MİSÂL ÂLEMİ VE EKOLLER

3.1. GAZZÂÎ (Ö. 505/1111)	92
3.2. MEVLÂNÂ CELALEDDİN RÛMÎ (Ö. 672/1273)	106
3.3. İŞRÂKÎ HİKMET EKOLÜNE GÖRE MİSÂL ÂLEMİ.....	117
3.3.1. Nurlar Hiyerarşisi	118
3.3.2. Misâl Âlemi.....	122
3.3.3. Misâl Âleminin Şehirleri: Câbelkâ, Câbelsâ Ve Hurkulya	133
3.4. EKBERÎ HİKMET EKOLÜNE GÖRE MİSÂL ÂLEMİ.....	138
3.4.1. Vahdet-i Vücûd Düşüncesi ve Merâtibü'l-vücûd.....	139
3.4.2. Ontolojik Olarak Misal Âlemi.....	145
3.4.3. Epistemolojik Olarak Misâl Âlemi	180
3.5. İŞRÂKÎLİK İLE EKBERÎLİĞİN MİSÂL ÂLEMİ ÜZERİNDEN KARŞILAŞTIRILMASI	194
SONUÇ	203
KAYNAKÇA	209

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No.

ŞEKİL 1 KÜLLÎ TABİAT MERTEBELERİNDE SÛRETLER 144

ŞEKİL 2 VARLIK DAİRESİ 178



KISALTMALAR

<i>Bkz.</i>	Bakınız
<i>Bs.</i>	Basım
<i>c.</i>	Cilt
<i>çev.</i>	Çeviri
<i>dip</i>	Dipnot
<i>DÜ</i>	Dicle Üniversitesi
<i>ed.</i>	Editör
<i>Hız.</i>	Hazreti
<i>Ö.</i>	Ölüm tarihi
<i>(s.a.v)</i>	Sallallahu Aleyhi ve Sellem.
<i>ss.</i>	Farklı sayfalar
<i>S.</i>	Sayı
<i>trc.</i>	Tercüme
<i>TDV</i>	Türkiye Diyanet Vakfı
<i>T.y.</i>	Tarih yok
<i>v.dğr.</i>	Ve diğerleri
<i>vs.</i>	Ve sonrası
<i>yay.</i>	Yayınları
<i>yy.</i>	Yüzyıl

GİRİŞ

I. ÇALIŞMANIN AMACI

Bu çalışmanın amacı tasavvufun önemli konuları arasında yer alan misâl âleminin, tasavvuf düşünce tarihinde izini sürerek, günümüzün dili ve ifadelerine dökerek idrakini sağlamaktır. Böylece mebbe' ve meâdın keyfiyetini, vahyin, ilhamın, keşfin, miracın yaşandığı âlemi tanımak, ölüm sonrası insanlığı bekleyen kıyamet, haşr, sırat, mizan, cennet, cehennem gibi konakları daha anlaşılır kılmaktır. Bunların yanı sıra kelimeleri, kavramları ve varlıkları evveliyata, başlangıç zamanlarına döndürmek olan te'vili, daha somut kılacak güncel ve özgün bir tez ortaya koymaktır.

Dinî ve irfânî mertebelere girmenin başlangıcı fizikten, maddeden ve maddî perdelerden sıyrılabilmeğdir. Buna köprü olan ise rüyalar, hayaller veya bedensiz girilen rûhânî haller ve seferlerdir. Rüya, hayal ve nefis ile ilgili olayların ve maceraların yaşandığı âlem ise hiç bir yer olmayan, yönleri asla tayin edilemeyen, parmakla işaret edilemeyen ve fiziksel sınırlılık, bedensel ağırlık ve maddî hantallıkla ilişkisi olmayan misâl âlemdir. Varlığı inkâr edilemeyen rüya, hayal ve nefsin madde ötesindeki yolculukları; vahiy, nübüvvet, ilham, keşif, şuhûd, kabir azabı, berzah, kıyamet, haşr, sırat, mizan, cennet, cehennem ve ârafın varlığıyla ilgili imanın tahkiki için misâl âlemi kilit rol oynar. Yine Kur'ân'da geçen Musa ile yol arkadaşı arasındaki yolculuk hikâyesinde olduğu gibi, kutsal metinlerde geçen tüm bâtinî, mucizevî ve fiziki kabulleri alt üst eden anlatıların ve maceraların gerçekleştiği kıyamet mîsal âlemi içerisinde değerlendirilmelidir. Hatta Kur'an-ı Kerim'in fizik ötesi dilinden, ikiye bölünen denize, taştan çıkan deveye, dirilen ölümlere ve uyanan mağara arkadaşlarına kadar dinin zahirî manasının yanı sıra müteşabih dilin ana vatanını tespit etmek ve bunları anlamak bu yolda yapılabilecek iyi bir katkı olarak düşünülmektedir.

II. ÇALIŞMANIN MAHİYETİ VE KAPSAMI

Tasavvuf düşüncesinde aklî ya da rûhânî âlem ile duysal ya da maddî âlem arasında bir âlem ya da berzah olan misâl âlemi, nefse dair olayların gerçekleştiği âlemdir. Ervah âlemi ile ecsam âlemi arasında bir ara âlem olan misâl âleminde maddî ve rûhânî varlıklar misâlî bir sûrete sahiptirler. Maddî özelliklerden yoksun olan ve herhangi bir sûrete sahip olmayan ruhlar âlemindeki varlıklar, bu âlemde sûrete bürünür ve rüyada görülen sûretler gibi somutluk kazanır. Aynı şekilde maddî bir sûrete sahip olan maddî âlemdeki varlıklar da bu âlemde ruhanileşir ve rüyadaki sûretler gibi maddî ve cismânî özelliklerden arınık olarak hareket eder. Ancak misâl âlemindeki bu sûretler, cismânî âlemdeki maddî varlıkların sûretleri gibi değildir. Şehadet âleminde zuhûra gelecek olan her bir varlık bu mertebede sûret bulur ve bu sûrete göre şehadet âleminde zâhir olur. Bu sûretleri hayalimizde idrak edebildiğimiz için bu âleme hayal âlemi de denir. Bu âlemi idrak etmekle peygamberlerin ve velilerin rûhânî olayları, irfânî tecrübeleri, mucizeleri ve kerâmetleri de idrak edilir.

Misâl âlemi, ruhlar ve mânâlar âleminin sembolü, maddî âlemin ise arketipidir. Buna göre misâl âlemi rûhânî âlemin, maddî âlem ise misâl âleminin sembolüdür. Nitekim misâl âlemi bir taraftan rûhânî âleme ait olan mânâların sûrete büründükleri yer iken, maddî âlemdeki nesneler ve varlıkların ise değişmez özleri ve ruhlarının korunduğu mekândır. O halde misâl âlemi maddenin mânâyâ, mânânın da sûrete ve forma büründüğü bir âlemdir. Buna göre rûhânî âlem mânâ, misâl âlemi mânânın döküldüğü kap olan kelime, maddî âlem ise kelimenin uygulama sahasıdır. İlahî hakikatlere ait olan mânâlar ilkin misâl âlemindeki sûretlerin, formların veya kelime kalıplarının içerisine tenzil eder. Sonra misâl âleminde bu kelimeler dünyahıların algı ve idrak vadilerine indirgenerek yani tenzilen yağarlar. Örneğin, vahiy ve ilhamın da insanlığın algı dünyasına indirgenerek tenzilen gerçekleştiği söylenebilir. Yukarıdan aşağıya, mânâdan lafza, soyuttan somuta, göksel derinliklerden yeryüzüne indirgenerek; sembol, ikon, teşbih gibi kalıplar ve sûretlere bürünerek yağın ilham, yeryüzünde insanlığın kalp vadilerinde, vadinin derinliği oranında akar. Her insan, sahip olduğu istidat ve kabiliyete göre bu ilhamları alır ve yorumlar. Bu açıdan misâl âlemini çalışmak, sembol ve imgeleri asıl vatanına döndürmek anlamına gelen te'vilin

irfânî öneminin bilinmesi, nübüvvet ve ilham şeklinde temayüz eden hakikî ve keşfî bilgiye ulaşma imkânının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Duyusal âlem ile akıllar âlemi ve böylece insan ile Allah arasında bir köprü görevi gören misâl âlemi, sadece din ve tasavvuf ilminin konuları arasında değil, aynı zamanda felsefe ve kelamın konularından biridir. Bu açıdan çalışmamız, tasavvuf felsefesi ışığında ele alınırken Kur'an ve hadislerden de istifade edilmiştir.

Araştırmanın konusu olan misâl âlemini anlamak, duyusal organların tamamen devre dışı kalmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle misâl âlemi bu dünyaya ait olan duyu organlarıyla değil, aklî âleme ait keşf ve sezgiyle ancak anlaşılabilir. Bu nedenle misâl âlemi her sûfînin farklı anlayış, istidat ve manevî tecrübesine bağlı olarak farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Bu da farklı adlandırmaları ve farklı misâl âlemi anlayışını beraberinde getirmiştir. Örneğin misâl âlemi bazen Zât'ın dışındaki tüm varlıkları içine alan bir berzah olurken bazen Melekût-gayb âlemi ile Mülk-Melekût âlemini birbirine bağlayan berzah âlemi, bazen de insanın derunî tarafını, nefsinin içine alan enfusî âlem veya hayal âlemi olarak belirir. Tüm bunlar bir hakikatin farklı veçheleri olarak görülebilir. Çalışmada misâl âlemi bazen ilahî Zât'ın dışındaki tüm varoluşu kapsayan ilahî hayal âlemi, bazen de enfusî âlemi içine alan beşerî hayal âlemi olarak ifade edilmiş olsa da, çalışmanın ana teması mülk ve melekût âlemi arasında bir ara mertebe konumunda olan misâl âlemdir.

Çalışma, mutasavvıfların görüşleri ışığında hazırlanmıştır. Ancak misâl âlemini tüm yönleriyle çalışmak ve tüm mutasavvıfların yorumlarını incelemek çalışmanın sınırlarını bir hayli genişletecektir. Bundan dolayı dolayı konu, “misâl âlemi” düşüncesiyle diğer felsefî ekollerden ayrılan İsrâkî ekol ile bu geleneğin misâl âlemi düşüncesini “hayal âlemi” düşüncesiyle daha net ve kâmil bir varlık alanına taşıyan Ekberî geleneğin müntesipleri ile sınırlandırılmıştır. Bu iki ekol dışında tasavvuf tarihindeki önemlerinden dolayı Ebû Hâmid Gazzâlî ve Mevlânâ Celaleddin'in de düşüncelerine müracaat edilmiştir.

III. LİTERATÜR

Çalışma daha çok birincil kaynaklardan ve alanın uzmanlarının eserlerinden istifade edilerek hazırlanmıştır. Birincil kaynaklara ulaşılmadığı durumlarda ikincil

kaynaklara müracaat edilmiştir. Tasavvufun temel konuları arasında yer alan misâl âlemi, birçok tasavvufî eserde yer aldığından dolayı, konu ile ilgili çok sayıda birincil kaynak bulunmaktadır. Çalışmada önemli ölçüde müracaat edilen eserlerin başında Şihâbüddîn Sühreverdî el-Maktûl ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin eserleri gelmektedir. Ancak bu ikisinden önce eserlerinde misâl âleminin varlığından söz eden Ebu Hamid Gazzâlî'nin eserleri de önem arz etmektedir. Bu bağlamda başvurulmuş eserlerin ilki Gazzâlî'nin; tashihini Abdurrahîm b. Hüseyin Hâfız Irakî'nin yapmış olduğu 16 ciltlik Beyrut basımı *İhyâ-u Ulûmi'd-din'i* ile *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserleridir. Ayrıca gerekli görülen yerlerde *Kimyâ-yı Saadet* isimli eserinden de istifade edilmiştir.

Misâl âlemini anlama ve kavramada Şeyhü'l-İşrâk Sühreverdî'nin eserleri büyük önem taşır. Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr'ın çabalarıyla Sühreverdî'nin tüm eserlerinin bir araya getirildiği *Mecmuâ-yi Musannifât-i Şeyh-i İşrak* isimli mecmuâsı zikredilmeye değerdir. Sühreverdî'nin başta *Hikmetü'l-İşrâk*'ı olmak üzere tashih edilmiş tüm Arapça ve Farsça eserleri, Sühreverdî şarihlerinden Şehrezûrî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Kutbüddin Şîrâzî'nin *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, Molla Sadrâ'nın *el-Hikmetu'l-Muteâliye fî Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa* isimli eserleri zikredilmesi gereken diğer eserlerdir. İşrâk okulunun çağdaş uzmanlarından Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi muhakkiklerin eserleri de ayrıca başvurulmuş kaynaklar arasındadır.

Misâl âlemini hayal âlemi olarak tanımlayan ve daha derinlikli bir kıvama ulaştıran Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve şarihlerinin eserleri çalışmamızın başucu kaynakları arasında yerini almaktadır. İbnü'l-Arabî'nin iki önemli eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye* ve *Füsûsü'l-Hikem*'in bazı bölümleri misâl ya da hayal âlemi ile ilgili özgün yorumları içermektedir. İbnü'l-Arabî'nin *Fütuhât*'ında Osman Yahya'nın 1994 Beyrut basımlı 14 ciltlik tahkikli nüshasının yanı sıra Ekrem Demirli'nin *Fütuhât* tahkikinden de istifade ettik. *Füsûsü'l-Hikem*'in anlaşılmasında bize yol gösteren şüphesiz *Füsûs* şerhleri olmuştur. Bu bağlamda, İbnü'l-Arabî'nin önemli şarihlerinin eserlerinden önemli ölçüde istifade edilmiştir. Sadreddin Konevî'nin *Kırk Hadis Şerhi*, *el-Fukûk* ve *Miftâhü'l-Gayb* isimli eserleri, Mueyyidüddîn Cendî'nin *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*'i Abdurrezzak Kâşânî'nin *Şerhu Fusûsü'l-Hikem* ve *Tefsir-i Kebir Te'vilat*'ı, Dâvûd-i Kayserî'nin *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*'i, Abdülkerim Cilî'nin *El-İnsanü'l*

Kamil'i İbn-i Türke'nin *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*'i, Molla Camî'nin *Nakdu'n-nusûs fî şerh-i Nakşi'l-Fusûs*'u ve Lahicî'nin *Mefâtihu'l-i'câz fî şerh-i Gülşen-i Râz*'ı bu çalışmaya rehberlik eden önemli kaynaklardır. Bunların dışında Mahmut Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış tarafından hazırlanan ve Abdurrezzak Kâşânî şerhi esas alınarak irab edilen İbnü'l-Arabî'nin orijinal nüshasının tıpkıbasım ve tahkikli metin bölümlerinden oluşan *Füsûsu'l-Hikem*'ini kullandık. Ayrıca İbnü'l-Arabî tarafından yayınlanan diğer eserleri de ilgili yerlerde referans gösterildi. Konuyla ilgili diğer önemli bir kaynak ise İbnü'l-Arabî'nin misal ve hayal ile ilgili görüşlerini tek kaynakta toplayan Mahmud el-Ğurab'ın *er-Ru'ya ve'l-mübeşşirât min kelâmi's-Şeyhu'l-Ekber* (*el-Hayal, Âlemü'l-Berzah ve'l-Misâl*) isimli eseridir. Ayrıca son dönem şarihlerinden Ahmet Avni Konuk ve Ekrem Demirli'nin *Fusûsu'l Hikem Şerhleri* de tezin referans kaynakları arasındadır.

Çalışmada genellikle kaynakların, Arapça tahkikli nüshaların kullanılmasına özen gösterildi. Arapça tahkikli nüshanın yanı sıra ihtiyaç duyuldukça bu kaynakların tercüme edilmiş nüshalarına da başvurulmuştur. Bu nedenle dipnot gösteriminde aynı eserin iki farklı nüshasının kullanılması eserde gösterilen malumatlara erişimi bir nebze de olsa zorlaştırabilir. Çalışmada *Mesnevî'nin* Farsça nüshasının yanı sıra Ahmet Avni Konuk'un *Mesnevî* şerhinden de istifade edildi. Çalışmada ilgili yerlere getirilen âyetlerin meâli için Türkiye Diyanet Vakfı'nın 2010 tarihli Kur'an-ı Kerîm meâli tercih edilmiştir.

Bunların dışında modern dönemde misâl ya da hayal âlemini ele alan İbnü'l-Arabî'nin ve Sühreverdî'nin çağdaş uzmanlarının eserleri de misâl âlemini anlamada katkı sunacak kaynaklar arasında yer alır. Henry Corbin'in *Arz-ı Melekût ve Birle Bir Olmak*, Nasr Hâmid Ebu Zeyd'in *Sûfî Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*, William Chittick'in *Hayal Âlemleri*, Toshihiko Izutsu'nun *İbn Arabî'nin Füsûs 'undaki Anahtar Kavramlar* isimli eserleri tezde başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Misâl âlemiyle ilgili önemli ipuçlar veren diğer iki kaynak da Takî Purnamdariyan'ın *Akl-ı Surh ve Remz ve Dâstanhâ-yi Remzî* isimli eserleridir. Ayrıca misâl âlemiyle ilgili makalelerden de istifade edilmiştir.

Ülkemizde misâl âlemi ile ilgili bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan biri Doç. Dr. İsmail Erdoğan'ın *Misâl Âlemi* isimli eseri ile Fatma Turğay'ın *İşrakî Felsefe Geleneginde Misâl Âlemi (Sühreverdi Örneği)* isimli doktora tezidir. Bu çalışmalar misâl âlemi ile ilgili önemli başlıklar içermektedir ancak her iki çalışma da İşrakî gelenek esas alınarak hazırlanmıştır. Fakat misâl âlemi gibi derin bir konunun sınırlı sayıdaki bu çalışmalarla anlaşılması zor görülmektedir. Bu çalışmanın, misâl âleminin tasavvuf felsefesi açısından ele alınması ve birçok arifin bakış açısıyla tahlil edilmesi yönüyle alana katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Asıl amacı misâl âlemi olmamakla birlikte konularının ortaklığı sebebiyle misâl âlemine değinen diğer çalışmalardan birisi Ali Vasfî Kurt'un "İbnü'l-Arabî'de Hayal ve Vücut Paradoksu Özelinde El-Futuhât-ı Mekkiyye ile Füsûsu'l-Hikem'in Karşılaştırılması" başlıklı makalesidir. Burada yazar, vücut ve hayal kelimelerini kavramsal olarak inceleyerek bu kavramlardaki çift anlamlılığa İbnü'l Arabî'nin eserleri ışığında bir çözüm getirmeye çalışmıştır. Bir diğer çalışma da Dilaver Gürer'in "Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın Füsûsu'l-Hikem'deki Yorumu" başlıklı makalesidir. Bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Yusuf'un gördüğü rüyadan hareketle tüm âlemin bir hayal ve rüya olduğu düşüncesi ışık-gölge metaforları üzerinden incelenmiştir. M. Mustafa Çakmakoglu "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri" başlıklı makalesinde, İbnü'l-Arabî'ye göre hayalin epistemolojik ve ontolojik düzeylerini ele almıştır. Kadir Özköse'nin "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahî İlimdeki Ezelî Hakikatleri: A'yân-ı sâbite" başlıklı makalesi Allah-âlem ilişkisini ele almıştır. Ayrıca Halide Yenen'in "Şehrezûrî Metafiziğinde Hayal/Misâl Âlemi", Mahmut Erol Kılıç'ın "Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde Âlem-i Misâl Yorumu", Mustafa Şekip'in "Mistik Muhayyile" başlıklı makaleleri de bu alanda yapılan çalışmalar arasındadır. Misâl âlemi ile ilgili Türkçe makaleler dışında Farsça makalelerden de istifade edilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

“Misâl âlemi” her ne kadar işrâkî terminolojiye ait bir kavram olarak görülse de tasavvufta da özel bir kullanım alanına sahiptir. Ruhlar ve cisimler âlemi arasındaki ara mertebe olarak görülen misâl âlemi, hem ruhlar âleminin hem de madde âleminin kendisine yansımasından dolayı her iki tarafın özelliklerini taşıyan görüntü veya sûretlerin oluşması nedeniyle misâl olarak isimlendirilmiştir. Dolayısıyla bu âlem, isminden de anlaşılacağı gibi “misâlî varlıklar”ın bulunduğu bir âlemdir.

Tasavvuf düşüncesinde ma’kul ve mahsus iki âlem arasında bir berzah olan misâl âlemi ile irtibat kurmak, dünyevî duyuların ötesinde bâtinî duyularla mümkün olabilmektedir. Madde ya da cisim var olmaksızın bu âlemin dışında bazı hâdiseleri müşâhede ve idrak, ancak hayal gücü ve rüya sayesinde mümkün olabilmektedir. Nitekim hayal gücüyle, duyu organları olmaksızın mesafeler kat edilebilir, bir takım zevkler tadılabilir, kişiyi derinden etkileyen mutluluk ve üzüntüler yaşanılabilir. Aynı şekilde tüm duyusal organların devre dışı olduğu rüya âleminde de uzak mesafeler katedilebilir, somut olarak dokunmadan ve görmeden bazı lezzetler tadılabilir ve bazı olaylardan şiddetli sarsıntı hissedilebilir. Rüya ve hayal, insanı duyusal mekândan ve zâhirî varlıklardan kopararak Sühreverdî’nin deyiimiyle “mekânı olmayan bir yer”de (ناکجا آباد nâ koca âbad) onun (insanın) bir takım hâdiseleri yaşamasını sağlar.

Bu nedenle insanoğlunun madde ve elementler olmaksızın, duyusal güçlerin ötesinde yaşadığı tüm bu hadiseler, rüya âlemi ve bu âlemde görülenler, somut ile soyutun, madde ile mânânın, cisim ile ruhun arasında bir berzah ve köprü görevi gören bir âlemi zorunlu hale getirmektedir. Tıpkı rüya ve hayalde olduğu gibi nefsin mîsal âlemine yükselişi de onu duyusal âleminden kopararak bir takım gaybî hâdiseleri müşâhede etmesine olanak tanır. Burada hayal ve rüya kavramı epistemolojik ve psikolojik bir kavram olmanın ötesinde tıpkı berzah kavramı gibi ontolojik bir mahiyet

de kazanmaktadır. Misâl âlemi, iki âlem arasında bir köprü olmanın yanı sıra, ileride de bahsedeceğimiz üzere rûhânî sûretlerin temessül yoluyla somutlaştığı, cismânî sûretlerin de keşf ve müşâhede ile soyutlaştığı, zahirin altındaki bâtın, dolayısıyla varlıkların gerçek sembollerinin bulunduğu mânâ âlemidir. Aynı zamanda sâlikin rûhânî keşif ve müşâhede ile marifete ve hakikate ulaşması için kat etmesi gereken asıl güzergâhtır. Dolayısıyla bu âlem hakikatler ve semboller dünyası olarak hakikatleri çeşitli düzlemlerde birbirine bağlayan merkezî bir âlemdir.

Çalışmamızın bu bölümünde, misâl kelimesine genel bir kavramsal çerçeve çizdikten sonra kelimenin tasavvuftaki özel kullanımına kısaca yer verecek ve misâl âlemi ile ilişkili kavramlara değineceğiz.

1.1. MİSÂL SÖZCÜĞÜNÜN ETİMOLOJİSİ: LÜGAT VE İSTILAH MÂNÂSİ

1.1.1. *Lugat Anlamı*

Misâl kelimesi Arapça “m-s-l/مثل” kökünden türemiştir. Lügate *benzemek*, *gibi görünmek*, *bir şeyin benzerliğine işaret eden asıl, diğer bir durum ile sıfatları aynı olan bir durum*, *şebih*, *mânend/menend*, gibi manalara gelir. Yine aynı kökten gelen mesel ve misâl de “benzer”, “gibi”, “onun gibi” anlamlarına gelir.¹

Râğıb el-İsfahânî (ö. V. Ve XI yüzyılın ilk çeyreği) “misâl” kelimesini; “*bir şeye benzer, kendisine benzer, bir şeyle mukabele etmek, ona (kendisine benzer, eş bir şeyle) karşılık vermek*” anlamında kullanmıştır. “Misl/meselun” kelimesini ise “biri diğerini açıklasın ve tasvir etsin diye, aralarındaki bir benzerlikten hareketle bir şeyle ilgili –başka bir şeyle ilgili söylenen bir söze-benzer bir söz söylemeyi ifade eder” şeklinde tarif etmiştir.²

¹ Ebû Nasr İsmail bin Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh- Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhu'l-Arabiyyeti*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l Hadis, 1430), 1062; Hasan el-Mustafavî, *Lugatnâme-i Rîşe, et-Tahkîk fi Kelimâti'l Kur'ani'l-Kerîm* (Tahran: Merkez-i Neşr-i Asâr-i Allâme el-Mustafavî, 1393), 11: 22; Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003), 11: 210.

² Rağıp el-İsfahânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, trc. Yusuf Türker, 5. Bs (İstanbul: Pınar yay., 2018), 1346-1349.

Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü yazarı Seyyid Cafer Seccadî, “misl” kelimesini başka bir durum ile sıfatları müşterek olan bir durum olarak, “misâl” kelimesini ise sıfatlarından en az birinin kendi mümessiliyle ortak olduğu bir durumdan ibaret olan her şey olarak tarif etmiştir. “Temâsîl” yani eşyanın sûreti, onun benzeri ise “mümâselet” yani müşâbehet/benzerliktir. Şebih ve mânend/gibi için misl kullanılır.³

Arapçada “benzer” anlamına gelen farklı birçok sözcük kullanılmıştır. Ancak el-İsfahânî’ye göre bu sözcüklerin en geniş anlamlı olanı “misl” kelimesidir. Örneğin “niddun” yalnızca bir şeyle “cevherde” ortak alanlarda kullanılır. “Şibhun” yalnızca nitelikte ortak alanlarda kullanılır. “Musâvin” yalnızca nicelikte ortak alanlarda kullanılır. “Şeklun” kelimesi yalnızca miktar ve mesâhada, yer ve yüzey ölçümünde kullanılır. “Misl” kelimesi ise bunların tümü için kullanılmaktadır.⁴ Gazzâlî de misl ve misâl arasındaki farklılığa değinerek *misl*’in misâl’den ibaret olmadığını söyler. Çünkü misl ve misl’in işaret ettiği varlıklar bütün sıfatlarda eşitken misal’de eşitliğe ihtiyaç yoktur. Misal, misal verilenin bir cüz’ini ihata eder, misl ise eşittir.⁵

1.1.2. Kur’an’daki Anlamları

Kur’an-ı Kerim’de toplam 168 yerde “m-s-l” ve türevleri geçmektedir. Kuran’da geçen bu kelimelerin kök anlamlarına baktığımızda daha çok örnek, gibi, benzer, durum, kadar, denk, karşılık gibi birçok mânâda kullanıldığını görürüz.

Ancak Kur’an’da “m-s-l” kelimesi genel anlamda üç şekilde kullanılır: “قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ / De ki ben de sizin gibi bir insanım”⁶ ayetinde “gibi” mânâsında eşitlik olarak; “وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا / Kim bir kötülükle gelirse o sadece getirdiğinin dengiyle cezalandırılır”⁷ ayetinde “bir şeyin aynısı ve zatı” mânâsında özdeşlik veya denklik

³ Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373), 3: 1688.

⁴ el-İsfahânî, *Müfredât*, 1347.

⁵ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, “el-Maznûn bihi alâ ğayr-i ehlihi”, *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzâlî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Fikr el-Arabî, 1416), 337.

⁶ Fussilet, 41/6

⁷ En’am, 6/160

olarak; ⁸ *O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*”⁹ ayetinde ise “bir şeyin sıfatları” mânâsında benzerlik olarak kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette geçen “m-s-l” kökünden türeyen kelimeler genellikle “gibi”, “benzer” (mesel) mânâlarında kullanılmıştır. Bunun nedeni, bu kelimelerin yer aldığı âyetlerde geçen bu olayların ya da konuların kesin ve net hükümlerle değil, benzetme ve semboller üzerinden anlatılmak istenmesidir.¹⁰ Ancak konumuz açısından bu kelimenin en önemli kullanımı Kur'an-ı Kerim'de sadece bir kere geçen ve Cebrail'in Meryem'e görünmesini ifade eden “temessül” kelimesidir. Görüntülenen şey, bir şeyi görüntülemek anlamına gelen temessül¹¹ Kuran'ın Meryem sûresi on yedinci ayetinde şöyle geçer: “فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا / O, ona *tastamam bir insan şeklinde göründü*”¹² Bilindiği üzere misâl âlemi soyut ve somut âlemde bulunan tüm varlık ve eylemlerin sûretler halinde görüldüğü yani temessül ettiği bir âlemdir. Dolayısıyla ma'kul âlemde bulunan varlıkların ve eylemlerin misâlî bir sûrete bürünüp bedenlenerek tecessüm etmesi bu âleme ait olaylardır.¹³ Yine üçüncü bölümde daha geniş bir şekilde ele alacağımız Cebrail'in Dihyetü'l-Kelbî sûretinde görünmesi (temessül) hadisesi, mutasavvıflar tarafından “ruhların tecessüdü” bağlamında yorumlanarak onun misâlî bir sûrette Peygamber'e görüldüğü şeklinde ifade edilmiştir.¹⁴ “Temessül” kelimesi hadislerde de benzer şekilde

⁸ Şura, 42/11

⁹ el-İsfahânî, *Müfredât*, 1347; el-Mustafavî, *Lugatnâme-i Rîşe*, 11: 22-23.

¹⁰ William C. Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 1. Bs (İstanbul: Okyanus yay., 2006), 154.

¹¹ Ebulfazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem (İbn Mansur), *Lisânü'l-Arab*, 11:214; İbrahim Enis v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Mu'emul Lugati'l-Arabiyye-Mektebeti's-Şurûki'd-Dovliyye, 2004), 753.

¹² el-İsfahânî, *Müfredât*, 1347.

¹³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Zehâiri'l-A'l'aki Şerehâ Tercümânî'l-Eşvâk*, ed. Halil Umran Manzûr, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 1420), 79.

¹⁴ Aynulkudât Hemedânî, *Temhidât*, ed. Afif Useyran, 1. Bs (Tahran: Danişgah-i Tahran, 1341), (Mukaddime):187-188; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tercümânü'l Eşvâk (Tercüme ve Şerh)*, trc. Reynold Alleyne Nicolson, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Ruzneh, 1378), 177; Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyânî, 1. Bs (Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmi ve Ferhengî, 1375), 101; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsiru Rûhi'l-beyân*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Fikr, t.y.), 1: 184; Ayetullah Muhammed Ali Şah Abadî, *Reşâhâtü'l-bihâr*, 1. Bs (Tahran: Pejuhişgede-yi Ferheng, 1384), 309.

geçmektedir. Hz. Peygamber'den “Şeytan benim şeklimde (mis) ya da sûretimde görünemez”¹⁵ şeklinde nakledilen hadis rüya tabirciliğinde bir örnek teşkil etmiştir.¹⁶

1.1.3. Felsefî ve Tasavvufî Anlamları

Felsefî ıstılahta “mis” ve “misâl” kelimesi iki şey için kullanılmıştır. Bunlardan biri maddî varlıklar için misli/benzer olarak konumlandırılan Platon’un hipotezi için, diğeri ise somut ve soyut âlem arasında bir berzah olan misâl âlemi ve misâl-i muallâka/asılı misâlî sûretler için kullanılmıştır. Platon’a göre maddî varlıklar değişim, dönüşüm ve yokluğu kabul ettikleri için tikel varlıklar beşerî âleme gelip giderler. Ancak bu varlıkların bütün türlerinin daimî ve değişip dönüşmeyen sabit bir yanı vardır ve bireyi yok olmaktan koruyan, ebedî kılan bu sabit olan tarafıdır. Bireyler gelip giderler ama o tikel tür daima ebedidir. Bu ebedi olan tür (misâlî) ideler olarak isimlendirilmiştir.¹⁷

Kavramsal olarak, misâl âlemi, melekût âlemi ile cisimler âlemindeki bir takım varlık ve eylemlerin sûretler halinde belirlediği bir âlemdir. Örneğin hiçbir şekilde maddî özellik barındırmayan ma’kul âlemdeki sûretler ve eylemler misâlî bir sûrete bürünüp bedenlenir ve rüyada görülen somut varlıklar gibi somutluk kazanırlar. İlmin süt, Kur’an’ın bal, düşmanlık duygusunun yılan-çıyan gibi sûretlere bürünmesi buna örnek olarak verilebilir.¹⁸ Aynı şekilde maddî olan ve bir sûrete sahip olan maddî âlemdeki varlıklar da yine bu âlemde rûhânîleşir ve rüyadaki sûretler gibi maddî ve cismânî özelliklerden arınmış olarak dolaşır, hareket ederler. Bu yüzden bu âleme *muallâk sûretler* âlemi de denilir.¹⁹ Misâlî sûretler salt cismânîlik ve salt rûhânîlik arasında bir ara sınır olan sûretlerdir. Mahsus sûretler de misâlî sûretlerin gölgeleridir. *Eşbâh-ı mücerrede* veya *muallâk sûretlerin* asılı olduğu bu âlemde mevcut olan

¹⁵ Müslim, “Kitâbu’r-rü’yâ”, 1; İbn-i Mâce, “Kitâbu’t-ta’birü’r-rü’yâ”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23:93

¹⁶ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fuşûş al-hikam*, ed. Mahmut Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera yay., 2016), 69-70.

¹⁷ Cemil Saliba - Menuçehr Sanei Derebendî, *Ferheng-i Felsefî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1366), 553.

¹⁸ İsmail Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 1. Bs (İstanbul: TBBD yay., 2012), 46.

¹⁹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İsrâk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 232; Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İsrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 493-495.

varlıklar maddeden mücerrettirler fakat şekil, boyut, renk gibi maddî özelliklere sahiptirler.²⁰

Tasavvuf düşüncesinde bu âleme misâl denmesinin sebebi ruhlar âleminde bulunan her varlığın, cismânî âlemde bürüneceği sûretinin bir benzerinin bu âlemde zuhûr etmesinden dolayıdır.²¹ Nitekim Abdurrezzak Kâşânî (736/1335) “*O’nun nurunun misâli bir kandil gibidir*”²² âyetinden hareketle misl kelimesinin Allah ile âlem arasında bir berzah olan insân-ı kâmil olduğunu söyler. Çünkü insan hakikat nurunun kandili ve ilahî isimlerin zuhûr mahallidir.²³ Misâl âlemine berzah âlemi ya da hayal âlemi de denmektedir. Bu âleme hayal denmesinin nedeni idrak gücünün hayal kuvvesinin bu âleme mahsus olması ve bu âlemdeki sûretlerin hayal kuvvesiyle idrak edilmesi sebebiyledir.²⁴

Bu âlem birçok isimle müsemmâdır: Misâl âlemi için İbnü’l-Arabî; âlem-i hayal,²⁵ mutlak hayal âlemi, munfasıl hayal âlemi, berzahlar âlemi²⁶, arz-ı hakikat,²⁷ âlem-i simsime,²⁸ gibi isimler kullanırken Sühreverdî; sekizinci iklim (iklim-i heştom)²⁹, eşbâh-i mücerrede, suver-i muallaka, hurkulya³⁰, gibi isimler kullanmıştır.

²⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 99.

²¹ Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 4. Bs (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 33.

²² Nur, 24/ 35

²³ Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu’l-a’lam fi İşârât-i ehli’l-İlham*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih v.dğr. (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 1326), 2: 213; Abdurrezzak Kâşânî, *Kitâbu Reşhu’z-Zülâl (İstîlâhâtü’s-Sûfiye)*, ed. Asım İbrahim el-Keyali, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426), 262.

²⁴ Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî*, Hayal Madesi.

²⁵ Abdurrezzak Kâşânî, *Tefsir-i İbn Arabî (Tevilat-ı Abdurrezak)*, ed. Semir Mustafa Rebab, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1422), 1: 343; Abdurrezzak Kâşânî, *Mecmuâ-yi Resâil ve Musannefât-i Kâşânî*, ed. Mecid Hadizade, 2. Bs (Tahran: Miras-i Mektub, t.y.), 572; Seyyid Celaleddin Aştîyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-Hikem*, 3. Bs (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370), 218.

²⁶ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya, 2. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1994), 2: 229.

²⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 259.

²⁸ Abdulkерim Cîlî, *el-İnsanü’l-Kâmil*, ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed., 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l-İlmiyye, 1418), 179.

²⁹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 2:254; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 383,493-495; Henry Corbin, *Arz-ı Melekût*, trc. Ziyauddin Dehşîrî, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378), 150 ve sonrası; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te’vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 34-40; Taki Purnamdariyân, *Remz ve Dastânâ-yi Remzî der Edebi-i Farsi*, 8. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 227-264.

³⁰ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 254; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 493-495; Henry Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, ed. Muhammed Emin Şahcuyî, trc. Seyyid

İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın takipçisi olan Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679) ile Allame Muhammed Hüseyin Tabatabâî (ö. 1904/1981) ise misâl âlemini âlem-i zer³¹ olarak tarif etmiştir.

1.2. MİSÂL ÂLEMİ VE HAYAL İLİŞKİSİ

“Hayal” kelimesi temelde “rüyada, aynada ve görülen (cism)in gözden kaybolmasının hemen ardından zihinde tasavvur edilen sûret gibi; mücerred, soyut veya cisimsiz sûret” anlamlarına gelmektedir.³² Bunun yanı sıra “vehm ya da zan, uzakta bulunan bir şahsın silueti, aynaya yansıyan bir şeyin sûreti, herhangi bir şeyin gölgesi ve benzeri” gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.³³

İslam dünyasında hayal konusu ilk kez Yakup b. İshak el-Kindî (ö. 252/866 ?) tarafından, insanın bâtinî tarafını anlamanın bir bölümü olarak ele alınmıştır. Kindî, varlıkların formel şekillerinin korunduğu bir mahzen olarak gördüğü hayali, insanın bâtinî bir kuvvesi olarak kabul etmiştir. Bunun yanı sıra Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Davûd-i Kayserî (ö.751/1350) gibi mutasavvıflar da hayali, farklı tanım ve özellikleriyle tanımlayıp onu âriflerin şuhûd meselesiyle ilişkilendirerek misâl âleminin bir parçası olarak görmüşlerdir.³⁴

İbn-i Sînâ (ö. 428/1037) ve Molla Sadrâ'nın (ö. 979/1571) madde ve cisim olmaksızın bir varoluşun mümkün olabileceğiyle ilgili olarak getirdikleri güçlü delillerden biri de hayaldir. Onlar duyu organları olmaksızın hayal gücüyle insanın

Ziyaaddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1384), 249-272; Babek Alihanî, “Hurkulya der Nezd-i Sühreverdî”, *Câvidân-i Hired*, 3 (2010 1389): 88.

³¹ Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Divân-i Feyz-i Kâşânî*, 2. Bs (Kum: İntişârât-i Usve, 1381), 1: 141, 242; 2: 1058; 4: 128; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihâyetü'l-Hikme*, ed. Ğulamrıza Feyyâzî (Kum: Muessese-i Amuzişî ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 1381), 2: 1238.

³² el-İsfahânî, *Müfredât*, 525; Ebu Abdurrahman Halil b. Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn* (Daru ve Mektebetü'l-Hilal, t.y.), 4: 305.

³³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 4. Bs (Tahran: Neşri-i Nasır Hüsrev, 1370), 46; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11: 226; Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî*, 3: 837; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4: 305.

³⁴ M. Mustafa Çakmakoglu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (2003): 300.

mesafeler kat edebileceğini, bir takım zevkleri tadabileceğini ya da bir takım üzüntüler yaşayabileceğini ifade ederler.³⁵

Sühreverdî hayalî sûretlerin, dış dünyada gerçekliği olan bir hayal âleminde olduğunu ileri sürmüş ve bu sûretleri hisler âlemi ile akledilir âlem arasındaki bir ara âleme konumlandırmıştır. Ancak buradaki sûretler ona göre cismânî olmakla birlikte dış duyularla değil iç duyularla idrak edilebilir. Bu idrakin gerçekleşmesi ise “işrâk” (aydınlanma) ile olabilir.³⁶

İbnü'l-Arabî'de “hayal” kavramı, “vücûd” kavramı gibi ontolojik bir kavram olup ona göre “varoluş tümüyle hayal içinde hayaldir.”³⁷ Şeyh'e göre tek ve hakikî varlık olan Allah'ın iki ayrı tecellisi vardır. Birincisi gerçekle aynı olan zatî tecelli, diğeri ise halkî tecellidir. İkinci tecelli hayalî varlığa sahip olan âleme tekâbül etmektedir.³⁸

İbnü'l-Arabî'nin “hayal”e yüklediği misâlî anlam, Kur'an-ı Kerim'de geçen Musa (a.s.) kıssasında da ortaya çıkmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de, Hz. Musa ve büyücüler arasında gerçekleşen olayın anlatıldığı Tâhâ sûresinde, büyücülerin ellerinde bulunan değnekleri attıkları ve bu değneklerin birer ejderhaya dönüştükleri anlatılır. Âyetin devamında ise şöyle denilir: “*Büyüleri sayesinde onların ipleri ve sopaları, kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor.*”³⁹ İbnü'l-Arabî bu hadiseyi misâl âlemi çerçevesinde yorumlayarak âyetin, ip ve değneklerin “yürüdüğünü gördü” şeklinde değil de “kendisine yürüyorlarmış gibi” görüldüğünü yani bu şekilde tahayyül ettiğini ifade ederek onu misâlî çerçevede yorumlar. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî *Futuhât* kitabında sihirbazların ip ve değneklerinin muttasıl (bitişik) hayalde

³⁵ İbn-i Sînâ, *el-Mebde ve Meâd*, ed. Abdullah Nuranî, 1. Bs (Tahran: Müessese-yi Mutalaât-ı İslamî, 1323), 294,319,423; Molla Sadra, *el-Hikmetü'l-Muteâliye Fi Esfari'l Akliyyeti'l Erbaa*, 3. Bs (Beyrut: Daru'l İhyau't Turras, 1981), 9: 152.

³⁶ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 9-10; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 21; Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 11.

³⁷ *Fusûsü'l Hikem*, 1. Bs (Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946), 1: 173; 2: 105; İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, trc. Mahmut Kanık, 4. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 140.

³⁸ Ali Durusoy, “Hayal” TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul, 1998), 17: 3.

³⁹ Taha, 20/66

yılana dönüştüğünü, Hz. Musa'nın asasının ise munfasıl (ayrık) hayalde ejderhaya dönüştüğünü söyler.⁴⁰

Öyleyse misâl âlemini idrak etme ve algılama yetisi hayal gücüdür. Akledilir âlemi idrak etmenin aracı olan akıl, madde ve sûretten tamamen arınık, duyusal âlemi algılamanın aracı olan duyu organları ise sûret ve maddeye sahiptir. Ancak misâl âlemini algılamaya veya idrak etmeye vesile olan hayal gücü ise ne salt rûhânî ne de maddîdir. Hayal gücü akledilir vakalara duyusal bir form giydirirken maddî ve duyusal vakaları ise maddeden soyutlayarak arındırır. Yine hayal gücü bedenın yok olmasından sonra baki kalır ve sürekli bir şekilde insanın düşünen nefisine eşlik eder. Nefis hayal gücü sayesinde mistik yolculuklara çıkar, mükâşefelerde bulunur, rûhânî deneyimler yaşar ve misâlî sûretlere tanıklık eder.

Hayal gücü hem akıldan hem de vehimden etkilenebilir. Nitekim Kayserî'ye göre hayal gücü eğer akıldan ilham alır ve ona tabi olursa melekûti bir özellik kazanır ve manevî varlıkları insanî heykeller içerisinde temaşa etmeye başlar. Bu sayede nefis mükâşefe ve rûhânî yolculuklarla iyi sesler işitir, güzel manzaralar görür ve melekûti bir sîret edinme yolunda önemli tecrübeler, değişim ve dönüşümler geçirir. Ancak eğer hayal vehmin etkisi altına girerse hayal bir şeytana dönüşür ve insanları kuşklar ve tereddütlerin pençesine terk eder. Bu durumda hayal yanıltıcı ve yanlış sanrıların ağına düşer, insan korkunç kâbuslarla karşı karşıya kalır, hezeyan ve safsatalara sebep olan sahneler ve manzaralar görür.⁴¹

Şah Velıyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), misâl âleminin hayal gücüyle ilişkisine şu ifadelerle açıklık getirir:

“Uyuyan kişinin durumunu hatırla. O, uykusunda kendisini sokan bir yılan görür ve bundan elem duyar; öyle ki duyduğu ıstırabın şiddetinden bazen çığlık atar, alnı terler, bazen korkudan fırlar. Bütün bunları hissederek ve aynen uyanık olup da onu gören kişinin rahatsızlığı gibi rahatsızlık duyar. Hâlbuki sen onu dış

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 391-392; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2011), 160-161.

⁴¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, 100.

görünüşü itibarıyla sakın görürsün, etrafında ne bir yılan ne de bir akrep bulursun. Oysaki yılan ve ondan doğan azap onun hakkında mevcuttur. Senin hakkında ise bunlar mevcut değildir. Sokmadan mütevellit duyulan azap mevcut olduktan sonra ha bu gerçek bir yılandan olmuş, ha tahayyül edilen bir yılandan olmuş, aralarında fark yoktur.”⁴²

Aynı şekilde Dihlevî ölüm sonrası kabir azabının da sûret veya forma değil misâlî bir sûret içerisinde gerçekleşeceğini söyler. O, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa* isimli eserinde misâl âleminin varlığına delâlet eden hadisler ve vakalara yer verdikten sonra şu ifadeleri kullanır:

“Yılanlar ölüyü sokar fakat sen onu göremezsin. Çünkü bu göz, melekût âlemine ait olan şeyleri görmeye elverişli olarak yaratılmış değildir. Ahiretle ilgili olan her şey melekût âlemine aittir. Peki, sahabe, görmedikleri halde Rasulullah’a Cibril’in indiğine, Rasulullah’ın onu gördüğüne nasıl inanıyorlardı? Eğer sen bunlara inanmayacak olursan, o takdirde imanın esaslarından olan ve daha önemli bulunan meleklerle ve vahye imanı nasıl sağlayacaksın? Eğer bunlara inanıyor ve Rasulullah’ın, ümmetin görmediği şeyleri gördüğünü kabul ve tasdik ediyorsan, benzer bir durumu ölü hakkında nasıl mümkün görmezsin? Nasıl ki melek, insana ve hayvanlara benzemiyorsa, kabirde ölüyü sokan akrepler, yılanlar da bizim kendi âlemimizin yılan ve akrepleri türünden değildir; aksine onlar başka bir cins varlıklardır ve ancak (beş duyunun dışında) başka bir yolla idrak edilebilirler.”⁴³

Misâl âlemi insanî nefislerin nefsanî faaliyetlerini hayal kuvvesi ile ortaya çıkardığı bir âlemdir. Maddî âlemin duyumsanan varlıkları nefsin mutlak faaliyetlerinden türeyen sûretlerin tezâhür ve tecelli mekânlarıdır. Tıpkı ayna yansıttığı görüntülerin belirmesi için önemli bir yere sahip olsa da kendisinde tezâhür eden

⁴² Şah Velîyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 1. Bs (Beyrut: Dar el-Marefah, 2004), 39.

⁴³ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 39-40.

görüntülerin var edicisi olmadığı gibi, maddî dünyanın duyusal varlıkları da içinde tecelli ettikleri sûretlerin var edicisi ve onları ayakta tutan cevherler değildir. Bu dünyanın duyusal varlıklar aynasında beliren sûretlerin hakikatini ve mutlak gerçekliğini temaşa etmek için başka bir göze ihtiyaç vardır. Bu diğer göz nefsin mutlak etkinliklerinin bir parçası ve sadık hayal veya aktif hayalin muadili olan ve görülmezi gören bir yetidir.⁴⁴

Hayalin faaliyeti sonucunda beliren âlem büyük âlemdeki aslı sûretler ya da misâl âlemi gibidir. Çünkü hayal âlemi de misâl âlemi gibi ne akledilir ne de duyumsanır olan sûretlere sahiptir. Yaratıcı hayal gücüyle gizli bir hazine olan ve bilinmek istenen Allah'ın kudret ve görkemi, saf rûhânî ve som maddî iki âlem arasında bulunan bu ara âlemde tecelli eder. Bu yüzden İbnü'l-Arabî insanın hayal gücü ile misâl âlemini ortak görerek misâl âlemini “munfasıl hayal” ve küçük insani âlemdeki hayali de “muttasıl hayal” olarak adlandırmıştır. Berzah, misâl ya da ayrık hayal âlemi bağımsız ve müstakil bir varoluşa sahip ve bu bakımdan fail olan hayal gücünden ayrı iken bitişik hayal, hayal-i failden ayrık değildir ve varlığı ona bağlıdır.⁴⁵

Misâl veya ayrık hayal gücü âleminde varlıklar misâlî sûretlere sahip oldukları gibi her nefis için ayrı bir âlemi içinde barındırma özelliğini de taşır. Nitekim misâl âlemine yükselme kapasitesini taşıyan her nefis sadık rüyalar veya rûhânî mükâşefeler esnasında bu âleme çıkabilir ve kendi nefis ülkesinde bir melek sûretine bürünmüş halde bizzat kendisiyle görüşebilir. Bâtınî duyulardan biri olarak hayal gücü, rüyada veya irfânî tecrübelerde de devrededir. Sühreverdî buna şöyle değinir:

“Hayal gücü mükemmel sûretler oluşturan ve onları yöneten bir güçtür. O bir canavarı tasavvur edebilir, organları birbirinden ayırt edebilir ve farklı hayvanların organlarından başka bir hayvan oluşturabilir.”⁴⁶

⁴⁴ Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 155, 158.

⁴⁵ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 33; İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 132; Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mukaddime): 104.

⁴⁶ Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlâât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3: 30, 107-108.

Nitekim Aynülkudat Hemedânî (ö.525/1131) de sâlikin âhîret âlemiyle alakalı bileceği ilk şeyin, kabir halleri olduğunu ve kabirde vadedilen yılan, akrep, köpek ve ateş azabının kişiye (misâlî) temessül yoluyla gösterileceğini, azapların, cennet ve cehennemın yine kişinin kendi içinde, kendisine bağlı olarak gerçekleştirdiğini ileri sürer. Aynülkudat'ın ifadelerinden, onun ölümden sonraki dirilişin misâlî bir dirilişle gerçekleşeceği, kişinin niyet, eylem ve sıfatlarının kendilerine uygun bir sûrete bürünerek kendi âlemlerini müşâhede ve idrak edebilecekleri söylenebilir.⁴⁷

Hayal gücü belirsiz veya hayalî sûretler yarattığında beş bâtinî duyudan biri olan vehimin etkisindedir. Ama aklın etkisi altına girdiğinde akledilir âleme ait durumları aktarmaya başlar ve böyle bir durumda hayal gücünün erişim alanı bir bilgi ve marifet alanına dönüşür. Nitekim Sühreverdî bunu şöyle açıklar:

“Nefis güçlendiğinde ve rûhânî faziletlere eriştiğinde bedensel güçler az yemek ve az uyumakla zayıfladığında nefis arınır ve mukaddes âlem ile erişim sağlar ve kutsal ruhlarla marifet elde eder. Böylece insanî nefis yörüngelerindeki hareketlerinden haberdar olan felekî nefislerle birleşir. Nefis, rüyada veya uyanırken tıpkı cisimlere doğrultulduğunda kendilerine yansıyan ayna gibi akledilir durumları görmeye başlar, onların niteliklerini hayal eder ve bunları duyusal âleme (ayna gibi) aktarır. Nefis hayal cevheri sayesinde ilginç sûretleri görür. Bu sûretler, kişinin kendisiyle konuşur veya kişi herhangi bir sûret görmeden onlardan manzum kelimeler işitir.”⁴⁸

Sühreverdî'nin yukarıdaki sözlerinden anlaşıldığı gibi nefis riyazetle, maddeden kopmakla ve böylece bedensel güçlerin baskın hâkimiyetini zayıflatmakla mukaddes âleme veya bizzat misâl âlemiyle irtibat kurar ve nefsin idrak gücü olan hayal vasıtasıyla akledilir durumları idrak eder.

⁴⁷ Hemedânî, Temhidât, 288; Aynulkudat Hemedanî, Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar, trc. Halil Baltacı, 1. Bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 198-199.

⁴⁸ Sühreverdî, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*, ed. Henry Corbin v.dğr., 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3: 107-108.

O halde hayal, aynı zamanda sülûk ehlinin duyusal âleminden hareket edip gayb âlemine ulaşmanın bir aracıdır. Ârîfin sayısız irfânî mükâşefelerle karşı karşıya kaldığı bu yolculukta, hayalî mükâşefelerin gerçekleştiği en önemli alan olarak görülebilir. Çünkü hayal, cismânî potansiyeller ile aklî potansiyelleri ayırt edici bir berzah olarak görülürken aynı zamanda her ikisinin birleştiği yer olarak da karşımıza çıkar. Bu nedenle hayalî, cismânî âlem ile akıl âleminin buluşma noktası olarak ifade edebiliriz. Maddî sûretlerin soyutlanması ve aklî sûretlerin de cisimlenmesinin sebebi, bu ayırt edici noktadır. Çünkü bir taraftan hayal, insanın bâtinî potansiyelleri üzerine aklın feyz etmesinin aracı iken diğer taraftan ilahî tecellilerin, hayal âlemi vasıtasıyla insanda bulunan bitişik hayalde tezâhür ettiği alandır.

Buna göre varlık dünyasında, insanın hakikati ve hakikat üstü şeyleri idrak etmesinde hayalin yapıcı bir rolü vardır. Nefis ve nefsin hayalî mertebesi, soyut âlem ile insanın bâtinî epistemolojisini ilişkilendirmeyi ortaya koymada ve onun insanın aşkınlığı üzerindeki etkisi önemli konulardan biridir. Bu nedenle mutasavvıflar, hayalin epistemolojik ve ontolojik yönüne dikkat çekerek, varlık mertebeleri içerisinde onu anlamlandırmaya ve ispatlamaya çalışmışlardır.

1.3. MİSÂL ÂLEMİ VE RÜYA İLİŞKİSİ

Arapça’da “rea” (görmek) fiilinden türemiş olan rüyanın sözlük anlamı düş, hayal, uyku esnasında görülen şey mânâsına gelmektedir.⁴⁹ Rüya ile aynı anlama gelen “hulm/ehlâm” kelimesi de korkunç düşleri ifade eder. Bu nedenle Peygamberimizin “*Rüya Allah’tandır. Hulm ise şeytandandır*”⁵⁰ hadisine binaen Allah’tan geldiğine inanılan rahmanî rüyaya *rüya-yi sâdika*, şeytanî olduğuna inanılan rüyaya ise *hulm* denilmiştir.⁵¹

Rüya konusu dinî literatürde merkezî bir yer alarak önemli bir bilgi kaynağı haline gelmiştir. Hz. Muhammed’in (s.a.v) peygamberlik yaşamının başlangıcında rüyalar önemli bir rol almıştır. Bedir savaşında “*Allah, uykuda sana onları az gösteriyordu. Eğer onları sana çok gösterseydi elbette çekinecek ve bu iş hakkında*

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 14: 297.

⁵⁰ Buhârî, “Kitâbu’t-tâbir” 10; İbn-i Mulakkîn, “Kitâbu’t-tâbir”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 37: 283

⁵¹ İlyas Çelebi, “Rüya”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, 2008), 35: 306.

münakaşaya girecektiniz. Şüphesiz O, kalplerin özünü bilir”⁵² âyeti savaşta peygamberi cesaretlendiren şeyin bir rüya olduğunu göstermektedir. Yine Saffat sûresinde geçen Hz. İbrahim (a.s)’in oğlunu kurban etmesi hadisesi İslam inanç tarihinde önemli bir ibadet geleneğinin başlamasına vesile olmuştur. Yusuf sûresinde geçen Yusuf (a.s) peygamberin rüyası da rüya tabirciliğinin ilk örneği kabul edilmiştir.⁵³

İslam filozofları rüyayı nefsin beş kuvvesi⁵⁴ ile doğrudan ilişkilendirerek görülen sadık rüyanın fizik ötesi âlemle kurulan irtibat olduğunu söyler. Buna göre rüya; mahiyet olarak rûhânî bir durum olup, nefsin, duyularını kullanımdan kaldırıp düşünceye yönelmesi sonucu, kendisinde bütün varlıkların sûretlerinin küllî olarak bulunduğu mücerred akıllar âlemine dalması sûretiyle, gaipten akseden varlıkların şekil ve sûretlerinin bir anda görülmesidir. Rüyanın uykuda görülmesinin sebebi uyku esnasında beden üzerindeki tasarrufatın kalkmasıdır. Nefis, dış kuvvetler ile meşgul olduğunda, mücerred âlem ile irtibatı kesilmektedir. Ancak bedenin tüm duyu organlarının kapalı olduğu uyku esnasında nefis bedenle tüm bağlarını kopararak mücerred âlem ile irtibata geçebilir ve oradaki nûrânî varlıkları müşâhede edebilir.⁵⁵

İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olan ve tasavvuf geleneğinde seyrüsülûk ilkelerinden biri olan rüyalar mutasavvıflara göre gayb âleminden bilgi almanın yollarından biridir. Zira birçok mutasavvıfa göre rüyada gezip görülen yerlerin bir kısmı misâl âlemindendir. Misâl âlemi maddî vücudun oluşmadığı şekiller âlemidir. Kişi uykuya daldığında ruhlar bedenlerden ayrılarak misâl âlemine ulaşır ve orada bulunan varlıkları müşâhede ederler. Bu açıdan Kur’an-ı Kerim’de peygamberlerin gördükleri rüyalar İslam inanç tarihi açısından büyük bir önem arz etmektedir. Çünkü ârif insanların gördükleri sadık rüyalar rûhânî ilham olarak,

⁵² Enfal, 8/43

⁵³ Annamari Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, trc. Tuba Erkmen, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı yay., 2005), 18-19.

⁵⁴ Hissi Müşterek, hayal, mutasarrıfa, vehim, hafıza. Bkz. İbn-i Sînâ, *eş-Şîfa, et-Tabiyyât, Nefs*, ed. Said Zayid vd. (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404), 2:36.

⁵⁵ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, ed. Hüseyin Hadyu Cem, 11. Bs (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1383), 28; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, ed. Abdurrahim b. Hüseyin Hafız Iraki, 1. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kitabu’l-Arabiyyi, t.y.), 1:13; Sühreverdî, “Kıssatü’l Ğurbetü’l Ğarbiyye,” *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2: 277-278; Kayserî, *Şerhu Fusûsi’l Hikem*, 130-135.

Peygamberlerin gördükleri rüyalar da vahiy olarak bilinmektedir. İbn Rüşd (ö. 595/1198), peygamberlere özgü vahiy ile seçilmiş kişilere verilen ilham ve rüya arasındaki farkın sadece nicel bir fark olduğunu söylemektedir.⁵⁶

Mutasavvıflar sâlikin iç dünyasına ışık tutması ve seyrüsülûkun önem arz eden rükünlerinden biri olması açısından rüyaya, rûhânî bir olay olarak bakarlar. Sûfilere göre rüya sadece uykuya has bir eylem değildir. Onlara göre, âlem bir hayal, rüya ise bu âlemin müşâhedesidir.⁵⁷ İlk dönem sûfilerinden Kelâbâzî (380/990)⁵⁸ ve Kuşeyrî (465/1074)⁵⁹ eserlerinde rüya konusunu müstakil başlıklar altında ele almışlardır. Kuşeyrî'ye göre sûfîlerin gördükleri rüyalar bir tür kerâmettir ve kalp ile algılanır.⁶⁰

“Şüphesiz ki rüya bir nevi kerâmettir. Rüya, kalbe gelen hâtır (manevî hitap) ve muhayyile ile tasavvur edilen bir haldir. Rüya, uykudan bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı bir sırada görülür. İnsan uykudan uyandığı zaman gördüğü şeyin hakikî rüya olduğunu görür ve o zaman tasavvur edebilir. Rüya, insanın kalplerinde yaratılan ve karar kılan şeyin tahayyül ve tasavvur yolu ile idrak edilmesinden ibarettir. İnsan uyuduğu zaman beş duyu organı ile maddî âleme ait şeyleri his ve idrak etme kabiliyeti kendisinden zâil olur. Hissî ve zarûrî bilgilerle meşgul olan muhayyile ve tasavvur melekesi kendisini bu gibi şeylerden sıyrır. Bu durumda uykuda olan kimsenin rüya görme hâli kuvvetlenir.”⁶¹

Gazzâlî de rüya konusunu geniş bir şekilde ele alan mutasavvıflardandır. Gazzâlî'ye göre rüya, uykudaki insan ruhu ile kendisi arasında bulunan perdenin

⁵⁶ Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 33.

⁵⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 28.

⁵⁸ Ebubekir Kelâbâzî, *et-Taarruf*, ed. Ahmed Şemsüddin, 2. Bs (Lübnan: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye-Beyrut, 2011), 171.

⁵⁹ Ebu'l Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1419), 526-538; Ebu'l Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ, 6. Bs (İstanbul: Dergah yay., 2012), 465-477.

⁶⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 466; Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 36.

⁶¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 467; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 466.

kalkmasıyla birlikte levhte yazılı olan şeylerden bir kısmının insan kalbine yansımalarıdır.⁶²

İbnü'l-Arabî rüyayı muhayyile (imgelem) kavramı ile açıklar. Ona göre muhayyile hem gerçektir hem gerçek dışıdır, hem odur hem de o değildir. İbnü'l-Arabî, *el Kavî* isminin kendisini göstermesiyle hayal kuvvesinin, birbirine zıt olan mânâ ve duyusal biçimleri birleştirebileceğini ileri sürer. İnsanın rüyada cisim halinde gördüğü maddî olmayan görüntüler maddî âlemde değil, hayal âleminde yer alırlar. Burada hayal bir mânâyâ bürünebilir ve akledilebilir dünyanın şekli olmayan bir gerçekliğine dönüşerek sûret ya da form kazanabilir. İbnü'l-Arabî bu konuda şöyle söyler:⁶³

“...bunun da ötesinde Hz. Peygamber’in ‘Rabbimi genç bir delikanlı sûretinde gördüm’⁶⁴ dediği gibi, Allah bu hazinede (hayal hazinesi) tabiattaki sûretler ve sıfatlarda tecelli eder. Bu hale ‘intikal eden’ diyorum. Çünkü anlamlar maddeden sıyrılmış olan hallerinden bir cismin elbisesine bürünmüş bir hale doğru aktarılmaktadır. Tıpkı Hakk’ın cismânî bir sûrette zuhûr etmesi ya da bilginin süt ya da bunun benzeri şeyler sûretinde görünmesi gibi...”⁶⁵

İbnü'l-Arabî, Yusuf Fassi’nda, bu âlemin insandaki hayal kuvvesiyle ilişkisi ve bu ilişki vasıtasıyla insana keşfolunan varlığın rûhânî sûretlerini ele almıştır.⁶⁶⁷ O, Kur’ân’da geçen “Allah Âdem’e isimlerin tümünü öğretti”⁶⁸ âyetinden yola çıkarak Allah’ın, tüm bilgileri insanın içine yerleştirmiş olduğunu fakat bazı bilgileri görmeyi engellediğini ifade eder. Âdemoğlunun, bu bilgilerden sadece bir kısmını bilebileceğini ve bu gizli bilgilerin bir kısmının ancak rüya tabiri sayesinde te’vil

⁶² Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-dîn*, 4:896-897.

⁶³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı yay., 2006), 330-331; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 151-152.

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, “Kitâbu'l-imân”, 11

⁶⁵ Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 157 (William Chittick’ten naklen).

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1:99-105; İbnü'l-Arabî, *Fuşuş al-hikam*, 83-89.

⁶⁷ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 1:99-105.

⁶⁸ Bakara, 2/31

yoluyla elde edilebileceğini söyler. O, tam da burada ara âlem olan “*muhayyile*” kavramına başvurur. Böylece Yusuf Sûresi’nde Hz. Yusuf (a.s)’ın gördüğü rüya, İbnü’l-Arabî tarafından *Hayal Fassı* olarak yorumlanarak misâl âlemiyle te’vil edilmiştir. İbnü’l-Arabî bu kıssayı yorumlarken şöyle der: “Bu Nuriye hikmetidir. Onun nuru, hayal hazretine yayılmıştır. Hayal hazreti de inayet ehli için vahyin başlangıcının evvelidir.”⁶⁹

Şeyh’e göre uyku ya da uykuda görülen rüya, kişiye duysal âleme benzeyen başka bir âlemi müşâhede imkânı vermektedir. Ona göre Allah’ın hayvânî âleme uykuyu vermesinin yegâne sebebi, herkesin hayal mertebesini müşâhede edebilmesi ve duysal âleme benzer başka bir âlemin bilinmesi içindir. Allah, hayalî sûretlerdeki değişimin hızıyla akıllı rüya sahiplerinin dikkatini şu hakikate çeker; hareket ve konuşmanın dışında gözlerle ve duylarla kavranmasa da sabit yaratılmış varlığın duysal âleminde her an bir başkalaşma olmaktadır. Bu iki türün dışındaki durumlarda insanlar bu başkalaşım ve değişim sûretlerini ancak basiret yoluyla kavrayabilirler, çünkü düşünce bunları kavramaya kifâyet etmez.⁷⁰

İbnü’l-Arabî’ye göre rüyada görülen şeyler, gören ve görülenin (keşf-i mücerred ve keşf-i muhayyel) her ikisi iradeyle ve irade dışı olabilmektedir. Buna göre “keşf-i mücerred” yani göz ile görülebilen, bilinen sûretlere uygun olan hayaller yorum gerektirmez. “Keşf-i muhayyel” yani görülen ve bilinen sûretlere uygun olmayan hayaller ise te’vil gerektirir.⁷¹

Normal insanların yeteneği dışında kalan keşif ve ilhamlara mazhar olan keşf ehli ve peygamberlerin, bu olağan dışı hadiseleri sadık rüyalar ile de yaşadıkları bilinmektedir. Duyu organlarının devre dışı olduğu anlarda kişiyi uzak mesafelere götüren, dokunmadan ve görmeden bazı hakikî zevkleri tattıran ve sembolik mahiyetlere sahip olan bu sadık rüyalar yalnızca olağan dışı keşiflerden ibaret değildir.

⁶⁹ Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, trc. Ekrem Demirli, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı, 2006), 104; Muhyiddin İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l Hikem*, 1. Bs (Kahire: Daru’l İhyau’l Kutubi’l Arabi, 1946), 1: 99.

⁷⁰ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, 155.

⁷¹ Ebu’l-Âlâ Afîfî, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, trc. Ekrem Demirli, 2. Bs (İstanbul: İz Yay., 2002), 202-203.

Peygambere göre, gördüğü ve hatta günlük hayatta dahi temasta bulunduğu her şey bir remze delâlet etmeye ve sembolik bir mahiyet taşımaya müsaittir.⁷²

İbnü'l-Arabî bu dünyada gerçek olarak idrak ettiğimiz şeylerin, *Gerçek*'in bizzat kendisi değil, onun hayal düzeyinden müphem ve belirsiz bir yansıma olduğunu, bu nedenle *Gerçek*'in remzî ve sembolik bir temsili olduğunu ifade eder. Rüya da gördüğümüz sembollerin yorumladığımız gibi *Gerçek*'in hayal düzeyinde olan yansımalarını da te'vil ederek aslına döndürmemiz gerekmektedir. “*Bütün insanlar uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar*”⁷³ şeklindeki hadis de kişinin bu âlemde gördüğü şeylerin uyuyan bir kimsenin gördüğü rüya mesabesinde olduğu ve rüyanın te'vil edilmesi gerektiğini ima eder.⁷⁴

İbnü'l-Arabî şarihlerinden Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), insanın hayal ve rüyasının doğru kabul edilmesinin çeşitli şartlara bağlı olduğunu söyler. Çünkü misâl âleminde insan, mizacının özelliklerine göre o şeyin benzerini meydana getirir. Konevî insan mizacını üç gruba ayırır. Birinci gruptaki insanların kalplerine geç gelen ve hemen yok olan arızî hallerin dışında bir şey ulaşmaz. Bu yüzden bunların gördükleri rüyalar batıldır. İkinci gruptakilerin kalpleri ise bazen dünyevî meşguliyetlerden kurtulurak temizlendiği için nefislerinin o esnada idrak ettiği her şey kalbe, oradan da akla yansır. Bu gruptaki insanların hayalleri bazen mutlak misâl âlemi ile ilişkili olabilir. Üçüncü gruptakiler ise kalbi, Hakk'ın yerleştiği yer haline geldiği için ilk yansıma kalpten dimağadır. Kalpte yer alan şey akla yansır. Peygamberlerin çoğunun rüyası bu şekildedir.⁷⁵

XVI. yüzyılın önemli mutasavvıfı, *Mesnevî* ve *Füsûs* şârihi İsmail Ankaravî (ö. 1401/1631), Yusuf fassını yorumlarken rüya tabircilerinin uykuda görülen hayalî

⁷² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, ed. Hamza Kılıç, 6. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2013), 132; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre, 1. basım (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 25.

⁷³ Ebu Mansur, “Kitâbu'l-i'câz”, 3; Serrâc, *Müsned*, 37

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 1: 99; İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, 123; Muhammed Mahmud el-Ğurâb, *Er-Ru'ya ve'l-Mübeşşirât min Kelâmi's-Şeyhu'l-Ekber (el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl)*, 2. Bs (Dimeşk: Dâru'l-Kitab'î'l-Arabî, 1414), 129; Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 23; Nefise Ehlsermedî, “Mes'ele-yi Hıyal ez didgâh-i İbn Arabî”, *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur*, 155 (1389): 72.

⁷⁵ Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, trc. Ekrem Demirli, 2. Bs (İstanbul: İz Yay., 2003), 42-43.

sûretleri yorumlaması gibi âriflerin de rüya mesabesinde olan şehadet âleminde görülen duyusal sûret ve şekilleri yorumladıklarını söyler. Çünkü duyusal âlemde görülen şeyler, misâl âleminde var olan şekillerin eserleridir. Misâl âlemindeki sûretler de mücerred ruhlar âleminden fişkırان mânâlardır. Bu yüzden varlığın hakikî bilgisine ulaşmış ârif ne zaman duyusal âlemde bir sûret görse veya ne zaman bir söz işitse, onunla anlatılmak istenen şeyi istidlal eder.⁷⁶

Ahmet Avni Konuk, *Füsûsü'l Hikem Şerhi*'nde bu fassa getirdiği yorumda varlığın beş mertebesini anlatırken bu beş mertebenin tam olarak anlaşılması durumunda insanın; âlemlerde bilinmiş ve keşfedilmiş olan her şeyin, aslında hayal mertebesinin bir ürünü olduğunu bilebileceğini açıklar.⁷⁷

Mutasavvıflar rüyayı, bir müjde ve ikaz, kalbe gelen havâtır, zihinde canlanan haller olarak tanımlar. Bu anlamda rüyaları vâkıât, hayâlât, havâtır, idrâkât, letâif gibi yakın anlamlı kavramlarla da ifade ederler. Sâlik, bu halleri bilmekle nefsânî ve şeytânî sıfatlardan hangisinin kendisinde galip geldiğini bilme imkânı elde eder. Özellikle seyrüsülûk gibi nefis tezkiyesini ele alan tarikatlarda mürşid, seyrüsülûkun seyrini, müridin gördüğü rüyalara göre belirler.⁷⁸

Rüya, tıpkı hayal gibi akledilir durumlara sûret bahşeder ve onları mutlak rûhânîlikten çıkarır. Sûret giydirdiği bu akledilir durumları hayalden hisse ya da ortak duyuya yansıdığı gibi görmeye başlar. Nefsin duyusal âlemin ötesindeki âleme yükselmesine engel olan şey cismânî engellerdir. Bu yüzden maddî engellerin ortadan kalktığı ya da azaldığı rüya ya da rûhânî tecrübelerde bazı nefisler misâl âlemine çıkmaya muvaffak olur ve misâlî sûretleri görmeyi başarır. Maddî engellerin tamamen ortadan kalktığı bedensel ölümle nefsin misâl âlemi ile irtibat kurmasına bir engel kalmaz ve böylece gerçekte O'nun yarattığı cennet veya cehennem âlemine yükselerek bu âlemleri temaşa edebilir. Ahlak, alışkanlık, fikir ve eğilimlerin gizli kaldığı ve bunlardan kaynaklanan eylemlerin sadece gerçekleştiği duyusal âlemin aksine misâl âleminde ahlak, alışkanlık, düşünce, eğilimler ve eylemlerin sonuçları da varlıkların

⁷⁶ İsmail Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, ed. İlhan Kutluer, 1. Bs (İstanbul: Ribat yay., 1981), 80.

⁷⁷ Konuk, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2: 221.

⁷⁸ Daha geniş bilgi için Bkz. Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 15-38; 201-205.

formunda iyi, kötü, çirkin ve güzel sûretlerde tezâhür eder ve herkes cennet ve cehennemini bunlarla oluşturur.⁷⁹

Sonuç olarak diyebiliriz ki misâl âleminin maddi âleme açık olan iki önemli kapısı vardır. Bunlardan biri hayal, diğeri ise rüyadır. Hem hayal hem de rüya, hâricî duyular devre dışı olduğu halde algı ve idrakin gerçekleşebileceğinin iki önemli şahididir. Diğer bir ifadeyle göz kapalıyken görmenin, kulak sağırken işitmenin, ağız kapalıyken konuşmanın, dil değmezken tatmanın, el hareketsizken dokunmanın ve beden hareketsizken fizyolojik olarak derinden etkilenmenin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ortaya koyan önemli delillerdir. Hayal ve rüya, nesneler dünyasındaki ağırlık ve karanlıkla bilinen madde olmaksızın cismânî bir varoluşun, diğer bir ifadeyle maddesiz cismânîyetin var olabileceğini de kanıtlar niteliktedir. Âdeta hayal ve rüya aracılığıyla misâl âlemi yeryüzüne indirgenir ve böylece misâl âleminin varlığı ve taşıdığı niteliklere dair ipuçları müşâhede edilir. Hayal ve rüya aynı zamanda maddeden arınık cisimler olarak tarif edilebilecek misâlî sûretler oluşturma özellikleriyle misâl âleminin yaratıcı niteliklerini yansıtan ve böylece amellerin bedenlenmesi olarak ifade edilebilecek yaradılışın âmilleri de sayılırlar.

1.4. MİSÂL ÂLEMİ VE MEBDE'-MEAD İLİŞKİSİ

İbda' kökünden ve mef'ul babında gelen “mebde'” kelimesi; çıkış noktası, menşe, ilke ve kaynak, mead ise dönüş anlamına gelmektedir. Bir şeyin bir şeyden kaynaklandığı yer, ilk sebep anlamlarına gelen mebde', muhakkiklere göre Hak Teâlâ'nın mutlak ve yüce bir varlık olması ve zatıyla vâcib olması sebebiyle, Hak Teâlâ'nın zâtı olarak tarif edilmiştir. Mead ise insanoğlunun bu dünyadaki hayatının son bulmasıyla, ölümden sonraki hayatın yeniden başlayacağı dönem olarak adlandırılmıştır.⁸⁰ Kur'an-ı Kerîm'in birçok ayetinde ilk yaratılışın başlangıcı olan mebde'i yaratanın ve kıyametten sonraki yaradılış olan meadı tekrar var edenin Allah

⁷⁹ Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 256.

⁸⁰ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam*, 2: 610; Cemil Salibâ, *Mu'cemu'l-felsefi* (Beyrut: eş-Şirketu'l-âlemiyye, 1414), 2: 321; Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî*, 3: 1671, 1815.

olduğuna işaret edilerek önceki varoluşun sonraki varoluş için delil teşkil ettiği bildirilmektedir.⁸¹

Misâl âlemi, yaradılışın başlangıcı olan mebde'nin nasıl gerçekteştiğini anlamada anahtar bir role sahiptir. Çünkü hiyerarşik bir şekilde (teşkikî) ve kademe kademe meydana gelen yaradılış sürecinde misâl âlemi önemli bir mertebede durmaktadır. Yaradılışın belki de en önemli merhalesi tamamen soyut olan rûhânî varoluşun sûretlere bürünerek varlıkların türsel olarak yekdiğerinden tefrik edilmeye başladıkları merhaledir. Rûhânî varoluşun türsel olarak sûretlere bürünmeye başladıkları mekân ise misâl âlemidir.

İrfân mekteplerine göre varoluş bir daire şeklinde gerçekteşmektedir. Bu varlık dairesinin iki kavsi vardır. İlk kavs yaradılış veya mebdei, ikinci kavs ise dönüşü ya da meadı oluşturmaktadır. Varlık dairesinin ilk kavsi en üst âleminden en aşağı âleme doğru hiyerarşik bir şekilde inişe geçerek gerçekteşmektedir.⁸² İniş kavsi (el-kavsu'n-nüzûlî) lâ taayyûn hazreti ya da kör eden bir ışığa sahip olan Nûru'l-Envâr'dan taşarak ruhlar âlemine, oradan misâl âlemine ve oradan da duyuusal âleme kadar devam eder.⁸³ Hakikî varlık olan Zât-ı Akdes'in bulunduğu alan siyah nur, dipsiz kuyu, koyu karanlık, kör eden ışıkların ışığı olduğundan bilinmez bir alan olarak tarif edilir. Hakikî varlık dışında kalan tüm mecazî varoluş, mümkünü'l-vücûd ise Zât-ı Akdes'in esma ve sıfatlarının kademeli olarak tezâhür etmesinden başka bir şey değildir. Buna göre lâ taayyûn mertebesinden taşan veya feyz eden ilahî nurlar ya da ilahî isim ve sıfatlar önce ahadiyet ve vâhidiyet hazretinde bir arada ve topyekûn olarak bulunur. Taşmaya veya feyezana etmeye devam eden nurlar ya da isimler ruhlar âleminde türsel olarak henüz sûretlere erişmemiş bir şekilde tüm varlıkların türsel ruhlarına “erbâbu'l-envâ” (türlerin ilk örnekleri-arketipler)” dönüşürler. Yaradılışın devam eden iniş seyri, varlıkların türsel ruhlarına dönüşmüş olan nurların veya isimlerin misâlî sûretlere bürünmeye başladıkları misâl hazretine iner. İlahî nurlar veya isimler misâl âleminden

⁸¹ Bkz. Yunus, 10/4; Enbiya, 21/104; Rum, 30/27; Burûc, 85/13

⁸² Molla Sadrâ, *el- Esfâr*, 5:347; Molla Sadrâ, *el- Arşıyye*, ed. Gulam Muhsin Aheni (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1361), 273.

⁸³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 121; Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve şerhi*, 1: 11; 2: 45.

de tikel varlıkların maddî formlarına dönüştükleri ve böylece maddî âlem aynasında tecelli ettikleri dünyamıza kadar inerek yolculuğunu tamamlar.⁸⁴

Mebde' ya da yaradılışın meydana gelme evresinde yer alan misâl âlemi muhtemelen Kur'ân'da bahsedilen tarih ötesi "Kâlû Belâ" misakının gerçekleştiği alandır.⁸⁵ Çünkü varlıkların tür olarak ilk belirginlik kazandıkları yer misâl âlemidir. Muhtemelen varlıkların türsel olarak belirgin hale geldikleri ve artık yekdiğerinden ayrıştıkları bir aşamada her varlığın türsel vazifelerine uygun bir şekilde onlardan bir ilahî misak alınmış olmalıdır. Allah'ın varlıklardan ilk sadakat ahdini aldığı mekân, insan ile Allah arasında misakın ve ahitleşmenin ilk gerçekleştiği merkez olma özelliğini taşıma olasılığı bakımından da misâl âlemi önem arz eder.

Misâl âleminin, hem hiyerarşinin üst kademesinde bulunan ruhlar âlemi hem de hiyerarşinin alt kademesinde bulunan maddî âlemin niteliklerini bünyesinde taşıması, her iki âlem arasında bir köprü görevini görerek aralarındaki bağlantıyı sağlaması, insandaki hayal gücünün tümel arketipi olması ve rûhânî âlemle tüm ilişkilerin kendisi vasıtasıyla sağlanmasından dolayı bütün metafizik arayışlar, irtibatlar ve bilgilerin hazinesi hükmünde mebde' merhalesinin en önemli âlemi olarak görünür.

Tasavvuf düşüncesinde mebde' merhalesindeki misâl âleminin dünya ve insanla ilgili üstlendiği rol ise ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim tüm rûhânî seferlerin, miraçların, göksel gaybî haberlerin, nedensellik ilkesinin dışına taşan tüm hârikulâde olayların, mucizelerin, kerâmetlerin, insan-Allah arasındaki konuşmaların, vahiylerin, müşâhedelerin, keşiflerin, hayallerin ve rüyaların gerçekleştiği ana vatan mebde' kavsinde bulunan misâl âlemidir.⁸⁶ Bu yüzden henüz dünyadayken sadece peygamberlere değil aynı zamanda riyazet yoluna giren her salık için kapıları açık olan misâl âlemi mebde' kavsinde gerçekleşen misâl âlemidir. Sühreverdî'nin deyişiyle

⁸⁴ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 5-36; 2: 45; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 28-42; Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 3. Bs (İstanbul: Sufi Kitap yay., 2011), 237, 246,250-263; Ali Din Muhammedi, *Âlem-i Misâl der İrfan-i İslamî* (Danışgâh-i Azad-i İslami,Vahid-i Zencan), 226.

⁸⁵ Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 14.

⁸⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 72; Seyyid Muhammed Halid Gaffarî, *Ferheng-i İstilahat-i Şeyh-i İsrak*, (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380), 44-45.

bedenlerini bir gömlek gibi görenlerin ve istedikleri gibi ondan soyunabilenlerin, ölmeden önce iradî ölümlerini gerçekleştirerek maddenin sınırlandırıcı esaretinden kurtulabilenlerin her zaman yükselebildikleri misâl âlemi, nübüvvetin sona ermesine rağmen insanın göksel irtibatının sürebildiğini müjdelemesi bakımından da son derece önemlidir.⁸⁷

Varlığın ve bu bağlamda insanın nereden geldiği ile ilgilenen mebde' mertebesinde misâl âleminin taşıdığı önem, insanın nereye gittiği ile ilgilenen mead mertebesinde de karşımıza çıkar. Dinlerin ve düşüncelerin merkezî sorgulamalarının temelinde yer alan mebde' ve meadî mekân, zaman ve muhteva açısından anlamada misâl âleminin burada da önemli bir yerde durmaktadır.

Misâl âlemi yalnızca yaradılışın başlangıcından (mebde) dünya yaradılışına kadar devam eden varlık dairesinin nüzul kavsi üzerinde etkili olan bir âlem değil, aynı zamanda varlık dairesinin suûd kavsinde de (meâd) önemli bir yerde durmaktadır. Nitekim ölüm sonrası ile başlayan varlık dairesinin suûd kavsinde misâl âlemi kıyamet ülkesi olarak karşımıza çıkar. Varlık dairesinin nüzul kavsi (el-kavsu'n-nüzûlî) maddî âlemle sonlanınca varoluşsal yolculuk veya hareket kesintiye uğramamakta ve bu defa yükselişe yani meada doğru yeniden aslına kavuşmak üzere yükseliş kavsi (el-kavsu's-suûdî) şeklinde devam etmektedir.⁸⁸ Ölüm sonrası başlayan bu suûdî hareket duyusal âlemde yükseliş kavsinde bulunan misâl âlemine doğru devam etmektedir. İniş kavsindeki misâl âleminde olduğu gibi yükseliş kavsindeki misâl âleminde de varlıklar beden, form, heykel veya maddeden arınık oldukları halde üç boyutlu özellikler taşıyan cismânî sûretler içerisinde misâlî bir varoluşa kavuşurlar. Ancak bu sûretler duyusal âlemde sergilenmiş olan eylem ve davranışların sûretleri olarak tezâhür ederler. Bu şekilde insan, dünyadaki yaşamın keyfiyetine göre yeniden maddesiz bir forma bürünerek ortaya çıkar. Amellerin tecessümü olarak ifade edilebilecek bu misâlî

⁸⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 142; Sühreverdî, "et-Telviât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 112; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 36-37; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 169 ve sonrası.

⁸⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 234-235; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 149-180; Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 141.

yaradılış dünyada ekilenin ahirette biçilmesi gibi iyi veya kötü sûretler içerisinde belirir.⁸⁹

Varlık dairesinin yükseliş kavsinin ortalarında yer alan misâl âlemi, dinî metinlerde ifade edilen diriliş, toplanma, yargılanma, sırat, cennet, cehennem, araf gibi uhrevî yaşamın yer aldığı kıyamet ülkesi olarak görülür. Maddesiz formlar ve sûretler içerisinde ve amelleriyle şekillenen varlıklar olarak tüm kıyamet sahneleri ve vakalarına kaynaklık eden misâl âleminde her varoluş ve vaka misâlî bir tarzda vukû bulur.⁹⁰ Ancak yükseliş kavsi misâl âlemiyle sona ermez aksine varlığın ana kaynağı olan Zât-ı Akdes'in lâ taayyün mertebesine kadar devam eder. Böylece hakikî varlıktan feyezân eden mecazî varoluş çıktığı veya doğduğu noktaya yeniden dönerek dairesel hareketini tamamlar: “*Kuşkusuz biz Allah'tan geldik ve yine O'na döneceğiz.*”⁹¹ Buna göre kıyamet ve kıyamet sonrası meydana gelen tüm vakalar maddî unsurlardan mücerred olan farklı bir sûret veya form içerisinde gerçekleşir ve ölüm sonrası dirilen beden köklü bir değişime uğramış, bozulup parçalanmayan ölümsüzleştirilmiş doğaüstü bir beden olarak var olur.⁹²

Yükseliş kavsi diğer bir ifadeyle mead mertebesinde bulunan misâl âlemi, nüzul kavsi ya da mebdî mertebesindeki misâl âleminden dünya ve insanla ilişkisi bakımından farklılık arz eder. Mebdî kavsi üzerinde bulunan misâl âlemi, riyazetle her insanın ulaşabileceği ve ardından dünyaya dönebileceği bir lamekân iken, yükseliş kavsinde yer alan misâl âlemi peygamberler dâhil çok az insanın erişebileceği ve ardından dünyaya dönebileceği bir yerdir. Buna göre mebdî kavsindeki misâl âlemine yükselmek maddeden ve bedenden sıyrılabilen her nebi ve veli için mümkün iken, mead kavsindeki misâl âlemine yükselmek nebiler ve veliler içerisinde bile çok az

⁸⁹ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 35-36; Muhammed Esiri Lâhicî, *Mefâtihu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*, ed. Mirza Muhammed Meliku'î Kitâb (Bombai, 1312), 52; Rıza Ekberîyan, “Berzahu'n-Nuzûl ve Berzahu's-Suûd”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İnsâniyetü'd-Devliyye* 3/15 (1429): 20; Ali Erşed Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadra”, 30 (2009): 82-83.

⁹⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mukaddimât) 102; Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât (Fusûsu'l-Hikem'e Giriş)*, trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya, 1. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2011), 81-82; Ekberîyan, “Berzahu'n-Nuzûl ve Berzahu's-Suûd”, 20-22.

⁹¹ Bakara, 2/156

⁹² Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 2. Bs (İstanbul: İz Yay., 2005), 150.

kimseye nasip olmaktadır. Mebde' bölgesinde yer alan misâl âlemine iradî ölümle ulaşılırken mead bölgesindeki misâl âlemine gerçek ölümle ulaşılır.⁹³

1.5. MİSÂL ÂLEMİ VE VAHİY İLİŞKİSİ

Vahiy kelimesi (وحي), köken olarak “gizli veya başka bir şekilde bir bilgiyi başkasına ulaştırmak” anlamına gelmektedir. Kur'an-ı Kerim'de üç çeşit vahiyden bahsedilmektedir.⁹⁴ Birincisi herhangi bir vasıta olmaksızın ruhî tecrübeyle elde edilen bilgidir. Vahyin bu çeşidi peygamberlere has kılınmayıp Allah'ın dilediği kişinin kalbine ilham vermesini ve sadık rüya görmesini de kapsamaktadır. İkincisi Allah'ın Hz. Musa ile konuşması şeklinde vuku bulan perde arkasında konuşması şeklinde gerçekleşen vahiydir. Üçüncüsü ise bir elçi vasıtasıyla gerçekleşen vahiydir. Buna göre vahiy, İlahî Zât'ta mevcut olan mânâların lafızlara dökülmesi ve bu lafızların Allah tarafından vasıtalı ya da vasıtasız bir şekilde peygamberlerin kalbine bırakılmasıdır.⁹⁵

Misâl âlemi Sühreverdî gibi mutasavvıflar tarafından vahyin ana vatanı olarak görülmüştür.⁹⁶ Nitekim Henry Corbin'in de işaret ettiği gibi o, metafizik yolculukları ve rûhânî seferleri konu alan sembolik risalelerinde ilahî vahiy içeren kutsal kitapları, hüdhüd yani Cebrail tarafından gelen ilahî mektuplar olarak remzetmiştir.⁹⁷ Buna göre vahyin henüz kelimelere dökülmemiş mânâ hazineleri misâl âleminde yer alır. Çünkü rûhânî âlem ile maddî âlem arasındaki temel köprü olan misâl âlemi, iki âlem arasında cereyan eden tüm iletişim, irtibat ve bağlantıların da merkezi sayılır. Rûhânî varoluşun maddî varoluşla doğrudan etkileşimi muhal olduğundan dolayı, tıpkı mânâların lafızlara duyduğu ihtiyaç gibi, rûhânî âlemin haberleri ve anlam dünyası da misâlî sûretlere sahip misâlî varoluşa ihtiyaç duyar. Bu bağlamda Allah'ın insanla doğrudan konuşması muhal olduğundan Allah-insan diyalogu, Sühreverdî'nin insanın türsel

⁹³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime) 103; Kayserî, *Mukaddemât (Fusûsu'l-Hikem'e Giriş)*, 81; Lâhicî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, 52.

⁹⁴ Şûrâ 42/51

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 440.

⁹⁶ Sühreverdî, “Risaletü'l Ebrâc (Kelime-i Tasavvuf)”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 462; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 227,229.

⁹⁷ Corbin, *İslam-i İran*, 415.

arketipi (erbabu'l-esnam, et-tab'au't -tamme)⁹⁸ olarak ifade ettiği Cebrail, kutsal ruh, ilk akıl, kızıl akıl, mürşid-i kâmil veya pîr'in aracılığıyla gerçekleşir.⁹⁹

Vahyin iki şekilde gerçekleştiği söylenebilir. Bunlardan ilki nefsin zâhirden bâtına doğru kendi içinde insanî hayal gücü örneğinde olduğu gibi dikey derinliğe doğru yaptığı yolculukla ikincisi ise nefsin dışa doğru dikey bir yükselişle yaptığı kutsal yolculukla gerçekleşir. Aslında misâl âlemi ve içinde gerçekleşen tüm vakalar nefsin içerisinde ve bizzat nefsin derin katmanlarında gerçekleşen olaylar olduğu için dikey yükseliş ve dikey derinlik şeklinde yapılan her iki yolculuğun aynı anlam dünyasına çıktığı söylenebilir. Bunun delili insanın gördüğu rüyalar ve kurduğu hayallerdir. Hayal dünyası olarak da ifade edilen misâl âlemi aslında rüyalar ve hayaller aracılığıyla adımlanan âlemdir. Rüyalar ve hayaller ister insanın parapsikolojik¹⁰⁰ derinliklerine doğru inilsin isterse bedenden ayrılarak cezbe ile yükseklerle çıkılsın varılan nokta hayal veya misâl âlemidir. Bu yüzden vahyin insanın iç derinliklerinde gerçekleşen bir olay mı yoksa dış bir dünyada gerçekleşen bir vaka mı tartışmaları misâl âlemi ışığında daha kolay cevap bulabilmektedir.

Nitekim İbnü'l-Arabî tamamen soyut olan vahiy ya da ilahî kavramlar ile insan dilinin kalıbını alan kutsal kavramlar arasındaki ilişkiyi açıklarken hissî algının ötesinde olan kavramları mânâ ile izah eder. Çünkü mânâ sûretin karşısı ya da görünmeyen gerçekliği yani a'yân-ı sâbitesidir.¹⁰¹ Buna göre bu mânâlar önce Allah'ın ezeli ilminde mevcuttur. Allah'ın ezeli ilminde mevcut bulunan bu mânâların bir

⁹⁸ Sühreverdî, “el Meşari’ ve'l-Mutârahât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 453, 463.

⁹⁹ Corbin, *İslam-i İran*, 358,423; Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 289; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 248,376.

¹⁰⁰ “Psikoloji ötesi” anlamına gelen parapsikoloji, bilinen tabiat kanunları ile açıklanamayan normal ötesi (paranormal) olayları inceler. Parapsikoloji, duyu organları kullanılmadan normalin ötesindeki durumları ve zihinsel yetenekleri açıklayan bir kavram olduğu için biz burada bu kavramı kullanmayı uygun gördük. İslam literatüründe olağanüstü durumları ifade eden Hârikulâde kavramı, Parapsikoloji kavramını tam olarak karşılamasa da bu kavramın bir alt unsuru olarak görülebileceği kanaatindeyiz. Daha geniş bilgi için Bkz. Ali Köse, “Parapsikoloji”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16:185; M. Sait Özevarlı, “Hârikulâde”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 16: 181-183.

¹⁰¹ Sufiler için anahtar bir kavram olan “mana” bir şeyin dış görünen gerçekliği olan “sûret”inin tersine, o şeyin iç, görünmeyen gerçekliği olarak tanımlanır. Bu nedenle İbnu'l Arabî çoğunlukla bir şeyin manasını o şeyin a'yân-ı sâbitesi, yani o şeyin Allah tarafından bilindiği şekli olarak tanımlar. Bkz. William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, trc. Mehmet Demirkaya, 2. Bs (İstanbul: Kaknüs yay., 2003), 101.

kısmı daha sonra rûhânî âleme oradan da görsel ve işitsel bir formda hayal yoluyla peygamberlere ve velilere görünürler. Böylece hayalî alanda başlayan vahiy, peygambere zâhir olduğu zaman hissî sûrete bürünmüş olur.¹⁰²

Hayal, soyut ile somut ya da mâna âlemi ile madde âlemi arasında bir ara mertebe olduğu için Peygamber'e gelen vahiy hissî âlemde değil hayal âleminde gerçekleşmiştir. Çünkü duyumlar aşağı ve kesif iken mânalar üstün ve latiftirler ve bu yüzden duyumdan ziyade hayale yakındırlar. Rûhânî ve salt mânâ olan vahyin duyulur âleme geçebilmesi için iki âlem arasındaki bu mertebeden geçmesi gerekir. Bu nedenle vahyin uyku halinde gelmesi durumuna rüya, uyanıklık halinde gelmesi durumuna da tahayyül denilmiştir ve her iki durumda vahyin gelişi hayal vasıtasıyla gerçekleşmiştir.¹⁰³ İbnü'l-Arabî bu bağlamda Hz. Aişe'den nakledilen “Peygamberimize gelen ilk vahiy gerçek bir rüya ile başladı. O'nun rüyası sabah aydınlığı kadar görünür ve gerçektir”¹⁰⁴ sözünü nakleder.¹⁰⁵

Vahyin dili hayalî alana aittir. Çünkü vahiy hayalde vücut bulan ve ona hissi bir sûret kazandıran bir mânâdır.¹⁰⁶ Chittick vahiy ve hayal ilişkisini şöyle açıklar:

“Vahiy mânâların dilde bedenleşmesidir. Ama bu bedenleşmeler gelişigüzel değildir. Allah'ın Allah'ı bilmesi temeline göre sûret alırlar. Bu, hem insanların Allah bilgisi sağlamaları için vahyin gerekliliğini hem de hayalin bu bilginin tamamlanması için gerekli olduğunu anlamamıza yardımcı olur... Öte yandan vahyedilmiş metinler imgelerle doludur ve hayalî

¹⁰² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Seferler: el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*, trc. Muhammed Bedirhan, 4. Bs (İstanbul: Nefes yay., 2006), 20-22; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 108-109; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*, trc. Burhan Köroğlu v.dğr. (İstanbul: Kitabevi, 2001), 385.

¹⁰³ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 8: 323; Çakmakoglu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, 306.

¹⁰⁴ Buhârî, “Kitâbu't-tâbir”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/113; İbn-i Mulakkîn, “Kitâbu't-Tâbir”, 1

¹⁰⁵ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2:224; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 2: 323.

¹⁰⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *El-Bulga fi'l-Hikme (Hikmette Son Nokta)*, trc. Vahdettin İnce (Kitsan yay., t.y.), 302-304.

anlayışı da gerektirir. Zaten imgeler olmadan Allah'ın benzerliği asla kavranamazdı.”¹⁰⁷

Abdurrezzak Kaşânî; *Füsûsü'l-Hikem*'de Yusuf sözünün nur hikmeti ile özdeşleştirilmesinin, nurun hem algılayan hem de algılanan, diğer bir ifadeyle hem kendi zatı için açık hem de başka şeyleri açığa çıkaran özelliğinden dolayı olduğunu ifade etmektedir. Bu nur ilahî vahyin ilk kaynaklarından biri olan hayale yansır. Hayal gücüne nurun yansımalarıyla misâl âleminin kapısı aralanır. Böylece nûrânî hayale sahip insan misâlî varoluşa vâkıf olur. Bu sayede hayalî sûretler veya görüntülerin gerçek varlığının misâl âleminde bulunduğu, hayale yansımış olan sûretlerin ise yalnızca misâl âleminin bir örneği olduğunun farkına varır. Aynı durum rüya âleminde müşâhede edilen görüntü ve sûretler için de geçerlidir. Bu yüzden rüyalar ve vahiy tek kaynak ve aynı kandilden doğarlar.¹⁰⁸

Misâl âlemi ışığında Allah ile insan arasındaki diyalogun elçisi olan Cebrail veya Kutsal Ruh ile ilgili kapalılıklar da açığa çıkar. Allah ile insan arasında yer ve gök arası bir mesafenin olmadığı, O'nun şah damarından daha yakın olduğu¹⁰⁹ diğer bir ifadeyle yere ve göğe sığmadığı ama müminin kalbine sığabildiğinden hareketle vahyin insan rüyasında, hayalinde, özetle içinde gerçekleştiği söylenebilir.¹¹⁰ Diğer taraftan dış bir dünyada, maddeden arınık olan misâlî sûretler âleminde karşılaşılan elçi insanın hakikî benî, göksel ikizi, misâlî arketipi veya nefsanî cebraili¹¹¹ kabul edilirse, Allah ile insan arasına yine insandan farklı bir elçinin girmesine gerek kalmayacak kadar insan ile Allah'ı yakın kılacaktır. O halde her iki durumda da insanın merkezde olduğu, insan ile başlayan ve yine insana dönen bir vahiy anlayışı ile karşılaşılır.

¹⁰⁷ Chittick, *Hayal Âlemleri*, 112-113.

¹⁰⁸ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 4. Bs (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1370), 133-134; İbnü'l-Arabî, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 83.

¹⁰⁹ Kaf, 50/16

¹¹⁰ Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, trc. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 155-157.

¹¹¹ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3: 219; Sühreverdî, “Heyâkilü'n-Nûr”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 96-97.

Hayal, rüya, nefis, nefsin parapsikolojik halleri, insanın hakikî asumanî beni ve nefsanî cebraîli veya insanın ilahî kendiliği ile olan sıkı ilişkisinden dolayı vahiy, ruhlar âlemi ile maddî âlem arasında meydana gelen bir etkileşim, Allah ile insan arasında gerçekleşen bir diyalog, duyuşsal insan ile rûhânî insan arasında cereyan eden bir telapati olarak da okunabilir. Buradan hareketle vahiy görünmez asansörlerle gökle yer arasında gidip gelen melekutî elçiler aracılığıyla indirilen hazır ilahî paket programlar değil, aksine nefsanî yolculuklara bizzat çıkan insanın eriştiği ilahî mânâları tenzili bir şekilde diğer bir ifadeyle duyuşsal insanın algı seviyesine indirgeyerek ve bilindik kalıplara ve ibarelere dökerek duyuşsal insanî seviyeye inerek dillendirdikleri ilahî menşe’li talimatlar ve rehberliklerdir.¹¹²

Vahyin anayurdu ve bu anayurdun sahip olduğu nitelikler belirlendiğinde vahiyle ilgili bazı kapalı noktaların anlaşılmasına da kapı aralanmış olur. Nitekim vahiy özel bir din diline sahiptir. Sembolik veya müteşabih olarak da ifade edilen bu özel din dili duyuşsal âlemin zâhirî dilinden farklıdır. Çünkü bu dil misâlî bir dildir. Rüyaların ve hayallerin dili olan bu özel dil, ancak misâl âleminin nitelikleri ışığında anlaşılır hâle gelebilir. Duyuşsal âlemin yasalarını delen ve nedensellik ilkelerini hiçe sayan bu dil eğer misâl âlemi ışığında okunmaz ve te’vil edilmezse ya materyalizm tuzağına düşerek inkâr edilir ya da ömür boyu yakînden uzak şüphe kıskacına mahkûm kalınır. Ancak kelimelerin anlam dünyasına müracaat ederek ve evveliyâta giderek yapılan te’ville bâtinî tefsirleri açığa çıkar ve sözkonusu her iki garabetten kutulur.

1.6. MİSÂL ÂLEMİ VE MİRÂÇ İLİŞKİSİ

Sözlükte yükselme (صعد), yukarı çıkma anlamına gelen ‘urûc (عروج) kökünden meydana gelen miraç kelimesi yükseliş, yukarı çıkış yerleri, merdiven anlamına gelmektedir. Terim olarak Hz. Muhammed’in göğe yükselerek Allah’ın katına yaptığı yolculuğu ifade eder. Allah Teâlâ’nın “Ona hoş kelimeler yükselir”¹¹³ gibi sözlerine işaretlerle, kendisinde duanın yükselmesinden dolayı bu yükselişe miraç adı

¹¹² İrfâne Muhammedzâde Hakikî - Said Hakikiyan, “İrtibât-i Vahiy ve Rü’ya-yi Sadıka ba Âlem-i Misâl ez Didgâh-i Sühreverdî ve Sadreddin Şirâzî”, *Pejuheşha-yi Felsefi-Kelami*, 69 (1395): 11; Fazlur Rahman, *Ana konuları Kur’an*, 158-159.

¹¹³ Fatır, 35/10

verilmiştir.¹¹⁴ Kur'an-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya yaptığı yolculuk *isra*, Mescid-i Aksa'dan da göklere yükselmesine *miraç* adı verilmiştir.¹¹⁵

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre miraç, ilki şehadet âleminde gayb âlemine, ikincisi ise gayb âleminde gaybü'l-guyûb âlemine yapılmak üzere iki şekilde gerçekleşir.¹¹⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre isra ve miraç yakînin iki aşamasıdır. İsra ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne geçmek iken, miraç ise ayne'l-yakînden hakka'l-yakîne geçmektir.¹¹⁷ O halde miraç, keşf ve müşâhede sayesinde hakka'l-yakîne ulaşmanın aracıdır. Çünkü hakka'l-yakîn görme ve müşâhedeye dayanan bir ilimdir.

Miracın hakka'l-yakîn derecesine ulaşmak olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî'ye göre Muhammedî miraç, genel anlamda keşf ehli sûfîlerin miracından farklılık göstermektedir. Ona göre sufîlerin miracı bilgi, öğretim miracı yani ilimden müşâhedeye yükselen, ruhsal ve berzahî bir miraç iken peygamberin miracı müşâhadenin yanı sıra bedenle de gerçekleşen, duyulur ve taşıdığı ilim ve öğreticiliğinin yanı sıra hüküm koyan bir miraçtır:

“Velilere gelince: Onların [ruh ve duyu arasında anlamındaki] ara mertebede ruhsal israları vardır. Bu isralarda hayal için hissedilir sûretlerde cesetlenmiş mânâları müşâhede ederler ve onalara bu mânâ sûretlerinin içerdiği şeylere dair ilim verilir. Onlar yeryüzünde ve havada isra ederler. Şu var ki, gökte belirli bir payları yoktur. Hz. Peygamber ise cismiyle isra etmek, gökleri ve felekleri bedeniyle aşmak ve gerçek mesafeleri kat etmek özelliğiyle veliler toplumuna karşı fazlalığı vardır. Bütün bunlar duyulur şekilde değil, manevî olarak varislerine aittir. Şimdi Allah ehlinin isralarından Allah'ın bana müşâhede ettirdiklerini zikrederim. Onların israları birbirinden farklıdır ve bedenle yapılan

¹¹⁴ el-İsfahânî, *Müfredât*, 980.

¹¹⁵ İsra, 17/1

¹¹⁶ Semih Dugaym, *Mevsuatu Mustalahati'l-İmam Fahreddin Er-Razi*, 1. Bs (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2001), 736.

¹¹⁷ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı yay., 2005), 386.

isranın aksine, cesetlenmiş mânâlardır. Bu yüzden velilerin miraçları, ruhların miraçları, kalplerin görmeleri ve berzah sûretleridir.”¹¹⁸

Bu bilgilerden yola çıkarak misâl âlemi; Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle riyazet, cezbe ve hulsa sayesinde bedenlerinden tıpkı bir gömlekten sıyrılır gibi sıyrılanların, ölmenden önce ölenlerin ve ikinci defa doğanların, hayal içerisinde hayal gördüklerini farkedendenlerin, uykuda olduklarını idrak eden ve ölümle uyananların yükselerek ulaştıkları miraç ülkesi olarak tanımlanabilir.¹¹⁹

Nefsin derinliklerine veya yükseklerde bulunan misâl âlemine doğru girilen bedensiz kutsal yolculuklar miraç sayılır.¹²⁰ Çünkü derinliklere veya yükseklerle doğru girilen seyrü seferlerde önemli olan maddî sınırlar, ağlar ve bağlardan çıkmak, rüyanın, hayalin ve nefsin zaman ve uzamla sınırlı olmayan vatanına hicret etmektir. Bedensel formun esir eden kalıplarından kurtulup özgürleşen sâlik aslında miraç ülkesine ayak basmış demektir. Bu bakımdan ister bedenden nefse isterse de bedenden misâl âlemine doğru yapılan her kutsal yolculuk miraç olarak görülür ve bu miraç sayesinde vahiy, keşif ve şuhûd gerçekleşir.¹²¹

Ana vatanı misâl âlemi olan miraca maddî ağırlıklar ve hantallıklarla çıkılmaz. Buradaki müşâhedeler de duyu organlarıyla gerçekleşmez. Tıpkı rüyada ve hayalde olduğu gibi, miraç âleminde de duyu organları devre dışıyken ve beden organları pasifken her türlü etkileşim derin bir şekilde gerçekleşir. O halde miraç maddeden arınık misâlî sûretler içerisinde ve misâlî bir gerçeklik atmosferinde gerçekleşen kutsalı arama ve araştırma yolculuğu olarak okunabilir.

İslam düşünce tarihinde genellikle *kuş risaleleri* ile bilinen sembolik hikâyelerin konusu olan insanî ruh veya nefis kuşunun kendisine layık görmediği beden

¹¹⁸ el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 387 (Suad el-Hakîm'den naklen).

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Seferler*, 23-24; Sühreverdî, “el Meşari” ve'l-Mutârahât”, 1: 502.

¹²⁰ Fazlur Rahman, *Ana konularıyla Kur'an*, 151.

¹²¹ Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3: 314-315; İhvan-ı Safâ, *Resâ'ilü İhvanî's-Şafâ ve hullâni'l-vefâ*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 1416), 3: 532-533; Corbin, *İslam-i İran*, 357-360; Derya Örs v.dğr., *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: Derleme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 37.

kafesinden veya duyusal âlem zindanından kurtulma teşebbüsleri gayesini taşıyan kanat çırpımlar misâl âlemine duyulan özlem, bu özlemi gidermek için girilen metafizik kutsal göksel yolculuklara dairdir. Yolcuları nebi, veli, ârif veya sufi olan bu kutsal seferler veya miraçlar fiziksel dünyaya ve beden formuna sıkıştırılmış sınırsız insanî ruhun varlık, asalet, köken ve gelecek ile ilgili merakının giderilmesi yolunda atılan adımlar, çaresiz arayışlar ve haykırışlar olarak okunabilir.¹²²

O halde miraçlar, sadece peygamberlerle ilgili değildir. Hakikat arayışına çıkma teşebbüsleri olan miraçlar insanoğlunun başlangıç zamanlarından beri varolagelmıştır. Hermes'in miracı,¹²³ Zerdüşt'ün,¹²⁴ Ardaviraf'ın,¹²⁵ Kerdir'in,¹²⁶ Hz. Muhammed'in,¹²⁷ Bâyezid-i Bistamî'nin,¹²⁸ Sühreverdî'nin ve İbnü'l-Arabî'nin miracı insanın girdiği hakikat arayışlarından bilinen birkaç örnektir. Hem bu miraçlara çıkan kimseler hem de bu miraçlarda müşâhede edilenler, misâlî bir dil, sembolik bir anlatım ve misâlî bir niteliğe sahiptir.

Miraç etrafında gelişen dinî ve mitik edebiyatın neredeyse tüm örneklerinde duyusal âlemde ayağı kesilmiş, sebep-sonuç zincirlerini kırmış, maddî varoluşu delip geçmiş zamanlar ve mekânlar üstü bir dil ve anlatımla karşılaşılır. Miraca dair kullanılan bu dil ve anlatım, hem bu yolculuğun hem de bu yolculuk esnasında müşâhede edilen vakaların tarih ötesi karakterlere sahip olduğu, duyusal dünyanın ötesinde gerçekleştiği, maddenin hükmedemeği bir âlemde vuku bulduğu ancak

¹²² Sembolik anlatım için bkz. Sühreverdî, "Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye," 2: 194; Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muesse-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 209; İbn-i Sînâ, "Hay bin Yakzan", *Resâilu İbn-i Sînâ* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400), 131; İbn-i Sînâ, *Risâletü't-Tayr*, ed. Muhammed Hüseyin Ekberî, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Zehra, 1370); Feridüddîn Attâr, *Mantıku't-Tayr*, ed. Seyyid Sadık Gevherin, 27. Bs (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1390); Örs v.dğr., *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler*, 116.

¹²³ Corbin, *İslam-i İran*, 2:266; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 343-350.

¹²⁴ Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 1. Bs (Ankara: Akademisyen yay., 2019), 30-31.

¹²⁵ Philippe Gignoux, *Ardavirafname*, trc. Jale Amuzgar (Tahran: İntişarat-i Muayyen- Encümen-i İranşinasi-yi Fransa, 1372), 54 ve sonrası; Nimet Yıldırım, trc., *Ardâvîrafnâme*, 1. Bs (İstanbul: Pinhan yay., 2011), 88 ve sonrası.

¹²⁶ Ahmed Tefezzuli, *Tarih-i Edebiyat-i İran Piş ez İslam*, 3. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1378), 92.

¹²⁷ İsrâ, 17/1

¹²⁸ Feriduddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, ed. Reynold Alleyne Nicolson, 1. Bs (Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905), 172-176; Muhammed Rıza Şefîi Kedkenî, *Defter-i Rûşenâyî: ez Mîras-i İrfânî-yi Bayezid Bistamî*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i İlmi, 1384), 326-337.

sûretler ve formlara bürünmüş bir varoluş biçimine de sahip olduğunu göstermektedir. Bu özelliklere sahip âlem ise misâl âlemi olduğundan dolayı miraç ülkesi misâl âlemi olmalıdır. Bu bakımdan misâl âleminin bedenlerinden sıyrılarak hakikat arayışına giren seyrüsülûk sâlikleri, göksel manevî uçuşların yolcuları ve miracın manevî kahramanlarına da ev sahipliği yapan merkez olduğu söylenebilir.

1.7. MİSÂL ÂLEMİ VE KEŞF, İLHAM VE KERÂMET İLİŞKİSİ

Lugatte örtünün kaldırılması¹²⁹ mânâsına gelen keşf, ıstılahta “perdenin ardında bulunan gaybî mânâlara ve şeylerin hakikatine vücûdî ve şuhûdî olarak vâkıf olmak” demektir.¹³⁰ Bu gaybî mânâlar, sûfiler için kalbe gelen Hak kaynaklı bilgilerdir ve bu bilgiler ilham olarak isimlendirilir.¹³¹ Kalbe bir şey ilkâ etmek, bırakmak anlamlarına gelen ilham, doğrudan Allah tarafından ya da bir melek aracılığıyla insanın kalbinde hayır telkin edip hakkı tasdik etmesidir.¹³² İlham aynı zamanda sûfilerin konakladığı on vadiden yedinci menzildir ve bu mertebe, akıl ve anlayışların idrak edemeyeceği kadar yüce bir vadidir.¹³³

Sûfiler dinî bir atmosfer içerisinde kendilerine ait irfânî seyrüsülûk sırasında edindikleri dini tecrübeye karşı duygu yüklü bir psikolojik aşinalıkla rûhânî vakalara olanak tanımış ve onları değerli görmüşlerdir.¹³⁴ Onlar bu rûhânî hadiseleri; ruhun bedensel bağlardan kurtulup özgürleşmesi, melekût veya gayb âlemine yönelmesi ve böylece daha üstün ve daha latif varlıkları müşâhede etmesi olarak görmüşlerdir.¹³⁵ Onlara göre rûhânî tecrübelerin bilgisel değeri vardır. Bu bilgi sonunda yakine çıkmakta ve böylece kalpten şüpheyi silip götürmektedir.¹³⁶ Bu hadiselerin idrak edicisi, ruh veya insanî düşünen nefis olarak görülür ve idrak yetisi olarak da riyazet, nefis tezkiyesi ve ilahî yardım sonucunda aktif hale gelen ve genellikle kalp gözü, bâtinî göz veya basiret olarak adlandırılan bir güç olarak kabul edilir. Seyrüsülûk

¹²⁹ el-İsfahânî, *Müfredât*, 1265; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifat*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, 1. Bs (İstanbul: Litera yay., 2014), 78.

¹³⁰ Cürcânî, *Ta'rifat*, 78.

¹³¹ Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli, 1. Bs (İstanbul, 2004), 78.

¹³² el-İsfahânî, *Müfredât*, 1327.

¹³³ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 94.

¹³⁴ Kemal Sayar, ed., *Sufî Psikolojisi: Bilgelğin Ruhunu, Ruhun Bilgeligi*, 7. baskı (İstanbul: Timaş yayınları, 2011), 25-26.

¹³⁵ Osman Karadeniz, *İlim Ve Din Açısından Mu'cize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 82.

¹³⁶ Bkz. Sayar, *Sufî Psikolojisi*, 81-93; Karadeniz, *İlim Ve Din Açısından Mu'cize*, 61-62.

mertebelerinde yükselerek aşama aşama elde edilen bâtinî müşâhedeler, dinlerin daha önce söz ettikleri dini hakikatler olarak algılanırdı. Sûfîler tarikat merhalelerini katederek rivayet edilen dinî hakikatleri görür ve yakine ulaşırlardı. Onların rûhânî tecrübelerinde görünenler nefisleriyle yaptıkları cihatta dünyevî bağlardan kurtulma yolunda girdikleri riyazetle kötü ahlak ve alışkanlıkları ortadan kaldırmak ve rûhânî hazırlığın gereklilikleriyle uyumluydu.¹³⁷

Sûfîler rûhânî tecrübelerle eriştikleri sırları ifşa etmeye istekli olmasalar da kendilerinin ve başkalarının rûhânî tecrübelerinde bazen yaptıkları te'villerle rüyayı andıran bu sûfî tecrübeyi, kendi rûhânî ve nefsanî âlemleriyle bağlantılı bir şekilde ve sûfî kabullere dayanarak yorumladıkları görülür. Sûfîlerin Kur'an-ı Kerim'i ve peygamberlerin hikâyelerine getirdikleri te'viller de rûhânî haller veya nefisle bağlantılı bir şekilde anlam kazanır. Zâhirî olayları ve sûretleri ya da duyusal vakaları psikolojik olaylara veya rûhânî kavramlara dönüştüren böylesi te'viller âlemlerin çeşitliliği ve benzerliği olmaksızın mümkün değildi.

Böyle bir âlemin varoluşuyla ilgili, mânâ yolunda yürüyen âriflerin kitaplarından sayısız tecrübî veriler delil olarak ileri sürülebilir. Burada konuyu sınırlandırmak için Sühreverdî'ye ve İbnü'l-Arabî'ye ait birkaç dinî tecrübeye işaret edilecektir. Sühreverdî *Telvihât* adlı eserinde manevî arayışlar içerisinde iken ve çözülmesi zor metafizik konularla boğuşurken uykuyla uyanıklık arasında olduğu bir halde filozof Aristo ile yaşadığı bir mülakatı aktarır.¹³⁸ Sühreverdî'nin anlattığı bu dünyanın dışında gerçekleşen diyalog, şuhûdun nûrânî lütfunun tezâhür ettiği ender bir dinî tecrübe örneğidir. Sühreverdî rüya âleminde yaşadığı bu uzun diyalogu anlatırken, dinî tecrübe veya manevî yolculuğun yolunu aydınlatan önemli

¹³⁷ Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 258; Sayar, *Sufî Psikolojisi*, 120-124.

¹³⁸ Sühreverdî, rüya şeklinde takdim ettiği bir diyalogda Aristo'yu aklı araştırmaların yanı sıra kalbi zevkten de kısmen nasiplenmiş bir bilge olarak takdim eder. Söz konusu diyalogda Sühreverdî Aristo'ya, İslam filozoflarının (Meşşâîlerin) Platon'un mertebesine ulaşmış olmadıklarını sorduğunda Aristo şöyle cevap verir: "Hayır, onlar, onun seviyesinin binde birine bile erişememişlerdir." Hemen sonra Sühreverdî, Bistamî ve Tüsterî gibi kalbî zevkten de yararlanmış kişileri sorduğunda ise Aristo şöyle cevap verir: "Onlar gerçek filozof ve hekimlerdendir. Çünkü onlar sadece resmi ilme vakıf değil aynı zamanda keşf ve şuhûdî ilimlerde de yüceltiler ve maddî ilişkilere dalmadılar. Bkz. Sühreverdî, "et-Telvihât", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 74.

tanıklıklarda bulunmaktadır.¹³⁹ *Mutârahât* isimli eserinde Sühreverdî bu unutulmaz diyaloga değinir ve onu irfânî Câbelsâ makamında gerçekleşen bir hadise olarak zikreder.¹⁴⁰

İkinci örnek İşrâkî marifetin önemli sembollerinden ve hulsanın (cezbe) babası kabul edilen İdris veya Hermes ile ilgilidir. Burada Hermes karakteri üzerinde bizzat Sühreverdî'nin yaşadığı ve tecrübe ettiği ya da tattığı etkileyici bir cezbe örneği dikkat çeker. Buna göre;

“Hermes gecenin birinde maddî bedeni içerisinde saklı olan nefsinin ya da kendi Güneşi'nin karşısına dikildi ve murakebeye girdi. Maddî kişiliğinin mahdut cismânî sınırlılıklarının, Nûru'l-Envâr tarafından yakılan nefis ateşiyle kaknûs gibi doğunun nûrânî ateşinde batmakta olduğunu gördü. Böylece yardım istedi, yüce âlemde gördüğü yüce nurlara sarılmakla yükselmesi istendi.”¹⁴¹

Yani İşrâk hakîmi, İşrâkî marifete erişmek ve can ufkunda Hakikat Güneşi'nin parıldaması için bir gece bedeninin karanlık zindanında riyazete girer. Hakikat Güneşi karanlık geceye yansıyan nûrânî ışınlarıyla doğar. Böylece karanlık heykel dibe çöker. Bu çöküş onun ruhunda bir ürperti oluşturur ve yeniden doğuşla sâlik beden zindanından kurtulur. Bu kurtuluş onu, cismânî hantallık ve ağırlığın altında tahammül edemez hale getirir ve “Baba, kurtar beni!” diye feryad u fîğan eder. Baba'dan ise şöyle bir cevap gelir: “nazarî ve amelî hikmetle ya da nûrânî iplerle akıllar ve nurlar ülkesi ya da nûrânî saraylara yüksel!”¹⁴²

Mebde' ve mead kıssasının mitolojik tarzda anlatıldığı Hermetik literatürün önemli kaynaklarından birinde, benzer şekilde Hermes'in işrâkî müşâhedesinden bahsedilir. Nefsin; kendi kökenini bilmesi, semavî bir varlık olduğunu anlayıp

¹³⁹ Sühreverdî, “et-Telviât”, 1: 1: 74.

¹⁴⁰ Sühreverdî, “el Meşarî' ve'l-Mutârahât”, 1: 484.

¹⁴¹ Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 2: 266; Gulam Huseyin İbrahim Dinani, *Şuâ-i Endîşe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393), 444.

¹⁴² Henry Corbin, *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Belh-i Bunyad-i Nişabur, 1389), 196-197; Henry Corbin, *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İranî*, trc. Feramerz Cevâhiri Neyâ, 1392/2013 (Tahran: İntişârât-i Gulban, t.y.), 73-74.

kurtuluşu talep etmesiyle müşâhedenin başladığı ilk bölüm (mebde’), her şeyi kaplayan ve yükselmeye başlayan bir nurun görülmesiyle başlar. Böylece aşağısı karanlığa mahkûm olacak ve tabiat rutubete dönüşecektir. Mukaddes ilahî kelâmın suduru semavî âlemi oluşturan ateş ve havayı oluşturur. Nurun sayılmayacak kadar çok kuvvetlere¹⁴³ nüfuz etmesiyle ateş nurdan ayrılıp göğün maddesini meydana getirir. Buradaki nûrânî âlem aklî âleme tekâbül eder. İlâhi irade mukaddes kelâmı algılayarak aklî âlemi taklit ederek duyular âlemini meydana getirir. Müşâhedenin bundan sonraki aşamasında Mûteal Varlık’ın, kendi sûretinde yarattığı ve tüm varlıklara egemen kıldığı Âdem (insân-ı kâmil)’in beden zindanına düşüşü anlatılır. Müşâhedenin bundan sonraki kısmı uhrevî konuların bahsedildiği mead kısmıdır ve her şeyden arınıp soyutlanan insanın beden zindanından ayrılıp yakın melekler mertebesine girerek kendi özüyle birleşmesi anlatılır. Bu ayrılış esnasında ölümün dağıttığı duyusal güçlerinin her biri geldikleri kaynağa geri döner ve insan sadece nefis olarak Tanrı’ya döner.¹⁴⁴

Hermetik literatür içerisinde anlatılan bu metinde ârifin katettiği semâvî miracı, tasavvuf literatüründe mutasavvıfların keşf ve müşâhede ile tecrübe ettikleri hal ve makamlarda bulabiliriz. Yine âriflerin yaşadıkları bu rûhânî olaylar, irfânî tecrübeler ve kerametlerin, misâl âleminde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Velilerin bu âleme girmesiye, somut zâhirî âlemle ilişkileri kesilir ve buradaki hakikatleri böylece temaşa etmeye başlarlar. Yine onların ahiret, cennet, cehennem ve ölümden sonraki âlemle ilgili olaylar ve haberler, bu âlemle kurulan irtibatla açıklanır.

Sühreverdî ve Hermes’in bizzat yaşadıkları bu dinî tecrübeler, İbnü’l-Arabî’de daha sık karşımıza çıkar. Bu nedenle İbnü’l-Arabî’nin bu müşâhede ve keşifleri en yoğun yaşayan âriflerden biri olduğunu söyleyebiliriz. Burada İbnü’l-Arabî’yle ilgili örneklerin tümünü vermemiz elbette mümkün değildir. Bu nedenle birkaç örnekle yetineceğiz. İbnü’l-Arabî önemli eserlerinden biri olan *Füsûsü’l-Hikem*’in girişinde bir rüya esnasında Allah Resulü’nün kendisine bir kitap verdiğini, bu kitabın

¹⁴³ Bu kuvvetler, tasavvufî düşüncede âlemler olan ideler, rûhânî sûretler ve Allah’ın askerleri olan meleklerdir.

¹⁴⁴ Hermes’in müşâhedesinin tam metni için Bkz. el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 343-350.

Hikmetlerin Özü kitabı olduğunu ve kitaptaki hikmetleri halka açıkça anlatmasını istediğini söyler. Bu rüya üzerine *Füsûsü'l-Hikem* kitabını Peygamber'in kendisine bildirdiği şekilde, ona herhangi bir ilave ya da çıkarma yapmadan yazdığını ifade eder.¹⁴⁵ Yine *Futuhât* isimli eserinde Kâbeyi tavaf ettiği bir sırada genç diye isimlendirdiği bir zat ile karşılaştığını ve *Futuhât*'ı ondan aldığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin genç olarak söz ettiği bu şahıs Peygamber Efendimizden başkası değildir.¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî bu kitabı Tanrı'nın kendi iç dünyasına ilka ederek yazdığını şu cümlelerle ifade eder:

“Allah'a yemin ederim ki bir tek harfîni ilahî ilham ve rabbanî ilkâ veya iç dünyama telkin edilen rûhânî bir nefes olmaksızın yazmış değilim. Bununla beraber biz, şariat sahibi Resul olmadığımız gibi Nebi de değiliz... Bu kitap (*Futuhât*) Allah'ın Resul ve Nebilerinin lisanıyla şariat olarak hükme bağladığı ilim, hikmet ve anlayıştan ibarettir. Varlık levhine yazdığı âlem harflerinden ve hak kelimelerinden kaynaklanmaktadır.”¹⁴⁷

Futuhât kitabının girişinde, bu kitabı yazmaya niyetlendiğinde rûhânî bir keşifle Peygamberimizi gördüğünü ifade eden İbnü'l-Arabî bu karşılaşmanın misal âleminde olduğunu söyler. Bu yükselişi Şeyh şu cümlelerle ifade eder:

“Celal mertebesinde gerçeklerin misâl âleminde gaybî müşâhedede kalbî bir keşifle onu gördüm. Onu (s.a.v.) sözü edilen âlemde maksatları korunmuş, müşâhedeleri sakınılmış, yardım edilmiş efendimiz olarak gördüm. Bütün peygamberler önünde dizilmiş ümmeti de etrafında toplanmıştı. Hizmet melekleri

¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 1: 47; İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsü'l-Hikem*, 15.

¹⁴⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l Kur'an*, ed. Abdülbaki Miftah, 1. Bs (İstanbul: Kitsan yay., 2007), 373.

¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l Kur'an*, 374.

makamının tahtının etrafında dönüyorlardı. Amellerden doğan melekler de önünde saf tutmuştu.”¹⁴⁸

Aynı eserin başka bir yerinde ise Hızır ile karşılaşmalarından bahseder. Naklettiğine göre Şeyh Hızır’la üç kez karşılaşmıştır. Bu karşılaşmanın biri Tunus limanında gemide bulunduğu bir esnada gerçekleşir. Şeyh, denizi seyrettiği bir esnada Hızır suyun üzerinde yürüyerek gelir ancak hiçbir yeri ıslanmış değildir. Daha sonra Hızır, denizin ortasında bulunan aydınlığa doğru ayrılır. Şeyh ile aydınlık arasındaki iki milden daha fazla olan mesafeyi iki ya da üç adımda kateder. Sonraki karşılaşma ise okyanus sahilindeki bir mescitte gerçekleşir. Şeyhin yanında kerâmetleri inkâr eden bir zat vardır. Hızır bu adama kerâmetlerinden birini gösterir ve mecsidin mihrabında bulunan bir hasırı alarak havaya serer ve bu hasır üzerinde nafilâ namazı kılar.¹⁴⁹

Futuhât’ın başka bir yerinde geçen ve İbnü’l-Arabî’nin İranlı sûfîlerden biri olan Evhadüddin Kirmanî (Ö. 624/1227) ile ilgili aktardığı diğer bir olay sûfîlerin yaşadıkları dinî tecrübeye örneklik teşkil etmektedir. Bu olayın, adı geçen sûfinin gençlik yıllarında meydana geldiği ve bizzat kendisinin bu hikâyeyi İbnü’l-Arabî’ye aktardığı anlaşılmaktadır. Bu genç sûfî hastalanmış olan şeyhine yardım etmek üzere yanına gitmek ister. Tikrit şehrine ulaştığında, ilaç bulmak amacıyla Sincar hastanesine gitmek için şeyhinden izin ister. Şeyh, genç müridinin üzüntüsünden etkilenip ona izin verir. Daha sonra genç mürit emirin meclisine girer. Ancak mürit, emirin kendisini tanımaması nedeniyle iyi karşılanmamaktan çekinir. Fakat emir büyük bir muhabbet ve ikramla onu karşılar. Onun geliş gayesini sorar ve ihtiyacının giderilmesi için hizmetçilerinden birini görevlendirir. Genç mürit mutlu bir şekilde şeyhinin yanına döner. Başından geçenleri anlatınca şeyhi güler ve şöyle der:

“Evladım! Benim için üzüldüğünü görünce sana acıdım ve bu yüzden sana izin verdim. Buradan ayrıldığında emirin seni ciddiye almaması ve huzuruna kabul etmemesinden endişelendim. Sonra kendi meskenimden, kendi bedenimden ayrıldım. Emirin

¹⁴⁸ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, 4. Bs (İstanbul: Litera yay., 2016), 1: 17; İbnü’l-Arabî, *Hatmu’l Kur’an*, 372.

¹⁴⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2016, 2: 83-85; İbnü’l-Arabî, *Hatmu’l Kur’an*, 247-248.

meskenine ve bedenine girdim ve onun makamına oturdum. Sen geldiğinde seni ağırlayan ve gördüğün şekilde sana davranan bendim. Ardından tıpkı şu an gördüğün gibi kendi evime ve bedenime döndüm. Aslında benim bu ilaca ihtiyacım yoktur ve onu kullanmamalıyım.”¹⁵⁰

Bu hikâyeyi aktardıktan sonra İbnü'l-Arabî şöyle der:

“O halde başkasının sûretinde tezâhür etmiş olan bir kişinin durumu böyleyse hakikî âlem (misâl âlemi)’in ehlinin durumu nasıl olur?”¹⁵¹

İbnü'l-Arabî’ye göre bizim dünyamızda imkânsız gibi görülen şeyler hakikat yurdu için imkânsız değildir. Aksine mümkündür ve bilfiil gerçekleşir. Çünkü Allah her şeye kadirdir.¹⁵² Aklımızın sınırlı olduğunu biliriz. Ama Allah zıtları bir araya getirmeye kadirdir. Örneğin Allah tek bir bedeni iki farklı mekânda yaşatabilecek güçtedir. Cevherin içinde bulunan ârâzı müstakil ve ayrı bir şekilde canlı tutma ve geride bırakma gücüne sahiptir. Aynı şekilde bir ârâzı bir cevherden diğer bir cevhere aktarabilir. Rûhânî bir meseleyi yalnızca rûhânî olarak zâhirî ilişkiler olmaksızın canlı tutabilir. Aklın kabul etmek istemediği dünyamızda meydana gelen mucizeler, hârikulâde durumlar ve âyetlerin her birinin tam ve dakik bir şekilde hakikat ülkesinde gerçekleştiğini görüyoruz. İster melek olsun ister cin olsun ruhu örten her cisim, rüya âleminde insanın gördüğü her sûret ve silüet, hakikat ülkesiyle ilişkili olan latif ve esîrî cisimlerdir. Bu bedenler ve cisimlerin her birine ait orada özel mekânlar vardır.¹⁵³

Mânâ ehli olan ârifler misâl âleminin varlık mertebeleri içerisindeki yerini belirlemeye çalışmışlardır. Her şeyden önce hayal dünyasının görüntü ve silüetlerinin fizikî dünyadaki tecrübî gerçeklikler gibi kalıcı olmadığı kabul edilmelidir. Eğer böyle olmasaydı o âlemi bütün anlamıyla müşâhede etmek ilk ona erişen kişi tarafından gerçekleştirilirdi. Aynı şekilde misâl âlemi ve içindeki varoluşun akledilir dünyadaki

¹⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 261-262.

¹⁵¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 262.

¹⁵² Âl-i İmran, 3/25

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 273.

varoluş gibi mutlak bir devama sahip olmadığı da bilinmelidir. Çünkü misâl âlemindeki varlıklar, boyutlar ve yönler gibi özelliklere sahiptirler ve her ne kadar duyuşal âlemdeki gibi maddî sınırlılık ve bağımlılıktan uzak olsalar da bir tür cismânî özellik taşırlar. Ancak son tahlilde bu âlemdeki varoluş maddî dünyadaki varoluştan farklı bir cismânî özelliğe ve özel bir mevkiye sahiptir.

Bu bakımdan metafizik bakış açısına göre misâlî/hayali âlem olarak adlandırılan orta âlemin ya da ara bir âlemin varlığı zorunluluk arz etmektedir. Çünkü gökte gerçekleşen olayları idrak eden ve nakleden rüyalar, fizikötesi kutsal varlıkların tecelli etmesi, din dili ile anlatılan sembolik dinî edebiyat, murakabe ve tefekkürün gerçekleştiği hakikî mekânların varlığı, ilhama dayalı gaybî ve hayalî müşâhedenin gerçek dünyası, âlemin yaradılışı ile tanrı ilişkisi, peygamberlerin ilhama dayalı ya da hayalî malumatlarıyla keşfedilen manevî ve rûhânî duyumsamaların gerçekliği gibi bir dizi inkâr edilemez gerçekler misâl âlemiyle ilintili hadiselerdir. Özetle tecrübî müşâhede ve algı sınırının dışına taşan her türlü söz ve eylem bireyin özel rüyaları şeklinde gerçekleşmekte ve ispat edilemez her türlü zâhirî duyunun dışında kalan marifet ve görüler bu âlemle ilişkilidir.¹⁵⁴

Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere misâl âlemi, nefsin bizzat kendi keşf ve şuhûd ülkesidir. Buradaki varlıkları görmek nefiste gerçekleşen olayların görülmesi ve müşâhede edilmesi anlamına gelir. Bu müşâhede, haricî dünyadaki maddî formlara bürünmüş nefisten ayırık varlıkların müşâhede edilmesinden farklılık arz eder. Bu âlemdeki varlıkları ve burada gerçekleşen olayları idrak etmek için insanın psikolojik veya parapsikolojik hallerde diğer bir ifadeyle bizzat nefsin dış dünyadan arınık, kendi içinde gerçekleşen hadiselerle olanak tanımakla ilintilidir. Eğer nefsin varoluş sınırları içerisinde bazı varlıklara ve olaylara ihtimal tanınır ve bu alan içerisindeki varlıkların maddî sınırlılık ve formlardan arınık oldukları halde varoluşlarına kanaat edilirse misâlî varoluşa da olanak tanınmış olur. Bundan dolayı bu âlem nefis ülkesi olarak ifade edilebilir.

¹⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*, 123; Sühreverdî, “et-Telviât”, 1: 112; Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 142; İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 25; Hakikî - Hakikiyan, “İrtibât-i Vahiy ve Rû'ya-yi Sadıka ba Âlem-i Misâl ez Didgâh-i Sühreverdî ve Sadreddin Şirâzî”, 18.

1.8. MİSÂL ÂLEMİ VE SEMBOLİZM-DİN DİLİ İLİŞKİSİ

Sembol, “bir hakikatin yerine geçen duyusal ve hayalî bir nesne veya mevcut olmayan bir şeyi hayal edebilmek için kullandığımız doğrudan tecrübe edilebilen herhangi bir şeydir.” Buna göre duyularla algılayamadığımız şeye bizi yönlendiren algılanabilir her şey sembol olarak görülür.¹⁵⁵

Sembol, algılanabilir ve algılanamayan iki dünyaya ait olan boyutları birleştirirken insan varoluşun iki boyutu olan cismânî ve rûhânî iki âlemi nefsinde birleştirir. O halde iki boyutu kendine toplayan bir ara varlık olarak insan mükemmel bir sembol olarak görülebilir.¹⁵⁶

İslamî öğretilerin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de şu âyet geçmektedir: “(Resulüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir.”¹⁵⁷ Bu âyette dikkat çeken nokta Allah'ın fitratı kavramıdır. Bu, Allah'ın insanı yaratırken onun doğasına ve tabîî yapısına yerleştirdiği kimi temayüller ve genel-geçer kaidelerdir. Bizim genel olarak “kimi psikolojik kaideler” ya da “vicdan” diye tanımladığımız bu fenomenler, bireyi müsbet yönde harekete geçiren insancıl, insanî erdem ve ahlakî argümanların kaynaklarıdır.

Kişinin edebiyat ve sanata hayran kalması, etkileyici yazımsal ve edimsel faaliyet karşısında galeyena gelmesi, ilahî fitratın dışa yansıyan örnekleridir. Somut nesnelciliğe karşı bu gizemli ve metafizik dil; insanın, doğanın, varlığın ve gerçeğin ardındaki hakikatin peşindedir. Renk, ses, koku gibi duyular düşüncenin işaretleridir ve ruhsal gerçekliğe ulaşmak için bu duyular arasındaki iletişim semboller üzerinden kurulur. Bu açıdan sembolik dil hayal gücünün kapısını aralayan bir anahtardır. Bu ilahî fitratın dışa yansıması; soğuk, katı ve nesnel gerçekliğe dayanan bir dil yerine sezgiye dayalı, sıcak, sıradışı ve etkileyici bir dilin doğmasına neden olmuştur. İnsan doğasının derinliklerinde varolan bu dil, sembolik dildir.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 40.

¹⁵⁶ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 42.

¹⁵⁷ Rum, 30/30

¹⁵⁸ Erdoğan Alkan, *Sembolizm*, 1. Bs (İstanbul: Varlık yay., 2006), 24; Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, 2. Bs (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012), 35.

Dinin temel akidelerinden biri de şüphesiz gayb âlemine ve gayb âleminde meydana gelen hadiselerle iman etmektir. Bir diğer önemli esas da Tanrı'ya iman etmektir. Tanrı'ya iman etmemek ya da itaatsizlik durumunda ilahî cezanın uygulanacağı öngörülmüştür. Ancak tamamen soyut ve varlığını algılayamadığımız bir Tanrı'ya nasıl iman edeceğiz? Eğer Tanrı bizim kendisine iman etmemizi emrediyorsa bizim algı dünyamıza inmek durumundadır. Ancak Tanrı'nın doğası beşeri düzleme inmesine müsaade etmediğinden Tanrı'nın yerine geçecek semboller ve imgeler, insan ve Tanrı arasında bir köprü oluşturabilir. Çünkü sembol bir taraftan Tanrısal olanın yerine geçebilirken diğer taraftan somut bir hale bürünerek insanlar tarafından algılanabilmektedir.¹⁵⁹

Nitekim Tanrı'ya yapılan ibadetlerin ya da onun mahiyetinin esrarengizliğini doğrudan kuru ve yalın bir dille ifade etmek mümkün değildir.¹⁶⁰ Yine vahyin, peygamberlerin yaşadıkları rûhânî vakalar ve mükâşefelerin, dile getirdikleri kimi hârikulâde anlatıların duyu organlarıyla anlaşılması mümkün değildir. Çünkü onların anlamları başka bir dile, başka bir dünyaya aittir. Peygamber ve velilerin yaşadıkları bu mükâşefeler ve ilahî kitaplarda anlatılan olağanüstü kıssa ve hadiseler, ancak sembolizm ışığında anlaşılabilir.¹⁶¹ Bu nedenle kutsal metinlerde geçen kutsal tarihin yerini ve dilini duyuşal organlarla anlamak imkânsızdır. Çünkü onların anlamları başka bir tarihe, başka bir âleme aittir. Bu nedenle Kur'ân'da geçen müteşabih ya da sembolik dil ancak onu aslına döndürmekle yani te'villerle anlaşılabilir.¹⁶²

Kutsal metinlerin dili sembolik, müteşabih,¹⁶³ kaynağı ise rüya, hayal, berzah ya da misâl âlemdir.¹⁶⁴ Dolayısıyla kutsal metin incelemelerinin, oradaki müteşabih

¹⁵⁹ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 57.

¹⁶⁰ Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yay., 1998), 95.

¹⁶¹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 47-48, 53.

¹⁶² Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 39; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 291; Henry Corbin, *Tahayyül-i Hallak der İrfan-i İbn Arabî*, trc. İnşallah Rahmetî (Tahran: İntişarât-i Camî, 1384), 310-312, 352; Abdurrafi Hakikat, *Sühreverdî: Filusuf-i Şehid-i İran* (İntişarât-i Behcet, 1389), 151.

¹⁶³ Âl-i İmran, 3/7

¹⁶⁴ Nitekim Abdurrezzak Kâşânî, Resulullah'ın (s.a.v), ister duyuşal, ister hayalî, ister misâlî âlemde tezahür etsin gayb âleminde şahadet âlemine kadar tüm varlık mertebelerinde tezahür eden her şeyin, Allah'ın gerçekleşmesini istediği bir vahiy olduğundan haberdar olduğunu, dolayısıyla İslam peygamberinin rüyadayken ve uyanırken gördüğü misâller ve sûretlerin, ilahî hakikatler ve mânâların yansımaları olduğunu, rüya ve vahyin de aynı kaynaktan geldiğini söyler. Bkz. Abdurrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam fi İşârât-i ehli'l-İlham*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih v.dğr.

ve sembolik dil ışığında yani misâl âlemi üzerinden okunması büyük bir önem arz etmektedir. Bu dilin bilinmesi duyusal algının ötesindeki kerâmet, vaka ve mucizevî anlam dünyasına kapı aralamak demektir. Kutsalın dilini anlamak te'vil açısından da önemlidir. Dolayısıyla biz vahyi okurken ya da sembolik bir dili anlaşılır kılarken esasen nüzul eden, yani akıllar âleminden misâl âlemine oradan da cismânî âleme indirgenen bir vahyi ve insanın seviye algılarına indirgenen bir kelâmı okumuş oluyoruz. Bu bağlamda misâl âlemi; kutsal dili bu âlem ışığında düşünmemiz gerektiğini ve hakikatinin tam olarak anlaşılması için mutlaka ana vatanına götürülmesi gerektiğini öğretmektedir.

Dinî tecrübeyi esas alan dil, aşkın bir hüviyete büründüğü için doğal alana ait terimlerle ifade edilemez. Çünkü kutsal olan, doğal gerçekliklerden hem dil hem de muhteva olarak tamamen farklılık arz eder.¹⁶⁵ Kutsal olanın anlam dünyası kelimenin dar kalıplarına sığmayacak kadar geniştir. Kelime somut, maddî, hissedilir ve duyulur şeylerin dünyasına aitken mânâ tamamen soyut, maddî olmayan ve manevî şeylerin dünyasına aittir. Anlam, kelimenin taşıdığı sınırlı anlamdan bağımsız bir halde insan bilinci ya da tecrübesinin derinliğine göre esneklik göstererek gelişir. Ancak anlam, geniş kapsamına rağmen dar kalıplara sıkıştırılmış ve sınırları çizilmiş kelimelerin içerisine yerleştirildiğinde sınırsız kapsamını idrak etmemizi zorlaştırır. Nitekim ilk dönem sûfilerinden Ebûbekir Şiblî de (ö. 334/946) “ilim lisânı” ile “hakikat lisânı” arasında bir tasnif yaparak şeriat ve hakikat dili arasında bir ayrıma gider. Şiblî'ye göre ilim lisânı Hz. Peygamberin getirdiği bilgidir ancak hakikat lisânı sıradan halkın ulaşamayacağı ve mutasavvıfların doğrudan keşf ile ulaştığı bilgidir.¹⁶⁶ Bu nedenle kutsala ait olan kelimenin anlamına ulaşmak ve onu kavrayabilmek için onun mistik tecrübe tarafından desteklenmesi gerekir.¹⁶⁷

Misâl âleminde zihinsel ve soyut olan hakikatler ve akidevî ilkeler, bir taraftan somut sûretlere bürünerek misâl âlemine yükselmiş olan nefislere görünürken diğer

(Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326), 600, 629,630; Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 134; İbnü'l-Arabî, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 83.

¹⁶⁵ Koç, *Din Dili*, 194-195.

¹⁶⁶ el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 360.

¹⁶⁷ Toshihiko Izutsu, *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ramazan Ertürk, 3. basım (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010), 119; Tokat, *Dinde Sembolizm*, 54.

tarafından duyusal âlemde hissedilen maddesel olayların gizli hakikatleri de bu âlemde ortaya çıkarlar. Böylece misâl âleminde akledilir hakikatler kendinden sonraki merteye olan madde âlemine inerek sûrete bürünür ve varlıksal hakikatleri nefislere zâhir hale gelirken hissedilir maddî varlıklar da bir üst mertebeye yükselerek maddeden arınık hale gelmeye ve bâtinî hakikatlerde tezâhür etmeye başlar. Bu bağlamda rûhânî te'villerin gerçekleşmesi için gerekli olan zemin misâl âlemidir.¹⁶⁸

Peygamber ve velilerin yaşadıkları mükâşefeler, başlarından geçen rûhânî olaylar, Peygamberlerin gösterdikleri mucizeler mutasavvıflara göre ancak rûhânî yorumlamalarla anlaşılabilir.¹⁶⁹ Bu da ancak te'vil, hayal ya da misâl âlemine çıkmak ve oradaki hakikatleri bizzat müşâhede etmekle olur. Ancak burada şu noktaya dikkat etmek gerekir: Sembolik bir metni tamamen soyut ve teorik kavramlarla yorumlamak metnin zâhirî yorumunu tamamen ortadan kaldırma gibi bir tehlikeyi taşıırken metnin derinliği ve mânâsı gözardı edilerek yapılan zâhirî ve lafzî yorumlamalar da olayın asıl gâyesini ve mânâsını yok etmek anlamına gelir. Bu nedenle metinde geçen olayın hem zâhirî mânâsı hem de bâtinî gerçekliğinin bir arada verilmesi, ancak zâhirî duyuların ötesinde bir üst mertebeden, diğer bir ifadeyle onu aklî âlem ile mahsus âlem arasında yer alan misâl âleminde müşâhede edilerek verilebilir. Böylece metin, nefsin kutsal bir tarihte bulunduğu misâl âleminde gerçekten yaşadığı öz geçmişine tercüme edilerek anlaşılır kılınmış olacaktır.¹⁷⁰

Akledilir, misâlî ve hissedilir üç mertebeye sahip bir âlemin varlığı yine ma'kul, misâlî ve hissedilir üç boyutlu bir varlık anlayışına sahip olmayı gerektirir. Çünkü biz daha üstte bulunan varlık mertebelerini ancak idrak ve hissedilebilen mahsus âlemin varlığı üzerinden kavrayabiliriz. Bu nedenle duyusal âlemin dışına taşan rûhânî tecrübeleri ve seyrüsülûk yolunda yaşanan hakikatleri mutasavvıflar sembolik bir dille anlatma gayretine girişmişlerdir. Ebû Hâmid Gazzâlî, İbn Sinâ, Aynülkudat Hemedanî, Sühreverdi, İbnü'l-Arabî ve Feridüddîn Attâr vb. gibi birçok

¹⁶⁸ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 38; Mehdi Dehbaşı, “Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İşrak”, *İrfan, İslam, İran*, t.y., 78.

¹⁶⁹ Tokat, *Dinde Sembolizm*, 56.

¹⁷⁰ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 291; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 39; Buşra Arslan Meçin, *Sühreverdi'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Gurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 42.

mutasavvıf ve filozof eserlerinde bu sembolik dili kullanmayı tercih etmişlerdir.¹⁷¹ Sühreverdî'nin Kızıl Akıl (Akl-ı Surh) risâlesinde geçen güneşin misâl âleminde Tuba ağacı, akledilir âlemde ise Nûru'l-Envâr ya da Vâcibü'l-vücûd'un yerini alması buna örnek olarak verilebilir.¹⁷²

İbnü'l-Arabî de Mutlak Vücûd'un tecelli edişini bir takım semboller üzerinden anlatır. Bunun nedeni Mutlak Vücûd'un tecelli edişinin zihnî olmayıp tamamen keşfi bir konu olması hasebiyle beşer idrakine ancak bir takım semboller yardımıyla anlatılabilirliğidir. Çünkü mutasavvıflara göre metafizik âlemin dili sembolik bir dildir. Örneğin varoluşun zâhir ve bâtın şeklinde ifade edilmesi İbnü'l-Arabî'nin kullandığı önemli bir semboldür. O, Vücûd'un tezâhürünü Hakk'ın kendini hem zâhir hem bâtın olarak tanımladığı gibi âlemi de kendisi gibi gayb ve şehadet âlemi olarak icat etmesini zâhir ve bâtın sembolü ile açıklar.¹⁷³ Aynı şekilde çekirdek ve ağaç sembolünde, “kökü yerde sabit, dalları gökte olan ağaç” âyetinde geçtiği gibi tıpkı bir çekirdeğin toprağa atıldıktan sonra şartlar tamamlandığında o ağacın dal ve budak vermesini Mutlak Vücûd'dan önce ilk taayyünün, daha sonra diğer taayyünlerin çıkması şeklinde remzetmiştir.¹⁷⁴ Bunların dışında, varlık dairesinde her bir mertebenin bir üst mertebeden tesir alarak meydana gelmesini semavî nikah sembolü ile,¹⁷⁵ Mutlak Vücûd'un ışığa ve onun dışında kalan tüm mevcûdâtın ışığın birer yansımaya benzetilmesini ışık¹⁷⁶ ve gölge sembolü ile,¹⁷⁷ vücud mertebelerinin yedi aslî renge benzetilerek tüm bu renklerin hepsinin aslında ana rengin tonlarından ibaret olduğu düşüncesini renk sembolü ile, Hakk'ın ayna ve aynadaki görüntülerin Hakk'ın isim ve sıfatları olduğunu ayna ve akis sembolü¹⁷⁸ ile açıklamaktadır.¹⁷⁹ Tüm bu örneklerden yola çıkarak bu toprak âleminde bulunan bütün varlıkların diğer âlemde

¹⁷¹ Sembolik anlatım için Bkz. Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Mecmuâtü'r-resâil el-İmam Gazzâlî, Risâlet'u-Tayr*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416); İbn-i Sînâ, “Hay bin Yakzan”; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risalesi (İttihad'ül Kevnî)*, trc. Mahmut Kanık, 1. Bs (İstanbul: İnsan yay., 1991); Attâr, *Mantiku't-Tayr*.

¹⁷² Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 40.

¹⁷³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2: 112-113, 126; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 273.

¹⁷⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Varlık Ağacı (Şeceretü'l-Kevn)*, trc. Vahdettin İnce, 1. Bs (İstanbul: Kitsan yay., t.y.), 25 ve sonrası; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 274.

¹⁷⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 276.

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî'de ışık sembolizmi için bkz. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 255-295.

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1: 27, 35, 43; 2: 18, 108, 109, 110, 333; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 286.

¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî'de ayna sembolizmi için bkz. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 102-178.

¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2: 10; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 228.

tecrübe ettikleri bu ma'kul ve misâlî vakıaların ancak sembolizm üzerinden okunarak anlaşılabilirliğini söyleyebiliriz.

Tanrı ile irtibat kurmanın yegâne yolu dinî ya da bâtinî tecrübedir. Bu nedenle din dilinin anlaşılması da dinî tecrübe açısından önem arz etmektedir. Ne var ki bu derin ve geniş kapsamına rağmen anlam, sınırları ve kalıpları çizilmiş olan kelimenin içerisine yüklenir. Bu yüzden bir kimsenin kelimeye dışardan bakarak ya da zâhirini dikkate alarak anlam dünyasının sınırsız kapsamını idrak etmesi düşünülemez. Bu yüzden kelime kutsal olduğu zaman onun anlamına ulaşmak derin bir mistik tecrübe gerektirir. Bu da dini metinlerin ve kutsal sözlerin ampirik olmayan doğası gereği, kelimenin çoklu anlam dünyasına nüfuz etmeyi zorunlu kılar.

Dinler kendilerine göre hakikati savunduklarını iddia eder ve hakikat diye iddia ettikleri mânâları sözcüklere dökerlerken her daim kelimenin ilk anlamıyla bunu sunmazlar. Tıpkı sanat ve edebiyatın nesnel ve katı gerçekliğe dayanan bir dil yerine imgesel bir dil kullanımı gibi teoloji alanı da bize sezgisel, öznel ve sembolik bir dil kullanma imkânını bahşeder.¹⁸⁰ Nitekim insanoğlu kendini ifade ederken, evrene, insana, doğaya, tanrıya hayran kalırken, sarsıcı bir olayla karşılaşırken ya da hüznünü, dramını nakşetmek isterken, vecde kapılıp kendinden geçebilmektedir. Bunların hiçbirisi olmasa da değişik ilhamlarla kuşatıldığı vakitlerde kendisini farklı ifade etme gereğini hissedebilmekte ve nesnel çizgiyi aşarak sezgiye dayalı, imgesel ve sembolik bir anlatıma kanat çırpabilmektedir.

Soyut mânâlar kişinin düşüncesinde bir takım şekillerle somutlaştırılmadıkça onu zâhirî duyularla kavrayabilmek güçtür. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim, anlaşılması güç soyut meseleleri zihin dünyamıza yaklaştırıp indirgeyerek onu sanatsal tasvirler ya da sahneler ve tablolar halinde bize sunar ve böylece zihin dünyamıza daha anlaşılır hale getirir.¹⁸¹ W. Montgomery Watt'a göre Tanrı'yı zihnimizde tasavvur etmek istediğimizde Onu, her şeye gücü yeten kudretli bir padişah olarak tasavvur ederiz. Çünkü Tanrı için "*kudretli padişah*" şeklinde bir atıfta bulunmak, güce ilişkin insanî

¹⁸⁰ Koç, *Din Dili*, 95.

¹⁸¹ Necmettin Şahinler, *Kur'an'da Sembolik Anlatımlar*, 1. baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 9; Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 31.

tecrübemizi sembolize etmek demektir. Ya da Tanrı'nın dünyayı yoktan var etmesini bir çömlekçinin çömlek yapması gibi bir şey olarak hayal ederiz. Ancak din dili, mutlak algı alanının ötesinde mânevî, bâtınî ve daha derin bir tasavvur imkânını bize sunar. İşte ilâhî alanı anlamının yolu kavram ve kategorilere dayanan akıl yürütme değil, keşf ve sezgidir. Çünkü semboller ile atıfta bulunduğumuz gerçek alanın kapalılığını ancak dolaylı benzetmeler, mecazlar ve sezgiler yoluyla anlayabiliriz.¹⁸²

Bu nedenle vahiy ve vahyin sonucu olan kutsal metinler, ilham veya mükâşefeler ancak te'vil yoluyla yani din dili ışığında ve misal âlemi ile ilişkilendirilerek hakkıyla anlaşılabilir. Çünkü yeryüzünde görünen bütün oluşum ve varlıklar biri zâhir diğeri bâtın olmak üzere iki boyuta sahiptir, yok olmayıp baki kalan ise bâtındır. Bu nedenle ârifler zâhirin altındaki bâtınî anlam arayışının yolunu özel din dili ışığında te'vilin yolunu açarak misâl âleminin kapısını aralamışlardır. Çünkü kutsal dilin yurdu misâl âlemidir ve eğer din dilinin vatanı misal âlemine ait olarak görülmezse hakikatlerin sembolleri olan dinî kelâmı anlamak, onları zihnimizin dar algı dünyasına indirgemek güçleşecektir. Nitekim nefsin şehadet âleminde yaşadığı olaylar varlık hiyeyarşisinde kendisinden önce gelen misâl âlemindeki olayların bir alt merteye olan duyusal dünyaya tezâhür etmesidir. Böylece hisler âleminde yaşanan ve hissedilen tüm olay ve maceralar aslında tarih ötesi bir âlemde, nefis âleminde yaşanan olay ve maceraların tekrarından başka birşey değildir.

¹⁸² W. Montgomery Watt, *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*, trc. Fuat Aydın, 1. Bs (İstanbul: Birey yay., 2000), 192; Koç, *Din dili*, 103.

İKİNCİ BÖLÜM

MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİNİN TARİHÇESİ

İslam öncesi inanç, mitoloji ve efsanelerde evren, üç kozmik düzeyde tasavvur edilirdi. Buna göre, aşağıda yer alan yeraltı dünyası, üzerinde yaşanan yeryüzü ve yukarıda bulunan gökler âlemi evren algısının üç bölgesini oluştururdu. Tanrıların dünyası olan yukarıdaki dünyaya ya da ölümlerin dünyası olan aşağıdaki dünyaya bir kapı açılmış ve böylece üç kozmik düzey arasında bir iletişim kurulmuştur. Bu inanışlara göre içinde yaşadığımız evren, insanlar tarafından kendi ölçeklerinden yeniden ele alınıp taklit edilmiş bir yerdir.¹⁸³ Yer ile gök arasındaki irtibatı sağlayan insan, dünyevî alan olarak kabul edilen göğün yedi katını kat ederek mutlak gerçekliğe sahip olan kutsal alana çıkabilirdi. Aldatıcı olandan gerçekliğe, insanîlikten ilahîliğe bir geçiş olan bu kutsal alan tam olarak misâl âlemini çağrıştırmasa da, değişip dönüşen şeylerin arkasında aslında değişmeyen sabit arketiplerin var olduğu inancı, misâl âlemi düşüncesinin erken algılama biçimleri olarak okunabilir.

Tarihsel olarak bu inanç ve düşüncelere verilebilecek örnekler arasında Zerdüştilik'teki melekîyat inancı ve Platon düşünce sisteminin önemli bir temelini oluşturan ideler fikri zikredilebilir. Nitekim Zerdüştilikte âlemler maddî (gîtî) ve rûhânî (minuyî) olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁸⁴ Minuyî âlemin başında Ahuramazda'nın nitekilerine bürünmüş başmelekler (ameşaspentalar)¹⁸⁵ bulunur. Ameşaspentaların hiyerarşik olarak altında ise sayısız melekler (yazatalar)¹⁸⁶ bulunur. Yazatalar'ın altında ise yeryüzünde bulunan her canlı varlığın tanrısal ruhu olan Fravahrlar¹⁸⁷ yer

¹⁸³ Mircea Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, trc. Ali Berktaş, 1. Bs (İstanbul: Alfa yay., 2017), 34-35.

¹⁸⁴ Zerdüştilikte varlık minuyî ve gîtî olarak ikiye ayrılır. Gîtî âlem somut fenomenal âleme karşılık gelirken minuyî âlem soyut ve aklı âleme karşılık gelmektedir. Bkz. Mary Boyce, *Tarih-i Kiş-i Zerdüş*, trc. Hemayun Senatizade (Tahran: İntişârât-i Gostereh, 1393), 1: 271.

¹⁸⁵ “Kutsal ölümsüzler” anlamına gelen Ameşaspenta, Zerdüştiliğin varlık hiyerarşisinde Ahuramazda'dan hemen sonra gelen ve rûhânî (minuyî) varoluşun en üstünde yer alan meleklerdir. Bkz. Haşim Rezi, *Gencine-i Avista*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1350), 123; Mehmet Mekin Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 1. Bs (Ankara: Akademisyen yay., 2019), 144.

¹⁸⁶ Zerdüştilikte Ahuramazda ve Ameşaspentalardan sonra gelen sayısız meleklerdir. Bkz. Richard C. Folta, *Gozar-i Ma'neviyat-i İranzemin*, trc. Yusuf Emîrî (Kum: Neşr-i Edyân, 1390), 55.

¹⁸⁷ Fravahrlar, duyuşal dünyadaki tüm maddî varlıkların ilahi (ahuraî) tikel ruhlarıdır. Bkz. Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 169-175.

alır. Maddî forma bürünen her türlü varlığın evvel emirde minuyî âlemde bir örneği bulunur ve bu minuyî örnek forma bürünerek mükemmel yaratılışa kavuşur.

Platon ise duyusal dünyadaki tüm varlıkların aslında daha gerçekçi bir âlemdeki varoluşun gölgeleri olduğunu ve hakikî varoluşun başka bir âlemde bulunan idelere ait olduğunu savunur. Buna göre maddî âlem esasen ideler âleminin gölgesi ve yansımasından başka bir şey değildir.¹⁸⁸

İslam düşünce tarihinde daha çok felsefecilerin ve özellikle mutasavvıfların ilgilendikleri önemli konular arasında bulunan misâl âlemi ise üçüncü bir âlem olarak karşımıza çıkar.

Burada şu soru akla gelebilir: Misal âlemi gibi bir âlemin varlığı üzerindeki tartışmalar ve bu konuda ortaya konulan çabalarla insanların ulaşmak istedikleri hedef nedir? Bu soruya verilecek cevabın yine insanla ve insanın temel yapısıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Çünkü insan salt maddeden müteşekkil olan bir varlık değildir. Maddî boyutunun yanı sıra inanının rûhânî, psikolojik, parapsikolojik ya da metafizik diye ifade edilebilecek bir nefis boyutu vardır. Fiziksel yasalarla bu boyutun her daim izahı yapılamaz. İnsanî ruh, beden ve maddeyle kuşatılmış formel yapısını delerek nefsin derin katmanlarına ya da fizik ötesi alanlara kanatlanma teşebbüsleri kadîm bir gelenek olarak insanlıkla birlikte varolmuştur. Çünkü insanın zihin dünyası bunca mükemmeliğe ve potansiyele sahip olan insanoğlunun sebatan uzak varlığını, kevn u fesatla değişip dönüşümünü, bozulup yok oluşunu sindiremezdi. Bu yüzden insan her daim bir köken ve anlam arayışına çıkmış ve fizik yasalarının geçersiz kaldığı alanlara girme teşebbüsünde bulunmuştur. Bu arayışların sonucu olarak fizik ötesi bir dünyanın varolması gerektiğine kanaat etmiştir. Ancak tamamen metafizik olan bir âlem ile tamamen fiziksel bir âlemin doğrudan irtibatının mümkün olmadığından hareketle ve özellikle insanın nefis boyutundan hareketle üçüncü bir âlemin varlığına olanak tanımak zorunda kalmıştır.

¹⁸⁸ Platon, *Devlet*, trc. Yağmur Reyhani (İstanbul: Akvaryum yay., 2005), 225-229.; Platon, *Symposion*, trc. Elif Çoraklı, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı yay., 2007), 229.

2.1. İSLAM ÖNCESİ MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİNİN ERKEN ALGILAMA BİÇİMİ

Eski medeniyetlerin düşünceleri incelendiğinde insanların, bir mikroevren olarak algıladıkları ve iskân edilen bilindik dünyanın dışında iblislerin, ölülerin, kötü ruhların ve bir takım doğaüstü mitik güçlerin bulunduğu, bilinmeyen ürkütücü öte bir dünyanın var olduğu inancı ile karşılaşılır. Kaosla ve ölümler âlemiyle özdeşleştirilen bu dünya Çin, Mısır ve Mezopotamya gibi çok gelişmiş uygarlıklarda bile varlığını korumaya devam etmiş ve yaşadıkları dünyanın dengesini bozmaya ve yok etmeye çalışan o dünyaya ait varlıklar şeytanî güçle özdeşleştirilmiştir. Nitekim düşmanın, kötülük güçlerinin bir bedene bürünmesi olarak İblis kavramıyla özdeşleştirilmesi günümüze değin sürmüştür.¹⁸⁹

Bu toplumların ayırt edici özelliği meskûn toprakların çevrelediği dünya ile meçhul ve belirsiz bir uzam arasında var olan karşıtlıktır. İçinde yaşanılan dünya kozmostur, geride kalan yer ise yabancı ve tehlikeli varlıklarla özdeşleştirilen öte dünya yani kaostur. Bu uygarlıklar, yeryüzünde var olan bu kaosa karşı yer ile gök arasında bir bağ oluşturan, gökle iletişim kuran *kutsal bir alan* bir *merkez*, kült ya da yer inşa etmişlerdir. Bu *merkez* ya da *kutsal alan* dünyanın merkezinde bulunan ve kozmik bölgenin (gök, yer, cehennem) kesiştiği bir dağ, ağaç ya da temel direk gibi simgesel alanlardır.¹⁹⁰ Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dünya kutsalın daha önce içinde tezâhür ettiği bir evrendir. Buna göre bizim dünyamıza dönüşebilmesi için önceden var edilmiş olması gerekir. Bu yaradılış için alınacak mükemmel model ise Tanrı'nın evreni yaratmasıdır.

Hint, eski Çin, Germen mitolojisinde ve eski ilkel dinlerde dalları göğe, kökleri cehenneme kadar uzanan bir kozmik ağaç simgesi ve bu kutsal ağaçların çoğunun arketipi oldukları dünya ağaçlarının bir kopyası ve benzerleri olduğu inancı¹⁹¹ İbnü'l-Arabî'nin kozmik ağaç simgesiyle örtüşme de benzerlik göstermektedir: O,

¹⁸⁹ Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, 1. Bs (Ankara: Doğu Batı yay., 2017), 49.

¹⁹⁰ Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 35; Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 52-54; Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, trc. Ayşe Meral, 1. Bs (İstanbul: Dergah yay., 2017), 26-27.

¹⁹¹ Eliade, *Kutsal ve Kutsal Dışı*, 30; Eliade, *İmgeler ve Simgeler*, 53-54; Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, 25.

“görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti”¹⁹² âyetinden yola çıkarak toprağa atılan bir çekirdeğin gerekli şartlar oluştuğunda önce filizlenip fidan olmaya, daha sonra gövde, haline gelip dal çıkarıp meyve vermeye tekrar o meyvenin içerisinde bir çekirdeğin oluşmasına imkân verdiği gibi Vücûd-i Hakikî’den de, önce ilk taayyün zuhûr ederek varlık mertebelerinin oluştuğunu söyler.¹⁹³

“Bir ağaca baktığın zaman onu, bu ağacın aslını oluşturan çekirdeğin içinde görürsün. Evet, bu tohum, bu çekirdek başlangıçta nutfedir. Sonunda ağaç sûretinde zuhûr eder. Sonunda ağaç olur. Ağaç o tohumla zuhûr eder. Dolayısıyla zuhûr eden o tohumun sûretidir.”¹⁹⁴

Babil’deki kutsal tapınak ve kuleler, Kozmik Dağ isimleriyle sembolize edilirdi. *Evin Dağı*, *Fırtınalar Dağı*, *Gök ile Yer Arasındaki Bağ* gibi isimler bu tapınakların *Kozmik Dağ* ya da dünyanın merkeziyle özdeşleştirildiğine işaret eder. Yapay bir dağ gibi inşa edilen bir Budist tapınağı olan Barabodur tapınağı, kozmosun sembolik bir imgesiydi. Yedi kat, gezegenin yedi göğünü sembolize etmekteydi. Din adamı bu yedi katı tırmanarak evrenin zirvesine ulaşır. Zirveye ulaşıldığında burada mertebeler arası bir kopuş başlar. Dünyevî alan kat edilerek saf bir bölgeye adım atılır.¹⁹⁵ Bu *kutsal alan* mutlak gerçekliğin alanıdır. Bu *alandaki* kat edilmesi gereken yol zorlu ve tehlikelerle dolu bir yoldur. Aslında bu yol din dışı (dünya) olandan kutsal olana, geçici ve aldatıcı olandan gerçekliğe, ölümden hayata, insanîlikten ilahîliğe bir geçiştir. Burada merkeze ulaşma bir kutsanmaya, din dışı ve aldatıcı varoluşun yerine kutsal ve sürekli bir varoluşa ulaşmaktır.¹⁹⁶

Kutsal duvarlarla çevrili alanın dışı, kutsal dışı yani dünyadır. Kutsal dışı aşılıp kutsal alana girmek ve tanrılarla iletişim kurmak mümkündür dolayısıyla tanrıların yeryüzüne inmesi ve insanın da simgesel olarak gökyüzüne çıkması gereken

¹⁹² İbrahim, 14/24

¹⁹³ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 274-275.

¹⁹⁴ İbnü’l-Arabî, *Varlık Ağacı*, 60.

¹⁹⁵ Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, 54.

¹⁹⁶ Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, 31.

bir *kapı* olması gerekir. Bu da yukarıdaki dünyayla yani tanrılar dünyasıyla iletişimi sağlayan tapınaklardır. Bu eski medeniyetlerin kozmik inanışlarında, somut dünyada var olan her şeyin, şehirlerin, tapınakların, yerlerin ve göklerin, görünmeyen göksel bir arketipe tekâbül ettiği görülür.

Mezopotamya inançlarına göre, Dicle'nin modeli *Anunit* yıldızında, Fırat'ınki ise *Kırlangıç* yıldızındadır. Eski Mezopotamya'da bir Sümer metninde *sürülerin ve tahılların (ilahının)* bulunduğu *tanrıların şekillerinin ilahından* bahsedilir. Altay halkları için, dağların gökte ideal bir prototipi vardır. Mısırlı yerlilerin ve nome¹⁹⁷'lerin isimleri göksel tarlalara göre verilirdi. Önce göksel tarlalar bilinirdi, sonra dünya coğrafyasında yerleri saptanırdı.¹⁹⁸

Zerdüşti geleneğinde soyut ve somut olan her dünyevî varlık, fenomenel bir gerçekliği olmayan aşkın ve görünmez bir göksel varlığa karşılık gelmektedir. Bu aşkın varlığın Platon'un *ideasına* tekâbül ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁹ Burada bu cismânî âlem dışında maddî ve cismânî olmayan soyut ve zihnî bir âlem ile karşılaşmaktayız. Görünür, somut madde âlemine karşılık “gîti” âlem ile salt rûhânî soyut âleme karşılık “minuyî” âlem.²⁰⁰ Cismânî ya da gîti âlemde yapılan her amelin asıl gerçeğini temsil eden minuyî bir karşılığı vardır ve bu âlemde tezâhür eden her şey aynı zamanda minuyîdir.²⁰¹ Zerdüştinine göre insan öldüğünde diğer dünyada ölen kişiyi karşılayan zat, insanın semaviî örneği, hakikati, onun meleğidir. Bu kişinin dünyada yaptıkları iyi ve kötü amelleri diğer dünyada bir bedene bürünür ve iyi amelleri can çekici güzel bir kız, kötü amelleri ise iğrenç bir varlık olarak karşısına çıkar.²⁰²

Tüm bu örnekler, eski toplumların, dinsel inanç ve deneyimlerinin yanı sıra içinde yaşadığımız dünyanın ötesinde, insanın varlığının ve etkisinin hissedildiği daha

¹⁹⁷ Antik Mısır'da idari bölüm, sancak. Bkz. Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, 19.

¹⁹⁸ Eliade, *Ebedi Dönüş Miti*, 19.

¹⁹⁹ Platon, *Devlet*, 225-229.

²⁰⁰ Ardeşir Hurşidiyan, *Cihanbinî-yi Aşu Zertušt*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1384), 133-135; Mary Boyce, *Ayin-i Zertušt*, trc. Ebulhasan Tehami, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Nigah, 1391), 126-134; Ahmed Tefezzüli, *Minu-yi Hired*, 5. Bs (Tahran: İntişârât-i Tus, 1391), 33; Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 202-205.

²⁰¹ Edwin M. Yamauchi, *İran ve Edyan-ı Bastan*, trc. Menuçehr Pızeşk, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Koknos, 1390), 498; Mary Settegast, *Angah ke Zertušt Suhen Goft*, trc. Şehrbanu Saremi, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Koknos, 1390), 89.

²⁰² Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar yay., 1999), 91.

yüksek kozmik bir düzeyde bir ikiz ya da arketipler dünyasının var olduğuna inandıklarının bir göstergesidir.

Bilindik âlemin ötesinde bilinmeyene ulaşma ile ilgili varoluşsal durumu erginlenme (inisiyasyon), yoga ritüelleri ya da kendinden geçme deneyimlerinde arayabiliriz. Göklerin katlarına çıkabilen ve özgürce yolculuk edebilen insan, insan olmanın ötesine geçerek ontolojik bir değişime uğrar ve bir “aşkınlık” elde eder. Bu aşkınlık bir düzlemde diğerine kopuş yaşanarak, maddesel dünya aşılıp göklere yükselerek başlar. Yeryüzünden gökyüzüne yapılan bu geçiş (kutsanan) bir *merkezde* yaşanır.²⁰³ Göklere yükseliş ve göğün çeşitli tabakalarında ya da göğün çeşitli gezegenlerinde yaşanan bu metafizik yolculuklar ruhun, şeytan ve meleklerle konuşması, iyi ve kötü ruhlarla karşılaşması cennet, cehennem gibi bir takım olaylarla karşılaşması olarak görülür.

Bu yolculuğun en eski örneklerine Sasaniler döneminde rastlıyoruz. Sasaniler döneminde henüz fizikî âlemde iken fizikötesi âleme yapılan iki seyahatten söz edilir. Bunlardan ilki Kerdîr tarafından yapılan rûhânî seferi anlatan ve bir dağın kayalıklarına kazıyarak yazılan dört yazıttan oluşan *Kerdîr Kitabelerinde* diğeri ise Zerdüşî Mubed Ardavîraf²⁰⁴ tarafından yapılan rûhânî seferi konu alan *Ardavîrafname*’de²⁰⁵ geçer. Mubed Kerdîr’in bu yolculuk sonrasında Kerdîr’in, yaşadıklarını İran’ın merkez bölgelerinde bir dağın kayalıklarına nakşettiği kitabeler günümüze kadar gelmiştir. Kerdîr’in miracı ile önemli bilgiler içeren kitabelerden biri

²⁰³ Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalar, Gizemler*, trc. Cem Soydemir, 1. Bs (Ankara: Doğu Batı yay., 2017), 117-120,126; Mircea Eliade, *Doğuş ve Yeniden Doğuş*, trc. Fuat Aydın, 1. Bs (İstanbul: Kabalcı yay., 2015), 26-31.

²⁰⁴ Ardavîraf’ın henüz hayatta iken fizikötesi evrende gerçekleştirdiği bu yolculuğunda kutsal Suruş ve tanrı Azer onu karşılamış, onların eşliğinde seyahatin ilk durağı olan ve ölmüş bütün ruhların muhakkak oradan geçtiği, iyiler için yirmi yedi metre genişlikte fakat kötüler için kıldan ince ve kılıçtan keskin olan çinvad köprüsünden kolaylıkla geçmiş, hep birlikte önce yıldızlar ülkesi ardından da en yüce aydınlık makam olan güneş ülkesini ziyaret etmiştir. Sonrasında Behmen, Ardavîraf’ın elinden tutup onu Ahura Mazda’nın makamına, kutsal ölümsüzler, Zerdüşî Spitama ve Goştasp başta olmak üzere diğer din kardeşleri ve din önderlerinin makamlarına götürmüştür. Bkz. Gignoux, *Ardavîrafname*.

²⁰⁵ *Ardavîrafname*, Zerdüşî Mubed Ardavîraf’ın miracını konu almış, İslam öncesi İran devletinde Sasaniler döneminde, insan ruhunun ölüm sonrası yaşayacağı olayları, ölüm sonrasında gideceği cennet, cehennem gibi makamları ve insanoğlunun “iyi düşünce”, “iyi söz” ve “iyi eylem”in bu makamlara erişmedeki rolüne cennette ödüllendirilip cehennemde cezalandırılmasına dair yazılmış Pehlevî dilinde kaleme alınmış bir eserdir. Bkz. İlya Gershevitch - Mary Boyce, *The Literature of Ancient Iran*, trc. Yedullah Mansurî (Tahran: İntişârât-i Ferhengî-yi Fravahar, 1377), 99-100.

olan Ser Meşhed'deki kitabenin ikinci bölümünde de Kerdir'in yaptığı miraç anlatılır.²⁰⁶

Ardaviraf'ın tecrübe ettiği bu kutsal yolculuk ve bu yolculuğun ardından anlattıkları şeyler Hz. Muhammed'in gerçekleştirdiği miraç hadisesiyle benzerlik göstermektedir. Ardaviraf'ın gerçekleştirdiği miraç dünya edebiyatında da dikkat çekici bir hadise olarak değişik coğrafyalarda yazılmış benzer eserler üzerinde doğrudan veya dolaylı olarak etki bırakmıştır. Feridüddîn Attâr'ın *Mantıku't-tayr*'ı, Senâi-yi Gaznevî'nin *Seyru'l-ibâd ile'l-meâd*'ı, Evhadüddin Kirmânî'nin *Misbahu'l-ervah*'ı bunlar arasında sayılabilir.²⁰⁷

Hint varyantlarında rûhânî âlemden madde âlemi içine düşen insanların yarattığı bellek yitimi ve tutsaklık sonrasında gizemli işaretlerle asıl vatanı olan öte dünyayı hatırlama konusu trajik hikâyelerle anlatılır.²⁰⁸ Hint mitolojisinde geçen bu

²⁰⁶ Tefezzuli, *Tarih-i Edebiyat-i İran*, 85-92; Meçin, *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*, 95.

²⁰⁷ İslam dininde yer alan semavi yolculuk, Dante'nin İlahî Komedyası'na da konu olmuştur. Peygamberin miracı ile Dante'de işlenen göksel yükseliş arasında çok benzerlikler vardır. Bu benzerliği Rene Guenon şu cümlelerle ifade eder: "İslami bir efsanenin adaptasyonunda, bir kurt ile bir aslan hacca giden birisinin yolunu keser. Aynı şekilde panter, aslan ve dişi kurt da Dante'yi ürkütürler. Virgile Dante'ye, Cebrail de Hz. Muhammed'e Sema'dan gönderilmiştir. Her ikisi de bu yolculuk boyunca kutsal yolcunun merak ettikleri konuları cevaplamaktadırlar. Her iki anlatımda da Cehennem aynı özelliklerle tasvir edilmiştir: dehşet verici ve kargaşalı, gürültülü, ateş fırtınası... Dante'nin Cehennem'inin mimarisi, İslam'ın Cehennem tasvirinin bir kopyasıdır: her ikisi de yerin dibine kadar inen bir dizi katlardan, derecelerden veya çemberimsi merdivenlerden meydana gelen çok büyük bir huni şeklindedir. Her ikisi de belli kategorilerde günahkârlar barındırmaktadırlar ve suç ile cezaları, bulundukları kat derinleştikçe orantılı olarak artmaktadır. Her kat, kendi arasında işlenilen günahların çeşidine göre bir takım alt bölümlere ayrılır. Bu her iki cehennem de kudüs şehrinin altında yer almaktadır. Cehennemden çıkışında temizlenebilmek ve cennete doğru yükselebilmek için Dante, üç defa su ile abdest alır. İslami anlatımda da aynı üç abdes ruhların temizlenmesini sağlar: ruhlar semaya yükseldikten önce, Hz. İbrahim'in bahçesini sulayan üç nehrin her birinde sırasıyla yıkanır." Bkz. Rene Guenon, *Dante ve Orta Çağ'da Dini Sembolizm*, trc. İsmail Taşpınar, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2014), 18.

²⁰⁸ Çandogya-Upanişad metninde bellek yitimi şöyle geçer: haydutlar tarafından kaçırılan bir adam gözleri bağlanarak bulunduğu memleketten alınıp uzak ve ıssız bir diyara bırakılır. Adam bu ıssız adaya gözlerinin bağlanarak getirildiğini haykırır. Bunun üzerine biri çıkar ve onun gözlerindeki bandı çıkarır. Yaşadığı kentin hangi yönde olduğunu tarif eder. Böylece adam evine dönmeyi başarır. Bu metnin yorumunda hırsızlar tarafından Varlık'tan (atman-Brahman'dan uzaklara) kaçırılan ve beden kapanına kapatılan insanın serüveni anlatılır. Hırsızlar "saygınlık ve kusur" a ilişkin sahte fikirlerdir. Adamın gözlerinin boş ve kuruntu bağıyla bağlanması karısına, oğluna, arkadaşlarına, vatanına özlem duymasını engellemiş. Varlık'ın (Brahman-atman) bilincinde olana kadar bu boş kuruntu ve hayallerde debelenmekte ve bu nedenle kurtuluş yolu bulamamaktadır. Varlık'ın bilincinde olan kişiyle karşılaştığında bilginin yolunu ve dünyanın geçiciliğini öğrenir. Böylece onu çepeçevre kuşatan dünyevi tüm bent ve bağlardan kurtulur, gerçek varlığını tanır, içindeki atmanı bulur ve aslında kendisinin de Varlık'tan bir şey olduğunu anlar. Mircea Eliade - Sema Rifat, *Mitlerin Özellikleri*, 2. Bs (İstanbul: Om yay., 2001), 149-150.

hikâyeler, Sühreverdî'nin, bir atmaca sûretinde asıl ana vatanı olan misâl âleminden madde âlemine düştükten sonra geldiği asıl yerini, unutarak bellek yitimine uğrayan, daha sonra Cebriille sembolize edilen *Kızıl Akıl* ile karşılaşarak ana vatını anımsayan *Kızıl Akıl* risalesindeki karakterlerle benzerlik arzettiği görülmektedir.²⁰⁹

Gerek diğer din ve inançlardaki mistik düşünceler, gerekse mitolojik ve efsanevî hikâyelerden getirilen bu örnekler, İslam öncesi toplumlar da, yaşadığımız dünyanın ötesinde farklı bir âlemde bir takım dünya dışı gizemli beldeler ve varlıklar olduğu düşüncesinin temellerini ortaya koymaktadır. Onların, bu âlemin ötesindeki bilinmeyene ulaşma çabası ve mutlak gerçeklik alanı olan kutsala ya da Tanrı katına erişme isteklerinden, tüm maddî gerçekliklerine rağmen, cismânî dünyanın sûretsel olarak ondan esinleneceği misâlî ve mânâ merkezli bir varoluş dünyasına kapı araladıklarını söyleyebiliriz.

2.2. PLATON DÖNEMİ ANTİK YUNAN'DA MİSÂL ÂLEMİ ALGISI

Ontolojinin temel problemi olan “varlık var mıdır, yok mudur?” sorusuna cevap arayan filozoflar; varlığı tümden reddeden şüpheciler ve varlığı zihinden bağımsız olarak kabul eden realistler olarak ortaya çıkmışlardır. Varlığı kabul eden filozoflar da, varlığı madde, fenomen ve ide olarak kabul edenler olmak üzere üç gruba ayrılmıştır. Varlığı tinsel ya da ide olarak gören filozoflara göre varlıklar insan zihninden bağımsız olarak vardır ve bu varlık somut veya maddî değil, soyut ve zihinseldir.²¹⁰

Varlığı ide olarak savunan Platon'a göre; nesneler dünyası ve ideler dünyası olmak üzere birbirinden farklı iki âlem vardır. İdeler, ezeli ve ebedidirler. Bu âlem ne meydana gelmiş ne de yok olacaktır. Buna karşılık tezâhürler âleminde zuhûra gelen objeler, günün birinde yok olacaklardır. Çizmiş olduğumuz bir üçgeni sildiğimizde zahiren yok edebiliriz ancak üçgenin idesi zihnimizde kalıcı olarak yerleşebilir. O halde gerçek varlıklar ideler âleminde yer alan varlıklardır. O'na göre nesneler dünyası

²⁰⁹ Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 3: 232-234

²¹⁰ A. Kadir Çüçen v.dğr., *Varlık Felsefesi*, 3. Bs (Bursa: Ezgi yay., t.y.), 43.

sürekli oluş-bozuluş, değişim dönüşüm halinde olan objelerin dünyasıdır. İdealar dünyası ise ezelî ve sonsuz olan âlemdir.²¹¹

Misâl âlemi denilince akla ilk gelen Platon'un idelerdir. Platon'a göre ideler âlemi akledilir bir gerçeklik, ezelî sâbiteleri olan, kendi kendine var olan, değişmeyen, yırtılmayan, bozulmayan akledilir bir gerçekliktir.²¹² Bu konuda *Ferheng-i Felsefî*'de Fârâbî'nin şöyle naklettiği rivayet edilir:

“Platon birçok sözünde varlığın ilahî âlemde soyut bir sûret olduğunu ve onları ilâhî misâller olarak adlandırdığına işaret eder. Bazen onu bozulmayan, yırtılmayan ve ebedî olan ilâhî ideler olarak adlandırır. Yırtılan ve bozulan ise yalnızca bu mevcut âleme ait olan varlıklardır.”²¹³

Platon'a göre bu âlem, tıpkı aynadaki görüntünün yansıması gibi ideler âleminin yansıması sebebiyle vardır. Bu sebeple Platon'a göre yaşadığımız âlem *görünüşler âlemi*'dir. Platona göre ide, değişmeyen ezelî ve aşkın, sadece soyut olarak kavranabilen gerçek bir varlık ya da şeydir.²¹⁴ Yaşam dünyamız; ağaçlar, insanlar, taşlar, gezegenler vb. varlıkları ihtiva eder fakat bu dünyaya aşkın olan daha üstün bir dünya genel ideleri ya da kavramları içerir. İnsan akli ya da ruhu görme, işitme ya da tatma gibi duyu organlarıyla dünyadaki olağan şeyler ile yüzeysel ve eksik olarak iletişime geçerken aşkın olan dünyanın ebedi nesneleriyle duysal olmayan bir iletişime geçer.²¹⁵

Âlemi; ezelî ve ebedî olan mükemmel idelerin bulunduğu hakikat âlemi ve mükemmellikten yoksun ve maddenin meydana getirdiği âlem diye ikiye ayıran Platon bunu “Mağara Benzetmesi” ile anlatmaya çalışır. Ona göre bu âlemde yaşayan varlıklar yüzleri mağaranın karanlık yüzüne, sırtları ise mağaranın aydınlık tarafına

²¹¹ Platon, *Devlet*, 220,228; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, trc. H. Vehbi Eralp, 5. Bs (İstanbul: Sosyal yay., 1998), 54-55; Hüsametin Erdem, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, 3. Bs (Konya: Sebat Ofset yay., 1998), 158,162.

²¹² Platon, *Devlet*, 225-229; Platon, *Symposion*, 157; Platon, *Phaidon*, trc. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir (Meb yay., 1989), 19,23,34.

²¹³ Saliba - Derebendî, *Ferheng-i Felsefî*, 474.

²¹⁴ Platon, *Symposion*, 157.

²¹⁵ Platon, *Devlet*, 221; Platon, *Phaidon*, 31.

doğru dönük insanlara benzerler. Bu insanlar çocukluklarından beri ayaklarından ve boyunlarından prangalanmış oldukları için sadece mağaranın duvarlarını görürler. Onların arkasında yüksek bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle mağaradaki insanlar arasında bir duvar bulunmaktadır. Mağaranın önünden çeşitli araç ve gereçleri taşıyan kimi konuşan, kimi de suskun insanlar geçmektedir. Bu gelip geçen insanların gölgeleri mağaranın duvarına aksetmekte ve mağaradaki insanlar ateşin aydınlığından dolayı duvara akseden bu insanların sadece gölgelerini görmektedirler. El ve ayaklarından bağlı hiçbir şekilde kımıldamayan bu mahkûmlar mağaraya gölgesi düşen varlıkları gerçek sanmakta ve duvarın ardından gelen sesleri bu gölgelere ait sesler zannetmektedir. Zaman akışı içerisinde mağaradaki adamlardan biri zincirinden kurtulup yüzünü mağaranın kapısına yönelttiğinde gölgelerin asıl kaynağını görür uzun alışma seanslarından sonra şu an içinde bulunduğu durumun ve nesnelerin öncekinden daha açık ve kesin olduğunu görür. Mağaranın loş ışığına alışmış firarinin gözlerinin dış dünyanın güneş ışığına alışması belli bir zaman alacaktır. Bir zaman sonra gölgesi mağara duvarına vurmuş nesnelerin kendilerini, gökyüzünü, gökyüzündeki yıldızları, ayı ve nihayetinde güneşi görecektir ve her şeyin kaynağı olan güneşe dönecektir. O halde biri karanlık ve aldatıcı, diğeri ise güneş tarafından aydınlatılan, dışarıya dönük gerçek iki ayrı dünya vardır. Bu kişi tekrar içeri girip gördüklerini mağara dışına hiç çıkmamış arkadaşlarına anlattığında duvardaki görüngülerin zâhirî olduğunu ve asıl gerçeğin dışarda olduğuna onları inandırması imkânsızdır. Biz insanlar da tıpkı yüzleri mağaraya dönük varlıklar gibi gölge dünyasında yaşamaktayız. Ancak biz, hakikî âlem hakkında takribi bir bilgiye sahibiz çünkü öğrenme gücü insan ruhunun içinde mevcuttur. Zincirlerini kırıp prangalarından kurtulanlar bu bilgiyi elde edebilirler.²¹⁶

Platon, gözle görülebilen somut âlem ile akılla kavranabilen soyut âlem arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayırımı bir doğruyla eşit olmayan iki parçaya bölünmüş *varlık alanı* analojisiyle açıklar. Buna göre bu parçaların bir yarısı akılla anlaşılabilir ideler dünyasını, ikinci yarısı da duyu yoluyla algılanabilir fenomenler dünyasını gösterir. Daha sonra bu iki ayrı parça da nesnelerin aydınlık ve karanlık

²¹⁶ Platon, *Devlet*, 225-229.

derecelerine göre tekrar ikiye bölünür. Böylece ikisi gözle görülen somut dünyayı, ikisi de akılla idrak edilen soyut dünyayı simgeleyen dört ayrı parça elde edilir. Bu parçalardan ilki görülebilen dünyayı gösteren imgelerden oluşmakta olup önce gölgeleri sonra sudaki yansımaları, pürüzsüz ve parlak yüzeydeki yansımaları ve buna dair her şeyi kapsar. İkinci parça ise bu yansımaların orijinalleri olup hayvanları, canlıları, bitkileri ve insanların yaptıkları şeyleri içine alır. Buna göre gerçeklik ve doğruluk ile bunların tersi arasındaki fark şu ölçü ile ifade edilebilir: “bilinebilir olan şeye karşı zannedilebilir olan şey nasılsa, sûret de sûreti olduğu asla karşı öyledir.”²¹⁷

Platon’un savunduğu bu ideler hem bilginin hem de varlığın kaynağı olmuştur. Nefsin, eşyayı idrak edememesi ve ancak ideleri idrak edebileceği zaman eşyayı idrak etmesi yönüyle bilginin kaynağı; beden, kendi türünü belirleyememesi ve yalnızca maddesinden sıyrılıp idelerden biriyle bağlantı sağladığında kendi türünü belirleyebilmesi yönüyle de varlığın kaynağıdır.²¹⁸

Görüldüğü üzere Platon’un ideleri tasavvuf düşüncesindeki misâl âlemi düşüncesi ile benzerlik göstermektedir. Ancak ideler ile misâl âlemi düşüncesini birbiriyle karşılaştırdığımızda her ne kadar iki düşüncenin birbiriyle benzer yönleri olsa da esasında birbirinden farklılık arz ettiğini görmekteyiz. Çünkü Platon’un ideleri nuranidirler ve nurlar âleminde akledilir varlıklardır. Misâl âlemindeki sûretler ise asılı ve yansıma gölgelerdir. Nitekim Sühreverdi, Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî de misâl âlemindeki görüntülerin, Platon’un ideleri olmadığını ısrarla vurgular. Çünkü Platon’un ideleri salt soyut ve ebedi nurlardır. Hâlbuki misâl âlemindeki görüntülerin bazıları karanlıktır. Platon’un ideleri salt rûhânî oldukları için üç boyutlu cismânî özellikler taşıyan formlar veya sûretlerden arınıktırlar. Bunun dışında Platon’un düşünce sisteminde varoluş maddî ve rûhânî olarak ikiye ayrılırken üçüncü bir varoluş veya ara bir âlem yoktur. Bu yüzden misâl âlemi maddî âlem ile rûhânî âlem arasında bulunan üçüncü bir ara âlem ve içindeki varoluş da maddeden arınık cismânî bir âlem olarak Platon’un idelerinden ayrışır.

²¹⁷ Platon, *Devlet*, 220-221.

²¹⁸ Saliba - Derebendî, *Ferheng-i Felsefi*, 474.

2.3. MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARINDA MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİ

İslam felsefesini etkileyen Yunan felsefesinde kozmolojiye dair ilk düşünceler M.Ö 625-545 yıllarında yaşayan Yunanlı filozof Thales'in arkhe arayışıyla başlamıştır. Daha sonra Platon, ideler kuramıyla âlemi, ideler âlemi ve bu âlemin yansıması ya da gölgesi olan duyular âlemi olarak ikiye ayırmıştır. İslam dünyasında ise 8.ve 9. yüzyılları arasında İslam düşünürlerinin Platon, Aristoteles gibi filozofların kozmolojiye dair düşünceleri hakkında yaptıkları tercüme faaliyetleri İslam kozmolojisinin oluşmasına büyük katkı sağlamıştır.²¹⁹ Âlemin hakikati, ezelî veya hâdis oluşu gibi âlemin mahiyeti ile ilgili düşünceler İslam dünyasına Yunan düşüncesinden yapılan bu tercümelerle birlikte girmiştir. Özellikle Platon'un ideler âlemi ve gölgeler âlemi hakkındaki yorumları Kindî'nin, âlemi akledilir ve duyulur âlem olarak isimlendirmesini sağlamıştır.²²⁰

Fârâbî ve İbn-i Sînâ ise âlemi varlıkların ilk kaynaktan sudur etmesi esasına dayandırır. Her ikisi de varlığın Vâcibü'l-vücûd'dan feyz yoluyla sudur ettiğine inanırlardı. Buna göre Fârâbî, âlemi zorunlu varlık (Vâcibü'l-vücûd), rûhânî varlıklar ve akıllar dışında kalan semavî cisimler olmak üzere üçe ayırır.²²¹ Ona göre zorunlu olan Bir'den O'nun kendini bilmesi ve mükemmel olması sebebiyle ilk akıl sudur eder. İlk aklın Biri düşünmesinden diğer bir akıl sudur eder. Kendisine nisbetle mümkün olduğunu düşünmesiyle de madde ve ilk feleğin formu sâdır olur ve bu hiyerarşi onuncu akıl, dokuz felek ve dokuz nefis tamamlanıncaya kadar devam eder.²²²

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre yaradılış; âlem, âlemin mertebeleri ve onlu akıl şeklinde meydana gelmiştir. Bu sebeple Meşşâî felsefede tüm varlıklar akıl, nefis ve cisimle sınırlıdır. İbn Rüşd âlemin, Tanrı ile madde arasındaki hiyerarşiye yerleşmiş olan varlıklar olduğunu söyler ve bu varlıkları üçe ayırır.²²³ Bu varlıklardan ilki başka bir şeyden ve başkası tarafından var olmamış, zamanla herhangi bir ilişkisi olmayan

²¹⁹ Çüçen v.dğr., *Varlık Felsefesi*, 80; Mevlüt Uyanık, "İlk İslam Filozofu Kindî'ye göre Âlemin Mahiyeti Sorunu" (Ankara: Elis Yay., 2002), 100.

²²⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Âlem", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1989), 2: 357.

²²¹ Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l-Hilal, 1996), 45.

²²² M. Muhammed Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, trc. M. Alper Tuğsuz, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2000), 14-15.

²²³ Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 37.

ve her şeyin fâili olan Allah'tır. İkinci varlık türü hava, su, toprak, bitki, hayvan gibi zaman içerisinde başka şeyden ve başka şey aracılığıyla var olan şeylerdir. Üçüncü varlık türü ise zamanla ilişkisi bulunmayan, başka bir şeyden meydana gelmeyen fakat bir fâil tarafından oluşturulan âlemdir.²²⁴

Platon sonrası Meşşâî filozoflar, onun ideler düşüncesini eleştirerek tümellerin zatlarıyla kâim varlıklar olmadıklarını çünkü eğer zatlarıyla kâim olsalar onları temsil eden cüzî varlıklarda bulunmalarının imkânsız olacağını ileri sürmüşlerdir.²²⁵

Meşşâî filozoflar Platon'un idelerini, gerçekte varlığı bulunmayan zihnî tasavvurlar olduğu gerekçesiyle reddetmişlerdir.²²⁶ İbn Sînâ'ya göre maddenin sûretten bağımsız bir şekilde var olması imkânsızdır. Onun bilfiil var oluşu ancak sûretle mümkündür. Madde bilkuvv olarak sûretleri alma yeteneğine sahip ve bilfiil olarak sûretlerin taşıyıcısı durumundadır.²²⁷

Burada Meşşâî filozofların misâl âleminin gerçekliğini inkâr ettiğini görüyoruz. Ancak İbn Sînâ'yı Meşşâî filozoflardan ayıran şey, ömrünün sonlarında kurguladığı el-Hikmetü'l-meşrikiyyûn düşüncesinin, hayatının ilk dönemlerinden farklılık arz etmesidir. *İşârât ve Tenbihât*'ın son namatlarında ve *el-Hikmetü'l-meşrikiyyûn* projesinden geriye kalan risâlelerdeki İbn Sînâ, salt Meşşâî bir filozof değildir. Buradaki İbn-i Sînâ işrâkî çizginin yolunu açan bir filozoftur. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın, felsefesinin olgunluk döneminde kurguladığı el-Hikmetü'l-meşrikiyyûn projesinden geriye kalan ve bize ulaşan risaleleri olan *Hay b. Yakzan*,²²⁸ *Risâletu't-Tayr*²²⁹ ile *Salaman ve Absal*²³⁰ isimli risalelerinde misâl âleminin varlığına işaret edebilecek bilgileri kabul ettiğini söyleyebiliriz.

²²⁴ H. Bekir Karlıağa, "İbn Rüşd", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20: 261-262.

²²⁵ İbn-i Sînâ, *eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs*, ed. Said Zayid vd. (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404), 2: Onuncu Fasil .

²²⁶ Rıza Ekberiyân, "Kuvve-i Hayal ve Suver-i Hayal", *Âmuze'hâ-yi Felsefî-Kelamî*, 8 (1388): 5.

²²⁷ Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*, 1. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2012), 83; Olga Lizzini, "Madde İle Sûret Arasındaki İlişki: 'Türdeşlik Delili' (İlâhiyat, II.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Mehmet Sami Baga 4/7 (2016): 156-157.

²²⁸ İbn-i Sînâ, "Hay bin Yakzan", 131-143.

²²⁹ İbn-i Sînâ, *Risâletu't-Tayr*; Ebubekir b. Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, 4. Bs (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993), 62 ve sonrası.

²³⁰ Tufeyl, *Hay bin Yakzan*, 89 ve sonrası.

İslam felsefe geleneğinde İbn-i Sînâ her ne kadar Aristoteles’e çok şey borçlu olsa da onun Aristo ve Platon’un felsefesini sentezleyerek dini düşünceyi felsefî bir biçimde yorumlama çabasına girmesi ve metafizik düşüncede Neo-Platoncu görüşleri benimsemesi metafizik alanında da derin izler bırakmasına sebebiyet vermiştir. O akıllar ve cisimler âlemi dışında bir âlemin varlığını açık bir şekilde izhar etmese de onun *Hay bin Yakzan* isimli eserinde bu âleme dair sembolik izler bulabiliriz. Zira bu risalede Cebrail olarak sembolize edilen ihtiyar ama dinç olan Hayy ile yaptığı mülakatta bu âlemi andıran bir âlemden bahsettiğini görüyoruz.

“Sizin ikliminizle o iklimler arasında başka iklimler de vardır. Ama göklerin temeli olan bu ülkenin ötesinde, birkaç bakımdan bu ülkeye benzeyen bir ülke daha vardır... İki iklim arasındaki benzerliğe gelince, sizin ikliminiz biçimleri taşıdığı gibi bu iklim de biçimleri taşımaktadır. Şu farkla ki sizin ikliminiz yerlerini sürekli bir diğerine bırakan biçimleri taşımasına karşılık bu iklim, kesinlikle değişmeyen biçimleri taşır. Buradaki bayındırlık istikrar üzere devam eder.”²³¹

Görüldüğü üzere tüm İslam hakîmleri akıl, nefis ve cisimler âleminin varlığı hakkında hemfikirdirler. Ancak misâl âleminin varlığı hakkında filozoflar ve mutasavvıflar arasında çeşitli ihtilaflar vardır. Filozoflar soyut ve somut iki âlemin varlığını kabul ederlerken, mutasavvıflar akıllar âlemi ile cisimler âlemi arasında yer alan üçüncü bir âlemin varlığını kabul etmişler ve bu âlemi hem akıllar âleminin hem de cisimler âleminin özelliklerini taşıdığı ve diğer âlemlerin varlıklarının kendisine yansıdığı bir âlem olması hasebiyle misâl âlemi olarak isimlendirmişlerdir.

2.4. MİSÂL ÂLEMİ DÜŞÜNCESİNİN KUR’ÂNÎ VE NEBEVÎ ARKA PLANI

İslam öncesi zamanlarda Aristo gibi filozoflar dünyadaki aynî gerçeklikleri tanımayla ilgili düşüncelerde istidlâlî delilleri şuhûdî bilgiyle temellendirmeye çalıştılar. Ancak varmak istedikleri hedefe bir yere kadar ulaşabildiler. Âlemin ve

²³¹ İbn-i Sînâ, “Hay Bin Yakzan”, 136.

varlığın başlangıcı ve sonu ile ilgili kesin bir açıklama getiremediler. İslam'dan sonra temel bilgilerini vahye ve dine borçlu olan ârifler, bizzat peygamber ya da peygamber takipçilerinin değerli bilgilerinden yararlanarak irfan ve hikmet alanına adım attılar ve hakikat ve marifetle alakalı boşlukları doldurmaya çalıştılar. Varlık, soyut ve somut âlemler, bu âlemlerin oluşu, kısımları, katmanları ve bu âlemlere yapılan fizikötesi yolculuklar gibi ontolojik, kozmolojik ve kozmogonik bilgileri, Kur'an âyetleri ve hadisleri esas alarak temellendirmeye çalıştılar. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de âlemin yaradılışı ile ilgili kozmogonik bilgileri ve semâvî yolculuklar ile ilgili metafizik ipuçları bulmak mümkündür. Kur'an-ı Kerim'de yedi gök ve yedi arz, cennet, cehennem, arş ve kürsî gibi çeşitli katmanların Allah tarafından yaratıldığı anlatılmaktadır. Bu ifadelerin tefsirlerini ve mutasavvıfların görüşlerini incelediğimizde bu kavramların, fiziki âlemin yanı sıra aynı zamanda metafizik âlemleri de içine alan bir düşünceyi içerdiğini görmekteyiz.

Mutasavvıflar, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinde geçen ifadelerin misâl âlemine delâlet ettiğinden şüphe etmemişlerdir. Örneğin meleklerin peygambere ya da bazı insanlara beşer sûretinde görünmesi, aynı şekilde meleklerin maddî sûretlere bürünerek peygambere müjde vermesi ya da ikazda bulunması, gaipten Tanrı tarafından gelen nidalar vb. hadiselerin bir kısmı mutasavvıflar tarafından misâl âleminde gerçekleşen vakalar olarak görülmüştür. Bu bağlamda Abdulfettah b. Salih Kudeyş el-Yâfiî, mutasavvıfların misâl âlemine delil olarak sundukları ayetleri aşağıdaki şekilde sıralar:

1. فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا “Derken biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü.”²³² Sadreddin Konevî ve Aynülkudât Hemedânî (ö. 525/ 1131) Cebrail'in ruhaniyet âleminden beşeriyet elbisesinde Meryem'e insan şeklinde görünmesini anlatan bu ayeti göstererek misal âleminde ruhların nisbeten somutlaştığına ve kişiye görüldüğüne işaret eder.²³³

²³² Meryem, 19/17

²³³ Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, trc. Ekrem Demirli, 5. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 164; Hemedânî, *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 293-294; Abdulfettah b. Salih Kudeyş el-Yâfiî, *Âlemü'l-Misâl Hakikatuhu ve Edilletuhu ve Akvâlü'l-Ulemâi Fîhi*, 1. Bs (Yemen, 1440), 82.

2. اُحِبُّ أَحَدَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا “Sizden biriniz ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı?”²³⁴ Mümin kardeşinin onurunun rencide edilmesi ve küçük düşürülecek şekilde gıyabında serdedilen menfi söz ve davranışların kardeşinin ölü etini yenmesi ile sembolize edilmesi Gazzâlî tarafından misâl âlemine yorumlanmıştır.²³⁵

3. وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى “Elçilerimiz İbrahim’e müjdeyi getirdiler.”²³⁶

4. وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئِهِمْ “Elçilerimiz Lut’a gelince (Lut) onların yüzünden üzüldü ve onlardan dolayı içi daraldı.”²³⁷ Gazzâlî ve İbn Vezîr’e (ö. 840/1436) göre burada geçen meleklerin Hz. İbrahim ve Hz. Lut (a.s)’a güzel bir genç sûretinde görünmesi de aynı şekilde misâl âlemine işaret etmektedir.²³⁸

5. يَخْتَلِلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُ تَسْعَى “Büyüleri sayesinde ip ve sopaları kendisine gerçekten koşuyor gibi görünüyor.”²³⁹ İbnü’l-Arabî’ye göre âyette geçen ip ve sopalar hayal âleminde yılanı dönüşmektedir.²⁴⁰

6. تُودِي مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَأْتِيَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ “O mübarek yerdeki vadinin sağ kıyısından (ordaki) ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bil ki ben bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’ım.”²⁴¹ İbn Vezîr (ö. 840/1436) ve İbnü’l-Arabî şarihlerinden Şa’rânî’ye (ö. 973/1565) göre âyette bahsedilen kutsal yer misâl âlemi, işitilen ses ise misâl âleminden gelen misâlî bir sestir.²⁴²

7. ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ “Sonra onları önce meleklerle arz edip eğer siz sözüünüzde sadık iseniz şunların isimlerini bana bildirin dedi.”²⁴³ Suyûtî’ye (ö.

²³⁴ Hucurat, 49/12

²³⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-dîn*, 5:182; el-Yafii, *Âlemü’l-Misâl*, 82.

²³⁶ Ankebut, 29/31

²³⁷ Hud, 11/77

²³⁸ el-Yafii, *Âlemü’l-Misâl*, 83.

²³⁹ Taha, 20/66

²⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2:391-392.

²⁴¹ Kasas, 28/30

²⁴² el-Yafii, *Âlemü’l-Misâl*, 82.

²⁴³ Bakara, 2/31

911/1505) göre isimler meleklerle misâl âleminde arzedilmiştir. Çünkü isimler a'râzdır cisim değildir.²⁴⁴

8. *Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi...*²⁴⁵ Züleyha kendini Hz. Yusuf'a sunduğu esnada Hz.Yusuf da ona meyletmiş ancak o esnada babası Yakup ona temessül etmiştir. İbn Abbas'a göre Allah, Hz. Yakub'un misâlî sûretini Hz. Yusuf'a görünür kılarak onu ikaz etmiştir.

9. *Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar.*²⁴⁶ Ebüssuûd'a (ö. 982/1574) göre kötü ameller kıyamet gününde sahibini çepeçevre kuşatan bir ateş olarak tecessüm eder.²⁴⁷

10. *Rüyamda on bir yıldız ile güneşi ve ayı bana secde ederlerken gördüm.*²⁴⁸ Ebüssuûd'a göre Hz. Yusuf'un rüyasında gördüğü baba, anne ve kardeşler misâl âleminde güneş, ay ve yıldızlar olarak ona secde etmektedirler.²⁴⁹

11. *Rabbin* *وَأَذْأَحَدَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا* *Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), evet (buna) şahit olduk, dediler.*²⁵⁰ Allah ile âdemoğulları arasında geçen bu antlaşma Atâiyye el-Endülüsî (ö. 541/1147), Şah Velîyullah Dihlevî ve Allame Tabatabâî'ye göre misâl âleminde gerçekleşmiştir.²⁵¹ Ancak bazı âlimlere göre bu antlaşma ruhlar âleminde gerçekleşmiştir.

²⁴⁴ el-Yafii, *Âlemü'l-Misâl*, 31.

²⁴⁵ Yusuf, 12/24

²⁴⁶ Nisa, 4/10

²⁴⁷ el-Yafii, *Âlemü'l-Misâl*, 35.

²⁴⁸ Yusuf, 12/4

²⁴⁹ el-Yafii, *Âlemü'l-Misâl*, 35.

²⁵⁰ Araf, 7/172

²⁵¹ el-Yafii, *Âlemü'l-Misâl*, 51; Allâme Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizan fî Tefsîri'l-Kur'an*, 2. Bs (İstanbul: Kevser yay., 2012), 8: 430 ve sonrası.

12. وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ “Onu ne öldürdüler ne de astılar fakat (öldürüldükleri) onlara İsa gibi gösterildi.”²⁵²

13. وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا “Güneş, kendisi için belirlenen yerde akar (döner).”²⁵³

14. أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ ... “Görmez misin gökte ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah’a secde ediyor.”²⁵⁴

Yukarıda getirdiğimiz ayetlerin yanı sıra Peygamber (s.a.v)’den nakledilen bazı hadisler de mutasavvıflar tarafından, berzah (misâl) âlemine delalet ettiği vurgulanmıştır. Şah Velîyullah Dihlevî Hz. Peygamber (s.a.v)’den nakledilen bu hadislerde madde âleminde olmayan başka bir âlemin varlığına dair işaretler olduğunu, bu âlemde mânâların, kendilerine uygun bir sûretle tecessüm ettiğini ve burada varlık henüz meydana gelmeden önce o âlemde bir mislinin meydana geldiğini söyler. O âlemde meydana gelen o mânâ, orada nasılsa varlık âleminde de aynı şekildedir.²⁵⁵

Yine birçok hadiste varlık âleminde maddî olmayan başka bir âlemin olduğunu ifade ederek Peygamber (s.a.v.)’den bazı hadisleri nakleder. Dihlevî’nin misâl âlemine örnek verdiği hadisler aşağıdaki gibidir:

1. حَتَّىٰ إِذَا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ قَامَتِ الرَّجْمُ , فَقَالَتْ: هَذَا مَكَانُ الْعَائِدِ مِنَ الطَّبِيعَةِ “Şüphesiz Allah mahlûkatı yarattıktan sonra akrabalık bağı (rahim) ayağa kalkmış ve: ‘Bu, akrabalık bağını koparan kimseden sana sığınanın makamıdır’ demiştir.”²⁵⁶

2. إِنَّ الْبَقْرَةَ آلَ عِمْرَانَ، فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا غَيَابَتَانِ، أَوْ كَأَنَّهُمَا فِرْقَانِ مِنْ طَيْرٍ صَوَافٍ، تُحَاجَّانِ “Bakara ve Âl-i İmran sureleri, kıyamet gününde sanki iki bulut ya da iki

²⁵² Nisa, 4/157

²⁵³ Yasin, 36/38

²⁵⁴ Hac, 22/18

²⁵⁵ Dihlevî, Hüccetullâhi'l-Bâliğa, 35.

²⁵⁶ Buhari, “Sahih”, 4; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 38: 118; Fezâilu's-Sahabe, 2: 688; es-Sünen, 10: 259

gölge veya saf tutmuş iki bölük kuş gibi gelecek, okuyucularını savunacaklardır.”²⁵⁷

3. تَحْيِ الْأَعْمَالُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَتَحْيِ الصَّلَاةَ، ثُمَّ تَحْيِ الصَّدَقَةَ، ثُمَّ تَحْيِ الصِّيَامَ. “Kıyamet gününde ameller gelecektir; namaz gelir, sadaka gelir, sonra oruç gelir...”²⁵⁸

4. إِنَّ الْمَعْرُوفَ وَالْمُنْكَرَ لَخَلِيقَتَانِ، تُنْصَبَانِ لِلنَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَأَمَّا الْمَعْرُوفُ: فَيَبْتَرُ أَهْلَهُ، وَأَمَّا الْمُنْكَرُ، فَيَقُولُ: إِلَيْكُمْ وَإِلَيْكُمْ، وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُ إِلَّا لُزُومًا “Şüphesiz iyilik ve kötülük iki yaratıktır ve yarın kıyamet gününde insanlar için dikilirler. İyilik sahiplerini müjdeler. Kötülük ise ‘Benden geri durun! Benden geri durun!’ der fakat ondan bir türlü uzak duramazlar.”²⁵⁹

5. إِنْ اللَّهُ يَبْعَثُ الْأَيَّامَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى هَيْئَتِهَا، وَيَبْعَثُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ زَهْرَاءَ مُنِيرَةً. “Allah Teâla, kıyamet gününde günleri kendi şekli üzere diriltir, cumayı da çiçek gibi ve parlak olarak diriltir.”²⁶⁰

6. يُؤْتَى بِالدُّنْيَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي صُورَةِ حُجُورٍ شَمْطَاءَ زَرْقَاءَ أَنْبَاهِهَا بَادِيَةٌ، مُشَوَّهَةٌ خَلْفُهَا. “Kıyamet gününde dünya, ak saçlı, gök dişli, çirkin suratlı bir koca karı şeklinde getirilir”²⁶¹

7. قَالَ: «هَلْ تَرَوْنَ مَا أَرَى؟ إِيَّيْ لَأَرَى الْفِتْنَ تَتَّعِ خِلَالَ بُيُوتِكُمْ مَوَاقِعَ الْقَطْرِ. “Siz benim gördüklerimi görüyor musunuz? Şüphesiz ben, evleriniz arasında fitnelerin düştüğü yeri yağmur yerleri gibi görüyorum.”²⁶²

8. يُتْرَلُ الْبَلَاءُ فَيَعَالِجُهُ الدُّعَاءُ. “Bela iner ve ona dua karşı koyar.”²⁶³

9. خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْعُقُلَ فَقَالَ لَهُ: فَمَنْ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَذِيرُ، فَأَذِيرَ. “Allah Teâla, akli yarattı ve ona: ‘Yönel!’ dedi. O da yöneldi. ‘Dön’ dedi. O da döndü.”²⁶⁴

²⁵⁷ Müslim, “Kitâbu’s-salât”, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36: 531; Tâberânî, “Mu’cemu’l-kebîr”, 14

²⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 355

²⁵⁹ İbn Mübârek, “ez-Zühd ve’r-rekâik”, 48; Tâberânî, “Mekârimu’l-Ahlak”, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 32: 234

²⁶⁰ İbn-i Huzeyme, “Kitâbu’l-cum’a”, 9

²⁶¹ *Kenzu’l-ummâl*, 3/8579

²⁶² Buhari, “Fezâilu’l-Medîne”, 8; “Mezâlim”, 26; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36: 78

²⁶³ Kaynağı bulunamamıştır.

²⁶⁴ *İthâf*, 1/455

10. *يَجَاءُ بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ , كَأَنَّهُ كَبْشٌ , فَيَذْبُحُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ* “Ölüm sanki bir koçmuş gibi getirilir ve cennet ile cehennem arasında boğazlanır.”²⁶⁵

Dihlevî'nin zikrettiği bu hadisler, Hz. Peygamber'in çeşitli sözlerinde bizzat vurguladığı maddî âlemin dışındaki metafizik âlemin varlığının delilidir. Buna göre insanların dünyevî yaşamlarında işledikleri iyi ve kötü ameller somut bir forma bürünür, müminlerin ruhları, iyi amelleri sonucu mükâfat görürken kâfirler işledikleri ameller sonucu azap görür.

Dihlevî ilgili hadislerden yola çıkarak Hz. Peygamber'den nakledilen Cebrail'in Rasulullah'a görüldüğü, onunla konuştuğu, ancak diğer insanların bunu göremediği, aynı şekilde sorgu meleklerinin kabre konulan kişiyi sorguya çektiği, kişinin amelinin şekillendiği... Allah'ın mahşerde insanlara çeşitli sûretlerde tecelli edeceği, Hz. Peygamberin; kürsüsü üzerinde kurulmuş olan Hak Teâla'nın huzuruna gideceği, Allah'ın ahirette insanoğluyla aracısız konuşacağı gibi hadisleri misâl âleminin varlığına delil olarak gösterir.²⁶⁶

İsmail Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*'nde misâl âleminde mücerred, cisim veya ârâz tüm varlığın hareket, sükûn, tad ve kokularına varıncaya kadar her şeyin zâtıyla kâim arketiplerinin olduğunu şu ifadelerle açıklar:

“Hoşnudluk verici ahlak ve dosdoğru amellerin örneği, bu âlemdeki meyve kokularının yerini tutar. İçmek isteyenlere lezzet nehirleri olur. Reddedilmiş ahlak ve kötü amellerin bu âlemdeki örneği hayatın akrepleri, irin ve karanlığı yerindedir. Hangi sıfat dünyada insana üstün ise berzah âleminde o sıfat, ona uygun bir biçim alır. Sözelimi eğer kişinin kendisinde kibir üstün gelirse panter, öfke ve haset üstün ise deve, şehvet ve değerbilmezlik üstün ise domuz, hırs ve emel egemen ise fare ve karınca biçimini alır.”²⁶⁷

²⁶⁵ Müslim, “Kitâbu'l-cennet”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17:120

²⁶⁶ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 36-37.

²⁶⁷ Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, 56.

Bu sözlerden sonra Ankaravî, Peygamber Efendimizin; “*Ümmetim on sınıfta haşrolur, bunlardan bazıları maymun sûretinde bazıları ise domuz sûretinde*”²⁶⁸ hadisinin misâl âleminde amellerin tecessüdüne işaret ettiğini vurgular.

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere Kur’ân ve hadislerde (maddî âlemden önce ve sonra) geçen, fakat mahiyeti ve konumu hakkında bilgi sahibi olmadığımız bazı âlemler vardır. Bu âlemlerde Hz. Peygamber ve keşf ehlinin müşâhede ettiği vâkıalar, Hz. Peygamber’in yaşadığı mirac hadisesi, Kur’ân’daki Musa ve Hızır kıssası örnekleri, öldükten sonra amellerin tecessümü gibi hadiseler bu âlemin dışında bir mânâ âleminin varlığına yani misâl âlemine birer işaret olarak algılanabilir. Yine Kur’an-ı Kerim’de geçen yedi gök ve yedi arz, cennet, cehennem, arş ve kürsi gibi çeşitli varlık katmanları da bazı İslam düşünürlerine göre misâl âlemine denk gelmektedir. Bu kavram ve hadiselerin daha iyi anlaşılması için, ilgili konuları İslam düşünürleri ve mutasavvıfların düşünceleri çerçevesinde bir miktar açmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2.4.1. Yedi Gök

الله الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ “Allah, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır.”²⁶⁹

تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder.”²⁷⁰

أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا “Görmediniz mi, Allah yedi göğü birbiriyle ahenktar olarak nasıl yaratmış.”²⁷¹

²⁶⁸ Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensur*, 7/393

²⁶⁹ Talak, 65/12

²⁷⁰ İsra, 17/44

²⁷¹ Nuh, 71/15

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ O'nun kürsüsü, bütün gökleri ve yeri kaplayıp kuşatmıştır.²⁷²

Kur'an-ı Kerim'in birçok sûre ve âyetlerinde “yedi gök” ya da “göğün yedi katı” ndan bahsedilmiştir. Bu âyetlerde geçen yedi gökten kastın ne olduğuna dair İslam düşünürleri ve müfessirler iki farklı düşünce ortaya koymuşlardır. Birinci görüşü savunanlar, bunun fizikî âlemler olduğunu ve bu somut âlemlerin yedi gezegen ve yedi hava tabakasına tekâbül ettiğini söylerken ikinci görüşü savunanlar ise bu göklerin soyut âlemlerden oluştuğunu, bu âlemlerden bir kısmının sayısal olarak bilinmediğini, bu katmanlardan maksadın kesretin bir nişânesi olduğunu söylemişlerdir.²⁷³ Bazı âlimler ise hem yedi somut (maddî) hem de yedi soyut (manevî) göğün var olduğunu ve aralarında bir irtibat olduğunu savunmuşlardır.

İbn Abbas, “Allah yedi kat gökleri ve yerden onların misli kadarını yarattı”²⁷⁴ âyeti ve “Her yerin bir peygamberi vardır”²⁷⁵ hadisine yaptığı açıklamada yedi kat yerin bulunduğunu ve onlardan her birinde insanların yaşadığını, yedi kat arzın her birinde peygamberlerin bulunduğunu belirtir. Ayrıca Peygamberden şu hadisi de nakleder:

“Arz-ı Beyza denilen bir yer vardır. Burada yaratılmış varlıklar bulunmaktadır. Onlar Allah'ın yeri (bu dünyayı) yaratıklarla doldurduğunu bilmezler. Dediler ki: ‘Ey Allah'ın Resulü’ onlar Hz. Âdem'in çocukları mıdır?’ Peygamberimiz buyurdu: “Onlar Hz. Âdem'in yaratıldığını bilmezler.” Yine sordular: “Öyleyse İblis bunlardan mıdır?” Peygamberimiz şöyle buyurdu: “Onlar, Allah'ın İblis'i yarattığını da bilmezler.”²⁷⁶

²⁷² Bakara, 2/255

²⁷³ Tantavî Cevherî, *El-Cevâhir Fi Tefsîr-i Kuran-i Kerim*, 2. Bs (Mısır: el-Muderrisu bi'l-Camiati'l-Mısriyye ve Muderrisetu Dâru'l-Ulûmu Sâbikâ, 1350), 1: 46.

²⁷⁴ Talak, 65/12

²⁷⁵ Hadisin kaynağına ulaşamadım.

²⁷⁶ Ahmed b. Ebî Bekr Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l- Arabi, 1405), 11: 50-54; Erdoğan, *Misâl Âlemi*, 93.

Ayrıca İbn Abbas'ın²⁷⁷ âyetle geçen “seb’a semâvât” ifadesine getirdiği yorumda “Eğer bu âyetin tefsirini söylersem beni recmedersiniz”²⁷⁸ ifadesinden bu göklerin somut gökler olmaktan ziyade soyut bir âleme tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. İmam Gazzâlî ve Aynülkudat Hemedânî de İbn Abbas'ın bu sözünden hareketle âyetin, ilimde derinleşenler dışında kimsenin te’vil edemeyeceğini çünkü halkın zihinsel gücünün bunu kaldıramayacağını ifade eder.²⁷⁹ Başka bir yerde ise Gazzâlî, Sehl b. Tüsterî’den (ö. 283/896) şu sözleri naklederek bu âyetin zâhir ehli tarafından yorumlanmaması gerektiğini söyler:

“Üç çeşit ilim vardır. İlki zâhir ilmi, ikincisi bâtın ilmi, üçüncüsü de hiç kimseye ifşâ edilmemesi gereken Allah ile kişi arasında olan ilim. Bazı ârifler rubûbiyyet sırrını ifşâ etmenin küfür olduğunu söyler. Bazıları da rubûbiyyet sırrının ifşâ olması halinde nübüvvetin batıl olacağını söyler. Nübüvvet öyle bir sırdır ki eğer ortaya çıkarsa ilim batıl olur...”²⁸⁰

Es-Sülemî (ö.412/1021) *Tabakât* kitabında Ebubekir er-Râzî’den işittiği, er-Râzî’nin de Ebü’l-Hasen el-Bünân’dan (ö. 316/928) naklettiği bir rivayette “Allah yedi kat gökleri yarattı” ayetini yedi makam olarak yorumladığını söyler.²⁸¹ Aziz b. Muhammed en-Nesefî (ö. 700/1300 ?) yedi gökten birinci göğün somut, diğer altı göğün ise soyut olduğunu söylerken²⁸² diğer bir kısım ise bu göklerden bir kısmının misâlî, bir kısmının ise misâlî âlemin üstünde akıllar âlemi ile ilişkili olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸³ Allame Muhammed Hüseyin Tabatabaî (ö. 1904/1981) bu ayetlerden birinin tefsirinde “Yer başka bir yer, gökler de başka bir gök haline getirildiği

²⁷⁷ Bu söz bazı rivayetlerde Hz. Ali’ye nisbet edilir.

²⁷⁸ İmam Ali, *Divan-ı İmam Ali (Tercüme ve Şerh-i Meybûdi)*, trc. Hasan Rahmanî, Seyyid İbrahim Eşķşirin (Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1376), 12; Ebu Tâlib Mekki, *Kütü’l-Kulûb fî Muâmeletü’l-Mahbûb* (Beyrut: Dâru’l -Kutubi’l- İlmiyye, 1417), 1: 445; İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 1: 143; 3: 649.

²⁷⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-dîn*, 12: 97; Hemedânî, *Temhidât*, 7.

²⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-dîn*, 1: 183.

²⁸¹ Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, ed. Mustafa Abdulkadir Ata, 2. Bs (Beyrut: Dâru’l -Kutubi’l- İlmiyye, 1464), 225.

²⁸² Azizuddin Nesefî, *Keşfu’l-hakâyık*, ed. Ahmed Mehdi Damganî (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1386), 223.

²⁸³ Fârâbî, *es-Siyâseti’l-medeniyye*, 22-23.

zaman...”²⁸⁴ ayetine dayanarak bu âlemin dışında ahiretin de yeri ve göğü olduğunu ve bu göklerin dünyadaki yer ve gökten farklı olacağını, cennet ve cehennem bu âlemde olduğunu söyler.²⁸⁵ Fahreddin Râzî de yedi gökten kastın Batlamyus’ta geçen yedi felek olduğuna işaret eder.²⁸⁶

İşrâkî düşüncenin şarihlerinden olan Şehrezûrî (687/1288) ve Giyâsedddîn Deştakî Şîrâzî (ö. 903/1498); *Câbelkâ* ve *Câbelsâ*’nın misâlî unsurlar âleminden iki şehir olduğunu *Hurkulya*’nın ise misâlî felekler âleminden bir şehir olduğunu²⁸⁷ söyleyerek misâl âleminin feleklerde bulunduğunu söylemektedirler.²⁸⁸ Ahmed el-Ahsâî (1241/1826) de misâl âleminin şehirlerinden biri olan Hurkulya’nın feleklerde bulunduğunu ileri sürer. Ona göre dünya, feleklerin de içinde bulunduğu mülk âlemidir. Mülk âlemi ise iki kısma ayrılır. Birincisi içinde bulunduğumuz duyusal mülk âlemi, ikinci mülk âlemi ise feleklerde yer alan Hurkulyâî âlemdir.²⁸⁹

Nesefî, *Keşfu’l-hakâyık* isimli tefsirinde yedi göğü meleklerin mekânı olarak tanımlar ve bu konuda şeriat ehlini tenkit eder:

“Bil ki şeriat ehli semavâtın, başımızın üstünde bulunan ve yedi tabakadan oluşan felekî nesnelerden, yeryüzünün ise ayaklarımızın altında bulunan ve yedi tabakadan oluşan toprak unsurundan meydana geldiğini söyler. Şöyle buyrulduğu gibi: ‘O Allah ki, yedi kat göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır’²⁹⁰ Zeminin tabakaları üst üste olan düzlemlerdir. Her bir zeminde Allah’ın yaratıklarından yaratıklar vardır. Her bir zeminin mesafesi beş yüz yıl mesafesindedir. Göğün katmanları sadece yarım dairelerden oluşan üst üste dairesel katmanlardır. Ve (bu tabakalar)

²⁸⁴ İbrahim, 14/48

²⁸⁵ Tabatabaî, *el-Mîzan*, 11: 37.

²⁸⁶ Fahrüddin Razî, *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu’l-Gayb)*, trc. Suat Yıldırım v.dğr. (Ankara: Akçağ yay., t.y.), 2: 225-229.

²⁸⁷ Misâl âleminin şehirleri olan Câbelkâ, Câbulsâ ve Hurkulyâ konus üçüncü bölümde ele alınacağından burada sadece isimlerini zikretmek yeterli olacaktır.

²⁸⁸ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 531; Giyasüddin Deştegî Şîrâzî, *İşrâku Heyâkili’n-Nur*, 1. Bs (Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382), 260-262.

²⁸⁹ Şeyh Ahmed b. Zeyneddin Ahsâî, “Şerhu’l-Arşîyye”, *Mecmua-yi Resâil*, 2: 10, erişim: 05 Temmuz 2019, <http://www.alabarar.info/>.

²⁹⁰ Talak, 65/12

meleklerin mekânıdır. Her gökte meleklerden bir çeşit bulunur, tüm vakitlerini ibadetle geçirirler. Bazen kıyamda, bazen rükûda, bazen secdede, bazen oturur vaziyettedirler. Bazıları arşı taşımakla meşguldürler, bazıları ise başka işlerle meşguldürler. Herkesin makamı ve işi bellidir. O makamlarından asla vazgeçmemişler ve vazgeçmeyecekler: ‘ve bizden (hiç) kimse yoktur ki, onun bilinen bir makamı olmasın.’²⁹¹ Her bir göğün yüzeyi beş yüzyıl mesafedir. Bir gökyüzünden diğer gökyüzüne olan mesafe beş yüz yıldır. Her bir gökte bir gezegen vardır. Bu yedili gezegenlerden geride kalan tüm gezegenler bize en yakın olan birinci gökyüzündedir. Şöyle buyrulduğu gibi: ‘Muhakkak ki biz; dünya semasını, yıldızları ziynet kılarak süsledik.’²⁹² Ve Kafdağı yuvarlak zeminden çıkmıştır ve gökyüzünün sınırı Kafdağı üzerinedir. Kürsü yedi göğün üstündedir: ‘O’nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır.’²⁹³ Arş bunların hepsinin üzerindedir ve arş, kürsü yedi gök ve yedi yer tabakasının hepsi sakın ve hareketsizdirler.”²⁹⁴

Burada kürsü ve yedi göğün üstünde yer alan Kafdağı akledilir âlem ve hissedilir âlem arasındaki sınır olarak kabul edilmiştir. Bazı müfessirler de Kâf Sûresinin ilk âyetinde geçen “Kâf” harfinin Kafdağı’na işaret ettiğini söylemektedirler.²⁹⁵ Muhammed b. Cerir et-Taberî’ye (ö.310/923) göre de Kafdağı dünyayı çevreleyen zümrüitten bir dağdır ve gökyüzünü maviyle renklendirmiştir. Zümrüitten yapılmış ve misâl âleminin iki şehri olan Câbelkâ ve Câbelsâ²⁹⁶ o dağın arkasındadır. Bu dağda ne güneş, ne ay ve ne yıldızlar vardır.²⁹⁷ Bu dağ ilk düşünüş

²⁹¹ Saffat, 37/164

²⁹² Saffat, 37/6

²⁹³ Bakara, 2/255

²⁹⁴ Nesefî, *Keşfu’l-hakâyık*, 223.

²⁹⁵ Hemedânî, *Temhidât*, 173; Kudretullah Tahiri, “Baztâb-i Tefekkür-i Yunani, İrani ve İslami der Tevil-i Sühreverdî ez Dastan-ı Rüstem ve İsfendiyyar”, *Du Fasılname-i Pejuhiş-i Zeban ve Edebiyat-ı Farsi Dovre-i Cedid*, 3 (1383): 28.

²⁹⁶ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 150.

²⁹⁷ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu’t-Taberî*, ed. Muhammed Ebu’l-fazl İbrahim, 2. Bs (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1967), 1: 69-70; Ebu’l Fazl Reşîdüddîn Meybûdî, *Keşfu’l-esrâr ve iddetü’l ebrâr*, ed. Ali Asgar Hikmet, 5. Bs (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1371), 9: 274; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 126; Ataullah Tedeyyun, *Şeyh-i İşrak Suhreverdî: Medihe-yi Serâ-yi Nur*, 4. Bs (Tahran: İntişârât-i Tahran, 1388), 120.

olarak dünyanın onunla son bulduğu yer ve beşerin erişiminden uzaktır. Bu sebeptendir ki İskender'in karanlık bölgeler arasında yaptığı yolculuk misâlin manevî kahramanının yaptığı yolculuktur. Hem İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzan*'ında hem de İskender'in arayışının onu batının en uzak noktasına ve doğunun en uzak noktasına nasıl çektiğini betimleyen Kur'ân'ı Kerîm'in Kehf sûresi 83. ve sonraki âyetlerinin tefsirinde de geçen misâlî bir kahramanın yolculuğudur. O dağın ötesinde birçok şehri içine alan bir bölge başlar. Duyusal algıların yetisiyle değil nefsanî cihan merkezinde bulunan âb-ı hayat çeşmesinden geçme yoluyla girdikleri bu yer sekizinci iklim yani misâl âlemi olarak tabir edilir.²⁹⁸

Davûd-i Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* şerhine yazdığı mukaddimesinde arş, kürsü, yedi gök ve yerlerin misâl âlemi içerisinde yer aldığını ifade eder:

“Bu misâl âlemi, arşı, kürsüyü, yedi gök, yerler ve aralarında bulunan her şeyi kuşatır. Bu makam sayesinde kişi Nebî'nin miracını ve mirahtaki müşâhedelerini görür. Âdem (a.s)'ı birinci gökte, Yahya ve İsa (a.s)'ı ikinci gökte, Yusuf (a.s)'ı üçüncüsünde, İdris (a.s)'ı dördüncüsünde, Harun (a.s)'ı beşincisinde, Musa (a.s)'ı altıncısında, İbrahim (a.s)'ı yedincisinde nasıl gördüğünü, sülûk yolunun orta düzeyinde bulunanlar için gerçekleştiği gibi rüyada ve hayal gücüyle göğe yükselerek müşâhede ettikleri ile bu rûhânî âlemde müşâhede ettikleri arasındaki farkın ne olduğunu fark eder. Maddî dünyadaki duyusal sûretler misâl âlemindeki misâli sûretlerin gölgeleridir. Bu yüzden ârif, keşfinin ferasetiyle kişinin yüzünden onun vaziyetini anlar.”²⁹⁹

Abdurrezak Kâşânî'ye göre fizikî mertebelerin en alt mertebesi olan âlem-i mahsus mertebesinde olan her şey misâl mertebesindeki nesneleri, misâl mertebesindeki arketipler de İlâhî sıfat ve esmâ mertebesindeki nesneleri akseder. Böylece her bir isim Mutlak Zât'ın Zâtî tecellisinin bir veçhesi olur. “*Allah yedi kat*

²⁹⁸ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 151.

²⁹⁹ Kayserî, *Mukaddemât (Fusûsü'l-Hikem'e Giriş)*, 80.

göklere ve yerden onların misli kadarını yarattı”³⁰⁰ âyetini de buna delil olarak getirir. İbn Abbas’ın da “*Eğer bu âyetin tefsirini söylersem beni recmedersiniz*” sözünden de bunun sırlara dair konular olduğunu ileri sürer.³⁰¹ Kâşânî, Bakara sûresi 29. âyette geçen “*onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi.*”³⁰² âyetinin tefsirinde bu ifadenin fizikötesi soyut âlemlere ve yedi göğün rûhânîyet âleminin mertebeleri³⁰³ olduğuna bu rûhânî mertebelerin sırasıyla melekût, nefis, kalp, akıl, sır ve ruh olarak belirlemiş ve ruhun gizlenme âlemi olduğuna işaret eder:

“*Onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi.*” ifadesi rûhânî âlemin mertebelerine yönelik bir işarettir. Bu mertebelerin ilki arza ait melekût âlemi, nefsanî kuvvetler ve cinlerdir. İkincisi nefis âlemidir, üçüncüsü, kalp âlemidir. Dördüncüsü akıl âlemidir. Beşincisi sır âlemidir. Altıncısı ruh âlemidir. Yedincisi, kalbî sırdan ayrı ruhî sır dediğimiz gizlenme âlemidir. Bu âleme Emirülmüminin Ali (r.a) şöyle işaret etmiştir: ‘*Bana semanın yollarını sorun, çünkü ben semanın yollarını arzın yollarından daha iyi bilirim.*’³⁰⁴ Semanın yollarından maksat; züht, tevekkül ve rıza gibi hal ve makamlardır.”³⁰⁵

Abdulkerim Cîlî (ö. 832/1428), dünya semasının yanı sıra soyut yedi semanın olduğunu ve her bir yedi göğün Cenâb-ı Hakk’ın isminin mazharları olduğunu ifade eder. Bu semanın üçüncü katı Zühre semâsıdır ve Hakk Teâla bu semâyı hayal hakikatinden yarattığı için misâl âlemine bir mahal yapmıştır. Bu semânın gezegenleri “*Âlî*” isminin mazharıdır, melekleri ise farklı şekiller üzerine yaratılmıştır. Bu semâda çok ilginç ve garip olaylar vardır. Orada imkânsız olan şeyler mümkün, mümkün olan şey ise imkânsız olabilir. Bu semanın melekleri Zühre’nin ruhâniyeti olan “*Surâil*” isminde bir meleğin emri altındadırlar. Bu melekler Âdemoğullarından kendilerine

³⁰⁰ Talak, 65/12

³⁰¹ Mahmut Erol Kılıç, “Dâvud el-Kayserî’nin Mukaddimelerinde ‘Âlem-i Misâl Yorumu’”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvud el-Kayserî*, ed. Turan Koç, 1. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2011), 179.

³⁰² Bakara, 2/29

³⁰³ Kâşânî, *Tefsir-i İbn Arabî*, 2: 373.

³⁰⁴ Zehebî, “*Kitâbü’l-müntekâ*”, 3; İbn-i Teymiyye, “*Minhâcü’s-sünne*”, 3

³⁰⁵ Kâşânî, *Tefsir-i İbn Arabî*, 1: 24; Abdurrezzak Kâşânî, *Tefsir-i Kebir Te’vilat*, trc. Vahdettin İnce (İstanbul: Kısas yay., t.y.), 1: 55.

çağırın kişilere cevap verirler. Bazıları âlemin idrak ettiği bir forma bürünerek uyuyan kimseye vahyetmek için tayin edilmiş bazıları kederli ve mahzunlara ferahlık vermek ve onları teselli etmek, bazıları vecde düşenlerle konuşmak, bazıları temkin ehli kimselerin emirlerini yerine getirmek, bazıları ilahî aşka düşenlerin kalplerindeki ateşi alevlendirmek, bazıları aşkın, maşuğun gözlerinden kaybolmaması için maşuğun sûretini muhafaza etmek, bazıları da ehl-i vesâil arasındaki mesajı iletmekle tayin edilmişlerdir.³⁰⁶ Bu açıklamaları yaptıktan sonra Cîlî kendisinin de bu âlemi müşâhede ettiğini ve bu semada Hz. Yusuf'la mülakat ettikten sonra Refîk-ı Âlâ'ya gittiğini ifade eder.³⁰⁷

Molla Sadrâ'ya göre Kur'an-ı Kerim'de geçen yedi gök misâl âlemine tekâbül etmektedir. Sadrâ'ya göre bu âlem küllî akılda, aklî bir basitlikte ve kodlanmış bir şekilde var olan, küllî nefis mertebesine inen ve ayrıntılı bir aklî hakikate dönüşen misâlî tikel hakikatlerin vukû bulduğu bir âlemdir. Bu hakikatler misâl âleminde misâlî ve tikel olarak ortaya çıkarlar. O, bu gökleri tanımanın duyuşal ve gözlemlenebilir araçlarla mümkün olmadığını ifade eder ve bu sebeple zâhir ehlinin fizikî gökler olduğu yönündeki görüşlerini reddeder. Sadrâ'ya göre göksel durumları idrak etmek sadece onun yaratıcısının yapabileceği bir şeydir. Biz de ancak peygamber ve velilerden işittiğimiz rivayet yoluyla bu durumlara itimat edebiliriz. Âyet ve hadislerde geçen bilgiler yedi göğün var olduğu ve bu yedi katmanlı göğün dışında kürsi olabilecek iki büyük cismin var olduğu bilgisidir.³⁰⁸

Molla Sadrâ Kur'an-ı Kerim'den delil olarak getirdiği bazı âyetlere dayanarak aklî kaza âleminde hakikatlerin meydana gelmesi ve misâl âleminde bu hakikatlerin gerçekleşmesine işaret eder. Molla Sadrâ'nın bu âyetlere dayanmasından onun misâl âlemini yedi gökle eşit gördüğü anlaşılabılır:

“Var edilmesi gereken ilk şey aklî olarak var edildi. Konu ve madde olmadan ilk yarattığı şey aklî harfler ve ibdâî (kendine özgü) kelimelerdir. Bu âlemin kazası aklî, hükmü ise zorunludur.

³⁰⁶ Abdulkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, trc. Abdülaziz Mecdi Tolun, 2. Bs (İstanbul: 2002, t.y.), 414-415.

³⁰⁷ Cîlî, *el-İnsanü'l Kâmil*, 415-416.

³⁰⁸ Molla Sadrâ, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1624), 2: 290-293.

Sonra boyutları olan levhalar üzerine kalem ile basit ve tasvirler şeklinde kitabı yazmaya ve aklî kelimeleri rakamlandırmaya başladı. Bu da kader âlemidir. Böylece yedi göğü ve onun gibi yedi yeri yarattı. Bu, aziz ve âlim olan bir zâtın takdiridir. Sonra her bir göğe emrini vahyetti.”³⁰⁹

İsmail Hakkı Bursevî de (1137/1725) bu âyetin tefsirinde yedi göğün rûhânîyet mertebelerine işaret ettiğini ifade eder. Bu mertebelerden ilki yeryüzünün melekût âlemi ve nefsânî kuvve, ikincisi nefis âlemi, üçüncüsü kalp âlemi, dördüncüsü akıl âlemi, beşincisi sır âlemi, altıncısı ruh âlemi yedincisi ise ruhun sırrı olan ve Hz. Ali’nin “*Ben semânın yollarını arzın yollarından daha iyi bilirim*” şeklinde işaret ettiği gizli âlemdir.³¹⁰ Abdurrezzak Kâşânî de bu yedi ruhânîyet mertebelerini kalplere keşfolunan gaybî nurlar olarak tanımlar.³¹¹

2.4.2. Ashab-ı Kehf ve Musa-Hızır Kıssası

Duyular ve aklın ötesindeki bâtinî ilimler ve bu ilimlerdeki yüksek makamların anlatıldığı Kehf sûresi, tasavvuf düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Bu sûrede anlatılan hikâyelerden biri, zalim bir kralın karşısında Allah’ın birliğine inanıp bu inançlarını açıkça ortaya koydukları için zorla dinlerinden döndürülmeye çalışılan ve bu sebeple mağaraya sığınan bir grup gencin hikâyesidir. Diğer bir önemli hikâye ise Musa ve Hızır kıssasıdır. Sufî müfessirler bu sûrede geçen âyetleri zâhirî mânânın dışında bir takım bâtinî mânâlar ve sembollerle açıklamaya çalışarak Allah tarafından Hızır’a verilen gaybî (*ledûnî*) ilme dikkat çekmişlerdir.

Es-Sülemî, Abulkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ruzbihan Baklî (ö. 606/1209) ve Abdurrezzak Kâşânî gibi mutasavvıflara göre Ashab-ı Kehf, nefislerinden tecerrüd ederek cismânî alışkanlıkları ve maddî zevkleri terk eden, böylece ölmeden önce

³⁰⁹ Molla Sadra, *Mefâtihu’l Gayb*, ed. Muhammed Hâcevî, 1. Bs (Tahran: Müessese-yi Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1363), 7: 19

³¹⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 91.

³¹¹ Kâşânî, *Reşhu’z-Zülâl*, 231.

ölmek sûretiyle irâdî ölümü gerçekleştiren, daima Hakk'ın emri ile kâim olan ve âlemin de onlarla kâim olduğu, yedi kâmil kimsedir.³¹²

Ruzbihan Baklî ve Abdurrezzak Kâşânî, Kehf sûresinde geçen “*O gençler mağaraya sığınmışlar...*”³¹³ âyetini, ruhun bedenle birleşmesi şeklinde yani sığındıkları mağarayı beden mağarası olarak tefsir eder. Aynı şekilde “*...onların kulaklarına nice yıllar perde koyduk... Sonra onları uyandırdık...*”³¹⁴ âyetini ise mağara arkadaşlarının asıl vatanlarından gafil olarak beden mağarasında uzun bir süre dünya ile meşgul olduktan sonra Allah'ı tanımak sûretiyle gaflet uykusundan iradî ölümle uyanmaları şeklinde tefsir eder.³¹⁵

“...Mağaradan maksat bedeninin içidir. Rakîm ise eğer mağara arkadaşlarının isimlerinin yazıldığı levha olarak tefsir edilirse bundan maksat, üzerine duyuların ve azaların sûretleri nakşedilen nefsin dışıdır. Rakîm eğer dağın ve mağaranın bulunduğu vadinin ismi olarak kabul edilirse bu sefer de ondan maksat cismânî âlem olur. Yok, eğer mağara arkadaşlarının köpeğinin ismi olduğu kabul edilirse bu sefer hayvanî nefis, şayet bulundukları beldenin ismi kabul edilirse bu sefer de ulvî âlem olduğu kabul edilir.”³¹⁶

Kâşânî'ye göre Allah, içinde bulundukları ulvî âlemde ayrılmış kemale erme amacıyla nefislerinden ve nefsanî kuvvetlerden yani “*Allah'ın dışında tapmakta oldukları varlıklardan*”³¹⁷ ayrılarak bir düşüş yaşayan, ilimleri ve amelleri tamamlamak üzere bedensel aletleri kullanmak için beden mağarasına sığınan gençleri kendi âlemlerinden gaflet uykusuna uyuttu ve onlar beden mağarasında yıllarca

³¹² Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tefsîru İbn-i Atâ (Mecmûatu Âsâri's-Sülemî)*, 1. Bs (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1369), 1: 121-123; Ebu'l Kasım Abdulkarim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3. Bs (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l Âmme Lil-Kitâb, 1981), 2: 383; Ruzbihan Baklî, *Tefsîru Ârâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'an*, ed. Ahmed Ferid el-Mezidî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 2008), 2: 399-400.

³¹³ Kehf, 18/10

³¹⁴ Kehf, 18/11

³¹⁵ Baklî, *Tefsîru Ârâisü'l-Beyân*, 2: 399-400; Kâşânî, *Tefsir-i Kebir*, 1: 690-691.

³¹⁶ Kâşânî, *Tefsir-i İbn Arabî*, 1: 398; Kâşânî, *Tefsir-i Kebir*, 1: 688-689.

³¹⁷ Kehf, 18/ 16

uykuda kaldılar. Bu uyku süresi bedensel uzlete çekiliş, cismânî faaliyetlere dalış ve tabiatla meşgul oluş süresiydi ve nefsanî içgüdüleri terk etmek sûretiyle iradî ölüm ya da tabîî ölüm gerçekleşene kadar devam etti.³¹⁸

Es-Sülemî, Kuşeyrî ve Baklî, “*onlar uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa sola çevirirdik*”³¹⁹ ayetini fenâ, bekâ, fark ve aynü’l-cem olarak yorumlamışlardır.³²⁰ Reşîdüddîn Meybüdü (ö. 520/1126) de *Keşfü’l-esrâr*’ında, âyeti benzer şekilde yorumlayarak şöyle söyler:

“Onların zâhir (hallerine) baktığında onları iş meydanında (dünyevî işlerle) meşgul olduğunu, sırlarına (bâtınlarına) baktığında ise onları, zâhirde işle meşgul, bâtında ise ezelî lütfün temasında, “*ıyyâke na’budû*” cehd kemerini bağlamış “*ve ıyyâke nesta’in*” müşâhede tâcını başına takmış, teslim gömleğini giymiş, amel cübbesini kuşanmış olarak Hak Teâla’nın lütuf bostanında görürsün.”³²¹

Aynı âyetin devamında gelen “... *Onları sağa sola doğru çevirirdik*” âyetini “onları fenâ ve bekâ hallerine çeviririz, yani keşf, ihticâb, ihtifâ ve tecelli hallerine koyarız” şeklinde tefsir etmiştir.³²²

Şiirlerinde Ashab-ı Kehf kıssasına atıfta bulunup yorumlayan Mevlânâ da Ashab-ı Kehf’in yüce makamlarda yer alan kişiler olduğuna işaret eder:

“Dünyada bu zamanda nice Ashab-ı Kehf vardır. Senin yanı başında ve karşıdadır. Onlara yâr olan dost da, şimdi mağarada onlarla sohbettedir. Fakat ne fayda senin gözün ve kulağın mühürlü”³²³

³¹⁸ Abdurrezzak Kâşânî, *Tefsir-i Kebir Te’vilat*, 1: 688-691.

³¹⁹ Kehf, 18/18

³²⁰ Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tefsîru İbn-i Atâ (Mecmûatu Âsâri’s-Sülemî*, 1. Bs (Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1369), 1: 123; Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, 2: 384; Şirazî, *Ârâisü’l-Beyân*, 2: 409.

³²¹ Meybüdü, *Keşfu’l-esrâr*, 5: 461.

³²² Meybüdü, *Keşfu’l-esrâr*, 5: 461.

³²³ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 18. Bs (Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385), 1/408-409.

“Kendini bu düşüncelere verme; uykuya dal! Uykuya dal da, bomboş fasit düşüncelerden kurtul! Uyku içinde iken gafletten uyanırsın, başkaldırırsın; manevî uyanıklık elde edersin!

Ey hoca! Ashab-ı Kehf gibi kalk, yürü, uyanık ol; fakat seni görenler uyur sansınlar! Ey inatçı! Veliler Ashab-ı Kehf'tir. Ayakta olsalar da, o yana bu yana dönseler de uykudadırlar.

Allah onları, kendilerinin haberi olmadan sağa sola çevirir. O sağa çevrilme nedir? İyi işlerdir. O sola çevrilme nedir? O da bedene ait işlerdir”³²⁴

Yukarıdaki dizelerde Mevlânâ Kehf sûresinde geçen “*kendileri uykuda oldukları halde sen onları uyanık sanırdın. Onları sağa ve sola çevirirdik*”³²⁵ âyetini yorumlayarak kendi iradesini Hak Teâla'nın iradesinde yok eden âriflerin durumlarının, Ashab-ı Kehf'in durumu gibi olduğunu, onların dünyada uyanık olsalar da yürüyüp gezseler de dünya hallerinden uykuda olduklarını, dünyaya karşı adeta bir ölü hükmünde olduklarını ifade etmektedir.

İşârî tefsirlerden de anlaşılacağı üzere mutasavvıflar, Ashab-ı Kehf kıssasını Allah ve âlem arasında bir berzah (misâl) olan insân-ı kâmil bağlamında yorumlamışlardır. Ancak mutasavvıflar dışında, din psikolojisi alanında yaptığı çalışmalarla dikkat çeken ve dinsel ideaların insan üzerinde etkili olduğuna inanan Carl Gustav Jung, Ashab-ı Kehf kıssasını “*yeniden doğuş*” bağlamında ele alır ve kıssayı insanın içinde bulunan parapsikolojik haller çerçevesinde yorumlar:

“Her kim mağaraya, yani herkesin kendi içinde taşıdığı mağaraya ya da bilincin dışındaki karanlığa girerse, kendini önce bilinçdışı bir dönüşüm sürecinin içinde bulur. Bilinçdışına girmesi, bilinci ile bilinçdışının içerikleri arasında bir bağ kurmasını sağlar. Bunun sonucunda kişiliğinde olumlu ya da olumsuz anlamda

³²⁴ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 1/3250-3256.

³²⁵ Kehf/ 18/18

kökten bir değişim olabilir. Dönüşüm genellikle, yaşam süresinin uzaması ya da ölümsüzlüğe adaylık olarak yorumlanır.”³²⁶

Jung’a göre, Kuran’da geçen Ashab-ı Kehf’in içinde yattığı ve tekrar uyandıkları böylece yeni bir yaşama başladıkları mağara, insanın bu dünyadaki bilinçsizliğini, içinde saklı bulunan meçhulleri, nefsin bilinmezliğini ve oradaki uyku nefsin bilgisine erişimin mayalanması ve mağaradaki uyanış ise nefsin tanınmasıyla insanın yeniden doğuşunu temsil eder. Buna göre tüm bu süreçler insanın içinde gerçekleşen nefsanî hadiseler ve bir bakıma misâl âleminde gerçekleşen vakalar olarak okunabilir.³²⁷

Jung’un Kehf sûresi ile ilgili yaptığı yorum, sûfîlerin Kur’an’daki bu hikâyeye getirdikleri te’villerle benzerlik arzeder. Nitekim Hz. İsa (a.s)’dan yapılan bir rivayette aktarılan yeniden doğuş meselesi sûfîlerin de başvurdukları bir senettir: Bu rivayette ikinci defa doğmamış olan kimsenin asla göklerin melekûtuna giremeyeceği aktarılır.³²⁸ Rûhânî dönüşüm ve yeniden doğuşun gerçekleştiği merkez veya mekânın, iki denizin birleştiği yer olan Mecmau’l-bahreyn olduğu sûfîlerin te’viline de yansımıştır. Nitekim İbnü’l-Arabî’nin Musa ve Hızır hikâyesine getirdiği te’vilde Mecmau’l-bahreyn’i bizzat misâl âlemi ya da ara âlem olan rûhânî âlem ile cismânî âlemin kesiştiği mekân olarak açıklar.³²⁹

Kur’ân’da insanî nefis için üç mertebe öngörülür.³³⁰ En alt mertebede nefis, kötülük emredici nefis (*nefs-i emmâre*) olarak adlandırılır. En üstün mertebede huzura ermiş (*nefs-i mutmaine*) nefis olarak adlandırılır. Bu iki nefis mertebesi arasında bulunan nefis ise kınanmış (*nefs-i levvâme*) nefistir. İnsan normal şartlarda nur ve karanlık ya da hayvan ile melek arası bir konum olan levvame nefis mertebesindedir.

³²⁶ Carl Gustav Jung, *Dört Arketip*, trc. Zehra Aksu Yılmaz, 5. Bs (İstanbul: Metis yay., t.y.), 67.

³²⁷ Jung, *Dört Arketip*, 67.

³²⁸ Hemedânî, *Temhidât*, 12; “Yuhanna”, t.y., 3/5.

³²⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 148, 204; 4: 406; Kâşânî, *Tefsir-i Kebir*, 1: 708; Aştîyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-Hikem*, 707; Tâcuddin Hüseyin Hârezmî, *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem*, ed. Allame Hasanzade Amulî, 2. Bs (Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami-yi Havza-i Kum, 1379), 1032; Salih Musevî Halhalî, *Şerh-i Menâkıb-i Muhyiddin Arabî*, 1. Bs (Tahran: Kitabhâne-i Hurşid, 1322), 238-239.

³³⁰ Nefs-i Levvame için Bkz. Kıyâme, 75/ 2; Nefs-i Mutmainne için Bkz. Fecr, 89/27-28; Nefs-i Emmare için Bkz. Yusuf, 12/53

Böyle bir durumda o, hak ve batılı ayırt etmektedir ve bu yüzden kendini kınayacak bir pozisyonadadır. Nefs-i emmare mertebesinde insanın karanlık veya hayvanî varlığı ona hâkimdir. Böyle bir durumda insan hayvanî doğaya ve cismânî arzulara, maddî lezzetleri tatmaya o kadar dalmıştır ki doğru ve gerçeğin peşine düşme ve içinde bulunduğu durumdan hayâ etme hissine sahip değildir. Nefs-i mutmaine mertebesinde ise insanın nûrânî ve melekûti varlığı egemendir. Böyle bir durumda insan övgüye değer bir ahlakla donanımlıdır. Beşerî sıfatlar, zaaf ve eksikliklerden uzaktır. İyi ve doğru olan hasletler sıfatı olur. Tarikatin zorlu yolunu katetmek sâlikî sonunda nefsin bu son mertebesine ulaştırmalı ve gerçekte bu mertebeye ulaşmak beşerî sıfatlardan arınmak ve ilahî ahlakla ahlaklanmak anlamına geldiği için yeniden doğuş olarak görülmüştür. Yeniden doğuşla da melekût âlemine giriş imkânı elde edilmiştir. Nefs-i emmare mertebesinde insanın bilgisi duysal bir bilgidir. Nefs-i levvame mertebesinde insanın bilgisi aklî (burhânî) ve nefsi mutmaine mertebesinde insanın bilgisi kalbîdir. Eğer insanı levvame nefis mertebesi olan doğal halinde ve bilgisini de aklî bilgi ve bu yüzden onu farkında olarak kabul edersek emmare nefis mertebesinde o, farkındalığın altında ve nefsi mutmaine mertebesinde ise sahip olduğu kalbî bilgiyle farkındalığın ötesindedir.³³¹

Musa-Hızır kıssasının, nefsin derin katmanlarında yapılan yolculuk ile açıklandığı bu yorum, Purnamdariyan’a göre misâl âlemine yapılan yolculuk ile izah edilebilir. Buna göre Musa-Hızır hikâyesinde Musa (a.s) “nefs-i levvame” mertebesinde ve aklın mazharı, Musa (a.s)’ın hizmetçisi olan Yuşa “nefs-i emmare” mertebesinde ve duyuların sembolü, Musa’(a.s) ın yolculuğa çıkış maksadını oluşturan Hızır ise “nefs-i mutmaine” mertebesinde kalbin veya daha üstün ve daha öte bir farkındalığın temsili sayılır. Bu yüzden Hızır’a eriştiği halde henüz Hızır’ın rengini almamış veya onun ahlakıyla ahlaklanmamış olan Musa (a.s) Hızır’ın yaptıklarını sorgulamaktadır. Musa (a.s) alt farkındalık durumundan peygamber ve risalet sahibi olarak çıkar. Farkındalık durumunun ötesine geçer ancak kâmil bir veli olarak Hızır’ın varlığında bulunan kâmil farkındalık ötesine erişemez.³³²

³³¹ Corbin, *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İranî*, 93-94; Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 262-263.

³³² Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 264.

Sonuç olarak diyebiliriz ki misâl âlemi her ne kadar Kur'an-ı Kerim'de lafzen zikredilmese de mutasavvıflar Kur'an'da geçen bazı ayetleri te'vil yoluna giderek ve Peygamber (s.av.)'in zikrettiği bazı hadislerle dayanarak bu âlemin varlığını Kur'an ve hadis merkezli temellendirmeye çalışmışlardır. Kur'an'da geçen fizikî kabulleri delen bazı metafizik vakıaların misâl âleminde ışığında anlaşılabilceği kanaatine varılmıştır. Zira misâl âlemini tanımakla kutsal metinlerin farklı boyutları anlaşılır hale gelebilir. Çünkü vahiy dili ya da kutsal metinlerin dili önemli bir ölçütte misâlî dildir. Vahiy dilinin ne demek istediği ancak misâl âlemini anlamak ve bu dili kendi özel âlemine geri götürüp te'vil etmekle anlaşılır hale gelebilir. Bu bakımdan misâl âlemini bilmek, dini metinlerin ruhuna nüfuz ederek din dilinin şifrelerini, sembolik ifadelerinin gerisinde yatan asıl anlamını, mucizevî anlatıları ve müteşabih ifadeleri anlamaya kapı aralamak anlamına gelecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MİSÂL ÂLEMİ VE EKOLLER

Tasavvuf düşüncesinde ekollerin misâl âlemi ile ilgili görüşlerine geçmeden önce, ilk dönem tasavvuf düşüncesinde âlem kavramına değinmek, konuya bir temel oluşturması açısından önemlidir. Zira ilk dönem âlem anlayışının analizi, bize bu düşüncelerin sonraki dönemler üzerinde ne denli bir etki bıraktığı bakımından geniş bir bakış açısı sağlayacaktır.

Tasavvuf düşüncesinde âlem, Allah dışında (*mâsivâ*) her şeyi kapsamaktadır. Âlemin oluşumunu tecelli ile açıklayan mutasavvıflara göre varlıklar Allah'tan zuhûr etmek sûretiyle soyuttan somuta doğru bir inişle meydana gelmektedir. “*Tenezzülât*” terimiyle ifade edilen bu iniş tasavvuf literatüründe, *Merâtibü'l-Vücûd* olarak isimlendirilir. Bu iniş esnasında soyutluk ve somutluk derecesine göre farklı âlemler meydana gelmiştir. Mutasavvıflar, âlemi ayırırken soyutluk ve somutluk özelliklerinin yanı sıra madde/heyûlâ ve sûret/form özelliklerini de dikkate almışlardır. Buna göre âlem üç kısma ayrılır: Bunlardan ilki madde ve şekilden tamamen bağımsız akıllar âlemi, ikincisi şeklin oluştuğu ancak maddenin olmadığı yarı rûhânî yarı cismânî olan misâl âlemi, üçüncüsü ise şekil ve maddeden oluşan cisimler âlemidir.³³³

İlk dönem tasavvuf düşüncesinde cismânî âlem dışında sûfîlerin bizzat kerâmet ve olağanüstü hadiseler ile yaşadıkları rûhânî seferlere dair soyut bir âlemden bahsedilmiş ancak bu iki âlem arasında ara bir âlemden söz edilmemiştir. Yaptığımız araştırmalarda ilk asırlarda yaşayan zühd dönemi sûfîlerinde mülk ve gayb âlemi dışında üçüncü bir âlem anlayışı ya da bir ara mertebe kullanımına rastlayamadık. Öyle görülüyor ki bu dönem tasavvuf anlayışındaki melekûtî âlem, mülk âlemi olarak da ifade edilen duyuşal dünyanın dışında kalan tüm âlemleri içeriyordu. Bunun sonucu olarak bu müşâhede ve sufî miraçların gerçekleştiği ve sonraki asırlarda misâl âlemi olarak telakki edilen yerin, melekût âlemi olarak görüldüğünü söyleyebiliriz.

³³³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2:291.

Ancak Hicri dördüncü asırda yaşamış olan Ebu Talib el-Mekkî (ö.386/996), *Kûtu'l-Kulûb* isimli eserinde, mülk ve melekût âlemlerinin dışında ceberût âleminden söz etmektedir. Fakat o, ceberût âlemini mülk ve melekût arasında bir ara âlem olarak gören mutasavvıfların aksine, Allah'ın sıfatlarının tecelli ettiği ve O'nun birliğine işaret eden vahdaniyet mertebesi olan en yüce âlem olarak görür ve bu âlemin marifet nuru ile müşâhede edildiğini ileri sürer.³³⁴ İbnü'l-Arabî de *Fütuhât*'ta bazı tarikat ehlinin misâl âlemini ceberût âlemi olarak isimlendirdiğini, Ebu Talib el-Mekkî'nin ise bu âlemi Allah'ın azametini tanık olduğu âlem olarak ifade ettiğini söyler.³³⁵

Ebu Talib el-Mekkî'nin âlem sıralaması Gazzâlî'de farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Gazzâlî ceberût âlemini mülk ve melekût âlemi arasında bir ara mertebe olarak zikreder.³³⁶ Fakat Aynu'l-Kudat Hemedânî, Gazzâlî'nin bu âlem sıralamasına karşı çıkarak Ebu Talib el-Mekkî'nin âlem tasnifinin daha uygun olduğunu söyler.³³⁷

Görüldüğü gibi tasavvufun ilk döneminde ara âlem düşüncesi henüz netlik kazanmasa da Gazzâlî öncesi erken dönemde böyle bir âlemin varlığından söz edilmiştir. Her ne kadar hicri üçüncü yüzyıla kadar tasavvuf düşüncesinde âlem anlayışı gayb ve şehadet âlemleriyle sınırlı olsa da o dönem sûfilerin gösterdikleri kerâmetler ve yaşadıkları rûhânî sefer ve miraçlardan, onların bu âlemi müşâhede ettiklerine tanık olmaktayız. Nitekim tasavvuf erbabına göre misâl âlemine girmenin başlangıcı fizikten, maddeden ve cismânî perdelerden sıyrılabilme. Buna köprü olan ise rüyalar, hayaller veya bedensiz girilen rûhânî haller ve seferlerdir ve bu seferler, içinde bulunduğumuz âlemden farklı bir boyuta geçmek, farklı bir âleme çıkmakla gerçekleşir.

Sonraki dönemlerde Müslümanların Yunan, Hint, Mısır, İran gibi farklı kültür ve medeniyetlerle tanışmaları ve bu medeniyetlere ait eserlerin tercüme faaliyetleriyle İslam dünyasına kazandırılması Meşşâî felsefenin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

³³⁴ Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, 1: 432; 2: 143, 164.

³³⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 171.

³³⁶ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 13:127.

³³⁷ Halil Baltacı, *Aşıklar Sultanı: Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 124.

Özellikle Platon'un, ideler ve gölgeler âlemi düşüncesi Meşşâî düşüncenin, âlemi, akli ve somut âlem olmak üzere iki âlem ayırmasına ilham kaynağı olmuştur.

Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeye getirdiği kelâmî eleştiriler felsefenin nefesini kesse de onun aslında yapmak istediği, istidlâlî bilgiyi veya nazariyatı ortadan kaldırmak değil, belki felsefe ve tasavvuf kisvesi altında gelişen bu ilimlerin, dönemin âlimlerinin elinde dünyevî bir ikbal aracına dönüşmüş olmasına itiraz etmektir.³³⁸ Haddizatında onun bütün çabası nazariye ile ameliyenin birbirinden ayrılmaz bir bütün olduğunu ve tasavvufun diğer ilimlerden farklı olarak sadece teorik bir sistem olmadığını ortaya koymaktır. Nitekim Gazzâlî'nin *Miškâtü'l-Envâr* isimli eserinin, kendisinden sonra çıkacak olan İşrâkî felsefeye öncülük etmesi ve vahdet-i vücûd inancını temellendirmesi onun aynı zamanda nazarî yönünü de ortaya koymaktadır. Bu eserinde Gazzâlî, nur-zulmet kavramı üzerinden âlemin nur ve nurun mertebeleri olduğunu açıklar ve bu nur perdeleri altındaki sırları kendine has bir te'vil yöntemiyle yorumlar. Gazzâlî'ye göre hakikat anlamında Allah'tan başka varlık yoktur, âlemin varlığı, Hak Teâlâ'nın varlığının âleme yansımından başka bir şey değildir.³³⁹

Gazzâlî'den etkilenen Sühreverdî, daha sonra irfan geleneği içerisinde bu temsîlî âlemi isimlendirip sistematize ederek somut âlemden başlayıp misâl âlemine oradan da akıllar âlemine ve *Mutlak Nur*'a ulaştıran bir seyrüsülûk haritası çizmiştir. Sühreverdî'den sonra İbnü'l-Arabî, misâl âlemini ontolojik olarak, somut ve soyut âlem arasında bir ara mertebe olmasının yanı sıra, tüm mertebeleri birbirine bağlayan bir berzah ve Hakk'ın dışında tüm varlık mertebelerini kapsayan hayal âlemi olarak tabir etmiştir. O, misâl âlemini aynı zamanda metafiziğe açılan bir kapı olarak duyular ve akıl arasında bir idrak mertebesi olarak epistemolojik düzeyde de ele alır. Bu âlem melekût ve cismânî âleminin aynası olması bakımından, her iki âlem arasında kalan ve tabiri caizse iki âlemin aynası hükmünde ve iki tarafın hakikatlerini bir araya getiren bir âlem olduğu için son derece önemlidir. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin varlık ve misâl âlemi düşüncesi hem Gazzâlî'nin hem de Sühreverdî'nin varlık anlayışından daha kapsamlıdır. Mevlânâ'nın vahdet-i vücûd düşüncesinde temel unsur aşk olsa da, onun

³³⁸ Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, trc. İhsan Durdu, 1. Bs (İstanbul: Ufuk Yay., 2011), 141.

³³⁹ Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Miškâtü'l-envâr*, trc. Mahmut Kaya, 1. Bs (İstanbul: Klasik yay., 2016), 14-15.

vahdet-i vücûd anlayışındaki Allah-âlem ilişkisi içerisinde, varlık ve varlığın mertebeleri hakkındaki düşünceleri Gazzâlî'nin *Mîşkât*'ı ile Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'ta dile getirdiği Nur'un zuhûruyla doğrudan ilişkilidir.³⁴⁰

Bu nedenle biz tasavvuf düşüncesinde misâl âlemi anlayışını incelerken, İşrâkî ve Ekberî hikmet ekolünün yanı sıra, tasavvuf düşüncesinin pîri olarak telakki edebileceğimiz ve hem İşrâkî hem de Ekberî ekolün nazarî düşüncelerinde çok büyük etkisi ve katkısı olan Gazzâlî ile tasavvuf felsefesi ve şiirinin en büyük üstadlarından olan Mevlânâ'nın varlık, âlem ve misâl âlemi hakkındaki görüşlerine de yer verdik. Zira o eserlerinde ve Allah'a aşkının bir numunesi olan şiirlerinde, hakikî varlığın kaynağının mutlak ve gayb âlemi olduğuna sıklıkla değinir ve insanın, asıl yurdu olan gayb âleminde kopup bu dünyaya gelişini trajik bir gurbet olarak betimler.

3.1. GAZZÂLÎ (Ö. 505/1111)

Gazzâlî'nin İslam düşüncesindeki yeri kuşkusuz çok önemlidir. Hatta onun için İslam düşüncesinin köşe taşıdır dememiz abartı olmayacaktır. Zira o, fıkıh, kelam, felsefe, tasavvuf gibi hem dinî hem de aklî ilimlerde engin bir bilgi birikimine sahip, kendi döneminde büyük bir ilmî otorite, kendinden sonrakileri ise derinden etkilemiş büyük bir İslam düşünürü olarak görülmüştür. Gazzâlî'nin tarihteki bu öneminden dolayı onun varlık ve misâl âlemi düşüncelerine geniş bir yer ayırdık.

Gazzâlî'nin varlık sistemi nur ontolojisi üzerine kuruludur. Buna göre nur salt varlıkla, karanlık da salt yoklukla özdeşdir. Ona göre nurun anlamı, güneş, ay, lamba gibi hem görülen hem de kendisi sayesinde başkası görülen şeydir. Ancak o, bu nurun görülmesi mümkün olmadığından dolayı, nuru asıl algılayan şeyin ruh gücü olduğunu vurgulayarak, görülen nurdan görülmeyen ve duysal olarak algılanamayan başka bir nura işaret etmiştir. Bu nedenle biz Gazzâlî'nin misâl âlemiyle ilgili görüşlerini temelde varlık-nur ilişkisi, nurun ruh kavramlarıyla münasebeti çerçevesinde ele alacağız. Ayrıca rüya ve ilhamın misâl âlemiyle yakın ilişkisinden dolayı Gazzâlî'nin rüya ve ilhama yüklediği mânâlar etrafında da konuya yaklaşacağız.

³⁴⁰ Ahmet Ögke, *Tasavvuf: El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, 3. baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 201.

Kur'an-ı Kerim'de geçen “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da batıya da nispet edilmeyen mübarek bir ağaçtan yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir”³⁴¹ âyetinden esinlenerek, varlığı “Nur” olarak açıklayan Gazzâlî'ye göre tüm varlıklar bir nurdur ve âlem baştanbaşa nurlarla doludur. Bütün bu nurların ilk kaynağı ise hakikî nur, zatıyla kâim, Nurların Nuru olan Allah'tır. Bu nedenle zemin ve göklerin tümü aklî ve hissî nurlarla kaplanmıştır. O halde âlemin varlığı, tıpkı ay ışığının birçok aynaya yansması gibi Nurların Nuru olan Hakk'ın âleme yansımından başka bir şey değildir.³⁴² Âleme yansıyan bu ışığı gözümüzle görebildiğimize göre varlığını kabul etmemiz gerekir ancak gerçekte o ışık, ilk Nur'un yansımından başka bir şey değildir. Ona göre âlem ya da varlık, bir mühendisin kâğıt üzerine çizdiği projenin hayata geçirilmesi gibi Allah'ın levh-i mahfuz'da yazdığı şeyleri varlık sahasına çıkarmasıdır.³⁴³

Gazzâlî'ye göre Bir'den sâdır olan ilk şey akıldır. Akıldan sonra nefis ve nefsten sonra cisim sadır olur. Âlem ise ontolojik olarak dört aşamada ortaya çıkar. Birincisi varlığın cismânî halinden önceki konumu olan levh-i mahfuzdaki varlık, ikincisi âlemin hakikî varlığı, üçüncüsü sûretin hayaldeki varlığı, dördüncüsü ise sûretin akıldaki varlığıdır. Bu varlıklardan bazıları rûhânî bazıları ise cismânîdir. Rûhânî varlıklardan bazıları diğerlerine göre daha rûhânîdirler. İnsan, ancak kendisine bildirildiği kadarıyla bu âlemleri bilebilir.³⁴⁴ Gazzâlî'ye göre varlığın, biri kendine diğeri ise Hakk'a dönük iki yönü vardır. Varlık, kendi tarafına bakan yönüyle yok (adem), Hakk'a bakan yönü itibariyle vardır.³⁴⁵ Mutlak Nur'un dışındaki varlıklara özü itibariyle bakıldığında nura sahip olmadığı ve nurunu başkasından aldığı görülecektir. Bu nedenle varlık Nur'dur, varlığın karşısında olan her şey karanlık ve

³⁴¹ Nur, 24/ 35

³⁴² Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, *Mecmecuatu Resâil el-İmam Gazzâlî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416), 278.

³⁴³ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 8: 32.

³⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-dîn*, 8: 32.

³⁴⁵ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 282.

yokluktur.³⁴⁶ O'nun nuru yerleri ve gökleri istivâ etmiştir. Bu nedenle O'ndan başka nur yoktur çünkü nur, varlığın tezâhürüne sebep olmaktan başka bir şey değildir. O halde gökler ve yerler o nurun tabakalarından oluşan nurlar ile doludur. Bu görüşe baktığımızda Sühreverdî'nin İşrakilik düşüncesi ile İbnü'l Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin temellerini görmekteyiz. Nitekim İbnü'l Arabî de daha sonra varlığın, hakikatin iki yüzü olduğunu ve aralarındaki farkın sadece itibarî olduğunu ifade edecektir. Aynı şekilde Gazzâlî'nin “nur” kavramı, Sühreverdî'nin de İşrakilik düşüncesinin ilham kaynağı olacaktır.³⁴⁷

Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserinde âlemi, mülk ya da şehadet âlemi ve rûhânî, gayb veya melekût âlemi olmak üzere iki kısma ayırır. Gayb veya melekût âlemi ulvî âlemdir. Mülk âlemi ise onu herkes görüp hissettiği için şehadet âlemidir. Ona göre akıllar ya da gayb âlemine ulaşmak için duyusal âleminden geçmek gerekir. Burada Gazzâlî salt soyut ve salt somut olan bu iki âlem arasında bir irtibat ve ulaşımın sağlanması için üçüncü bir âlemin gerekliliğinden söz eder. Çünkü iki âlem arasında irtibatı sağlayacak bir ilişki yoksa rubûbiyet âlemine çıkmaya imkân tanınmaz ve bu âleme ayak basmayan kimseler Allah'a yakın olamazlar. Bu yüzden Hakk'a yakınlaşmak için bu yolların iyi bilinmesi ve tanınması gerekir.³⁴⁸ Bu iki âlem arasında bulunan âlem Gazzâlî'ye göre korunaklı ve kutsal alandır. Bu korunaklı ve kutsal alan, duyusal ve hayalî idrakin ötesinde bir âlem olan “kuds âlemi” dir. O bu âleminden şöyle bahseder:

“Kuds âlemi ile kastettiğimiz duyusal ve hayalî idrakin üstünde bir âlemdir. Hiçbir şeyin oradan çıkmadığı ve yabancı hiçbir şeyin oraya girmediğini düşünürsek ona “kutsal alan” diyoruz. Bazen insan ruhunu o mecrada “mukaddes vâdinin kutsal levhaları” olarak isimlendiririz. Sonra bu alanda mânâ olarak birbirinden daha üstün katmanlar vardır. Ancak bu alan tüm onların

³⁴⁶ Gazzâlî, “*Mişkâtü'l-Envâr*”, 273.

³⁴⁷ Bkz. Rifat Okudan, *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl Ve Eserlerindeki Üslup Ve Belağat* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2001), 139-143.

³⁴⁸ Gazzâlî, “*Mişkâtü'l-Envâr*”, 280.

tüm katmanlarını kuşatmış durumdadır. Sakın bu lafızların basiret erbaplarınca akıldan uzak ve anlamsız olduğunu düşünmeyesin.”³⁴⁹

Gazzâlî'nin şehadet ve gayb âlemi arasında bir ara âlem olarak işaret ettiği kuds âlemi, daha sonra Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî tarafından melekût âlemine tekâbü'l eden ceberût âlemi olarak tarif edilmiştir. Gazzâlî'ye göre insanda bulunan güç, irade, bilgi gibi şeyler ne şehadet ne de gayb âleminde bulunabilir. Bunların yeri her iki âlemi birbirine bağlayan kuds âlemidir.³⁵⁰ Gazzâlî diğer bir eseri olan İhyâ'da mülk ve melekût âlemi arasında bir ara âlem olarak ceberût âlemini gösterir: Buna göre kişinin yolunda bulunan üç âlem vardır. Bu âlemlerin ilki mülk ve şehadet âlemidir. Ve bu menzilden kolaylıkla geçilebilir. İkincisi ise melekût âlemidir ve bu âlem yol olarak mülk âleminden daha engebelidir. Üçüncüsü ise şehadet ve mülk âlemi arasında bulunan ceberût âlemidir. Gazzâlî bu ceberût âlemini, su ile toprak arasında hareket halinde olan bir gemiye benzetir. Ona göre bu âlem ne su üzerinde giden bir geminin dalgaları gibi dalgalı ne de yeryüzünde yürüyen insanın istikrarı ve sükûnetine sahiptir. Her kim gemiye binebilecek güce ulaşırsa o ceberût âlemindeki yürüyen kimse gibi olur. Gemisiz su üzerinde yürüyünceye kadar yürümeye ulaşırsa sıkıntı çekmeksizin melekût âleminde yürür.³⁵¹

Ona göre şehadet âlemi melekût âlemi ile karşılıklı bir dengede yaratılmıştır ve şehadet âleminde var olan her şey gayb âleminde bulunan varlıkların bir örnek ve sembolüdür. Dolayısıyla şehadet âlemindeki varlıklar, gayb âlemine yükselmek için bir araç ve basamak konumundadır. Ancak bu iki âlem arasındaki türsel farklılıktan dolayı gayb ile şehadet âleminin melekût âlemiyle doğrudan irtibatı mümkün değildir. Bu irtibat üçüncü bir âlemin aracılığıyla ancak gerçekleşebilir. Hayal veya kuds âlemi bu birleştirici rolü oynayan âlemdir.³⁵²

Gazzâlî'ye göre insan, biri dış diğeri iç olmak üzere iki göze sahiptir. Dış göz duyuşal âleme, iç göz ise melekût âlemine bakar. Dış göz şehadet âlemine ait olduğu

³⁴⁹ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 281.

³⁵⁰ Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*, 13: 127; Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 280; Fatma Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 109.

³⁵¹ Gazzâlî, *İhyâ Ulûmi'd-dîn*, 13:127.

³⁵² Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 54; Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 280.

için duyusal eşyaların güneşidir. Eğer duyusal göze ait o nur olmasaydı yeryüzündeki varlıklar ortaya çıkmazdı. İç göz ise melekût âlemine ait olduğundan o Kur'ân ve Allah'ın indirdiği kitaplardır. Kişi bunları kavradığı vakit melekût âleminin kapıları açılır ve böylece melekût âlemine yükselebilir.³⁵³ Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Allah *"Biz sizin için apaçık bir nur indirdik"*³⁵⁴ buyurarak Kur'an-ı Kerim'i "nur" olarak nitelendirir.

Burada Kur'an-ı Kerim, melekût âleminin nuru olarak görülür. Bu âlem meleklerin hazır bulunduğu yüce bir âlemdir. Aynı zamanda sâliklerin seyrüsülûk yolculuklarında nefislerinin yükseldiği âlemdir. İçinde yaşadığımız duyusal âlem o yüce âlemin gölgesidir ve o nurun bu âleme yansıması sebebiyle var olmuştur. Gazzâlî'ye göre melekût âleminden duyusal âleme yansıyan nurlar ilk nur olan Nuru'l-Envâr'ın uzaklık ve yakınlığına göre hiyerarşik olarak sıralanırlar. Gazzâlî bunu ay ışığıyla örneklendirir. Yerdeki ışık duvara, duvardaki ışık aynaya, aynadaki ışık aya, aydaki ışık da güneşe tabidir. Her ne kadar birçok ışık var gibi görülse de aslında sadece bir nur vardır. Diğer bütün nurlar bu ilk nurun yansımasından oluşan ârızî nurlardır. Bu nurlardan her biri kendine özgü bir dereceye sahip olup üstünlük ve mükemmellik derecelerine göre sıralanmıştır. Bu nurların tümünün kaynağı yeryüzünde mükemmellik açısından en üstün nur olan güneştir. Tıpkı yeryüzünde olduğu gibi melekût âleminde de nurlar silsilesi bütün nurların kaynağı olan İlk Nur'a ulaşıncaya kadar devam eder. Diğer bütün nurlar bu İlk Nur'dan doğup aydınlanırlar. Bu nedenle bu ilk nurun dışındaki tüm nurlar mecazdır ve iğretidir, Nur adıyla anılmaya layık O'ndan başka bir nur yoktur.³⁵⁵

Gazzâlî başka bir eserinde, biri levh-i mahfûz'un bulunduğu melekût âlemine açılan diğeri ise şehadet âlemine bağlı olan beş duyuya açılan iki kapıdan bahseder. Kalp, âlemin hakikatini ve varlık bilgisini bazen bu beş duyuyla bazen de levh-i mahfûz ile idrak eder. Bu da gözün, bazen güneşin bizzat kendisine bazen de onun suda yansıyan şekline bakmasıyla güneşin sûretinin oluşması gibidir. Eğer kalp ile

³⁵³ Gazzâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", 273.

³⁵⁴ Nisa, 4/174

³⁵⁵ Gazzâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", 275.

arasındaki perde kalkarsa dışarıdan gelen bilgiye ihtiyaç kalmayacaktır. Bu hale gelen kalp, yerin derinliğinde kaynayan suya benzer.³⁵⁶

Gazzâlî melekût âlemine ait olan beşer ruhlarını derecelendirerek onları kandil, lamba, fanus ve zeytinyağı gibi maddî tabirlerle açıklar. Gazzâlî'nin bu kavramalara getirdiği yorumlar, ruhların derece ve mertebeleri hakkındadır. Buna göre mişkât/kandil müminin kalbindeki Hakk'ın nurunun bir örneğidir. Bu mânevî kavramlar, madde âlemi ve mânâ âlemi arasında sınırsız bir mânâ olduğundan dolayı sadece misalî kavramlarla daha açık hale gelirler. Burada Gazzâlî'nin dayanağı birincisi rûhânî ve mahsus iki âlemin varlığının ispatı üzerinedir. Ona göre bu iki âlem arasında bir irtibat vardır ve her varlığın bir örneği rûhânî âlemde de vardır. İkincisi ise rûhânî âlemde beşer ruhlarına yansıyan yüce ve nuûrânî cevherler olan meleklerin varlığıdır. Beşer ruhuna yansıyan nurlar, kaynağını o nûrânî cevherlerden alırlar. O nûrânî cevherler de hiyeyarşik olarak nurlarını daha yüce bir nurdan alırlar ki o da Hakk'ın nurudur.³⁵⁷

Gazzâlî'nin konuyla ilgili üzerinde durduğu bir başka husus ruhun nurla olan ilişkisidir. Ona göre ruhun bütün kısımları nur sayılır. Çünkü o nurlardan her birinin vasıtasıyla varlıklar tecelli ederler. Tam da bu yüzden o, ruhun bütün bu mertebeleri ile nur ayetinde söz edilen kavramlar arasında bir bağlantı kurar.³⁵⁸ Mesela kandili duyusal ruhun karşısına yerleştirir. Çünkü tıpkı kandil sahip olduğu deliklerden kendi nurunu yaydığı gibi duyusal ruh da göz gibi bazı pencerelerden varlıkları görebilir. Hayalî ruhun karşılığı ise Gazzâlî'ye göre üç özelliğe sahip olan fanustur. Buna göre birinci özellik, hayalî ruhun kaynağı toprak âlemdir. Çünkü onun mahzeninde yer alan varlıklar sınırlara ve oyuklara sahiptir. Böyle özelliklere sahip olan eşyalar ise sınırlardan berî olan akledilir nurlardan istifade ederler. İkinci özellik, hayalî ruh cismânî olmasına rağmen arınıp saflaşınca yani saf kristal hale gelince nurlarla arasında bir engel bulunmaz. Böylece akledilir mânâların paralelinde yer alır ve akıl nurlarının yansımasını engellemez. Bunun sebebi insanın başlangıçta düşünebilme gücünü ya da akledilir mânâları hayalî sûretlerden almasıdır. Üçüncü özellik ise hayalî

³⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, 8:37.

³⁵⁷ Gazzâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", 275.

³⁵⁸ Okudan, *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl Ve Eserlerindeki Üslup Ve Belağat*, 142.

ruhun varlığı akledilir varlıklar ve manevî varlıkların dağılmasını önlemek için gereklidir. Bu yüzden buna fanustan daha iyi ve daha uygun bir örnek getirilemez. Çünkü fanusun aslı hayalî ruhun ilk özelliği olan toprak maddesindendir. Ama zarafeti, arınmışlığı ve temizliğinden dolayı kandilin nurunu görmeye engel değildir. Diğer taraftan fanus, kandil nurunun muhafız ve koruyucusudur, şiddetli rüzgârların veya dalgalanmaların ya da hareketlerin etkisinden dolayı onun sönmesini engellemektedir. Bu yüzden diyebiliriz ki fanus, hayalî ruh için en iyi örnektir.³⁵⁹ Aklî ruhun muâdili ise yüce ilahî mânâları algılama gücüne sahip lambadır. Çocuk ve hayvanda olmayan ve sadece insana özgü bu ruh, duyu ve hayalin idrak edemediği mânâları (zorunlu ve küllî bilgileri) algılar. Fikrî ruhun karşılığı ağaç ya da zeytin ağacıdır ve bu ruh ağaç dalları gibi iki dal ya da şubeye ayrılıp çoğalarak meyve (bilgi nurları) verdiği için zeytin ağacı ile temsil edilir. Bu ruh, aklî olan bilgileri sentezleyerek sonuçlar elde eder. Peygamberlere ve bazı velilere özgü olan kutsî ve nebevî ruh ise zeytinyağı ile temsil edilir. Gaybî bilgilerin kendisine verildiği bu ruh “yağı âdeti kendisine ateş değmese bile aydınlatacak durumdadır.” Çünkü peygamber desteği olmadan nurunun kendiliğinden parladığı veliler ve meleklerin yardımı olmadan nuru parıldayan peygamberler vardır.³⁶⁰

Gazzâlî'nin, duyuşal âlemde rûhânî âleme ait varlıkları ve misâlî sûretleri ispatlamak için getirdiği örneklerden bir diğeri de rüya ilmidir. O, rüyada görülen güneşin hükümdarla yorumlanmasını buna örnek olarak gösterir. Güneş nasıl ki aydınlığıyla her şeyi kuşatıyorsa hükümdar da aydınlığıyla (görmeyiyle) her şeyi kuşatır. Rüyada görülen ay da vezirle yorumlanır. Güneş battığında ışığını güneşten alan ayın âlemi aydınlatması gibi hükümdara ulaşma imkânı bulmayanlara da hükümdarın emirleri, vezir vasıtasıyla ulaştırılır. Gazzâlî'ye göre rûhânî mânâda bu ikisi arasında bir eşitlik vardır.³⁶¹

Aynı şekilde kalp “vadi”, su “bilgi/keşf”dir. Kişinin kalp vadilerine bilgi suları yani keşifler akıyorsa o şeyin bu âlemdeki sembolü “Tur Dağı”dır. Bu vadilerin

³⁵⁹ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 285; Hasan Bulhârî Kûmî, “Kuvve-i Hayal ve Âlem-i Misâl der Ârâ' ve Endişe-i İmam Muhammed Gazzâlî”, *Hunerhâ-yi Ziba-Mimari ve Şehrâzâî*, 26 (1385): 10.

³⁶⁰ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 285.

³⁶¹ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 282; Gazzâlî, “el-Maznûn”, 338.

başlangıcı peygamber ve velilerin kalpleri olan “Eymen Vadisi”dir. Gazzâlî’ye göre peygamberlerin ruhu, aydınlatan meşale gibidir ve “*böylece sana emrimizle bir ruh vahyettik*”³⁶² âyeti bu nurun, daha yukarı bir kaynaktan (vahiy) geldiğinin açıklayıcısıdır. Gazzâlî Kur’ân’ı nur, peygamberi de parlayan kandil olarak sembolize eder. Çünkü beşere vârid olan hakikî nurlar ve marifet O’nun mukaddes varlığındandır. Peygamberden gelen bilgi bazılarında sadece işitmek ve taklit etmekten ibaretse onun durumu meşalenin haberini alan kimse gibidir. Meşalenin haberini alan değil, ateşin yanında bulunan ısınır. Bu nedenle derin düşüncesiyle anlayan kişinin durumu ya da sembolü alev, meşale ya da çakmaktır.³⁶³

Bir başka yerde de Gazzâlî “*Gökten bir su indirdik, böylece bu su kapasiteleri oranında vadilerde aktı*”³⁶⁴ ayetini sembolik olarak yorumlar ve suyla kastedilen şeyin Kuran-ı Kerim olduğunu söyler. Aynı zamanda rüyada peygambere arz edilen ipi Kur’ân, sütü ise İslam ile yorumlamıştır. Çünkü ip kurtuluş için sarılan şeyi sembolize eder. Nitekim kişi Kur’an-ı Kerim’e sarıldığı vakit kurtuluşa ermektedir. Süt ise zâhirde hayatı besler. İslam da bâtında hayatı besler. Bu nedenle İslam’ın misâlî sûreti süt ile sembolize edilir.³⁶⁵

O Tur Dağı’nda Hz. Musa’ya ilka edilen “ayakkabılarını çıkar” sembolünden iki dünyayı terk et çıkarsamasında bulunur. Çünkü “*Kur’ân hem zâhirdir, hem bâtındır*” sözüne göre zâhirde ayakkabıların çıkarılması anlaşılmaktadır ancak söz konusu olan şey, bâtında iki dünyanın terkedilmesidir. Bu konu hakkında her iki dünyanın terkedilmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Emredildiği iş zâhirde haddizatında doğrudur. Aynı şekilde bâtınî ve gizemli bir hakikati de aşikâr kılmaktadır. Bu hakikatin sembollerini kavrayabilen insanlar âyetlerin zâhirinde ve ilâhî emirlerin içinde gizli olan sırları aşikâr kılanlar âyette zikredilen bir cam ve fanus gibidirler. Âyette açıklandığı üzere insanın maddî hayal gücü sırları idrak etmesine ve nurları müşâhede etmesine engeldir. İlahî nurları ve sırları müşâhede etmek için, kişinin ayağında pranga gibi duran maddî meşguliyetlerden arınması gerekmektedir.

³⁶² Şura, 42/52

³⁶³ Gazzâlî, “Mişkâtü’l-Envâr”, 281.

³⁶⁴ Ra’d, 13/17

³⁶⁵ Gazzâlî, “el-Maznûn”, 338.

Bu yüzden ayakkabılarını çıkar ile emrolunmuşlardır. Ancak hakikî saflığa eriştiğinde ilâhî hakikatleri ve sırları keşfettiğinde bir fanus haline gelecektir. Bu durumda artık hem bizzat kendisi bu nurları ve sırları müşâhede edecek hem de bunları başkalarına ulaştıracaktır. Aynı zamanda o nurları söndürmeye çalışan fırtınalara karşı da onları koruyacaktır. Peygamberlerin hayal güçleri ise o kadar saf hale gelmiştir ki bir fanusa dönüşmüş ve ilâhî âlemin sırlarını kendileri üzerinden yansıtma gücüne erişmişlerdir. Bu fanus yüce âleme ve kutsal makama yükselişin (suûd) merdivenidir. Yalnızca peygamberler ve gerçek anlamda veliler bâtınlarının saflaşması sayesinde manevî sûretleri gördükleri gibi onların bâtınî sırlarını ifşa etme gücüne sahiptirler. Bu da Gazzâlî'nin ifadesiyle “*hayal fanusu*” sayesinde mümkündür.³⁶⁶

Gazzâlî'ye göre içinde yaşadığımız âlem ahiret hayatına nispetle bir uyku mesabesindedir. O, bu düşüncesini Peygamberin “*İnsanlar uykudalar, öldükleri zaman uyanırlar*”³⁶⁷ hadisine dayandırır. Ona göre uykuda iken bazı şeyler görürüz ve gördüklerimiz hakkında şüphe etmeden inanırız. Ancak uyandığımızda hiçbir şüphe duymadan inandığımız şeylerin, içinde yaşadığımız dünyaya göre bir gerçekliğinin olmadığını görürüz. O halde uyanırken duyular ya da aklın delâletiyle gördüğümüz şeylerin gerçek olduğuna nasıl bu kadar emin olabiliyoruz? Öyleyse duyular ve aklın ötesinde akıl ve idrak gücünün algılayamadığı başka idrak aşamaları ve hakikate açılan başka gözler vardır. Bu gaybî gözle insan gelecekte bir takım hadiseler şahit olabilir ve aklın alamayacağı bazı olayları müşâhede edebilir. Bu da metafizik olaylara kapı aralayan rüya âlemidir. Gazzâlî mânâ âlemine açılan kapılardan birinin rüya olduğunu şu ifadelerle dillendirir:

“Daha ilginç olanı ise tıpkı dışarıdan beş küçük kapının somut varlıklar âlemine açılması gibi içeriden de melekût âlemine açılan kalp gözüdür. Dış dünyaya açılan kapılar veya deliklerden ayrı olarak kalbin içinden ilimlere açılan bir kapı veya deliğin var olduğunun iki delili vardır. Biri rüyadır. Nitekim rüyada duyu organlarının yolları kapalı iken içerideki kapı açılır, melekût âlemi

³⁶⁶ Gazzâlî, “Mişkâtü'l-Envâr”, 338.

³⁶⁷ Ebu Mansur, “Kitâbu'l-i'câz”, 3; Serrâc, Müsned, 37

ve levh-i mahfuzdan gaybî bilgileri alır. Böylece gelecekte olan şeyleri önceden öğrenir ve görür.”³⁶⁸

Gazzâlî’ye göre rüya, ezelden beri gerçekleşecek her olayın insan ruhu üzerinde kayıtlı olduğu bir levhadır. İnsan ruhu ile levha rasındaki perdenin kalkmasıyla birlikte levhada yazılı olan bazı şeyler insan kalbine yansır.³⁶⁹ Gazzâlî kalbi, tüm sûretlerin içinde yansıtıldığı bir aynaya benzetir. Bu aynanın karşısına başka bir ayna konulduğunda birinci aynadaki sûretler ikinci aynaya akseder ancak bu iki ayna arasında bir perde vardır. Bu perde ise insanın aklını hakikatlerden alıkoyan gündelik uğraşlardır. Bir rüzgâr esip bu perdeyi kaldırdığı vakit melekût âleminden bazı hakikat ve sırlar kalbe yansır. Uyku esnasında kalp zâhirî duyuların tamamen kapanmasıyla dünyevî uğraşlardan arınık olduğu için kalp ile arasındaki perde kalkar ve gayb örtüsünün ardındaki hakikatler kalbe akseder. Bu durum bazen bir şimşek çakması gibi anlık meydana gelir bazen de belli bir yayılarak gerçekleşir. Ancak sürekli devam etmesi çok nadirdir. Her ne kadar uyku ile tüm dünyevî uğraşlardan arınık olursa da bu hayal gücünün harekete geçmesine engel olmaz ve levh-i mahfuzdan kalbe akseden şeyleri hayal gücü alır ve muhafaza eder. Ve insan uyandığı vakit hayalinde saklı olduğu bu şeyleri hatırlar. Bu sebeple rüyayı tabir eden kişinin hayal ile rüyada görülen şeyler arasında bir ilişki kurması gerek.³⁷⁰

“Cenâb-ı Hakk’ın takdir ettiği her şeyi levh’de nakşetmesinin mânâsını anlamak gerek. Misâlde levh, içinde sûretler beliren ayna gibidir. Eğer aynanın karşısına başka bir ayna konursa, aralarında perde gerilmezse, o aynanın sûreti şu aynada da görülecektir. Binaenaleyh kalb, ilmin resimlerini kabul eden bir aynadır. Levh, ilim resimlerinin aynasıdır. O resimlerin hepsi onda mevcuttur... Eğer şu perdeyi sallayıp kaldıran bir rüzgâr eserse, kalbin aynasında çakan şimşek gibi melekût âleminden bir şey parıldayacaktır. Bu parlayan bazen sâbit kalıp devam eder bazen de devam etmez. Devam etmemesi daha galiptir. Kişi uyanık oldukça

³⁶⁸ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 28.

³⁶⁹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, 16:14; Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 28; Çelebi, “Rüya”, 35: 309.

³⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-dîn*, 16:13-14; Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 34-35.

o, havaslar tarafından mülk ve şehadet âleminden kendisine gerilen nesnelerle meşguldür. Uykunun mânâsı; hassâların kişi üzerinde sükûnete kavuşması ve mülk âleminden herhangi bir şeyi alıp kalbe getirmemesi demektir. Binaenaleyh kalp bundan ve hayalden kurtulduğunda cevherlerinde de sâfi olduğunda onunla arasındaki perde kalkar. Böylece kalbe; levhte olan nesnelerden bir şey girer... Uyku ancak hayalin dışında diğer hassaları çalışmaktan menedicidir. Fakat hayali ise çalışmasından ve hareketinden men edemez. Binaenaleyh kalbe düşeni hayal derhal kapar. Onu ona yakın bir misâl ile aksettirir.”³⁷¹

Gazzâlî’ye göre varlıklar, eşyalar ve vakalar özleri itibariyle rüyada bizzat görülmezler. Rüyada varlıklara, kişilere veya eşyaya dair görülen şeyler onların bir misâli ve arketipidir. Çünkü rüya âlemi misâli bir âlemdir ve orada o âleme yansıyan varlıkların bizzat kendisi değil onun bir misâlî, sıfatı veya betimidir. Bu bağlamda Allah Teâla’nın ya da peygamberin görülmesi Allah’ın zatının ve peygamberin bizatihi görülmesi değildir. Belki misâlî âlemde misâlî sûretlerin bir gereği olarak Allah’ın sıfatlarından herhangi birinin bir sembolü, misâli veya işaretinin görülmesi, peygamberin ise nübüvvet ruhunun bir nişanesinin görülmesidir. Tıpkı rüyada görülen ipin Kur’ân, sütun ise İslam ile yorumlanması gibi.³⁷²

*“Eğer biri beni rüyada görürse o bizzat beni görmüştür. Şeytan benim sûretimde temessül edemez”*³⁷³ hadisini Gazzâlî rüyada görülen Hz. Muhammed’in; etiyle kemiğiyle, bedeniyle görülen Hz. Muhammed değil, aksine onda bulunan nübüvvet ruhunun bir parıltı ve işaretin misâlinin görüldüğü şeklinde yorumlar.³⁷⁴ O halde rüya âlemi ve rüya âlemine nükseden varlıkların oradaki varoluşu misâl âleminin bir örneği olarak kabul edilebilir. Çünkü rüyada görülen şeyler dış dünyada bizim algıladığımız varlıklarla birebir örtüşen varlıklar değildir. Nitekim misâl âleminin bir

³⁷¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’d-dîn*, 32-33.

³⁷² Gazzâlî, “el-Maznûn”, 337.

³⁷³ Müslim, “Kitâbu’r-rüyâ”, 1; İbn Mâce, “Kitâbu’t-ta’bîru’r-rüyâ”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsneid*, 15: 188

³⁷⁴ Gazzâlî, “el-Maznûn”, 337-338.

örneği olarak rüyada görülen varlıklar, orada olduğu gibi, aynı şekliyle değil; yorumlanarak, tevil edilerek, başka varlıklara dönüştürülerek anlaşılır hale gelir. Rüyada görülen Allah'ın peygamberin veya görülen ip ve sütun Kur'an ve İslam'a yorumlanması gibi rüyada görülen vakaların tevil edilerek anlaşılması gerekir.

Gazzâlî'ye göre rüyada görülen şeyler asıllarıyla değil, ona uygun sûretlere bürünmüş olarak görülür.³⁷⁵ İnsanı korkutan ve dehşete düşüren bir şey rüyada ona yılan şeklinde görünmüş olabilir. Bu durum rüyanın ardında duyularla algılanamayan başka bir âlemin varlığının olduğunu gösterir.³⁷⁶ Gazzâlî'ye göre hayal, rûhânî ve cismânî olan şeylerin arasında bir köprü vaziyeti görür. Böylece hayal, kalpte bulunan rûhânî sûretlere cismânî bir sûret bahşeder.

“İnsanların çoğu, insaf edip gaflet perdesini kaldırırsa, gece-gündüz nefsinin arzu ve isteklerinde hazır olduklarını görürler. Görünüşte insana benzeseler de hakikatte halleri böyledir. Yarın kıyamet gününde mânâlar görünecektir. Sûret, mânâdaki şeklini alacaktır. Şehvet ve hırsı baskın gelenler, kıyamette hıncır şeklinde görünür. Hışmı galip olanlar da kurt şeklinde görünür. Bunun içindir ki bir kimse, rüyada bir kurt görse, o kimsenin zâlim olmasıyla tabir olunur. Eğer domuz görürse, bu rüyanın tabiri, o kimsenin çirkef, murdar olması şeklinde olur. Çünkü rüyâ, ölüme benzemektedir. Şöyle ki uyku sebebiyle bu âlemden uzaklaşıyor, sûret, mânâyâ tâbi oluyor. Böylece herkes, bâtını ne şekilde ise o sûrette görülür.”³⁷⁷

Gazzâlî'ye göre madde âlemi dışında melekût âlemine açılan pencereler vardır. Bunların delillerinden biri ilham diğeri ise rüyadır. Kişinin ölümünü şahadet âleminden melekût âlemine bir intikal olarak gören Gazzâlî'ye göre melekût âlemi duyusal organ dışında her insanın kalbinde yaratılan basiret gözüyle görülür. Basiret gözünün üzerindeki perde yırtılmadıkça kişinin, melekût âleminden

³⁷⁵ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, 8:71.

³⁷⁶ Schimmel, *Halifenin Rüyalari*, 35.

³⁷⁷ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, 1: 23.

herhangi bir şeyi görebilmesi düşünülemez. Peygamberlerde ve peygamberlerin derecesine yakın olan velilerde bu perde bulunmadığı için onlar melekût âleminin esrarını müşâhede etmektedirler.³⁷⁸ Gazzâlî “*Salih rüya, peygamberlikten olan kırk altı parçadan bir parçadır*”³⁷⁹ hadisinden mülhem bu müşâhedenin peygamberlik nurlarından bir nur olduğunu ve rüya âleminde gerçekleştiğini söyler.³⁸⁰ Rüya ilminin, mükâşafenin inceliklerinden olduğunu ve halk tabakasının gördüğü rüyanın sadece karışık rüyalardan ibaret olduğunu dolayısıyla bu âlemin inceliklerinden anlamadığını söyleyen Gazzâlî, ancak salih ve sadık kimsenin rüyasına güvenilmesi gerektiğini ifade eder.³⁸¹

Felsefe, kelim ve tasavvuf gibi birçok alanda Gazzâlî’den etkilenen ve onun en önemli takipçilerinden biri sayılan Aynü’l-Kudat Hemedânî,³⁸² misâl âlemini kavramsal olarak kullanmasa da bu âlemi; melekût âlemi olarak, temessül kavramı üzerinden ifade etmiştir. Varlığı aşk üzerinden anlatan Aynü’l-Kudat Hemedânî Hakk’ın cemâlini ve çeşitli âlemlerdeki tecellisini temessül kavramıyla açıklayarak temessül âleminin aşk ile ilişkisine değinir. Hemedânî’ye göre en büyük âşık Hak Teâlâ’dır ve onun aşkıyla ilgili hiçbir işaret verilmediği için onda bekâ bulmak ancak her an O’nun cemâlini daha güzel gösteren temessül âlemiyle mümkün olmaktadır. Ona göre Hz. Muhammed insanlara beden olarak beşer kisvesinde temessül yoluyla göründü. Onun hakikati ise nurdur ve nurun cisimle bir ilişkisinin olması muhâldir.³⁸³ Yine kişinin ahiret ve kabir âlemi ile ilgili bilgilerin temelinde temessül âlemi vardır. Temessül âlemi, bâtın dışında başka bir şey değildir ve tıpkı bir kabir gibi karanlık ve ürpertici olan insanın bizzat kendi derûnudur. Bu nedenle kişinin cenneti de cehennemi de, iyi ve kötü âmellerinin münker ve nekiri de onun bizzat bir mezar konumunda olan derûnunda saklıdır.

“Sâlikin âhiret âlemiyle alakalı bileceği ilk şey, kabir halleridir. Temessüle dair göreceği ilk görüntü kabirde olur. Meselâ

³⁷⁸ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-dîn*, 8:45-46.

³⁷⁹ Müslim, “Kitâbu’r-rü’yâ” 8; Buhârî, “Kitâbu’t-tâbir”, 1; İbn-i Battâl, “Kitâbu’t-tâbir”, 1; İbn-i-Hacer el-Heytemî, *Eşrefü’l-vesâ’il ilâ fehmi’ş-şemâil*, 56

³⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-dîn*, 16-12.

³⁸¹ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-dîn*, 16:13.

³⁸² Baltacı, *Âşıklar Sultanı*, 35-36.

³⁸³ Hemedânî, *Temhidât*, 123-124, 248; Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 171.

azap ehline vaat edilen yılan, akrep, köpek ve ateş, kabirde kendisine temessül ile gösterilir. Bu da yine kişinin içinde, kendisine bağlı, kendisinden olan bir şeydir.”³⁸⁴

Hemedânîye göre temessülü bilmek, ilahî sırların büyüğüdür ve “*Ona tastamam bir insan şeklinde göründü*”³⁸⁵ ayeti bunun cevabıdır. O Allah’ın “Musavvir” (sûret veren) ismini “musavver/sûret gösteren”³⁸⁶ olarak açıklar. Allah’ın her bir özelliği ve sıfatı bir sûrette temessül ederek kişiye gösterildiğini söyler.³⁸⁷

Sonuç olarak Gazzâlî’nin varlık anlayışının, nur ve nurun yoğunluk dereceleri bağlamında gelişerek İşrâkî anlayışa ve vahdet-i vücûda bir zemin oluşturduğunu görmekteyiz. Ona göre varlık, en büyük nur olan Nûru’l-envâr’ın âleme yansması dışında bir şey değildir. Bu düşüncesiyle Gazzâlî’nin, İşrâkiliğin ilk temsilcisi olduğunu söyleyebiliriz. O, âlemin Allah’tan zuhurunu da ışık ve ayna temsillerini kullanarak açıklamaktadır. Bu şekilde Âlemin varlığını, ay ışığının birçok aynaya yansması gibi Hakk’ın varlığının âleme yansması olarak görmektedir. Gazzâlî’nin, kendisiyle felsefe arasına bir mesafe koymaya çalışmasıyla birlikte, Bir’den sâdır olan ilk şeyin akıl, akıldan sonra nefis ve cisim olduğu düşüncesiyle İbn Sinâ’ya yaklaştığını görmekteyiz. Ancak buna rağmen onun kendine özgü bir düşünce ortaya koyduğunu da söylemeliyiz. Aynı şekilde âlemi de melekût, ceberût ve mülk âlemi olarak üçe ayıran Gazzâlî’nin, ceberut âlemini mülk ve melkût âlemi arasında bir ara mertebe veya âlem olarak görmesi onun misâl âlemi düşüncesine olanak tanıdığını göstermektedir. Ona göre salt somut olan mülk âleminde bulunan varlıkların rubûbiyet makamına ulaşabilmesi için üçüncü bir ara mertebe ya da âleme ihtiyaç vardır. Bu âlem de hayalî idrakin ötesinde bir mertebe olan kuds âlemidir.

³⁸⁴ Hemedânî, *Temhidât*, 288; Hemedânî, *Temhidât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 198.

³⁸⁵ Meryem, 19/17

³⁸⁶ Musavver (مُصَوِّر) ism-i mef’ul olarak resimlenmiş, tasvir edilmiş anlamlarına gelmektedir. Ancak

Hemedânî burada kelimeyi, Allah’ın ismi için suret gösteren (صُورَتِ نَمَائِنْدِه) anlamında kullanmıştır.

³⁸⁷ Hemedânî, *Temhidât*, 296; Baltacı, *Aşıklar Sultanı*, 138.

3.2. MEVLÂNÂ CELALEDDİN RÛMÎ (Ö. 672/1273)

Eserlerinde evren hakkında geniş düşüncelere yer veren Mevlânâ Mutlak Varlık'ın eşsiz güzelliğini göstermek için bu âlemi yarattığını ifade eder. Bu düşüncesini ifade ederken “varlık” ve “yokluk” kavramını kullanır. Mevlânâ'ya göre “varlık”, içinde yaşadığımız duyusal dünyadan ibaret değildir; bilakis “gerçek varlık” “adem” denilen “gayb âlemi” ve “mutlak varlık”tır. Gayb âlemi; varlık ve hayatın, bütün güzellik ve manevî zevklerin kaynağıdır. İnsan, önce rûhânî bir âlemde zaten vardı ve onun dünya hayatındaki bütün amacı o rûhânî hayata bir an önce kavuşmaktır.

Hayat kavramı ve ölümsüzlük de bu temel üzerinden yani varlık kavramına bağlı olarak genişlemektedir. Mevlânâ'ya göre insan hayatı, bu dünyadan önce gaybda başlamış, dünyadan sonra da aynı şekilde gaybda devam edecektir. Bu nedenle ölüm, hayatın son noktası değil, bilakis yeni bir doğuş ve yeni bir başlangıçtır. Kıyamet de insan hayatının devamının nasıl olacağını belirleyecektir. Allah, varlık ve hayattan tamamen ayrı olmayan gizli bir hakikattir ve görünen varlıklar O'nun varlığının bir yansıması ve iradesinin gereğidir. İnsan da denizden ayrı kalan bir damla gibi, Allah'tan uzak olduğunu sezinlediği için kendini yalnız ve garip hissetmekte, tekrar kendi ilahî aslına dönmeyi arzulamaktadır. Bu nedenle onun Allah'la irtibatı korku ve ümitle yapılan kullukla değil, sevgi ve aşk üzere yapılan ibadetle sağlanır.³⁸⁸

Mevlânâ'nın asıl ve yakîn dünyası, gayb âlemidir. Mevlânâ, bu âlemi, emr âlemi, sıfat âlemi, can âlemi, gayb âlemi, varlık âlemi ve daha başka isimlerle ifade eder; ancak şehadet âlemini ifade etmek için kullandığı ilginç tabir “*adem*”dir. Varlık, Mevlânâ'nın ‘adem/yokluk’ kavramına karşılık açık bir denizde canlarımızın talihsiz balıklar gibi takıldıkları bir tuzak³⁸⁹ yahut rüzgârın kucığındaki bir saman çöpüdür.³⁹⁰ Bu âlem, ölüm, “yokluk” ve karanlık âlemidir, o ise hayat, varlık ve aydınlık âlemi.³⁹¹ Bu âlem kavga ve kıtlık elinde oyuncak, ‘ümit ve korku’ diyarıdır; o âlem ise huzur ve

³⁸⁸ Rahman Moshtagh Mehr, “Mevlânâ'ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı II”, *Şarkiyat Mecmuası*, trc. Kadir Turgut, 20 (20 Haziran 2012): 175-188.

³⁸⁹ Mevlânâ, *Külliyâtı Şems*, ed. Bediuzzaman Früzanfer, 3. Bs (Tahran: Neşri Kitâb-i Parse, 1379), 2/734.

³⁹⁰ Mevlânâ, *Külliyâtı Şems*, 2/950.

³⁹¹ Mevlânâ, *Külliyâtı Şems*, 3/3437.

devamlılık sığınağıdır.³⁹² Gerçekte varlık, gayb ve kifayet âleminin ateşinden çıkan bir duman³⁹³ ve tertemiz can denizi üzerindeki köpüktür.

Mevlânâ'nın yaptığı teşbihler ve getirdiği latif temsiller, bu dünyanın ve içindeki varlıkların tek başına bir varoluş hakikatinden mahrum oldukları, asıl varoluşun gaybî veya rûhânî âlemde olduğu, İbnü'l-Arabî düşüncesinde de geçen “fena” ile, o asıl yurda adım atılabileceği ve bir bakıma “fena” ile ya da “yok oluşla” ancak hakikî vatana kavuşulabileceği ima edilmektedir. Mevlânâ'nın kullandığı “Adem” kavramını da, “eğer olmazsan onu görürsün” hadisinde geçtiği gibi, gerçek varlığın yoklukta, gayb âleminde olduğu şeklinde anlamak mümkündür.

Mevlânâ, uyku ve rüyayı Molla Sadrâ'nın da özellikle daha sonraki dönemlerde vurgulayacağı “gaybî görme deneyimi” şeklinde tanımlar ve gayb kavramını anlatmak için sık sık rüyayı örnek verir. Ancak gaybî görme deneyiminin seçkin ve veliler için sadece uyku esnasındaki vakitle sınırlı olmadığını, arınma sonucunda gönüllerinin bir bakıma aynaya dönüştüğünü, tüm görkemiyle gayp âleminin bu arınmış gönüllere yansıdığını ve böylece gayb âleminin gizli olan görkem ve güzelliklerini müşâhede etmenin onlar için olanaklı hale geldiğini belirtir.³⁹⁴

Bu bakımdan Mevlânâ'nın tabiriyle “bütün perdeleri açmış olan” gönül, gaybın bir temsilidir. Bu temsilde, gönül ve duyu dünyası arasındaki ilişki, gayb ve şuhûd arasındaki ilişki gibidir. “Bu dünya bir küp su gibidir, gönülse akarsu gibi”, “bu dünya hücredir, gönül görkemli bir şehir.”³⁹⁵ Buna binaen dış dünya resim ve hayaldir, “huzur yeri” ise gönüldür.³⁹⁶ Görünüşe aldanan kimseler aslı ayrıntıya feda etmiş ve bilinçten uzak bir oyalanma içerisinde.³⁹⁷ Onlar, yağmurun saf suyunu göremeyip saçaklardan akan suyu içenler gibidirler.³⁹⁸

³⁹² Mevlânâ, *Külliyyâtı Şems*, 6/1885-59.

³⁹³ Mevlânâ, *Külliyyâtı Şems*, 6/2949.

³⁹⁴ Rahman Moshtagh Mehr, “Mevlana’ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı I”, *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*, trc. Kadir Turgut, 20 (2012): 145-148.

³⁹⁵ Mevlânâ, *Külliyyâtı Şems*, 4/1940.

³⁹⁶ Mevlânâ, *Külliyyâtı Şems*, 4/1940; Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 515 (3. Defter).

³⁹⁷ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 1376-1379 (4. Defter).

³⁹⁸ Mevlânâ, *Külliyyâtı Şems*, 2/7729.

Mevlânâ'ya göre varlık ya da âlem soyut ve somut iki kaynağın imtizacından meydana gelir. Bunlar insanın ve mahlûkatın babaları olan akıllar, nefisler ve mizaçlar; anneleri olan felekler, gezegenler ve unsurlardır. Bunlar mülk ve melekût âlemi ya da nur ve zulmet âlemi olarak isimlendirilir. Ona göre insan bir takım aşamalardan geçerek varlık halini almıştır. İnsan yaradılışı Âdemoğlunun cismine dört unsurun (hava, ateş, su, toprak) yaklaşması veya meczedilmesiyle meydana gelmiştir. Ancak soyut ve rûhânî bir asla sahip olan insanoğluna bu elementler dünyasından dört unsur bulaşınca onun ruhu kendi aslına uzak kalmış ve bu nasut kafesinde kendi aslından gafil ve bîhaber olmuştur.³⁹⁹

“Yedi yıldız her cenine, ey cân bir müddet nöbetle hizmet eder.”⁴⁰⁰

“Kadîmî ceddimiz ve akrabamız dört tabiattır. Biz âriyet akrabaya tama’ bağladık.

Cism-i Âdem’i senelerce hem-sohbetliği ve hem-demliği anâsır ile tuttu.

Onun ruhu ise nufûstan ve ukûldandır, Ruh kendi asılları için imtina’ etmiştir”⁴⁰¹

“Âlemin hepsi, akl-ı küllün sûretidir ki; “Kul!” ehli olan her o kimsenin babasıdır”⁴⁰²

Mevlânâ, varlığın kaynağı ve kökeni olduğu halde gayb âleminde bulunan Mutlak Varlık Allah’tan insanın kopup bu dünyaya gelişini trajik bir gurbet olarak betimlemekte ve *Mesnevi*’nin girişinde getirdiği “ney” hikâyesiyle bu acıklı ve dokunaklı kopuş ve inleyişi ifade etmektedir. Aslından koptuğu günden beri insanın feryad u figanını neyin inleyişleriyle sembolize eden Mevlânâ, ancak arınma veya ölümle insanın hakikî vatanıyla ve aslıya birleşebileceğini, bu vuslat gerçekleşmeden

³⁹⁹ Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, ed. Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı, 2. Bs (İstanbul: Kitabevi yay., 2005), 11: 158.

⁴⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 151 (1. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 2: 504.

⁴⁰¹ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 832 (6. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 11: 157-158.

⁴⁰² Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 616 (4. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 8: 436.

insanî yalnızlığın, yetimliğin ve yakarışın sonunun gelmeyeceğini şiirsel coşkuyla tasvir etmektedir.

Mevlânâ'nın; varlığı iniş ve yükseliş şeklinde iki kavse sahip bir daire şekline benzettiği söylenebilir. Yüce âlemden maddî ve alçak âleme gelen ruh, aslî vatanına gitmek için bu döngüsel varoluşu tamamlamak zorundadır. Mevlânâ da bu varoluş dairesinde, içinde misâl âleminin yer aldığı iniş ve suûd kavsinin varlığından bahseder.⁴⁰³ Mevlânâ sırasıyla varlığın nüzul kavsine doğru bir seyir halinde olan insanın Tanrı'nın lütuf ve inayetiyle cemâdâtan akla doğru bir yönelişle suûd kavsine doğru bir tekâmül (urûc) gerçekleştirdiğini, cismânî sınırlılıkları aşan kimsenin yüce mertebelere ve menzillere eriştiğini ifade eder. İnsanın ulaştığı akıl mertebesi ya da onu hayvandan ve cemadattan ayıran özelliklerin mertebesi olan bu menzillerin, bu dünyada somut ve görünen herhangi bir heykeli, cismi veya nişanesinin olmadığını söyler.⁴⁰⁴

“Sen o günden ki vücuda geldin, bir ateş ya toprak ya bir hava idin
Eğer senin için o hâl üzerinde bekâ olsaydı, mukakkak sen bu
irtikâya ne vakit erişirdin?

Tebdîl ediciden dolayı evvelki varlık kalmadı. Onun yerine daha
iyi bir varlık dikildi

Cemâdlıktan habersiz nemâ tarafına, nemadan hayat ve ibtilâ
tarafına

Tekrar akıl ve latîf temyiz tarafına, tekrar bu beş ve altının hârici
tarafına

O merâhil için yüksek tepe zâhir değildir, o menâzilin ne nişânı ne
nâmı vardır.”⁴⁰⁵

⁴⁰³ Zehra Recebî - Ğulamhüseyn Ğulamhüseynzâde, “Misâl ve Hıyal der Endişe-i Mevlevî”, *Du Faslname-i İlmî-Pejuheşi*, 8 (1392): 130.

⁴⁰⁴ Recebî - Ğulamhüseynzâde, “Misâl ve Hıyal der Endişe-i Mevlevî”, 131.

⁴⁰⁵ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 672-673 (2. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 272, 276, 278.

Aşağıdaki beyitlerde ise Mevlânâ, varlık hiyerarşisinin iniş mertebesinde akılların, nefislerin ve mizaçların yer aldığını ve nefs âleminin de tüm varlıkların ezeli sûretlerinin dünyaya gelmeden önce içinde mevcut olduğu misâl âlemine tekâbül ettiğini söyler. Ancak avâmdan insanların duysal formlarla bu âlemi anlamaya güç yetiremeyeceğini ifade eder. Mevlânâ, tıpkı İsrâk Şeyhi Sühreverdî'nin *Kıssatü'l Gurbeti'l Garbiyye* adlı risâlesinde, yüce melekutî âlem olan *doğunun* tam karşısına koyduğu oluş ve bozuluş âlemi olan *batıyı* karanlık bir kuyu olarak betimlediği gibi⁴⁰⁶ bu dünyayı oldukça karanlık ve dar bir mekân olarak görür. Bu dar ve karanlık kuyunun (dünya) dışında ise geniş bir âlemin varlığından söz eder:

“Bu dünya oldukça karanlık ve dar bir kuyudur, Bu dünyanın dışında renksiz ve kokusuz bir âlem vardır.”⁴⁰⁷

Mevlânâ diğer bir eseri olan *Dîvân-ı Şems*'inde de Hz. Yusuf'un, kardeşleri vasıtasıyla kuyuya düşüşünü yüce rûhânî âlemden bu karanlık ve alçak âleme bu beden zindanına düşüş olarak yorumlamıştır.⁴⁰⁸

Mevlânâ'ya göre Allah biz insanoğlunun zâhirî duyularına bir mühür basmış, bir sınır ve bir perde koymuştur. Nitekim duysal organlarımızdan biri olan göz ve kulak bir yere kadar görür ve işitir. Ama Mevlânâ'ya göre her ne kadar insanoğlu bundan gafil ve habersiz olsa da o perdenin gerisinde öyle sesler ve sûretler vardır ki bunları normal duyularımız ile algılamamız mümkün değildir. Ancak insan dara düştüğünde fitratı icabı bazı şeylerin künhüne varır. Allah'ın şöyle dediği gibi: “*Onlar gemide batmak üzereyken Allah'ı tanırırlar.*”⁴⁰⁹

“Kulak ve gözün üstünde Hudâ'nın mühürü vardır, hicâblarda çok sûret ve sadâ vardır

Her ne kadar varlığın ondan gafilse de, vakt-i hâcette Hak onu âyân eder.”⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Sühreverdî, “Kıssatü'l Gurbeti'l Garbiyye,” 2: 276-277.

⁴⁰⁷ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 307 (3. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 5:34.

⁴⁰⁸ Mevlânâ, *Külliyâtı Şems*, 77, 80, 126, 221.

⁴⁰⁹ Anketbût, 29/65

⁴¹⁰ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 187 (2. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 2: 188-189.

Mevlânâ'ya göre dünyada hakikat olarak kabul edilen şeyler misal âleminin yansıması, gölgesi ve sûretleridir. Onların asılları ise misâl âleminde mevcutturlar. Bu nedenle dünyadaki şeyler hayalî, itibârî ve değersizdirler. Bu düşüncenin en güzel örneğini Mevlânâ, hakikatle gökte olan kuşun yerdeki gölgesini gerçek zannedip gölgenin peşinde koşan avcı temsiliinde gösterir:⁴¹¹

“Yukarda uçan kuşun gölgesi, yerde kuş gibi uçarak koşar

Ahmağın biri, o gölgenin avcısı olur; kuvveti kalmayıncaya kadar
koşar

Hevâ kuşunun aksinden haberi yoktur, o gölgenin aslı neredendir,
haberi yoktur

O gölge tarafına ok atar; ok mahfazası dahi, cüst ü cûdan boşalır

(Böylece) onun ömrünün terkeşi boşaldı, gölge avında hararetle
koşmaktan ömrü gitti.”⁴¹²

Bu temsilde gökte uçan kuş yeryüzünde bulunan tüm mevcûdâtın misâl âlemindeki hakikati, kuşun gölgesi ise duyulur âlemdeki vehmî varlığıdır. Avcı ise duyusal âlemde gerçeklikten uzak, gölgelerin peşindeki insandır. Buradaki tasvir, gerçek âlemden ve asıl melekûtî “ben”inden ayrılıp bedensel formlara esir olan, başlangıçtan beri dünyalı olduğunu zannedecek kadar duyusal algılarla oyalanan ve böylece bir ömrü hebâ eden insanın betimidir. Çünkü dünyada meydana gelen gölgeler, ışığın veya nurun bir cisme çarpmasının neticesinde meydana gelmektedir. İnsan da Yüce Allah’ın nurunun yansıması ve feyez an etmesiyle meydana gelen varlıklardan başka bir şey değildir. Yine başka bir yerde bu dünyada var olan her şeyin Yüce Nur’dan gelen bir yansıma olduğunu şöyle ifade eder:

“Âdeme nurun gayri taâm yoktur; can onun gayrinden perveriş
bulmaz

⁴¹¹ Taki Purnamdariyan, “Âlem-i Müsül-i Eflatun, Nâhudâgahi Cem’i Yung ve Âlem-i Dil-i Mevlevî”, *Hemâyiş-i Beynelmileli-yi Endişehâ-yi Mevlana Celâleddin Muhammed Belhî*, 1388, 60.

⁴¹² Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 19 (1. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 1: 193-194.

O nurun aksidir ki, bu ekmek ekmek olmuştur, o canın feyzidir ki,
bu can, can olmuştur.”⁴¹³

Mevlânâ, bütün mevcûdât bir zerre halinde iken ruhların ve mânâların ilk defa sûrete büründükleri âlem olan ve Kur’an-ı Kerim’de geçen ilk ilahî misakın gerçekleştiği “elest bezmi”nin misâl âleminde gerçekleştiğine ve hitabın misâlî sûretlere yapıldığına işaret eder. Mevlânâ’ya göre bu nüzul kavsinde yer âlân bu âleme *zer âlemi* de denmektedir.⁴¹⁴ Bu âlem, insanların ruhlarının bedene bürünmeden önce soyut ruhlarının hakikatleriyle tanışıp kaynaştığı âlemdir.

“Bu tenden evvel ömürler geçirdiler; zirâatları çok evvel mahsul
kaldırdılar

Ten nakşından daha evvel can kabul etmişlerdir, denizden daha
evvel incileri delmişlerdir

Feleklerden evvel Zühal’i görmüşlerdir, dânelerden evvel ekmeği
görmüşlerdir

Her keyfiyetli olanı, keyfiyetsiz gibi görmüşlerdir, hâlisi ve kalbı
ma’denden evvel görmüşlerdir.”⁴¹⁵

Buna göre duyusal âlemde tezâhür eden canlı cansız her bir varlık ve durumun melekût âleminde bir a’yân-ı sâbitesi, örneği ve arketipi vardır.⁴¹⁶ Burada “keyfiyet”ten maksat eşyanın kesîf sûretidir. Yani küllî ruhlar taayyün libasına bürünerek görünen sûretler halini almışlardır. “Bîkeyfiyet”ten maksat ise onlarda mündemiç olan mânâdır. Maddenin özelliklerini renk, koku, tatlar gibi keyfiyetler oluşturur. Ancak bu keyfiyetlerden önce zaten bir keyfiyet var idi ve o ruhlar sûreti değil, onlarda mündemiç olan mânâyı daha önce görmüşlerdi.⁴¹⁷

⁴¹³ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 566 (4. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 8: 31.

⁴¹⁴ Recebî - Ğulamhüseynzâde, “Misâl ve Hıyal der Endişe-i Mevlevî”, 132.

⁴¹⁵ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 169 (1. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 3: 66, 68-69.

⁴¹⁶ Konuk, *Mesnevî*, 3: 68.

⁴¹⁷ Konuk, *Mesnevî*, 3: 69.

Mevlânâ misâl âleminin hatıralarının insanın özünde ve zatında baki kaldığını ve insanın bazen o âlemdeki bir durum ya da olayı hatırladığını aşağıdaki dizelerde şöyle yansıtır.

“Ancak o rebâbın sesinden onun maksadı, müştaklar gibi o hitabın hayalidir

Binâenaleyh hakîmler demişlerdir ki; “ Biz bu hoş sesleri feleğin devirlerinden aldık”

Biz hepimiz Âdemin cüzleri iken cennette bu sesleri işitmiştik.”⁴¹⁸

Nitekim Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde şöyle buyurur: “*Ruhlar ordu gibidirler. Orada birbirlerini tanıyanlar bu dünyada kaynaşırlar. Tanışmayanlar ise burada uyuşmazlar*”⁴¹⁹ Bu hadis, ruhlarımızın bu dünyaya gelmeden önce, başka bir âlemde tanışıp kaynaştığını ve bu dünyada bedene büründükten sonra da bu durumun devam ettiğine işaret etmektedir.

Mevlânâ’ya göre bu dünyada işittiğimiz tüm müzikal nağmeleri aslında ruhumuz henüz bu âleme inmeden önce işitmiştir. Bu sebeple dünyada ruhun işittiği bütün hoş nağmeler, insanın o eski ana yurdunda yitirmiş olduğu nağmeleri hatırlatmakta ve ikinci kere bu ulvî âlemlerle bir ilişki kurma isteğinin sebebi olmaktadır. Ona göre müzik, cennete ait bir etkinliktir.⁴²⁰ Nitekim İhvan-ı Safâ da gökteki felekler için sesler, nağmeler ve melodilerin olduğunu ve bu seslerin dünya âleminin seslerine bağımlı olmadığını söyler:

“Gökteki felekler devridaim ve yıldızlar da hareket halindedirler. Onların, Allah’ı tesbih ettikleri ve yücelttikleri özel nağmeleri ve melodileri vardır. Meleklerin ruhları da gökteki cisimlerin bu hoş nağmelerinden dolayı haz aldıkları için melekûti

⁴¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 520 (4. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 219-221.

⁴¹⁹ Buhari, “Enbiya”, 3; Müslim, “Birr”, 159

⁴²⁰ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 520 (4. Defter).

bir özelliğe sahip olan kevn u fesad âlemindeki ruhlarımız da müzikal sesler ve nağmelere lezzetle kulak kabartırlar.”⁴²¹

Sühreverdî de *Çocukluk Halleri* risâlesinde, semada okunan ilahîlerin, makam ve nağmelerin sûfide olağanüstü bir etki yaptığını ve onu bu dünyadan çıkardığını ifade etmektedir. Çünkü sûfî o sesleri ve nağmeleri normal âlemin ötesinde bulunan bir âlemde işitmiştir.⁴²² Bu sebeple bazen müzikal bir ses duyduğumuzda bir aşinalık hissederiz. Nitekim Platon da insanın hiçbir şeyi öğrenmediğini, sadece hatırladığını söylemektedir. Çünkü hakîmlere göre öğrenilen herşey bir hatırlatmadan ibarettir. İnsanoğlu o âlemde gördüğü ve bildiği herşeyi bu dünyaya geldiğinde bir unutkanlık, gaflet ve nisanla unutmakta, ancak zamanla ya perdelerin kalkmasıyla ya da okuyup araştırmakla yavaş yavaş yeniden hatırlamaya başlamaktadır.

Mevlânâ, bir seyir ve arayış halinde olan insanın içsel yolculuk ve riyazetle tekâmül merdivenlerini kat ederek misâlî sûretlere ulaştığının bir örneğini Padişah ve Cariye hikâyesi ile anlatır.⁴²³ Hikâye ruhlar âleminde cisimler âlemine gelen ruhun geçirdiği seyrüsülûk safhalarından bahseder. Seyrüsülûkun ağır imtihanlarından ve meşakkatli vadilerinden geçen sâlikî temsil eden padişahın, dünyevî şeylerin acziyetinin farkına vardıktan sonra tabiplerden ümidini keserek yalın ayak bir şekilde mescide koşar. Orada uykuya daldığı esnada gördüğü rüya âlemi misâl âlemine işaret etmektedir. Tüm zâhirî duyulardan geçerek fenaya erişen sâlik (padişah) rüyasında bir pîr görür. Sâlike görünen pîr yani insân-ı kâmilin cismi var ile yok arasında, hayal gibi bir görüntüdür. Pîrin cisminin var ile yok arasında hayal gibi görünmesi hayalin zâhirde görünmese de bâtında mevcut olması anlamına gelmektedir. Çünkü insanın

⁴²¹ İhvan-ı Safa, *Resâil’u İhvanu’s Safa ve Hullanu’l Vefa*, 2. Bs (Beyrut: Dârü’l İslamiyye, 1416), 1: 207.

⁴²² Sühreverdî, “fî Hâleti’t-Tufûliyye”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 623-624.

⁴²³ Mesnevî’de geçen bu hikâyeye göre padişah bir cariyeye şiddetle âşık olur. Ama cariyeye amansız bir hastalığa tutulur. Padişah cariyeyi iyileştirmek için ülkedeki bütün meşhur tabip ve doktorları onun emrine verir. Bu tabipler cariyeyi tedavi etmek için çeşitli ilaç ve şuruplar hazırlarlar ancak bu ilaçlar hiçbir fayda vermez. Padişah o tabiplerin aczini gördüğü zaman yalın ayak mescide doğru koşar. Mihrap onun gözyaşlarıyla dolar ve ağlayarak Allah’a yakarıta bulunur. Bu şekilde ağlaya ağlaya uykuya dalar ve rüya âleminde ona yönelen bir pîr görür. Pîr ona hacetinin giderileceğini, kendi taraflarından birçok maharetli ve güvenilir bir tabibin ona geleceğini ve hizmetçinin tedavisinde o tabibin mutlak bir şekilde sihrini göreceğini söyler. Padişah uykudan uyanır ve söz verilen günde tabip gelir.

kesif cisminde bâtin olan bir ruh vardır ve içinde her türlü hayal vardır. Bu hayaller insanın zâhirine nispeten yok gibidir. Tabibin vaadedilen zamanda gelmesi ise salike misâl âleminde misâlî olarak görünen pîrin vakti geldiğinde cismânî sûrette de zâhir olduğuna işaret eder.⁴²⁴

“Fazilet sahibi yüce bir şahsı kâmil bir insanı, gölgelerin içerisinde
bir güneş gibi gördü

Uzaklardan bir hilal gibi geliyordu, (gerçekte) yok idi ve hayal şekli
üzere var idi

Ruh içinde hayal yok gibiolur; sen cihânı bir hayal üzerinde gidici
gör

Bu cihan ehlinin sulhları da savaşları da hayal üzerinedir; onları
fahrları ve ârları da bir hayaldendir

O hayaller ki evliyanın tuzağıdır, Hudâ’nın bostanı meh-rûlalarının
aksidir

O bir hayalî ki, şah rüyada gördü, misafirin yüzünde zahir gelmekte
idi.”⁴²⁵

Yukarıdaki beyitlerde Mevlânâ hayal kavramına değinir. Ona göre hayal hem var olan hem var olmayan bir durumdur. Burada geçen hayal sıfatını bir insana nispet eder. O, ârifî hayal ile betimleyerek onun genel makamını, tümel durumunu betimlemeye çalışır. Cismânî riyazet ve mücâhede ile hilal gibi incelmış olan ârif ya da insân-ı kâmil hem mahsus/görünen dünyada yaşar, hem gayb/görünmeyen dünyada yaşar. Bu özelliği sayesinde dünyevî işlerini en iyi şekilde düzene sokabilir. Bu yüzden burada varlık ve yokluk Kur’an’da geçen şehadet ve gayb şeklindeki iki kavrama tekâbül eder. Bir sonraki beyitte ise ontolojik hayale yani mutlak bir gayb olmayan, bu âleme nisbetle gayb gibi olan misâl âlemine işaret eder.

⁴²⁴ Konuk, *Mesnevî*, 1: 103-109.

⁴²⁵ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 5 (1. Defter); Konuk, *Mesnevî*, 1: 103-109.

Bu ifadelerde açıktır ki Mevlânâ duyusal âlemi idrak etmeyi esas almıştır. Beş duyu organına göre maddî âlem vardır ancak misâl âlemi yok hükmündedir. Yani bazen idrak edilir bazen idrak edilmez. Ama genellikle idrak edilmez. Bu nedenle varlıktan ziyade yokluğa benzediği için var diyemeyiz. Hâlbuki gayb âlemi melekût ve ulûhiyetin de aralarında olduğu tüm örtük duyusal algıları içermektedir. Bu yüzden gayb âlemi zâhirî duyulara göre yokluk gibidir. Bir sonraki mısra da hayali, insanoğlunu istediği hedefler ve maksatlar doğrultusunda harekete geçiren amaçlı bir faktör rolünde olan zihinsel bir sûret olarak açıklar. Mevlânâ insan nefsindeki hayal gücüne değinmesinin yanı sıra bu potansiyelin hareketi var etmedeki rolünü hatırlatır. Adeta hayali tasavvurun yokluğunu bu yok hükmündeki sûreti gerçekleştirecek ve ona varlık bahşedecek kadar insanı teşvik eden ve harekete geçiren bir sebep olarak görür. Mevlânâ'ya göre dünya bir hayal üzere gidici olduğu için orada bulunan dünya halkının da kavgaları, barışları, dostluk ve düşmanlıkları da hayal üzerine bina edilmiştir.⁴²⁶

Mevlânâ, gerçekleştirilemeyen ve gerçek dışı zihnî sûretlerin karşısında evliyaların hayallerini yerleştirir. Burada hayalî gücün, su ve ayna gibi şeffaf bir cisimde görülen bir nesnenin görüntüsü ile hayal dünyasında görülen imgelerin, gerçeğin gölgesi olmasıyla aynı temel anlama sahiptir. Bu hayaller gerçekliğe sahiptirler ve Allah'ın bostanında bulunan nûrânî varlıkların yansıma ve tecellisinden başka bir şey değildir.⁴²⁷ Allah'ın bostanı, gayb ya da ya da misâl âlemidir. Ay yüzlüler ilham şeklinde evliyaların kalbine yansıyan ve onların kalbinde zihinsel bir tatmine sebep olan Hakk'ın cemâlinin sıfatıdır. Çoğu kez bunlara olan bağlılıkları onların tuzağı olur. Şöyle ki bu evlialardan biri bu mertebelerden biriyle yetinir ve bu mertebede durursa bu istenilen bir durum değildir. Çünkü bu şekilde nûrânî perdelere takılmıştır. Bu durum, yüksek mertebeli âriflere göre aşılması gereken bir yoldur. Bu aşamada evliyaların hayalî sûretleri zihnî bir yöne sahip değildir ve sübjektif değildir. Aksine tamamen gözle görülen ve objektif olup kendi aynî kemal ve hayallerinin taşıdığı mesajları aracılığıyla Allah'ın velilerini nübüvvet ya da tasavvufla

⁴²⁶ Konuk, *Mesnevî*, 1: 103-104.

⁴²⁷ Taki Purnamdariyan, "Âlem-i Musul-i Eflatun, Nâhudâgahi Cem'i Yung ve Âlem-i Dil-i Mevlevî", *Hemâyiş-i Beynelmileli-yi Endişehâ-yi Mevlana Celâleddin Muhammed Belhî*, 1388, 60-61; İbrahim Rızaî - Kasım Kakaî, "Hıyal ez Didgâh-i İbn Arabî ve Mevlevî", *Pejuheşname-i İrfân*, 12 (t.y.): 38.

sınırlandırır. Bu yüzden bu hayaller munfasıl hayalde gerçekleşir. Çünkü aynî boyut orada baskındır. Birçok durumda onların hayallerine yansıyan durum evliyalari cezbetmek için onların diledikleri ve arzuladıkları sûretler şeklinde tecelli ederler. Tıpkı Allah'ın Hz. Musa'ya ateş şeklinde tecelli etmesi ve Cebrail'in genellikle peygamberin sevdiği bir şair olan Dihyetü'l-Kelbî şeklinde zâhir olması gibi.⁴²⁸

Mevlânâ muttasıl hayale ve sadık rüyaya işaret ederek rüyada beliren şeye de hayal der. Müjdeleyici olan sûretlerin bir mesajı vardır ve o netlik de gündüzün görülen sûretler gibi gerçektir. Bu sûret uyku âleminde yok gibidir ancak şimdi ise bütün açıklığıyla aşikâr hale gelir.⁴²⁹

3.3. İŞRÂKÎ HİKMET EKOLÜNE GÖRE MİSÂL ÂLEMİ

Sühreverdî'nin *İşrâkî hikmeti*, Gazzâlî'nin İbn Sînâ'ya ve felsefeye getirdiği eleştirilerle nefesten kesilmek üzere olan Meşşâî felsefenin bağrından koparak gelişmiştir. Beyan, irfan ve burhan ya da kelim, tasavvuf ve felsefe arasında devam eden ilmî tartışmaların devam ettiği bir dönemde ortaya çıkan Sühreverdî, bu üç akımın kaynaklarından beslenerek kurduğu *hikmetü'l-ışrâk* tasarısıyla bu üç düşünceyi bir çatı altında toplamayı hedeflemiştir. Çünkü ona göre ne akıl ve felsefeden yoksun bir kelim ve irfan, ne de irfandan yoksun bir felsefe düşünülebilir. Böylece Sühreverdî, kelim, felsefe ve tasavvuf düşüncesini, kendi yaratıcı yöntemleriyle meczederek "*Hikmetü'l-İşrâk*" adı altında özgün okulunu kurmuştur. O, her ne kadar Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği Meşşâîlik düşüncesini marifete ulaşmada yetersiz gördüğü gerekçesiyle eleştirse de İşrâkî hikmet ekolünün kurulma sürecinde bu felsefenin katkılarını inkâr etmez ve bu bağlamda özellikle İbn Sînâ'yı son derece önemser.⁴³⁰

Aslında Hikmetü'l-ışrâk, belli bir coğrafyaya münhasır kılınmamıştır. Nitekim Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ın mukaddimesinde işrâk hikmetindeki yöntemin, hikmetin öncüsü olan Platon'un yöntemi olduğunu ve aynı şekilde hikmetin babası olan Hermes (Hz. İdris), Empedokles, Pisagor ve onlar gibi hekimler olduğunu söyler. Aynı şekilde Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ın nur ve zulmet hakkındaki ilkesinin;

⁴²⁸ Konuk, *Mesnevî*, 1: 105.

⁴²⁹ Rızaî - Kakaî, "Hıyal ez Didgâh-i İbn Arabî ve Mevlevî", 38.

⁴³⁰ Corbin, *İslam-i İran*, 16.

Camasb, Ferşadşûr, Buzurgmihr ve onlardan önceki kadîm Fars hekimlerinin dayandıkları ilke olduğunu anımsatır.⁴³¹ Sühreverdî, Hermesle başlayan bu hikmetin batıdan Empedokles, Pisagor, Platon, Zünnûn-i Mısrî ve Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'ye, doğudan ise Keyumers, Feridun, Keyhüsrev, Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr ve Ebu Hasan Harakânî'ye ulaştığını ileri sürerek bu kadîm hikmet hiyerarşisinin her iki koldan kendisinde birleştiğini söyler.⁴³² Sühreverdî'den sonra sonra İsrâk hikmeti, onun şarihleri Kutbüddîn Şîrâzî, Şehrezûrî, Molla Sadrâ, Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî ile devam etmiştir. Bu nedenle biz İsrâkî hikmet ekolüne göre misâl âlemini çalışırken sadece Sühreverdî ile yetinmeyeceğiz Sühreverdî ile birlikte şârihlerinin görüşleri çerçevesinde inceleyeceğiz. Bu hikmetin misâl âlemi düşüncesine geçmeden önce, Sühreverdî'nin kendi üslubuyla ortaya koyduğu varlık mertebelerini inceleyecek ve misâl âleminin bu mertebelerdeki konumunu ele alacağız.

3.3.1. Nurlar Hiyerarşisi

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlığın ilk kaynaktan feyz etmesi sonucu gerçekleşen sudur teorisi, yaratıcının ezeli olması ve varlıkların hadis olması esasına dayanır. Buna göre Vâcibü'l-vücûd'un kendi zatını düşünmesinden ilk akıl meydana gelir. İlk aklın Vâcibü'l-vücûd'u akletmesinden ikinci akıl, kendi zatını akletmesinden ise birinci nefis ve birinci felek sudur eder. Bu hiyerarşi on akıl, dokuz nefis ve dokuz feleğe kadar devam eder. Bu onlu akıl dini terminolojideki meleklerdir. Onuncu akıl olan akl-ı faal ise dini terminolojide Cebrail'dir. Akıllar âleminden sonraki âlem nefisler âlemidir. Nefisler âleminden sonraki âlem ise maddî âlemdir.

Sühreverdî varlık mertebelerini, birçok eserinde Meşşâîlerin getirdiği bu üçlü âlem şeklinde tasvir etmektedir. Ancak Sühreverdî Meşşâî felsefede geçen kavramların yerine “nur” kavramını yerleştirir ve böylece Vâcibü'l-vücûd'u, Nûru'l-Envâr olarak isimlendirir. Akıllar âlemini dikey nurlar (mertebeler) olarak, nefisler âlemini ise yatay nurlar olarak görür ve Meşşâî düşüncedeki ilk akıl olan Akl-ı evvel'i

⁴³¹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İsrâk”, 2: 10-11; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 15; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 23.

⁴³² Sühreverdî, “el-Lemâhât”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1675), 184.

de nûr-i akreb olarak isimlendirir. O, akılların sayısını ya da Sühreverdî'nin sözüyle soyut egemen nurları Meşşâîler gibi on akılla sınırlandırmaz aksine onları sayısız ve sonsuz olarak görür.

Sühreverdî'nin en önemli eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ın ikinci bölümü Nûru'l-Envâr, varlığın başlangıcı ve kaynağı ve ilahî nurları ele alır. Sühreverdî'ye göre varlık âleminin başında yer alan Nûru'l-Envâr kuşatıcı, kendi zatıyla kâim, kutsal, en yüce nur, kahhar ve mutlaktır.⁴³³ Bu ilk nur, eski İran hikmetinde geçen *Behmen* (Vohu Manah) yahut Meşşâî felsefede geçen ilk akla tekâbül eden en yakın ve en büyük nurdur.⁴³⁴ En yakın nur kendisinden daha aşağı olan nuru kuşatır ve ona egemendir.⁴³⁵

Meşşâî felsefede geçen Vâcibü'l-vücûd, İşrâkî düşüncede âlemlerin yaratıcısı olan Nûru'l-Envâr'dan ikinci bir nur sâdır olur. Bu ikinci nur Meşşâî düşüncede ilk akla tekâbül eden, Nûru'l-Envâr'a en yakın olan en büyük nurdur.⁴³⁶ Nûru'l-Envâr'a en yakın bu nur kendisinden daha aşağı olan nuru kuşatır. Kendisinden daha üstün olan Nûru'l-Envâr'a ise aşk ve şevkle bağlı ve her daim onun etkisi altındadır.⁴³⁷ Onun, Nûru'l-Envâr arasındaki bu müşâhede ve işrâkıdan ikinci egemen nur (*nûr-i kâhir-i devvom*), ikinci egemen nur ile en yakın nur arasındaki müşâhede ve işrâktan ise üçüncü egemen nur (*nûr-i kâhir-i sevvom*) meydana gelir ve bu silsile ve hiyerarşiden sayısız nurlar oluşur.⁴³⁸ Nurlar hiyerarşisindeki her bir mertebe Sühreverdî'ye göre daha üst ve daha alt nurlar için bir berzah konumundadır. Böylece üst mertebdeki daha yoğun ve şiddetli olan nurun yoğunluk ve şiddetinin daha alt mertebeye direk intikal etmesi engellenmekte ve daha üst mertebdeki nurun daha alt mertebdeki nura kısmen süzülerek gelmesi sağlanmaktadır.⁴³⁹

⁴³³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 121.

⁴³⁴ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 128.

⁴³⁵ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 140; Ali Muhammed Sacidî, "Rabîta-i Huda bâ Nizami Hestî ez Didgâh-i Hekim Sühreverdî", *Tebriz Üniversitesi Edebi ve Beşeri Bilimler Fakültesi yay.*, 194 (2005 1384): 45.

⁴³⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 128.

⁴³⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 135-136.

⁴³⁸ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 140; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 28.

⁴³⁹ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 28.

Sühreverdî’de varoluş dairesinde bunlardan sonra gelen bölüm misâl âlemidir. Misâl âleminden sonra bu âlemin altında *ispehbedî*⁴⁴⁰ ya da *yönetici* nurlar yer alır. Bu nurlar da felekî ve insanî ispehbedî nurlar olarak ikiye ayrılır. Felekleri evirip çeviren, içindeki ruh felekî ispehbedî nurdur.⁴⁴¹ Dünyadaki tüm canlı cansız varlıkları ve insanı harekete geçiren, habbeden kubbeye kadar tüm varlığı evirip çeviren unsur ispehbedî nurlardır.⁴⁴² İspehbedî nurlardan sonra gelen âlem nurun battığı yer olan maddî âlemidir. Maddî âlem esasen bir berzahtır, nurun battığı ve gömüldüğü karanlık bir yerdir. Bu yüzden nurun ortaya çıkarılması ve yeniden aslına kavuşturulması için bu maddî perdenin kaldırılması gerekir.

Sühreverdî, İşrâkîlik düşüncesinde inşa ettiği varlık hiyerarşisini, bir yere kadar Meşşâîlerin düşüncelerine paralel olarak ancak Kur’an-ı Kerim tabirleriyle ve kendi özel kavramlarıyla inşa etmiştir. Elbette bu durum Sühreverdî’nin sadece kavramları değiştirmesiyle sınırlı değildir. Sühreverdî varlık ontolojisini inşa ederken aynı zamanda özgün düşüncelerini de ortaya koymaktadır.

Sühreverdî’ye göre, tüm eşya Nûru’l-Envâr’a yakınlıkları ve aydınlanmalarıyla vücuda gelir. Bu yüzden her mevcut, Nûru’l-Envâr’dan aldığı nur huzmesiyle vücut formuna kavuşur. Varlıklar nur ve karanlıktan nasibini alma noktasında gruplara ayrılır: Eğer aydınlıksa, ya kendi kendine aydınlıktır ki bu durumda katışıksız ışık (*Nûr-i Mücerred*) adını alır, ya da kendinden başka bir şeye bağlı olarak aydınlanır ki bu durumda ilineksel ışık (*Nûr-i Arazi*) adını alır. Aynı şekilde karanlık da ya kendindendir ve kapalılık (ğasak) diye adlandırılır, ya da kendinden başka bir şeye bağlı olarak karanlık ve kapalıdır ki form (*hey’e*) adını alır.⁴⁴³ Sühreverdî varlıkları kapsam ve farkında olma derecelerine göre bölümlendirir. Ayırımın nihaî ölçüsü, her birinin sahip olduğu nurun derecesine göredir. Sahip olunan nur, aynı zamanda bilgi

⁴⁴⁰ Yeryüzünde bulunan madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar gibi tüm varlıkları doğrudan idare eden ve aynı zamanda felekleri harekete geçiren İspehbedî nurları Sühreverdî şöyle tanımlar: “Natık türün (düşünen varlığın) arketipi, bazı kahir nurlardan yani insan türüne egemen olan melekûtun büyük babalarından olan yakın baba, ruh bahşeden Rûhu’l-Kudüs, ilmin hibe edicisi, hayatı ve fazileti bahşeden Cebraîl (a.s)’dan, kemale ermiş insanî karakter üzerine soyut bir nur hâsıl olmaktadır. Bu soyut nur insan bedenine hükmeden müdebbir bir nurdur ve ispehbedî nâsutun kendisidir.” Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 200-201.

⁴⁴¹ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 200-2001.

⁴⁴² Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 30.

⁴⁴³ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 107-108.

ve farkında oluşla da özdeşdir. Böylece kâinat, arada herhangi bir tözsel ve maddî devamlılık olmaksızın Nûru'l-Envâr'dan çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Nûru'l-Envâr'ın her alanda temsili ve doğrudan sembolü vardır: Gökte güneş, yerde ateş ve insan ruhundaki ışık... Öyle ki her yerde O'nun işaretleri sergilenmekte ve her şey, O'nun her yerde hazır olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁴⁴

Sühreverdî'nin, eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, hikmet ehlinin akıl, nefis ve cisim âlemi olarak tasnif ettiği üç âleme inandığı görülmektedir. Bu âlemlerden ilki olan akıllar âlemindeki varlıklar madde ve yönlerden arınık özlerdir. Bu âleme ceberût âlemi veya büyük melekût âlemi denilmiştir. İkinci âlem olan nefisler âlemindeki varlıklar maddeden arınık, ancak maddede iş gören özlerdir ve ona küçük melekût âlemi denilmiştir. Üçüncü âlem olan cisimler âlemi ise mülk âlemi olarak isimlendirilmiştir. Mülk âlemi de feleklerden meydana gelen esîrî âlem ve unsurlar âlemi olarak ikiye ayrılır. Unsurlar âlemi feleklerin yanında değersiz, felekler nefislerin etkisinde, nefisler aklın egemenliğinde ve akıllar ilk nedenin kontrolünde, ilk neden nurun ve görkemli saltanat sahibi Allah'ın egemenliği altındadır.⁴⁴⁵

Bu üç âlem, *Heyâkilü'n-Nur* adlı eserde Sühreverdî'nin işaret ettiği gibi hikmet ehlinin⁴⁴⁶ kabul ettikleri âlemlerin bizzat kendileridir. Bu üç âlemden akıl ve nefisler âlemi, tamamen zihinsel ve soyut âlemler olduğundan ikisi birlikte akıllar âlemi olarak mülk âlemi ise maddî âlem olarak iki âlem olarak da sınırlandırılır. Ancak Şeyhu'l-İşrâk Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta tamamen zihinsel ve akledilir âlem ile tamamen somut ve duyuşal âlemin yanı sıra başka bir âlemden söz eder.⁴⁴⁷ Bu diğer âlem *Sekizinci İklim; Câbelkâ, Câbelsâ ve Hurkulya* gibi hârikulâde şehirlere sahip olan bir âlemdir. Böylece Sühreverdî hukemânın kabul ettikleri akledilir ve duyuşal âleme üçüncü bir âlem ekler ve bu âlemi; asılı sûretler âlemi (âlem-i müsül-i muallakâ), misâl

⁴⁴⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, trc. Ali Ünal, 4. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2009), 92-93; Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*, 54.

⁴⁴⁵ Sühreverdî, "Pertevnâme", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 64-66; Sühreverdî, "Heyâkilü'n-Nûr", 3: 99; Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim yay., t.y.), 1: 366-367.

⁴⁴⁶ Sühreverdî'nin Teosof olarak isimlendirdiği hikmet ehli kimseler aklı ve felsefî bilgiye sahip olmanın yanı sıra rûhânî tecrübelerine sahip, bahs ile zevki, akıl ile kalbi birleştiren marifet ehli kimselerdir. Bkz. Sühreverdî, "el Meşari' ve'l-Mutârahât", 1: 502.

⁴⁴⁷ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 254; Oliver Leaman - Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, 2. Bs (İstanbul: Açılım Kitap yay., 2011), 2: 231.

âlemi veya sekizinci iklim olarak isimlendirir.⁴⁴⁸ Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî'ye göre eğer akıllar ve nefisler âlemini ma'kul âlem olarak unsûrî ve esîrî âlemi de cisimler âlemi olarak değerlendirirsek misâl âlemini üçüncü âlem, eğer akıllar ve nefisler âlemini ayrı olarak değerlendirirsek de dördüncü âlem olarak okuyabiliriz.⁴⁴⁹

Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*'ın bir diğer kısmında sahih nefsanî tecrübelerinin, âlemlerin sayısını dört olarak gösterdiğini söyler.⁴⁵⁰ Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî'nin de kabul ettiği bu dört âlemden ilki olan egemen nurlar âlemi (*el-envâru'l-kâhiretu't-tûliyye*), cisimlerle bir ilişkisi olmayan soyut ve akledilir nurlar âlemidir. Bu nurlar ulûhiyetin askerleri, (*cunûd-u's semavâti vel-ard*)⁴⁵¹ yakın melekleri (*mukarrebân*)⁴⁵² ve Allah'ın içtenlikli kullarıdır (*salih kullar*)⁴⁵³. İkinci âlem, insanları ve felekleri yöneten ispehbedî nurlardır. Üçüncü âlem ise duyusal âlemdir ve bu âlem, biri felekler ve yıldızlar âlemi, diğeri elementler âlemi ve orada bulunan mürekkep varlıklar olmak üzere iki berzahtan meydana gelmiştir. Dördüncü âlem, misâl âlemidir. Bu âlem uçsuz, bucaksız ve sonsuzdur. Misal âlemi, iki berzahtan müteşekkil olan duyusal âlem ve yıldızlar, mürekkep unsular, maddeler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan bu iki berzahta bulunan herşeye tekâbül etmektedir.⁴⁵⁴

Bu açıklamalar ışığında eğer egemen nurlar ile yönetici nurları cismânî özelliklerden tamamen arınık oldukları için akıl ve nefis âlemi olarak, iki berzahı da cismânî âlem kabul edersek yine üç âlem geride kalır. Böylece işrâk mektebinde akledilir, duyusal ve misâl olmak üzere üç ana âlemle karşı karşıya gelinir.

3.3.2. Misâl Âlemi

Sühreverdî, misâl âlemini iki âlem arasındaki bir mertebede varlık dairesi içerisinde sistematik olarak yerleştirerek eserlerinde bu âlemin özellikleri, varlık

⁴⁴⁸ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1: 370.

⁴⁴⁹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, (Mukaddime) 44, 554-574; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493.

⁴⁵⁰ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 232.

⁴⁵¹ Fetih, 48/7

⁴⁵² Nisa, 4/172

⁴⁵³ Bakara, 2/ 130; Âl-i İmran, 3/114; Enbiya, 21/72

⁴⁵⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 553-554; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbaniyye*, 1. Bs (Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1383), 456-468; Kutbüddîn Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 450.

hiyerarşisi içerisindeki konumu ve şehirlerine genişçe yer vererek İshrâkî düşünce sisteminde merkezî bir yere konumlandırmıştır.⁴⁵⁵ Bunun yanı sıra o, Platon'un ideler düşüncesini kabul etmekle beraber bu düşüncüyü, oluşturduğu İshrâkî sistem içerisinde farklı yorumlamıştır. O, Platon'un idelerinin “melek” olarak isimlendirdiği nûrânî varlıklara sahip soyut cevherler olduğunu ileri sürer. Bu nûrânî varlıklar ya da melek grubu İshrâkî terminolojide Platon'un idelerine karşılık gelen *erbâbu'l-enva* (türlerin ilk örnekleri), *ashâbu'l-asnâm* (tezâhürlerin özü) ya da *erbâb-ı tılsım* (tılsımların arketipleri) da denilen türlerin ilk örnekleridir.⁴⁵⁶ Türlerin Efendisi olan bu nurlar kendi varlık türünün koruyucusudur. Bu sebeple o türün tümel varlığıdır. Bu nurlar felekî ve unsurî âlemdeki tüm varlıkların “*heykel-tılsımların efendisi*” olduğu için Sühreverdî bu nurları “*suverî hükümrân ışıklar*” olarak adlandırır.⁴⁵⁷ Bu varlıkların bulunduğu âlemi Sühreverdî, karanlık ve aydınlık sûretlerin muallâk olduğu âlem “*Müsül-i Muallaka*” olarak isimlendirmiştir.⁴⁵⁸

Sühreverdî misâl âlemini ve bu âlemde gerçekleşen vakalar, rûhânî tecrübeler ve mükâşefeleri, diğer sûfî ve filozoflara göre daha fazla merkeze almıştır. Sühreverdî'nin eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla kendisi misâl âlemine bizzat tanıklık etmiş ve oraya yaptığı rûhânî yolculukları ancak o tecrübeleri yaşamış birinin dile getirebileceği bir canlılıkta ortaya koymuştur.⁴⁵⁹

Misâl âlemi maddeden soyut ve ayrık olması nedeniyle soyut âlemle, fakat cismânî özelliklere sahip olması nedeniyle de somut âlemle ilişkilidir. Mutlak mücerred olan bir varlık, tenezzül yoluyla forma bürünerek ve bir hacme sahip olarak bu âlemde belirir. Maddî olan varlık ise suûd yoluyla yükselerek maddeden ve maddenin bazı özelliklerinden arınır. Bazen misâl âlemine ait olan bir varlık bu dünyada görülebilir ve duyuşal organlarla burada duyumsanabilir. Maddî âlemdeki

⁴⁵⁵ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, 2: 232; Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, 30; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1: 370.

⁴⁵⁶ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 94-95.

⁴⁵⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 143; Sühreverdî, *İşrak Felsefesi*, trc. Tahir Uluç, 2. Bs (İstanbul: İz yay., 2012), 147.

⁴⁵⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İshrâk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 232

⁴⁵⁹ Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 247.

ayna, su ve hava gibi parlak ve şeffaf cisimler, insan hayali ve misâl âlemine ait varlıkların zuhûr yerleridir. İnsanın kendisi de onların tecellisidir. Aynalara yansımış sûretler ile hayalî sûretler, hayal âlemine ait olup ayna ve hayal gibi yansıtıcı mekânlarda ortaya çıkarlar. İnsanın rüyada gördüğü sûretler de bu şekildedir. Bazı kimselere görünen melekler, cin ve şeytan da bu âleme ait varlıklardır.⁴⁶⁰

Sühreverdî'ye göre maddî özelliklerden yoksun olan ma'kul ve rûhânî âlemdeki varlıkların rüyada görülen sûretler gibi somutluk kazandığı; maddî sûretlerin ise rûhanileştiği ve rüyadaki sûretler gibi maddî ve cismânî özelliklerden arındığı; ma'kul/rûhânî âlem ile maddî âlem arasında bir berzah olan âlem, misâl âlemidir.⁴⁶¹ Sühreverdî terminolojisinde; ruhânî âlem ile maddî âlem arasında bulunan ve her iki âlemin niteliklerini taşıyan, ruhlarla ilişkisine göre karanlık ve görünen, bedenlerle ilişkisine göre ise aydınlık ve görünmeyen berzahî makrokozmetik âlem; maddî bir sûrete sahip olan varlıkların rûhânileştiği ve aynı şekilde zihinsel soyut kavramların somut sûretlere büründüğü misâl âlemine tekâbül etmektedir.⁴⁶² İlahî ve aydınlık ruh ile karanlık ve kesif beden arasında kaldığı için hem ulvî hem de suflî iki âlemin özelliklerini taşıyan mikrokozmetik berzahî âlem (nefis) ise; maddî ve cismânî âleme ait olmayan nûrânî ve latif pîrin, madde ve cisme biraz yaklaşmasıyla yarı nûrânî bir hal alan ve bu sebeple göğe bakan tarafının beyaz ve aydınlık, yere bakan tarafının ise siyah ve karanlık olmasıyla kırmızı renk olarak görünen “Kızıl Akıl”a tekâbül etmektedir.⁴⁶³

Sühreverdî'nin küçük hacimli yedi risalesi, bu âleme yapılan seyahatleri içerir. Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerini anlama noktasında misâl âlemi oldukça önemlidir. Çünkü bu hikâyeler ancak misâl âlemi ışığında anlaşılabilir. Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere irfânî tecrübeyi sarahatle açıklayan Sühreverdî'dir. O sembolik hikâyelerini, kişisel irfânî tecrübeleri olarak tanıtmaktadır. Bu hikâyelerden

⁴⁶⁰ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 2: 138; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, 3: 232; Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3: 3: 211; Sühreverdî, “fî Hakîkatî'l Aşk”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 3: 273; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 544-545 574, 594, Mukaddime: 544; Şirâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493-495, 514; Leaman - Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 131.

⁴⁶¹ Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3: 211; Sühreverdî, “fî Hakîkatî'l Aşk”, 3: 273.

⁴⁶² Corbin, *Arz-ı Melekût*, 295-296.

⁴⁶³ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 245.

anlaşıldığı kadarıyla insanın düşünen nefsi, ya da ruhun riyazet ve mücahede ile arındıktan sonra onuncu akılla gerçekleşen diyalog, bütün olaylarda gerçekleşen en önemli hadisedir. Bu ilişki baba oğul ilişkisi gibidir ve göksel asla kavuşmak için yapılan bu önemli diyalog, yani meleklerle buluşma ve ondan bilgi alma misâl âleminde gerçekleşmektedir.⁴⁶⁴

Sühreverdî misâl âleminde yaşadığı müşâhede ve şuhûdu şu kelimelerle dile getirir:

“Hikâye ve rüya: bir müddet önce kafam karışmış ve rûhânî bir ıstırap çekmekteydim. Bu durum beni sürekli tefekkür, riyazet ve zor engelleri aşma yolunda seyrüsülûke girmeye mecbur bırakırdı. Marifet ve ilim problemi benim için çözümsüz ve grift kalıyordu. Bu konu hakkında önceki kitaplarda geçenler problemimi çözmiyor ve yolumu aydınlatmıyordu. Ta ki gecelerden birinde uykuya benzer bir cezbe (hulsa) halini yaşayınca kadar böyle devam etti. Bu cezbe halinde iken (kalbî) bir lezzet yaşadım ve içimde bir şimşek çaktı. Işıltılı bir nur bir insan sûretinin belirmesiyle birlikte bana tecelli etti. O arada beni hayrete ve dehşete düşüren bir formda hayretimi ve dehşetimi artıran bir görkem ve azametle ruhların sığınağı ve hikmetin öncüsü ilk öğretmeni gördüm. Muhabbet dolu arzular, tebrik, kutlama, selamlaşma ve hal hatır sorduktan sonra bana yöneldi ve böylece zihnimden dehşet yok oldu ve yalnızlık bende ünsiyete dönüştü. Sonra bilgi probleminin bende yarattığı bütün sancılardan dolayı şikâyetlerimi dile getirdim... Sonra bana şöyle dedi: ‘Problemin sende çözüme kavuşması için kendine dön’. Ben ‘nasıl olacak’ diye

⁴⁶⁴ Sühreverdî'nin irfanî risaleleri için Bkz. Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,”; Sühreverdî, *Risâletü't-Tayr*; Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”; Sühreverdî, “Akl-ı Surh”; Sühreverdî, “Rûzi bâ Cemaat-i Sûfiyân”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3; ; Sühreverdî, “fî Hâleti't-Tufûliyye”; Sühreverdî, “fî Hakîkati'l Aşk”.

sordum. O şöyle dedi: Sen kendi özünü idrak ediyorsun. Senin idrakın aracısız ve senin özünüdür. Ya da başka bir şekilde.”⁴⁶⁵

Sühreverdî sonraları *el-Mutârahât* kitabında, filozofların imamı ve araştırmacıların öncüsü arasında geçen bu diyalogun misâl âleminin şehirlerinden biri olan Câbelsâ'nın irfânî makamında geçtiğini, orada onun silüetinin kendisiyle konuştuğunu söyler.⁴⁶⁶ Yine *Telvihât* isimli eserinde güneşin doğduğu gecelerin birinde Hermes'in nur mabedinde namaz ve duaya durduğu esnada sabah sütununun yarıldığını, Hermes'in öfke ve gazabın üzerine indiği şehirlere sahip bir zeminin battığını ve uç bir noktada kaybolduğunu gördüğü esnada şöyle feryat ettiğini zikreder: “Ey baba! Beni kötü komşu ve arkadaşların arasından kurtar.” Sühreverdî bu yakarış üzerine Hermes'e şöyle seslenildiğini ifade eder: “Sarkıtılan nûrânî parıltılarımıza sarıl ve yüksel. Ta ki arşın burçlarına çıkabilesin. O halde yukarıya çık. O vakit yeryüzü ve felekleri ayaklarının dibinde göreceksin.”⁴⁶⁷

Sühreverdî'nin bu açıklamalarını şerheden Şehrezûrî'ye göre Sühreverdî'nin Hermes'ten kastı, kemâle ermiş yüce nefistir. Namaz bu âleme olan teveccühü, güneşli gece ise nefsin manevî yolda girdiği riyazet ve seyrüsülûkun maksadını ifade eder. Sabah sütununun yarılması ilahî nurların dâhil olması ve kutsal parıltıların yansımalarıyla bedenden çıkan nefsin zuhûrunu anlatır. Tıpkı sabah sütununun yeryüzü ufkundan görünmesi gibi buradaki sabah sütunu da nefs-i nâtıkanın, cismânî arzın ufkunun ardından tezâhür etmesidir. Buna göre zeminin batışı ve kayboluşu sözü tahakkuk eder. Sâlik ya da ilahî tecellilerin parıldamasıyla bedenden çıkarak tezâhür eden zâhirî nefs- i nâtıka kendi cisminin ülkesi ve şehirleri olan duysal kuvvetlerin yeryüzünde battığını görür. Çünkü bu keşif ve zuhûrla aklî nurların ve yüce potansiyellerin ülkesine adım atmıştır. Adım atarken onun cismi ve duysal potansiyelleri ilahî dergâhtan uzaklığın ve mahrumiyetin bir sonucu olarak ilahî gazap ve öfkenin üzerine yağdığı süflî âlemin sınırları içerisinde kalmaktadır. O halde beden çukurundan aklın doruğuna yükselmiş olan bu sâlik haykırmaktadır ve babasını ya da Vâcibü'l-vücûd'u veya ârif olan sâlikin ruhunun sudur ettiği melekûtî akla

⁴⁶⁵ Sühreverdî, “el Meşari' ve'l-Mutârahât”, 1: 70.

⁴⁶⁶ Sühreverdî, “el Meşari' ve'l-Mutârahât”, 1: 483.

⁴⁶⁷ Sühreverdî, “et-Telvihât”, 1: 108.

seslenmekte ve şöyle demektedir: Kurtar beni! Sâlikin kurtulmak istediği yakınlar ve komşularsa bedensel güçleri ve maddî bağımlılık ve sınırlılıklarıdır. Gelen nida ona şöyle cevap vermektedir: Arşın burçlarına yani mücerred akıllara erişebilmek için nûrânî parıltıların uzantılarına yani seni yüce âlemlerle ulaştıracak olan nazarî ve amelî hikmete sarıl. O sırada bir zemin ve gökler ayaklarının altındadır. Artık Hermes tüm maddî âlemlerin üstüne çıkmış, elementler dünyası ve bütün feleklerin üzerine çıkmıştır.⁴⁶⁸

Sühreverdî şarihleri Hermes'in bu cezbesinin (hulsa) misâl ya da Hurkulya âlemine girişinin hikâyesi olduğundan şüphe etmemişlerdir. Buna göre Hermes duyusal olarak müşâhede edilen yeryüzü ve gökyüzü âleminin sınırlarından çıkarak kendisine ait özel bir zemine ve göklere sahip olan misâl âlemine yükselmiştir.

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ta ima yoluyla kendi tecrübelerine dayanarak misâl âleminin varlığına nasıl ulaştığını sıradışı bir yolla şöyle açıklar:

“İç dünyamda yaşadığım sahîh ve ikna edici tecrübeler, âlemlerin dört olduğuna işaret eder. Egemen nurlar âlemi (âlem-i envar-i kâhire), yönetici nurlar âlemi, berzahlılar (felekler ve nesneler âlemi), kötülerin azap gördükleri karanlıkların ve aydınlıkların muallak sûretler (misâl) âlemi. Bu nefisler ve bu asılı sûretlerden cinler ve şeytanlar meydana gelir. Misâl âlemindeki saadet vehmîdir... Yukarıda zikredilen dört âlemin sonuncusunu maddeden arınık hakikatlerin tezâhür ettikleri âlem (âlemü'l-eşbâhi'l-mücerred) olarak adlandırdık. Cesetlerin dirilişi rabbânî tezâhürler ve nebîlerin bütün vaadleri sözkonusu bu âlemde gerçekleşir.”⁴⁶⁹

Sühreverdî'ye göre gaybî durumları idrak etmek ve duyusal âlemden daha üstün bir hakikati algılamak; yazılı bir metni okumak, bir ses işitmek veya görmeden muhatap olmak sayesinde de gerçekleşebilir. Söz konusu bu ses bazen tatlı ve

⁴⁶⁸ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 398-399.

⁴⁶⁹ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 232-234.

yumuşak, bazen korkunç ve sarsıcı bazen de terennüm şeklinde olabilir. Bir sûrete bürünebilir, felekî bir sûret alabilir ve yüce âlemlerin efendileri veya velilerinin formunda tezâhür edebilir. Bazen felekî veliler ve büyüklerden bazılarının tecellisi şeklinde kâmil olan zahide görünmeleri mümkündür. Yine geçmiş dönemlere ait nefisler de bâtinî bir seslenişle uyanışa vesile olabilirler. Bazen zuhûr beşerî bir sûretle, bazen felekî bir şekil ile bazen de konuşan fiziksel ve cismânî bir sûretle ya da bir sanat eserinin görünümünde gerçekleşebilir. Tecelli, insanî nuru cezbeyle sürükledikten sonra zuhûr bazen ortaya çıkar ve bazen sûretten bir nur tecelli eder. Nur bazen bir yıldırım gibi sûreti ortadan kaldırır. Böylece sûretler kaybolur ve sınırlı görüşme yok olur. Böyle bir durumda ilk tecellinin daha üstün bir tecelli karşısında yok olduğu anlaşılır.⁴⁷⁰ O, *Mutârahat* isimli eserinde bu konuyu şöyle ifade eder:

“Gaybı gören bir nazır için sûretler ve gerçekler hakkında konuşmak Meşşâîler için gerçekleşmesinin mümkün olmadığını düşündüğümüz bir haktır. Çünkü bu öyle bir yoldur ki o gruptan (Meşşâîler) hiçbirinin giremediği bir yoldur. Ancak çok küçük bir grubun hakkıdır. Bu grubun seyrüsülûku ile irfânî mükâşefeleri de geçici ve zâhirdir. Her kim âriflerin yolunu tutar ilahî hikmet yolunun sâliki olan bir mürşidin rehberliğinde sırlara vâkıf olur ya da ilahî özel inayetle hidayet yolunu bulursa –gerçi bu vaka nadiren gerçekleşir- Meşşâîlerin yüce iki âlemin varlığından tamamen habersiz kaldığını, ona dair bir araştırma ve incelemeye girmediğini ve kendi felsefî meseleleri dışında bir şeye sahip olmadıklarını anlayacaktır.”⁴⁷¹

Aynı eserin başka bir yerinde ise şu ifadeleri kullanır:

“Sözün özü hakikate ârifâne bir keşif ve şuhûdla erişmiş olan müteellih hakîmin bedeni, kimi zaman çıkardığı, kimi zaman ise giydiği bir gömleğe dönüşen kimsedir. İnsan, irfanın kutsal hikmet mayası ve doğasının hamurundan marifet elde ettiğinde ve o

⁴⁷⁰ Sühreverdî, “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”, 1: 494-495.

⁴⁷¹ Sühreverdî, “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”, 1: 496.

(beden) gömleğini giymeyi ve onu çıkarmayı ancak tecrübe ettiği zaman müteellih âriflerin arasına katılabilir. Bu seviyeye ulaşan kimse istediği zaman nura doğru yükselebilir (uruc) ve eğer uygun görürse kendi seçtiği her sûret içerisinde tezâhür edebilir. Ancak böyle bir kudret ilahî sâlik için kişiyi nura gark eden işrâk nurunun ışığında gerçekleşebilir. Ateşin demircinin ocağına düştüğünde demiri kızarttığını ve böylece demirin ateşe benzediğini, ısıldadığını ve parladığını görmüyor musun? Kutsal ve mücerred bir cevhere sahip olan nefis de böyledir. Nitekim nurun karşısına geçince etkilenir, işrâkî nurun libasına bürünür ve artık kendisi âmil ve fâil haline gelir: onun işareti ve imasıyla bir şey gerçekleşir, bir sûret hayal eder ve o sûret ya da elbise hakikate dönüşür. ”⁴⁷²

Sühreverdî’nin burada anlatmak istediğinin ötesindeki hakikati anlamamız ve bütün bu görüngülerin ötesinde gayet önemli olan bir şeyin saklı olduğunu bilmemiz önemlidir. Bu hakikat yüce âlemde var olan bütün varlıkların nesneler dünyasında benzerleri veya gölgelerinin var olduğu gerçeğidir. Bu yüce âlemdeki varlıklar kendi benzerlerinin varlığının ışığında tanınırlar. Şehrezûrî de böyle bir hakîmin dilediği zaman nur âlemine yükseldiği ve dilediği formla tezâhür ettiğini belirterek sülûk yolu hakîmlerinin diledikleri sûretlerde belirmelerinin ancak misâl âleminde gerçekleşebileceğine vurgu yapar.⁴⁷³

Sühreverdî şaheseri *Hikmetül-İşrâk*’ın son bölümünde ariflerin keşf, şuhûd ve nûrânî seyrüsülûkleri ile ilgili açıklamalarda bulunur. Sühreverdî sülûk bakımından nûrânî yansımaları (işrâkât) on beş kısma ayırır. Sühreverdî’nin söz ettiği bu on beş çeşit yansıtıcı nurlar orta dereceli sâliklerin ulaşmak istediği nihaî hedefleridir. Bu nurlar kişinin nefis ve bedeni yeterli hazır bulunuşluğa sahip olmasından dolayı onları taşıyacak ve yükseltecek güce erişir. Böyle bir zamanda böyle kimseler suda ve havada yürüyebilir, misâlî bedenleriyle göğe yükselebilir (suûd), sabit ve dönen gezegenlerden olan bazı yüce efendilerle birleşebilir.⁴⁷⁴ Şehrezûrî bu ifadelere

⁴⁷² Sühreverdî, “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”, 1: 502-503.

⁴⁷³ Şehrezûrî, *Resâilü’ş-Şecereti’l-İlahiyye*, 471.

⁴⁷⁴ Leaman - Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 131.

Sühreverdî'nin bir diğer eseri olan *el-Mutârahât*'ın sonlarında geçen şu ifadeyi tanık getirir:

“Suda ve havada yürümek, göklere erişmek ve yeryüzünde mekânlar arası mesafeleri bir anda geçmek, sadece bir grup salık için gerçekleşebilir. Ancak bu, doğunun ortasındaki şehirlerden nurun üzerlerine dikey olarak erişmesi şartıyla olur.”⁴⁷⁵

Bedenlerle göğe yükselmek ancak sekizinci iklim olan misâl âleminin özelliğidir. Yeryüzü sekiz bölgeye ayrıldığında sekizinci iklim bedenlerin göğe yükselebildiği, muallak/asılı misâl âlemidir. Nitekim maddî bedenlerin oraya yükselmesi imkânsızdır. Peygamber ve velilerden rivayet edilen hârikulâde ve sıradışı olaylar bu âleme ulaşmaları ve bu âlemin tezâhürlerini ve niteliklerini bilmeleriyle ilişkilidir.⁴⁷⁶

Sühreverdî *Hikmetü'l-İşrâk*'ın başka bir yerinde ısrarla anlamamızı istediği bu konuya şöyle değinir: Bu görüntüler ve varlığı kendisiyle kâim olan misâlî varlıklar Platon'un idelerinin bizzat kendileri değildir. Çünkü Platon'un ideleri salt soyut ve ebedi nurlardır. Hâlbuki bizim söz ettiğimiz görüntülerin bazıları karanlıktır. Hâlbuki misâl âlemindeki idelerimiz asılı/muallaktır. Onlardan bazıları bahtiyarlara lezzet veren aydınlıklar, diğer bazıları kötüler için bir azap ve işkence olan karanlıklardır. Misâl âleminin muallak heykelleri aynalara ve benzeri şeylere girmedikleri için ve onlar için herhangi bir mekân bulunmadığı için bu âlemden bazı görüntü ve yansımalarla sahip olabilirler.⁴⁷⁷

Misâl âlemi ve bu âlemdeki varlıklar ile Platon'un ideler dünyası ve ideleri arasında net bir fark olduğunu söyleyen Sühreverdî'nin bu sözlerini önemli şarihi Kutbüddîn Şirâzî de açıklar. Şirâzî; Platon, Sokrat, Empedokles gibi kadîm filozofların da tamamen akledilir ve mutlak nurdan müteşekkil olan Platon'un idelerinin varlığını kabul ettiklerini, aynı şekilde cismânî âlemin heyûlâsından ve herhangi bir mekâna yerleşmekten arınık, kendi zatlarıyla kâim olan hayalî sûretlerin varlığını da ortaya

⁴⁷⁵ Sühreverdî, “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”, 1: 505.

⁴⁷⁶ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 594.

⁴⁷⁷ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 231.

koyduklarını söyler. Yine onların, bu soyut cevherlerin kendi kendilerine var oldukları, maddeden arınık oldukları, zihinsel potansiyel ve düşüncede yer aldıkları, nefsin hayal gücünde yerleşik olduklarına kanaat ettiklerini zikreder. Ona göre bu filozoflar iki âlemin varlığına inanmışlardır: Rububiyet âlemi ve akıllar âlemi şeklinde ikiye bölünen mânâ âlemi, felekler ve elementler dünyası ile aynalar ve muallak misâller dünyası olarak tezâhür eden sûretler dünyası. Misâl âleminin bu sûret ve görüntüleri bizim maddî dünyamızda herhangi bir yer işgal etmezler. Eğer böyle olsaydı herhangi bir tezâhür ve tecelli edecekleri mekâna veya mahalle ihtiyaç duymaksızın zâhirî duyularla idrak edilmeleri gerekirdi. Kuşkusuz onlar kendi kendilerine var olan misâl âlemi veya rûhânî âlemde var olan cevherlerdir ve onlar tezâhür edecekleri mekânlar olmazsa zâhirî duyularla idrak edilemezler.⁴⁷⁸

Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini sentezleyen Molla Sadrâ da misâl âleminin hem muttasıl hayal ile bağlantılı olduğunu hem de insanla doğrudan bitişik olmayan munfasıl hayalle bağlantılı makrokozmetik nesnel bir gerçekliğinin de bulunduğu düşüncesini ileri sürerek İbnü'l-Arabî'ye yaklaşır. Ona göre hayal âlemi, nesneler dünyası olan fiziksel âlemde daha fazla gerçekliğe sahiptir. Bu âlemdeki hayalî sûretler nesneler dünyasına ait renk, biçim, şekil, koku gibi fiziksel özelliklere sahip ancak fiziksel olmayan realiteler dünyasıdır.⁴⁷⁹

Sadrâ'nın, Hikmetü'l-Müteâliye düşüncesinde, en üst noktada “*akıllar âlemi*” yer alır. Allah'a nispet ettiği bu *akıllar âleminden* başlamak üzere aşağıya doğru bir sudur ve nüzul başlar. Misâl âlemine kadar devam eden bu iniş sırasında tüm varlıkların arketipleri misâl âleminde belirgin hale gelir. Misâl âleminden “*heyuli*” ya da “*cismânî âlem*”e kadar bu iniş devam eder ve bu âlemde şu anda görünen tüm fenomenler görünmeye başlar. İniş kavsinde varlık, varlığın kaynağından mutlak potansiyel olan heyûlâ merhalesine kadar varlığın tüm orta merhalelerinden geçer. İniş kavsinde akıllar âlemindeki ilahî isimler, üç boyutlu silüet veya sûretler âlemine oradan da maddî ve cismânî âleme iner. En alt noktada bulunan heyulâ âlemde ölümle birlikte tersi istikamette bir yükseliş (suud) başlar ve ikinci misâl âlemi olan suûdî

⁴⁷⁸ Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 489-490.

⁴⁷⁹ Leaman - Nasr, *İslam Felsefesi Tarihi*, 2: 320.

misâl âlemine kadar devam eder. Berzah, cennet, cehennem ve ârafın da içinde yer aldığı bu âlemden sonra ikinci bir yükselişle ‘ukûl âlemine dönüş devam eder.⁴⁸⁰

Molla Sadrâ’nın rahle-i tedrisinde yetişen ve büyük ölçüde onun fikirlerinden etkilenen Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî’ye göre Hak Teâla, ruhlar âlemi ve bedenler âlemi arasında bir aracı ve köprü olan misâl âlemini, beden ve ruhlar arasındaki özsel (cevherî) farklılıktan dolayı aralarındaki ilişkinin imkânsız olması üzerine yarattı. Bedenlerin yönetimi ruhlara verildi, böylece bu iki âlem arasında etkileşim meydana geldi ve ruhlar bedenleri yönetip onları ayakta tutabildiler.⁴⁸¹

Kâşânî’ye göre misâl âlemi rûhânî bir âlemdir. Bir yönüyle cismânî cevhere benzer. Çünkü algılanabilir ve hissedilen üç boyuta ve miktara sahiptir. Zaman ve mekânda tezâhür edebilir. Diğer yandan akıl cevherine benzer. Çünkü mutlak ve saf nurdan meydana gelip zaman ve mekânla sınırlı değildir. O halde misâl âlemi ne maddeden meydana gelen birleşik bir cisim ne de maddeden arınık akledilir bir soyutluluktur. Misâl âlemine dair yapılacak en iyi tanım, ilişkili olduğu akledilir âlem ile maddî âlemin özelliklerini taşıyan çift özellikli ve çift boyutlu bir âlem olmasıdır. Nitekim gerek duyuşsal gerekse akledilir varlıklardan her birinin bu ara âlemde, bu berzah dünyasında sabit ve sınırlı bir örneği veya misâli mevcuttur. Misâl âlemi tıpkı küçük kâinat olan insandaki hayal gibi büyük bir dünyada yer alan bir âlemdir. Misâl âlemi, idrakı zihne bağlı bir yön içerir. Bizzat bu yön muttasıl hayal diye adlandırılır. Ancak aynı şekilde idrakı zihne bağlı olmayan başka bir yön de içerir ve ona munfasıl hayal denir.⁴⁸²

Yine Kâşânî’ye göre İslam Peygamberinin miraçta melekler ve peygamberlerle görüşmesi gibi olayları adeta kendi gözleriyle görmüş gibi aktarması bu âlem vasıtasıyla. Kabirdeki sorgu ve ondaki lezzet veya azap gerçekleşmesi bizzat bu berzah âleminde. Bu âlemde mümin kimse yakınlarının ve akrabalarının ziyaretine

⁴⁸⁰ Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”.

⁴⁸¹ Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî, *Kelimâtü’n-Meknûnetü’n min Ulûmi Ehli’l-Hikmet ve’l-Ma’rifet*, ed. Seyh Azizullah Atâredi el-Kûçânî, 2. Bs (Muessese-i İntişârât-i Frahânî, 1360), 70.

⁴⁸² Feyz-i Kâşânî, *Kelimâtü’n-Meknûne*, 71.

gider. Bu âlemde ölüm sonrası ruhların durumu, bedenlenmenin keyfiyeti, ruhların birbirlerini tanınması ve görüşmeleri gibi birçok olay açıklığa kavuşur.⁴⁸³

3.3.3. Misâl Âleminin Şehirleri: Câbelkâ, Câbelsâ Ve Hurkulya

Sühreverdî ve onun şarihlerine göre misâl âleminde mevcut birçok harikalar arasından, Câbelkâ, Câbelsâ ve Hurkulya isimli sayısız varlıklar ve yaratıkların yurdu olan sınırsız üç şehir vardır. Bu âlemleri birbirinin mazharına ya da örneğine dönüştüren türsellik esasınca tasavvur edilebilen ya da hayal edilebilen âlem de doğal dünyanın batısına denk gelen bir taksimata sahiptir. Misâl âleminin yerini oluşturan bu şehirler de tıpkı bu dünyadaki yönler ve birbirlerinin örnekleri olduğu gibi misâl âleminin bu dünyanın örneği olabilecek şehirleri Câbelkâ ve Câbelsâ şehirleri zemini oluşturur, Hurkulya ise doğal dünyanın feleklerine tekâbül eder. Feyzini ve öngörülen bereketini kendine ait olan yere ulaştırır ve ismini ona verir.⁴⁸⁴

Taberî, bu gizemli bölgeyi zümrüt şehirlerinin zemini olarak betimler.⁴⁸⁵ Bazı rivayetler o bölgeye ait iki şehir olan *Câbelkâ* ve *Câbelsâ*'nın yanı sıra *Hurkulya* adlı üçüncü bir şehri de eklemektedir. Bu şehir o gaybî bölgenin tümüne ismini vermektedir.⁴⁸⁶ Bu iki şehir cismânî âlem ve misâl âlemi arasında geçiş yerleri ve ara âlemler olarak görülür. Gayb ve şehadet âlemi arasında bulunan Câbelkâ, ruhların doğmadan önce bulundukları yerdir ve dünyada bulunan her şeyin bir sûreti burada mevcuttur. Bu coğrafyada Câbelkâ doğuda olduğu için Câbelsâ'daki sûretlere göre daha şeffaf ve latiftir. Batıda bulunan Câbelsâ ise ruhun battığı yerdir ve dolayısıyla doğunun batısında yani misâl âlemine giren kişinin karşılaşacağı ilk yerdedir.⁴⁸⁷ Ruhların öldükten sonra döndükleri yer olması hasebiyle dünyada işlenilen her amelin bir sûreti burada mevcuttur. Câbelkâ bazılarına göre vücûb ve imkân dairelerini içine alan ulûhiyyet mertebesidir. Eşyanın esas sûretleri burada mevcuttur. Bütün varlıkların doğuş yeri (meşrık) orasıdır. Câbelsâ ise gerek ilâhî isimler gerekse maddeyle ilgili bütün hakikatlerin zuhûr yeri olan insanın varlığıdır. Zât-ı ilâhî meşrıkından doğan her

⁴⁸³ Feyz-i Kâşânî, *Kelimâtü'n-Meknûne*, 72.

⁴⁸⁴ Yasir Salarî - Mehdi Efçengî, "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkulya ber Âlem-i Misâl", *Faslname-i İlmî-Pejuheşî-yi Âyine-yi Marifet*, 31 (1999): 945.

⁴⁸⁵ Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1: 69.

⁴⁸⁶ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İşrâk", 2: 254; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 150.

⁴⁸⁷ Lâhicî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, 52.

şey insanın varlığının mağribinde batar ve kaybolur. Bundan dolayı Câbelkâ'nın doğuda Câbelsâ'nın batıda olduğuna inanılmıştır. Bu şehirlerden birinin doğuda diğzerinin batıda bulunduğunun farz edilmesinin amacı, ruhların doğuş ve batış yerlerinin sembolize edilmesidir.⁴⁸⁸

Yâkut el-Hamevî (ö. 626/1229) İbn Abbas'tan naklettiği rivayette Câbelsâ'nın doğunun en uzak şehri ve o yerin Yahudi ve Sami inancına göre Musa (a.s)'ın evlatlarının ve Talut ya da Buhtunnasr savaşından kaçan ve kurtulan Yahudilerin yurdu olduğunu söyler. Câbelkâ'nın ise en batıda bulunan bir şehir olduğunu, Câbelsâ sâkinlerinin Semudun evlatları, Câbelkâ sâkinlerinin ise Ad'ın sâkinleri olduğunu ancak her iki şehirde de Musa'nın evlatlarının yer aldığını zikreder.⁴⁸⁹

Necmüddîn-i Dâye (ö. 654/1256), Hakk Teâlâ'nın, ruhlar âleminin mebde'inden cisimler âleminin sonuna kadar birçok âlem yarattığına, her âlemde ise âlemin özelliklerine göre değişik sınıflarda muhtelif cismânî ve rûhânî varlıkları yarattığına ve bilinen iki âlemin dışında başka bir âlemin bulunduğuna işaret eder. Ona göre bu âlemde, kemiyet ve keyfiyetleri hakkında Allah'tan başka hiç kimsenin bilgi sahibi olmadığı varlıklar vardır. Dâye, Câbelkâ ve Câbelsâ şehirlerini bu âlemin şehirlerinden sayar ve bu âlemde değişik cinslerde bitkiler, hayvanlar, madenler, latif ve kesif varlıklar, cinler ve hurilerin olduğunu nakleder.⁴⁹⁰

Kurtûbî (ö. 671/1273) Zülkarneyn'nin güneşin battığı yerde gördüğü kavmin Câbelsâ şehri sakinleri olduğunu, güneşin doğduğu yerde de Câbelkâ şehrinin bulunduğunu, İbn Abbas'tan getirdiği bir rivayete göre miraç gecesinde Hz. Peygamber'in bu iki şehrin sakinlerini İslam'a davet ettiğini ve şehrin sakinlerinin de bu daveti kabul ettiklerini nakleder.⁴⁹¹

Câbelkâ ve Câbelsâ zümrütten yapılmış iki şehirdir ve Kafdağı'nın ötesindedir. Bu şehirlerin boyutları da mükemmelliğin, tamamlanmış olmanın ve tümelin

⁴⁸⁸ Süleyman Uludağ, "Câbelka-Câbelsa", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992); İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2 (Cabulk ve Caburs maddeleri).

⁴⁸⁹ Yakut Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'n-Sâdirûn, 1995), 90-91; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1: 69.

⁴⁹⁰ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Razî, *Mirsâdü'l-'ibâd* (Tahran, 1366), 31-32.

⁴⁹¹ Kurtûbî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 50-54 "Kehf Sûresi".

göstergesi olan dört köşeli bir tür kutsal evin (Beytü'l-Makdis'in) boyutları oranındadır. Bu şehrin sakinleri ne Hz. Âdem'in ne de Âdem'in zıt varlığı olan iblisin varlığı hakkında bilgi sahibidirler.⁴⁹² Onlar elbise giymeye ihtiyaç duymazlar. Zira melek olmadıkları halde Allah'a olan imanları, onları meleklerle benzetmiştir. Aralarında cinsiyet ayrımı olmadığından dolayı kendilerinden sonra bırakacakları çocuk ve halefe ihtiyaçları yoktur. Son tahlilde onların bütün nuru Kafdağı'ndan kendilerine erişir. Bu işaretler şimdiden bu gizemli şehirlerin sahip oldukları bu dağların hüviyetini tanımamıza olanak sağlar. Bu dağlıkta ne bir güneşin, ne ayın ne de bir gezegenin olduğu söylenmektedir.⁴⁹³ Batlamyus'un sisteminde semavî feleklerin tamamını içine alan ve onları günlük olarak harekete geçiren dokuzuncu felek, felekî sûret taşımayan göksel bir özelliğe sahiptir. Bunun yanı sıra rivayetler Kafdağı'nı bizim âlemimizi tam olarak kuşatan ve tamamen zümrütten yapılmış, bize lacivert olarak görünmesine rağmen yansımasından yeşil renkli gök kubbenin meydana geldiği bir dağ olarak bahseder.⁴⁹⁴

Sühreverdî'ye göre batı somut maddî dünyanın sembolüdür ve iki özelliğe sahiptir. Maddî bölgesi, ayaltı toprak âleminde bulunan, oluş ile bozuluşa maruz kalan tarafıdır. Felekî maddenin bölgesi ise esîrî cevherden müteşekkil felekler bölgesidir. Şeffaf ve bozulmaz fakat bununla birlikte cismânîdir. Meşrik, nefis bölgesiyle başlar. Buna göre sâlik için meşrik, asumanî kutupta, zümrüt kayasında manevî güneşin doğduğu yerdir. Bu gerçek sabah tamamen yepyeni bir âlemi görüntüler. Beşeri bedenleri geçici olarak yöneten ve daha sonra felekî melekler olarak adlandırılan, aşkı, hareketi ve şevki feleklere ulaştırmakla görevli memurlar olan nefisler hiyerarşik olarak art arda yer alırlar. Onların ardından da bu aşkın nihaî gayesi olan, manevî melekler ve yakınlar olarak nitelendirilen maddeden tamamen soyut olan akıllar yer alır.⁴⁹⁵

Kuşkusuz Hurkulya'nın kendisi de bir zemine ve bir eflaka sahiptir. Ancak duyusal olmayan bir yeryüzü ve eflaka diğer bir ifadeyle sembolik bir yere ve göğe

⁴⁹² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 554; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493.

⁴⁹³ Meybüdü, *Keşfu'l-esrâr*, 9: 274; Taberî, *Tarihu't-Taberî*, 1: 70; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 126; Tedeyyun, *Şeyh-i İşrak Suhreverdî*, 120.

⁴⁹⁴ Kürşat Demirci, "Kafdağı", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 24: 144.

⁴⁹⁵ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 153.

sahiptir. Hurkulya zemini bütün misâlî sûretleri, tikel varlıkları ve duyusal dünyada var olan cismânî varlıkları içerir. Bu sebeple misâlî sûretler Platon'nun ideleri ile karıştırılmamalıdır. Çünkü her misâlin çoğulu olan “müsül”, “ideler” kelimesi ile aynı kökene işaret etse de ideler tamamen mutlak olarak akledilir/soyut varlıklardır. Kapsamı oldukça geniş olan misâl âlemindeki varlıkların sahip oldukları duyular, duyu ve duygular tarafından bölünmez ve parçalanmaz. Bu âlem, zaman ve mekânın doğal yasalarını delen tüm nefsanî ve rûhânî olayların (vahiyler, ilhamlar, kerâmetler, olağanüstü hadiseler, mucizeler) gerçekleştiği alandır. Burada gerçekleşen olaylar da realitenin tersine tamamen hayalî sayılırlar.⁴⁹⁶

İbnü'l-Arabî, Hurkulya ifadesini kullanmasa da bu zeminin özelliklerini misâl âlemiyle değerlendirerek kuşlar bahçesine benzetir. Ona göre insan balçıktan yaratılmıştır. Bu balçığın hamurundan bir parça arta kalmış, bu arta kalan balçıktan zemin ve iki âlem yaratılmıştır. Birincisi “hakikî âlem” ikincisi ise “hakikatler âlemi”. İbnü'l-Arabî'nin ilerleyen bölümde detaylı olarak bahsedeceğimiz Arz-ı Hakikat olarak zikrettiği bu zemin, göklere, yerlere, cennet ve cehennemlere sahip olan sınırsız bir alandır. Mümkün olan varlıklardan büyük bir sayı bir şekilde dünyamızda sabit hale gelmiş ve var olmuşlardır. Bu âlem, ârif bilgelerin hiçbir zaman doymadıkları kuşlar bahçesidir. Allah bütün âlemler içerisinde gerçek vatanı, her bir ruha uygun bir âlem olarak yaratmıştır. Ârif bu âleme baktığında onun bizzat kendisi olduğunu görür.⁴⁹⁷

İbnü'l-Arabî'nin şarihlerinden Dâvûd-i Kayseri ve Şemsuddin Muhammed Lâhicî (ö. 912/1506) de bu Câbelkâ, Câbelsâ ve Hurkulya'yı misâl âleminin şehirleri olarak zikrederler.⁴⁹⁸ Lâhicî'ye göre Câbelkâ şehri vücûb ve imkân denizlerini birleştiren (*Mecmau'l-bahreyni'l vücûb-i ve'l-imbân*) ilahî mertebedir. Bu şehirde bütün tümel ve tikel, nûrânî ve maddî eylem, davranış, hareket ve duraklar gibi tüm varlıkların a'yân-ı sâbiteleri yer alır. Olmuş ve olacakların okyanusudur. Câbelkâ ilahî zât mertebesinin hemen öncesinde yer alan doğu nurlar ülkesidir. Câbelkâ ile ilahî zât arasında herhangi bir fasıla yoktur. İlahî isimlerin, sıfatların, arketiplerin (a'yân-ı

⁴⁹⁶ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 156.

⁴⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 258-259.

⁴⁹⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime):102-103; Lâhicî, *Mefâtihi'l-İ'câz*, 52.

sâbiteler) güneşler, aylar ve yıldızları ilahî zâtın doğusundan doğarlar ve parıldarlar. Câbelsâ şehri ise ilahî isimlerin ve kâinatın bütün hakikatlerinin tümünün tecelligâhı olan insanla ilişkilidir. İlahî zâtın nûrânî isim ve sıfatları Zâtın doğusunda doğup parlamış olmalarına rağmen insan varlığının batısında batmış ve onun sûretinde saklanmıştır.⁴⁹⁹

Lâhicî Câbelkâ'yı Ulûhiyet, Câbelsâ'yı Rububiyet âlemi olarak nitelendirmiştir. Câbelkâ ve Câbelsâ karşı karşıya bulunan iki büyük çoğunluktur (*sevadü'l-a'zam*). İkisinde bulunan varlıklar sonsuz sayıdadır. Ulûhiyet âlemi rubûbiyet âlemine göre doğu sayılır. Ulûhiyet âleminin doğusundan rubûbiyet âlemine feyz ulaşır. Rubûbiyet âlemi ise berzah âleminin misâlî doğusudur. Misâlî berzah da şehadet âleminin doğusudur. Bu mertebelerin her biri manevî doğu âleminde feyz almaktadır. Buna göre her bir âlem, her bir varlık mertebesi ve her bir insan ilahî isimlerden bir ismin güneşinin kendisinden doğduğu bir doğu boyutuna ve ilahî ismin nurunun kendisinde battığı bir batı boyutuna sahiptir. Her insanın gönlü ilahî isimlerin yıldızlarının kendisinden parladığı yüzbinlerce doğunun tecelligâhıdır. Bu sayısız doğuların karşısında bir batı yer alır. Bu yüzden insan gönlünün inceliklerini ve sırlarını riyazet ehli olan sâliklerden başkası müşahede edemez.⁵⁰⁰

Yukarıda tasavvur edilen şeyler aslında kendini temaşa eden nefsin tasavvurudur. Burada misâl âlemi, ilhama dayalı olayların mekânı ve gayb âlemiyle kurulan iletişimler sahasıdır. Nefsin rüya ya da yarı rüya halinde müşâhede ettiği bütün tecelliler ya da faal düşünce ve hayal sırasında canlandırdığı bütün sûretler bu hakikî zeminde gerçekleşir. Bu yüzden ağır ve hantal olan maddî cisimle bu hakikat ülkesine girilemez. Sâlik eğer kendi gözleriyle mücerred ruhu bu âlemde (misâl âleminde) görebilirse meleklerin özelliklerinden birine kavuşabildiğini bilmelidir.

Rüya veya aktif hayal gücü sayesinde erişilen görüntüler ve tasvirleri onların mutlak hakikatleriyle müşâhede etmek için yani yansdıkları duyusal aynadan arınık bir şekilde müşâhede edilebilmeleri için nefsin mutlak faaliyetlerinden olan ve sadık hayale denk düşen bir tür gaybi görebilme gözüne sahip olunmalıdır. Bilinmelidir ki

⁴⁹⁹ Lâhicî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, 52.

⁵⁰⁰ Lâhicî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, 52-53.

bu müşâhede soyut ve kavramsal düşünceler veya felsefî algılamalarla varlıkları tanıma işi değil aksine tamamen özel ve kişisel irfânî bir tecrübe olarak bunların ötesinde bir görü veya şuhûddur. Bu müşâhede ve tanımadan önce nefis onların varlığını düşünce ile keşfetmiş ve onların misâlî sûretlerini yaratmıştır. Bu dünyada berzah, yerler, gökler, hayvanlar, bitkiler, madenler, şehirler, köyler ve ormanların var olması bu yüzdendir. Bu âlemde ve yerküresi üzerinde bulunan ve görülen bütün varlıklar nefis âleminin yansımasından başka bir şey değildir. Buna göre doğa ve mutlak cisim yoktur aksine nefsin bir tür doğal faaliyet alanı vardır. Bu durumda marifetin meydana gelmesi nefis âlemini görmektir. Bu yüzden hakikî veya irfânî bilgi diğer bir ifadeyle marifet, bütün varlıkların zümrüt şehirlerine sahip olan Câbelkâ, Câbelsâ ve Hurkulya âleminde bulundukları hal ve hakikat üzerine görmektir. O halde bu âlemdeki varlıkların bir yansıması olan bu maddî dünyadaki varlıklara dair bilgi hakikî bilgi değildir. Hakikî bilgi varlıkların maddeden arınık gerçek sûretleri içerisinde yer aldıkları ana vatanlarında ve kaynaklarında müşâhede edebilecek yüce âlem gözüyle ya da irfânî marifetle görmek ve bilmektir. Misâlî ve hurkulyaî âlemi müşâhede etmek nefis âleminin zuhûru, kıyameti ve haşrini yaşamaktır. Burada gerçek âlem olan misâl âlemi nefsin şuhûdî âlemine tekâbül etmektedir ve nefisle müşâhede edilmektedir. Tıpkı maddî ve cismânî varlıkların yalnızca mutlak nefsanî varlıkların taşıyıcı binekleri oldukları gibi diğer bir ifadeyle tecelli ve tezâhürün gerçekleştiği mekânlar olduğu gibi nefis de bu âlemdeki hakikatleri ve gerçek varlıkları yansıtan bir araçtır.

3.4. EKBERÎ HİKMET EKOLÜNE GÖRE MİSÂL ÂLEMİ

Ekberîlik, İbnü'l-Arabî'ye verilen “Şeyh-i Ekber” ünvanı dolayısıyla ona nisbet edilen tasavvuf okuluna verilen bir isimdir. Ancak İbnü'l-Arabî, her ne kadar birçok şeyhin rahle-i tedrisinden geçse de onlara intisap edip seyrüsülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf değildir. Mahmut Erol Kılıç bu durumun, Allah tarafından doğuştan verilen manevî kabiliyetin ve onun kendisini velayetin son mührü olarak telakki etmesinin verdiği bir istiğna halinden kaynaklandığını söyler.⁵⁰¹ Bu nedenle Ekberîliğin bir tarikat ya da düşünsel bir ekol olup olmadığıyla ilgili değişik görüşler

⁵⁰¹ Mahmut Erol Kılıç, “Ekberiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1994), 10: 544.

mevcuttur. Kimilerine göre Ekberiyye adında müstakil bir tarikat yoktur, kimilerine göre ise bazı tarikatların şubesidir. Ancak bu mektep, tıpkı melâmet ve fütüvvet gibi bir zevk hali ve irfan yoludur. Bizim de kanaatimiz, İbnü'l-Arabî'nin, tarikatlar üstü bir tasavvuf yolunu benimsediği yönündedir. Bu ekol, İbnü'l-Arabî ile birlikte onun şarihleri olan Sadreddin Konevî, Müeyyidüddin Cendî, Afîfüddin et-Tilimsânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Saîdüddin-i Fergânî, Fahreddîn-i Irâkî ve Dâvûd-i Kayserî gibi ârifler ile devam etmiştir.⁵⁰²

Ekberî düşüncenin temelinde, tek gerçekliğin Tanrı olduğu ve Tanrı dışındaki tüm varoluşun bir hayal ürünü olarak görüldüğü vahdet-i vücûd düşüncesi yatmaktadır. Bu nedenle biz Ekberîliğin vahdet-i vücûd düşüncesi üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Ekberîlik, İbnü'l-Arabî metafiziğinin temel kavramı olan vahdet-i vücûd düşüncesinin öğrencileri tarafından geliştirilerek düşünsel bir ekol haline gelmiş şeklidir. Bundan dolayı biz, konuya bir temel oluşturmak ve misâl âleminin vücûd mertebelerindeki yerini tespit etmek için vahdet-i vücûd düşüncesi ile vücûd mertebelerini kısaca açıklayacağız, daha sonra İbnü'l-Arabî ve Ekberî geleneğin misâl âlemi ile ilgili yorumlarına geçeceğiz.

3.4.1. Vahdet-i Vücûd Düşüncesi ve Merâtibü'l-vücûd

İbnü'l-Arabî'nin irfânî nazariyelerinin merkezî noktası olan vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık sadece Allah Teâla'dır ve O'nun dışında kalan (mâsivâ) herşey vehim ve hayaldir.⁵⁰³ İbnü'l-Arabî sadece Allah'ın zatını hak ve hakikat olarak bilir. İniş ve çıkış iki kavsin oluşturucusu olarak gördüğü mümkünleri ise mutlak ilahî misâl ya da hayalin hakikatleri çerçevesinde ele alır.⁵⁰⁴ Ona göre gizli bir hazine olan Allah,⁵⁰⁵ Rahman'ın nefesinden meydana gelen mümkün varlıkları yaratmıştır.⁵⁰⁶ Nitekim İbnü'l-Arabîye göre varlık âlemleri Allah'ın birer tecellisidirler, yoktan

⁵⁰² Kılıç, "Ekberiyye", 10: 544-545.

⁵⁰³ Chittick, *Hayal Âlemleri*, 104.

⁵⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 324; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l Ma'rîfet*, 1. Bs (Dîmeşk: Dâru't-Tekvini Li't-Tîba'ati ve'n-Neşri, 2003), 32.

⁵⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2: 6-7.

⁵⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 13: 587.

varedilmemişler ve daha önce Zât-ı ilahî’de mevcuttular.⁵⁰⁷ Zât-ı ilâhî’nin ezeli ilminde (a’yân-ı sâbite) mevcut olan ancak bu âlemde bulunmayan varlıklar mutlak anlamda değil hayalî anlamda yokturlar ancak Hakk’ın bilgisinde bir varoluşa sahiptirler.⁵⁰⁸ İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu varlık sistemi, daha sonra takipçileri tarafından farklı tasniflerle ortaya konulmuştur. Bu tasnifler mertebelerin isimlendirilmesinde birbirinden farklılık arz etse de anlam olarak birbiriyle uyum içerisindedir.

Hakk’nın, en üst evre olan belirlenmemişlik (*lâ taayyün*) evresinden en alt evre olan fenomenler dünyasına (*el-âlem eş-şuhûd*) inen o tecelli sürecinde bir tür yoğunlaşma geçirdiğini görüyoruz. Bu yoğunlaşma, maddeye dönüşme anlamında değil, hissedilebilir olmaya doğru ilerlemedir ve bu son derece dinamik bir ilerlemedir. İbnü’l-Arabî bu Tanrısal belirmeyi, “taşmak” anlamına gelen *feyz* kelimesi ile ifade eder. Varlığın bu mertebelerini *hazarat* olarak isimlendiren Arabî’ye göre bu evreler Tanrısal varlığın bulunuş, ayn (görünüş) ve tecelli (belirme) evreleridir.⁵⁰⁹ *Füsûsü’l-Hikem*’in ilk şarihlerinden olan Müeyyidüddin Cendî’ye (ö. 691/1292 ?) göre bu evreler, her bir âlem ya da mertebenin, Hak Teâlâ’yı kendi varoluşuna münasip bir biçimde hamd etmesi sonucu varoluş kazanır. Âlem ve Allah ile karşılıklı yapılan hamd ile âlem, hem Hak açısından hem de halk açısından hamdin küllî dairesi içerisinde bir varoluş kazanırken, Hak Teâlâ da onlara kendi nurundan elbise giydirip tezâhür etmelerini sağlayarak diğer bir ifadeyle onları ilahî nurun formları haline getirir, yüzünü göreceği aynalara dönüştür.⁵¹⁰

Bu tecelliler, Hakk’ın vahdet ve kesret mertebeleri (Hak ve halk) şeklinde iki temel üzerine inşa edilmiştir. Hakk’ın vahdet mertebeleri üç hazretten oluşur. İlki *Hazret-i Gayb-ı Hüviyet* ya da *amâ*, ikincisi *Hazret-i Ulûhiyet* yani *taayyün-i sâni*,

⁵⁰⁷ İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-Hikem*, 1: 20, 131; 2: 13; 23; İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 211; 3: 59-61; 5: 96.

⁵⁰⁸ İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Ma’rifet*, 118-119; Konuk, *Füsûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 17; Ebu’l-Alâ Afîfî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, trc. Ekrem Demirli, 2. Bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 264-265.

⁵⁰⁹ İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 41, 42; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, trc. Turan Koç, 3. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2008), 200-201.

⁵¹⁰ Müeyyidüddin Cendî, *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştîyani, 2. Bs (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 1423), 32-34.

üçüncüsü Hazret-i Gayb-ı Hüviyet ve Hazret-i Ulûhiyet arasında bulunan *Hazreti Ahadiyet* yani *taayyün-i evveldir*. Amâ, mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında bulunan bir berzahtır. Ulûhiyet, ilahî isimlerin toplamı olması açısından ilahî zât ile âlem arasını birleştiren berzahtır. İlk taayyün olan Hakikat-i Muhammediye ise Allah ile insan arasındaki berzahtır. İbnü'l-Arabî'ye göre bunların tümü, *mutlak hayal* olarak adlandırılan tek bir hakikatin çeşitli mertebeleri olan *berzahu'l-berâzih* ya da *berzahü'l-a'lâ* olarak isimlendirilmektedir.⁵¹¹ Hakk'ın kesret mertebeleri olan halk da üç hazrete sahiptir. İlki *Hazret-i Ervah* ve *'Ukûl*, ikincisi *Hazret-i Ecsam* ve *Ecsad*, üçüncüsü ise Hazret-i Ervah ve Hazret-i Ecsam arasında bulunan Hazret-i *Misâl* veya *Hazret-i Hayal*'dir.⁵¹²

Hak Teâlâ'nın ilk taayyündeki saklı zâtî isimleri, ikinci taayyünde ilmî bir forma kavuştuğunda ve bu zuhûrla onların hepsi, ayrıntılı bir ilmî türe dönüştüğünde o isimler arasında ilmî bir değişim ve ayırım meydana gelir. İlmî ve aklî isimlerin görünmesi ya da belirmesi ilmî nisbetlerin ortaya çıkmasına vesile olur. Bu ilmî nisbetlerin her biri bir esere, bir hükme ve özel bir özelliğe sahiptir. Bu eserin yerine, bu hükümlerin sûretlerine ve bu ilahî mazharlara Hazret-i İlmiyye'de *a'yân-ı sâbite* denir.⁵¹³ Allah'ın Zâtında içkin olarak bulunan ve değişmez olan sabit aynlar (a'yân-ı sâbite), Rahman'ın nefesi ya da tecelli yoluyla ortaya çıkar. A'yân-ı sâbite ikinci taayyündeki isimlerin görünümleridir. Diğer bir ifadeyle Hak Teâlâ'nın farklı ve sonsuz isimlerinin içerisinde küllî ve cüzî olarak tezâhür etmesidir. Bu isimlerin içerisinde tezâhür eden Hak Teâlâ belirginlikler kazanmakta ve böylece a'yân-ı sâbite meydana gelmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde a'yân-ı sâbite, yalnızca İlahî bilinç

⁵¹¹ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*, trc. Semih Ceylan, 1. Bs (İstanbul: Mana yay., 2008), 47.

⁵¹² Sadreddin Konevî, *en-Nusûs*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1371), 10; Sadreddin Konevî, *I'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'an*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslâmî, 1381), 116; Sainuddîn Ali Bin Türke, *Temhîdû'l-Kavâid*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuziş-i Âlî, 1360), 266; Abdurrahman Camî, *Nakdu'n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi'l-Füsûs*, ed. Celaleddin Aştıyani, 2. Bs (Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslâmî, 1370), 20; Saîdüddin el-Fergânî, *Meşâriku'd-derârî (Şerh-i Tâiye-yi İbn Fâriz)*, 2. Bs (Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslâmî, 1379), 121.

⁵¹³ Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)*, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 2010), 88; Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 21-217.

düzeyinde sürekli ve kadîm olarak var olan ve akıl yoluyla kavranabilen nesneler olduğundan Hak Teâlâ'nın taakkulâtı olarak tarif edilebilir.⁵¹⁴

Bu yüzden a'yân-ı sâbite halk taayyünlerinde söz konusu olan haricî ayanların karşısında yer alır. Bütün haricî aynlar diğer bir ifadeyle bütün varlıklar yaradılıştan önce ilmî bir sûrette bulunurlar. Âlemdeki bütün varlıklara dair Allah Teâlâ'nın ilminin yüce merhalesi bu a'yân-ı sâbite aracılığıyla gerçekleşmektedir.⁵¹⁵

Kayserî'ye göre Zât-ı İlahî'nin feyzânı olan bu ilmî sûretler, Allah'ın kendine olan muhabbeti ve gaybî anahtarlar (mefâtiḥü'l-ğayb) olan esmânın zuhûra çıkma talebi sebebiyle, feyz-i akdes⁵¹⁶ şeklinde tecelli olurlar. Esmânın bu talep ve zuhûr hali önce Allah'ın Evvel ismiyle Bâtın ismine, sonra bu ikisiyle Âhir ve Zâhir ismine dayanır. Zira evvelik ve bâtnlık ilmî vücut için söz konusudur, âhirlik ve zâhirlik ise aynî vücut için geçerlidir. Eşyanın da ilimde mevcut olmadıkça aynî olarak vücut bulması mümkün değildir.⁵¹⁷ O halde ilahî isimlerin talebiyle önce Evvel, sonra Bâtın, Âhir ve en son Zâhir ismi tecelli ederek bu âlemin zuhûru gerçekleşir. İlk olan Evveliyet ve içsel olan Bâtıniyet, Hakkî (ilmî) taayyününde gerçekleşirken, son olan Âhiriyyet ve dışsal olan Zâhiriyyet ise, halkî (aynî) taayyünde gerçekleşmiş olur. Ancak bu taayyünlerin gerçekleşmesi için aynların bilgi düzeyinde var olması gerekir. Zira bilgi düzeyinde var olmayan nesnel bir varlığın aynî olarak var olması mümkün değildir. Buna insan üzerinden bir örnek verecek olursak kişi bir şeyi önce ilminde hayal eder daha sonra o hayali yaratır. Örneğin konuşurken o konuşmayı önce düşünce

⁵¹⁴ Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 221.

⁵¹⁵ Afifî, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 265.

⁵¹⁶ Rahman'ın nefesi olan Hz. Hakk'ın feyzi iki merhalede gerçekleşir. Rubûbiyyet makamındaki nefes-i rahmanî'nin batnını teşkil eden ilk merhalesi feyz-i akdes olarak isimlendirilir. Feyz-i akdesle taayyün-i sâni'de meydana gelen tüm ilahî isimler ve sabit aynlar tecelli eder. Rubûbiyyet makamının dışında gerçekleşen ve nefes-i rahmanî'nin zahirini teşkil eden Allah Teâlâ'nın feyzinin ikinci aşaması ise da feyz-i mukaddes olarak adlandırılır. Feyz-i mukaddes'e ve a'yân-ı sâbitenin gereğine göre halk tecellisindeki hâricî/dışsal aynlar ortaya çıkar. Bu nedenle feyz-i akdes Hak Teâlâ'nın ilmi tecellisi, Feyz-i mukaddes ise Hakk'ın vücûdî tecellisidir. Kayserî bu konuda şöyle der: "İlahi feyizler feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olarak iki kısma ayrılır. Feyz-i akdes ile a'yân-ı sâbite tüm varoluşun asli isti'datları Hak Teâlâ'nın ilmi dairesinde ve ikinci taayyünde ortaya çıkar. Feyz-i mukaddes ile bizzat bu aynlar özellikleri ve nitelikleriyle birlikte haricte ortaya çıkar" (Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, 300.)

⁵¹⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, 61.

yoluyla onu zihninde yaratarak konuşma yoluyla kelimelerin dışarda vücut bulmasını sağlar.

A'yânlar âlemi, Evvel ve mutlak olan Bâtın isminin tecellisidir. Ruhlar âlemi, Bâtın ve Zâhirin izafe edilmiş isminin tecellisidir. Şehadet âlemi ise mutlak olarak Zâhir isminin tecellisidir, bir cihetle de Âhir isminin tecellisidir. Bu dört âlemi kendinde toplayan insân-ı kâmil ise Allah isminin tecellisidir. Misâl âlemi ise Zâhir ve Bâtın isminden mütevellid olan ismin tecellisidir. Çünkü misâl âlemi bu ikisi arasında bir berzahtır.⁵¹⁸

İbnü'l-Arabî'nin varlık hiyerarşisinde, gayb ve mânâ âleminde sonra ikinci âlem gayb âlemi ya da ulvî âlemi olarak bilinen, Arz ve Melekût olarak da adlandırılan akıllar ya da ruhlar âlemi gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin emir âlemi olarak da söz ettiği bu âlem, kendinden önceki âlem olan mutlak hayal âlemi ile sonraki âlemler arasında aracılık yapmaktadır.⁵¹⁹ Bu âlem, kendi içinde dört mertebeyi temsil etmektedir: Küllî akıllar, ilk akıl, levh-i mafûz (küllî nefis) ve tabiat. İlk mertebe olan ilk akıl veya kalemden ise levh-i mahfuz (küllî nefis), tabiat ve heba zuhûr eder. Akıllar ve ruhlar mertebesinin bâtına bakan yönü mutlak hayalle ilişkiliyken zahire bakan yönü halk âlemi ile ilişkilidir. Bu ilişki ayrılma ya da zamansal derecelendirmeye dayalı bir ilişki değil, aksine onların, ilk yaratılanın farklı hakikatlerini temsil eden, çeşitli mertebelerdeki tecellileriyle ilgilidir.⁵²⁰

Ruhlar âlemi, varlıkların ilk belirlediği yer olması ve kendisinden sonra gelen misâl âlemindeki varlıkların ilk örnekleri olması ve cisimler âlemi üzerinde inen rabbânî yardım ve desteğin sağlanması⁵²¹ açısından önemlidir. Bu âlemin sakinleri meleklerdir. Bu meleklerin bir kısmı İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın cemaline ve celaline gark olmuş, âlem ve âlemlerin varlıklarından haberdar olmayan müheyyime melekleridir.⁵²²

⁵¹⁸ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, 63-64.

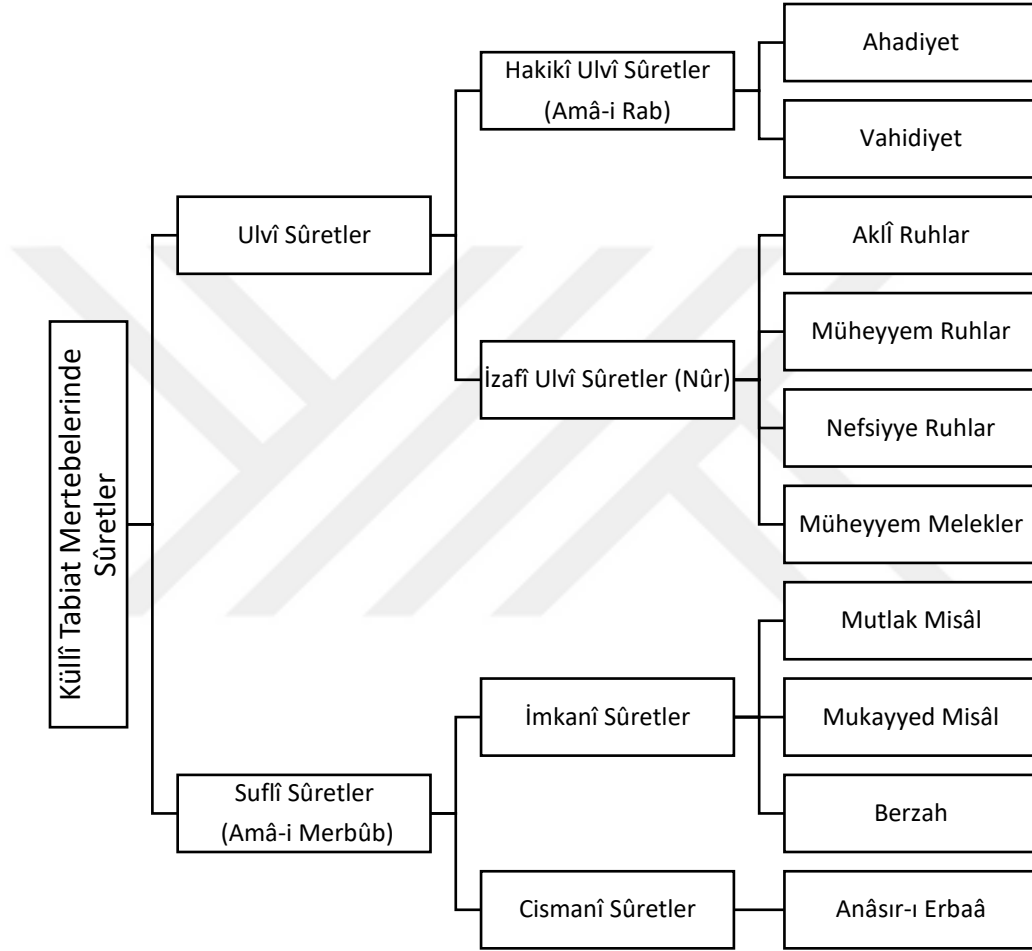
⁵¹⁹ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 105.

⁵²⁰ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 48,105.

⁵²¹ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 164.

⁵²² İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 350; 4: 352-355; 14: 527-528.

Böylece Hakk'ın kendini izhâr etmesiyle zıt esaslara sahip olan tabiat sûretleri her bir mertebede, o mertebenin gerektirdiği şekilde taayyün eder ve varlık sahasına çıkar. Taayyün eden bu sûretlerin tamamı, hakikat yönünden tek ancak taayyün yönünden çoklu sûretlerdir. Aşağıdaki çizelge, küllî tabiat mertebelerinde tek bir hakikat olan Hakk'ın, farklı sûretlerdeki tecelli evrelerini özetlemektedir:



Şekil 1 Küllî Tabiat Mertebelerinde Sûretler

Burada hakikî ulvî sûretler, ahadiyet ve vahidiyet mertebelerini içeren rubûbiyet makamıdır ve bu sûretlerin maddesi ve heyulası (ilk cevheri) amâ-i Rab'dir. İzaî ulvî sûretler ise aklî, müheyyem ve nefsi ruhlar ile müheyyem melekleri kapsar ve maddesi ve heyulası nurdur. Süflî sûretler ise imkanî ve cismanî sûretleri içermektedir. Bu mertebede Rab ve merbûb nisbetleri zahir olur. Bu sûretlerin maddesi

ise amâ-i merbûbdur. Amâ-i Rab’de tecelli eden sûretler bu mertebede merbûbiyetle sıfatlanırlar. Misâl âlemi imkanî sûretler mertebesinde bulunur. İmkanî sûretler cisimler âlemindeki sûretlere göre ulvîdirler ve buradaki misâlî sûretlerin ilk cevheri nefisler ameller ve ahlak gibi a’râzlardır. Buna binaen, salih amel işleyip güzel ahlakla vasıflanan kişi berzah âleminde huriler, köşkler ve güzel sûretler ile görünükten kötü amel işleyip çirkin ahlakla vasıflanan kişinin bu özellikleri de önceki bölümlerde de işaret ettiğimiz üzere ateş, yılan ve akrep sûretinde peyda olur.⁵²³

Yukarıda açıkladığımız tüm bu tecelli evrelerinde misâl âlemi Lâhut ve Nâsut arasında yani Hak ile Halk arasında bir geçiş bölgesi ve ara âlemdir. Misâl âlemi bu yönüyle gayb ve şehadet arasında ayırıcı bir çizgi konumundadır. Varlık hiyerarşisinin ilk evresi olan lâhut mertebesi, Zât-ı Ahadiyet ya da lâ taayyün mertebesidir. İkinci mertebe olan ceberût mertebesi ise, Zât-ı Vâhidiyet ya da Mutlak Varlık’ın ilk taayyün mertebesi olan taayyün-i evvel ve ikinci tecelli olan taayyün-i sani mertebelerine karşılık gelmektedir. Üçüncü mertebe olan melekût mertebesi ise ruhlar âlemi ve misâl âleminin ikisini içine alan mertebedir. Son mertebe olan nâsut mertebesi ise somut cisimler âlemi olan şehadet âlemi ve mertebe-i insanı içine alan mertebedir.⁵²⁴ Biz varlık hiyerarşisini *Lâhut*, *Ceberût*, *Melekût* ve *Nâsut* mertebeleri olarak ele aldığımızda misâl âleminin üçüncü mertebede, taayyün-i evvel ve taayyün-i sani’yi Vâhidiyet çatısı altında topladığımızda dördüncü mertebede, taayyün-i evvel ve taayyün-i sani’yi ayrı olarak ele aldığımızda ise beşinci mertebede yer aldığını görmekteyiz.

3.4.2. Ontolojik Olarak Misal Âlemi

Ontolojik olarak misâl âlemi duyusal veya maddî âlem ile akledilir âlem arasında bir ara temas bölgesi olarak yer almaktadır. Duyusal âlem ve akledilir âlemdeki bütün varlıklar bu sûretler âleminde mevcuttur. Bu âlemde, her nefis için, nefsin faaliyetlerinden meydana gelen özel bir âlem vardır. Misâl âlemi duyusal ve akledilir âlemler arasında bir ara âlem ve bir berzah olduğundan dolayı her iki âlemden misâl âlemine yansıyan varlıklar ne tamamen rûhânî veya akledilir ne de tamamen

⁵²³ Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:185.

⁵²⁴ İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l Ma’rifet*, 89; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 268-269.

cismânî ve maddîdirler. Bu âlemdeki varlıklar rûhânî olarak duyumsanabilen, cismânî özelliklere sahip olduğu halde maddî özellikler taşımayan formlarda bulunur. Buna göre misâl âlemindeki varlıklar duyusal dünyadaki maddî formların sahip olduğu maddeden arınık ancak aklî âlemdeki sûretlerden daha yoğun, daha az rûhânî ve sınırlarıyla ölçülebilirdirler. Misâl âlemindeki varlıklar tıpkı aynaya yansıyan görüntüler gibidirler.⁵²⁵

İbnü'l-Arabî ontolojik olarak misâl âlemini iki farklı mertebede ele alır. Bunlardan ilki Mutlak Zât'ın yaratıcı muhayyile gücü ile O'nun dışında kalan tüm varlıkların zuhûr ettiği mutlak hayaldir. Bu anlamda âlem tümüyle hayalden ibarettir. İkincisi ise salt soyut âlem ile salt somut âlem arasında yer alan ve kendine has bir takım özelliklere sahip olan misâl ya da hayal âlemidir.⁵²⁶

Misâl âlemini ilkin mutlak hayal çerçevesinde ele alacağız. Daha sonra Hak ile âlem arasında ontolojik bir berzah olan insân-ı kâmilin misâl âlemi ile ilişkisine değinecek ve misâl âleminin ontolojik olarak varlık dairesi içerisinde nerede durduğu üzerinde duracağız.

3.4.2.1. Mutlak Gayb-Mutlak Hayal: Amâ

Varoluş, hiyerarşik mertebeler (merâtib) ve taayyünâtın kademe kademe tenezzül etmesiyle meydana gelir. Buna göre Zât-ı Akdes'in bilinemeyen bu ilk varoluş mertebesi *mutlak hayal* veya *amâ* olarak isimlendirilir. Bu mertebede Allah isim, sıfat ve zâtıyla herhangi bir tenezzülât göstermediği ve O'na dair herhangi bir şey bilinmediği için, mutasavvıflar bu mertebeyi *lâ taayyün* mertebesi olarak isimlendirmişlerdir.⁵²⁷

İbnü'l-Arabî mutlak hayali, menşeyi *Rahman'ın nefesi* olan “*amâ*” olarak kabul eder.⁵²⁸ Peygamberimizin “*Rabbimiz kâinatı yaratmadan önce neredeydi?*”

⁵²⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 323-3324.

⁵²⁶ Çakmakçoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, 319.

⁵²⁷ Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 36; Abdurrahman Câmî, *Eşi'atü'l-Lemaât*, ed. Hadi Restigar Mukaddem Gevherî, 1. Bs (Kum: İntişârât-i Bostân-i Kitab, 1383), 209.

⁵²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 190; 3: 321,322,324; Nefise Ehlsermedî - Nasrullah Hikmet, “Nigâh-i be Tefâvut-i Hıyal ve Tahayyül der Futûhât-ı Mekkiye-i İbn Arabî”, *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur*, 1 (1392): 9; İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 126.

sorusuna “*altında ve üstünde hava olmayan amâ’daydı*”⁵²⁹ şeklinde verdiği cevap⁵³⁰ ile hayal, İbnü’l-Arabî’de “vücut” kavramı gibi ontolojik bir mahiyete bürünür.⁵³¹ Ontolojik bir mahiyete sahip olan hayal, İbnü’l-Arabî’ye göre rûhânîyet ve cismânîyet arasında bir yere sahip olması hasebiyle hem küçük âlem olan insanda (mikrokozmos) hem de büyük âlem olan kâinatta (makrokozmos)⁵³² kilit bir role sahiptir.⁵³³ İnsan, küçük âlem olması sebebiyle rûhî, hayalî ve maddî üç boyuta sahiptir. Bedeni toprakta, ruhu ilahî nefhada nefsi ise aradaki hayal düzeyinde yer alır.⁵³⁴ Amâ’nın, Rahman’ın nefesi’nin kaynağı olarak isimlendirilmesinin nedeni, gizli bir hazine olan Hak Teâlâ’nın bilinme isteğiyle teneffüs ederek taayyün etmeye başlamasıdır. Bu nefesin sûreti amâ’dır. Nitekim bulut anlamına gelen amâ, buhardan oluşmaktadır ve Rahman’ın nefesi de buhar olarak tasavvur edilmiştir. Öyleyse amâ Rahmânî nefesin aldığı ilk sûrettir.⁵³⁵

Amâ, tıpkı yağmurun yağışının kaynağı ve inişinin başlangıç noktası olan bir bulut gibi, varlık hiyerarşisinde bütün haricî dış aynların, bütün aynî mazharların, kısacası tüm varlık tecellilerinin iniş kaynağı ve aslı, tüm hakikatlere taayyün imkânı veren mümkün varlıkların cevheridir. Bu nedenle amâ, Hazret-i Hakk’ın taayyün ve tecelli mertebelerinden ilk mertebe, tenezzülünün başlangıç noktası, Rahman’ın nefesinin çıkış kaynağıdır.

İbnü’l-Arabî ilahî zât ile varlıklar arasındaki ilişkiyi de Rahman’ın Nefesi’ne dayanarak izah eder. Ona göre, Hazret-i bâtin ve Hazret-i zâhir olarak iki hazrete sahip olan Hakk’ın yegâne varlığının bâtin tarafı Hak Teâlâ iken, zâhir tarafı ise Rahman’ın nefesidir. Nefes-i rahmanî, bütün tecellilerin zuhûr sebebi olan Hak Teâlâ’nın Rahmet ve merhameti sonucu feyz eden tecellisidir.⁵³⁶ Kur’an-ı Kerim’de geçen “*O’nun*

⁵²⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 12: 221.

⁵³⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 310, 349, 350, 353, 362; 3: 321; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 50; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 255.

⁵³¹ İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l Ma’rifet*, 171; İbnü’l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 126; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 103; Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 41.

⁵³² İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 13: 355.

⁵³³ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l Hikem*, 2: 6.

⁵³⁴ Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, 109.

⁵³⁵ el-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, 67.

⁵³⁶ Sadreddin Konevî, *el-Fukûk* (Neşr-i Nusha-i Hattî (Yusufağa Kütüphanesi 727 Nolu Nüsha Konya), 673), 41; Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 79.

rahmeti her şeyi kuşatır”⁵³⁷ ayeti, âlemdeki tüm varlığın, rahmet ve merhametiyle kapsayan tek gerçekliğin, Hakk’ın vücudu olduğunun izahıdır. Zira Allah’ın ezeli ilminde bulunan şeyler, hiçbir ikrama sahip olmayan bir hâl olan yokluk halinden, yine Hakk’ın kerem ve cömertliğiyle varlık kazanırlar. Tıpkı bitişik harflerin ve kelimelerin insanın nefesiyle ayrışıp farklı telaffuzlar ve anlamlar kazanmaları gibi, Rahman’ın nefesi de, imkânlarla var oluş kazandırır. Aynı şekilde nasıl ki insan nefesi büzülme ve genişleme döngüsü içinde çıkıyorsa kâinat da aynı döngüsel aşamalardan geçmekte; büzülme aşamasında İlahî Zât’a dönmekte ve genişleme aşamasında da görünür hale gelmektedir. Her an yenilenen bu tecelli İlahî Zât’ın tecellisidir.⁵³⁸ Öyleyse nefes-i rahmanî, Hak Teâlâ’nın nefes vermesiyle oluşan, Allah’ın sonsuz kelimeleridir ve tüm varoluşun hayat kaynağıdır.⁵³⁹ Bu kelimeler Allah’ın “ol” emriyle yarattığı varlıklardır. Hak Teâlâ nefes verdiğinde konuşur ve O’nun konuşmasındaki tüm kelimeler ile tüm varlık ve kâinat şekillenmeye başlar.⁵⁴⁰ Burada İbnü’l-Arabî âlemdeki ayrı ayrı her şeyi kucaklayan tek gerçekliğin varoluş olduğuna işaret eder. Buna göre varoluş Allah’ın merhametidir. “*Allah tam bir merhamet sahibidir, dolayısıyla O’nun merhameti her yeri kuşatır.*”⁵⁴¹

Ekberî geleneğin önemli isimlerinden Kâşânî Rahman’ın nefesini, Hak Teâlânın tafsilatlı tezâhürü olarak görür. Bu zuhûr ister ilmî olsun ister aynî olsun hepsini içermektedir. Kâşânî’ye göre Hazret-i bâtın Hakk’ın hüviyeti ve ilk taayyünüdür. Rahman’ın nefesi olan Hazret-i zuhûr ise feyz-i akdes ve feyz-i mukaddesin toplamıdır.⁵⁴² Mueyyidüddîn Cendî, ister icmalî ister tafsilî olsun Rahmanî nefesin sınırını Hak Teâlâ’nın tezâhürü olarak görür. Bu icmalî zuhûr ilk tecellidir. Ona göre Hazret-i Bâtın mutlak Zât’tır, Hazret-i Zuhûr ise Rahman’ın nefesi olarak Hakk’ın icmâlî ve tafsilatlı tezâhürüdür.⁵⁴³ Kayserî ise Rahmanî nefesin sınırını Hakk’ın tezâhür ve varlığı ve bütün halk tecellilerini içeren bizzat bu küllî tabiatın

⁵³⁷ A’raf, 7/156

⁵³⁸ Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, 143-144; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 202.

⁵³⁹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 1: 144; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 37.

⁵⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 3: 93; 13: 588; İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 2: 187; Ebu Zeyd, *Şufî Hermenötik*, 110; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 37.

⁵⁴¹ Araf, 7/156

⁵⁴² Kâşânî, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem*, 220.

⁵⁴³ Cendî, *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem*, 55.

varoluş ve tezâhürü olarak görür. Hazret-i Zât olan Hazret-i Bâtın, rubûbiyet makamıdır, Hazret-i Zuhûr ise Rahman'ın nefesi olarak halk âlemdir.⁵⁴⁴

Sainüddîn Ali bin Türke (ö. 835/1431-1432) ise Rahman'ın nefesinin, varlığın her bir mertebesinde farklı bir tonda nüfuz ettiğini söyler. Bu mertebeler insanın çıkardığı harflerin mahreçleri gibi beştir. En içte bulunan kalp, sonra göğüs, boğaz, damak ve dişler (dudaklar) gelir. İnsanın çıkardığı harflerin mahreçleri Rahman'ın nefesini ve bu nefesin üfürdüğü varlık mertebelerinin var olma imkânını sembolize eder. Bu varoluş mertebelerine ilahî kitaplarda ve indirilmiş semavî kitaplarda da riayet edilmiştir. Nitekim ilkin harf, sonra kelime, sonra âyet, sonra sûre gelir. Kitap ise tüm bunları içeren en kapsamlı mertebedir. Kitaplar da varlık mertebelerine göre indirilmiştir: Tevrat, İncil, Zebur, Furkan (Kur'ân'ın harfleri) ve tüm bu kitapları içerisinde barındıran Kur'an-ı Kerîm.⁵⁴⁵

O halde Rahman'ın nefesinin amâ içinde, amâ aracılığıyla mertebelerde yayıldığını ve her bir mertebede yayılırken, varlığın her bir mertebesinin gereği olarak özel bir biçimde tecelli ederek o mertebenin ortaya çıkmasını sağladığını söyleyebiliriz. Kendi yatağında akan bir nehrin, çukur ve derinliğine göre suyun akararak yayıldığı gibi nefes-i rahmanî de her bir tezâhür içinde, bulunduğu mertebeye göre ve o mertebenin gerektirdiği biçimde şekil alır.

3.4.2.2. Hakk'ın Tahayyüllü: Mutlak Berzah

Mutlak hayal ya da mutlak berzah, mâbudun mükemmel bir şekilde tezâhür ettiği varlık ve zâtın aslıdır. Çünkü Hak Teâla'ya inancın sıfatları ve esmalarına dair olan bilginin, hayalden başka tezâhür ve tecelli edeceği herhangi bir yer yoktur. Bu yüzden hayal, Hak Teâla'nın bilgisi ya da marifetullahın tecelligâh ya da tezâhür merkezidir.⁵⁴⁶ Bu itibarla tasavvuf düşüncesinde hayal, tüm âlemin özü ve aslı olarak kabul edilir. Çünkü Hak, bütün varlıkların özüdür ve Hakk'ın tezâhür ettiği en

⁵⁴⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, 736-737.

⁵⁴⁵ Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, 147.

⁵⁴⁶ Cîlî, *el-İnsânü'l Kâmil*, 152; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 321.

mükemmel yer ise hayaldir. Hak Teâla'ya dair ve bu yüzden tüm varoluşa ait niteliklerin asıl mekânı olan hayal bütün âlemlerin de merkezi sayılır.⁵⁴⁷

Hakk'ın soluğuyla dışarı verdiği bulutun, tüm varlıklara sûret vermesiyle birlikte Hakk'ın varlığında bulunan ezeli hakikatler birbirinden ayrılmaya başlar. Hakk'ın kendi benliğinde gizli olan a'yân-ı sâbitenin hakikatlerini yine kendine izhâr ederek ortaya çıkardığı bu ilk mütecelli faaliyet, İbnü'l-Arabî düşüncesinde *yaratıcı muhayyile*⁵⁴⁸ olarak tasavvur edilir. Böylece en yüce varlıktan en aşağı kevnî oluşumlara kadar İlahî Varlık olan Hakk'ın özünden ayrılan herşey, Hakk'ın yaratıcı tahayyülü ile bulut (amâ) içerisinde tecelli etmeye başlar. O halde bulut ya da amâ, âlemde meydana gelecek olan tüm varlıkların, içinde şekillendiği bir cevherdir. İbnü'l-Arabî bu yaratıcı muhayyile gücüne *Mutlak Hayal (el-Berzahü'l-Mutlak)* demektedir.⁵⁴⁹

İbnü'l-Arabî'de hayal üç düzeyde: Birincisi varoluşun, hayalin tıpatıp aynısı olan kâinatta, ikincisi rûhânî ve cismânî âlemler arasındaki hayalî berzahlar âlemi olan makrokozmosta üçüncüsü ise insan ruhu ve bedeninin birbirinden ayrı hakikatler olarak görüldüğü mikrokozmosta ortaya çıkar.⁵⁵⁰ Ancak o, hayal kavramını en geniş anlamıyla tüm varoluş durumunu kapsayan '*mutlak hayal*' (el-berzahü'l-mutlak) ifadesiyle tanımlar. Sadreddin Konevî de mutlak misal âlemini, amâ'nın sûreti olan Ümmü'l-Kitab'a ait olduğunu ve bu âlemin mutlak kuşatıcılık, birleştiricilik ve kapsam bakımından gayb ile şehadet arasında yer aldığını söyler.⁵⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin çağdaş yorumculardan Nasr Hamid Ebu Zeyd, İbnü'l-Arabî'nin varlık hiyerarşisini mutlak hayal, emir âlemi, halk âlemi ve şehadet âlemi olarak dört mertebeye ayırır. Nasr, mutlak hayal âlemini berzahların berzahı (berzahu'l-berâzih) olarak nitelendirir. Berzahı da ulûhiyet, amâ, küllî hakikat ve Hakikat-i Muhammediye ya da ilk akıl (kalem-i âla) olarak dört gruba ayırır.⁵⁵² Nasr

⁵⁴⁷ Cîlî, *el-İnsanü'l Kâmil*, 177; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 321.

⁵⁴⁸ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, trc. Zeynep Oktay v.dğr., 2013, 202-203.

⁵⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1:190.

⁵⁵⁰ Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 153; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 103.

⁵⁵¹ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, 61.

⁵⁵² Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 51.

Hamid'e göre Ulûhiyet anlayışı, zât ile âlem arasını birleştiren aracı olarak, İbnü'l-Arabî'nin İslam kelamının temel problemi olan zat-sıfat ikilemini çözmesine imkân vermektedir. Mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında yer alan diğer bir aracı olan amâ ise, varoluşun ilmî hakikatlerini bilkuvve olarak taşıyan mertebedir. Hakikatlerin hakikati, ilmî ve küllî aracıyı temsil ederek kıdem ile hudus arasında bir aracı olarak akledilen küllî hakikatleri içermektedir. İlk akıl, kalem-i a'la olarak da isimlendirilen Hakikat-i Muhammediyye ise Allah-insan ikiliği arasındaki aracıdır. İbnü'l-Arabî'nin varlık sisteminde bu dört mertebeyi kendinde toplayan ve berzah-ı a'lâ veya mutlak hayal ise ilahî zât ile âlem arasındaki ikiliğin iki tarafı arasında aracılık etmektedir.⁵⁵³

İbnü'l-Arabî'de hayal ya da berzah, iki âlem, mertebe ya da sıfatları ayıran ve aynı şekilde iki âlem ve mertebeyi birleştiren câmi' bir mertebe olması hasebiyle son derece önemlidir. Bu özelliğiyle berzah, varlık hiyerarşisinin tümünde aktif bir rol üstlenmekte ve mertebeler arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavram haline gelmektedir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre hayal mutlak gayb âleminden başlayıp duyulur âlemde son bulan tüm araçları kapsayan bir mertebedir. Hayal ya da berzah, iki âlem ya da mertebe arasında aklî anlamda aracılık yapan bir mertebe olarak bir taraftan aklî ve zihnî varlığı bakımından iki şeyi ayırırken diğer taraftan her iki mertebenin de zâtında bulunması sebebiyle iki mertebe arasında aracılık yapmaktadır. Bu da aklî mânâda berzah ya da hayalin ontolojik bir mahiyet kazanmasını sağlar. Bu nedenle berzah iki tarafın niteliklerini zatı itibariyle taşıyan bir mertebedir. Bu özelliğiyle siyah ile beyazı ayırıştıran berzah zatı itibariyle hem siyah hem beyazdır.⁵⁵⁴

Konevî mutlak misâl âlemini, ayırık hayal veya mutlak hayal ile bir görerek onu âlemin hayali olarak tanıtır ve tikel bir sûret içerisinde belirginlik kazanması bakımından insandan uzak ve ayırık olduğunu belirtir. Diğer yandan bitişik misâl âlemini bitişik hayal âlemi olarak görür ve bunu insân-ı kâmilde olduğu gibi insanın birleştirici, toplayıcı özelliğine, bütün âlemleri içine alan tümel sûretine veya insanın

⁵⁵³ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 47.

⁵⁵⁴ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 51-53; Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 1. Bs (İstanbul: Litera yay., 2017), 89.

bizzat kendisinin hayal eden ve bir bakıma hayalin sahibi ve hayale bitişik olmasına dayandırır.⁵⁵⁵

O halde hayal kavramı, sadece “*Mutlak Hayal*” olarak adlandırılan Hak taayyünlerine ait bir kullanım değil, aklî mertebelerden başlayarak varlığın tüm mertebelerini kapsayan cami’ bir mertebedir. Çünkü mutlak hayal, aklî araçlarla gerçekleşen ilahî tecelli vasıtasıyla, duyuşsal varlıklar sûretinde aklî varlıkları ortaya çıkaran yaratıcı/hallak kuvvettir. Allah’ın ilminde ezeli olarak var olan âlemin ilmî durumdan aynî duruma geçmek sûretiyle varedilmesi hayal yoluyla ve hayalin mertebelerinde gerçekleşen tecelli sûretiye meydana gelmektedir. Bunun sonucu olarak yaratma, yoktan var etme şeklinde değil, Hakk’ın yaratıcı tahayyülü ile oluşmaktadır.⁵⁵⁶

Buna göre iki yöne sahip tek bir hakikat olarak tecelli eden varlığın, hayal ve gerçek olarak tecelli ettiğini söyleyebiliriz. Hakk’a ait olan taraf gerçek varlık iken halka ait olan taraf ise hayalîdir. Hayal ile görülen dünya, makrokozmos olarak nitelendirilen duyuşsal âlemdeki misâl âleminin bir örneğidir. Çünkü hayale yansıyan sûretler de aynen misâl âlemindeki sûretler gibi ne mâkuldür ne de mahsustur. O halde büyük misâl âlemi, İbnü’l-Arabî’nin yaratıcı muhayyile gücü olan amâ’dır. Bu yaratıcı tahayyül aracılığıyla ki gizli bir hazine olan ve bilinmek isteyen Allah’ın ezelî gücü salt rûhânî âlem ile cisimler âlemi arasında tecelli etmektedir. Denilebilir ki aslında bizler Allah’ın yaratıcı muhayyile gücü sayesinde varoluş sahasına çıkmış varlıklarız. Nasıl ki insan kendi hayal gücünü yaratarak kendi misâl âlemini oluşturuyor ve buna küçük misâl âlemi deniliyorsa Allah da yaratıcı muhayyile gücü ile kendi misâl âlemini oluşturarak varoluşu meydana getiriyor. Bu yüzden Hakk’ın yaratıcı tahayyülüne *mutlak berzah* ya da *mutlak hayal*, O’nun yaratıcı tahayyülü ile oluşturduğu âleme *ise berzah* ya da *hayal âlemi* denilmektedir.

⁵⁵⁵ Konevî, *en-Nusûs*, 71; Konevî, *Fusûsü ’l-Hikem’in Sırları*, 41.

⁵⁵⁶ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 57.

3.4.2.3. Allah ve Âlem Arasındaki Berzah: İnsân-ı Kâmil/Kutup

Dinî düşüncede varoluş, görünmez ve görülür olarak iki temel varoluşa ayrılır. Kur'an-ı Kerim de bunu “gayb” ve “şehadet” âlemi olarak ifade eder. Ancak bu iki varoluş biçimi arasında, her iki âlemi harmanlayan üçüncü bir varoluş daha vardır. Bu varlık görülür âleme ait ancak Allah'ın sûretinde yaratılmış olan ilahî varlıktır. Bu nedenle ontolojik olarak çok sayıda varoluş düzeyleri olsa da onları gayb, şehadet ve her ikisini kavrayan gerçeklik olan insana (Allah-âlem-insan) indirgeyebiliriz. Bu nedenle insan, Allah ve âlem arasında bir berzaktır.⁵⁵⁷ Ancak burada berzah konumunda olan insanın, şüphesiz bu gerçekliği hakkıyla yaşayan insân-ı kâmil olduğunu zikretmeliyiz.

Hak Teâla, insân-ı kâmilî, Hak ile âlem, hayal ile duyu arasında bir berzah olarak tasarlamıştır. Böylece insân-ı kâmil bir yönüyle ilahî isimlerin tecelligâhı ve mazharı haline geldiği için *Hak*, diğer yönüyle imkânî bir varlığa mazhar olduğu için de *halk* olmuştur. Allah Teâla insân-ı kâmilin yaradılışını üç mertebede tamamlamıştır. Bunlar akıl, duyu ve hayaldir. Hayal duyu ile akıl mertebeleri arasında bulunan, his ile mânâyı bir araya getiren ya da duyulardan mânâya ve mânâlardan duyulara geçişin bir köprüsü olarak bir berzah görevini görmüştür.⁵⁵⁸ Allah Teâla bedendeki insanî ruh için göz, kulak, burun gibi doğal araçlar yaratmıştır. Bu duyusal hislere ise iki özellik bahşetmiştir. Bunlardan biri şehadet âleminin duyularına, diğeri ise Hazret-i hayale açılır. Hak Teâla insanî kuvveler arasında rûhânî ve manevî özelliklere de sahip bir güç olarak hayal kuvvesini yaratmıştır. Tıpkı akıl gibi hayal kuvvesi de esasen diğer duyu organları gibi zayıflamaz ve bozulmaz. Bozulan şey ise duyu organlarının yıpranmasıyla birlikte, hayal gücüne aktarılan bilgi veya verilerin isabet etmeyen gerçek dışılığıdır.⁵⁵⁹ Mânâ âlemi, ruhlar âlemi, misâl âlemi ve zâhirî âlem varoluşun dört temel düzeyini oluşturur. İnsan ise söz konusu bu dört varoluş düzeyinin tamamını barındıran camî bir yaratılışa sahiptir. Onun gerçekliği *sabit aynıdır*. Ruh,

⁵⁵⁷ Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 156; William C. Chittick, “el-Konevî’den el-Kayserî’ye Beş İlahî Hazret”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*, trc. Turan Koç, 1. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2011), 154-155; Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 188-190.

⁵⁵⁸ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 188.

⁵⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 396-397; 3: 64; 12: 521,562; 13: 130, 356; el-Ğurâb, *el-Hiyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 38.

ervah âlemine, nefsi hayal âlemine, bedeni ise hissî âleme tekâbül ederek kâmil insanı yansıtır.⁵⁶⁰

A'yân-ı sâbite, âlemin hakikatlerinin sûretlerini temsil ederken, *Hakikat-i Muhammediye* kâmil insanın sûretini temsil eder. Bu nedenle insan baştan aşağı tüm varoluşun hakikatlerini üzerinde toplayan ve Hak ile mahlûk arasında yer alan bir berzaktır. O, bunun yanı sıra hiçbir varlığın sahip olmadığı hayal gücüne de sahiptir. Bu yüzden de ilahî bir öze sahiptir.

“A'yân-ı sâbite amâ'da âlemin hakikatlerinin sûretlerini temsil ederken, Hakikat-i Muhammediye en kâmil hâliyle ilahî sûreti temsil etmektedir. İnsan -veya insanın hakikati- bu sûret üzeredir. İnsanın bu sûrette olması, bizi aynadaki hayalî temessül ya da tecelli kavramına yaklaştırmaktadır.”⁵⁶¹

İbnü'l-Arabî, 'ye göre hayal, tıpkı Hak Teâla'nın kendi nefsi dışında her şeyi icat ettiği gibi kendisi dışında genel olarak her şeyi icat etme özelliğine sahiptir. Hayal, Allah Teâla için hayalî varlık mertebesinde bulunur ve Hak Teâla hayal için misâlî infial mertebesinde bulunur. Bu nedenle hayal, insân-ı kâmil olarak da ifade edilebilir. Çünkü insân-ı kâmil Hakk'ın bir sûretidir ve bütün bilinenleri kendi içinde taşır. Hayal, tüm yaratılan varlıklar içerisinde Hakk'ın sûretini kabul eden tek varoluş biçimi olduğu için Hakk'ın sûretini sembolize eden insân-ı kâmile benzer.⁵⁶²

Müeyyidüddîn Cendî, ilahî öze sahip insân-ı kâmilin sûretini, “Allah” ismiyle müsemma olan Hakk'ın zatının sûreti olarak görür. Bu sûret tüm etkili, faal, gaybî ve manevî ilahî isimleri ile tezâhür eden etkili kozmik aynî tüm sûretleri, bütün nefsanî, aklî ve rûhânî sûretleri, bütün ceberût âleminin berzahî ve misâlî sûretleri, gökte bulunan tüm felekler ve yerde bulunan tüm unsurların cismânî sûretleri, oluş ve bozuluş ya da yoklukla bilinen bütün varlıkların sûretlerini içerir. Buna göre bütün

⁵⁶⁰ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 88; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 148; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 1. Bs (İstanbul: Kapı yay., 2015), 287-294.

⁵⁶¹ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 94.

⁵⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 65; 4: 154; 9: 332; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 1: 38.

âlemler, aslında insân-ı kâmilin detaylandırılmış bir sûretinden başka bir şey değildir.⁵⁶³

Molla Câmi'ye (ö. 898/1492) göre insân-ı kâmil, henüz bu dünyada iken kendi bedeninden sıyrılabilme potansiyeli taşıdığı için diledikleri kimselere misâlî sûretler içerisinde görünebilir. Ölümünden sonra ahirete göçtüklerinde bedensel ve fizyolojik engellerden tamamen kurtuldukları için misâlî sûretler içerisinde yeniden görülme potansiyelleri artar. Bu yüzden bunlara “yerine geçen” mânâsında *Büdelâ*⁵⁶⁴ ismi verilmiştir.⁵⁶⁵

Cismânî dünyada insân-ı kâmil, velayet sisteminde vücûd bulmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde, Tanrı'nın fiillerinin ifşası olarak kabul edilen velâyet sistemi, O'nun ayetlerinin zuhûru ve tasarruflarının ortaya çıkması için gerekli bir merci olarak görülür. Mutasavvıflara göre her bir üyesinin, Tanrı'nın vasıflarının temsilcisi olarak görüldüğü bu ilahî sistemin yönetici kadrosu, *Ricâlül-gayb* olarak isimlendirilir.⁵⁶⁶ Bu

⁵⁶³ Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, 357.

⁵⁶⁴ Karşılık, birinin yerine geçen anlamına gelen bedel ve bedîl kelimelerinin çoğulu olan “büdelâ” kelimesi “abdal” ile aynı manada kullanılır. Bkz. Süleyman Uludağ, “Büdelâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1988), 1: 59.

⁵⁶⁵ Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 52-53.

⁵⁶⁶ İlk kez Bağdatlı sufi Ebubekir Muhammed b. Ali b. Cafer el-Kettânî (ö. 322/934) tarafından kullanıldığı öne sürülen *Ricâlü'l-gayb*, Tanrı'nın sonsuz sayıda sonsuz isimlerinin en kemal derecedeki tecellisi olan İsm-i A'zam'ın tecellisidir ve Allah'ın “Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur” ve “Rabbinin ordularını O'ndan başka kimse bilmez” dediği kullardır. Ebu'l-Hasan Ali Hucvirî (ö. 465/1072)'ye göre; “Allah, onları âlemin velileri yapmıştır. Yağmur, onların bereketiyle yağar, yerden bitki, onların kalplerinin temizliği sayesinde biter. Onların himmetleriyle müminler karfirler karşısında zafer kazanır. Onların sayıları dört bin tanedir. Hepsî gizlidir, kimse kimseyi tanımaz. Her hallerinde kendilerinden ve halktan mesturdurlar. Ehl-i hâl ve'l-akd ve Hakk'ın mertebesinin kaidleri ise üç yüz tanedir. Ahyar diye isimlendirilirler. Kırkı Ebdal, yetmiş Ebrar, dördü Evtad, üçü Nakip diğerleri ise Gavs ve Kutup olarak isimlendirilir. Abdulvahhab eş-Şa'ranî (ö. 973/1565), *et-Tabakâtü'l-kübra*'sında Ebubekir el-Kettânî'ye atfettiği konuda onun, sûfilerin velayet devlet yapısını şu şekilde düzenlediğini söyler: “Gavs, onu takip eden dört evtad; onları takip eden ahyar; onları takip eden kırk ebdal, sonra yetmiş nüceba; sonra üç yüz nakipler. Nakiplerin meskeni batıdır. Nücebanın Mısır, Ebdalların ise Şam'dır. Ahyar ise yeryüzünde seyahat eder. Evdad, arzın direklerinden. Gavsın meskeni Mekke'dir. Genel olarak bir ihtiyaç hâsıl olursa, önce Nakipler, sonra Nüceba, sonra Ebdal, sonra Ahyar, sonra Amed yardıma koşar, yardıma cevap verirler. Olmazsa Gavs'a yalvarırlar, kendisine cevap verilmeden talebi tamamlanmaz.” Buna göre *ricâlü'l-gayb* hiyerarşisi yukarıdan aşağıya doğru gavs, evtâd, ahyâr, nükebâ ve nücebâ şeklinde sıralanmaktadır. Bu hiyerarşik düzen, İbnü'l-Arabî öncesi ve sonrası kaynaklardaki bilgiler arasında farklılıklar göstermektedir. Ancak tüm hiyerarşik sıralamaların tümünde en başta kutup/gavs bulunmaktadır. (Daha geniş bilgi için Bkz. Ebu'l-Hasan Ali Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 4. Bs (Tahran: Neşr-i Tahurî, 1375), 463; Abdulvahhab Şa'ranî, *et-Tabakâtü'l-kübra*, ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih, 1. Bs (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1426), 200; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 441-436; Süleyman Uludağ, “*Ricâlü'l-gayb*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*

isimle müsemma olmalarının sebebi, insanlar tarafından bilinmeyen bir takım gizli hakikatlere ve sırlara vâkıf olmalarıdır. Buna göre Allah Teâlâ zahirdeki imama karşılık bâtında şeriatin ölçüsünü Ricâlü'l-gayb'a tahsis ederek onların Hak adına tasarrufta bulunmalarını sağlamaktadır. Buna göre görünür devletteki halifeye karşılık mânevî devletin halifesi Kutup'tur. Her türlü ilmin membaı olması açısından bütün kutuplara feyiz veren ve yardım eden kutup ise *kutbu'l-aktab* olarak isimlendirilen Hakikat-i Muhammediyye'dir.⁵⁶⁷ Elbette burada tarihsel bir şahsiyet olan Muhammed'den bahsetmiyoruz. Hak Teâlâ'nın âlemleri yaratma sebebi olarak gördüğü, Âdem henüz balçık halinde iken peygamber olan ve 'ayân-ı sâbitedeki Allah'ın ezeli isimlerinin hakikatlerini varlık alanında en mükemmel şekilde yansıtan insân-ı kâmil olan Muhammed'den bahsediyoruz. Hakikatte insân-ı kâmil, Muhammedî hakikattir.⁵⁶⁸ Allah'ın diğer nebileri ve velî kulları ise Muhammedî hakikate vâris olan insân-ı kâmillerdir.

Bu konuyu Nasr Hamid şöyle izah eder:

“Bir yandan insan ile Allah, diğer yandan da insan ile âlem arasındaki bütün bu karşılaştırmalar, bu üç hakikatin birleştirilmesi anlamına gelmemektedir. Bu karşılaştırmalar, asıl ile sûret arasındaki ilişkiye ulaşmamızı sağlayan paralellik anlamındadır ve insanın temsil ettiği ikili boyutu ve buradan hareketle onun hayalî-berzahî vasıta olan tabiatını tekit eder. İşaret edilmesi zaruridir ki, bütün bu sıfatlar birinci derecede Hakikat-i Muhammediyye'nin ilk tecelligâhı olan Âdem'le örtüşür. Nitekim aynı derecede tüm zamanlarda âlemin yoksun kalamayacağı, ruhu itibariyle âlemin varlığı ve sürekliliğini muhafaza eden insân-ı kâmil veya kutupla da örtüşür.”⁵⁶⁹

(İstanbul, 2008), 35: 82; Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricâlü'l-gayb* (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD, 2011), 22.)

⁵⁶⁷ el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 430-434.

⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 363.

⁵⁶⁹ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 190.

İbnü'l-Arabî velâyet sistemini, semâvî akıllar, felekler ve yıldızlar arasındaki hiyerarşiye dayandırarak kozmolojik temeller üzerine inşa eder. Hiyerarşinin en üst noktasında Kutup yer alır. Kutup, semâvî akıllardaki akl-ı evvelin benzeri olmaktadır. İlk aklın, kendi döngüsü etrafında dönen felekleri gibi, sûfiler de Kutup feleğinin etrafında döner. Kutup döndükçe ondan ilim, esrar ve hikmet yayılır. Ârifler de bu ilahî şahıstan marifet ve bilgi elde ederler. Kutupla beraber iki imam ve bir veted (direk) vardır. İki imamın semavî akıllardaki nisbeti ikinci ve üçüncü akıllardır Hz. Muhammed'e nisbetle onların durumu Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibidir. İki imamdan sonra veted gelmektedir. Sayı olarak bir olan veted kutup ve iki imamla birlikte ulûhiyet âleminde el-berzahü'l-berâzih'e tekâbül eden⁵⁷⁰ dört direği temsil etmektedir. Böylece dört evlad, hem kişiyi Allah'a bağlayan hem de O'nun münezzeh kalması için Allah'tan ayıran bir berzah konumuna gelmektedir. Dört evlad aynı zamanda dinin dört rüknü olan risalet, nübüvvet, velâyet ve iman esasları gibidirler. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre Allah nasıl ki âlemi kutuplar, imamlar ve evlad ile koruyorsa dini de rükünlerle korumaktadır. Kutup, dinin rükünlerini kapsayan risâlet mertebesidir. Nübüvvet, velâyet ve iman mertebesi ise iki imam ve veted mertebesidir.⁵⁷¹

“Allah âleme göz kulak olmak göreviyle birisini görevlendirdiği zaman -ki ona Kutup, Gavs, zamanın biriciği denilir- misâl âleminde onun için bir döşek koyar ve onun üzerine oturtur. Böyle bir döşek onun adına yerleştirildiğinde, âlemin talep ettiği ve onların da âlemi talep ettiği bütün isimleri ona giydirebilir. Bu isimler sayesinde Kutup, hoş ve süslenmiş olarak ortaya çıkar. Kutup, serir üzerinde ilahî sûretle oturduğunda Allah âleme işitmek ve itaat etmek üzere kendisine biat etmesini emreder. Böylece ulvîsi (yüce melekler, ilk akıl, nefis) ve süflisiyle (hayvan ve bitki) herkes kendisine biat eder. En yüce melekler bunun dışındadır. Onlar, emir nedeniyle değil, zat gereği ibadet eden güçlü meleklerdir. Kutb'un tasarruf dairesine girmeyen ve hükmüne

⁵⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 142.

⁵⁷¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 336-337; 2: 388, 400-404; 3: 444-445; el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 465-466.

muhatap olmayan Efrad da bu biate dâhil değildir. Onlar da Kutub gibi kâmil kimselerdir ve o şahsın ulaştığı kutupluk mertebesine ulaşmaya ehildirler.”⁵⁷²

Kutupları, semâvî akıllara nisbetle yedi seyyar yıldızı temsil eden ve yedi bölgeyi koruyan yedi *abdâl* takip eder. Bu yedi bölgeden her bir bölge için, yedi büyük nebinin rûhânî kuvvetlerine sahip bir *bedel* vardır ve yedi semanın ruhu onlara bakar. Bu yedi ebdalın kalplerine enbiyaların hakikatleri iner. İlk makam İbrahim (a.s) makamıdır, sonraki makamlar ise Musa (a.s), İdris (a.s), Yusuf (a.s), İsa (a.s) ve son makam Âdem (a.s) makamıdır. Ebdallar mertebesinden sonra on iki tane nücebâ, sekiz tane nücebâ, bir tane havârî, kırk tane recebiyyûn, bir tane hatem... ve hiyerarşi bu şekilde devam eder.⁵⁷³

Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre kozmik yetkiyi elinde bulunduran ârif, yüce âlemden ruhun kendisine verdiği destek oranında hem ulvî âleme hem de cismânî âleme etki etmektedir. Ancak ârifin bu yetkiyi elinde bulundurması, İbnü'l-Arabî'nin varlık sisteminin insandaki yansıması olarak cem' makamıyla anlaşılabilir. Çünkü ona göre kişinin hem rûhânî hem de cismânî âlemde tasarruf sahibi olabilmesi için Hakk'ın en kemâl derecesindeki mazharı haline gelmesi, diğer bir ifadeyle her iki âlemi kendinde toplayan insân-ı kâmil mertebesine erişmesi gerekir. Böylece emr âlemindeki ilm-i ilâhîde bulunan ezeli hakikatler (a'yân-i sâbite), tüm ilâhî sıfatların toplandığı kutup üzerinden cerayan ederek, halk âlemlerine tecelli eder.

İbnü'l-Arabî'nin Kutup düşüncesinin, Sühreverdî'nin, kadim İran dinî düşüncesinden mülhem, cismânî âlemde Allah'ın inayet yüzüne mazhar olabilecek yegâne varlık, en yüce sembol (müsülü'l-a'lâ), ayet ve işrâkın kaynağı olarak gördüğü *hurra* düşüncesi ile de örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Sühreverdî'ye göre felekî sûretler, gökler ve tılsımların rableri ya da türlerin arketipleri olan meleklerden türeyen nefsin cevheri üzerine *ilahî nur* konarsa bu işrâkî nur salikin üzerine öyle bir şekilde doğar ki olağanüstü bir hâkimiyet elde eder. İşte bu fevkalade duyusal âlemin varlığı,

⁵⁷² el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, 432-433.

⁵⁷³ Yedi ebdal ve onların makamları hakkında daha fazla bilgi için Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 376-384.

“hurra” olarak adlandırılmıştır. Bu nûrânî ışıdamalar beden üzerine hâkim olan insanî ruhun tene yansıttığı yönetici nurlardır. Böyle bir durumda bu nûrânî ışıltılar beden mabedine yansır. Bu nurani ışıdamalar sâlik kendisiyle beraber taşır. Böylece sâlik suda yol alabilir, atmosferde dolaşabilir, göğe yükselebilir. Daha sonra yüce âlemdeki efendilerden bir gruba katılır. Ancak bütün bunları dünyadaki bedeniyle değil, aksine sâliklere ait latif cismiyle gerçekleştirir. Bütün bu olaylar sekizinci iklimin Câbelkâ, Câbelsâ, Hurkulya ve harikalarla dolu başka şeylerin bulunduğu misâl âleminde gerçekleşir. Bu âlemde bedenler latif ve şeffaf bir yapıya sahiptirler ve ancak böyle bedenler göğe yükselme kabiliyetine sahiptirler. Nitekim dört unsurun birleşiminden meydana gelen maddî cisimler feleklere yükselme kabiliyetine sahip değillerken bu latif bedene sahip olanlar maddî beden sınırlarının dışına taşabilir. Bu faaliyetlere örnek olabilecek anekdotlar kimi ârifin hayat hikâyesinde bulunur. Yine peygamberler ve velilerden gelen bazı hârikulâde anlatılar ve gaybî imkânsızlıklar onların böylesi bir âleme yol bulduklarını göstermektedir. Böylece hurraya sahip olan kişi, nûrânî bir cisme,⁵⁷⁴ latif bir endama, koruyucu nur halkasına,⁵⁷⁵ ölümsüz bedene, ideal mekâna, nûrânî bene ve mükemmel bir doğaya sahip olduğundan dolayı ilahî bir karizma taşır ve onu gören kimse bu işrâkî-celâlî nur sayesinde ona gönülden itaat eder.⁵⁷⁶

Abdülkerim Cîlî *İnsân-ı Kâmil* isimli eserinde, Ricâlü'l-gayb'ın bazılarını insan, bazılarını soyut ruhlar olarak tanımlar ve onları farklı mertebelere sahip altı sınıfa ayırır. Ona göre ilk sınıf, en üstün sınıf ve en mükemmel topluluktur. Onlar peygamberlerin izinde giden evliyalarlardır. Bunlar insan oldukları halde kimsenin bilmediği ve tanımadığı, gözlerden irak gaybî varlıklar gibi yaşarlar. İkinci kısım, kalplere ilham veren ruhlar ve mânâ ehli kimselerdir. Rûhânî ve manevî hidayet rehberleri onların sûretlerine bürünerek ortaya çıkarlar. İnsanoğlu onların vasıtasıyla zâhirî ve bâtınî kemâle ulaşır. Bunlar ruhlardır. Ama yeri geldiğinde tezâhür ederler. Çünkü sûretlere bürünme ve formlara girerek görünme yetkinliğine sahiptirler. Onlar bu sınırlı dünyadan çıkar ve sırlar sahrasına ulaşırlar. Bunlar gayptan şuhûda ve şuhûddan gayba çekilebilirler. Bunlar yerin kolonları ve Allah'ın kâinattaki

⁵⁷⁴ Sühreverdî'nin burada bahsettiği nuranî cisim Kutupların kutubu olan Nur-i Muhammedî ya da Muhammedî hakikattir.

⁵⁷⁵ Hz. Peygamber ve imamların başları etrafında olduğu farz edilen nur halkası.

⁵⁷⁶ Corbin, *İslam-i İran*, 2: 170-180; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 364.

yasalarının bekçileridirler. Üçüncü sınıf, ilham veren ve haber getiren meleklerdir. Onlar geceleyin velilerin ziyaretine gelen ve mânâ ehliyle sohbet eden melekler olup bu dünyada duyu organlarıyla algılanamazlar ve halkın geneline görünmezler. Dördüncü sınıf, münacaat halinde ve mükâşefe ve cezbelere dünyalarından ayrılan insanlardır. Bunlar vakitsiz zamanlarda ve vakitsiz yerlerde bulunabilen kimselerdir. Mânâ ehli, onları lâmekân yerlerde gördüklerinde onlardan gaybî bilgiler, örtük ve mahrem hakikatler öğrenirler. Beşinci sınıf, toplumdan ve insanlardan uzak mekânlarda yaşayan insanlardır. Bunlar dünyada seçkin ve ilgi odağıdır. Bunlar insanlara görünüp ardından kaybolurlar. Yine insanlarla konuşur ve onlardan cevaplar işitirler. Genellikle bunlar dağlarda, çöllerde, vadilerde ve ırmakların kenarlarında iskân ederler. Onlardan bazıları ise şehirlerde yaşar. Altıncı sınıf; vesveselere, kararsız ve titrek sanrılara değil, düşüncenin anî ilhamlarına ve hatıralarına benzerler. Bunlar babaları tefekkür, anneleri tasavvur olan çocuklardır. Bunlar doğru ile yanlış arasında bulunurlar. Bunlar keşf ve hicab ehlidirler.”⁵⁷⁷

Yukarıdaki isimlendirmeler ne olursa olsun, insân-ı kâmil veya Muhammedî Hakikat’ın misâl âlemiyle doğrudan ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü insân-ı kâmil gaybî bir varlık olan Allah’ın yeryüzündeki isim ve sıfatlarının tezahür merkezi ve bu bağlamda fizik ile metafizik arasındaki en sağlam köprüdür. Tıpkı misâl âleminin maddî âlem ile rûhânî âlem arasındaki mertebe olarak hem gaybî hem de şuhûdî varoluşun özelliklerini bünyesinde barındıran yapısı gibi insân-ı kâmil de metafizik nitelikler ile fiziksel özellikleri bir araya getiren misâlî veya sembolik bir varlıktır. Bu misâlî varlığın en önemli ve en yaratıcı potansiyeli ise kuşkusuz sahip olduğu hayal gücüdür. Misâlî bir varoluşa sahip olan insân-ı kâmilin güçlü metafizik özelliğini oluşturan nefsin hayal gücü fizik yasalarını hiçe sayarak kutsal metafizik alanlara dâhil olabilmekte ve maddî âlem ile rûhânî âlem arasındaki irtibatı sağlayabilmektedir.

İnsân-ı kâmil tarih ötesi varlığıyla, zaman ve mekânla sınırlı olmayan doğasıyla, nefiste gerçekleşen vakaların tanıklığıyla ve yaratıcı hayal mertesindeki yetkinliğiyle ilahî esma ve sıfatların tecelligâhı, fizik ötesi hakikatlerin hâmili, Allah

⁵⁷⁷ Cîlî, *el-İnsânü'l Kâmil*, 178-182; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, 324-329.

ile insan arasındaki köprü, rûhânî âlem ile maddî âlem arasındaki berzahtır. Bu bakımdan insân-ı kâmil de bir tür misâl âlemidir. Çünkü maddî âlemin niteliklerinden kopup metafizik dünyanın alanına girebilecek nefsanî doğasının hayal gücüne sahip olmakla metafizik ve maddî dünyada bedensel form içerisinde bulunmakla fizikî doğayı birleştiren câmi bir varoluşa sahiptir. Sahip olduğu bu niteliklerle insân-ı kâmil, Hak ve halk arasında kurulmuş sağlam bağ olan *Urvetu'l-vuska*'dır. Daha çok nebiler ve velilerin şahsında tezahür eden insân-ı kâmil, bir yandan hem vahyin hem de keşfin şahidi olarak epistemolojik, öte taraftan hem bedensel forma sahip hem de bu formdan sıyrılabilen diğer bir ifadeyle hem bedeninin hem de nefsin sahibi olarak ontolojik bir misâl âlemi olduğu söylenebilir.

İnsân-ı kâmil, yerzünde celâlî nur veya ilahî karizma anlamına gelen *hurra* sahibi peygamberşahlardır. Taşıdıkları manevî gücün sayesinde kaplarcılara nüfûz eden kalplerin hükümdarlarıdır. Onların ilahî doğası sayesinde insanların gönülden kendilerine itaat ettikleri ve kuru mantıksal analizlerden uzak bir huşuyla yollarına ram oldukları gönül şahırlardır. Muhammedî hakîkatin yaşayan erleri olan insân-ı kâmil, bazen hüdhüd'ten muştulu haberler alan muktedir Süleyman, bazen göksel miraçlar yaşayan Keyhüsrev, bazen zamanın, mekânın ve tarihin ötesinde yaşayan Hermes, İdris veya Hızır'dır.

İnsân-ı kâmil, maddî bedenden sıyrılarak Muhammedî hakîkatin libasına bürünebilen ve kızıl ülkeye veya kızıl sahraya kutsal seyahatlere çıkan Kızıl Akıl'dır. Tıpkı nurlar âleminin ışıldayan beyaz nuru ile nurun battığı maddî âlemin karanlık zulûmatının kesiştiği berzahta oluşan kızıllığın menbâı kızıl ülke olan misâl âlemi gibi, insân-ı kâmil de ilahî doğanın parlayan beyaz nuru ile maddî bedeninin karanlığını doğasında birleştirdiği için kızıl bir renge bürünen *Akl-ı Surh*'tur.

3.4.2.4. Ara Âlem: Misâl, Berzah ya da Hayal Âlemi

İbnü'l-Arabî'nin “*âlem-i melekût, âlem-i berzah, âlem-i misâl, misâl-i mukayyed, âlem-i hayal, âlem-i hayal-i muttasıl, âlem-i hayal-i munfasıl, arz-ı hakikat*” gibi birçok isimle müsemma kıldığı misâl âlemi, ruhlar âlemi ve madde âlemi arasında bir vasıtaadır. Misâl âlemi, ölçülebilen ve boyutlara sahip olan cismânî cevherlere benzediği gibi maddeden arınık, nûrânî yapısıyla akledilir mücerred

cevherlere benzeyen çift özellikli bir rûhânî âlemdir. Buna göre misâl âlemi ne maddî elementlerden oluşan cismânî bir âlem ne de tamamen soyut olan akledilir bir âlemdir. Çünkü o, bu iki âlem arasında bir ayrılış, bir kopuş çizgisi ve aynı zamanda iki âlemi bağlayan bir köprü ve berzaktır.⁵⁷⁸ İbnü'l-Arabî, salt soyut âlem ile salt somut âlem arasında bir berzah olan misâl âlemini, dünyada “gerçek” diye idrak ettiğimiz nesnelerin gerçeğin bizzat kendisi değil; yalnızca “gerçek”in hayal düzeyinde müphem ve belirsiz bir yansımasının sembolik bir temsili olarak gördüğünden, misâl âlemi için *hayal âlemi* tabirini kullanmıştır.⁵⁷⁹ Bu nedenle hayalin metafizik boyutu bu âlemle ilişkilidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre misâl/hayal âlemi, sonsuz genişlikte ve sonsuz büyüklükte olan bir âlemdir. İbnü'l-Arabî; Allah'ın yarattığı varlıklar arasında, konum olarak hayalden daha yüce ve kapsam olarak daha geniş başka bir varlık düşünemediğinden onu, hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde ele alır. Esasında misâl/hayal âlemi, tek ve ezelî hakikatin farklı biçimlerde tezâhür etmesinden başka bir şey olmadığından burada yapacağımız ayırım da mutlak anlamda bir ayırım olmayacaktır. Bu nedenle konuyu ele alırken her iki düzeyi birbiriyle bağlantılı, hatta iç içe ele alacağız.

Ancak Mueyyidüddîn Cendî, İbnü'l-Arabî'den farklı olarak hayalî ve misâlî varoluşu iki ayrı mertebe olarak telakki eder ve onlar arasında bir ayrıma gider. Varlığı beş hazret şeklinde ele alan Cendî'ye göre varlığın üçüncü mertebesi, manevî arketiplerin (*el-a'yânü'l-ma'neviyyât*) belirginleştikleri (*teşhis*), isim ve sıfatların sûret kazandıkları, mânâlar ve ruhların şekiller ve formlar içerisinde tezâhür ettikleri Hazret-i misâl mertebesidir.⁵⁸⁰ Hiyerarşinin dördüncü mertebesi ise sınırlı hayal âlemidir. Bu âlemde ruhlar ve mânâların Allah ile karşılıklı birbirlerini hamd etme ile müşâhede edilen görüntüler, şekiller ve temsillerle şekillenir. Buradaki varlıklar akledilir manevî sûretler olarak düşünce ve hayal gücüne sahip olan her canlının ortak duyusunda (*el-hissü'l-müşterek*) bulunan sınırlı hayalde şekle ve forma bürünmek sûretiyle belirgin

⁵⁷⁸ Abdurrahman Câmî, *ed-Durretü'l-Fâhire fî Tahkiki Mezhebi's-Sûfiyye*, ed. Niku Lahir - Ali Musa Behbahanî, 1. Bs (Tahran: Muessese-i Mutâlaât-i İslamî, 1358), 38, 214-215.

⁵⁷⁹ el-Ğurâb, *el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 14; Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, 152; Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 28-29.

⁵⁸⁰ Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, 32; Chittick, “el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlahî Hazret”, 169.

hale gelirler.⁵⁸¹ Üçüncü hazret olan misâl (sınırsız hayal) âlemi ile dördüncü hazret olan sınırlı hayal âlemi arasındaki fark ise, misâl âleminin ortak duyu ve algılayanla ilişkili olmayan rûhânî ve nûrânî heykeller ve kalıplara bürünen mânâların ve tecellilerin, bizzat özlere ve hakikatleriyle misâlî sûretler içerisinde tenezzül etmeleridir. Dördüncü hazret olan sınırlı hayal mertebesindeki âlemde ise hayal eden algılayıcı kişinin içinde bulunduğu mertebe ve şuhûd ya da müşâhedeye göre mânâlar ve ruhlar sûret kazanır.⁵⁸² Bu tasnifatta Cendî, insân-ı kâmil'den ayrı bir mertebe olarak söz etmez ancak sonraki pasajlarda tüm mertebelerin onda nasıl toplandığını tartışır.⁵⁸³

Chittick benzer bir tasnifin Konevî'ye atfedildiğini ancak bu bilgiyi onun eserlerinde bulamadığını söyler.⁵⁸⁴ Aslında Konevî *Î'câzü'l-beyân* isimli eserinde, hayal âleminin iki mertebesi ve iki ismi olduğunu söyler. İlk mertebesi insana ve bütün hayal gücüne sahip varlıklara ait olan sınırlı hayal mertebesidir. İkincisi ise mutlak misâl âlemine ait olan hayal âlemidir.⁵⁸⁵ Ancak Konevî ve takipçileri, varlık hiyerarşisi içerisinde bu iki isim ve mertebeyi birleştirerek Hazret-i misâl mertebesinde zikrederler.⁵⁸⁶

Misâl/hayal âlemi, ara bir mertebe olarak akledilir ve duyusal âlemi birbiriyle ilişkilendirir. Bir taraftan duyumsanan sûretleri veya formları maddî âlemin dışına taşıyarak onlara soyut bir varlık kazandırır ve böylece onlara maddenin bağlarından ve ağırlarından kurtulmuş bir varoluş bahşeder. Öte yandan akledilir sûretleri hayalî ya da misâlî bir varoluşa çeker ve onlara şekil, boyut ve yön gibi formlar giydirebilir.⁵⁸⁷ Diğer bir ifadeyle misâl âlemindeki misâlî ya da hayalî sûretler duyusal âlemdeki duyumsanan formlara göre daha latif ve akledilir âlemdeki aklî formlara göre daha yoğunlurlar (kesif).⁵⁸⁸ Bu latif sûretler, yine rûhânî ve latif bir güç olan hayal gücü

⁵⁸¹ Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, 32-33.

⁵⁸² Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, 33.

⁵⁸³ Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, 357.

⁵⁸⁴ Chittick, “el-Konevî'den el-Kayserî'ye Beş İlahî Hazret”, 167.

⁵⁸⁵ Konevî, *Î'câzü'l-Beyân*, 210.

⁵⁸⁶ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, ed. Muhsin Bidar Fer, 3. Bs (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1385), 600-601; Kâşânî, *Letâifu'l-a'lam*, 2:600; Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mukaddime):104; Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 55-56.

⁵⁸⁷ Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî*, 251; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 323-324.

⁵⁸⁸ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 34.

aracılığıyla idrak edilirler. Molla Sadrâ bu gücü madde ve bedenle ilişkili olmayan, özüyle ayakta ve sonuçta bedenin ölmesiyle bâkî kalan mutlak rûhânî bir güç olarak tanımlar. Hayal gücünü ele alan metinler onu latif veya misâlî cismin yapıcısı ve yaratıcısı olarak betimler ve bu latif cismin nefisten asla ayrılmadığını yani bizzat nefis olduğunu, rûhânî bir kimlik ve şahsiyetten bağımsız olmadığını ifade eder.⁵⁸⁹

İbn-i Türke ise tecelliyi ve bu bağlamda misâl âlemini nebevî ilkelere göre açıklar. Buna göre nebevî ilkelerin dayanağı olan sûret iki âlemde tecelli eder. Meydana gelen âlem maddî ve cismânî bir forma sahiptir. Şehadet âlemindeki formel sûret nüfuz ve etki bakımından tam, özü itibariyle kuşatıcı ve yaradılışın tamamlayıcısı olmak bakımından mükemmel bir yapıdadır. Ancak sahip olduğu bu kemale rağmen şehadet âlemindeki sûretler ve formların bir istikrarı ve sürekliliği yoktur. Çünkü her daim oluş ve bozuluş halinde oldukları için sebattan yoksundur. Nebevî sûretin tezâhür ettiği ikinci âlem ise misâl âlemidir. Buradaki sûretler yansıma gölgeler (şübhâniyye) oldukları halde cismânîdir. Diğer bir ifadeyle maddeden arınık olan ancak cismânî nesnelerin sahip oldukları varlıkların özelliklerini taşırlar. Ne var ki misâl âlemindeki bu cismânî yansıma sûretler varoluşsal özellikler ve etkiler bakımından tam ve kemale ermemiş sûretlerdir. Ancak ruhlarla cisimler arasında köprü görevini gören bir berzaktır ve şehadet âlemine göre bir devam ve sürekliliğe sahiptir. Buna göre tıpkı tam ve mükemmel bir sûret içerisinde şehadet âleminde beliren nübüvvet, emrolundukları haberlerle nebilerin tezâhür etmesini sağladığı ve bu tezâhürün tüm nebevî hükümler ve etkilerle açığa çıkmasını gerektirdiği gibi, berzah yahut misâl âlemindeki nübüvvet de şehadet âlemindeki sûretin içinde bulunduğu nitelikleri haber veren nebiler arasındaki müstakil bir kelimeye sahip olmasını gerektirir. Böylece mutlak nübüvvetin hükümleri tamamlanmış olur, hem mânâ âlemi hem de madde âleminin özellikleri ve niteliklerine sahip misâlî sûret sayesinde şehadet âlemindeki nebi sûretinin gerektirdiği nitelikler tamamlanır, hem misâl âlemi hem de şehadet

⁵⁸⁹ Molla Sadrâ, *el-Mebde ve Meâd*, ed. Celaleddin Aştıyanî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1354), 315; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 22.

âleminin asıl gayesi olan ilahî esma ve sıfatlar, en mükemmel ve en derinlikli şekilde tezâhür etmiş olur.⁵⁹⁰

Misâl âlemi, gayb âlemini şehadet âlemiyle birleştiren bir âlem olduğundan, gerek zâhirin gerekse bâtının dayandığı hakikati gösteren ve böylece zâhir ve bâtını bir araya getiren birleştirici bir âlemdir. Aynı şekilde her iki âlemi yekdiğerinden ayıran ayırt edici bir âlemdir. Kayserî ve Molla Câmi'ye göre, bedenlerin yönetimi ruhlarla verildiği için ve aralarındaki zatî farklılıktan dolayı ruhlarla bedenler arasındaki irtibat imkânsız hale gelir. Hak Teâla ruhlar âlemi ile bedenler âlemi arasında misâl âlemini birleştirici bir berzah olarak yaratarak her iki âlemi birbiriyle irtibatlı hale getirmiştir. Böylece iki âlem arasında irtibat sağlanmış, etkileşim gerçekleşmiş, duysal âlem rûhânî varlıklar tarafından yönetilmeye ve desteklenmeye başlanmıştır.⁵⁹¹ Kayserî bunun böyle olduğuna getirilecek delilin, imkân-ı eşref⁵⁹² görüşü olduğunu söyler.⁵⁹³ Yine misâl âlemi, rûhânî olma yönüyle ilahî zatın gaybî konaklarından bir konak, ilahî isimler mertebesinin ve soyut gaybî hakikatlerin kapısıdır. Misâl âlemi vasıtasıyla gaybî yegânelik ve kelamın sırrı mükâşefe edilir.⁵⁹⁴ Maddeye benzemesi yönüyle de, ruhlar misâlî görüntüler içerisinde bedenlenebilme özelliğine kavuşmuşlardır. Nitekim Hakk Teâla buna şöyle işaret etmiştir: “...ona düzgün bir insan şeklinde göründü.”⁵⁹⁵ Aynı şekilde bedenlerinden sıyrılabilen yeryüzündeki tensel varlıkların da rûhânîleşerek yükseldikleri miraç ve rûhânî varlıkların ruhlarına büründükleri mekân misâl âlemdir.⁵⁹⁶

Misâl veya hayal âlemi, varlığın tüm tecellilerinin ocağı ve tüm tezâhürlerin kaynağıdır. İnsanî ruhların tezâhür ettikleri ilk mertebe olan misâl âlemi, ilahî yardımın, melekûti desteğin ve gayb âlemiyle kurulan irtibatın kanallarını içerir.

⁵⁹⁰ Sainuddîn Ali Bin Türke, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, ed. Muhsin Bidar Fer, 1. Bs (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1378), 2: 964.

⁵⁹¹ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime):102; Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 54-55.

⁵⁹² Sühreverdî, her maddî türün mükemmel bir prototipe, arketipe ve kusursuz bir ikona sahip olduğu fikrini, daha üstün imkân ilkesi (kaidetu'l-imkani'l-eşref) ile temellendirir. Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 135-137; (İmkân-ı Eşref için ayrıca Bkz.) Turğay, *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*, 39-46.

⁵⁹³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime):102.

⁵⁹⁴ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, 226; Konevî, *en-Nusûs*, 17; Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 41-42.

⁵⁹⁵ Meryem, 19/17

⁵⁹⁶ Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 55.

Cennet sâkinlerinin ruhlarının amelleri, itikatları, davranışları, sıfatları, itidal düzeyleri gibi; mertebelere göre yiyecek, içecek giyecek ve tüm yararlandıkları imkân ve nimetlerin kaynaklarının tezâhür ettiği yer de misâl âlemidir.⁵⁹⁷

İbnü'l-Arabî bu âlemin, bazı âlimler tarafından ceberût âlemi olarak görüldüğünü, kendisinin onu şariat dilinde kullanılan berzah olarak isimlendirdiğini söyler ve onu hayal âlemi olarak tanımlar.⁵⁹⁸ Molla Câmî de misâl âleminin; şariat dilinde berzah, zihnî algılama ile olan ilişkisinden dolayı bitişik hayal, rüyalar ve olağanüstü hallere kaynaklık etmesinden dolayı da misâl âlemi olarak isimlendirildiğini söyler.⁵⁹⁹ Berzah, bilinen ve bilinmeyen, varlık ve yokluk, soyut ve somut arasında bir ara sınır olduğundan ıstilahî mânâda berzah olarak adlandırılır.⁶⁰⁰ Fakat kendi başına soyuttur ve hayalden başka bir şey değildir. Hayal ise insanın aynaya baktığında aynada görünen şeyin bir taraftan kendi sûreti olduğunu bilirken, diğer taraftan aynaya akseden bu sûretin kendi gerçek sûreti olmadığını bilmesi gibi ne var ne de yok olan bir durumdur. Çünkü ayna büyüklük ve küçüklük, kabarıklık ya da çukurluğa bağlı olduğu için sûreti ya küçük ya da büyük gösterir. Aynaya bakan kişi de kendi sûretini hem görür hem de görmez. Çünkü hem onun sûretidir hem de değildir.⁶⁰¹ Berzah'ı bu âlem ile diğer âlem arasında bir geçiş olarak gören İbnü'l-Arabî ise bu konuda şöyle söyler:

“Bil ki berzah iki farklı şeyi birbirinden ayıran şeydir. Tıpkı gölgeyle güneşi ayıran çizgi gibi. Allah Teâlâ da iki denizin birbiriyle karışmasıyla ilgili olarak şöyle buyurur: ‘Allah iki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır, bu nedenle birbirine karışmıyorlar’⁶⁰² Birbirine geçip karışmıyorlar demek, ikisini birbirinden ayıran bir engel (berzah) sebebiyle biri diğerine karışmaz demektir. Bu engel çıplak gözle fark edilemez; eğer aniden o fark edilecek olsa, o zaman berzah diye bir şey

⁵⁹⁷ Konevî, *en-Nusûs*, 64-65.

⁵⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 14: 171.

⁵⁹⁹ Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 52.

⁶⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 190; 3: 191; 4: 41; 12: 99.

⁶⁰¹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l Ma'rîfet*, 53; el-Ğurâb, *el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 15; Chittick, *Hayal Âlemleri*, 97.

⁶⁰² Rahman, 55/19

mevcut olmaz. Bu engel bilinenle bilinmeyeni, var olmayanla var olanı, inkâr edilenle tasdik edileni, ayrıca aklî olanla gayri-aklî olanı birbirinden ayırdığı zaman berzah diye adlandırılır ve işte bu berzah bir hayaldir. Eğer sen onu fark edersen bilirsin ki senin gözün mevcut olan her şeyi görmüştür.”⁶⁰³

Köken olarak Farsça bir kelime olan ve lügatte “iki şey arasında olan engel”⁶⁰⁴ anlamına gelen berzah kelimesinin mânâsı sonraları genişletilerek ve “malum ve malum olmayan, ma’dum ve mevcûd, menfi ve müsbet, ma’kul ve gayr-i ma’kul gibi iki şey ya da iki merhale arasında yer alan her durum” için kullanılmıştır.⁶⁰⁵ Aynı zamanda ruhlar âlemi ile cisimler âlemi, dünya âlemi ile ahiret âlemi⁶⁰⁶ ve mânâlar âlemi ile sûretler âlemi arasında bulunan âlem için de kullanılmıştır. Her iki âlemle ilişkili olduğu için de aynı zamanda bir ârâftır.⁶⁰⁷ Kur’anî ıstılah, rivayet ve İslamî ilimlerde ise “ölümden sonra dünya ile ahiret arasındaki ara âlem”dir. Berzah sözcüğünün ilk kez bu mânâda Kur’an-ı Kerim’de kullanıldığı söylenebilir. Kur’an-ı Kerim’de üç yerde geçen “berzah” kelimesi, iki yerde “tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel”⁶⁰⁸ mânâsında kullanılmıştır.⁶⁰⁹

Bu yüzden berzahın, cennet ve cehennem arasındaki ârâf ya da ölüm ânı ve kıyamet günü arasındaki zaman anlamında iki farklı şey arasında bir ara sınır olmanın yanı sıra salt soyut ve salt somut âlem arasında bulunan âlem olarak da ifade edebiliriz. Nitekim hakîmler ve İslam filozofları bu kelimenin lügat mânâsından yola çıkarak maddîyat ve salt soyut arasındaki sınırı berzah ya da misâl âlemi olarak

⁶⁰³ İbnü’l-Arabî, *Nurlar Risalesi (İttihad’ül Kevnî)*, 43-44.

⁶⁰⁴ el-Asuri Eddi Şir el-Keldani, *Kitâbü’l-Elfazi’l-Farisiyyeti’l-Muarrebe*, 2. Bs (Kahire: Dârü’l-Arab, 1987), 19; Cüneyt Gökçe, “Berzah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5: 525.

⁶⁰⁵ el-Cevherî, *es-Sihâh*, 87; el-İsfahânî, *Müfredât*, 196; Enis v.dğr., *el-Mu’cemu’l-Vasît*, 49; Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 20; Kâşânî, *Letâifu’l-a’lam*, 1: 231; Abdurrezzak Kâşânî, *Tercüme-i İslahati’s-sûfiye*, trc. Muhammed Hâcevî, 2. Bs (Tahran, 1414), 14; el-Ğurâb, *el-Hıyal, Âleme’l-Berzah ve’l-Misâl*, 7; el-Keldani, *Elfazi’l-Farisiyye*, 19.

⁶⁰⁶ Gökçe, “Berzah”, 5: 525; el-Keldani, *Elfazi’l-Farisiyye*, 19.

⁶⁰⁷ Kâşânî, *Reşhu’z-Zülâl*, 621; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 107.

⁶⁰⁸ Furkan, 25/53; Rahman, 55/19-20

⁶⁰⁹ Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de berzahın mücerred mânâlar âlemiyle maddî cisimler âlemi arasında yer alan ara âlem olduğunu, ibadetlerin o âleme vasıl olunca orada münasip bir şekil aldığını ve bu âlemin munfasıl hayalden ibaret olduğunu ifade eder. Cürcânî’ye göre dünya ile ahiret arasında bir perde olan bu âleme misâl âlemi de denmektedir. Bkz. Cürcânî, *Ta’rifat*, 48-49.

tanımlamışlardır. Bu sebeple berzahın maddî varlıklar ve salt soyut (âlem) arasında yer alan varlıkta bir ara mertebe olduğunu da söyleyebiliriz.

Kayserî İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l Hikem*'ine yazdığı şerhin mukaddimesinde bu konuyu şöyle izah eder:

“Bil ki misâl âlemi rûhânî ve nûrânî cevherden bir âlemdir. Algılanabilir boyutlara ve miktara sahip olduğu için maddî cevherle ilişkili iken doğası saf nur olması bakımından özü itibariyle var olan soyut akledilir cevherlerle ilişkilidir. Bu âlem ne maddî bileşenlerden bir cisim ne soyut akledilir bir cevherdir. Çünkü bir tür berzaktır. Diğer bir ifade ile ara âlem, bir âlemi diğer bir âlemden ayıran bir tür sınırdır. İki varlığı birbirinden ayıran bir fasıla veya berzah zorunlu olarak o iki varlıktan farklı olmalıdır. Daha doğru bir ifade ile her iki varlığın bir görünümü ve sembolü olan ve onlara denk gelen kaçınılmaz olarak iki boyuta sahip olur. Bunun yanı sıra tasavvur edilebilecek en yüksek letafete sahip nûrânî bir cisim olduğu söylenebilir. Bu şekliyle bu âlem mutlak letafete sahip olan soyut cevherler ile katı ve yoğun olan maddî cevherleri birbirinden ayıran bir ara âlem, bir sınırdır.”⁶¹⁰

İbnü'l-Arabî berzahı aydınlık ile gölgeyi ayıran çizgiye benzetmektedir ancak kimi zaman duyularımızın bizi yanılttığının da farkındadır. Bu yüzden his her ne kadar aydınlık ile gölgenin birbirine girmediklerini ya da iki denizin birbirine karışmadığını idrak etse de o, bu iki şeyi birbirinden ayıran gerçekliğin ayraç değil de bu ayracın iki tarafında bulunan şey olduğunu bilir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî berzahı “ne şudur ne de ötekisi, hem şudur hem de ötekidir” şeklinde tanımlar.⁶¹¹

Berzah, İbnü'l-Arabî tarafından aranın arası olarak kabul edilmektedir. Çünkü berzah, iki âlemden hiçbirisi olmadığı halde ikisiyle de ilişkili, iki âlemi birleştiren, bir araya getiren ikisinin toplamıdır. Nitekim hayal ne vardır ne yoktur. Tıpkı insanın

⁶¹⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime): 97.

⁶¹¹ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 151-152.

aynada gördüğü bir sûret gibi ne malumdur ne meçhuldür, ne reddedilebilir ne de ispat edilebilir. Çünkü aynadaki sûret, rüyada görülen ya da ölünün ve mükâşefe sahibinin gördüğü sûretler gibi berzahî bir bedendir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'ye göre aynadaki sûret, berzah âleminin varlığının en iyi örneğidir. Eğer ayna özel bir şekil ve ölçüde olursa berzah âlemini tam olarak gösterir. Eğer ayna böyle olmazsa berzah âleminin tamamını değil, bir kısmını gösterir. Şeffaf cisimler, berzah âlemi ve içindeki varlıkların varoluşuna bir örnektir. Çünkü bu sûretler ancak duyuşal varlıklar aracılığıyla görülebilir. Aynı şekilde hayal de ancak duyuşal sûretler ve formlar üzerinden kurulabilir.⁶¹² Bu yüzden İbnü'l-Arabî için berzah kavramı, hayal ile aynı anlama sahiptir. Berzah kavramının, İbnü'l-Arabî düşüncesinde felsefî dayanağı olduğu gibi Kur'anî dayanağı da vardır. Onun, bu ara âlem konusu ile ilişkisinde “berzah” kelimesini kullanması, şeriate dayalı fikhî bakış açısıyla da ilişkili olabilir.

İbnü'l-Arabî'ye ve takipçilerine göre berzah/misâl âleminde mânâlar duyuşal kalıplar ve formlar içerisinde tezâhür eder. Çünkü berzah âlemi duyuşal formlardan arınık olan gayb âlemi değildir. Berzah âlemi aynı şekilde şehadet âlemi de değildir. Çünkü buradaki mânâlar maddeden arınıktır. Bu mânâların forma bürünmeleri ve zuhûr etmeleri, mânâları müşâhede edenler için geçici bir sunumdur. Çünkü bu formlar ve sûretler mânânın bizzat kendisi değil, söz konusu mânâların geçici sûretleri, temsilleri veya sembolleridir. Tıpkı ilmin süt, dinin kayıt, islamın sütun, imanın düğme, Cebrail'in Dihyetü'l-Kelbî veya bir bedevî, Meryem'e ise tastamam bir beşer sûretinde görünmesi gibi. İrfan ehli vefat etmiş olan peygamber veya velilerin ruhları gölge sûretler içerisinde bu âlemde müşâhede edilir. Aynı şekilde Hızır, bu âlemde görülür.⁶¹³ Bu berzahî özelliğinden dolayıdır ki İbnü'l-Arabî, hayal mertebesinin, en geniş ve en kapsamlı mertebe olduğunu özellikle vurgular. Çünkü o, iki âlemi birleştiren Mecmau'l-bahreyn'dir.⁶¹⁴ Mânâlar denizi ile duyuşal algılar denizini bir araya getiren ve bir bakıma her ikisini de kapsayan iki denize ait niteliklerin birleştiği yerdir. Nitekim burada duyuşal nesneler mânâdan yoksunken mânâ duyuşal formdan

⁶¹² İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 62-63; 4: 407-409; el-Ğurâb, *el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve 'l-Misâl*, 15; Çakmakoglu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, 305.

⁶¹³ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime):101; Camî, *Nakdu'n-Nusûs*, 52-53.

⁶¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 4: 407; Cîlî, *el-İnsanü'l Kâmil*, 181; Lâhicî, *Mefâtihu'l-İ'câz*, 52.

yoksundur. Bu yüzden hayal olarak adlandırılmıştır. Çünkü hayal, görülen varlığın kendisine değil, gören kişiyle ilgilidir. Varlık, özünde değişmeyen sabit bir hakikatken ve hakikatler de değişip dönüşmezken bakan ve gören için farklı forumlarda ve sûretlerde tezâhür eder. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin Mecmau'l-bahreyn olarak da ifade ettiği âlem, mânâlara beden, sûret veya form kazandırırken duyuşal nesneleri de soyutlaştırır, rûhânîleştirir ve şeffaf hale getirir. Böylece gayb âlemi ile şهادet âlemini birleştirir. Ancak gayb âlemi şهادet âlemini kapsamazken, şهادet âlemi de gayb âleminin dışında kalan boşlukta yer alır. Bu durumda Hazret-i hayal kuşkusuz daha geniş bir âlem olarak tezâhür eder. Hayal rûhânî sûretleri almaya elverişlidir. İmkânsız varlıkları farklı sûretler içerisinde var eder. Büyük bir hızla rûhânî varlıklarla cismânî varlıkları yekdiğerine dönüştürür. Nitekim hayal sayesinde ruhlar bedensel sûretlere dönüştür ve hayalî sûretlerdeki ruhlar için sabit bir mânâ olmadığı için hızla yok olurlar. Aynı şekilde amâ mertebesinde mânâlar da bedensel formlara bürünürler.⁶¹⁵

Abdurrezzâk Kâşânî, misâl âleminin mutlak hayal olarak âlemin hayali olduğu gibi, insanda bulunan hayal gücünü de sınırlı (mukayyed) misâl âlemi olarak tanımlar.⁶¹⁶ Kayserî de mevcut hayalî sûretlerimizin, hayallerimizin görüntülerinden ibaret olduğunu ve bunun da misâl âleminin bir gölgesi ve örneği dışında bir şey olmadığını, Allah'ın, sınırlı hayal gücünü misâl âlemine bir delil olarak yarattığını ileri sürer. Bundan dolayı keşif erbabı olan kimseler tıpkı kanalların ve nehirlerin denizle birleşmeleri ya da onlar aracılığıyla evlere ışığın girdiği pencere ve menfezler gibi sınırlı hayal gücünü misâl âlemiyle birleştirmiş ve onun sayesinde aydınlanmışlardır.⁶¹⁷ Nitekim insanın hayal yetisi, bir yönüyle misâl âleminin özelliklerini taşır. Çünkü insanın esasen misâl âlemidir ve insan oraya ait olması nedeniyle o âlemlle kopmaz bir irtibat içerisinde. Diğer yönüyle ise insanî hayal gücü nefis ve bedenın özelliklerini taşır. Bundan dolayı insanın hayaline yansıyan kötü

⁶¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 320; 4: 407-409, 415-416; 9: 81-82; 12: 184-185; *el-Ğurâb, el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 14.

⁶¹⁶ Kâşânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*, 600-601.

⁶¹⁷ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime): 98.

görüntü ve sûretler nefsin beşerî yapısının veya insanın beşerî mizacının bir göstergesidir.

Kâşânî bu durumun tıpkı öfkeli ve ateşli kimselerde görüldüğü üzere vücut ısısı veya buharının beyne yükselmesinin bir ifadesi olduğunu söyler. Bu görüntülerin bir aslı ve hakikati olmadığından dolayı karmaşık hayaller olarak adlandırılırlar. Ancak insanî hayale yüce âlemden diğer bir ifadeyle misâl âleminden ya da insanın nûrânî kalbinden bir görüntü yansıdığına, ister rüya şeklinde ister uyanırken meydana gelsin somutlaşan görüntüler gerçektir. Görüntü ya sadık bir rüya olur ya da te'vile ihtiyaç duymayan vahiy olur. Misâl âleminden gelen her görüntü mutlaka bir gerçeğe ve hakikate işaret ettiği için bu görüntü hatadan arınık, semavî melekût aracılığıyla Hakk'ın ilminin hazinesinden yansımaktadır. Bu yüzden nûrânî kalpten yansıyan görüntü ve sûretler, misâl âleminden doğrudan alınan görüntü ve sûretler gibi net ve apaçık hakikatler olmadığından dolayı, burada rüyanın tâbire, vahyin ise te'vile ihtiyacı vardır. Buna göre Allah Teâla İbrahim (a.s)'ı nübüvvet makamına layık gördüğünde, İbrahim (a.s)'in rüyada gördüğü şeylerin tabire ihtiyacı olmadığından dolayı oğlunu kurban etmeye karar vermiş ve buna teşebbüs etmiştir.⁶¹⁸

Kâşânî'ye göre İshak sözünün gerçek hikmet olarak görülmesi de babasının kendisiyle ilgili gördüğü rüyanın gerçekleşmesinden dolayıdır. Bu da genel olarak tümel ilmin (*el-ilmü'l-küllî*) ümmü'l-kitap'tan âlemin kalbi hükmünde olan *levh-i mahfûz* âlemine, oradan misâl âlemine inerek burada somutlaşması, buradan da duyusal âleme inerek görülmeye başlaması anlamına gelir.⁶¹⁹

Âlemler gayb ve şehadet âlemi diye ayrıldığına misâl âlemi ne mutlak gayb ne de mutlak görünen şehadet âlemidir. Bu bakımdan insanın dışında kalan hem aynî hem de duyusal bir âlemdir. Ancak bu âlem duyusal organlarla duyumsanan aynî bir âlem olmadığından dolayı aynî kelimesiyle de ifade edilmesi güçtür. Mutlak gayb âlemi aynî ve haricî bir âlem değilken mutlak şehadet âlemi aynî ve duyusal bir âlemdir. Bu yüzden misâl âlemi daha çok gayb âlemiyle ilintili görüldüğü için duyusal

⁶¹⁸ Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, 98; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş al-hikam*, 67-68.

⁶¹⁹ Abdurrezzak Kâşânî, *Keşfü'l-Vücûhi'l-Ğurri li Meâni Nazmi'd-durr*, ed. Ahmed Ferid el-Mezidî, 1. Bs (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426), 90; Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, 58.

bir varlığa sahip değilken aynî olarak tanıklık edilebildiği için şehadet âlemiyle ilişkilidir. O halde misâl âlemi gayb ve şehadet âlemi arasında yer alan bir âlem, akıl ve duyu âlemi arasında bir berzaktır. Bu âlemi algılamanın ve idrak etmenin aracı ise aktif hayal, coğrafyası ise nefis ülkesidir.⁶²⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre, rûhânî âlemdeki basit ve soyut varlıklar, zâhire doğru bir adım atarak mürekkep ve yarı latif varlıklar haline gelirler. Ancak yırtılma, delinme ya da yapışma kabul etmeyecek denli latif oldukları halde cismânî özellikleri de taşırlar.⁶²¹ Misâl âlemindeki varlıkların örneği, beyaz perdeye yansıyan karakterler, aynaya akseden görüntüler veya kevn u fesattan uzak her daim sabit kalan fotoğraf makinesinden çıkan resimler gibidir. Öyleyse bu dünyada duyularımızla algıladığımız ve "gerçek" sandığımız şeyler gerçeğin bizzat kendisi değil; yalnızca gerçeğin hayal düzeyinde müphem ve belirsiz bir yansımalarının sembolik bir temsilidir. Nitekim İbnü'l-Arabî, *"Varlık ve Oluş (Vücut ve Kevn) âlemi bir hayal olup, özde Hakk'ın bizzat kendisidir"*⁶²² demektedir. Bu bağlamda misâl âlemi ya da hayal âlemi, bir bakıma görülenin bâtinî anlamı olan te'vil hatta rûhânî te'vilin ayırt edildiği yerdir.⁶²³

Hayalin görevi aklî mânâları duyusal kalıplara indirmektir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Fahreddin Râzî'ye yazdığı mektupta bunu şöyle açıklamıştır:

“Hayal akledilir mânâları duyusal kalıplara indirger. Tıpkı ilmin sût formunda, Kuran'ın ip formunda, dinin kayıt formunda gösterilmesi gibi.”⁶²⁴

Buna göre hayal gücünün, bir aracı olarak akledilir mânâları maddî formlar içerisinde gösterme görevi vardır. Böylece maddî tuzaklara esir düşmüş insanlar, yüce âlemin hakikatlerini ve mânâlarını hayal gücü aracılığıyla algılamaya çalışırlar. Bu bakımdan hayal, bedenlenen nurlardır. Nitekim hayalin gerçeği nurdur. Ancak bedene

⁶²⁰ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 55.

⁶²¹ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 33-34.

⁶²² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 1:101.

⁶²³ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, 21; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 150; Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 38.

⁶²⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l Kur'an (Kur'an Mührü)*, ed. Abdülbaki Miftah, trc. Vahdettin İnce, 1. Bs (İstanbul: Kitsan yay., 2007), 129.

bürünmüş, form kazanmış bir nurdur. Forma bürünen bu nurlar arkalarındaki mânâlara işaret ederler.⁶²⁵ Hissedilebilir ve miktara sahip olması yönüyle cismânî cevhere, nûrânî olması itibarıyla da soyut rûhânî cevhere benzer. Ne tam somut bir cisim, ne tam soyut bir cevherdir, bu iki âlemin arasında bir sınır, iki âlemin arasını ayıran bir çizgi ve bütün şey ve şey olmayanları içine alan bir âlemdir.⁶²⁶

Yine misâl âlemindeki varlıklar hayale yansıyan şekiller ve formlar gibidirler. Misâl âleminin varlıklarının keyfiyetine dair verilebilecek örnekler rüyada görülen, suya yansıyan, aynada görülen görüntülere benzer. Aynaya, suya, hayale yansıyan veya rüyada görülen kişi ve olayların tamamı boyut, derinlik ve uzam gibi cismânî ya da maddî özellikler taşıırken ve böylece birbirlerinden ayırt edilebilirken aynı zamanda bu varlıklar delinme, yıpranma, bozulma, kesilme, kanama gibi duyuşal âlemin kaçınılmaz maddî sınırlılıklarından arınıktırlar.⁶²⁷

Misâl âlemi tümel bir âlem olması ve taşıdığı genel özellikleri bakımından sûret içerisinde algılanan mertebedeki bütün eylemlerin ve varlıkların aynası olduğundan, tesir bakımından duyuşal âlemden daha güçlüdür. Genel bir kaide olarak rüyaların sırlarını, bilmek misâl âleminin sırrını bilmektir. Misâl âlemi, faal ruhların ve ilahî isimlerin oluş ve bozuluş âleminde iş görmesi ve bu âlemi etkilemesini sağlayan bir köprü görevini görmektedir.⁶²⁸ Nitekim duyuşal güçlerin sahip olduğu etkinin benzerine hatta daha şiddetlisine hayal gücü de sahiptir. Ancak duyuşal kuvveler hayali etkileyemezler. Bunun en açık örneği rüyada hayal yoluyla görülenler ve yaşananlardır. Çünkü rüyada, duyu organlarının devre dışı olduğu halde doğrudan bedeni etkileyen hayal kuvvesinin etkisi apaçık görülür. Bu nedenle misâl âlemi, rüya âlemiyle de ilişkilidir. Rüyada yaşanan cinsel hazlar, çekilen acılar, yaşanan korku ve panik halleri, işitilen sözler ve tüm bunların etkisiyle meydana gelen ihtilam,

⁶²⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Risâletü fi Suâl-i İsmail b. Sevdekîn", *Mecmuatü'r-Resâilu İbn Arabî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1367), 2: 3; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Risâletü ile'l-İmam Razî", *Mecmuatü'r-Resâilu İbn Arabî*, 1. Bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1375), 2: 3; el-Gurâb, *el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 11.

⁶²⁶ Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, 56.

⁶²⁷ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 33-35; Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", 3: 211-212; Sühreverdî, "fi Hakîkati'l Aşk", 3: 273; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 493-495; Corbin, *Arz-ı Melekût*, 150-169; Corbin, *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*, 248-263.

⁶²⁸ Konevî, *İ'câzü'l-Beyân*, 188; Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 154=155.

terleme, hayal gücünün, fizikî bedeni doğrudan etkilemesinin numuneleri olarak zikredilebilir.⁶²⁹

Konevî, insanın hayal ve rüyasının bir kısmının mizaçla bir kısmının ise mizacın dışındaki başka şeylerle ilgili olduğunu, mizacın dışında olan hayal ve rüyanın insan hayali ve misâl âlemi arasındaki birleşmeden meydana geldiğini söyler. Böyle bir hayalin çok az kişi tarafından müşâhede edildiğini ve kendisinin de bu aşamadan geçerek mukayyed hayalden misâl âlemine geçerek keşfin bazı mazharlarına nail olduğunu belirtir.⁶³⁰

Hayal Allah'ın yarattığı bir varoluş biçimi ve Allah'ın dilediği şeyi içinde şekillendirdiği bir rahim olduğundan Allah Teâla, isim ve sıfatlarıyla sûretler şeklinde hayalimizde tezâhür eder. Nitekim mekân veya vatanın kendi içinde tezâhür eden şeyleri etkiler. Örneğin herhangi bir vatana giden biri o vatanın rengini alır. Bunun delili rüyada Allah'ı görmektir. Rüya da bir hayal ülkesidir. Hak, hayal ülkesinde ancak bedensel bir form içerisinde görülür. Eğer hayal âleminin dışına çıkılır, nazarî ve aklî vatanın içerisine girilirse Hak Teâla, hayal ülkesinde algılandığı sûretten münezzeh olarak görülebilir. Çünkü salt akledilir âlemin varoluşu sûretten tamamen arınık olan bir algılamayı gerektirir. O halde Hak Teâla'nın isim ve sıfatlarının tecelli etmesi için maddî beden içerisinde olduğu halde mânâları, rûhânî varlıkları ya da akledilir varoluşu algılamamanın tek yolu olan hayal ülkesi ve hayal ülkesinde tezâhür eden sûretler aracılığıyla mümkündür.⁶³¹

Misâl âlemi ve misâl âleminin sahip olduğu özellikler sayesinde, ruhlar bedenlenir ve işaret edilebilen misâlî görüntülerle tezâhür ederler. Riyazete girenler maddî sûretlerinden sıyrılarak yaşadıkları rûhânî miraçları sayesinde misâl âlemine çıkar ve orada rûhânîleşirler. Konevî'ye göre hayvânî nefis, akledilir bir potansiyel olarak bileşik elementlerden arınık ve basit bir varoluşa sahip olduğu için, maddeden tamamen arınık olan mücerred ruha benzer. Öte yandan bedenin bütün bölgelerine dağılmış çok sayıda farklı potansiyeller içermesi, farklı yetkilerle bedene hükmetmesi,

⁶²⁹ el-Ğurâb, *el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 47.

⁶³⁰ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 42.

⁶³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3: 452, 507, 538; 4: 107, 200.

bedenin sol boşluğundaki kalp vanasından sise benzer bir buhar taşınması bakımından ise elementlerden müteşekkil, mürekkep, maddî varlıklara benzer. Böylece hayvânî nefis sayesinde mücerred ruh ile maddî beden arasında irtibat, etkileşim, koordinasyon, yönetim gerçekleşmiş olur. Buna göre insanın doğal yaradılış özelliklerinden biri olan hayal gücü ile olan ilişkisi duyusal âlemin mutlak misâl âlemiyle olan ilişkisinin bir nümûnesidir. Tıpkı tikelin tümelle, bir kanalın nehirle olan ilişkisi gibi insanın hayal âlemi de üst taraftan ve dikey olarak misâl âlemiyle bitişiktir.⁶³²

3.4.2.5. Misâl Âleminin Varlık Dairesi İçerisindeki Yeri

Varoluş mebde' olarak adlandırılan bir başlangıca sahiptir. Bu başlangıç cüzî algılarımızla kavrayamadığımız *Lâ taayyün, amâ, siyah nur, dipsiz kuyu* gibi tabirlerle tarif edilen Zât-ı Akdes'in bulunduğu mertebedir. Bu mertebeden sonra varlığın inişi harekete geçer ve en son mahsus âlemde insana kadar ulaşır. Bu âlemde insan, ilahî sıfatların tüm küllî ve kâmil tecellisidir ve varlığın tüm mertebelerini içine alır. Daha sonra insanda bu nuzulî hareketle beraber başlangıç zemini olan asla doğru bir dönüş başlar. Yükseliş mertebeleriyle birlikte yükseliş (urûc) kavsini kat eder ve ilk kaynağa ulaşarak iki zıt hareket olan iniş ve çıkış varlık dairesini tamamlar. Böylece son dönüş noktası, ilk iniş noktasına erişir. Yaradılıştaki Allah nasıl ki inişin başlangıcının kaynağıysa insan da dönüşte bir başlangıçtır. Varlığın sonu ise varlık dairesinde başlangıç ve bitiş olan iki noktanın birleşmesidir. Üst üste binmiş olan âlemlerin çokluğu, bu anlattıklarımızın yanı sıra diğer bir önemli içeriğe daha sahiptir. Âlemler tıpkı üst üste gelmiş aynalar gibi Lâhuttan Nâsuta kadar dereceli bir şekilde dikey olarak meydana gelirler. Her ayna üst üste dikeydir ve her alt ayna üst aynanın varlıklarını yansıtır. Her âlem bir aynadır ve bir üstündeki âlemi gösterir. Her ayna kendi üstündeki boyutların içeriğindeki olayların ayrıntılı tecelligâhıdır. Aynı zamanda hem üstündeki âlemi yansıtır hem de altındaki âlemi aydınlatır. Böylece cberût âlemi melekût âlemine, melekût âlemi misâl âlemine, misâl âlemi de Nâsut âlemine akseder ve en son küllî varlık olan insanda yansıma bulur.⁶³³

⁶³² Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 165-166.

⁶³³ Muhammedi, *Âlem-i Misâl der İrfan-i İslamî*, 225-226.

Misâl âlemi, ara âlem olarak tek bir âlem görülse de yukarıdan aşağıya doğru çeşitli katmanlara sahip, letâfetten kesâfete doğru içerisinde semavî meleklerin ve alt katmanlarında karanlığın derecelerine göre cinler ve şeytanların bulunduğu tabakalara sahiptir.⁶³⁴ Nitekim İshrâkî şarihlerden Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî de, gerek gezegenler berzahı, gerekse de madenler, bitkiler ve hayvanlardan olan mürekkebatlar berzahında var olan her varlığın arketipinin, son derece geniş ve sınırsız olan misâl âleminde yer aldığını söyler.⁶³⁵

Âlemler akıl vasıtasıyla idrak edilen akledilir âlem ve duyu organları vasıtasıyla hissedilen duyuşal âlem olarak ikiye ayrıldığında misâl âlemi, faal hayal ile idrak edilen ve her iki âlem arasında bulunan üçüncü bir âlemdir.⁶³⁶ Misâl âlemini geometrik bir şekil olan çemberle varlık-yokluk dairesini somutlaştırarak izah edersek bu daireye göre varlık dairesinin ilk noktası dipsiz karanlıktır (*La taayyün*).⁶³⁷ Mutlak soyut, mutlak letâfet ve saf nur olan bu ‘ukûl âlemi’nde sadece varlığı ontolojik bir zorunluluk olan Vâcibü’l-Vücûd yer almaktadır.⁶³⁸ Varlığı başka bir varlıkla değil, kendi kendisiyle kâim olan Vâcibü’l-Vücûd (Allah), âlemler ve varlıklar yaratmayı irade edince, varlık dairesinin en üst noktası olan ‘ukûl âlemi’nden aşağıya doğru nüzul kavsi gibi bir iniş (*tenzil*) başlar. Bu iniş, ilk mümkünü’l-vücûd âlem olan misâl âlemine kadar devam eder.⁶³⁹ Bu âlemde tüm mümkünü’l-vücûd varlıkların kodlandığı, nakşedildiği, özlerine sûretlerin biçildiği ancak maddî olmayan bir varoluş gerçekleşir. Bu varoluş, kendi kendisiyle var olmayan, (*kıyâm bi nefsihi*) belki varlığı zorunlu olan ve kendi kendisiyle var olan Vâcibü’l-Vücûd’un istek ve idaresiyle var olduğu için olası bir varoluştur, ona var olma imkânı verildiği için vardır, varlığı zorunlu değil, olasıdır yani mümkünü’l-vücûd’tur. Ancak herhangi bir cismânî özelliğe sahip

⁶³⁴ Sühreverdî, “Hikmetü’l-İshrâk”, 2: 179,235; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, 493,514; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *eş-Şeceretü’l-İlâhiyye*, t.y., 3: 385.

⁶³⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, 493,514; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İshrâk*, 44,554,594.

⁶³⁶ Corbin, *Arz-ı Melekût*, 17-18.

⁶³⁷ Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1:11; İzutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, 44; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 211.

⁶³⁸ Ekberîyan, “Berzehu’n-Nuzûl ve Berzehu’s-Suûd”, 12.

⁶³⁹ Ekberîyan, “Berzehu’n-Nuzûl ve Berzehu’s-Suûd”, 13; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 172.

olmadığı halde misâl âlemi, bütün varlıkların cevherlerinin bulunduğu asıl yaratılış mekânı, hakikî sûret ve mahiyetlerinin çizildiği âlemdir.⁶⁴⁰

Misâl âleminden sonra varlık dairesinin inen kavsi en aşağı noktaya ulaştığında; maddî, heyûlî yahut cismânî dediğimiz bu dünya yani şهادet âlemi ve içindeki tüm cismânî varlıklar görünmeye başlar. Zaten asılları misâl âleminde var olan ve özleriyle o âlemde kodlanmış bulunan varlıklar, karanlığın dağılıp seherde eşyaların yavaş yavaş görünmeye başlamaları gibi ortaya çıkıp cisimlenmeye ve bedenlenmeye başlar.⁶⁴¹

Varoluşun en yüksek noktasından inerek en aşağı noktada iniş hareketini tamamlayan varlık dairesinin ilk tenzili kavsin bu son alçak durağında bizler, bedensel duvarlarla çevrelenmiş, madde ve maddenin özellikleriyle sınırlandırılmış, aşkın (*müteâl*) ruhlarımız tensel tazyiklerce esir edilmiş ve bozulmaya, değişime, dönüşüme, fenâ ve yokluğa programlı çerçevelere sıkıştırılmış zindanîlerden başka varlıklar değildir. Çünkü cevher olan varlıklar asla değişemez, dönüşemez, yok olamaz. Tıpkı saf altın gibi, cevherler özelliklerini her daim korur, bozulmaz, fena olmazlar. Saat saat değişen, yıl yıl yaşlanan, adım adım yok oluşa sürüklenen bizler, acılar ve hastalıkların mecmuaları bu bedensel varlığımızla nerede cevher olarak sebat içerisindeyiz? O halde mevcut varlığımız arızîdir ve sebatla tanınan cevherimiz (özümüz-mahiyetimiz) bu cismânî varoluşun dışına taşan karakterdedir.

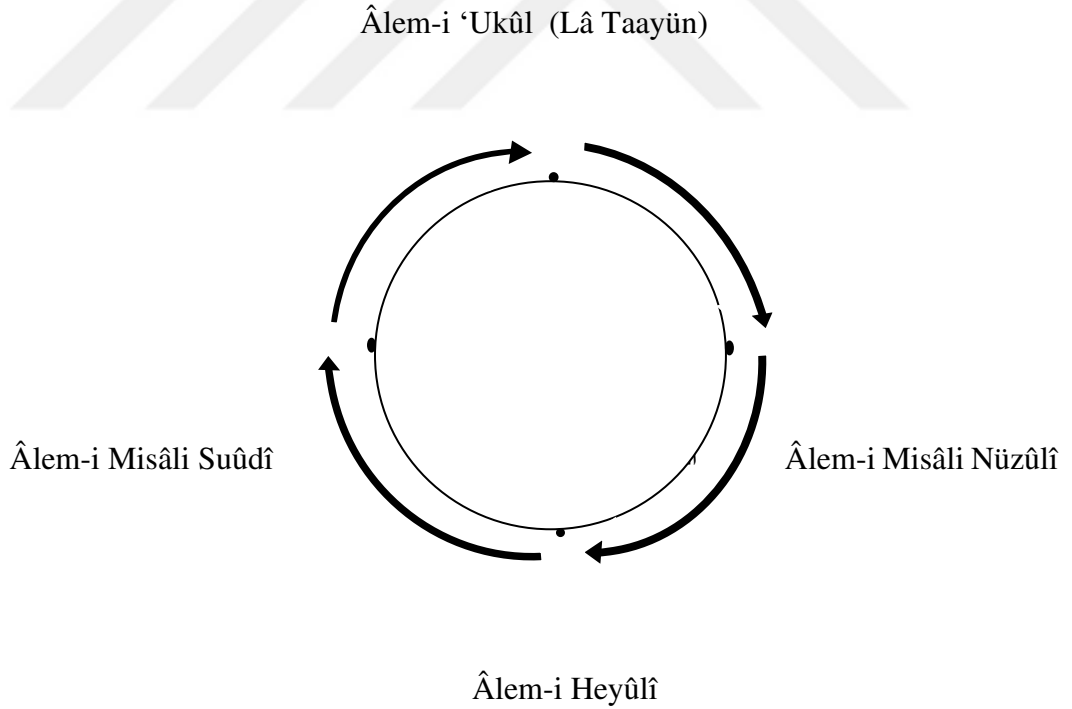
Varlık dairesinin ilk kavsinin en âli noktadan en alçak noktaya tenzilinden sonra dairesel şeklinde ikinci kavs da bu kez ölümle en alçak noktadan başlamak üzere yukarı doğru yükselir (*suûd*).⁶⁴² Bu yükseliş maddî olmayan ikinci misâl âlemine kadar devam eder. Burada varlıkların mevcut cevherleri tüm maddî özelliklerinden arınıktır ve sadece soyut mahiyetleriyle (maddî olmayan özellikleriyle) vardırılar. En yüksek

⁶⁴⁰ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 8-11; Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”, 75-102; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 262, 269, 270, 323; Kılıç, “Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl Yorumu”, 178-179; Ekberiyân, “Berzehu'n-Nuzûl ve Berzehu's-Suûd”, 16-17.

⁶⁴¹ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 36-37, 39; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 324; Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”, 83-85.

⁶⁴² Ekberiyân, “Berzehu'n-Nuzûl ve Berzehu's-Suûd”, 20; Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”, 82-83; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 172.

nokta ile en alçak nokta arasında yer alan bu su'ûdî-misâlî varoluş bir âraf ve berzah'tır. İnerken *tenzilî misal âleminde* varlıklar potansiyel halde, eşit ve müsavidir. Ama çıkarken *su'ûdî misâl âleminde* varlıklar işlenmiş ve icraatlarına göre şekil almış durumda, farklı ve derecelidirler. Her varlık arasında artık üstünlük ve alçaklık seviyeleri vardır. Maddî, cismânî ve heyûl hiçbir özellik taşıyamalarına rağmen varlıklar bu *su'ûdî misâl âleminde* latif olarak tüm mahiyetsel özelliklerini taşırlar. Özleri ve kimlikleri olduğu halde maddeden arınık olarak vardırırlar. Nûrânî ve şeffaf varlıklar olarak, taşıdıkları varlıksal kodlarıyla aynen cismânî olarak tanındıkları gibi tanınır ve bilinirler. Berzah, âraf, cennet ve cehennem *su'ûdî misâl âleminde* yer almaktadır. Çünkü varlık dairesinin çembersel ikinci yükselen kavsî, seyrine devam eder ve ilk âli nokta olan *lâ taayyün* noktasına ulaşır. 'Ukûl âlemi denilen bu son nokta, bize değişim ve dönüşümün, ceza ve mükâfatın ardından sabit cevherler olarak tek cevherde birleşerek baki kalmayı ve ilk çıkış kaynağına geri dönmeyi gerekli kılar.⁶⁴³



Şekil 2 Varlık Dairesi

⁶⁴³ Riyahî - Safiye Vasei, “Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ”, 84-85; Hakikî - Hakikiyan, “İrtibât-i Vahiy ve Rü'ya-yi Sadıka ba Âlem-i Misâl ez Didgâh-i Sühreverdi ve Sadreddin Şirazî”, 8-9.

Tenzîlî misâl âlemi her ne kadar su'ûdî misâl âlemi ile tür olarak aynı olsa da tıpatıp aynı değildir ve iki değişik âlemdir. Çünkü irfânî görüşe göre varlığın düzeni iniş ve suûd kavsinden oluşan dairesel biçimdedir. İniş kavsinde akıl âleminden geçtikten sonra misâl âlemine ulaşılır ve nihayette madde âlemi ile son bulur. Çıkış seyrinde madde âleminden çıktuktan sonra misâl âlemi ve berzaha ulaşılır. Fakat bu berzahın nüzul kavsindeki berzah ile büyük farkları vardır. Suûdî berzaha, insanların işlediği ameller, ahlak ve niyetler şekil alır. Bu âlemde ceza, mükâfat, cennet ve cehennem söz konusudur ve tekâmüle giden yol devam eder. Tenzîlî misâl âleminde ise bunlardan hiçbiri yoktur.⁶⁴⁴

Kayserî de varlığın iniş ve yükseliş mertebelerinin dairesel ve döngüsel olması nedeniyle dünya hayatından ayrıldıktan sonra ruhların dâhil oldukları âlemin, salt ruhlar ile cisimler arasındaki berzaktan farklı olduğunu vurgular. Buna göre dünya hayatından önceki mertbe iniş mertebelerindendir ve ilk sırada yer alır. Dünya hayatından sonraki varlık mertebeleri ise yükseliş mertebeleridir ve ikinci sırada yer alır. Aynı şekilde ilk berzaktaki sûretlerin aksine ikinci berzaha ruhların dâhil olduğu sûretler, amellerin sûretleri ve dünya hayatında sergilenmiş eylemlerin tecessüm ettikleri sûretlerdir. Her iki berzah ve içindeki varlıklar birbirinden farklıdır. Ancak hem ilk berzah hem de ikinci berzah âlemi, rûhânî, nûrânî, duysal âlemdeki sûretlerin maddî olmayan misâlî sûretleri olmak bakımından ortaktırlar. Nitekim Kayserî İbnü'l-Arabî'nin *Futuhât*'ta ikinci berzah ile birinci berzahın farklarından bahsettiğini, ilk berzain imkânî gayb, ikincisinin ise muhal gayb olarak adlandırdığını söyler. İlk berzaha olan varlıkların şehadet âleminde tezâhür edecekleri mekân yokken ikinci berzaha olan varlıkların şehadet âlemine dönme imkânları yoktur. Bu varlıklar ancak ahirette tezâhür ederler. İlk berzahın aksine ikinci berzahı mükâşefe yoluyla görenler pek azdır. Bu yüzden çoğumuz yalnızca ilk berzahı müşâhede eder. Böylece dünya hayatında meydana gelen olaylardan istediklerini öğrenirlerken ölümlerin durumlarına vakıf olma olanakları bulunmaz.”⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 35-36; Hakikî - Hakikiyan, “İrtibât-i Vahiy ve Rü'ya-yi Sadıka ba Âlem-i Misâl ez Didgâh-i Sühreverdî ve Sadreddin Şirazî”, 8.

⁶⁴⁵ Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l Hikem*, (Mukaddime):102; Dâvûd Kayserî, *Resâil-i Kayserî*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyânî, 2. Bs (Tahran: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1381), 123.

Buna göre insan ruhu ölümden sonra, maddî dünyada olduğu dönemde o kabiliyete sahip olduğu zaman çıkabildiği âleme, yani ölmeden önce çıkılabilen misal âlemine gidemez. Bu dünyada ölmeden oraya giriş irfânî ve rûhânî tecrübelerle tutunsa bile oraya giriş mümkün değildir. Çünkü o berzahı kişinin amelleri oluşturur. İnsanlar amellerine göre bir berzaha gider ve o berzah onların amellerinin yarattığı bir berzaktır. O halde misâl âlemi yalnızca yaradılışın başlangıcından (mebde) dünya yaradılışına kadar devam eden varlık dairesinin nüzûl kavsi üzerinde etkili olan bir âlem değil, aynı zamanda varlık dairesinin suûd kavsinde (meâd) da önemli bir yerde durmaktadır. Nitekim ölüm sonrası ile başlayan varlık dairesinin suûd kavsinde misâl âlemi kıyamet ülkesi olarak karşımıza çıkar. Ölüm sonrası hayatta cennet, cehennem, âraf gibi önemli uhrevî olaylar yine misâl âleminde gerçekleşmektedir. Ancak mebde kavsindeki misâl âlemine yükselmek maddeden ve bedenden sıyrılabilen her nebi ve veli için mümkün iken, mead kavsindeki misâl âlemine yükselmek nebiler ve veliler içerisinde bile çok az kimseye nasip olmaktadır

3.4.3. Epistemolojik Olarak Misâl Âlemi

Misâl âleminde var olan misâlî sûretler epistemolojik olarak ancak insanda bulunan muhayyile kuvvesi ile idrak edilebildiğinden dolayı bu merteye İbnü'l-Arabî tarafından “*hayal âlemi*” olarak isimlendirilmiştir.⁶⁴⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre hayal hem büyük âlemde hem küçük âlemde bulunan bir ara âlemdir. İbnü'l-Arabî'nin dünya görüşünde dünya ve insan iki boyutun ötesinde bir boyuta sahiptir ve üçüncü boyut vasıtasıyla daha üst ve daha alt mertebeler irtibatlı ve bağlantılı hale gelir. Nitekim büyük âlemde alt mertebede bulunan maddî âlem ile üst mertebede bulunan rûhânî âlem misâl âlemi aracılığıyla birleştirilir ve ilişkilendirilir. Küçük âlem olan insanda ise soyut akıl ile maddî beden arasında bedeni birbirine bağlayan hayal aynı görevi görür.⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2: 269; İbnü'l-Arabî, *Fuṣūṣ al-ḥikam*, 83; Mahmut Erol Kılıç, “Davut el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde Âlem-i Misal Yorumu”, *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu* (Ankara: Fecr yay., 1998), 239.

⁶⁴⁷ Muhammed Mahmud el-Ğurâb, *Şerh-i Fusûsi'l Hikem min Kelâmi's-Şeyhu'l-Ekber*, 2. Bs (Dimeşk, 1416), 25; Corbin, *Tahayyül-i Hallak der İrfan-i İbn Arabî*, 21-22; Çakmakçoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, 302.

İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışı temelde hayal, kalp ve müşâhede çerçevesinde anlam kazanmıştır. O, hayali; iki zıddı –maddi duyular ve aklı- bir araya getiren Allah'ın Kavî isminin mazharı olarak görmektedir. Aynı şekilde o, insanın hayal potansiyelini cennetsel bir potansiyel olarak görür ve hayal âlemini marifetullah olarak isimlendirir. Zira cennetlikler ilahî gücün bir tezâhürü olarak, istedikleri an istedikleri şeylere ulaşırlar ve onların istemeleri ile var olmaları birdir. Aynı şekilde hayal âleminde de insanın iradesi, hayal ettiği durumların varlığını oluşturabilecek bir düzeye ulaşarak yarıcı hayalin imkânını kullanır. Bu nedenle biz misâl âlemini epistemolojik düzeyde çalışırken hayal, keşf/müşâhede ve kalbî marifet çerçevesinde ele alacağız.

3.4.3.1. Muttasıl ve Munfasıl Hayal/Misâl

Misâl âlemi, küçük âlemde “*muttasıl misâl/hayal âlemi*” ve büyük âlemde “*munfasıl misâl/hayal âlemi*” olarak iki kısma ayrılır. “Muttasıl hayal âlemi” ya da “mukayyed hayal âlemi” insan varlığının bizzat misâlî merhalesidir. Munfasıl hayal âlemi, ya da mutlak hayal âlemi ise madde âlemi ve akıllar âlemi arasında bir vasıta olan âlemdir.⁶⁴⁸ Mânâlar hayal vasıtasıyla sûrete bürünür ve somut bir hâl alır, böylece varlıkları bizzat kendinden olmayan varlıklar kendi zâtları ile kâim olarak görünürler. Ölümün koç sûretinde görünmesi buna örnek verilebilir. Aynı şekilde hayal vasıtasıyla histe bulunan kesif sûretler de düşünce yoluyla soyut bir mânâya bürünür ve mâkulat arasına girerler. Çünkü mahiyeti gereği aklın kesif sûretleri kabul etmesi için onları daha latif bir hale koyması gerekir. İşte burada hayal hem epistemolojik olarak his ve akıl arasında hem de ontolojik olarak gayb ile şehadet âlemi arasında bir ara durum ve ara âlem görevini üstlenir.⁶⁴⁹ İbnü'l-Arabî, makul olan şeyleri sûretlere büründürerek, duyuları da latif hale sokmak sûretiyle mücerred mânâlara yaklaştıran insanî yetiye muttasıl (bitişik) hayal derken, Cebrail (a.s)'ın Dihye sûretinde görünmesi gibi zâhiren husûle gelen hayale de munfasıl (ayrık) hayal demektedir.⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 2: 75; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 325; İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 132; Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 41; Ankaravî, *Nakş el-Füsûs Şerhi*, 55; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 153.

⁶⁴⁹ Çakmakoglu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, 304.

⁶⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 132; Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, 153; Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 161.

Munfasıl hayal âleminde ise, madde âleminin tüm varlıkların misâlleri ve bunların dışında kalan diğer birçok varlık mevcuttur. O âlemde yer, gök ve felekler o yerin özelliğine sahiptir ve Dâvûd-i Kayserî'nin tabiriyle, o âlem arş, kürsü, yedi gök ve yerler ve bunlardaki mülkleri içine alır ve muttasıl misâl âleminde gerçekleşen uyku ve rüya sahneleri şeklinde tüm suverî mükâşefeler, amellerin tecessümü, miraçlardan bölümler, göklerin çeşitli katlarında enbiyaların varlığı ve bunun gibi diğer durumlar munfasıl misâl âleminde gerçekleşir.⁶⁵¹

Mukayyed ya da muttasıl hayal, yeri insan zihni olan insanın bâtinî güçlerinden biri sayılır. His ve mânâ arasında bir berzah olan bu kuvve zıtları bir araya toplayan kendine has özelliklere sahiptir. Varlık açısından ikisinin birleşiminin imkânsız olduğu duyu ve akıl gibi iki zıt durum arasındaki etkileşimde bir tür aracıdır. Ama o ikisinin sûreti ancak hayalde birleşebilir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, insanî potansiyeller konusunda insanın akıl kuvvesinin dışında hayal ya da mukayyed misâl olarak adlandırdığı bir kuvveden bahseder. Çünkü ona göre hayal berzahı, yoğun olan maddî sûretleri latifleştirir ve mânâyâ da sûret vererek onu yoğunlaştırır. O halde İbnü'l-Arabî'ye göre bütün irfânî mükâşefe ve müşâhedelerin bir şekilde hayal meselesiyle ilintili olduğu söylenebilir.

Munfasıl hayal ise meleğin insan sûretinde görünmesi gibi insanın dışında bulunan hayaldir. Bu sûretleri idrak etmek için zihinsel güç şart değildir. İbnü'l-Arabî, eserlerinde bu hususu açıkça dile getirmiştir. Hayalin bu türü hem cismânî sûretleri içerir hem de Allah'ın ezelî ilminin tecellisinde gerçekleşen a'yan ve hakikatlerin sûretleri için ilk misâlî formdur. Bu âleme, muttasıl hayal âlemine benzediğinden dolayı munfasıl misâl ya da munfasıl hayal âlemi denir. Elbette bu ikisi arasında bazı farklar vardır. Zira muttasıl hayal ve onda tahakkuk eden sûretler insan ile ilişkilidir. Ama munfasıl hayal ve orada var olan sûretler, maddeden soyutluluğu açısından nûrânî cevherler olan akla benzerken, miktar ve tecessümle sınırlı olma açısından da cismânî cevherlere benzer. Bu nedenle hayal âlemi, içinde eşyanın sûretlerinin letafet ve kesafet arasında bulunduğu orta bir perde, yani salt ruhaniyet ve salt maddîyat arasında

⁶⁵¹ Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 55-56; Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1: 33-35.

var olan gerçek bir âlemdir. Bu yönüyle hayal, cismânî cevher ile aklî cevher arasında bir berzahtır.

İnsan, en önemli idrak gücü olan hayal sayesinde ayırık hayal olan misâl âlemiyle irtibat kurabilir. Bu irtibat ise hem uykuda hem uyanıkken gerçekleşebilir. Duyusal algılarının etkisinde ve maddî meşgalelere esir olan insanlar bunu ayırık hayal âlemi veya misâl âlemiyle rüyada irtibat kurabilirken ârifler ve veliler bunu uyanıkken bile yapabilirler. Bu özellik keşf ehlinin eriştiği keşfin bu âlemde gerçekleşmesine sebep olur. Çünkü keşf ehli kimseler bu mükâşefelerde, duysal varlıklara ait izler taşıyan ancak maddî özellikler taşıdıkları halde maddî olmayan, mânâ ve his arasında varlıklar müşâhede etmektedirler. Böylece tür olarak duysal dünyanın hayal gücü olan muttasıl hayalin, duysal alanın dışında kalan âlemin hayal gücü olan munfasıl hayalle bir araya gelmesinden yani insan ile Cebrail'in birleşmesinden keşifler meydana gelmektedir. Çünkü hayal âlemi de hayal kuvvesi gibi akıl ve nefis arasında bir vasıtaadır. Bu hayal gücü hayal âleminin şubelerinden bir şube ve kanallarından bir kanaldır ve duyular ile aklı birleştiren bir merdivendir. Hayal âlemi somut ve soyut âlem arasındaki irtibatı kurmada bir köprüdür. Gerçekte bu hayal kuvvesi ile hayal âlemi marifetullaha ulaşmanın ve tecerrüdün tek yoludur.

Muttasıl hayal ile munfasıl hayal arasındaki farkı ise İbnü'l-Arabî, şu şekilde açıklar: Muttasıl hayal insan zihniyle alakalı bir durum olduğu için tahayyül edenle birlikte yok olur. Fakat munfasıl hayal, maddeden mücerred mânâları ve ruhları sürekli kabul eden zâtî bir mertebedir. Burada İbnü'l-Arabî, Hz. Musa ve sihirbazlar arasında geçen hadiseyi anlatan âyeti, “ip ve değneklerin yürüdüğünü gördü” şeklinde değil, “kendisine yürüyorlarmış gibi” görüldüğü yani bu şekilde tahayyül ettiği şeklinde anlamaktadır. Aynı şekilde *Futuhât*'ta sihirbazların ip ve değneklerinin yılanı dönüşmesinin muttasıl hayalde, Hz. Musa'nın asasının ejderhaya dönüşmesinin ise munfasıl hayalde gerçekleştiğini söyler.⁶⁵² Dihye sûretinde görünen Cebrail'i hem Hz. Peygamberin hem de etrafındaki insanların görmesi hadisesinde ise munfasıl hayal, bizatihi hissî olarak zuhûr eder ve tahayyül eden şahıstan ayrı olarak idrak edilir.⁶⁵³

⁶⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 391-392; Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 160-161.

⁶⁵³ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 4: 300; İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 132; Kılıç, “Davut el-Kayseri'nin Mukaddimelerinde Âlem-i Misal Yorumu”, 239.

Ârif kişi, mutasıl hayal ile eşyayı hakikati üzere bilirken, munfasıl hayal ile de bunu müşâhede eder.

“Allah başka bir mahlûk yarattı. Eğer onun varolduğunu söylersen doğruyu söylemiş olursun. Eğer yok olduğunu söylersen de doğruyu söylemiş olursun. Eğer o şey ne var ne yok dersen, yine doğruyu söylemiş olursun. Bu hayaldir ve bunda iki hal bulunur: Bitişiklik durumu ki bu, insanda ve bazı hayvanlarda vardır. Bir de ayrılık durumu. İkincisine gerçekte ondan ayrı olsa da Cebrail’in, ona Dihye’nin sûretinde görünmesi ya da örtülü âlemden bir meleğin ya da bir cinnin zuhûr etmesi gibi dışsal bir kavrayış ilişir.”⁶⁵⁴

İbnü’l-Arabî’nin, mutlak veya munfasıl ya da mukayyed ve muttasıl olarak iki şekilde misâl âlemini değerlendirmesi, bu âlemi sadece insanın içsel bir durumu ve nefsin bir parçası olarak gören kişilerin bu konudaki tereddütlerini gidermede önem arz etmektedir. Çünkü İbnü’l-Arabî’den önce bu âlemden bahseden Sühreverdî daha çok dışsal ve ontolojik olarak misal âleminde bahsederken, İbnü’l-Arabî aynı zamanda hayalin insanî olan kısmına da değinerek misâl âleminin sınırlarını genişletmiş ve insanla olan ilişkisini vurgulamıştır. İbnü’l-Arabî’nin bu çabası misâl âleminin varlığıyla ilgili tereddütleri ortadan kaldırmaya ve misal âleminin insanın derin boyutları ile olan ilişkisi sebebiyle daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda İbnü’l-Arabî’nin, Sühreverdî’nin misâl âlemi ile ilgili düşüncelerini duyusal âlem ve insan hayaliyle daha kapsamlı bir ilişkilendirme yoluna giderek hayal âleminin sınırlarını genişletmiş ve derinleştirmiş olduğu söylenebilir.

3.4.3.2. Kalbî Marifet ve Hayalî İdrak

İbnü’l-Arabî; ârifin, hayal âlemi dışında çoklu varlıklar içerisinde Allah’ın yegâneliğini hayalden başka bir yerde düşünemediğinden dolayı hayali, hak ve halk arasındaki ülfetin toplandığı bir menzil olarak da görmektedir. Çünkü hayal âlemi âbidin mâbuda yakınlığı ve onu tanıması için bir yoldur. Bu yüzden bütün isimleriyle

⁶⁵⁴ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, 155 (Chittick’ten naklen).

birlikte Zâtı İlahî'ye ibadet etmek sadece insanın kudretindedir.⁶⁵⁵ İnsan, Allah'ın en iyi kuludur. Çünkü var olan âlemler hem O'dur hem O değildir. Yani sınırlı, sınırsız ve görünmeyen gibidir. Allah'ın bu tezâhürünün duyusal güçler aracılığıyla anlaşılması mümkün değildir. Delilin peşine düşen cüzî akıl da bunu inkâr eder. Bu ancak yaratıcı hayal aracılığıyla anlaşılabilir. Böyle bir algı, uykuda veya uyanırken insanın hissî algılarına hayalin egemen olduğu kimi zamanlarda gerçekleşir. Böyle bir algıya erişmek için kişinin duyusal algılardan sıyrılması gerekir. Bu irfânî tasavvur ya da zevkî algıya ulaşmak ve a'yân-ı sâbite'nin insanî hayal dünyasında belirmesi için beş duyunun ötesine geçmek, hayali beş duyuya egemen kılmak ve irfânî bir görüye ulaşmak gerekir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, hayal mertebesini bilmeyen kimsenin marifetten hiçbir nasibi olamaz. Çünkü hayal, marifetin esasıdır ve onu elde etmeyen ârif, marifetin kokusunu bile alamaz. Hayal gücünü keşfetmenin marifetine ulaşmak Allah dostlarına ait olan bir husustur. Nitekim kişi idrak ettiği ya da gözüyle gördüğü bir şeyi anladığından ve gördüğünden şüphe etmez. Bu idrak ve görünüm duyularla bir ilişkisi vardır. *“İnsanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar”* şeklindeki hadisle bu dünyada idrak edilen her şeyin, rüyadaki kişinin idrak ettiği şeyle benzerlik arzettiği görülür. Öyleyse bu dünyada duyumsanan ve yaşanan her şey, rüyada duyumsanan ve yaşanan şeyler gibidir ve bu da gerçekte hayalden başka bir şey değildir. Aynı şekilde bu dünya ile diğer dünya arasındaki berzahta bulunan insanlar ve onların yaşadıkları da hayalden başka bir şey değildir. Bu, tıpkı rüyadan uyanan birinin adeta uyanıkmiş gibi rüyada yaşadıklarını anlatması ve rüyada algıladığı tüm tecrübeleri, dünya hayatında insanların başına gelenlerle karşılaştırmasına benzer. Bu yüzden tıpkı rüyadaki yaşantılar gibi dünya hayatı da yalnızca bir hayal mertebesidir. Duyusal gerçekler olarak zannedilen şeyler, gözün görme duyusu aracılığıyla görülen hayallerden başka bir şey değildir. İşin özü, aslında gözün gördükleri şeylerden farklıdır. Çünkü bütün cismânî ve rûhânî potansiyeller için geçerli olan bir ilke vardır. O da hayalin her mertebedeki hâkimiyeti ve yönetimidir. Nitekim hayal, yaratıcı ve dönüştürücü bir güce sahiptir. Bütün sûretler ve formlarda tezâhür eden varlıklar tüm

⁶⁵⁵ Çakmakoglu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, 316.

hallerde hayal tarafından dönüştürülür, değiştirilir ve tekrar tekrar yaratılır. Hâlbuki hakikatler ise asla değişmez ve dönüşmez. Öyleyse Hakk'ın zatından başka her şey hızlı veya yavaş bir şekilde değişim ve dönüşüm halindedir. Dolayısıyla dönüşüm geçiren, oluş ve bozuluş halinde olan her şey, hayalden başka bir şey değildir. Nitekim dünyada, ahirette ve ikisi arasında bulunan her şey, ruh ve nefis, kısacası Allah dışında kalan her şey asla tek bir hal üzere, değişmeden ve dönüşmeden varlığını sürdürmez. Aksine, Allah dışındaki tüm varoluş devamlı bir şekilde sûretten sûrete, formdan forma, oluştan oluşa veya oluştan bozuluşa doğru devam eden bir süreç içerisinde her daim değişim ve dönüşüm halindedir. Tüm bu süreçler ve süreçlerin içerisinde gerçekleşen olaylar sadece bir hayaldir ve tamamı bir bütün olarak hayal dairesi içerisinde izah edilebilir. Bu bağlamda âlem de hayal perdesine yansıyan bir görünümdür. Varoluş mertebeleri, diğer bir ifadeyle Hazret-i Vücûd, hayal mertebesi olan Hazret-i Hayal'den başka bir şey değildir. Öyleyse yaratılan tüm varlıklar yalnızca hayal perdesine yansıyan dikili sûretlerdir.⁶⁵⁶

İbnü'l-Arabî hayali, bu denli geniş idrak gücü açısından *nur* olarak tanımlar ve onu ışık ile sembolize eder. Eğer ışık olmasaydı göz hiçbir şeyi göremezdi. Bu yüzden Allah Teâla hayali, her şeyin idrak edilebilmesi için bir nur olarak yaratmıştır. Çünkü hayalin nuru mutlak yokluk içerisine nüfûz eder ve ona varlık katar. O halde nur ile betimlenen tüm varlıklar içerisinde nur ismiyle anılmayı hak edecek varlık hayaldir. Onun nuru diğer nurlara benzemez. Çünkü onun nuruyla ilahî tecelliler idrak edilir. O, duyuşal gözün ışığı değil, hayal gözünün nurudur. Hayal bozulmayan tek şeydir. Eğer biri onun bozulduğunu iddia ederse o, hayalî nurun idrakini bilmez. Hayal bozulmadığı gibi aynı zamanda hatadan tamamen arınık sahil bir varoluştur. Ancak hayal gerçekken hayalde görülen ya da hayale yansıyan şeyler gerçek olmayabilir. Çünkü hayal gören kişinin gördüğü sûretlere dair idrakı, isabet edebildiği gibi hatalı da çıkabilir. Hayalde görülen sûretlerin gerçek veya gerçek dışı olmaları hayal ülkesindeki renge bürünme oranıyla ilintilidir. Sıradan bir insanın rüyada ya da ölünün

⁶⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1: 103; 3: 285; 4: 457; 6: 664; 12: 76-77, 296-297; İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, 1: 99-102; el-Gurâb, *Şerh-i Fusûsi'l Hikem min Kelâmi's-Şeyhu'l-Ekber*, 137-138; el-Gurâb, *el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 17-18.

ölüm sonrası görebildiklerini mükâşefe ehli bir ârif uyanıkken görebilir. Çünkü mükâşefe ehli ârif hayal nuruyla idrak eder.⁶⁵⁷

Misal âlemini idrak edebilmek için üç boyutlu idrak mertebelerimizi göz önüne almalıyız. İlk mertebe olan duyusal idrakte, ağaç gibi maddî eşyalar idrak edilir. İkinci mertebede ise maddî olan bu ağacın şekli, rengi ve diğer zâhirî özelliklerinin yanı sıra cismânî sûreti de idrak edilir. Sonraki idrak merhalesinde ise zihinde bu ağacın tasviri oluşur. Bu durumda artık madde ve cisim söz konusu olmaksızın bu ağacın nitelikleri zihinde canlanır. Son idrak merhalesinde ise, kişi genel olarak çok sayıda ağacı idrak ettikten sonra akledilir idrak ortaya çıkar. Bu idrak merhalesinde ağaçta bulunması gereken kök, gövde, dal ve yapraklar gibi tüm parçalar ve nitelikler mevcut olduğu halde ne maddî ve cismânî özelliklerden ne de şekil, renk ve diğer özelliklerinden bir eser bulunur.

İdrakin ikinci merhalesi tahayyülî idrak veya misâlî berzah olarak isimlendirilmiştir. İdrakte algılanan şey bir taraftan eşyanın cismânî misâli iken diğer taraftan hissî ve aklî idrak arasındaki vasıta ve berzaktır. Varlık dairesindeki iniş mertebelerini düşündüğümüzde, ilkin aklî ve rûhânî, tamamen soyut özelliklere sahip olan akıllar âlemiyle karşı karşıya geliriz. Bu âlem sonraki mertebenin hakikatlerini barındırır fakat o âleme ait olan madde, şekil, miktar ve renkten hiçbir eser taşımaz. Bir sonraki iniş mertebesinde ise renk, miktar ve şekiller misâl âleminde ortaya çıkar fakat henüz bu renk, miktar ve şekillere maddî sınırlılık eklenmemiştir. Fakat son iniş merhalesi olan madde âleminde tüm renk, miktar ve şekiller maddî özellikleriyle vücut bulurlar. Bu sebeple misâl âlemi, akıllar âlemi ile madde âlemi arasında bir vasıtaadır. Maddeden arınık olması yönüyle akıllar âlemine, şekiller, miktarlar ve renkler yönüyle de madde âlemine benzer. Bu nedenle berzah iki âlem arasında yer alan bir ara âlemdir.

3.4.3.3. Keşfin Diyarı: Arz-ı Hakikat

İbnü'l-Arabî misâl âlemini arz-ı hakikat olarak tanıtır. Çünkü yaradılışın diğer bir ifadeyle mebdî'nin kaynağında hakikatlerin diyarı olarak misâl âlemini görür. Aynı şekilde ona göre, hakikat diyarında dünyadaki tüm varlıkların kusursuz bir örneği

⁶⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 4: 419-420; *el-Ğurâb, el-Hıyal, Âleme'l-Berzah ve'l-Misâl*, 34.

yer alır. Namütenahi bir genişliğe sahip bu diyar mucizelerin, kerametlerin ve fevkalâde vakaların da diyarıdır. *Futuhât*’ın bir yerinde misâl âlemini müşâhede ve sembollerle dolu bir şehir olarak tasvir eden İbnü’l-Arabî, orada gerçekleşen ilahî tecellileri bir ârifin diliyle şöyle anlatır:

“Bil ki Allah, ilk beşer olan Âdem’i yarattığında ve onu bütün beşeri cisimlerin örneği, kaynağı ve aslı olarak şekillendirdiğinde onun hamurunun mayasından bir “salsal”⁶⁵⁸ arta kaldı. Allah bu arta kalan atıktan bir hurma yarattı. (Dişil bir sözcük olan) bu bitki Âdem’in kızkardeşidir. Bu yüzden o halamız olacaktı. İlahi hikmet onu böyle betimler ve onu mümin bir bireye benzetir. Onun varlığında diğer hiçbir bitkinin yapısında saklı olmayan ilginç sırlar ve harikalar saklıdır. Hurmanın yaradılışından sonra hurmanın kendisinden yapıldığı Âdem’in balçığından bir atık geride kaldı. Bu atık bir susam ağırlığındaydı. Allah bu küçük atığın içinde sınırsız ve sonsuz bir zemin yarattı. Orada arş ve arşın içinde bulunan her şey, felek, gökler, yerler, yeraltı dünyaları, bütün cennetler ve cehennemleri yarattı. Dünyamızda bulunan bütün varlıklar tam ve eksiksiz olarak bu zeminde vardır. Bütün bu betimlerle beraber tüm bu varlıklar bu zeminin azameti ve genişliği karşısında bu zeminin çöllerinde başıboş ve şaşkın olan yalnızca bir halkadır. Sayısız harikalar ve sonsuz ilginç varlıklar bu zeminde yer alır.”⁶⁵⁹

İbnü’l-Arabî’nin Hakikat Arzı olarak isimlendirdiği bu âlemde Allah her ruhun içinde ve her ruha münasip olarak rahmet ve bağıştan âlemler yaratmıştır. Bu âlemlerin tesbih ve hamd sesleri ne gündüz ne de gece kesilmektedir. Nitekim bu zeminde Allah’ın azameti ve görkemi tecelli etmiş ve onun yaratıcı kudreti onu temaşa eden her gözde tezahür etmiştir. Akıl ve burhan açısından imkânsız görülen binlerce durum burada yer alır. O zeminde yalnızca Allah’ın sayılarını bildiği bostanlar, cennetler,

⁶⁵⁸ Salsal: Balçık

⁶⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 257.

hayvanlar ve madenler bulunur. O zeminde bulunan her varlık bizim hayatımıza benzer bir hayata, düşünce ve ifade gücüne sahip canlı ve bilinçlidir. Oradaki her varlık dünyamızdaki varlıkla ilişkilidir. Ancak oradaki varlıklar ve nesneler, dünyamızdaki varlıkların aksine ölümsüz, değişim ve dönüşümden uzaktırlar. Onların âlemi ölmez ve yok olmaz. Çünkü o zemin fani beşerin balçığından yapılmış olan maddî cisimlerin hiçbirini kabul etmez. O âlemin ayırt edici sıfatı, yalnızca kendine ait âlemle veya ruhlar âlemi ile benzer özellikler taşıyan bedenleri kabul etmesidir.⁶⁶⁰

İbnü'l-Arabî, bu hakikat zemininde “nur şehirleri” olarak adlandırılan şehirlerden bahseder ve bu şehirlere sadece seçkin âriflerin girebileceğini söyler. On üç şehri olan bu âlemin şehirleri çeşitli katmanlara sahiptir ve oraya gitmek isteyen kişi surları yüksek olan küçük bir şehir inşa eder. Bu şehirlerin kuruluşu ilginçtir. Şöyle ki, bu şehirlerin çatısı, diğer bir şehrin zeminini oluşturacak şekilde işna edilir. Bu şehir, o âlemin sakinlerine dar geldiğinde ise o şehrin çatısı üzerine daha büyük bir şehir inşa edilir. Bu şekilde şehirleri ve sakinlerinin sayısı sürekli artar.⁶⁶¹

İbnü'l-Arabî bu âlemde bir takım hâdiselere bizzat şahit olduğunu, akıl ve burhan açısından imkânsız görülen binlerce vakanın bu âlemde gerçekleştiğini, Allah Teâlâ'nın iki zıddı bir araya getirebildiğini, iki cismi bir arada bulundurabildiğini şu şekilde vurgular:

“Aklın bizim nezdimizdeki delil nedeniyle imkânsız saydığı her işi burada mümkün gördük. Kuşkusuz Allah her şeye gücü yetirendir. Böylece akılların eksik olduğunu ve Allah Teâlâ'nın iki zıddı bir araya getirebildiğini, iki cismi bir arada bulundurabildiğini öğrendik. Aklın zâhirî anlamını tevil ettiği bize gelmiş her ayet ve hadisi hakikat arzında zahirî anlamıyla bulduk. Cin ve melek gibi ruhsal bir varlığın şeklini aldığı ya da uykuda içinde insanın

⁶⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 258-259.

⁶⁶¹ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2:269-271.

kendisini gördüğü her sûretin hakikat arzının bedenlerinden olduğunu gördük...”⁶⁶²

O, bu zemini âriflerin müşâhede ile rûhânî lezzete ulaştıkları ve mest oldukları, yetiştikleri, diledikleri yere gidip geldikleri kuşlar bahçesi olarak tarif eder. Buna göre Allah, böyle bir zemini oluşturan âlemlerin içinde özellikle bizim çehremizi andıran (bizden her biriyle bir ilişkisi olan) bir âlem yaratmıştır. O zeminde yalnızca Allah’ın sayılarını bildiği bostanlar, cennetler, hayvanlar ve madenler bulunur. O zeminde bulunan her varlık bizim hayatımıza benzer bir hayata, düşünce ve ifade gücüne sahip canlı ve bilinçlidir. Oradaki her varlık dünyamızdaki varlıkla ilişkilidir. Ancak oradaki varlıklar nesneler dünyamızdaki varlıkların aksine değişim ve dönüşümden uzaktırlar. Onların âlemi ölmez ve yok olmaz. Çünkü o zemin fani beşerin balçığından yapılmış olan maddî cisimlerin hiçbirini kabul etmez. O âlemin ayırt edici sıfatı kendine ait âlemlerle veya ruhlar âlemi ile benzer özellikler taşıyan bedenleri yalnızca kabul etmesidir. Ârif bu âlemi müşâhede ettiğinde aslında bizzat kendisine, kendi ruhuna bakmaktadır. Bu âleme ârifler bedenleriyle değil, ruhlarıyla girerler. Ârifler bu âleme girmeden önce kendi bedenlerinden sıyrılır, bedensel heykellerini maddî zeminde bırakır, maddî formlardan arınır ve mücerred ruha dönüşürler.⁶⁶³

Bu âlemde yer, gök, cennet veya cehennem gibi içinde bulunduğumuz bu âlemin yolları üzerinde bulunan sıradışı ve eşsiz bir yaradılışa sahip sûretler vardır. İbnü’l-Arabî’ye göre insan, cin melek veya cennetliklerden olan âriflerden misâl âlemi arzına girmek isteyen kimseyi bu misâlî sûretler karşılar, onun mânevî mertebesi ve makamına uygun ve layık bir elbise giydirebilir, elini tutar ve misâl âlemine doğru yola çıkar. Çünkü Allah Teâlâ bunları özellikle bu iş için görevlendirmiştir. Onlar bu âlemde birlikte dolaşır ve dilediklerini yaparlar. İlahî şaheserleri müşâhede edip takdir ederler. Yanından geçtiği her taş, her ağaç, her köy ve herhangi bir varlıkla konuşmak istediğinde tıpkı bir kişinin kendi arkadaşıyla konuştuğu gibi konuşur. Misâl âlemindeki varlıkların farklı dilleri veya ifade biçimleri vardır. Ancak misâl âlemine giren herkese buradaki bütün dilleri anlayabilecek özel bir kapasite verilir. Ârif

⁶⁶² İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 273; Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli, 4. Bs (İstanbul: Litera yay., 2016), 370.

⁶⁶³ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 259.

maksadına ulaşıp kendi konağına dönmek istediğinde onunla birlikte olan misâlî arkadaşı onu karşıladığı misâl âleminin giriş yolunun çıkışına kadar ona eşlik eder. Ona giydirmiş olduğu elbiseyi çıkarır, onunla vedalaşır ve kayıplara karışır. Böylece artık ârifin müşâhede yoluyla edinemediği Allah’a dair marifeti çoğalmış ve o, çok sayıda ilim, işaret ve sembol elde etmiştir.⁶⁶⁴

İbnü’l-Arabî bu âlemde rahmet meclisine gittiğini, orada ilahî âlemden bir şeyin tecelli ettiğini ve bu tecellinin onu sadece kendinden geçirmediğini, aynı zamanda o zeminin özelliği olarak bilincinin açıldığını ve onu kendine getirdiğini şöyle ifade eder:

“O zeminde bir gün rahmet meclisi olarak adlandırılan bir mahfele girdim. Asla böyle mucizevî ve görkemli bir meclis görmemiştım. Orada ilahî âlemden bir şey tecelli etti. Bu sadece beni kendimden geçirmedi aynı zamanda bilincim açıldı ve beni daha derin ve sabit kıldı. Bu durum o zeminin özelliklerinden biriydi. Aslında ârifler için ilahî tecelliler ve gaybî müşâhedeler görölür hale geldiğinde cezbe ehlini kendinden geçirir ve onların şühûdî duyularını kapatır. Böylesi cezbeeler yaşayan nebi, veli ve tüm büyük kimseler için de aynı şey gerçekleşir. İlahî tecelliler meydana geldiğinde felekler, kürsü, feleklerin sûretlerinin ışıklarıyla parlayan sabit felek, bütün âlemleri içeren ve kuşatan arş âleminin tamamı cezbe ehli olan kimselere görünmez hale gelir ve bunlar baygın düşerler. Buna karşın keşf ve şuhûd ehli olan ârif o zemine girdiğinde ve ilahî tecellilerden biri gerçekleştiğinde bu tecelliye müşâhede etmekle fani olmaz, onu kendinden geçirmez aksine ona gaybî şuhûd, konuşma ve beyan gücünü kazandırır... Bahsettiğim mahfelde keşifler ve müşâhedeler yaşadım ve açıklayamayacağım bazı sırlara vakıf oldum. Çünkü haberdar olduğum şeyler son derece saklı ve örtük idi...”⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 259-260.

⁶⁶⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 2: 260.

İbnü'l-Arabî bu hakikat ülkesinde, Zünnûn-i Mısırî'nin uzun ve kapsamlı bir hikâyesini de anlatır. Hikâye hakikat ülkesinin zaman ve mekânının boyutlarının maddî dünyamızdan farklılığını ortaya koyar. “Her bir olay, her bir kişi orada kendine ait özel bir zaman içerisinde yaşar. Bizim dünyamıza ait zamandan bir gün, oradaki yıllara tekâbül edebilir.” Zünnûn-i Mısırî bu hakikat ülkesinin eşsiz harikaları içerisinde “gümüş ülke”, “beyaz kâfur ülkesi” ve “zaferan ülkesi”ni ziyaret eder. Oranın güzelliklerini, harikalarını, cazibe ve albenilerini, sakinlerinin şirin ve tatlı hallerini, pak ahlaklarını ve kusursuzluklarını, oranın değerli maden ve taşlarını ve orayı süsleyen renkleri betimler. Orada duyusal güneş ışığı olmayan bir nurun hâkim olduğunu, maddî dünyadaki art arda gelen gece ve gündüz var olmasına rağmen gece karanlığının asla bir perde veya hicap teşkil etmediğini ve herhangi bir varlığı görmeye engel oluşturmadığını ifade eder. Orada savaşlar gerçekleşir ancak bunlar sadece oyunlardır. Yine orada ne kin ne yaralanma vardır. Orada denizlere yolculuk yapılmakta ve gemilerin batmasından keyif alınmaktadır. Oradaki su, zarar veren muhalif bir element değildir. Bu yüzden ölüm tehlikesi taşımamaktadır. Oranın sakinleri sahile varıncaya kadar suyun üzerinde yürürler. Bu âlemde maddî dünyadaki depremlerden daha şiddetli depremler meydana gelmektedir. Hatta İbnü'l-Arabî'ye göre, bizzat Zünnûn'un tanıklık ettiği bir deprem meydana gelir. Sarsıntı ve deprem durduğunda onun etrafını saran varlıklar elini tutar ve Zünnûn'un Fatıma isimli kızının başına gelenlerden dolayı onu teselli ederler. Zünnûn “Ben onu sağlıklı bir şekilde annesinin yanına bıraktım” der. “Sen doğru söylüyorsun ancak bizim yanımızda dünyalılardan biri varken asla bu vatanın sarsılması ve titremesine sebep olan bir olay meydana gelmez. Ancak eğer o ölür veya akrabalarından biri dünyadan göçerse böyle bir sarsıntı yaşanır.” İbnü'l-Arabî, Zünnûn'un, yukarıda anlatıldığı gibi bu hakikî ülkeye giriş ve çıkış merasimi gereğince arkadaşlarından ayrılıp maddî dünyaya döndüğünde kızının ölüm haberini aldığını söyler.⁶⁶⁶

Burada Zünnûn'un, insanı esir alan tüm bedensel tazyiklerden ve tüm dünyevî bent ve zincirlerden arınarak gerçekleştirdiği bu rûhânî yolculuğun misâlî bir boyutta gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Nitekim sâlik, manevî yolculuğunda mukayyed sınırlı

⁶⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 266-268.

hayalden geçerek misâl âlemine eriştiğinde herşeyi dosdoğru hakikatiyle görmeye başlar, ilahî âlemin mazharı olan levh-i mahfuzdaki akledilir sûretlere uygun olarak her şeyi hakikî özüyle bulur. Böylece müşâhede yoluyla insan için değişim ve dönüşümden uzak sabit *öz (a'yân-ı sâbite)* şeklinde bir bilgi oluşur. Çünkü insan gölgelerden hakikî nurlara intikal eder. Bu âleme gitmek henüz bu dünyadayken de kimileri için mümkündür. Nitekim mutasavvıflara göre kişi, nefsini tanır ve Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirerek onu terbiye ettiğinde beşer mertebesinde geçerek melekût mertebesine geçebilir, orada bazı zevkleri tadabilir ve kimi hakikatleri müşâhede edebilir.

Bu hakikat ülkesinin bir tarafı firdevse doğru uzanır ve Hak Teâla ile sona ererken diğer tarafı bizim maddî dünyamızla sona erer. İbnü'l-Arabî bu hakikat ülkesinin maddî dünyamıza kadar uzanan bir boyutunu göz kapakları ve ışıkla örneklendirir:

“Bir adamın bir ışığa, güneşe veya aya odaklandığını farz edelim. Sonra gözlerini açıp kapatmakla kirpiklerinin ısıltılı cisimle göz arasına girdiğini ve onun görü alanını perdelediğini düşünelim. Göz kapalı iken kişi söz konusu ısıltılı cisimden gözüne kadar uzanan çok sayıda ışıktan doğrular görür. Bu çizgisel doğrular göz kapalı olduğu halde adeta ışıktan söz konusu kişinin gözlerine kadar devam eden kesik kesik ışıktan çizgiler kalır. Ancak yavaş yavaş kişinin gözleri önündeki kirpikler kenara çekildiğinde ise bu ışıktan doğruların yavaş yavaş geri çekildikleri ve ısıltılı cisimde toplandıklarını görür.”⁶⁶⁷

Yukarıdaki örnekte geçen ısıltılı cisim ruh ve mücerred varlığın giyindikleri latif cisimlere sahip olan sûretlere ait hakikat ülkesine (misâl âlemi) ait bir mekânı sembolize eder. ısıltılı cisme gözünü ayırmadan bakan kişi bizim maddî dünyayı temsil eder. Göz kapalı iken beliren bu kesik ışıktan çizgilerinin uzantıları rüyada ölümden sonra hakikat ülkesine intikal eden cesetlerin cennet sokaklarında ruhların giyindikleri

⁶⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 274.

cismânî sûretleri sembolize eder. Yavaş yavaş açılan ve kesik ışıktan doğru uzantılarının asıl kaynağına çekilip toplandığını gören göz, müşâhede ve mükâşefe kabiliyeti yoluyla erişilen hakikî görüyü sembolize eder. Işıltılı cisimden yayılan bu ışıklar mükâşefe ve müşâhede kabiliyeti ile meşgulken girilen derin yoğunlaşmayla görülen latif endamlara bürünmüş rûhânî sûretlerdir. Göz kapakları açıldıktan sonra ışıltılı cisme doğru çekilen ve onda toplanan ışıktan doğrusal uzantılar istidadın ortadan kalkmasıyla latif rûhânî sûretlerin hakikat ülkesine geri dönüşünü betimler.⁶⁶⁸

İbnü'l-Arabî'nin anlattıklarına bakıldığında âriflerin müşâhede sahası olarak tarif ettiği hakikat zeminine ait özelliklerin, Sühreverdî'nin Hurkulya âlemi için bahsettiği özelliklerle örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Sühreverdî de maddî kafesten riyazet yoluyla ayrılan ârifin Hurkulya'da melekler ve kahir nurlarla mülakat ettiklerini ve maddî âlemimize kıyasla olağanüstü kabul edilen kimi dinî hakikatleri bu âlemde müşâhede ettiklerini söylemektedir. Kutbüddîn Şirâzî de bu âleme yükselmenin organik bedenle değil, ancak latif ve rûhânî olan "Hurkulyaî" bedenle mümkün olduğunu ifade etmektedir. Aynı şekilde hakikat zemininde bahsedilen ancak cismânî âlemde gerçekliği bulunmayan birçok varlıktan söz edilmesi de Hurkulyaî varlıklara bir delil teşkil etmektedir.

3.5. İŞRÂKÎLİK İLE EKBERÎLİĞİN MİSÂL ÂLEMİ ÜZERİNDEN KARŞILAŞTIRILMASI

İnsanlığın anlam arayışı serüveni ve bu bağlamda İslam düşünce tarihi tüm insanlığın birikimli ve zincirleme çabalarının tümel tarihi olarak görüldüğünde, Ekberî geleneğin, kendi düşünce sistemini oluştururken kendisinden önce kurulmuş olma imtiyazına sahip olan İşrâkîlikten de beslendiği anlaşılmaktadır. Elbette İşrâkîliğin ardından kurulduğundan dolayı Ekberîliğin, mevcut İşrâkî düşüncelerden de beslenerek misâl âlemi fikrini daha sitematik ve daha köklü bir temele kavuşturma imtiyazına sahip olduğu da görülmektedir.

Ekberî geleneğin İşrâkîlikten beslendiğinin apaçık olarak tespit edilebildiği halkanın Dâvûd-i Kayserî olduğu söylenebilir. Çünkü Dâvûd-i Kayserî'nin; felsefî

⁶⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 2: 274.

metodolojisine rağmen daha çok irfanî yönelimi esas almış İşrâkîliğin kurucusu Sühreverdî ve onun başta gelen şarihleri olan Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî'nin bizzat kullandıkları kavramları eserlerinde olduğu gibi kullanması bir tesadüf değildir. Nitekim Kayserî, Fusûsü'l Hikem'e yazdığı şerhin mukaddimesinde misâl âlemini neredeyse İşrâkîlikteki misâl âlemi gibi tasvir etmektedir. Kayserî'nin misâl âlemine dair yaptığı bu benzer betimin dışında, İşrâkîliğin metafizik ontolojisinin dayanakları olan *egemen dikey nurlar* (el-ervâhu'l-kulliyetu'tûliyye min el-envârî'l-kâhire), *yönetici nefisler* (en-nüfûsü'l-müdebbire) gibi İşrâkî kavramlar ile İşrâkî epistemolojinin metafizik hakikatlere erişim noktasında yegâne yol olarak önerdiği “ilahî feyze nâil olma, parıldayan ve yansıyan nurları (işrâkat) alabilmek amacıyla bedensel yapıyı zayıflatma ve *bedenden soyutlanma* (et-tecerrüd min melâbisi'l-maddiyye)” yolunu benimsediği anlaşılmaktadır.

İşrâkîlik'te ontolojik olarak tüm varlık üç âlemden müteşekkildir. Metafizik âlemden kaynağını alan ilk varlık mertebesinde tamamen maddeden arınık olan nurlar yer alır. İşrâkî metafiziği oluşturan nurların kaynağı *Nûru'l-Envâr*'dır. İşrâkî nurlar mistizmine göre tüm varoluş nurların yoğunluk ve seyrekliliklerinden oluşmuştur. Diğer bir ifadeyle varlık nurdur. Hatta maddî âlem bile nurun en seyrek bulunduğu ya da nurun battığı veya gömüldüğü ve son tahlilde nurdan geride kalan bir varlık sahasıdır. İşrâkî nurlar hiyerarşisine göre, *Nûru'l-Envâr*'dan sonra *egemen dikey nurlar* bulunur. Egemen dikey nurlar, maddî âlemle doğrudan bir ilişkisi olmayan ve hiyerarşik (teşvikî) olarak alt mertebelerinde egemen yatay nurlar yer alır. *Egemen yatay nurlar* kendi aralarında hiyerarşik olarak konumlanmamışken üstteki egemen dikey nurlar ve alttaki nefislerin *yönetici nurları* ile bir alt-üst ilişkisi içerisindeyler.

Özetle, İşrâkîlikteki nurlar hiyerarşisinin tepesinde *Nûru'l-Envâr* bulunur. O'nun altında egemen dikey nurlar, sonrasında egemen yatay nurlar, ardından *ispehpedî nurlar*, diğer bir ifadeyle felekî ve zemînî nefislerin *yönetici nurları* yer alır. Duyusal veya maddî dünyadaki tüm varlıklar ispehpedî nefislerin yönetimi altında bulunur. Ancak egemen yatay nurlar maddî dünyadaki varlıkların tümel arketipleriyken, ispehpedî nurlar felekî ve insanî nefislerden her birinin tikel arketipleridir. Bu bağlamda egemen yatay nurlar veya *türlerin babaları* (erbâbu'l-enva') ile ispehbedî veya yönetici nefislerin nurları duyusal dünya ile biri tümel ve

diğeri tikel olmak üzere doğrudan bağlantı içerisinde iken, egemen dikey nurların duyusal âlemle doğrudan bir ilişkisi bulunmaz, bunun yerine egemen yatay nurlara rehberlik ederek duyusal âlemle dolaylı bir etkileşim içerisinde olduklarıdır.

Sühreverdî'nin bu muazzam nurlar mistizmi hiyerarşisinde, Nûru'l-Envâr'dan maddi dünyada bedenlere gömülen nurlara (nefislere) kadar tüm varoluşa kaynaklık eden nurlar yekpare, bütüncül ve vahdet içerisinde yer alır. Tüm nurlar arasındaki ilişki ise gayet büyüleyicidir. Nitekim bütün alt ve üst nurlar arasında bir *kahr* ve *muhabbet* ilişkisi vardır. Üstteki nur alttaki nura egemen ve onu daha üstün olan nûrânî yoğunluğuna gark ederek kendi içinde kahrederken, alttaki nur aşk ve muhabbetle üstteki yoğun nura aşkla cezbedilmektedir. Üstteki daha yoğun nurun baskın, gark eden ve kahreden kuşatıcı nurun, daha seyrek altaki nurun kendisine aşka kilitlenmiş meczup yönelişi ile üçüncü bir alt nur meydana gelir. Bu kahr-aşk ilişkisine dayalı karşılıklı müşâhedenin nûrânî üremeye sebep olan niteliği, işrâkî ontolojinin nurlar hiyerarşisine dayalı metafizik sisteminin en yaratıcı ve dikkat çekici yanlarından birini oluşturur.

İşrâkîlik epistemolojisi de yine yukarıda özetle ifade edilen nurlar mistizmine dayalıdır. Çünkü işrâkta bilgi işrâkla yani ilahî nurun parlaması ve yansımasıyla gerçekleşir. Bu sisteme göre, her alt mertebedeki seyrek nur, bir üstteki yoğun nurun baskın gelen ışığından aldığı işrâkla aydınlanır ve nisbî karanlığını giderir. Bilgi alt nurun üstteki nura cezbe, aşk ve muhabbetle yönelişi ve yükselişi (suud) sayesinde aldığı işrâkla nurlanması ya da aydınlanmasıyla oluşur. Nitekim işrâkta hakikî bilgi nurdur, aydınlıktır ve işrâktır. Buna göre nur bilgi ile eşittir.

O halde misâl âlemi, işrâkî düşünce sisteminde ontolojik ve epistemolojik olarak nerede durmaktadır? Misâl âlemi bir işrâkî için neyi ifade eder? Bu sorulara verilebilecek en kısa cevap şu olabilir: İşrâkî fizik ve metafizik tüm düşünce sistemi için kilit kavramlardan birisi de misâl âlemidir. Nitekim misâl âlemi, sadece ontolojik olarak tamamen soyut olan nurlar âlemi ile tamamen somut olan duyusal âlem arasında yer alan bir ara âlem, bir berzah, üst ve alt âlemin misallerini ve niteliklerini yansıtan bir ayna değil, aynı zamanda mebd'e'den meada kadar Allah'tan gelen ve yeniden ona dönen kutsal varlık yolculuğunun insan ve dünya ile doğrudan ilişkili en önemli

âlemdir. Çünkü misâl âlemi, mebde' veya varlığın nuzûlî kavşında tümel ruhların tikel özelliklere büründükleri Kâlû Belâ Makamı, suûdî kavsta ise kıyamet ülkesidir.

İşrâkî epistemolojide ise misâl âlemi, maddî dünya ile nûrânî dünyanın, insan ile Cebrail'in buluştukları ve bu yüzden nurun madde ile evlendiği böylece beyazın karanlığa işrâk ettiği kızıl sahra, kızıl ülkedir. Aklın burhanî bilgi ipuçlarıyla yetinmeyen İşrâkî teosof, maddî libasından riyazetle sıyrılarak yükseldiği bu suûd makamında, bu kızıl ülkede, *Kızıl Akıl* ile buluşur ve karanlık doğasına işrâk eden nurla hakikî ve kurtarıcı bilgiye erişerek kıızıla bürünür. Bu yüzden maddî dünya ile nûrânî dünya, insan ile melek arasında gerçekleşen irtbatın mikatı olan misâl âlemi nebilere ve velilere has miraçlar ülkesidir. Nebi bu sahradan vahiyle tüm âlemlere, veli ise şuhûdî görülerle has dostlarına kıızıla bürünmüş mukaddes libasıyla döner. Buna göre, işrâkî misâl âleminin; kurtarıcı ve hakikî bilgiye kaynaklık eden vahyin, şuhûdun, miracın ana vatanı olarak işrâkî epistemolojinin omurgasını oluşturduğu görülür.

İşrakilikte maddî âlem nurun battığı ve gömüldüğü (en-nûru't-tâmis) yer olduğu için, hakikî bilgiyle erişimin ilk şartı olarak bu maddenin yırtılması, bu karanlığın aşılması ve bu maddî formun delinmesidir. Yani İşrâkî teosof, bedeninden bir gömlekten sıyrılır gibi sıyrılabilen, balçıktan teninde ilahî nurları yansıtabilen ve bu nurların işrâk etmesini sağlamak üzere misâl âleminin kızıl sahrasını adımlayabilen kimsedir. Buna göre, İşrâkî bilgelikte maddî dünya Nûru'l-Envâr'dan en uzak alan, nurun söndüğü ve battığı yer, diğer bir ifadeyle nurdan en az nasibini alan bölge olması bakımından *batı sürgün diyarı* ve nurdan mahrum *karanlıklar ülkesidir*. Bu bağlamda bütün hataların, günahların ve cürmlerin ana sebebi maddedir. Maddî kafese kilitenmiş insan, dünyevî albeniler ve cazibelerin çekimi veya baskısı altında bellek yitimini yaşayarak ana vatanı olan nurlar ülkesine yabancılaşır diğer bir ifadeyle aslına ve özüne ya da kendisine yabancılaşır. İşrâkta madde kötüdür, necistir, yüküdür, perdedir, kör eden karanlıktır. Bütün nebilere ve velilerin görevi, insana aslını veya ana vatanını hatırlatarak nura çıkarmak yani kökenini hatırlatmak suretiyle bellek yitiminden ayılmasını, gaflet uykusundan uyanmasını sağlamak, hüdhüdün mektubuyla Simurg'un çılgılığının geldiği Eymen vadilerindeki kor ateşe yönlendiren kutsal seferlere hazırlamaktır. Sonuç olarak İşrâk teosofunun ana derdi, maddenin karanlık çukurunda kendini kaybetmiş insanın kör gözlerini İşrâkî parıltılarla açarak özlemle anavatana

yönlendirmek ve *kızıl sahraya* çıkarmaktır. Artık duyusal âlemde yaşayan İsrâk teosofu, zemînî bir varlık değil, misâlî bir varlıktır. Her İsrâkînin işrâk sembolü olan misâl âleminin kızıl libasına bürünmesi asıl hedef olduğu için misâl âleminin tüm İsrâkî düşünce sisteminin merkez motifi olduğu söylenebilir.

Ekberîliğe gelince, metafizik ontolojisini kurgularken âlemleri beşe ayırır. Bunlar mutlak gayb âlemi, ceberût âlemi, melekût âlemi, mülk âlemi ve mülk âleminin kapsam alanında yer alan maddî âlemdir. Mutlak gayb âlemi, Allah'ın zât mertebesi, diğer bir ifadeyle Zât-ı Akdes'in yer aldığı âlem olarak dipsiz kuyu, siyah nur, amâ, veya bilinmez-sonsuz deryadır (*lâ taayün*). Ceberût âlemi mutlak, sayısız ve şekil almamış ruhlar âlemidir. Melekût âlemi, ruhların maddî olmayan bir özel latif cisimle şekillendikleri misâl âlemdir. Mülk âlemi ise felekler ve duyusal âlemin her ikisini de içinde barındıran maddî varlıkların sahasıdır.

Buna göre İsrâkîlikte Zât-ı Akdes'in Nûru'l-Envâr'a, ceberût âlemi ve oradaki forma bürünmemiş ruhların egemen dikey nurlara, melekût âleminin misâl âlemine ve mülk âleminin ise İsrâkîlikteki duyusal âleme takabül ettiği söylenebilir. İsrâkîlik, Nûru'l-Envâr'ı, gözleri kör eden yoğun bir ışık merkezi ve nurların kaynağı olarak tanıtarak insanî görü çitasının çok üstünde kalan bir yoğunlukta olduğu için görünmez ve esasen gaybın yoğun nûrânî tezahüründen dolayı körelen gözlere görünmediğini ifade ederken, Ekberîlik ilahî Zât'ın niteliklerinin insanın sınırlı algısıyla kuşatılamayacağı için asla idrak edilemeyeceğinden dolayı *amâ* veya *lâ taayün* olarak nitelendirir.

İsrâkîlikteki egemen nurlar arasındaki hiyerarşiye (teşvik) göre, diğer bir ifadeyle nurun kaynağı olan Nûru'l-Envâr'dan aldıkları nurun miktarına yani nûrânî yoğunluklarına ve seyrekliklerine göre alt üst ilişkisi içerisinde konumlandıklarını, konumlandıkları bu hiyerarşide alt-üst ilişkisi içerisinde kahr ve aşkla yekdiğerine bağlı olduklarını ve aralarındaki cazibe, fena ve karşılıklı müşâhedenin bir diğer nurun doğuşuna sebep oldukları şeklindeki sistemi Ekberîlikteki ruhlar arasında görmüyoruz. Ancak bu mertebede İsrâkîliğin *nur* dediği şeye Ekberîliğin *ruh* dediğini görüyoruz.

İsrâkîlikteki misâl âlemi, Ekberîlikteki melekût âlemiyle oldukça benzerdir. Özellikle Kayserî'nin betimlediği misâl âlemi İsrâkîlikteki misâl âlemiyle birebir

örtüşmektedir. Nitekim her iki düşünce sisteminde de misâl âlemi, ruhlar âlemi ile maddî âlem arasında bir berzah, hem üst hem de alt âlemdeki varoluşun bir benzeri veya misâli, her iki âleme tutulmuş bir ayna, zeminî şehirleri Câbelsa ve Câbelka, göksel şehri Hurkulya'dır. Yine her iki mektepte de misâl âlemi, bedenden sıyrılarak ulaşılabilen vahiy, keşf, şuhûd ve miraç ülkesidir. Sadece Sühreverdî'nin sembolik hikâyelerinde çokça vurgulanan misâl âleminin epistemolojik değeri, diğer bir ifadeyle hakikî ve kurtarıcı bilginin kaynağı olan irfanın elde edildiği merkezî misyonunun İşrâkîlikte daha baskın olduğu görülmektedir.

İşrâkîlikteki *egemen yatay nurlar* veya *türlerin babaları* (erbâbu'l-enva') ile Ekberîlikteki *a'yân-ı sâbite* kısmen karşılaştırılabilir. En azından Ekberîlikteki *a'yân-ı sâbite* düşüncesinin, İşrâkîlikteki türlerin tümel arketipleri olan egemen yatay nurlar düşüncesinden beslendiği veya her iki düşünce okulunun bu konuda benzer bir temellendirme yoluna gittikleri ifade edilebilir. Ancak Ekberîlikteki *a'yân-ı sâbite* düşüncesinin daha kapsamlı, daha ayrıntılı ve daha iyi temellendirildiği görülür. Nitekim Ekberîlikteki *a'yân-ı sâbite*, Allah'ın zatında içkin olan ve değişim ile dönüşümden uzak sabit *aynalar*'dır. Bu *a'yân-ı sâbite*, Ekberîliğin İşrâkîlikten çok daha baskın bir şekilde vurguladığı ilahî isim ve sıfatların tecellileridir. Feyz-i Akdes olarak Ekberîlikte ifadesini bulan *a'yân-ı sâbitenin* her biri ilahî bir ismin belirginlik kazanmış ya da taayyün etmiş halidir. İlahî akletmenin sonucu olarak feyz-i akdesle belirginleşen bu sabit aynalar, aslında ilahî isimlerin küllî (tümel) ve cüzî (tikel) tezahürleridir. Sonuç olarak Ekberîlikteki bu düşünceye göre duysal âlem ve içindeki varlıkların tamamı, *a'yân-ı sâbitenin* yansıdığı aynalardır.

İşrâkîlik ile Ekberîlik arasında misâl âlemi üzerinde yapılabilecek karşılaştırmada yukarıda anlatılanlardan çok daha fazla ön plana çıkan hayal âlemidir. Sühreverdî'nin özellikle *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde ve sembolik hikâyelerinde yaratıcı hayalini işe koşturup nefis ve nefste gerçekleşen olağanüstü vakalara dair çok önemli bir adım atmışsa da İbnü'l-Arabî ve takipçilerinde nefsin en önemli potansiyel gücü olarak karşımıza çıkan yaratıcı hayal gücü bu konudaki Ekberî derinliği öne çıkarmaktadır.

İşrâkîlikte merkezî konulardan biri olan misâl âleminin, Ekberîlikte merkezî konulardan biri olan hayale takabül ettiği görülmektedir. Ekberî hayal anlayışına göre, tüm varoluş baştanbaşa Hakk'ın bir hayalidir. Metafizikten fiziğe kadar tüm varlık dairesi tıpkı Rahman'ın nefesi gibi Hakk'ın tahhayülünden başka bir şey değildir. Buna göre Hak, düşününce varlıklar tezahür etmeye başlamıştır. Bu bağlamda duyusal âlem ve insanın bizzat kendisi de yalnızca Hakk'ın yaratıcı hayalinin bir eseridir. Buna göre insan hayal dünyasında yaşayan bir hayaldir ve hayal kurarken ya da rüya görürken aslında hayal içerisinde bir hayal ve rüya içerisinde bir rüya görmektedir.

Ekberî gelenek, misâl âlemini hayal âlemi olarak betimler. Buna göre iki misâl âlemi veya iki hayal âlemi bulunur. Biri mutlak misâl âlemi ya da ayırık hayal (el-hayalu'l-munfasıl) diğer ise sınırlı misâl âlemi ya da bitişik hayal âlemidir (el-hayalu'l-muttasıl). Mutlak misâl âlemi veya ayırık hayal âlemi, âfâkî yani ontolojik olarak duyusal âlemin dışında yer alan ara âlem iken, sınırlı misâl âlemi veya bitişik hayal âlemi ise insanda bulunan ve tıpkı ontolojik olarak dış dünyadaki misâl âleminin sahip olduğu yarı cismânî yarı rûhânî niteliktedir. Çünkü insanî misâl âlemi veya hayal gücü de tıpkı mutlak misâl veya hayal âlemi gibi, maddesiz bir şekilde nesneleri canlandırarak yaratabilmekte, yarattığı bu görüntüler cismânî tüm özellikler taşıdıkları halde maddeden arınık bir niteliktedirler. Duyusal âlemde ilahî isim ve sıfatları cem eden ve bu isim ve sıfatların tecelligâhı haline gelen insan da adeta Tanrı'ya öykünerek hayal kurmaktadır. İnsanın tahayyülünün bir sonucu olarak insanî üretim ve yaratımlar meydana gelmektedir.

İşrâkîliğin temelde mutlak misâl âlemi veya Ekberîliğin ifadesiyle ayırık hayal âlemini merkeze aldığı, sınırlı misâl âlemi veya bitişik hayal âlemi üzerinde durmadığı ancak Ekberîliğin sınırlı misâl âlemi veya bitişik hayal âlemini önceleyerek bu noktayı oldukça önemseydiği görülmektedir. Belki de bu iki akımın bu yönelimlerini daha temelde aramak gerekebilir. Nitekim İşrâkîlikte madde perdedir. Bu yüzden nuru engeller, karanlığa ve cehalete yol açar. Esas iş, bu maddeyi delerek nura erişimi sağlamak ve tüm maddî ağırlık ve hantallıktan kurtulmaktır. Bu mânâda İşrâk kendi ütopyasını bu duyusal, sınırlandırıcı ve hapsedici âlemde değil misâl âleminde kurgular. İşrâkîliğin ana vatanı misâl âlemidir. Duyusal âlem onun sürgün, gaflet ve

gurbet diyarıdır. Bu yüzden işrâkî teosof duyusal âlemde yaşasa da aslında misâlî bir insan ve tüm çabası insanları da misâl âlemine taşıyabilmektir.

Ekberîlikte ise duyusal âlemi veya maddî dünyayı ilahî isim ve sıfatların tecelligâhı, a'yân-ı sâbitenin aynası, nefes-i rahmanî'nin katılaşıarak somutlaştığı nûrânî heykel ve Hakk'ın tezahür perdesidir. Bu yüzden özü itibariyle madde necis değil, aksine ilahî isim ve sıfatların tezahür merkezidir. Bu yüzden Ekberîliğin İşrâkî tesofu misâl âleminden yere çekmeye çalıştığı, bu duyusal âlemde ve maddî formlar içerisinde kendi ütopyasını kurguladığı ifade edilebilir.

Tarihsel olarak kökleri Zerdüşt ile Mani veya Aristo ile Platon arasındaki çekişmeye kadar götürülebilen bu iki tarihsel kökene sahip düşünce kodlarının İşrâkîlik ve Ekberîlikte de karşımıza çıktığı görülmektedir. Nitekim Zerdüştilikte maddi form haddizatında kutsal, temiz ve yaradılışın en mükemmel formu iken, Maniheizmde madde bütün kötülüklerin annesidir. Yine Platon'da bu duyusal âlemdeki bütün maddî formlar değişim ve dönüşüm içerisindeyken ve bu yüzden hakikat olmaktan uzakken, Aristoteles'te duyusal âlem ve içindeki tüm varlıklar hakikatın bizzat kendisidir. Bu iki köklü düşünce biçiminden ilki, İslam düşünce tairhinde İsmâîlîlik ve Horasan irfanı üzerinden ya da şuhûdî irfan şeklinde tezahür ederken, ikincisi daha çok İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin temsil ettikleri vücûdî irfan şeklinde tezahür etmiştir. Nitekim Bistamî ve Hallac'tan başlayıp Ahmed Gazzâlî, Aynülkudât Hemedânî, Molla Câmî ve Mevlânâ Celaleddin'e kadar uzanan çok sayıda Horasan irfanı veya şuhûdî irfan temsilcilerinin maddeye karşı kötümser tavırlarının kodları İşrâkîlikte görülürken, İbnü'l-Arabî ve takipçileri hatta Aşkın Hikmet'in (el-Hikmetü'l-Müteâliyye) kurucusu Molla Sadrâ'da maddeye karşı iyimser tavrın kodları müşâhede edilmektedir.

Burada Ekberîliğe asıl sorulması gereken soru şu olabilir: Eğer madde nuru engelleyen bir perde değil aksine hakikatlerin tecelli ve tezahür aynası ise, hakikî bilgiye erişmek için Ekberîlikte de benimsenen riyazet ve bedenlerden sıyrılma (hıl'atü'l-ebdân) şartı neden gerekli görülmektedir? Bu soru vücûdî irfan takipçilerinin cevaplamada zorluk yaşayabilecekleri bir çelişki gibi durmaktadır.

SONUÇ

Üç bölüm olarak ele aldığımız çalışmada misâl âlemini; kavramsal çerçeve, tarihçe ve ekoller olarak inceledik. Bu çalışma sonucunda misâl âleminin; ontolojik olarak, birbirine zıt iki türe sahip olan madde ile mânâ arasında bir geçiş görevini üstlenerek aralarındaki irtibatın mümkün ve sağlam hale gelmesine vesile olan bir ara âlem olduğunu, epistemolojik açıdan ise duyu ve akıl gibi zıt iki durum arasındaki etkileşimde bir aracı görevi gören hayal âlemi olduğu sonucuna vardık.

Ontolojik açıdan misâl âlemi, iki farklı türe sahip olan nurlar ya da nurlar âlemi ile duysal âlem arasındaki irtibatı sağlayan bir ara âlem ve bu yüzden metafizik ile fizik arasında bir köprü görevini görmektedir. Eğer yalnızca yalnızca tamamen rûhânî olan bir metafizik âlem ve tamamen maddî olan bir fizikî âlem varolsaydı tür olarak iki farklı yapıdaki bu iki âlem arasındaki irtibatın doğrudan sağlanması imkânsız olurdu. Bu açıdan misâl âlemi, her iki âleme ait özellikler taşıması bakımından daha kapsamlı ve aralarındaki irtibatı sağladığı için daha birleştirici bir rol oynayan Mecmau'l-bahreyn olarak görülmüştür. Misâl âlemi sayesinde iki farklı türe sahip olan rûhânî ve maddî âlem arasındaki irtibat sağlanarak tüm parçaları birbirine bağlı varlığın birliği ve bütünlüğü sağlanmıştır.

Misâl âleminin ontolojik varlığıyla hem makrokozmos hem de mikrokozmos düzeyinde varlığın yalnızca rûhânî ve maddî boyutla değil bu iki boyut arasında üçüncü bir varoluş boyutu da mevcuttur. Buna göre, âlemlerin artık sadece salt rûhânî ve salt maddî iki âlemden müteşekkil olmadığı, bunların yanı sıra yarı rûhânî-yarı maddî üçüncü bir âlemin de varolduğuna imkân tanındığı görülmüştür. Ancak âlemlerin üç boyutla üçlenmesinin sadece makrokozmos düzeyinde gerçekleşmediği aynı zamanda bu üç boyutlu âlem anlayışının insana da tatbik edilerek mikrokozmos düzeyinde de karşılık bulduğu anlaşılmıştır. Buradan hareketle insanın sadece salt soyut bir yapıya sahip akıl ve salt bir maddî yapıya sahip olan iki boyutuna yarı soyut yarı somut ya da

ne soyut ne de somut olan üçüncü bir varoluşsal boyunun da mevcut olduğuna dikkat çekilmiştir. Makrokozmetik düzeyde misâl âlemine karşılık gelen varoluşun bu üçüncü boyutunun mikrokozmetik düzeydeki karşılığı insandaki yaratıcı hayal gücüdür. İnsanın yaratıcı dehasına en önemli zemini hazırlayan bu üçüncü ara varoluş boyutu ya da hayal gücüne yapılan irfanî ve tasavvufî vurgular hem fizik hem de metafizik tüm beşeri çabalara yapılmış en önemli hizmetlerden biri sayılabilir.

Misal âleminin epistemolojik ehemmiyeti ise kısmen ontolojik değeriyle ilintilidir. Çünkü salt soyut veya salt somut olan iki âleme ait veri ve bilgilerin ötesinde ontolojik olarak üçüncü bir varoluşa ait olan bir bilgi kaynağının mevcudiyetine misâl âlemi ve onun insandaki örneği olan hayal gücü ile olanak tanınmaktadır. Buna göre aklî ve zihinsel çabanın tamamen soyut kavramlar ve ilişkilerinden elde edilen soyut bilgi ile beş duyuya ya da deney ve gözleme dayalı somut bilgi dışında, makrokozmetik ve mikrokozmetik düzeylerde olmak üzere üçüncü bir bilgi türünün varolduğu misâl âlemi sayesinde öngörülmüştür. Varoluşun bu üçüncü boyutunun kaynaklık ettiği bu bilgi ise, ne aklî çabalarla ne de beş duyunun imkânlarıyla ulaşılabilir niteliktedir. Aksine bu bilgi ya âfâkî ya da enfusî olarak yapılan seferler diğer bir ifadeyle ya bedenden sıyrılmak üzere makro düzeyde bulunan mutlak misâl âlemine doğru girilen suûdî miraçlar ya da mikro düzeyde insanda bulunan nefsin derin katmanlarına hayal gücü aracılığıyla girilen nüzûlî seyr ü seferlerle erişilen bir bilgi türüdür. Bu bilgi ne aklî çabalarla elde edilen salt teorik ve kavramsal, ne de labratuvar ortamlarında deneye ve gözleme tabi tutulabilecek kadar som maddîdir. Aksine riyazetle, bendenden sıyrılmakla, kızıl sahralarda zahmetli mücahede yolcularını göze alan seyrüsülûk yolcularıyla, İsrâ ve miraçlarla erişilebilen bir müşâhededir. Çünkü bu bilgi ne felsefî, ne kelimî, ne bilimseldir aksine yaşanan, tadılan, görülen, dokunulan bir tanıklık, bir şehadet ve bir görüldür. Yine bu bilgi, ne felsefî teoriler ve kavramsal çerçevelerin burhanî niteliği, ne kelamın savunmacı mekanik çerçevesine giren beyanî, ne de zamanla değişime mahkûm yanıltıcı beş duyunun dar kapsamına sığabilen bir bilgidir. Aksine bu bilgi, insanın ruhunu ısıtan, varoluşsal acılarına ve sancılarına devâ olan, beşerin kalbine manevî bir zevk veren ve tüm ateşlerin ve aşkların membaı olan nûr u nârdır.

Misâl âleminin epistemolojik değeri, insan ile Allah arasındaki irtibatın merkezi olması ve buradan hareketle vahyin, keşfin ve şühûdun diyarı olmasıyla ortaya çıkar. Nitekim ilahî âleminden haber getiren nebi veya keşf ile şuhûd eri olan veli, maddî bedeninden sıyrılarak ya insanda bulunan bitişik misâl âlemi olan hayal gücüyle nefsin derinliklerine doğru yaptığı kutsal yolculuklar ya da insandan ayrı olan mutlak misâl âlemine doğru yaptığı miraçlar sayesinde Cebail veya Kızıl akıl ile iletişim kurma imkânını elde eder. Bu kutsal iletişimin sonunda şehadete ve müşâhedeye dayalı olan nebevî ve irfanî bilgi doğar. Bu bilgi sadakate, aşka, bağlılığa, imana ve teslimiyete dayalı bir bilgidir. Dolayısıyla kuru, kavramsal ve teorik burhana, sınırlı ve aciz duyusal testlere ihtiyaç duymayan kurtarıcı, inşa edici ve beşerden insan yaratıcı bilgi olduğu sonucuna varılmıştır.

Misâl âlemi düşüncesinin, tasavvufun ilk teşekkül ettiği dönemlerde melekût âleminin ayrı bir âlem olarak zikredilmediği, dolayısıyla sufilerin tecrübe ettikleri keşf ve müşâhedelerin melekût âlemi olarak telakki edildiği anlaşılmıştır. Bununla birlikte tasavvuf düşüncesinde üçüncü bir âlemin varlığına dair ilk söylemin, hicri dördüncü yüzyılda Ebu Talib el-Mekkî ile başladığı görülmüştür. Ebu Talib el-Mekkî'den sonra misâl âlemi düşüncesinin, varlığı nur ontolojisi üzerine kuran Gazzâlî ile netlik kazanarak İsrâkîlik ve Ekberîlik düşüncesine etki ettiği görülmüştür.

Gazzâlî'den aldığı düşünceleri irfan geleneği içerisinde sistematize ederek açıklayan Sühreverdî'ye göre misâl âlemi, işrâkî hikmetin soyağacında yer alan kadîm bilgelerin ve âriflerin de varlığını kabul ettikleri bir âlem olduğu görülmüştür. Sühreverdî ve İsrâkî hikmet ekolünde vücûd mertebeleri, Meşşâî felsefede geçen üçlü âlem şeklinde geçtiği anlaşılmıştır. Buna göre ilk âlem maddeden uzak olan akıllar âlemidir. İkinci âlem maddeden uzak ancak maddede iş gören nefisler âlemi, üçüncü âlem ise maddî ya da cisimler âlemidir. Ancak Sühreverdî *Hikmet-i İsrâk*'ta ima yoluyla kendi tecrübelerine dayanarak âlemin dört mertebeden oluştuğunu söyleyerek misâl âlemini varlık dairesi içerisinde, nurlar hiyerarşisi kapsamında sistematik olarak ele almış ve bu âlemi felsefî bir sisteme kazandırmıştır. Buna göre karanlık ve aydınlık muallak sûretler âlemi olan dördüncü âlem Meşşâî filozofların itikat etmedikleri sekizinci iklim ve *Câbelkâ*, *Câbelsâ* ve *Hurkulya* gibi hârikulâde şehirlere sahip olan misâl âlemidir. Sühreverdî, kadîm bilgiler ve âriflerden de yararlanarak varlığına

inandığı bu âlemi önceki felsefî düşünce geleneği olan Meşşâîliğe karşı savunmuş ve delillendirmiştir. Sühreverdî sonrası dönemde İshrâk hikmeti takipçileri ile İbnü'l-Arabî ve öğrencileri tarafından misâl âlemine ait meseleler derinleştirilmiş ve böylece felsefe ve tasavvufun ana konuları arasında yerini almıştır.

İbnü'l-Arabî ve Ekberî hikmette misâl âlemi ontolojik olarak hem iki âlem arasında bir ara mertebe, hem tüm mertebeleri birbirine bağlayan bir berzah hem de Hakk'ın dışında kalan tüm vücûd mertebelerini kapsayan hayal âlemi olarak görülmüştür. İbnü'l Arabî'nin misâl âlemini aynı zamanda metafiziğe açılan bir kapı olarak epistemolojik düzeyde de ele aldığı da görülmüştür. Bu âlem veya mertebe, küçük âlemde mutasıl (bitişik) ve büyük âlemde munfasıl (ayrık) olarak adlandırılmıştır. İnsanın en önemli idrak gücü olan hayal sayesinde ayrık hayal olan misâl âlemiyle irtibat kurabildiği, bu irtibatın ise hem uykuda hem uyanıkken gerçekleşebildiği görülmüş, böylece muttasıl hayal ile insani düzey, munfasıl hayal ile ontolojik düzeyin kastedildiği anlaşılmıştır. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin varlık sisteminin Gazzâlî ve Sühreverdî'nin varlık sisteminden daha kapsamlı ve mükemmel olduğu anlaşılmıştır.

İnsan ve kâinattaki varoluşun birbirine benzediğinden hareketle “büyük kâinata” karşı insanı “küçük kâinat” kabul eden hakîmler ve ârifler, misâl âlemini de “küçük misâl âlemi” ve “büyük misâl âlemi” olarak ikiye ayırmışlardır. Bu ayırımı daha çok hayal gücü üzerinden açıklayan İbnü'l-Arabî ve Ekberî hikmet, insanda bulunan hayal gücünü sınırlı misâl âlemi veya sınırlı hayal gücü, insandan müstakil olan hayali de sınırsız veya büyük misâl âlemi ya da ayrık hayal gücü olarak isimlendirmişlerdir. Buna göre, her insanda bulunan sınırlı hayal gücü ya da küçük misâl âlemi, maddesiz form veya sûretten müteşekkil olan sınırsız ve ayrık hayal gücü ya da büyük misâl âleminin bir örneği olarak görülmüştür.

Ekberî düşüncede insân-ı kâmil aynı şekilde Hak ile âlem arasında bir berzah olarak görülmüş ve bu bağlamda yaradılışı akıl, duyu ve hayal olarak üç mertebede tamamlanan insan da misâlî bir varlık olarak görülmüştür. Çünkü insân-ı kâmil bir yönüyle ilahî isimlerin tecelligâhı ve mazharı haline geldiği için Hak, diğer yönüyle imkânî bir gerçekliğe mazhar olduğu için halk olmuştur. Hayal duyu ile akıl

mertebeleri arasında bulunan, his ile mânâyı bir araya getiren ya da duyulardan mânâyı ve mânâlardan duyulara geçişin bir köprüsü olarak bir berzah görevini görmüştür.

Misâl âleminin varlığını daha çok hayal ve rüya ile bu iki âlemde cereyan eden oluşumlar ve vakalarla açıklamaya ve ıspatlamaya çalışan ârifler, ayna ve su gibi yansıtıcı ve şeffaf nesnelerde tezhür eden sûretleri de misâl âleminin anlaşılması yolunda örnek olarak getirmişlerdir. Bu açıklamalara göre duyu organları devre dışı olduğu halde algılama ya da idrakın olabileceği, hatta kimi zaman duyu organlarından bağımsız bu idrakın daha etkili olabileceği vurgulanarak misâlî-hayalî varoluş kaçınılmaz görülmüştür.

Tüm varoluşu bir daire şeklinde tasavvur eden âriflere göre, varlık mertebeleri ve yaratılış hareketi öncelikle vahdetten kesrete doğru bir inişle başlar ve ardından kesretten vahdete doğru bir yükselişle tamamlanır. “Allah’tan gelip yine ona dönen” bu varlık dairesinde misâl âlemi hem nüzul kavsi (el-kavsu’n-nuzûlî) hem de çıkış-yükseliş kavsi (el-kavsu’s-su’ûdî) içerisinde yer alan bir âlemdir. Diğer bir ifadeyle her şeyin aslından koparak geldiği yaratılışın iniş istikametinde (hubut) yer alan mebd’deki misâl âlemi ve her şeyin aslına döndüğü varoluşun yükseliş istikametinde (su’ûd) yer alan meaddaki misâl âlemi olmak üzere iki misâl âleminden söz edilir.

Varlık dairesinin nüzul kavsinde bulunan misâl âlemi, varlığın tezâhür ettiği varlık mertebeleri arasında bulunan önemli bir âlem olarak ruhların ilkin sûrete büründükleri ve muhtemelen Allah’a verilmiş ezeli misakın adı olan “Kâlû Belâ!” ahdinin gerçekleştiği âlemdir. Aynı zamanda mebd’deki misâl âlemi cezbe ve riyazetle velilerin ve nebilerin yükseldikleri âlemdir. Buna göre maddî formların karanlığından ve ağırlığından kutulabilen, beden kafeslerinden bir gömlekten sıyrılır gibi sıyrılabilen, maddî dünyanın sınırlandırıcı engellerini aşabilenlerin eriştikleri kaf ötesindeki miraçlar ülkesidir. Burada nebi ve veli tanıklık ettiği hakikî marifeti, zevki bilgiyi, şuhûdî görüyü tadararak ve yaşayarak dünyalılara tenzilen diğer bir ifadeyle algı dünyalarına ve belleklerinin idrakine indirgeyerek aktarır. Nebi miraç dönüşünde tüm insanlar için seslendireceği mesajları iletme üzere minbere çıkarken, veli yalnızca

seçkin müritlerinin kavrayabilecekleri nâmahremden saklı tutulması gereken sırlı mesajlarını iletme üzere hankâha döner.

O halde misâl âlemi “Cebrail”, “Kutsal Ruh”, “Kızıl Akıl”, “Göksel İkiz”, “Asumanî Ben”, “Pir-i Fanî” veya “Mürşid”le buluşmanın kutsal saati, ilahî kelâmın işitildiği arz-ı melekût ve kutsal metinlerin mayalandığı vahiy ülkesidir. Eğer mebd’ bölgesindeki misâl âlemi vahiy ve şuhûd ülkesi olarak da tespit edilirse o halde vahiy ve şuhûdun doğal yapısının bir gereği olarak din dili, sembolizm, mucize, kerâmet gibi kavramların misâl âlemi ile ilişkilendirilerek okunması ve yorumlanması icap edecektir. Çünkü vahyin ve şuhûdî görülerin dili zeminî değil, misâlî veya sembolik bir dildir. Bu özel din dilinin ana vatanı misâl âlemi ise bu dilin şifrelerinin çözülmesi için misâl âlemine dönmek gerekecektir. Burada dünyalıkların algı dünyasına indirgenerek gelen tenzil ve özel din dilinin anlaşılması için lafıztan mânâyâ yönelme diğer bir ifadeyle zâhirden bâtına başvurma anlamına gelen bâtınî tefsir veya te’vil gibi vahyin iniş ve yükseliş niteliğiyle karşılaşırız. Buna göre, Allah’ın insanla konuşması yukarıdan aşağıya doğru insanlığın algı dünyasına veya bellek vadilerine indirgenerek tenzil ile gerçekleşirken, insanın Allah’la konuşması ya da mesajlarını anlama çabası aşağıdan yukarıya doğru yükselerek, sınırlı sebep-sonuç dairesinin dışına çıkarak ve lafızları mânâyâ götürerek, kelimeleri evvel emirde çıktıkları vatanlarına döndürerek yapılan bâtınî tefsir veya te’ville gerçekleşir. Yine bu bağlamda din dilinin ana vatanı olan misâl âlemindeki misâlî veya müteşabih anlatımın ve bu bağlamda sebep sonuç döngüsüyle deveran eden maddî âlemde gerçekleşmesi imkânsız gibi görülen mucizevî vakaların veya hârikulâde anlatıların misâl âleminde gerçekleşen vakalar ve anlatılar olduğunu kestirmek de zor olmayacaktır.

Varlık dairesinin yükseliş kavsi veya mead bölgesinde bulunan misâl âlemi ise dini metinlerde yer alan ahiret hayatının önemli vakalarının gerçekleştiği kıyamet ülkesidir. Buna göre diriliş, yargılama, sırat, cennet, cehennem, âraf gibi ölüm sonrası yaşamda karşılaşacağına inanılan son derece önemli evrelerin kesretten vahdete doğru devam edecek kutsal yolculukta birer durak olduğu görülmektedir. O halde varlık dairesinin önemli mertebesi olan misâl âlemi üzerinden, her şeyin, varlığın aslı olan Allah’ta fani olacağı anlaşılmaktadır: “O’nun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm O’nundur ve siz O’na döndürüleceksiniz.”(Kassas, 28/88)

KAYNAKÇA

- ABADÎ, Ayetullah Muhammed Ali Şah. *Reşâhâtü'l-bihâr*. 1. Bs. Tahran: Pejuhişgede-yi Ferheng, 1384.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Âlâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. Trc. Ekrem Demirli. 2. Bs. İstanbul: İz Yay., 2002.
- AFÎFÎ, Ebu'l-Alâ. *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Trc. Ekrem Demirli. 2. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- AĞBAL, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. 1. Bs. İstanbul: Litera yay., 2017.
- AHSAÎ, Şeyh Ahmed b. Zeyneddin. “Şerhu'l-Arşîyye”. *Mecmua-yi Resâil*. Erişim: 05 Temmuz 2019. <http://www.alabrar.info/>.
- ALİHANÎ, Babek. “Hurkulya der Nezd-i Sühreverdî”. *Câvidân-i Hired*. 3 (2010 1389): 88.
- ALKAN, Erdoğan. *Sembolizm*. 1. Bs. İstanbul: Varlık yay., 2006.
- ANKARAVÎ, İsmail. *Nakş el-Füsûs Şerhi*. Ed. İlhan Kutluer. 1. Bs. İstanbul: Ribat yay., 1981.
- AŞTİYANÎ, Seyyid Celaleddin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-Hikem*. 3. Bs. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370.
- ATLI, Ahmet. *Tasavvufta Ricâlu'l-gayb*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ABD, 2011.
- ATTAR, Feriduddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. Ed. Reynold Alleyne Nicolson. 1. Bs. Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905.
- ATTÂR, Feridüddîn. *Mantıku't-Tayr*. Ed. Seyyid Sadık Gevherin. 27. Bs. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1390.
- BAKLÎ, Ruzbihan. *Tefsîru Ârâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'an*. Ed. Ahmed Ferid el-Mezidî. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 2008.
- BALTACI, Halil. *Âşıklar Sultanı: Aynü'l-Kudât el-Hemedânî'nin Hayatı ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- BOLAY, Süleyman Hayri. “Âlem”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2: 357-361. İstanbul, 1989.
- BOYCE, Mary. *Ayin-i Zertušt*. Trc. Ebulhasan Tehami. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Nigah, 1391.
- BOYCE, Mary. *Tarih-i Kiş-i Zerdüşt*. Trc. Hemayun Senatizade. Tahran: İntişârât-i Gostereh, 1393.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı. *Tefsiru Rûhu’l-beyân*. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l Fikr, t.y.
- CÂBİRÎ, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı: Arap-İslam Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi*. Trc. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak - Ekrme Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- CÂMÎ, Abdurrahman. *ed-Durretü’l-Fâhire fî Tahkîki Mezhebi’s-Sûfiyye*. Ed. Niku Lahir - Ali Musa Behbahanî. 1. Bs. Tahran: Muessese-i Mutâlâât-i İslamî, 1358.
- CÂMÎ, Abdurrahman. *Eşi’atü’l-Lemaât*. Ed. Hadi Restigar Mukaddem Gevherî. 1. Bs. Kum: İntişârât-i Bostân-i Kitab, 1383.
- CAMÎ, Abdurrahman. *Nakdu’n-Nusûs fî Şerh-i Nakşi’l-Füsûs*. Ed. Celaledin Aştıyanî. 2. Bs. Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 1370.
- CENDÎ, Mueyyidüddin. *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem*. Ed. Seyyid Celaledin Aştıyani. 2. Bs. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 1423.
- CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmail bin Hammad el-. *es-Sihâh- Tâcu’l-Luğati ve’s-Sihâhu’l-Arabiyyeti*. 1. Bs. Kahire: Dâru’l Hadis, 1430.
- CEVHERÎ, Tantavî. *El-Cevâhir fî tefsîr-i Kuran-i Kerim*. 2. Bs. Mısır: el-Muderrisu bi’l-Camiatî’l-Mısıriyye ve Muderrisetu Dâru’l-Ulûmu’s-sâbikâ, 1350.
- CHİTTİCK, William C. “el-Konevî’den el-Kayserî’ye Beş İlahî Hazret”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî*. Trc. Turan Koç. 1. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2011.
- CHİTTİCK, William C. *Sufi’nin Bilgi Yolu*. 1. Bs. İstanbul: Okyanus yay., 2006.
- CHİTTİCK, William C. *Varolmanın Boyutları*. Trc. Turan Koç. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2008.
- CHİTTİCK, William William C. *Hayal Âlemleri*. Trc. Mehmet Demirkaya. 2. Bs. İstanbul: Kaknüs yay., 2003.
- CÎLÎ, Abdülkerim. *el-İnsanü’l Kâmil*. Ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. 1. Bs. Beyrut: Dâru’l-Kitâbü’l İlmiyye, 1418.

- CÎLÎ, Abdulkerim. *İnsân-ı Kâmil*. Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun. 2. Bs. İstanbul: 2002, t.y.
- CORBİN, Henry. *Arz-ı Melekût*. Trc. Ziyaeddin Dehşirî. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahuri, 1378.
- CORBİN, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. Trc. Zeynep Oktay - Mahmut Sever - Hatice Altıntaş - Adem Beyaz - Poyzan Nur Şahiner. 2013.
- CORBİN, Henry. *İnsân-i Nurânî der Tasavvuf-i İranî*. Trc. Feramerz Cevâhirî Neyâ. 1392/2013. Tahran: İntişârât-i Gulban, t.y.
- CORBİN, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim yay., t.y.
- CORBİN, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*. Trc. Seyyid Ziyaeddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.
- CORBİN, Henry. *Makâlât (Mecmua-yi ez Makâlât be Zebân-i Farisi)*. Ed. Muhammed Emin Şahcuyî. Trc. Seyyid Ziyaeddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1384.
- CORBİN, Henry. *Tahayyül-i Hallak der İrfan-i İbn Arabî*. Trc. İnşauallah Rahmetî. Tahran: İntişârât-i Camî, 1384.
- CORBİN, Henry. *Zaman-i Edvarî der Mazdayesna ve İrfan-i İsmailiye*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Belh-i Bunyad-i Nişabur, 1389.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. 4. Bs. Tahran: Neşri-i Nasır Hüsrev, 1370.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif. *Ta'rifât*. Trc. Abdülaziz Mecdi Tolun. 1. Bs. İstanbul: Litera yay., 2014.
- ÇAKMAKOĞLU, M. Mustafa. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri". *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 10 (2003): 299-330.
- ÇELEBİ, İlyas. "Rüya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 306-309. İstanbul, 2008.
- ÇÜÇEN, A. Kadir - Zafer, Melek Zeynep - Esenyel, Adnan. *Varlık Felsefesi*. 3. Bs. Bursa: Ezgi yay., t.y.
- DEHBAŞÎ, Mehdi. "Hembestegi-yi Te'vil ba Âlem-i Misal der İrfan-i Şeyh-i İşrak". *İrfan, İslam, İran*. t.y.
- DEMİRCİ, Kürşat. "Kafdağı". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 24: 144-145. İstanbul, 2001.
- DEMİRLİ, Ekrem. *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. 1. Bs. İstanbul: Kapı yay., 2015.

- DİHLEVÎ, Şah Velîyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. 1. Bs. Beyrut: Dar el-Marefah, 2004.
- DİNANÎ, Gulam Huseyin İbrahim. *Şuâ-i Endîşe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1393.
- DUGAYM, Semih. *Mevsuatu Mustalahati'l-İmam Fahreddin Er-Razi*. 1. Bs. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2001.
- DURUSOY, Ali. "Hayal". 17: 1-3. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1998.
- EBU ZEYD, Nasr Hâmid. *Sufî Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*. Trc. Semih Ceylan. 1. Bs. İstanbul: Mana yay., 2008.
- EHLSEMEDÎ, Nefise. "Mes'ele-yi Hıyal ez didgâh-i İbn Arabî". *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur*. 155 (1389): 69-80. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/751831>.
- EHLSEMEDÎ, Nefise - HİKMET, Nasrullah. "Nigâh-i be Tefâvut-i Hıyal ve Tahayyül der Futûhât-ı Mekkiyye-i İbn Arabî". *Paygâh-i Mecellât-i Tahassusi-yi Nur*. 1 (1392): 7-22. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1006696>.
- EKBERİYAN, Rıza. "Berzehu'n-Nuzûl ve Berzehu's-Suûd". *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İnsâniyetü'd-Devliyye* 3/15 (1429): 1-31.
- EKBERİYAN, Rıza. "Kuvve-i Hayal ve Suver-i Hayal". *Âmuze-hâ-yi Felsefî-Kelamî*. 8 (1388): 4-32.
- ELİADE, Mircea. *Doğuş ve Yeniden Doğuş*. Trc. Fuat Aydın. 1. Bs. İstanbul: Kabalcı yay., 2015.
- ELİADE, Mircea. *Ebedi Dönüş Miti*. Trc. Ayşe Meral. 1. Bs. İstanbul: Dergah yay., 2017.
- ELİADE, Mircea. *İmgeler ve Simgeler*. Trc. Mehmet Ali Kılıçbay. 1. Bs. Ankara: Doğu Batı yay., 2017.
- ELİADE, Mircea. *Kutsal ve Kutsal Dışı*. Trc. Ali Berktaş. 1. Bs. İstanbul: Alfa yay., 2017.
- ELİADE, Mircea. *Mitler, Rüyalar, Gizemler*. Trc. Cem Soydemir. 1. Bs. Ankara: Doğu Batı yay., 2017.
- ELİADE, Mircea - Rifat, Sema. *Mitlerin Özellikleri*. 2. Bs. İstanbul: Om yay., 2001.
- ENİS, İbrahim - MUNTASIR, Abdulhalim - SAVALİHÎ, Atiye - AHMED, Muhammed Halefullah. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Mu'emul Lugati'l-Arabiyye-Mektebeti's-Şurûki'd-Devliyye, 2004.

- ERDEM, Hüsametin. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*. 3. Bs. Konya: Sebat Ofset yay., 1998.
- ERDOĞAN, İsmail. *Misâl Âlemi*. 1. Bs. İstanbul: TBBD yay., 2012.
- FÂRÂBÎ, Ebu Nasr. *Kitâbu's-siyâseti'l-medeniyye*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Mektebetü'l-Hilal, 1996.
- FAZLUR RAHMAN. *Ana konularıyla Kur'an*. Trc. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- FERGÂNÎ, Saîdüddin el-. *Meşâriku'd-derârî (Şerh-i Tâiye-yi İbn Fârız)*. 2. Bs. Kum: Merkez-i İntişârât-i Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1379.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin. *Divân-i Feyz-i Kâşânî*. 2. Bs. Kum: İntişârât-i Usve, 1381.
- FEYZ-İ KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin. *Kelimâtü'n-Meknûnetü'n min Ulûmi Ehli'l-Hikmet ve'l-Ma'rifet*. Ed. Şeyh Azizullah Atâredi el-Kûçânî. 2. Bs. Muessese-i İntişârât-i Frahânî, 1360.
- FOLTA, Richard C. *Gozar-i Ma'neviyat-i İranzemin*. Trc. Yusuf Emîrî. Kum: Neşr-i Edyân, 1390.
- GAFFARÎ, Seyyid Muhammed Halid. *Ferheng-i İstilahat-i Şeyh-i İşrak*. Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1380.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. "el-Maznûn bihî alâ ğayr-i ehlihi". *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzâlî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1416.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-dîn*. Ed. Abdurrahim b. Hüseyin Hafız Iraki. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabiyyi, t.y.
- GAZZÂLÎ, Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1383.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. *Mecmuâtu'r-resâil el-İmam Gazzâlî, Risâlet'u-Tayr*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed. "Mişkâtü'l-Envâr". *Mecmecomuatu Resâil el-İmam Gazzâlî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed. *Miškâtü'l-envâr*. Trc. Mahmut Kaya. 1. Bs. İstanbul: Klasik yay., 2016.
- GAZZÂLÎ, Ebu Hamid Muhammed. "Risâletu't-Tayr". *Mecmuatu Resâil el-İmam Gazzâlî*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1416.
- GERSHEVİTCH, İlya - Boyce, Mary. *The Literature of Ancient Iran*. Trc. Yedullah Mansurî. Tahran: İntişârât-i Ferhengi-yi Fravahar, 1377.

- GIGNOUX, Philippe. *Ardavirafname*. Trc. Jale Amuzgar. Tahran: İntişarat-i Muayyen- Encümen-i İranşinasi-yi Fransa, 1372.
- GÖKÇE, Cüneyt. “Berzah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 5: 525. İstanbul, 1992.
- GUENON, Rene. *Dante ve Orta Çağ’da Dini Sembolizm*. Trc. İsmail Taşpınar. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2014.
- ĞURÂB, Muhammed Mahmud el-. *Er-Ru’ya ve ’l-Mübeşşirât min Kelâmi’ş- Şeyhu’l Ekber (el-Hıyal, Âleme’l-Berzah ve ’l-Misâl)*. 2. Bs. Dimeşk: Dâru’l Kitâb’i’l Arabî, 1414.
- ĞURÂB, Muhammed Mahmud el-. *Şerh-i Fusûsi’l Hikem min Kelâmi’ş-Şeyhu’l-Ekber*. 2. Bs. Dimeşk, 1416.
- HAKİKAT, Abdurrafi. *Sühreverdi: Filusuf-i Şehid-i İran*. İntişârât-i Behcet, 1389.
- HAKİKÎ, İrfâne Muhammedzâde - HAKİKÎYAN, Said. “İrtibât-i Vahiy ve Rü’ya-yi Sadıka ba Âlem-i Misâl ez Didgâh-i Sühreverdi ve Sadreddin Şirazî”. *Pejuheşha-yi Felsefi-Kelami*. 69 (1395): 1-22.
- HAKÎM, Suad el-. *İbnü’l Arabî Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. 1. Bs. İstanbul: Kabalcı yay., 2005.
- HALHALÎ, Salih Musevî. *Şerh-i Menâkıb-i Muhyiddin Arabî*. 1. Bs. Tahran: Kitabhâne-i Hurşid, 1322.
- HALİL B. AHMED, Ebu Abdurrahman Halil b. *Kitâbü’l-Ayn*. Daru ve Mektebetü’l-Hilal, t.y.
- HAMEVÎ, Yakut. *Mu’cemu’l-Buldân*. 2. Bs. Beyrut: Dâru’n-Sâdirûn, 1995.
- HÂREZMÎ, Tâcuddin Hüseyin. *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem*. Ed. Allame Hasanzade Amulî. 2. Bs. Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami-yi Havza-i Kum, 1379.
- HEMEDANÎ, Aynulkudat. *Temhîdât: Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. Trc. Halil Baltacı. 1. Bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- HEMEDÂNÎ, Aynulkudât. *Temhidât*. Ed. Afif Useyran. 1. Bs. Tahran: Danişgah-i Tahran, 1341.
- HUCVİRÎ, Ebu’l-Hasan Ali. *Keşfü’l-mahcûb*. 4. Bs. Tahran: Neşr-i Tahurî, 1375.
- HURŞİDİYAN, Ardeşir. *Cihanbinî-yi Aşu Zertušt*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1384.
- IZUTSU, Toshihiko. *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*. Trc. Ahmed Yüksel Özemre. 1. basım. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

- IZUTSU, Toshihiko. *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Trc. Ramazan Ertürk. 3. basım. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2010.
- İBN MANZÛR, Ebu'l-fazl Cemaluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2003.
- İBN-İ SÎNÂ. *el-Mebde ve Meâd*. Ed. Abdullah Nuranî. 1. Bs. Tahran: Müessesese-yi Mutalâât-ı İslâmî, 1323.
- İBN-İ SÎNÂ. *eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs*. Ed. Said Zayid vd. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404.
- İBN-İ SÎNÂ. “Hay Bin Yakzan”. *Resâilu Ibn Sînâ*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1400.
- İBN-İ SÎNÂ. *Risâletu't-Tayr*. Ed. Muhammed Hüseyin Ekberî. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Zehra, 1370.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *El-Bulga fi'l-Hikme (Hikmette Son Nokta)*. Trc. Vahdettin İnce. Kitsan yay., t.y.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. Ed. Osman Yahya. 2. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Ed. Mahmut Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera yay., 2016.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. Trc. Ekrem Demirli. 1. Bs. İstanbul: Kabalcı yay., 2006.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Fusûsü'l Hikem*. 1. Bs. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1946.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. Trc. Ekrem Demirli. 4. Bs. İstanbul: Litera yay., 2016.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Günümüz İnsanına Fusûsu'l-Hikem*. Ed. Hamza Kılıç. 6. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2013.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Hatmu'l Kur'an*. Ed. Abdalbaki Miftah. 1. Bs. İstanbul: Kitsan yay., 2007.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Hatmu'l Kur'an (Kur'an Mührü)*. Ed. Abdalbaki Miftah. Trc. Vahdettin İnce. 1. Bs. İstanbul: Kitsan yay., 2007.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Kitâbu'l Ma'rifet*. 1. Bs. Dimeşk: Dâru't-Tekvini Li't-Tiba'ati ve'n-Neşri, 2003.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Marifet ve Hikmet*. Trc. Mahmut Kanık. 4. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Nurlar Risalesi (İttihad'ül Kevnî)*. Trc. Mahmut Kanık. 1. Bs. İstanbul: İnsan yay., 1991.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. “Risâletü fî Suâl-i İsmail b. Sevdekîn”. *Mecmuatü'r-Resâilu İbn Arabî*. 1. Bs. 2. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1367.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. “Risâletü ile'l-İmam Razî”. *Mecmuatü'r Resâilu İbn Arabî*. 1. Bs. 2. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l- Arabi, 1375.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Seferler: el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*. Trc. Muhammed Bedirhan. 4. Bs. İstanbul: Nefes yay., 2006.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Tercümânü'l Eşvâk (Tercüme ve Şerh)*. Trc. Reynold Alleyne Nicolson. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Ruzneh, 1378.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Varlık Ağacı (Şeceretü'l-Kevn)*. Trc. Vahdettin İnce. 1. Bs. İstanbul: Kitsan yay., t.y.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddin. *Zehâiri'l-A'l'aki Şerehâ Tercümâni'l-Eşvâk*. Ed. Halil Umran Manzûr. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmiyye, 1420.
- İHVAN-I SAFA. *Resâ'ilü İhvâni's-Şafâ ve hullâni'l-vefâ'*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 1416.
- İMAM ALÎ. *Divan-ı İmam Ali (Tercüme ve Şerh-i Meybûdi)*. Trc. Hasan Rahmanî, Seyyid İbrahim Eşkşirin. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1376.
- İSFAHÂNÎ, Rağıp el-. *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. Trc. Yusuf Türker. 5. Bs. İstanbul: Pınar yay., 2018.
- JUNG, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*. Trc. Ender Gürol. 2. Bs. İstanbul: Payel yay., 2006.
- JUNG, Carl Gustav. *Dört Arketip*. Trc. Zehra Aksu Yılmaz. 5. Bs. İstanbul: Metis yay., t.y.
- KARADENİZ, Osman. *İlim Ve Din Açısından Mu'cize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- KARLIAĞA, H. Bekir. “İbn Rüşd”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 20: 257-288. İstanbul, 1999.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Keşfü'l-Vücûhi'l-Ğurri li Meâni Nazmi'd-durr*. Ed. Ahmed Ferid el-Mezidî. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Kitâbu Reşhu'z-Zülâl (İstulâhâtü's-Sûfiye)*. Ed. Asım İbrahim el-Keyali. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l İlmiyye, 1426.

- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Letâifu'l-a'lam fî İşârât-i ehli'l-İlham*. Ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih - Tevfik Ali Vehbe - Amir en-Necar. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1326.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Mecmuâ-yi Resâil ve Musannefât-i Kâşânî*. Ed. Mecid Hadizade. 2. Bs. Tahran: Miras-i Mektub, t.y.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. 4. Bs. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1370.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Şerhu Menâzili's-Sâirîn*. Ed. Muhsin Bidar Fer. 3. Bs. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1385.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. 1. Bs. İstanbul, 2004.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Tefsir-i İbn Arabî (Tevilat-ı Abdurrezak)*. Ed. Semir Mustafa Rebab. 1. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Tefsir-i Kebir Te'vilat*. Trc. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan yay., t.y.
- KÂŞÂNÎ, Abdurrezzak. *Tercüme-i Islahati's-sûfîye*. Trc. Muhammed Hâcevî. 2. Bs. Tahran, 1414.
- KAYSERÎ, Dâvûd. *Mukaddemât (Fusûsu'l-Hikem'e Giriş)*. Trc. Turan Koç - Mehmet Çetinkaya. 1. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2011.
- KAYSERÎ, Dâvûd. *Resâil-i Kayserî*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 2. Bs. Tahran: Muessese-i Amuzişi ve Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1381.
- KAYSERÎ, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l Hikem*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375.
- KEDKENÎ, Muhammed Rıza Şefîi. *Defter-i Rûşenâyî: ez Mîras-i İrfâni-yi Bayezid Bistamî*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i İlmî, 1384.
- KELÂBÂZÎ, Ebubekir. *et-Taarruf*. Ed. Ahmed Şemsüddin. 2. Bs. Lübnan: Dâru'l-Kitâbü'l İlmîyye-Beyrut, 2011.
- KELDANÎ, el-Asuri Eddi Şir el-. *Kitâbü'l-Elfazi'l-Farisiyyeti'l-Muarrebe*. 2. Bs. Kahire: Dârü'l-Arab, 1987.
- KILIÇ, Mahmut Erol. “Dâvud el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde 'Âlem-i Misâl Yorumu”. *İbn Arabî Geleneği ve Dâvud el-Kayserî*. Ed. Turan Koç. 1. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2011.
- KILIÇ, Mahmut Erol. “Davut el-Kayserî'nin Mukaddimelerinde Âlem-i Misal Yorumu”. *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*. 235-243. Ankara: Fecr yay., 1998.

- KILIÇ, Mahmut Erol. “Ekberiyye”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 10: 544-545. İstanbul, 1994.
- KILIÇ, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber*. 3. Bs. İstanbul: Sufi Kitap yay., 2011.
- KNYSH, Alexandar. *Tasavvuf Tarihi*. Trc. İhsan Durdu. 1. Bs. İstanbul: Ufuk Yay., 2011.
- KOÇ, Turan. *Din dili*. İstanbul: İz Yay., 1998.
- KOÇ, Turan. *Ölümsüzlük Düşüncesi*. 2. Bs. İstanbul: İz Yay., 2005.
- KONEVÎ, Sadreddin. *el-Fukûk*. Neşr-i Nusha-i Hattî (Yusufağa Kütüphanesi 727 Nolu Nüsha Konya), 673.
- KONEVÎ, Sadreddin. *en-Nusûs*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1371.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*. Trc. Ekrem Demirli. 2. Bs. İstanbul: İz Yay., 2003.
- KONEVÎ, Sadreddin. *I'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'an*. Ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. 1. Bs. Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1381.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. Trc. Ekrem Demirli. 5. Bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- KONEVÎ, Sadreddin. *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)*. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l - Kutubi'l- İlmiyye, 2010.
- KONUK, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4. Bs. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005.
- KONUK, Ahmet Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. Ed. Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı. 2. Bs. İstanbul: Kitabevi yay., 2005.
- KÖSE, Ali. “Parapsikoloji”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16: 185-188. İstanbul, 1997.
- KÛMÎ, Hasan Bulhârî. “Kuvve-i Hayal ve Âlem-i Misâl der Ârâ' ve Endişe-i İmam Muhammed Gazzâlî”. *Hunerhâ-yi Ziba-Mimari ve Şehrâzâî*. 26 (1385): 5-12.
- KURTÛBÎ, Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru İhyâi't-TURASÎ'L- ARABÎ, 1405.
- KUŞEYRÎ, Ebu'l Kasım Abdulkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî. 1. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1419.
- KUŞEYRÎ, Ebu'l Kasım Abdulkerim. *Letâifu'l-İşârât*. 3. Bs. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l Âmme Lil-Kitâb, 1981.

- KUŞEYRÎ, Ebu'l Kasım Abdulkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. Trc. Süleyman Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergah yay., 2012.
- LÂHİCÎ, Muhammed Esiri. *Mefâtihu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*. Ed. Mirza Muhammed Meliku'l Kitab. Bombai, 1312.
- LEAMAN, Oliver - Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslam Felsefesi Tarihi*. Trc. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. 2. Bs. İstanbul: Açılım Kitap yay., 2011.
- LİZZİNİ, Olga. "Madde İle Sûret Arasındaki İlişki: 'Türdeşlik Delili' (İlâhiyat, II.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Mehmet Sami Baga 4/7 (2016): 154-166.
- MEÇİN, Buşra Arslan. *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- MEÇİN, Mehmet Mekin. *Zerdüştiliğin Temel Öğretileri*. 1. Bs. Ankara: Akademisyen yay., 2019.
- MEHR, Rahman Moshtagh. "Mevlana'ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı I". *İ.Ü. Şarkiyat Mecmuası*. Trc. Kadir Turgut. 20 (2012): 173-195.
- MEHR, Rahman Moshtagh. "Mevlânâ'ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı II". *Şarkiyat Mecmuası*. Trc. Kadir Turgut. 20 (20 Haziran 2012): 173-195. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iusarkiyat/11396>.
- MEKKÎ, Ebu Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeletü'l-Mahbûb*. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- MEVLÂNÂ. *Külliyâtı Şems*. Ed. Bediuzzaman Fruzanfer. 3. Bs. Tahran: Neşri Kitâb-i Parse, 1379.
- MEVLÂNÂ. *Mesnevi-yi Mânevî*. 18. Bs. Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385.
- MEYBÜDÎ, Ebu'l Fazl Reşîdüddîn. *Keşfu'l-esrâr ve iddetü'l ebrâr*. Ed. Ali Asgar Hikmet. 5. Bs. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1371.
- MOLLA SADRÂ. *el- Arşîyye*. Ed. Gulam Muhsin Aheni. Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1361.
- MOLLA SADRÂ. *el-Hikmetü'l-Muteâliye fî Esfâri'l Akliyyeti'l Erbaa*. 3. Bs. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- MOLLA SADRÂ. *el-Mebde ve Meâd*. Ed. Celaledin Aştiyanî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1354.
- MOLLA SADRÂ. *Mefâtihu'l Gayb*. Ed. Muhammed Hâcevî. 1. Bs. Tahran: Müessese-yi Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengi, 1363.

- MOLLA SADRÂ. *Tefsîru 'l-Kur'ani 'l-Kerîm*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1624.
- MUHAMMEDÎ, Ali Din. *Âlem-i Misâl der İrfan-i İslamî*. Danişgâh-i Azad-i İslami, Vahid-i Zencan, t.y. WWW.SID.İR.
- MUSTAFAVÎ, Hasan el-. *Lugatnâme-i Rîşe, et-Tahkîk fî Kelimâtî 'l Kur'ani 'l-Kerîm*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Asâr-i Allâme el-Mustafavî, 1393.
- NASR, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. Trc. Ali Ünal. 4. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2009.
- NESEFÎ, Azizuddin. *Keşfu 'l-hakâyık*. Ed. Ahmed Mehdi Damganî. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1386.
- OKUDAN, Rifat. *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl Ve Eserlerindeki Üslup Ve Belağat*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2001.
- ÖGKE, Ahmet. *Tasavvuf: El Kitabı*. Ed. Kadir Özköse. 3. baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- ÖRS, Derya - OKUMUŞ, Ejder - AVİCENNA - Avicenna - Sühreverdî, Yahyâ ibn Hâbâsh - Gazzâlî - Abdullah İbn Muḥammed Necmeddin Razî. *İslam Felsefesi'nde Sembolik Hikâyeler: Derleme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- ÖZEVARLI, M. Sait. "Hârikulâde". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16: 181-183. İstanbul, 1997.
- PLATON. *Devlet*. Trc. Yağmur Reyhani. İstanbul: Akvaryum Yay., 2005.
- PLATON. *Phaidon*. Trc. Suut K. Yetkin - Hamdi R. Atademir. Meb yay., 1989.
- PLATON. *Symposion*. Trc. Elif Çoraklı. 1. Bs. İstanbul: Kabalcı yay., 2007.
- PURNAMDARİYÂN, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- PURNAMDARİYÂN, Taki. "Âlem-i Musul-i Eflatun, Nâhudâgahi Cem'i Yung ve Âlem-i Dil-i Mevlevî". *Hemâyiş-i Beynelmileli-yi Endişehâ-yi Mevlana Celâleddin Muhammed Belhî*. 1388. 53-68. WWW.SID.İR.
- PURNAMDARİYÂN, Taki. "Âlem-i Müsül-i Eflatun, Nâhudâgahi Cem'i Yung ve Âlem-i Dil-i Mevlevî". *Hemâyiş-i Beynelmileli-yi Endişehâ-yi Mevlana Celâleddin Muhammed Belhî*. 1388. 53-68. WWW.SID.İR.
- PURNAMDARİYÂN, Taki. *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsi*. 8. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.
- RAZÎ, Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye. *Mirsâdü 'l- 'ibâd*. Tahran, 1366.

- RAZÎ, Fahrüddin. *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. Trc. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Sadık Doğru. Ankara: Akçağ yay., t.y.
- RECEBÎ, Zehra - Ğulamhüseynzâde, Ğulamhüseyn. "Misâl ve Hıyal der Endişe-i Mevlevî". *Du Fasilname-i İlmî-Pejuheşî*. 8 (1392): 124-150.
- REZÎ, Haşim. *Gencine-i Avista*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Fravahar, 1350.
- RIZAÎ, İbrahim - Kakaî, Kasım. "Hıyal ez Didgâh-i İbn Arabî ve Mevlevî". *Pejuheşname-i İrfân*. 12 (t.y.): 26-44. WWW.SID.İR.
- RİYAHÎ, Ali Erşed - VASEÎ, Safiye. "Âlem-i Misal ez Nazari Molla Sadrâ". 30 (2009): 75-102.
- SACİDÎ, Ali Muhammed. "Rabîta-i Huda bâ Nizami Hestî ez Didgâh-i Hekim Sühreverdî". *Tebriz Üniversitesi Edebi ve Beşeri Bilimler Fakültesi yay.* 194 (2005 1384): 42-44.
- SALARÎ, Yasir - EFÇENGÎ, Mehdi. "Ruykerdî İntikâdî be Şeyhiyye der Tatbik-i Hurkulya ber Âlem-i Misâl". *Fasilname-i İlmî-Pejuheşî-yi Âyine-yi Marifet*. 31 (1999): 948-965.
- SALİBÂ, Cemil. *Mu'cemu'l-felsefî*. Beyrut: eş-Şirketu'l-âlemiyye, 1414.
- SALİBA, Cemil - DEREENDÎ, Menuçehr Sanei. *Ferheng-i Felsefî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1366.
- SAYAR, Kemal, ed. *Sufî Psikolojisi: Bilgelğin Ruhu, Ruhun Bilgeligi*. 7. baskı. İstanbul: Timaş yayınları, 2011.
- SCHİMMEL, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar yay., 1999.
- SCHİMMEL, Annamarie. *Halifenin Rüyaları*. Trc. Tuba Erkmen. 1. Bs. İstanbul: Kabalcı yay., 2005.
- SECCADÎ, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Maarif-i İslamî*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1373.
- SETTEGAST, Mary. *Angah ke Zertuşt Suhen Goft*. Trc. Şehrbanu Saremi. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Koknos, 1390.
- SÜHREVERDÎ. "Akl-ı Surh". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. "Âvâz-i Per-i Cibrîl". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. "Bustânü'l Kulûb". *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

- SÜHREVERDÎ. “el Meşari’ ve’l-Mutârahât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “el-Lemâhât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1675.
- SÜHREVERDÎ. “et-Telviât”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “fî Hakîkati’l Aşk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “fî Hâleti’t-Tufûliyye”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “Heyâkilü’n-Nûr”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “Hikmetü’l-İşrâk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- SÜHREVERDÎ. *İşrak Felsefesi*. Trc. Tahir Uluç. 2. Bs. İstanbul: İz yay., 2012.
- SÜHREVERDÎ. “Kıssatü’l Ğurbeti’l Ğarbiyye,”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkulî Habibi. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “Pertevnâme”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “Risâletü’l Ebrâc (Kelime-i Tasavvuf)”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. *Risâletü’t-Tayr*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr - Necefkulî Habibî. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- SÜHREVERDÎ. “Rûzi bâ Cemaat-i Sûfiyân”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.
- SÜHREVERDÎ. *Safîr-i Sîmurg*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-. *Tabakâtü’s-sûfiyye*. Ed. Mustafa Abdulkadir Ata. 2. Bs. Beyrut: Dâru’l -Kutubi’l- İlmiyye, 1464.

- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-. *Tefsîru İbn-i Atâ (Mecmûatu Âsâri's-Sülemî)*. 1. Bs. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1369.
- SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-. *Tefsîru İbn-i Atâ (Mecmûatu Âsâri's-Sülemî)*. 1. Bs. Tahran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî, 1369.
- ŞAHİNLER, Necmettin. *Kur'ân'da Sembolik Anlatımlar*. 1. baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- ŞA'RANÎ, Abdulvahhab. *et-Tabakâtü'l-kübra*. Ed. Ahmed Abdurrahim es-Sayih. 1. Bs. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1426.
- ŞEHREZÛRÎ, Şemseddin Muhammed. *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye fî Ulûmi'l-Hakâiki'r-Rabbaniyye*. 1. Bs. Tahran: Muessese-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1383.
- ŞEHREZÛRÎ, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti,. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.
- ŞERÎF, M. Muhammed. *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*. Trc. M. Alper Tuğsuz. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2000.
- ŞİRAZÎ, Gıyasuddin Deştégî. *İşrâku Heyâkili'n-Nur*. 1. Bs. Tahran: Neşr-i Miras-i Mektûb, 1382.
- ŞİRÂZÎ, Kutbüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.
- TABATABAÎ, Allâme Muhammed Hüseyin. *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 2. Bs. İstanbul: Kevser yay., 2012.
- TABATABAÎ, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Nihâyetü'l-Hikme*. Ed. Ğulamrıza Feyyâzî. Kum: Muessese-i Amuşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 1381.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî*. Ed. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim. 2. Bs. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- TAHİRÎ, Kudretullah. "Baztâb-i Tefekkür-i Yunani, İrani ve İslami der Tevil-i Sühreverdî ez Dastan-ı Rüstem ve İsfendiyar". *Du Fasilname-i Pejuhiş-i Zeban ve Edebiyat-ı Farsi Dovre-i Cedid*. 3 (1383).
- TEDEYYUN, Ataullah. *Şeyh-i İşrak Suhreverdî: Medihe-yi Serâ-yi Nur*. 4. Bs. Tahran: İntişârât-i Tahran, 1388.
- TEFEZZULÎ, Ahmed. *Minu-yi Hired*. 5. Bs. Tahran: İntişârât-i Tus, 1391.
- TEFEZZULÎ, Ahmed. *Tarih-i Edebiyat-i İran Piş ez İslam*. 3. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1378.

- TOKAT, Latif. *Dinde Sembolizm*. 2. Bs. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012.
- TUFEYL, Ebubekir b. *Hay bin Yakzan*. 4. Bs. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.
- TURĞAY, Fatma. *İşrâkî Felsefe Geleneğinde Misâl Âlemi: Sühreverdî Örneği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- TÜRKE, Sainuddîn Ali Bin. *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*. Ed. Muhsin Bidar Fer. 1. Bs. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1378.
- TÜRKE, Sainuddîn Ali Bin. *Temhîdû'l-Kavâid*. Ed. Seyyid Celaledin Aştîyani. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuziş-i Âlî, 1360.
- ULUÇ, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. 3. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2011.
- ULUÇ, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sina Eleştirisi*. 1. Bs. İstanbul: İnsan yay., 2012.
- ULUDAĞ, Süleyman. "Büdelâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 1988.
- ULUDAĞ, Süleyman. "Câbelka-Câbelsa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 6: 525. İstanbul, 1992.
- ULUDAĞ, Süleyman. "Ricâlû'l-gayb". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35: 81-83. İstanbul, 2008.
- UYANIK, Mevlüt. "İlk İslam Filozofu Kindî'ye göre Âlemin Mahiyeti Sorunu". 99-123. Ankara: Elis Yay., 2002.
- WATT, W. Montgomery. *Müslüman-Hristiyan Diyalogu*. Trc. Fuat Aydın. 1. Bs. İstanbul: Birey yay., 2000.
- WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Trc. H. Vehbi Eralp. 5. Bs. İstanbul: Sosyal yay., 1998.
- YAFİİ, Abdulfettah b. Salih Kudeyş el-. *Âlemü'l-Misâl Hakikatuhu ve Edilletuhu ve Akvâlû'l-Ulemâi Fîhi*. 1. Bs. Yemen, 1440.
- YAMAUCHİ, Edwin M. *İran ve Edyan-ı Bastan*. Trc. Menuçehr Pızeşk. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Koknos, 1390.
- YAVUZ, Yusuf Şevki. "Vahiy". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 440-443. İstanbul, 2012.
- YILDIRIM, Nimet, trc. *Ardâvîrafnâme*. 1. Bs. İstanbul: Pinhan yay., 2011.