TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'DE ÖLÜM ÖTESİ HAYATIN MAHİYETİ

Doktora Tezi

Atike ÇİÇEK ATSIZ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

Ankara-2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'DE ÖLÜM ÖTESİ HAYATIN MAHİYETİ

Doktora Tezi

Atike ÇİÇEK ATSIZ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

Ankara-2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

İBNÜ'L-ARABÎ'DE ÖLÜM ÖTESİ HAYATIN MAHİYETİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı Soyadı:

1. Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU
2. Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
3. Prof. Dr. Hayri KAPLAN
4. Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
5. Doç. Dr. Mehmet Yıldız

Tez Savunma Tarihi
24.06.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU danışmanlığında hazırladığım **"İbnü'l-Arabî'de Ölüm Ötesi Hayatın Mahiyeti" (Ankara, 2026)"** adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Atike ÇİÇEK ATSIZ
16.07.2026

ÖN SÖZ

İnsanoğlu bu dünyadaki fanîliğinin idrâkine vardığı andan itibaren sadece yaşamı değil alıp verdiği her nefesin sona ereceği o eşiğin ötesini ve varoluşunun nihaî manasını da sorgulamaya başlamıştır. Bu uyanış insanı, bedenin ezelî vatanı olan ruhtan ayrıştıktan sonra gaybın ötesinde neyle karşılaşacağına, varacağı menzillere ve ölüm ötesi hayatın meçhul hakikatine karşı derin bir merakın içine çekmiştir. İnsanlığın sahip olduğu bütün dinî, felsefî ve irfanî geleneklerin her biri bu kadim meraka kendi sistemleri içerisinden anlamlı cevaplar üretmeye çalışmışlardır. Böylelikle görünürde salt fizikî bir hadiseyi ifade eden ölüm biyolojik sınırlarını aşmış, ölüm ötesi hayata dair tasavvurlar ise insanın kendisini, âlemi ve aşkın varlığı anlamlandırma çabasının merkezine yerleşmiştir. Bu durum ruhun derinliklerinde yatan hakikat arayışının, bu fanî dünyada bir anlam ufku yakalama ve ebedî bir hayat tasavvuru inşa etme arzusunun açık bir işaretidir. Tarih boyunca inanç ve düşünce gelenekleri bu kadim soruları kendinden öncekilerden tevarüs eden fikirleri yorumlayarak, dönüştürerek veya yenileyerek insanlığın birikimine katkıda bulunmuş; bu sayede ölüm ötesi hayata dair biriken miras asırlar içinde neşvünema bularak çok sesli bir medeniyetler diyaloğuna dönüşmüştür. Bunlardan biri olan İslâm düşünce geleneği de kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinleri ekseninde ölüm ve ötesini hem îmanî bir mesele hem de insanın mutlak hakikatle olan kurucu ilişkisini açıklayan yapısal bir ilke şeklinde ele almıştır. Kelâm bu ilkeyi naklî delillerle tahkim ederken felsefî gelenek onu aklî gerekçelerle inşa etmiş; tasavvuf ise ölümü hem fizikî hem irâdî boyutlarıyla bütüncül bir perspektiften değerlendirmiş ve ölüm ötesi hayatı da vahyin rehberliğinin yanı sıra keşfî bilginin ışığıyla yorumlamıştır. Bu zengin miras içinde, ölüm ve ötesine dair belki de en özgün ve detaylı yorumları serdeden mutasavvıflardan biri İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) olmuştur. O, bu meseleyi dar bir kelâmî çerçevenin ötesine taşıyarak varlığın bütününden ilâhî tecellînin sonsuz tezahürlerine yayılan bir perspektif içinde ele almış; vahiy bilgisiyle birlikte keşf tecrübesinin de etkisiyle gayb âleminin hakikatine dair özgün bir tasavvur inşa etmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin nazarî irfanı çerçevesinde ölüm ötesi hayatın mahiyetini konu alan bu tez, müfekkirin meâd anlayışını bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alma girişiminin bir ürünüdür. Bu minvalde çalışmanın birinci bölümünde Şeyhü'l-Ekber'de ahiretin zorunluluğu onun varlık, bilgi ve ahlak tasavvuru çerçevesinde tetkik edilerek

düşünce sisteminden hareketle zorunlu bir ahiret fikrine ulaşmanın imkânı sorgulanmıştır. Bu doğrultuda ahiretin gerekliliği, merâtib-i vücûd, halk-ı cedîd, zâhir-bâtın diyalektiği ve a'yân-ı sâbite gibi ontolojik ilkelerin yanı sıra dinî ve tasavvufî bilgi kaynakları, yakîn kavramı gibi epistemolojik; ilâhî adalet ve rahmet unsurları gibi ahlakî ilkeler çerçevesinde temellendirilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ölüm ile ebediyet arasındaki ahiret menzilleri İbnü'l-Arabî'nin kavramsal çerçevesiyle ele alınmış; burada ölümün küllî, irâdî ve hissî boyutlarından başlanarak berzah olarak da tavsif edilen kabir hayatının metafiziksel yapısı incelenmiştir. Üçüncü bölümde kıyamet, haşr, rü'yetullah, mahşer, mîzan ve sırat gibi ebediyet öncesi tahakkuk edecek ilişkin eskatolojik durakların hakikati zâhirî ve bâtınî veçheleriyle bir bütün olarak işlenmiştir. Dördüncü bölümde şefaat, a'râf, cennet ve cehennem gibi menzillerin mahiyeti, cennet ve cehennemin kozmolojik düzlemdeki yeri, bu âlemdeki yaşam, nimet ve azabın hakikati ile ebedîlik meselesi İbnü'l-Arabî'nin varlık ve tecellî anlayışı ekseninde incelenmiştir. Bu çalışmanın İbnü'l-Arabî araştırmalarına ve İslâm eskatolojisi literatürüne mütevazı bir katkı sunması, insanlık ailesinin ortak merakı olan ölüm ötesi hayata ilişkin ilmî tartışmaları akademik düzlemde derinleştirmesi en büyük temennimdir.

Akademik hayatımın en çetrefilli dönemini yaşadığım doktora eğitimi sürecinde çeşitli kusurları da olsa nihayetinde bu çalışmayı tamamlamamda maddî ve manevî katkısı olan pek çok kişi oldu. İbnü'l-Arabî'yi çalışmak bir araştırma süreci olmanın ötesinde ayrıca sancılı bir anlama serüveniydi. Onun düşünce ufkunun derinliklerinde yatan anlamı bulmak, benim için buğulu parçacıkları olan devasa bir yapboz parçasını anlamlı bir bütünlüğe kavuşturmak gibiydi. Bu resmin çerçevesini inşa etmemi sağlayan, akademik ve ilmî çalışmalarıyla Şeyhü'l-Ekber'in engin ufkunu bizim dünyamıza taşıyarak anlama serüvenimi kolaylaştıran yerli ve yabancı tüm araştırmacılara minnettarım. Tez sürecinin başından beri tüm sorularımı büyük bir sabırla cevaplayan, bana hem özgür bir çalışma alanı tanıyan hem de gerekli gördüğü yerlerde akademik rehberliğiyle teze yön veren, görece başarıyla ulaştığım zaman takdirini esirgemeyerek beni cesaretlendiren danışmanım Prof. Dr. M. Mustafa Çakmaklıoğlu'na kalbî teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın olgunluğa erişmesinde fikirleriyle katkı sağlayan ve tez jürisi üyeliğinin ötesinde samimiyet ve nezaketleriyle doktora sürecime akademik bir yol arkadaşı gibi eşlik eden hocalarım Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ve Doç. Dr. Mehmet Yıldız'a teşekkür ederim. Ayrıca tez savunma jürisinde bulunarak çalışmama kakı sağlayan Prof. Dr. Hayri Kaplan ve Prof. Dr. Cevdet Kılıç hocalarıma teşekkür ederim. Akademik hayatımın resmî sürecinde bana karşı bağlayıcı hiçbir sorumluluğu olmamasına rağmen İbnü'l-Arabî'yi anlama yolculuğumda anlamlı ya da anlamsız

sorduğum her soruyu içtenlikle yanıtlayan, aramızdaki mülahazalarla fikirlerimin derinleşmesine yadsınamaz katkılar sunan Şeyhü'l-Ekber muhibbî kıymetli hocam Dr. Ali Vasfi Kurt'a teşekkür ederim.

Çalışma sürecinde hem tıkandığım hususlarda kendisine danıştığım hem de tezimi büyük bir ciddiyet ve titizlikle okuyarak sunduğu açık eleştirileriyle metnin yapısına anlamlı katkılar sunan Doç. Dr. Mahmut Meçin'e katkıları için teşekkür ederim. Bunların yanı sıra tezin son okumasını gerçekleştirerek katkılarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Büşra Arslan Meçin'e; çalışmadaki hadislerin tahrici hususunda büyük bir titizlikle yardımcı olan arkadaşım Arş. Gör. M. Veysel Emen'e; gerekli dijital eserlere ulaşmamı sağlayarak çalışma takvimimi hızlandıran Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Çiçek'e; Arapça metinlerin tercümesinde yardımını esirgemeyen Dr. Arş. Gör. Mehmet Emin Örnek'e ve tezdeki şekilleri özenle hazırlayarak beni büyük bir teknik yükten kurtaran öğrencim Muhammed Selman Güler'e teşekkür ederim.

Beni yetiştiren ve manevî destekleriyle daima yanımda olan anneme, babama ve sevgili aileme teşekkür ederim. Akademik yolculuğumun her soluğunda yanı başımda olan, Hakk Teâlâ'nın Rahmân isminin tecellîgâhı olarak hayatımda yer edinen yol arkadaşım Dr. Arş. Gör. Mahsun Atsız'a maddî ve manevî desteği için yürekten teşekkür ederim.

Nihayetinde Şeyhü'l-Ekber'in ifadesiyle hamd; her şeyi takdir eden ve hükme bağlayan, hüküm veren ve kararlarını uygulayan; razı olan ve razı eden; münezzeh olduğu şeylerin karşıtı olamayacak kadar azamet ve celâl sahibi; cevher ya da araz olmayacak kadar aşkın olan Allah'a mahsustur.

O'nun hükmü ve inayetiyle iş, başladığı gibi bitecektir.

Atike ÇİÇEK ATSIZ

Mardin, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ……i
İÇİNDEKİLER……iv
TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ…….....……..vii
GİRİŞ……1
1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı……...1
2. Araştırmanın Hipotezi, Amacı ve Temel Soruları…….....4
3. Çalışmada Kullanılan Yöntemler….. ……....5
4. Konuya İlişkin Literatürün Değerlendirilmesi……..…….....13
BİRİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDEN AHİRETİN ZORUNLULUĞUNU ÇIKARSAMANIN İMKÂNI
1.Varlık Anlayışının Unsurları Üzerinden Ölüm Ötesi Hayatın Temellendirilmesi……..…….....22
1.1. Merâtib-i Vücûd Tasnifinde Ahiret Menzillerinin Yeri……..…….23
1.2.Daimî Yaratılışın *(Halk-ı Cedîd)* Gereği Olarak Ahiretin Zorunluluğu……...……...……25
1.3. Zâhirîn *(Dünyanın)* Tamamlayıcısı Olarak Bâtın *(Ahiret)*.....27
1.3. Ahiretin A'yân-ı Sâbite'deki İlâhî Bilginin Tezahürü Olması…….....32
1.4. Her Şeyin Asl'ına Döneceği Mahal Olarak Ahiret…….……35
2. Dinî ve Tasavvufî Bilgi Kaynakları Işığında Ahiretin Epistemolojik Dayanakları ……..…...39
2.1. Dinî Nasslar Çerçevesinde Gelişen Ahiret Anlayışı……..……..…..39
2.2. Ahiret Tasavvurunun Keşif Bilgisi Üzerinden İnşası……42
2.3. İbnü'l-Arabî'nin Epistemolojisinden Ahiretin Zorunluluğunu Çıkarsama……...……..45
3. Ölüm Sonrası Hayatın Varlığını Gerekli Kılan Ahlakî Sebepler….....49
3.1. İlâhî Adalet ve Değer Gereği Amellere Mukabelenin Gerekliliği……49
3.2.Ahiretin Ahlakî Fiillerin Asıl Mahiyetinin Tezahür Mahalli Olması……...53
İKİNCİ BÖLÜM: ÖLÜM İLE KIYAMET ARASINDAKİ BERZAHIN METAFİZİK YAPISI
1. Küllî, İradî ve Hissî Bir Tecrübe Olarak Ölüm…….…….……55
1.1. Halk-ı Cedîd: Küllî/Daimî Ölüm……...56
1.2. Ölmeden Evvel Ölmek: İradî Ölüm…….…….....62

1.3. Parçanın Bütüne Kavuşması: Tabiî Ölüm…….....66
1.3.1. Tabiî Ölüm Tecrübesindeki Farklılıklar…….....73
2. Nefsin Ölümden Sonraki Durumu: Tenâsühün İmkânsızlığı……75
3. Metafizik, Ontolojik ve Eskatolojik Bir Terim Olarak Berzah…….83
3.1. Latîf Terkibler Âlemi: Berzah-ı Evvel…….....84
3.2. Şehâdet ve Gayb Arasında Ayırıcı Âlem: Berzah-ı Sanî/Kabir……88
3.2.1. Kabir Hayatının Temel Yapısı ve Mahiyeti…….....88
3.2.2. Kabrin *"Sûret/Sûr"* Kavramları Üzerinden Tanımlanması…….....……..…….92
3.2.3. Kabir Azabının Varlığı ve Azabın Mahiyeti…….....97
3.2.4. Kabrin Nimet ve Rızık Mahalli Olması……..…..105
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EBEDİYET ÖNCESİ SON MENZİLLER MAHŞERİN DURAKLARI
1. Sâatin Gelip Çattığı Gün: Kıyamet…….……109
1.1. Kıyamet Türleri ve Kıyamet-i Kübrânın Zamansal Tayini……..109
1.2. Kıyamet Alameti Olarak İnsan-ı Kâmilin Yokluğu…….115
1.3. İbnü'l-Arabî'nin Kıyamet Tasavvuru…….....118
1.4.Kıyamette Sorgu: Her Biri Bin Yıl Süren Elli Hesap Durağı……....126
2. *Nefis*lerin *Beden*lere Yerleştirilmesi: Haşrın Cismanîliği ve Ruhânîliği Meselesi……....131
2.1. Cismanî Haşri Zorunlu Kılan Hususlar……..134
2.2.Cismanîlik ile Ruhânîlik Arasında Yeniden Yaratılışın Mahiyeti…….……..….136
3. Rü'yetullah Tecrübesinin İdrâkî ve Hissî Boyutları…….....142
4. Yaratılmışların İlâhî Huzurda Toplanması: Mahşer ve Durakları……...156
4.1. Dünyada Ölçünün, Ahirette Adaletin Mi'yârı: Manevî ve Duyusal Mizan…….…158
4.2. Cebr ve Hürriyet Arasında Amellerin Kula İadesi……..…...164
4.2.1. Kitabın Tevdi Edilmesi: Amel Defterinin Niteliği……..171
4.3. Cehennem Üzerindeki Eskatolojik Köprü: Sırat……....174
5. Ebedî Hayatın Sembolik Başlangıcı: Ölümün Kurban Edilmesi……..176

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: RAHMET VE AZAP ARASINDA EBEDİYET MENZİLLERİ

1. İlâhî Rahmet ve Hakikat-ı Muhammediye Ekseninde Şefaatin Gerekliliği……...……....178
2. Cennet ve Cehennem Ehlinin Makamlarının Ayrıştırılması……..…182
3. Azap ve Rahmet Arasında Berzahî Bir Sûr Olarak A'raf……...188
4. Cennet ve Cehennemin Kozmolojik Düzlemdeki Yeri……...195
5. Latif Cismanî Yaratılış Terkibiyle Cennetteki Yaşam……...….201
5.1. Manevî ve Fizikî Cennet Menzillerinin Hiyerarşik Tasnifi……..208
6. Kesif Ruhânî Yapısıyla Cehennemin Fizikî Tasviri……....213
7. Zâhir-Bâtın Diyalektiğinin Cehennem Azabına Yansıması…….216
7.1. Tahayyül ile Tahakkuk Arasında Psikolojik Azap……....217
7.2. Duyusal Azap Unsurları ve Azabın Zamansal Sınırları……....220
8. Azapta Rahmet Paradoksu…….....223
8.1.Rahmetin Mutlak Üstünlüğü: Azap Hükmünün Arızîliği…….…….....228
9. Hakk'ın *Vech*inden Başka Her Şeyin Yok Oluşu……....236
SONUÇ……239
KAYNAKÇA…….....247
ÖZET……261
ABSTRACT……..262

TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: İbnü'l-Arabî'yi Geniş ve Dar Biçimli Okuma Yönteminin Somut Gösterimi…7

Şekil 2: Dünya ve Ahiret İlişkisinde Bâtınının Zâhire Dönüşümü……..29

Şekil 3: Vahdetten Kesrete Kesretten Vahdete Yaratılış Döngüsü……..38

Şekil 4: İbnü'l-Arabî'nin Yaratılış Tasavvurunun Ana Mertebeleri……..……196

Şekil 5: İbnü'l-Arabî'nin Halk Âlemi Tasviri……197

Şekil 6: Cennetin Fiziksel Âlem Düzlemindeki Yeri ……198

Şekil 7: Cehennemin Kozmolojik Düzlemindeki Yeri……..…….200

Şekil 8: Hak Teâlâ'nın Zâtına İzafe Edilen Cennetler……209

Şekil 9: İnsanlara ve Cinlere İzafe Edilen Cennetler……..209

Şekil 10: İbnü'l-Arabî'nin Amel Cennetleri Tasviri……..……212

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Kapsamı

Bu araştırmanın temel konusu İbnü'l-Arabî'nin nazarî irfanı çerçevesinde ölüm ötesi hayatın mahiyetini incelemek ve bu minvalde sûfînin meâd (ahiret) anlayışını sistematik ve bütüncül bir şekilde ele almaktır. Düşünürün ahiret kavrayışı ölüm, tenasüh, berzah, kıyamet, haşr, mahşer, amel defteri, sırat, a'râf, cennet ve cehennem gibi temel kavramlar üzerinden incelenecektir. Bu bakımdan araştırmanın konusunu bir yönüyle ahiret hayatının merhalelerine işaret eden kavramların oluşturduğu söylenebilir. Ayrıca her ne kadar çalışmanın odak noktasını ahiret meselesi oluştursa da Şeyhü'l-Ekber'in genel yaklaşım tarzının zorunlu bir sonucu olarak bu konu da sistemindeki birçok kavram ve meseleyle ilişkili olduğundan araştırmanın konusu bir yönüyle dolaylı olarak genişlemektedir. Daha açık ifadeyle sûfînin ahiret tasavvuru; tecellî, teceddüd-i emsâl, zâhir-bâtın düalitesi, a'yân-ı sâbite, ahlak, keşf ve rahmet gibi düşüncesinin pek çok temel konu ve kavramıyla ilintili olduğu için bu çalışmada söz konusu terimlere ölüm ötesi hayatla irtibatları açısından yer vermek durumunda kalınmıştır. Bu minvalde düşünürün varlık, bilgi ve ahlak kavrayışı da çalışmanın dolaylı konuları arasında sayılmaya elverişli niteliktedir.

Araştırmanın önemi, ilâhîyyât ve nübüvvet bahislerinden sonra İslâm inanç esaslarının temel ilkelerini oluşturan sem'iyyât meselesinin İbnü'l-Arabî'nin vahiy, keşf ve müşâhede eksenli epistemik perspektifinin irdelenmesinden ileri gelir. Bilindiği üzere bu mesele, İslâm düşünce geleneğinin temel akımlarını oluşturan felsefe ve kelam disiplinleri tarafından da etraflıca ele alınır. Nitekim gerek felsefe ve kelamda, gerekse bunlardan bağımsız olarak salt Kur'ân'daki aktarımlara dayanarak ahiret hayatı ile ilgili meseleler akademik çevrelerde bağımsız ve müstakil araştırmalara konu edilir.[1] Tasavvuf disiplini söz konusu olduğunda ise, çalışmaya başlarken yaptığımız literatür

[1] Mahmut Kaya, *Felsefe ve Ölüm Ötesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011); İbrahîm Halil Erdoğan, *Kelam İlmi Açısından Ölüm Ölümsüzlük ve Ahiret Tasavvuru* (İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019); Abdullah Tutgun, *Felsefe ve Kelam Açısından Nefs ve Ahiret* (İstanbul: Çınaraltı Yayınları, 2023); Galip Türcan, *Kur'ân'da Ahiret İnancı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2025).

taramalarında ister tasavvuf mekteplerinin şekillendiği ilk dönem olsun, ister kurumsallaşma veya metafizik dönem olsun sûfîlerin ahiret tasavvuruna dair bütünlüklü çalışmaların yapılmadığı tespit edilmiştir. Oysa ki en erken dönemlerinden itibaren dünya hayatını, insanın buradaki serüvenini ve nihaî varış yerini sürekli ölümle ve ahiret hayatıyla ilişkilendirerek ele alan sûfîlerin ölüm ve sonrasına ilişkin tasavvurları son derece önemlidir. Her ne kadar belirli sûfîler üzerinden kısmî sayılabilecek ölçüde ve sınırlı mahiyette bazı çalışmalar[2] yapılmış olsa da, literatür taramalarımız esnasında tasavvufun genel bütünlüğü içinde kapsamlı bir araştırmaya rastlanılamamıştır. Ayrıca İslâm düşüncesinde ahirete dair farklı tasavvurları bir arada görebilmek, böylelikle benzerlik ve farklılıkları tespit edebilmek için meselenin tasavvufi cihetle tartışıldığı çalışmalara da ihtiyaç vardır. Biz de tespit ettiğimiz bu ihtiyaçtan hareketle tezimizde, tasavvuf tarihinde özgün fikirleriyle kendisinden sıkça bahsettiren İbnü'l-Arabî'nin konuya ilişkin görüşlerini ele almaya gayret ettik. Bu bağlamda tez, İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe ahiret konusunu ele alması bakımından, bir yönüyle onun tasavvuf düşüncesi ekseninde ahiret tasavvurunu ortaya koyacak, diğer yönüyle de ahiret hayatına ilişkin tasavvurların İslâm düşüncesinde bütünlüklü bir şekilde izlenmesine katkı sağlayacaktır. Bu açıdan çalışmanın bütünleştirici bir hüviyete sahip olduğu söylenebilir ki, bu durum araştırmanın önemini yansıtan bir diğer hususdur. Dolayısıyla İslâm düşüncesindeki metafiziksel bahisleri irfanî bir bakışla yorumlayan, kendine özgü ve orijinal yaklaşımları bulunan sûfî/filozof veya filozof/sûfî çizgisinde konumlandırılabilen İbnü'l-Arabî'nin nazarından ölüm ötesi hayatı ele almak, konuyu hem cazip kılmakta hem de araştırmanın önem ve gerekliliğini daha da artırmaktadır.

Takdir edileceği üzere araştırmayı önemli kılan hususlardan biri de literatürdeki boşluğu dolduracak olmasıdır. Araştırmanın en önemli yanı metafizik dönem

[2] Literatür taraması, mevcut çalışmaların büyük ölçüde Ebû Hâmid el-Gazzâlî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Yunus Emre gibi sistematik eserler kâleme almış ve ölüm kavramını daha bütüncül bir çerçevede ele alabilen müellifler etrafında yoğunlaştığını gösterir. Buna karşılık, tasavvufun erken dönemine ve özellikle metafizik boyutuna ilişkin ölüm ve ahiret tasavvurunu müstakil olarak inceleyen çalışmaların görece sınırlı kaldığı dikkat çekmektedir. Bu çerçevede söz konusu çalışmalardan bazıları için bkz: Hasan Taşdemir, *Gazzâlî'de Ölüm ve Sonrası Hayat* (Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014); Abdulgafar O. Fahm, "A Brief Analysis of the Meditation on Death in Sufism: With Reference to Al-Ghazālī and Rūmī", *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 4/3 (2014), 1-14; Mustafa Akçay, "Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı", *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 85-102; İskender Pala, "Yunus Emre'de Ölüm Düşüncesi", *Uluslararası Yunus Emre SEmpozyumu Bildirileri*, 2 (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995), 531-543; Ebubekir Söylemez, *Mevlâna'da Hayat ve Ölüm* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010).

tasavvufunun en etkili şahsiyeti İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki görüşlerine ilişkin literatürdeki boşluğu giderecek olmasıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu nasıl kurduğu üzerine hem Türkiye'de hem de uluslararası literatürde kapsamlı ve sentezleyici bir monografik çalışma tespit edilmemiştir. Aşağıda konuya ilişkin literatürün değerlendirildiği bölümde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olan mevcut araştırmalar ya belirli bir kavram odaklıdır ya da ahiret merhalelerini dağınık biçimde ele aldığından, meâdın İbnü'l-Arabî sistematiği içinde üstlendiği birleştirici rolü analitik biçimde değerlendirmemektedir. Özellikle İbnü'l-Arabî düşüncesine ilişkin yapılan çalışmalarda ahiret tasavvurunun bütüncül bir şekilde ele alınmadığı düşünüldüğünde, bu çalışma hem İbnü'l-Arabî araştırmalarına hem de tasavvuf alanının geneline katkı sağlayacaktır. Nitekim bu çalışmanın katkısıyla tasavvufun ilk döneminden başlayarak metafizik döneme kadar sûfîlerin ahiret tasavvurundaki değişim ve dönüşümleri izlemek mümkün olacaktır. Bu da çalışmanın önemini ortaya koyan bir diğer hususdur.

Araştırmayı önemli kılan diğer husus konunun kavramsal açıdan disiplinlerarası bir köprü kurma işlevinde olmasıdır. Bir açıdan çalışmanın ana meselelerini oluşturan mebde, meâd, haşr, berzah, azap, a'râf, mükâfat ve ceza gibi kavramlar sadece tasavvufun değil kelam ve felsefenin de konusudur. Dolayısıyla bu kavramsal çerçeve tasavvuf metafiziği ile kelâm ve felsefe gelenekleri arasında meâd merkezli kavramsal karşılaştırma yapma imkânı sunacaktır.

Araştırmanın kapsamı İbnü'l-Arabî'de ölüm ötesi hayatın mahiyeti problematiği ile sınırlı tutulacaktır. Sûfî'nin telakkisinde ahiret son derece derin, dağınık, karmaşık, çok boyutlu ve yer yer paradoksal bir aktarımla serdedildiğinden, konuyu yalnızca onun eserlerinden hareketle ele almak ve metinlerin çözümlemesini yapmak bile başlı başına bir doktora tezinin kapsamını oluşturur. Hatta çalışma yöntemi farklılaştığında -İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin arka planını irdelemek ya da ahiret anlayışının Kur'ân'a arzı gibi- konunun doktora tezinin kapsamını rahatlıkla aşacağı aşikârdır. Tabir yerindeyse elastik bir yapıya sahip, hem geniş hem de dar bir bakış açısıyla ele alınabilecek böyle bir konuyu, bu alanda ilk çalışma olması nedeniyle yalnızca İbnü'l-Arabî ile sınırlı tutmak daha makul görülmüştür. Dolayısıyla bu tezde Şeyhü'l-Ekber'in tefekkürünün dışına çıkılmayacak, herhangi bir mukayeseye gidilmeyecek ve doğrudan sûfînin kendi metinlerinden hareketle ahiret tasavvurunun çözümlemesi yapılacaktır. Problemin Ekberî gelenekteki görünümü oldukça geniş bir kapsam oluşturduğundan İbnü'l-Arabî şarihlerininin görüşlerine anlaşılması zor hususları çözümlemek amacıyla sınırlı bir şekilde müracaat edilmiştir.

2. Araştırmanın Hipotezi, Amacı ve Temel Soruları

Araştırmanın temel hipotezi şu şekildedir; İbnü'l-Arabî kendisinde dinî ve tasavvufî bilginin bağlayıcılığı olan Müslüman bir düşünür olmasaydı dahi ahiretin zorunluluğu onun düşüncesinin aslî unsurları üzerinden yine de ortaya çıkacaktı. Bir başka deyişle İbnü'l-Arabî'nin ontolojik, epistemolojik ve ahlak anlayışının temel unsurları üzerinden ölüm ötesi hayatın varlığı bir zorunluluk olarak kendini göstermektedir. Tezin varsayımı bu olduğundan Şeyhü'l-Ekber'in ahiret tasavvuru bütüncül biçimde ele alındıktan sonra birinci bölümde bu varsayımın temellendirilmesi yapılmıştır. Bu iddia ve varsayımdan bağımsız olarak çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ele alınan ahiret telakkisi incelendiğinde de hipotezin isabetli olduğu kanaatine varılacaktır. Bu yönüyle çalışmanın hipotezi ile içeriği arasında tutarlı bir bütünlük bulunduğu söylenebilir.

Araştırmanın temel amacı İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinden yola çıkarak ölüm ötesi hayatın mahiyeti gibi mühim bir meseleyi nasıl ele aldığını ve kendinden önceki düşünce gelenekleriyle kurduğu sağlam bağ neticesinde aklî, naklî ve irfanî bir sentezle bu karmaşık meseleyi nasıl anlayıp izah ettiğini ortaya koymaktır. Araştırmanın esas gayesi bu olmakla birlikte bu amaç doğrultusunda belirlenmiş çeşitli hedefler de bulunur. Söz konusu hedefler aynı zamanda araştırmanın temel sorularını da içerir. Bu nedenle araştırmanın hedefleri ile temel sorularının ortak bir payda etrafında şekillendiği söylenebilir. Tezin aynı zamanda motivasyon kaynaklarından biri olarak kabul edilebilecek ve araştırma sürecinde yanıtlanmaya çalışılacak temel sorular şunlardır:

1. İbnü'l-Arabî'nin varlık, bilgi ve ahlak anlayışı ekseninde ölüm ötesi hayatın zorunluluğu nasıl temellendirilebilir ve ahiret onun düşünce sisteminde ne şekilde konumlandırılabilir?
2. İbnü'l-Arabî ahiret tasavvuruna ilişkin görüşlerini takdim ederken onu öne çıkaran husus sûfî kimliği midir yoksa İbnü'l-Arabî'nin bu kimliği aşarak filozof veya kelamcı edasıyla ahireti tasvir ettiği yönler mi baskındır? Başka bir ifadeyle onun meâd tasvirini okuduğumuzda İbnü'l-Arabî'yi İbnü'l-Arabî yapan unsurlar ve temel düşünce kodları belirgin bir şekilde öne çıkar mı?
3. Ölüm, berzah, haşr, mizan, sırat, cennet, cehennem gibi bir açıdan ahiretin merhalelerini temsil eden kavramlar İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde nasıl bir

boyuta ve derinliğe sahiptir? İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde "ölüm" ya da "mizan" gibi olguların mahiyeti ve sınırları nedir? Bu kavramların takdiminde bâtın zâhirî perdelemekte midir yoksa zâhir ve bâtın düalitesi arasında bir denge mi göz önünde bulundurulur?

4. İslâm ilâhîyatında sem'iyyât bahislerinde, yeniden dirilişin mahiyeti gibi hayli tartışmalı bir konuda İbnü'l-Arabî görüşlerini nasıl konumlandırır? İbnü'l-Arabî'nin teemmülünde kıyamet günü haşr cismanî surette mi yoksa Ruhânî sûrette mi gerçekleşecektir? Yeniden diriliş meselesinde ruh ve beden bütünlüğü hangi noktada durur ve bu bütünlük nasıl anlaşılır? İbnü'l-Arabî'de tenasüh inancı var mıdır veya bu konuya yaklaşımı nasıldır?
5. İbnü'l-Arabî düşüncesinde ahiret hayatının menzilleri arasında mutlak bir öncelik-sonralık ilişkisi var mıdır? Bu menzillerin tahakkuku ve buradaki hadiselerin yaşanması zamansal açıdan nasıl değerlendirilmiştir?
6. Düşünürün cehennem azabının ebediyetine ve mahiyetine ilişkin genel teamülün aksine serdettiği aykırı görüşlerinin aslı nedir? Bu yaklaşımlarına dayanak teşkil eden teolojik unsurlar nelerdir?
7. İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunun farklı unsurlarıyla genel düşüncesi arasında belirgin bir tenakuz var mıdır, yoksa sûfînin ahiret tasavvuru diğer düşünceleriyle uyumluluk göstermekte midir?
8. Şeyhü'l-Ekber'in ölüm ötesi hayat algısını sadece bir kavram veya bir nazariye üzerinden okumanın imkânı var mıdır? Başka bir deyişle ahiret anlatısının etrafında şekillendiği merkez bir kavram veya ilke var mıdır? Şayet varsa bunlar nasıl izah edilebilir?

Çalışmanın neredeyse tüm alt başlıklarının buna benzer araştırma soruları üzerinden şekillendirilebilmesi mümkündür. Dolayısıyla temel araştırma soruları bu şekilde ifade edilmiş olsa bile, her bir başlığın müstakil bir problem olarak ele alınıp serdedilebileceği belirtilmelidir.

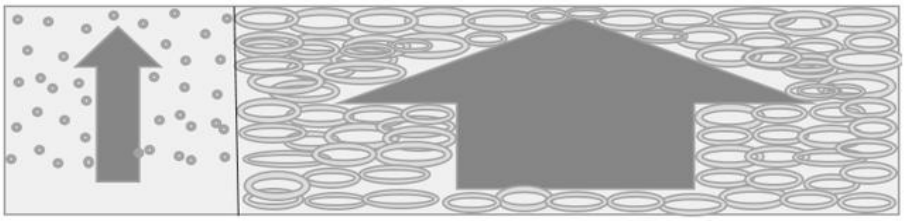
3. Çalışmada Kullanılan Yöntemler

İbnü'l-Arabî'nin meâd telakkisinin ele alındığı bu çalışma, yapısı gereği bir sosyal bilimler araştırmasıdır. Bu nedenle sosyal bilimlerde kullanılan araştırma yöntemlerinden yararlanılmıştır. Bu bölümde ilgili yöntemler tez konusu ile ilişkilendirilerek teorik yöntemler çerçevesinde ele alınacaktır. Araştırmanın pratik yöntem olarak adlandırılan kısmı ise yazarın konuyu incelerken uyguladığı ve bizzat

kişisel çalışma deneyimine dayandırdığı yöntemlerden oluşur. İlgili konu İbnü'l-Arabî'nin kaynaklarından hareketle bir tasavvur inşa etmeyi hedeflediği için temelde nitel araştırma yöntemine dayalı olarak tasarlanmıştır. Bu doğrultuda araştırmanın birincil yöntemi metinsel çözümleme ve kavramsal analizdir. Ancak metinlerin çözümlenebilmesi için öncelikle konuya ilişkin bir veri toplama sürecinin yürütülmesi gerekir. Bu süreç doküman analizi yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. O halde öncelikle araştırmacının veri toplama aşamasında uyguladığı pratik yöntemlerden bahsedilmelidir.

Çalışmanın veri toplama sürecinde başvuru kaynakları olarak İbnü'l-Arabî'nin başta *Fütûhât-ı Mekkiyye, Fusûsü'l-Hikem* ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye* gibi temel ve hacimli eserleri kullanılmıştır. İlk aşamada İbnü'l-Arabî'nin iki önemli eseri *Fütûhât* ve *Fusûs'*un tahkikli arapça neşirlerinden meâdla ilgili bölümler tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu süreçte yalnızca basit tarama yöntemleriyle, ahiret merhalelerini ifade eden kavramların geçtiği yerlere odaklanılmadığı belirtilmelidir. Bir kavram aranırken onun ilişkili olduğu diğer meseleler de göz önüne alınmış, kavram odaklı yerine konu ve problem merkezli taramalar yapılmıştır. Ahiretle ilgili başlıklar hususunda *Fütûhât*ın tamamı onlarca kez baştan sona tetkikten geçirilmiş, özellikle sûfînin varlık ve bilgi anlayışını kapsayan bölümler okunup müzakere edilmiştir. Böylece ahiretle ilgili bir terim doğrudan zikredilmese bile, onun açılımına ilişkin aktarımların yer aldığı bölümler daha bütüncül bir yolla tespit edilmiştir. Bu nedenle tezde *sondajlama usulü* olarak adlandırabileceğimiz şekilde yalnızca kavramın geçtiği pasajlara odaklanan bir araştırma yöntemi benimsenmemiştir. Çünkü bu tarz bir yaklaşımın, özellikle İbnü'l-Arabî çalışmalarında içeriği önemli ölçüde daraltıp eksilteceği ve böylelikle terimleri yüzeysel bırakacağı malumdur. Örneğin İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabının ebedîliği meselesine dair aktarımlarına bakıldığında daha çok *ülfet* kavramının merkezileştiği görülür. Ancak şeyh rahmetle ilgili takdimlerinde bu ülfetin, rahmetin kuşatıcılığı sebebiyle ortaya çıktığını savunur. Dolayısıyla ülfet kavramını tek başına ele almak, onu rahmet perspektifinden okumayı engelleyeceği için düşünürün azap anlayışını eksik bırakacaktır. Benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin ahiret merhalelerini tasvir ettiği bazı pasajlarda, mizan ve sırat gibi kavramların salt duyusal anlamda anlaşılması gerektiğini belirtir. Bu izahlardan hareketle ortaya çıkan tablo zâhire sıkı sıkıya bağlı bir İbnü'l-Arabî portresi şeklindedir. Oysa ki düşünür şeriatla ilgili bir hakikati açıklarken sırat kavramının Kur'ân ve Sünnet olduğunu ya da mizanın duyulur değil batınî bir veçhede anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bu açıdan da bakıldığında metnin zâhirînden kopuk, mutlak tevilci, kavramları gizil anlamlarla

yoğuran salt bâtınî bir İbnü'l-Arabî zihniyeti belirir. Fakat İbnü'l-Arabî mutlak olarak ikisinden biri olmanın ötesinde, *hem/hem de* ilkesine uygun olarak hem zâhirî hem bâtınî denilebilecek düşünsel bir kimliğe sahiptir. Dolayısıyla düşünürü kendisi olarak bizzat kendisi gibi resmedebilmenin yolu onu olabildiğinde geniş açılımlarla okumaktan geçer. Zira ancak bu şekilde yapılan çok boyutlu bir tarama süreci meselelerin derinlemesine anlaşılmasını sağlayacaktır. Bu yöntem, konuyu derinlemesine inceleyip mevcut verileri daha geniş bir perspektiften değerlendirmek suretiyle daha önce fark edilmemiş bir yönün veya olgunun tespit edilmesine imkân verecektir.[3] *Sosyal Bilimlerde Yöntem* adlı eserde yer alan şu görsel çalışmamızın yukarıda bahsettiğimiz yöntemini somutlaştırması açısından önemlidir.



Şekil 1: İbnü'l-Arabî'yi Geniş ve Dar Biçimli Okuma Biçiminin Somut Gösterimi[4]

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'deki bir düşünceyi tam anlamıyla ortaya koyabilmek için sondajlama usulüyle sadece kavramın lafzıyla geçtiği yerlerin izlenmesi ve buradan sûfînin düşüncesinin izini sürülmesi parçacı ve eksik bir okumaya yol açacaktır. Çalışmanın veri toplama sürecinde kaçınılan en temel husus da budur.

Veri toplama sürecinde öncelikle İbnü'l-Arabî'nin en kapsamlı eseri *Fütûhât'ın* yukarıda bahsi geçtiği şekliyle okuması tamamlandıktan sonra *Fusûs* ve *Tedbîrât* adlı eserlerine geçilmiştir. Ancak bu eserlerin hacimleri daha küçük olduğundan okuma süreci nispeten daha kısa olmuştur. *Fusûs* metni ihtiyaç duyulduğunda şarihlerin şerhleriyle birlikte titizlikle incelenmiş, *Tedbîrât* ise çalışma boyunca defalarca okunup müzakere edilmiştir. Tezin temel kurgusu bu üç eserden toplanan verilere dayanılarak oluşturulmuştur. Bu süreçte ikincil veya üçüncül sayılabilecek kaynaklara başvurulmamıştır. Bunun sebebi İbnü'l-Arabî'yi olumlu ya da olumsuz herhangi bir dış etki olmaksızın, salt kendi ifadeleriyle anlama kaygısından kaynaklanır. Tabi ki bir

[3] Pınar Uyan Semerci-Emre Erdoğan (ed.), *Farklı Pencereler, Farklı Manzaralar: Sosyal Bilimlerde Yöntem Tartışmaları* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2013), 95.

[4] Görselin kaynağı için bkz: Uyan Semerci - Erdoğan, *Sosyal Bilimlerde Yöntem*, 95.

araştırmacının tüm önyargılarından tamamen sıyrılarak bir konuya yaklaşmasının ne ölçüde mümkün olabileceği ayrı bir tartışma konusudur. Ancak burada kısmen de olsa dış etkilerden ve farklı algılardan uzaklaşarak metnin kendi iç bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın ana omurgası bu metodla inşa edildikten sonra elde edilen metinlerin içerikleri doğrultusunda ayrımlara gidilmiş ve bu ayrımlar alt başlıklar şeklinde tasnif edilmiştir. Metin yazma sürecinde veri toplama faaliyeti devam ettirilmiş, her bir alt başlık için yeniden aynı yöntemle fakat daha spesifik odaklarla taramalar yapılmıştır. Böylelikle Şeyhü'l-Ekber'in ahiret kavrayışı genel bir çerçeveye oturtulduktan sonra, sûfînin irili ufaklı pek çok risalesi okunmuş ve aynı veri toplama süreci bu eserler üzerinden de uygulanmıştır. Bu aşamada İbnü'l-Arabî'ye aitliği konusunda şüphe bulunmayan yaklaşık yüz eserin tetkiki gerçekleştirilmiştir. Yine aynı yöntem doğrultusunda bu eserlerde elde edilen veriler, tezin ana omurgasına işlenmiştir. Ardından ahiret merhalelerinden bazılarını konu edinen ve İbnü'l-Arabî perspektifinden değerlendirmeler yapan çalışmalar incelenmiştir. Bu çalışmalar genellikle makale düzeyinde olup sayıca oldukça sınırlıdır. İlgili çalışmalar literatür kısmında ele alınacağından burada ayrıca yer verilmemiştir. Çalışmanın veri toplama süreci tez iki kapak arasında anlamlı bir bütünlük kazanana dek sürdürülmüştür. Daha sonra toplanan verilerin analiz ve çözümleme aşamasına geçilmiştir. Bu safha araştırmanın ikincil yöntemini oluşturur.

Sosyal bilimler alanında yürütülen araştırmalarda, nadiren de olsa elde edilen veriler ham hâliyle aktarılsa da sosyal bilimciden beklenen tavır verileri işlenmiş şekilde sunmasıdır. Bu işlem biçimi ifade edilenleri değiştirmeyi değil aksine çarpıtma veya yanıltma olmaksızın gerçeği aktarmakla birlikte verileri anlamlandırma, genişletme ve yeni ufuklarla kaynaştırma amacı güder. Dolayısıyla sosyal bilimci de elde ettiği verilerden sonra *"Peki, biz bu sesi, bu cümleyi, bu örüntüyü, bu resmi gördük; ama bu ne demek?"* sorusuna yanıt verme çabasında olmalıdır. Araştırmacının bu tavrı aynı zamanda literatürle ve teoriyle girdiği bir hesaplaşmayı da içerdiği gibi[5] yazarı çalışma boyunca edilgin yerine etkin bir konumda tutacaktır. Tezin metin çözümlemesi kısmında yazar bu tavırla hareket etmeye özen göstermiştir. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu içeren pasajlar ham haliyle değil işlenmiş, açımlanmış ve genişletilmiş bir biçimde sunulmuştur. Metinler çözümlenerek anlama ve yorumlama süzgecinden geçirildiğinde özellikle iki temel sorunun güdümünde hareket edilmiştir.

[5] Uyan Semerci-Erdoğan, *Sosyal Bilimlerde Yöntem*, 96.

Bunların ilki *"Bu metin bana ne söylüyor?"*, ikincisi ise *"Bu metin benden ne gizliyor?"* şeklindedir. Bu soruların yönlendirdiği güdüyle bir yandan İbnü'l-Arabî'nin doğrudan kendi ifadelerinde aktardığı anlamlar tespit edilmeye çalışılmış, diğer taraftan ise *"İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri bizden ne gizliyor?"* sorusuyla örtük ve gizli anlamların peşine düşülmüştür. Takdir edileceği üzere bu tavır aynı zamanda araştırmacının çalışma sürecindeki aktif rolünü ve metinle kurduğu derin ilişkiyi yansıtır.

Araştırmanın metin çözümleme sürecinde takınılan bu tavır ve çaba, tezde bir açıdan hermenötik yönteminin kullanıldığını da gösterir. Bilindiği üzere genel bir tanımla *"doğru anlama ve yorumlama sanatı"* olarak kabul edilen hermenötik, yazarın metnindeki gerçek anlamı ortaya çıkarmayı hedefler.[6] İbnü'l-Arabî'nin ahirete ilişkin aktarımlarda bulunduğu pasajlar çözümlenirken birincil hedef metindeki doğru anlamın tespit edilmesi olmuştur. Bu amaçla araştırma verileri çözümlenirken hareket edilen iki araştırma sorusu bazı düşünürlerin tanımladığı üzere hermenötikteki *"anlam, söylenen kadar söylenmeyenin çağrısıdır"* ilkesini yansıtır.[7] Bu saikle hareket edildiğinde metnin söylediklerinin yanısıra söylemediklerinin de yani metinden çıkarılabilecek anlamların da tespit edilmesi ihtiyacı ortaya çıkar. Düşünürün metinleri özelinde *"İbnü'l-Arabî benden ne gizliyor?"* saikiyle hareket edilmesi, hermenötiğin gizil anlamları tespit etme amacına uygun düşmektedir. Bunun çalışmadaki yansıması ise şu şekilde olmuştur. Ele alınan konuyla ilgili metinler eğer açık ve anlaşılırsa ve düşünürün ifadeleri arasında herhangi bir tenakuz yoksa ve bundan ötürü ifadeleri uzlaştırma ihtiyacı doğmuyorsa, İbnü'l-Arabî'nin neler aktardığı onun beyanları üzerinden anlaşıldığı kadarıyla sunulmuştur. Ancak bir meseleyle ilgili pasajlar bütünleştirilmeye olanak vermeyecek kadar dağınık, parçalı ve eksik ise ya da metinler arasında paradokslar ya da çelişkiler görünüyorsa bunlar uzlaştırılmaya çalışılmıştır. Bu uzlaştırma eylemi sûfînin çelişkilerini giderme ya da onu aklama kaygısıyla savunmacı bir refleks taşımamaktadır. Aksine metinler arasında bağ kurarak İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunu anlamlı ve bütünlüklü bir şekilde sunma amacından kaynaklanır. Bu uzlaştırma sırasında ise Nasr'ın ifadesiyle *"İbnü'l-Arabî'yi konuşturmak"* gerekse bile, bu konuşturmada düşünürün düşünce kodlarına uygun ve onun sınırlarını aşmayacak ilkelere riayet edilmiştir. Dolayısıyla çalışmada klasik hermenötiğin çok boyutlu okuma yöntemi benimsenmiş ve düşünürün ahirete dair aktarımlarının geniş katmanları keşfedilmeye

[6] Burhanettin Tatar, *3 Derste Hermenötik* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 34.
[7] Tatar, *3 Derste Hermenötik*, 37.

çalışılmıştır. Bu yaklaşım kavramların genişlemesine imkân tanıdığı gibi anlamlarını da derinleştirmiştir. Özellikle ölüm, sırat ve mizan gibi ahiret merhalelerini ifade eden terimler incelenirken bu katmanlı anlam yapısı göz önünde bulundurulmuş, metinlerin tematik çözümlemesi de bu doğrultuda gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde izlenen temel yöntem bu şekildedir.

Tezin birinci bölümünde kullanılan yöntem ise *yeniden inşa* şeklinde tabir edilebilecek yöntemdir. Bu yöntem birbirinden kopuk bir vaziyette dağınık halde duran parçaları, farklı düşüncelerle bir araya getirerek belli bir iddia çerçevesinde bütünleştirmek şeklinde ifade edilebilir. Aslında bir tür yapboz oyunu gibi düşünülebilir. Ayrık parçalar belirli bir amaç doğrultusunda bir araya getirilecek ve anlamlı bir bütünlüğe kavuşturalacaktır. Bu çalışma biçiminin tezdeki yansıması şöyle olmuştur. Birinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin varlık, bilgi ve ahlak anlayışının temel ilkeleri bir araya getirilecek eskatoloji ile irtibatlandırılmış ve böylece ahiretin varlığının zorunlu olduğu iddiası temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda normalde düşünürün sisteminde bağımsız halde bulunan teceddüd-i emsal, zâhir-bâtın ikiliği, a'yân-ı sâbite, yakîn kavramı ve her şeyin aslına rücû edeceği ilkesi gibi kavram ve düşünceler bir araya getirilmiş ve bunların ölüm ötesi hayatla ilişkisi kurulmuştur. Böylece bir bağlamında müstakil ilkeler bir araya getirilerek bütünlüklü bir metin oluşturulmuş ve İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinden ahiretin zorunluluğunu çıkarsamanın imkânı tartışılmıştır. Bu durum yeniden yapma ve yeniden inşa sürecinin bir örneğidir. Çalışma boyunca kavramların eskatolojiyle ilişkilendirilmesinde anlam bütünlüğüne özen gösterilmiş, kurulan bağların İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce kodlarıyla uyumlu olmasına dikkat edilmiştir. Bu metodolojik hassasiyet, yanlış bir anlam inşasını önlemek açısından gereklidir. Bununla birlikte ortaya çıkan neticenin kendi içinde tutarlı ve anlamlı olması mutlak bağlayıcılık taşıdığı anlamına gelmez. Zira yorumlayıcı hermenötik yaklaşımına dayanan bu yöntemde mutlak doğruluk veya bağlayıcılık beklemek hem yorumbilimin doğasına aykırıdır hem de çok katmanlı düşünce yapısıyla öne çıkan İbnü'l-Arabî gibi bir düşünürü tek bir anlayışa indirgeme tehlikesini barındırır. Dolayısıyla bu varsayımın mutlak bağlayıcılık taşımadığı bilinciyle, bu iddia ve yaklaşımı Şeyhü'l-Ekber'in derin dünyasını anlama serüvenini zenginleştiren farklı bakış açılarından biri şeklinde değerlendirilmesi beklenir. Ayrıca herhangi bir eksik ve yanlış yorum tespit edildiğinde bunu araştırmacının kendi anlam dünyasından kaynaklanan sınırlamaların doğal bir yansıması şeklinde görülmesi, İbnü'l-Arabî hakkında daha esnek hükümler verilmesini sağlayacaktır.

Araştırmada kullanılan yöntemler kadar tercih edilmeyen yöntemlerin ve gerekçelerinin de açıkça ifade edilmesi, çalışmadan beklentilerin netleşmesi açısından önemlidir. Bu öneme binaen tezde özellikle uygulanmayan mukayese yönteminden ve sebeplerinden söz edilmesi gerekir. Bu çalışma araştırmacıların takdirine sunulduğunda, İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunun İslâm düşünce gelenekleri içerisindeki konumunun görülmek istenmesi doğal bir beklenti olabilir. Örneğin, çalışmada felsefe ve kelâm disiplinlerindeki ahiret anlayışlarıyla mukayese yapılmaması, İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarının hangi düşünce gelenekleriyle örtüştüğüne ya da hangi noktalarda ayrıştığına dair bir değerlendirme sunulmaması önemli bir eleştiri konusu olabilir. Benzer şekilde tasavvuf disiplini içindeki diğer sûfi yaklaşımlarla İbnü'l-Arabî'nin tasvirleri arasında karşılaştırmalar yapılarak tasavvuf ilmindeki ahiret anlayışına dair daha geniş bir perspektif oluşturulması beklenebilir. Bu tür karşılaştırmalı analizlerin yapılabilmesi için elbette mukayese yönteminden faydalanılmalıdır. Fakat bu çalışmanın hiçbir yerinde mukayeseye gidilmemiştir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi hayat telakkisi son derece derin, özgün fikirler barındıran, kapsamlı ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu meseleyi anlamlı ve tutarlı bir bütünlük içinde sunmak başlı başına bir doktora tezinden beklenecek kapsamda olduğu için konuya ilişkin mukayeseli çalışmaları muhtemel ileri araştırmalar şeklinde önermekle iktifa ettik. Zaten tezimizde konuya ilişkin İbnü'l-Arabî özelinde tespit ettiğimiz bulgular da bu tür ileri çalışmalara bir temel oluşturma potansiyeline sahip olacaktır. Dolayısıyla çalışmada gerekli hacim sınırını aşmama maksadıyla herhangi bir karşılaştırma yapılamamıştır. Tezde herhangi bir mukayeseye gidilmemesinin ilk gerekçesi budur. İkincisi ise, bir araştırma konusu ne kadar dar bir çerçevede sınırlandırılıp derinleştirilirse çalışmadan elde edilen neticenin o kadar olumlu ve nitelikli olacağı düşüncesinin benimsenmesidir. Bu nedenle yalnızca İbnü'l-Arabî merkezli bir ahiret tasviri ortaya koymaya gayret edilmiştir. Mukayese yönteminden kaçınılmasının diğer bir gerekçesi ise, karşılaştırmaya gidildiği takdirde felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi geniş havzaya sahip disiplinler arasında nasıl sınırlandırmalar getirileceği sorunudur. Örneğin, hangi filozof, hangi mezhep ya da hangi dönem üzerinden karşılaştırma yapılacağı ve bu tercihteki niçin sorusuna verilecek yanıtın ikna edici olması bir hayli zordur. Nasıl bir sınırlandırma yapılırsa yapılsın yine beklendiği üzere kelam, felsefe ve tasavvuf cihetinden mutlak bir bütünlük serdedilemeyecektir. Ayrıca dar bir seçime gidildiğinde dışarda bırakılan şahıslar, mezhepler veya dönemler düşünüldüğünde mukayesenin eksik ve dolayısıyla başarısız kalma riski bulunur. Bunun yanında makul sınırlar çizildiği farzedildiğinde dahi İbnü'l-Arabî'nin ahiret kavrayışını mukayese etmeye çalışmak tezin kapsamını fazlasıyla

aşacaktır. Bunun temel nedeni de literatürde düşünürün ahiret tasavvurunun yer almamasıdır. Eğer elimizde böyle bir çalışma olmuş olsaydı o zaman daha dar kapsamda belirli odak noktaları üzerinden mukayese merkezli araştırmalar pekâlâ yapılabilirdi. Bununla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi hayata ilişkin tasavvurunun ve bu hususta dile getirdiği görüşlerin kapsamlı bir şekilde ortaya konulmadığı, genel çerçevesinin belirlenmediği bir durumda, böylesine derin ve çok yönlü bir düşünürü ahiret gibi geniş bir alanda karşılaştırmalı incelemeye konu etmek metodolojik açıdan uygun görülmemiştir. Bu nedenle tezde sadece İbnü'l-Arabî merkezli bir ahiret portresi izlenmesi hedeflenmiş ve diğer düşünce izlekleri ve fikir adamlarının tasavvurları ile karşılaştırma yapmaktan özellikle kaçınılmıştır.

Bu çalışmada bilinçli olarak tercih edilmeyen yöntemlerden biri de *köken araştırması* ya da *etki analizi* olarak adlandırılabilecek yöntemdir. Bu yöntemle kastedilen İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasvirinde ortaya koyduğu görüşlerin arka planını araştırmak, hangi düşünce geleneklerinden etkilenmiş olabileceğini sorgulamak ya da öne sürdüğü fikirlerin aslında daha önce başkaları tarafından da dile getirilip getirilmediğini incelemektir. Ancak bu çalışmada İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin kaynak araştırmasına gidilmemiştir. Bunun nedeni ise düşünürün tüm fikirlerinde mutlak sûrette özgün olduğu ya da hiçbir şekilde kendisinden önceki fikir hareketlerinden alımlama yapmadığı varsayımı değildir. Zira bir düşünürün kendisinden önceki düşünce geleneklerinden etkilenmesi ya da görüşleri ile önceki dinî ve kültürel birikimler arasında paralelliklerin bulunması doğaldır ve bu durum onun özgünlüğünden veya değerinden bir şey eksiltmez. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin de düşünce tarihinde özgün bir isim olarak yer edinmiş olmasına rağmen bazı fikirlerinde kendisinden önceki akımlarla benzerlikler taşıması ya da onlardan etkilenmesi mümkündür. Ne var ki bu etkileşimin izleri sürmek, özellikle ahiret gibi geniş kapsamlı bir konuda, bir doktora tezinin sınırları içerisinde neredeyse imkânsızdır. Zaten bu, İbnü'l-Arabî düşüncesinin diğer temel konularındaki fikirleri açısından da geçerli bir durumdur. Nitekim İbnü'l-Arabî düşüncesinin en karakteristik özelliklerinden biri, temel doktrinlerin belirli bir konu başlığı altında topluca verilmek yerine tüm eserlerine sistematik bir şekilde dağıtılmış olmasıdır. Afîfî, Şeyh'in bu kendine has üslubunu sanatsal bir metaforla açıklayarak; onu, muazzam bir beste yaptıktan sonra bu besteye ait nağmeleri diğer

melodilerin arasına ustalıkla gizleyen bir sanatçıya benzetir.[8] Bu bakış açısına göre, onun asıl düşüncesini bu karmaşık yapı içerisinden süzüp çıkarmak imkân sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla bu yönteme çalışmanın hacmini aşacağı ve çalışmaya dağınık bir görünüm kazandıracağı için başvurulmamıştır. Bunun yanısıra okuyucu en azından yüzeysel düzeyde de olsa, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin kökenlerine dair bir tartışma beklentisine girebilir. Ancak İbnü'l-Arabî gibi derin ve çok yönlü bir düşünürün ahiret tasavvurunu sınırlı ve yüzeysel bir köken araştırmasıyla ele almak, yanlış çıkarımlara yol açabilecektir. Bu nedenle böyle bir ihtimali önlemek amacıyla söz konusu yöntem özellikle tercih edilmemiştir.

Son olarak bu araştırma temel olarak nitel bir yapıya sahip olduğundan, klasik anlamda istatistiksel bağımlı ve bağımsız değişkenlere sahip değildir. Fakat teorik düzlemde bir ayrım yapılacak olursa araştırmanın bağımlı değişkeni "ölüm ötesi hayatın mahiyeti" olgusu kabul edilebilir. Bağımsız değişkenler ise ahiretin merhalelerini ifade eden ölüm, berzah, haşr, mizan, sırat, amel defteri, hesap ve sorgu, a'râf, mükâfat ve azap gibi temel kavramlardır.

4. Konuya İlişkin Literatürün Değerlendirilmesi

Akademik çalışmaların literatür değerlendirme başlığı incelendiğinde, çalışmaların genellikle iki farklı yaklaşımla literatürü ele aldığı görülür. Bazı araştırmalarda konuya ilişkin birincil ve ikincil kaynakların tanıtımı yapılırken, diğer bazı çalışmalarda ise yalnızca mevcut akademik çalışmalar kritik edilerek araştırmanın literatüre olan katkı ve ihtiyaç boyutu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada ise bu iki yaklaşımın bir sentezi benimsenmiştir. Bu doğrultuda öncelikle tezin birincil ve ikincil kaynakları kısaca tanıtılacak, ardından konuyla ilintili mevcut çalışmalar değerlendirilecektir. Böylece daha evvel yapılmış çalışmaların ortaya koyduğu durum üzerinden, bu araştırmanın neden gerekli olduğu sorusu da somut ve tutarlı bir şekilde cevaplandırılmış olacaktır.

Çalışmanın birincil kaynaklarını İbnü'l-Arabî'nin en hacimli eseri *Fütuhât-ı Mekkiyye*[9] ile etkili eserleri *Fusûsü'l-Hikem*[10] ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*[11] oluşturur. Bu

[8] Ebû'l-Alâ Afifî, *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 34.

[9] M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010), 309-354.

eserlerin temel yapısı ve özellikleriyle ilgili ayrıntılı değerlendirmelere ihtiyaç duyulmamıştır, zira literatürde bu eserleri kapsamlı bir şekilde tanıtan çalışmalar mevcuttur. Çalışmada kullanılan *Fütuhât-ı Mekkiyye* nüshası, Ahmet Şemsettin tarafından Beyrut'ta 9 cilt halinde yayımlanan baskıdır.[12] Eserin ilk 8 cildi *Fütuhât*'ın asıl metnini tam ve eksiksiz olarak içermekte, 9. cilt ise eserin kapsamlı bir fihristini sunmaktadır. Bu nüshaya başvurulmasının temel nedeni, tez danışman hocasının tavsiyesi olmasının yanı sıra, metnin açık, anlaşılır ve net bir yazım diline sahip olmasıdır. Ayrıca eserin sistematik düzeni ve özellikle 9. ciltte yer alan ayrıntılı fihrist, bu baskının tercih edilmesinde etkili olmuştur. Çalışmada herhangi bir karışıklığa mahal vermemek ve metinsel bütünlüğü sağlamak amacıyla sadece bu nüsha kullanılmıştır. Ayrıca *Fütûhât*'ın ölüm ve ahiret konularını ele alan 61-65. bablarının Maurice Gloton tarafından hazırlanan ve Mahmut Kanık tarafından çevrilen *Ölümden Dirilişe* isimli esere müracaat edilmiştir. Söz konusu çalışma özgün bir araştırma olmaktan ziyade bir tercüme faaliyetinin ürünü olup tezin ilgili bölümlerinde *Fütûhât* metninin Türkçeye aktarımını değerlendirmek ve karşılaştırmak maksadıyla kendisinden yararlanılmıştır.[13] *Fusûsü'l-Hikem* metni olarak ise Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç ve Doç. Dr. Abdurrahim Alkış tarafından tahkik edilen ve 2016 yılında Litera Yayınları tarafından yayımlanan nüsha tercih edilmiştir.[14] Bu baskı herhangi bir şerh veya açıklama içermeksizin sadece *Fusûs* metnini içerir. *Fusûs*'un anlaşılması, metnin mücmellik ve kapalılık özellikleri nedeniyle şerhlere başvurulmasını zorunlu kılar. Zaten eser bu yönüyle pek çok şerhe de konu olmuştur.[15] Bu nedenle çalışmada yalnızca bazı temel *Fusûs* şerhlerine başvurulmuştur. Bu yaklaşımın sebeplerinden biri, İbnü'l-Arabî'nin ahiret hayatına ilişkin düşüncelerinin çoğunlukla en kapsamlı eseri *Fütuhât*'ta yer alması, *Fusûs*'ta ise konuya sınırlı bir şekilde yer verilmesidir. İkinci neden ise *Fusûs* metninin doğru anlaşılması için özellikle Ekberî geleneğe mensup şarihlerin yaptığı metin

---

[10] Dilaver Güler, "Fusûsu'l-Hikem", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010), 250-308.

[11] M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye", *Tasavvuf Klasikleri*, ed. Ethem Cebecioğlu (İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.), 355-380; Nuriye İnci, "Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi Tanıtımı", *Tasavvuf Dergisi* 41 (2018), 130-137.

[12] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999).

[13] Bkz: Maurice Gloton, *Ölümden Dirilişe*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2026).

[14] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç-Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).

[15] Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

çözümlemelerine ihtiyaç duyulmasıdır. Ancak çalışmada bu şarihlerin bireysel yorumlarına doğrudan yer verilmemiştir. Çünkü tezin esas maksadı İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu kendi beyanları doğrultusunda anlamaktır. Dolayısıyla *Fusûs* şarihlerinin görüşleri bireysel düzeyde irdelenmemiştir. Bu bağlamda başvurulan temel *Fusûs* şerhleri arasında Abdürrezzâk Kâşânî'nin (ö. 730/1330) *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*'i, Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*'i ve Ahmet Avnî Konuk'un (ö. 1938) *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* gibi eserler bulunur. Çağdaş şarihlerden Ebu'l-A'lâ Afîfî,[16] William C. Chittick[17] ve Ekrem Demirli'nin[18] *Fusûs* hakkındaki çalışmalarına yer yer müracaat edilmiştir. Klasik dönemden hususen bu şerhlere baş vurma gerekçelerimizi ise şu şekilde sıralayabiliriz. Kâşânî'nin *Fusûs* şerhine müracaatımızın sebebi eserin bu konuda yazılan çok sayıdaki şerhin en başarılısı ve en güvenilir olanı kabul edilmesidir. Nitekim başta Kayserî olmak üzere daha sonra *Fusûs*'a şerh yazanlar Kâşânî'yi örnek almış ve ondan yararlanmıştır.[19] Çağdaş araştırmacılardan Afîfî, *Fusûs* üzerine yaptığı çalışmada en çok istifâde ettiği kaynaklar arasında Kâşânî şerhini zikreder.[20] Benzer şekilde Toshihiko Izutsu da Kâşânî'yi *"İbnü'l-Arabî ekolünün en mümtâz şahsiyetlerinden biri"* şeklinde niteler ve eserin girişinde çalışması boyunca pek çok kez Kâşânî'nin yorumlarından istifâde edeceğini belirtir.[21] Ayrıca araştırmacılar, Kaşânî'nin şerh esnasındaki temel yaklaşımının, metni gramer ya da kelimelerin sözlük anlamları üzerinden açıklamak olmayıp doğrudan ibarenin fikrî boyutunu izah etme yönünde olduğunu belirtir. Dolayısıyla metnin dilini anlamaya doğrudan katkı sağlamasa da fikrî açıdan önemli bir açıklama kaynağı olarak görülmesi[22] ve *Fusûs* şarihlerinin dayandığı diğer nedenlerden ötürü çalışmada bu şerhin kullanılması uygun görülmüştür.

Tezde Dâvûd-i Kayserî'nin şerhine başvurulmasının temel nedeni ise metninin son derece anlaşılır, akıcı ve sade kabul edilmesidir. Araştırmacıların ifadesine göre

---

[16] Ebû'l-Alâ Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Tahkik ve Şerhi* (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980).

[17] William C. Chittick, "Ibn 'Arabi's Own Summary of The Fusus/The Imprint of The Bezels of The Wısdom", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society* 1 (1982), 30-93.

[18] Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi* (İstanbul: Alfa, 2020).

[19] Bkz: Süleyman Uludağ, "Kâşânî, Abdürrezzâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/5.

[20] Ebû'l-Alâ Afifî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 45.

[21] Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 20.

[22] Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Seyyid Hâdî Zâde (Tahran: İran Kültür ve İrşad Bakanlığı Yayınları, 1383).

Kayserî *Fusûs* şerhinde metne odaklı bir yorum tarzı benimsemiş, gereksiz ayrıntılardan ve yorucu açıklamalardan kaçınmıştır. Ayrıca şerhe geçmeden önce okuyucuyu hazırlamak amacıyla on iki bölümden oluşan geniş kapsamlı bir mukaddime kâleme almıştır. Bu mukaddime; varlık, esmâ-i ilâhîyye, a'yân-ı sâbite, cevher ve araz, küllî âlemler, misal âlemi, keşif mertebeleri, ruh-beden ilişkisi, nübüvvet, risalet ve velayet gibi temel konuları içermekte böylelikle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine dair bütüncül bir bakış açısı sunmaktadır. Eser böylece hem onun felsefî sisteminin anlaşılmasına bir zemin hazırlar hem de *Fusûs*'un daha rahat kavranmasına imkân verir.[23] Buna dayanarak çalışmada Kayserî'nin *Fusûs* şerhine başvurulmuştur. Tezde bu şerh, Tahir Uluç tarafından Türkçe'ye kazandırılan çeviri nüsha üzerinden takip edilmiştir.

Çalışmada başvurulan bir diğer kaynak ise Ahmet Avni Konuk'un *Fusûsü'l-Hikem* şerhidir. Klasik *Fusûsü'l-Hikem* şerh geleneğinin Kayserî ile başlayan zincirinin son halkalarından biri kabul edilen Konuk, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ele alma noktasında daha ihtiyatlı ve muhafazakâr bir yaklaşım sergiler. Araştırmacıların tespitine göre, Konuk hem ekol içinden hem de ekol dışından gelen eleştirilere karşı savunmacı bir tavır takınmıştır. Bu yönüyle onun şerhinde *Fusûsü'l-Hikem* tek başına belirleyici bir otoriteye dönüşmüş ve şârihin yorum sınırlarını çizen bir konuma gelmiştir. İşte bu yaklaşım, Konuk'un şerhini tez için temel kaynaklardan biri haline getirir. Zira bu yorum biçimi, çalışmanın esas hedefi olan İbnü'l-Arabî'nin kendi ifadelerinden hareketle onun ahiret tasvirini en yalın şekilde ortaya koyma amacına bütünüyle uygun düşmektedir. Çünkü Konuk'un şerhi, düşünce açısından İbnü'l-Arabî'ye sadakati esas alır ve sûfînin görüşlerinin doğrudan izlenmesine imkân tanır. Ayrıca, geleneksel vahdet-i vücûd anlayışını günümüz Türkçesine en anlaşılır ve başarılı biçimde aktaran eserlerden biri olması ve Ekberî gelenek içerisinde Şeyh-i Ekber'i en iyi temsil eden isimlerden kabul edilmesi, çalışmada Konuk'un şerhinin tercih edilmesinin sebeplerindendir.[24]

Çalışmanın temel kaynaklarından biri olan *Tedbîrât-ı İlâhiyye,* genellikle siyaset felsefesi eksenli bir eser olarak değerlendirilse de aslında İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi anlayışını zengin bir içerikle ortaya koyan önemli bir metindir. Ayrıca sûfînin ahiret tasvirinin genel çerçevesi oluşturulurken *Tedbîrât*'taki pek çok pasajdan

---

[23] Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 216; Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2023), 1/11-13; Güler, "Fusûsu'l-Hikem", 263-265.

[24] Alkan, "Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü", 236.

yararlanılması sebebiyle, bu eser tezin temel başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Eser, Ahmed Avni Konuk'un tercüme ve şerhi üzerinden takip edilmiştir. Konuk'un özellikle başta *Fusûs* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin diğer metinlerine olan hâkimiyeti, ihtiyaç duyulan noktalarda yaptığı atıf ve nakillerle şerhine önemli katkılar sağlamıştır. Bu açıdan *Tedbîrât*'ın Konuk tarafından yapılan tercüme ve şerhi oldukça zengin bir içerik sunar. Konuk eseri önce paragraflar halinde tercüme etmiş, ardından kapsamlı açıklamalarla detaylandırmıştır. Osmanlı Türkçesiyle kâleme alınan bu önemli çalışma, Mustafa Tahralı tarafından Avni Konuk'un dilini koruyarak günümüz harflerine aktarılmıştır. Tezde kullanılan nüsha da Tahralı'nın bu yayımıdır.[25]

Çalışmanın birincil kaynakları arasında yer alan diğer eserler ise İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen irili ufaklı çeşitli risalelerdir. Araştırma sürecinde yaklaşık yüz civarında risale incelenmiştir. Bu sebeple burada her bir risalenin ayrıntılı tanıtımına yer verilmesi mümkün değildir. Bununla birlikte kullanılan risale nüshaları hakkında bilgi sunmak faydalı olacaktır. Öncelikle Şeyhü'l-Ekber'in en yaygın bilinen risalelerini bir araya getiren derlemeye başvurulmuştur. Muhammed Abdülkerîm en-Nemrî tarafından hazırlanmış olan bu nüsha yirmi dokuz risaleyi içermekte olup tezde *Resâilu İbnü'l-Arabî (mn)* künyesiyle zikredilmiştir. Diğer risaleler için ise Said Abdülfettah'ın takdimiyle yayımlanan, İntişârü'l-Arabî tarafından neşredilen beş ciltlik eserden istifade edilmiştir. En-Nemrî'nin nüshasıyla karışıklığa mahal vermemek için bu eserler, cilt numarası belirterek Resâilu İbn Arabî (1), Resâilu İbn Arabî (2) vb. şeklinde gösterilmiştir.[26]

İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu ileri sürülen *Dürrü Meknûn*[27] ve *el-Bulga fî'l-Hikme*[28] adıyla iki risale içerik bakımından incelenmiş ve ahirete ilişkin çok sayıda veri olduğu

---

[25] Çakmaklıoğlu, "et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye", 363.

[26] Bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn Arabî*, ed. en-Nemrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001); Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Resâilu İbn Arabî (1)*, ed. Said Abdülfettah (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2021).

[27] Bu eser, kataloglarda ve kütüphane kayıtlarında *Kitâbü'l-Cefri'l-Câmi' ve'n-Nûru'l-Lâmi', ed-Dürrü'l-Maknûn ve'l-Cevherü'l-Masûn* veya *Miftâhu'l-Cefri'l-Câmi'* gibi farklı isimlerle de kaydedilmiştir. Eserin aidiyeti konusunda ciddi tartışmalar mevcuttur; nitekim Kâtip Çelebi eseri Muhammed b. Talha en-Nasîbînî'ye (ö. 652/1254) nispet ederken, bazı kataloglarda Abdurrahman b. Muhammed el-Bistâmî'ye (ö. 858/1454) atfedildiği görülmektedir. Ancak eserin içerisinde İbnü'l-Arabî'den kronolojik olarak daha sonra yaşamış olan Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ve Abdüsselâm b. Meşîş (ö. 622/1225) gibi şahsiyetlere atıflar yapılması, metnin İbnü'l-Arabî'ye sonradan nispet edilen (manhûl) bir eser olduğunu teyit etmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Osman Yahya, *Müellefâtu İbn Arabî*, çev. Ahmed Mahmud et-Tîb (Kahire: Dârü'l-Hidâye, 1992), 270, 271. Eserin Türkçe çevirisi için bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Dürrü Meknûn (İnci Dizileri)*, ed. Mustafa Varlı, çev. Şevket Gürel (İstanbul: Esma Yayınları, 1997).

tespit edilmiştir. Fakat bu eserlerin düşünüre aidiyeti kesin olmadığı hatta nispeti şüpheli görüldüğü için tezde kaynak olarak kullanılmamıştır. Eserlerin aidiyeti için Ibn 'Arabi Society derneğinin ve Osman Yahya'nın hazırlamış olduğu kataloglara müracaat edilmiştir. İbn Arabi Society topluluğunun kayıtlarında ilgili eserlerin yer almadığı görülmüştür.[29] Ayrıca bu risaleler içerik ve üslup bakımından başta *Fütûhât* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleriyle karşılaştırıldığında ciddi farklılıkların ve çelişkilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu eserler ölüm ötesi hayata ilişkin zengin bulgular içermelerine rağmen, İbnü'l-Arabî çalışmaları açısından güvenilir kaynaklardan sayılmadığı için tezde müracaat edilmesi uygun görülmemiştir.

Çalışmada kullanılan ve tez konusu açısından ikincil kaynak mesabesinde olan eser ise Mahmud el-Ğurab'ın hazırladığı tefsir çalışmasıdır. Bilindiği üzere Şeyhü'l-Ekber'in kesin olarak bilinen *"el-Cem'u ve't-tafsîl fî ma'rifeti me'ânî't-tenzîl"* ve *"İ'câzu'l-beyân fi't-tercemeti 'ani'l-Kur'ân"* isimli iki tefsiri bulunur. Fakat ne yazık ki bu eserler henüz gün yüzüne çıkmamıştır. Ğurab'ın *Rahmetün mine'r-Rahmân fî tefsîri ve işârâti'l-Kur'ân* isimli çalışması, İbnü'l-Arabî'nin tefsirine duyulan ihtiyaçtan kaynaklanan boşluğu kısmen de olsa gidermeye çalışmıştır. Yazar bu eserde şeyhin Kur'ân anlayışının kavranabilmesi için onun bütün eserlerini yirmi beş seneden daha uzun bir süre boyunca taradığını ve âyetleri titizlikle incelediğini belirtmiştir. Kur'ân âyetlerinin tefsiri sadedinde olabilecek bu âyet yorumlarını bir araya getirmiş ve klasik tasnife uygun olarak sûre tertibi şeklinde düzenlemiştir. Bu ifadelerden bir kısmı zâhir mânâların ve ahkâmın izahı şeklinde iken, diğer bir kısmı işârî tefsir kabilinden olup bâtınî anlamları ihtiva eder. Bazı yorumlar ise seyr ü sülûk âdâbı ve tasavvuf bahisleri hakkındadır. Ğurab, kendi şerhi ve notlandırması olmaksızın âyet yorumlarını doğrudan esere aktarmıştır. Çalışmada, dört ciltlik olan bu eserin 1989 yılında Matbaatü'n-Nadr baskısına müracaat edilmiştir. Bununla birlikte eserin 2024 yılında Muhammed Coşkun'un çevirisiyle beş cilt hâlinde İnsan Yayınları tarafından yayımlanan Türkçe

---

[28] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikmeh (Hikmette Son Nokta)*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2008). Nihat Keklik bu eseri İbnü'l-Arabî'ye ait olduğu iddiasıyla yayınlamasına karşın tahkik ettiği nüshada herhangi bir müellif isminin bulunmadığını bizzat kendisi belirtmektedir. Bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme*, thk. Nihat Keklik (İstanbul: İÜEF. Yay., 1969). Ayrıca ilgili eserin M.Takî Dânişpejuh tarafından işrâkî düşünür Yâkut el-Ebherî'ye nisbet edildiği görülür. Bkz: Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi Kitap, 2021), 53.

[29] Bkz: Muhyiddin Ibn ʿArabi Society, *MIAS Archive Report: Catalogue of Ibn ʿArabbī's Works (Lists of Ibn ʿArabbī's Works)*, PDF (Oxford: Muhyiddin Ibn ʿArabi Society, 01 Kasım 2019) (Muhyiddin Ibn ʿArabi Society).

tercümesi de mevcut kaynaklar arasında bulunur.[30] Ne yazık ki bu eser haricinde doğrudan tezin ikincil kaynağı olarak değerlendirebilecek başka bir çalışma bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunun haricinde İbnü'l-Arabî hakkında -özellikle onun meâd konusuna temas ettiği düşünülen- çalışmaların tamamı ikincil kaynak olarak görülebilir. Bu çalışmalar genellikle veri toplama sürecinin nihayetinde, eksik görülen veya gözden kaçan hususları tespit etmek yahut mevcut kurguyu tahkim etmek amacıyla başvurulan kaynaklardır. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği üzere tezin temel kurgusu birincil kaynaklar üzerinden inşa edilmiştir.

Konu hakkında yapılmış araştırmalara ilişkin literatür söz konusu olduğunda ise İbnü'l-Arabî'nin hâssaten ahiret tasavvuruna ilişkin mevcut çalışmaların değerlendirilmesi yapılacaktır. Öncelikle literatür taraması Arapça, Farsça ve İngilizce dillerinde gerçekleştirilmiş ve imkânlar ölçüsünde tespit edilen kaynaklar dikkate alınmıştır. Bu tarama sonucunda, bu tez çalışmasında ele alındığı şekliyle İbnü'l-Arabî'nin meâd tasavvurunu bütüncül ve sistematik olarak ortaya koyan kapsamlı bir çalışma tespit edilmemiştir. Yapılan literatür taraması kapsamında, Arapça literatürde İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu ele alan müstakil bir akademik çalışmaya rastlanmamıştır. Farsça literatür ise bu konuda nispeten daha fazla görünmekle birlikte yine de yeterli düzeyde değildir. Bununla birlikte bu kapsam dışında kısmî olarak ahiretle ilgili hususları ele alan çeşitli akademik çalışmalar mevcuttur. Bu noktada Ali Rıza Kırmanî'ye ait, İbnü'l-Arabî ile Molla Sadrâ'nın ahiret tasavvurunu karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma tespit edilmiştir.[31]Kırmanî, çalışmasını iki bölüm halinde tasarlamış, ilk bölümde Molla Sadrâ'nın, ikinci bölümde ise İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer vermiştir. Her iki düşünürün fikirleri dört başlık altında incelenmiştir. İlk olarak bu düşünürlerin varlık âlemi anlayışları ele alınmıştır. İkinci ve üçüncü başlıklarda hayal, berzah, cennet ve cehennem gibi kavramlar tartışılmıştır. Son bölüm ise mukayese ve değerlendirmeye ayrılmıştır. Fakat yazar, tüm bu kavramları detaylı biçimde tahlil etmeyip yalnızca birkaç sayfalık genel değerlendirmelerle yetinmiştir. Yazarın yazım tarzı genel olarak *Fütûhât*'tan konuyla ilgili kısa pasajları alıp bunlar üzerine yorum yapmaya dayanır. Ayrıca ahiret hayatı sadece cennet, cehennem ve azap gibi temel kavramlar çerçevesinde, daha genel hatlarıyla ele alınmıştır. Bu yönüyle eser

[30] Bkz: Mahmûd Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân fi Tefsîri ve İşârâti'l-Kurân* (Dımaşk: Matbaat-ı Nadr, 1989); Mahmûd Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân (Kur'ân-ı Kerim Tefsiri)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2024).

[31] Ali Rıza Kirmanî, *Berresî Meâd-ı Cismanî ez Didgâhı İbn Arabî ve Molla Sadrâ* (Qum/İran: İntişarât-ı Müessese-i Âmuzeşi ve Pezûheşî İmam Humeynî, 1390).

daha önce konuya ilişkin mukayeseli çalışmaların muhtemel zorlukları ve sorunları noktasında tespit etmeye çalıştığımız yüzeysellik sorunuyla malüldür. Bu sebeple de eserin, çalışma konumuzun alanında özgünlüğü noktasında soru işareti oluşturabilecek bir kapsamda ve derinlikte değildir. Farsça literatürdeki diğer çalışmalara bakıldığında ise genellikle cehennem azabının mahiyeti ve sürekliliğine odaklanan bir dizi makale çalışmasının öne çıktığı görülmektedir.[32] İngilizce literatürde ise İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu doğrudan ve etraflıca ele alan kapsamlı bir çalışma bulunmamakla birlikte konuya kısmen temas eden bazı araştırmalar mevcuttur. Örneğin Chittick'in *"Death and The World of Imagination: Ibn al-Arabbi's Eschatology"* adlı makalesi bunların başında gelir.[33] Chittick, hayal ve berzah kavramlarını merkeze alarak İbnü'l-Arabî'nin eskatolojisi üzerine değerlendirmelerde bulunmuştur. Ancak eskatoloji çalışmada merkezde değildir ve bu tezde hedeflendiği gibi tüm yönleriyle ele alınmamıştır. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu sistematik biçimde ve tüm yönleriyle ortaya koyma noktasında sınırlı kalmaktadır. Bunun yanı sıra Morris'in *İbnü'l-Arabî'nin Fütûhatü'l-Mekkiyye'sinde Manevî Aklın Keşfi* adlı eseri[34] İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvuruna ilişkin çeşitli izlenimler sunmakla birlikte, söz konusu eser bu konuyu müstakil ve sistematik bir çerçevede ele almamaktadır. Bu nedenle William C. Chittick'in makale çalışmasına kıyasla daha kapsamlı görünse de sadece dil ve üslubunun ağır oluşu değil; bunun yanında meâd meselesinin eserin bütününde merkezî bir tema olarak kurgulanmamış olması, ilgili tartışmaların farklı bahisler arasına dağıtılması ve yer yer üstü kapalı biçimde ele alınması gibi hususlar, ahiret anlayışının bütüncül ve takip edilebilir bir şekilde ortaya konulmasını güçleştirmektedir. Bunun dışında Dr. Muhammad Maroof Shah, *"Understanding Hell as Mercy: Reading Ibn Arabi on some Problems of Afterlife"* ve *"Ibn Arabi on Heaven and Hell"* adlı

---

[32] Mes'ud İsmâilî, "Hulûd-i Azâb der Mekteb-i İbn Arabî", *Ma'arif-i Aqlî* 6/3 (Bahar 1396), 467-470; Benî Esedî, "Nekd ve Berresî Hulûd-ı İnsanî der Azâbe Cehennem ez Menzere İbn Arabî ve İmam Humeynî", *Du Feselnâme-i Edyan ve İrfan Tadbîkî* 2/3 (Sonbahar ve Kış 1397), 113-134; Seyyid Ahmed Ebülberekât - Fatime Goli Ferûşânî, "Nekd ve Berresî Delâili İnkıtâ'i Azâb Cehennem ez Menzere İbn Arabî ve Molla Sadrâ", *Feselnâme-i Endîşe-i Dinî Danişgâhe Şîrâz* 39 (Yaz 1390/2011), 127-148; Hasan İbrâhîmî, "Azâb-ı Dâimi ez Didgâh-ı İbn Arabî", *Makâlât ve Berresîhâ* 41/74 (ts.), 105-124; Hasan Sa'idî, Hasan Zari', "Berresî TeRabbud Vücûdî Beden ba Nefs Pes Ez Merg (Tenâsuhi Melekûtî) ez Menzere Mektebi İbn Arabî", *Pejuheşhâye Hestî Şinaxtî* 3/4 (1393), 39-55; Muhammed Mîrî, "Berresî Çıgunegî İrtibat Nefs ba Beden ez Didgâhe İbn Arabî", *Hekmat Erfanî* 1/4 (1391), 73-87.

[33] William C. Chittick, "Death and The World of Imagination: Ibn Al-Arabi's Eschatology", *The Muslim World* 78/1 (Nisan 2007), 51-82.

[34] James Winston Morris, *Kalp Aynası: İbnü'l-Arabî'nin Fütûhatü'l-Mekkiyye'sinde Manevî Aklın Keşfi*, çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015).

yazılarıyla Şeyhü'l-Ekber'in ahiret anlayışıyla ilgilendiğini ortaya koymuştur. Ancak bu çalışmaların sadece bir internet sitesinde yayımlanan köşe yazısı şeklinde sunulduğu tespit edilmiştir.[35] Bunun haricinde yazarın daha kapsamlı ve sistematik çalışmalarına rastlanmamıştır.

Türkçe literatürde ise bu alanda yok denilecek düzeyde sınırlı sayıda çalışma bulunur. Bunlardan en dikkat çekeni Gülsüm Turan tarafından kâleme alınan ve henüz yeni sayılabilecek makale çalışmasıdır.[36] Bu yayın İbnü'l-Arabî'de ölüm, berzah, diriliş, cennet ve cehennem kavramlarına odaklanmakla birlikte makale düzeyinde olması sebebiyle konu tüm yönleriyle değil oldukça sınırlı ve yüzeysel bir yaklaşımla sunulmuştur. Ayrıca yazar, zaman zaman İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin yanında İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Gazzâlî gibi diğer düşünürlere de değindiğinden makalede İbnü'l-Arabî'nin konuya ilişkin perspektifinin arka planda kaldığı gözlemlenmiştir. Bu nedenle her ne kadar çalışmanın başlığı literatürdeki boşluğu dolduruyormuş gibi görünse de, içerik itibarıyla Şeyhü'l-Ekber gibi derin bir müfekkirin ahiret telakkisini kapsamlı biçimde ele alma konusunda yetersizdir.

Çalışma konusuna ilişkin tüm bu literatür değerlendirmeleri doğrultusunda tezimizin konusu ve yaklaşım tarzı itibarıyla İbnü'l-Arabî araştırmalarına mütevazı bir katkı sağlamayı hedeflediğini söyleyebiliriz.

[35]Muhammad Maroof Shah, "Ibn Arabi on Heaven and Hell" https://maroofshah.blogspot.com/2011/04/ibn-arabi-on-heaven-and-hell.html Erişim 09 Ağustos 2025).

[36] Gülsüm Turhan, "İbn-i Arabi'de Ölüm Ötesi Hayat", *İHYA Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 707-735.

BİRİNCİ BÖLÜM: İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDEN AHİRETİN ZORUNLULUĞUNU ÇIKARSAMANIN İMKÂNI

İbnü'l-Arabî'nin irfanî tefekküründe ahiret dinî nasslarda yer alan buyrukların zaruri bir gereği olarak temel inanç esasları arasında yer alır. Müslüman ve sûfî bir düşünürün teemmülünde bu hususun zorunluluk teşkil etmesi elbette tabiîdir. Ancak kanaatimizce Şeyhü'l-Ekber'in tasavvurunda emr âleminin yeri tetkik edildiğinde ahiret hayatının gerekliliğine işaret eden hususların onun nazariyesinde naslardan bağımsız olarak da mevcut olduğu görülecektir. İbnü'l-Arabî gayb âleminin varlığını kendi düşünce sistemi içerisinde böyle bir zorunluluk üzerinden inşa etmese de zannımızca onun nazariyesindeki birtakım unsurlar ahiretin gerekliliğini kaçınılmaz bir şekilde açığa çıkarır. Öyle ise sûfînin öğretisinde gayb âleminin yalnızca Kur'ân ve sünnetin bildirdiği bir hakikat olmasının ötesinde varlık ve yaratılış düzeninin içsel bir gerekliliği olarak da ele alınabileceğini öne sürmek yanlış olmayacaktır. Bu minvalde çalışmamızın ilgili kısmında sûfînin irfanî telakkisinde ahiretin gerekliliği, onun varlık, bilgi ve ahlak kavrayışı zemininde temellendirilecektir. Bu bağlamda ontolojik düzlemde ahiret şeyhin varlık anlayışını bina ettiği aslî unsurlar üzerinden tetkik edilecektir. Epistemolojik açıdan ise onun itimat ettiği temel bilgi kaynakları ve bilgi nazariyesi vasıtasıyla ölüm ötesi hayatın gerekliliği saptanmaya çalışılacaktır. Son tahlilde ise şeyhin nazariyesindeki ahlakî öğeler üzerinden ahiretin nasıl temellendirilebileceği hususu tartışma konusu yapılacaktır.

1. Varlık Anlayışının Unsurları Üzerinden Ölüm Ötesi Hayatın Temellendirilmesi

İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda gayb âlemi ontolojik düzlemde yalnızca dinî inancın gereği olarak tezahür eden bir öteki âlem değildir. Kanaatimizce onun düşüncesinin aslî unsurları doğal bir yönelimle ahiretin varlığını zorunlu bir şekilde ortaya çıkarır. Bu temel iddia elbette çeşitli veçhelerden geniş bir açılımı gerektirir. Bu minvalde çalışmanın ilgili kısmında şeyhin tefekküründe ahiretin zorunluluğuna delalet ettiği düşünülen temel ontolojik dayanaklar mütâlaa edilmeye çalışılacaktır. Konunun kapsamı dışına taşmamak için de tezde onun ontolojisine yalnız ahiret hayatı ile ilişkisi bağlamında yer verilecektir.

1.1. Merâtib-i Vücûd Tasnifinde Ahiret Menzillerinin Yeri

İbnü'l-Arabî'nin kavrayışında ahiretin zorunluluğuna delalet eden temel hususlardan birinin cennet ve cehennemin yalnızca gayb âlemine hasredilmiş fizikî âlemler olmayıp ayrıca ilâhî bilgi hazretinden itibaren varlık mertebelerinin her düzeyinde o mertebenin mahiyetine uygun bir sûrette tezahür eden bir hakikat şeklinde telakki edilmesidir. Nitekim cennet ve cehennem, ruhânî âlemlerden berzahî düzlemlere ve insanlık âlemine kadar uzanan ilâhî tecellîler silsilesi vasıtasıyla, her bir âlemin kendine özgü şartları ve nitelikleriyle uygun bir şekilde farklı mertebelerde varlık sahnesine çıkar. Bu mertebeler sırasıyla *ilâhî ilim, misal, şehadet, insan ve ahiret* şeklinde tasnif edilir. İlâhî ilim mertebesinde cennet ve cehennem, bu sonsuz ilmin birer tecellîsi olarak hakikatlerini bulurlar ve bu düzeyde a'yân-ı sâbitede mahiyet itibariyle hakiki varlıklar olarak mevcutturlar. A'yân-ı sâbitemevcûdâtın Hak Teâlâ'nın ilmindeki asıllarını mündemiç olduğundan, cennet ve cehennem de bu mertebede özleri itibarıyla mümkün varlıklar olarak yer alır. Lâtif ve kesif sûretleri farklı nitelikleriyle bir arada barındıran misal âleminde ise cennet ve cehennem bu âlemin tabiatına uygun sûretler kazanarak tebellür ederler. Bu âlemde cennet ile cehennem henüz maddî bir varlık kazanmamış olmakla birlikte bir tür soyut gerçeklik olarak idrâk edilebilirler. İbnü'l-Arabî bu anlayışın temellendirilmesi noktasında *"Kabir, mümin için cennet bahçelerinden bir bahçe, kâfir için ise cehennem çukurlarından bir çukurdur"*[37] hadisini delil olarak zikreder ve böylelikle cennet ve cehennemin berzahî düzlemde tecellî eden bir hakikat olduğunu ifade eder. Şehadet mertebesinde ise cennet ve cehennemin zuhûru birbirinden ayrı ve müstakil iki hakikat şeklinde değil, iç içe geçmiş bir sûrette tahakkuk eder ve bu mertebenin keyfiyetine münasip şekilde vücûd bulup tebarüz eder. Nitekim bu dünya acı ve ıstırabın mazharı olan cehennem hallerini de haz ve mutluluğun tecellîgâhı olan cennet hallerini de kendi bünyesinde bir arada bulundurur. İnsanın bu dünyada hem saadeti hem de elemi tecrübe etmesi manevî düzlemde cennet ve cehennemin varlığına işaret olarak kabul edilmiştir. İnsan mertebesinde bu iki âlemin mevcûdiyeti ise ruh-kalp ile nefs-hevâ makamlarında belirir. Bu minvalde ruh ve kalp cennetin ulvî hakikatlerini temessül ederken, nefis ve hevâ ise cehennemin azap verici mahiyetini aksettirdiği kabul edilir. Nitekim güzel ahlaka sahip ve Hak Teâlâ'ya yönelmiş bir

[37] Tirmizî bu hadisin garîb olduğunu belirtmiştir. Bkz: Tirmizî, *Sünen, "*Sıfatu'l-Kıyâme", 25. Ayrıca bkz: Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık b. Abdullah bin Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 8/273.

kalbin cennet hazlarının, nefsin şehvet ve arzularına tabi olmanın ise cehennem azabının kaynağı olduğu belirtilir.[38] Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin cennetin yapısını insanın yaratılışı, bedensel yapısı ve manevî tekâmülü ile sıkı sıkıya irtibatlı bir şekilde değerlendirmesi ve cenneti insanın uzuvları ve amelleriyle ilişkilendirerek bu bağlantıyı cennetin sekiz kapısı üzerinden tavzih etmesi, cennetin insan mertebesi düzlemindeki manevî hakikatine işaret eder. Bu anlayış doğrultusunda amellerin genel olarak insanın sekiz uzvu arasında bölümlenmesi[39] dolayısıyla cennetin sekiz kapısından her birinin insanın; göz, kulak, dil, el, mide, cinsel organ, ayak ve kalp gibi temel uzuvlarından birini simgelediği düşünülür. Müfekkir bu noktada, Hz. Peygamber'in abdest alıp huşû ile iki rekât namaz kılan kişinin cennetin sekiz kapısından da girebileceğini müjdelemesi ve Hz. Ebû Bekir'in cennetin bu kapılarından birden girmeye dair sualinin, cennetin sekiz kapısı ile insanın amellerinin işlediği temel sekiz uzuv arasındaki ilişkiyi teyit ettiğini öne sürer.[40] Bu bağlamda insanın uzuvları ile yaptığı amellerin her bir uzvun gerçekleştirdiği eyleme karşılık olarak cennette bir mükâfat bulacağı düşünülebilir. Ameli yapan irade olsa da, fiilin kendisinden sadır olan ameli gerçekleştiren uzuv, zâhirî düzlemde amelin faili konumunda olduğundan amelin hak ettiği mükâfatın uzuv üzerinden tezahür etmesi uygun görülmüştür. Bu anlayış, Hak Tealâ'nın Adl sıfatının ahirette kemal üzere tecelli edeceğinin bir göstergesi olarak da okunabilir. Zira uzuv cihetinden amelin zâhirî faili, amelin değeriyle orantılı bir karşılık göreceği anlaşılır. Böylece hadiste ifade edilenlerle İbnü'l-Arabî'nin cennet kapıları ile insan uzuvları arasında kurduğu ilişki, simgesel bir boyut taşıdığı kadar Hakk'ın mutlak adaletinin bir tezahürünü yansıttığı söylenebilir.

Fusûs şarihleri *"Cehennem kâfirleri kuşatmıştır"*[41] ayetini aynı bağlamda izah ederek onun söz konusu bu görüşünü tahkim ederler. Bu anlayış doğrultusunda cehennem yalnızca ahirette var olacak bir mekân olmanın ötesinde inkârcıların kalplerinde ve iç dünyalarında sürekli bir azap kaynağı olarak tecellî eden bir hakikat hüviyetine bürünmektedir. Cennet ve cehennemin nihaî ve son tezahürü ise gayb âleminde tebellür edecektir. Varlığın bu mertebesinde cennet ve cehennem hem ruhânî hem de hissî bir hüviyet kazanarak bütünlüklü bir şekilde tahakkuk eder. Ancak bu

[38] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/203.
[39] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 139.
[40] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nucûm ve Masâbîhu Ehlil-Esrâr ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 50.
[41] el-Ankebût, 29/54; et-Tevbe, 9/49.

dünya hayatındaki gibi geçici değil sabit, daimî ve ebedî bir mahiyete sahip olacaktır.[42] Anlaşıldığı üzere cennet ve cehennem her varlık mertebesinde kendine özgü bir sûrette tezahür edecektir. Bu varlık mertebelerinde yalnızca metafizik veya manevî düzlemde hakikat olarak duran cennet ve cehennemin, mutlak ve kesin bir şekilde tecellî edeceği bir menzile ihtiyacı vardır. Bu da ahirete işaret etmektedir. Dolayısıyla farklı varlık mertebelerinde metafizik, misâlî ve enfüsî görünümleriyle vücûd bulan cennet ve cehennemin hakikatlerinin tam anlamıyla somut ve duyusal bir düzlemde tahakkuk etmesi, ahiretin varlığını ontolojik bir zorunluluk hâline getirmektedir.

1.2. Daimî Yaratılışın *(Halk-ı Cedîd)* Gereği Olarak Ahiretin Zorunluluğu

Şeyhü'l-Ekber'in varlık anlayışında ahiretin zorunluluk fikri çerçevesinde belirdiği bir diğer alan, kâinatın ve mevcûdâtın zuhûruna ilişkin serdettiği son derece dinamik yaratılış anlayışıdır. Söz konusu anlayışın tabiî bir neticesi olarak öte dünyanın vücûbiyeti ortaya çıkar. Halk-ı cedîd kavramının merkezinde şekillenen bu tasavvur varlığın bir defaya mahsus statik bir düzen şeklinde ihdas edilmediği, bilakis kâinatın oldukça aktif ve dinamik bir tavırla yaratıldığı ve bu yaratmanın süreğenliğinin olduğu şeklindedir.[43] Söz konusu idrâke göre âlemdeki her şey Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının bir tecellîsi olup bu tecellînin tezahürü ise evrende devamlılık arz eder. Kıyametin kopmasıyla beraber dünya hayatının nihayete ermesi, zâhirde ilâhî tecellîlerin kesintiye uğradığı zannını meydana getirse de hakikatte durum böyle değildir. Zira kâinat yalnızca şehadet âleminden ibaret olmayıp, şehadet âlemi merâtib-i vücûd içerisindeki mertebelerden yalnızca biridir. Dolayısıyla bu âlemde kıyametin kopması sebebiyle meydana gelen bozuluş ve yok oluş kâinatın tümüne ve bütün varlık sistemine hamledilmemelidir. Dünya hayatı Zât-ı Akdes'in isim ve sıfatlarının tecellî ettiği mertebelerden biridir. Şeyhin teemmülünde bu tecellînin yalnızca şehadet âlemi ile mahdud olması mümkün olmadığı gibi, tecellînin inkıtaya uğraması da imkân dâhilinde değildir. Tecellînin sürekliliği anlayışı, yaratılışın her an tekrar etmesi ve

---

[42] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/85; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/90.

[43] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/70, 5/188-189; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celaliyye ve huve Kelimetullah", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 52. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı (İstanbul: İFAV, 2017), 1/41. Ayrıca bu kavram çalışmanın *"Halk-ı Cedîd: Ontolojik/Daimî Ölüm"* başlığında ölüm olgusu üzerinden de ele alındığı için kavramsal açıdan detaylı mülahaza o bölümde yapılmıştır. Tekrara düşmeme gerekçesiyle bu bölümde konuya ilişkin geniş bilgi aktarımı yapılmamıştır. Bu nedenle terim hakkında detaylı izah için çalışmanın ilgili başlığına müracaat edilebilir.

devamlılık arz etmesi görüşüyle doğrudan irtibatlıdır. Hatta bu iki anlayış, bir biriyle irtibatlı olmanın da ötesinde bir hakikatin iç içe geçmiş iki yüzünü ifade eder.

Yaratılışın sürekliliği ve âlemde her an yeni bir yaratmanın olması varlık üzerinde her an ilâhî bir tecellînin tahakküm etmesi demektir. Bu bağlamda yaratılışın devamlılığı ve sınırsızlığı tecelinin de sonsuzluğunu ve kapsayıcılığını beraberinde getirir. O halde İbnü'l-Arabî'nin yaratmanın sürekliliği ve tecellînin mütemadiyen tezahürü şeklindeki görüşü, kâinatın ontik düzlemde bir yaratma boşluğunu kabul etmediği fikrini içerir. Bu bağlamda meselenin irtibâtının kurulabileceği temel zeminlerden biri de İbnü'l-Arabî'nin varlığın kaynağını dayandırdığı yerdir. Müfekkirin nazarında varlık, mutlak vücûdun zuhûrundan ibarettir ve bu zuhûrun âlemdeki tezahürleri hiçbir sûrette sekteye uğramaz. İnsan zihninin kesinti veya duraksama şeklinde müşâhede ettiği durumlar dahi hakikatte yokluğu ifade etmeyip ancak bir tahavvül ve tekâmül sürecinden ibarettir. Nitekim dünyanın son bulacağı gerçeği ve ölümün mutlak hakikati göz önünde bulundurulduğunda ilâhî tecellîlerin ve yaratmanın dâimiliği itibariyle, bu dünyadan sonra başka bir âlemin varlığı kaçınılmaz bir ihtiyaç şeklinde ortaya çıkar. Nassların işaret ettiği bilgiler cihetinden bakıldığında işin sonunda mahlûkâtın varacağı nihaî menzilin ahiret hayatı olduğu anlaşılır. Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin yaratılış telakkisi göz önünde bulundurulduğunda ahiretin gerekliliği, dinî naslardan bağımsız, sadece şeyhin bu doktrini çerçevesinde ele alındığında dahi ortaya çıkar. Dolayısıyla Şeyhü'l-Ekber'in tasavvurunda ahiret, dünyada süregelen yaratılışın ve kesintisiz tecellînin kıyametin kopmasıyla beraber inkıtaya uğramaması için zorunlu olarak var olması gereken bir âlemdir. İlâhî iradenin emri neticesinde kesintisiz devam eden yaratma fiili gereği, başka bir düzlemde varlığını sürdürecek olan gayb âleminin şehadet âlemi ile olan münasebetine de değinilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri tetkik edildiğinde dünya ve ahiretin kat'i sûrette birbirinden ayrışmış iki farklı varlık düzlemi şeklinde ele alınmadığı görülecektir. Bu iki âlem arasında mutlak yerine ancak izafî bir ayrımdan söz edilebilir. Nitekim ilâhî tecellîlerin hükümran olduğu yaratılış tasavvuru açısından bakıldığında dünya ile ahiretin yek diğerinin zıddına iki varlık alanı olmayıp aynı ilâhî hakikatin muhtelif veçhelerini ifade ettiği görülür. Fakat bu ifade ile dünya ile ahiretin mahiyet itibariyle aynı oldukları düşüncesi kastedilmemektedir. Her bir âlemin yaratılış hüviyetine göre kendine has bir kimliği ve niteliği olduğundan mahiyet bakımından birbirlerinden ayrışırlar. Bu farklılıklar zaman, mekân, yaratılış, cismanî veya ruhânî unsurlar, his ve idrâk gibi birçok yönden belirginleşir. Bu bakımdan ahiretin zaruriyet gereği dünyanın devamı niteliğinde olması, gayb âlemi ile şehadet âlemi arasında mahiyet birliği olduğu manasına gelmemelidir.

Söz konusu iki âlem arasında müştereklikten söz edebileceğimiz yer *tecellînin/yaratılışın devamlılığı* ve İbnü'l-Arabî'nin ontolojisi gereği *varlığın birliği* ilkesidir. İlâhî tecellîlerin dünyadaki zuhûru sayısız olduğu gibi bu tecellîler ahirette de sınırsız sayıdaki sûretlerde tahakkuk eder. Zira yaratmanın sürekliliği dünyaya münhasır değildir. İnsan, bu dünyada belirli bir sûrette varlığını sürdürür. Ancak bu süreklilik ahirette farklı bir tecellî biçimiyle devam eder. Böylelikle ahiret, varlığın kesintiye uğraması anlamına gelmeyip, bilakis varlığın yeni bir sûrette açığa çıkışı olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla müfekkirin telakkisinde tecellînin daimiliği ilkesi gereği ahiret, varlık düzlemi içerisinde bulunması zorunlu bir aşamayı ifade eder. Eğer ahiretin mevcûdiyeti mevzu bahis olmasaydı, *varlığın/yaratılışın sürekliliği* ilkesi sekteye uğrayacak ve bu durum Şeyhü'l-Ekber'in yaratılış telakkisinin merkezinde yer alan *kesintisiz tecellî* anlayışıyla çelişecekti. Ancak varlık bu dünyada mahiyetine uygun farklı sûretlerde tezahür ettiği gibi, emr âleminde de ontik düzlemde yeni bir varoluş mertebesine yükselerek her an yeniden hakikat semasına çıkmayı sürdürecektir. Bu perspektif ile değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'de ahiretin varoluşsal bir gereklilik olarak tezahür ettiği ve böylelikle de sûfînin hikemî kavrayışında ontolojik bir zorunluluk haline geldiği görülecektir.

1.3. Zâhirîn *(Dünyanın)* Tamamlayıcısı Olarak Bâtın *(Ahiret)*

Şeyhü'l-Ekber'in varlık anlayışında ahiretin gerekliliğinin inşa edilebileceği temel hususlardan biri de *zâhir-bâtın diyalektiği*dir. Onun düşünce sisteminin her aşamasında *(varlık, bilgi, ahlak, ibadet vs)* hâkim olan bu diyalektik, varlığın mutlak ve tek bir hakikatin membaından zuhûr ettiği ancak bu zuhûrun zâhir ve bâtın şeklinde iki yüzü bulunduğu ve hakikatin bu iki veçhe aracılığıyla hem görünen hem de gizlenen bir gerçeklik olarak tecellî ettiği fikrini öngörmektedir.[44] Sûret ve mana, iç ve dış, kabuk ve öz şeklinde de tabir edilebilecek olan bu diyalektik varlığın ikili görünümünü ifade eder. Zâhir mevcûdâtın dışsal hakikatini ve idrâk edilebilir yönünü; bâtın kavramı ise kabuğun içindeki özü, cevheri ve şeylerin hakiki ve derûnî yönünü temsil eder. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine aşina olan tüm araştırmacıların da takdir edeceği üzere onun nazariyesinde varlık bu iki veçhe üzerinden tanımlanır ve bu veçheler varlığın bütünlüğünü oluşturur. Bu iki boyutun birbirinden ayrılması mümkün olmadığından her

[44] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/253; Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004) "et-Tecellîyü'z-zâhirî, et-Tecellîyü'l-bâtınî", 125. Ayrıca İbnü'l-Arabî'de zâhir ve bâtın kavramlarının detayı için bkz: Ayşe Kandemir, *İbnü'l-Arabî'nin Felsefesinde Dinîn Zâhirî ve Batını* (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019).

zâhirîn ardında bir bâtın, her bâtının da kendisinde gizleneceği bir zâhirî vardır. Varlık, bilgi veya idrâk düzeyinde olması fark etmeksizin âlemde varoluştan pay alan şeylerin tamamı bu iki veçheye sahiptir.[45] Dolayısıyla bir bütün olarak bakıldığında âlem bu yönüyle görünen ve görünmeyenlerden ibarettir denilebilir. Her şeyde olduğu gibi esasında İbnü'l-Arabî'de de bu anlayışın gelişmesinde etkin olan unsur, bütün varlığın ilâhî isimlerin tezahüründen ibaret olmasıdır. Her şeyin asıl kaynağı Hak Teâlâ olduğuna göre âlemdeki zâhir-bâtın ikililiğinin membaı da O'dur. O halde Hak Teâlâ'nın "ez-Zâhir-el-Bâtın" esmasının bu görünümlerinin temel kaynağı olduğu aşikârdır. İbnü'l-Arabî'nin nazarında varlık, Hak Teâlâ'nın kendi hakikatini izhar etme sürecinden ibarettir. Hak Teâlâ "zâhir" olduğu gibi aynı zamanda kendisinde "bâtın" olma hususiyetini de taşır. Nitekim Cenab-ı Mevlâ'nın kendisini hem "ez-Zâhir" hem de "el-Bâtın" isimleriyle tavsif etmesi bunun bir göstergesidir.[46] Âlemde bulunan mevcûdâtın tümü Hakk'ın bu tecellîsi olmaktan mülhem zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki boyuta sahiptir. Nitekim Hakk kendisini zâhir ve bâtın olarak nitelemiş,[47] insan dâhil âlemdeki her şeyin de bu iki veçhe ile sınırlı tutulması gibi,[48] âlemde gayb ve şehadet âlemi diye ayrılmıştır. Merâtib-i vücûd dairesi içerisinde, varlık kokusundan payını alan her şeyin görünen ve görünmeyen olmak üzere iki veçhesi bulunduğuna göre, bütün varlığın da bu iki yönle kavranması zorunludur. İnsanın bâtını gayb yönüyle, zâhirî de şehadet yönüyle idrâk etmesi yine bu hakikatin bir gereğidir. Öyle ise panoramik bir bakış açısıyla sûfînin merâtib-i vücûd tasnifine bakıldığında dünyanın varlığın zâhirî, ahiretin ise bâtınî yönünü temsil ettiği görülür. Zira müfekkir kevn âleminin zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayrıldığını ve Hak Teâlâ'nın zâhirî halk, bâtını ise emir âlemi şeklinde tavsif ettiğini belirtir.[49] O halde dünya varlığın sûretler düzeyinde tecellîsini ifade ederken, ahiret ise bu tecellînin derûnî boyutta açığa çıktığı bir âlemdir.

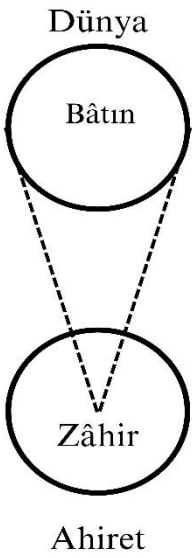
İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine çalışan çağdaş araştırmacılarından W. Chittick bu anlayışın benzeri olarak Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi bu dünya ve öte dünya üzerinden kavramsallaştırarak ahireti, dünyanın *"içselliğinin (bâtın) dışsallaştığı*

---

[45] Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Alfa, 2017) "Zâhir-Bâtın", 563.
[46] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/253, 6/22-26; Kemâlüddîn Abdürrezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Seyyid Hâdî Zâde (Tahran: İran Kültür ve İrşad Bakanlığı Yayınları, 1383), 146.
[47] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 46.
[48] Afifî, *Fusûs Şerhi*, 68.
[49] Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Zâhir-Bâtın", 563.

(zâhir)" bir âlem olarak tanımlar.[50] Her ne kadar bu kavramsallaştırmayı ilâhî isimler bağlamında Allah ile insan arasındaki ilişki ekseninde yapmış olsa da bu yaklaşımın dünya ve ahiret arasındaki tezahür farklılığına da uygulanabilir olduğu düşünülmüştür. Buna göre dünyada bâtınî olan hakikatler gizli ve örtülü kalırken, ahirette ise bu bâtınî unsurlar zâhirî bir görünüş ve açıklıkla doğrudan en saf, en yalın ve en duru haliyle tecellî eder. İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvuruna ilişkin aktarımlarında bu yaklaşım açıkça gözlemlenir.[51] Müfekkir amellerin mahiyetinin ahirette sûretlere dönüşeceğini ifade ederek, dünya hayatında gizli kalan bâtınî manaların ahirette somut, açık ve görünür bir hale geleceğini belirtir.[52] Bu çerçevede dünya bâtınî hakikatlerin örtülü olduğu, ahiret ise bu bâtınî hakikatlerin zâhirde açığa çıktığı bir âlem olarak değerlendirilir. Bu dünyanın zâhirî ve bâtını, ahirette zâhire dönüşecektir. Zira ahirette her şey apaçık bir görünümle tebarüz eder.[53]

Chittcik'in yaklaşımından mülhem bu kavramsallaştırmanın şematik gösterimini şu şekilde yapabiliriz:



Şekil 2: Dünya ve Ahiret İlişkisinde Bâtınının Zâhire Dönüşümü

[50] William C. Chittick, "Death and The World of Imagination: Ibn Al-Arabi's Eschatology", *The Muslim World* 78/1 (Nisan 2007), 70.

[51] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/113-118. Ayrıca şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında değişik açılardan farklılıklar için çalışmanın *"Giriş, Berzah, Cennetin Yapısı ve Cennetteki Yaşantını Tasviri"* gibi başlıklara müracaat edilebilir.

[52] Detaylı bilgi için çalışmanın *"Berzah-ı Sanî, Kıyamet, Haşr"* başlıklarına müracaat edilebilir.

[53] Bu husus çalışmanın son bölümünde yer alan *"O'nun Vechinden Başka Her Şeyin Yok Oluşu"* başlığında tecellî kavramı üzerinden farklı bir perspektiften yorumlanır.

Varlığın zâhirî ve bâtınî yönlerinin bir arada düşünülmesi gereken en önemli kısım, bu iki veçhenin birleşmesiyle varlığın bütünselliğinin sağlanacağı ve kemâlin gerçekleşebilmesi için bütünlüğün zaruri olduğu meselesidir. Varlık yalnızca bir yönüyle tezahür ettiğinde ya da kendisindeki hakikat yalnızca tek bir veçhe üzerinden açığa çıktığında, bu yalnızca o yüzeysel görünümün bir tezahürü olacak ve varlık tüm yönleriyle kendini izhar edemeyecektir. Bu durumda mutlaka başka bir veçhe eksik kalacak ve dolayısıyla varlık, en kâmil, en olgun ve en derin haline ulaşamayacaktır. Zâhir ve bâtın arasındaki bu eksiksiz birlik, varlığın tüm yönleriyle tecellî etmesi ve mutlak kemâl bulması için zorunlu bir olgu şeklinde karşımıza çıkar. Nitekim Suad el-Hakîm'in *"bâtın zâhirde gizlenmez, bunun yerine bâtın zâhirî teyit eder ve kemâle erdirir"* ifadesi bu düşünceyi tahkim eder. Hakîm, İbnü'l-Arabî'nin felsefesinin içeriğinin zâhir ve bâtının beraberce bulunmasıyla kemâle ereceğini ifade eder.[54] Öyle ise varlıkta zâhir-bâtın bütünselliğinin tahakkuku varlığın kemâle ermesinin bir ifadesidir. İbnü'l-Arabî'de bu kemâlin ahlakî olmasının yanısıra ontolojik ve epistemolojik boyutlarının da ifade edilmesi gerekir. Şeyhin nazariyesinde kâmil varlık olarak gerçekleşmek, bütün hakikatlerin *zâhir ve bâtın* formunu toplayan bir sûrete sahip olmak anlamına gelir.[55] İbnü'l-Arabî varlıkta yer alan her kelimenin ve Kur'ân'daki her ayetin mutlaka celâl, cemâl ve kemâl şeklinde üç yönü bulunduğunu belirtir. Kemâl zâtın bilinmesi, varlığının illeti ve bulunduğu makamın gayesinden ibaretken Celâl ve Cemâl, heybet, ünsiyeт, kabz, bast, havf ve recâ şeklinde kendisine yönelene göre tezahür eden yöneliş biçimleridir. Bu tasnif zâhir-bâtın diyalektiğinin ilâhî isimler düzeyindeki yansıması olarak okunabilir. Zira Celâl Allah'ın aşkınlığını ve erişilmezliğini yani bâtınî yönünü, Cemâl ise yakınlığını ve zâhirî tecellîsini temsil ederken kemâl bu iki veçhenin bütünleşmesiyle ulaşılan ontolojik olgunluğa tekabül eder.[56] Dolayısıyla kâmil varlık olarak gerçekleşmek celâl ve cemâlin, başka bir deyişle zâhir ve bâtının bütünlüğünü kendinde toplayan bir sûrete sahip olmak anlamına gelir. Bu minvalde *"varlığın ikmali için bütünlüğün gerekliliği"* şeklinde tavsif ettiğimiz bu anlayışın İbnü'l-Arabî'nin nazariyesine mutabık olduğu görülür. Söz konusu zâhir-bâtın

---

[54] Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Zâhir-Bâtın", 563. Ayrıca bkz: Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore (Ibn 'Arabi, The Book, and the Law)*, trans. David Streight (New York: State University of New York Press, 1993), 23. Türkçesi için bkz: Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman (Hakikat, Şerîat ve İbn Arabî)*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015), 53.

[55] Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, "Kemâl", 322. Ayrıca bkz: Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 97.

[56] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 35.

diyalektiği göz önünde bulundurulduğunda varlığın hem zâhirî hem de bâtınî yönüyle açığa çıkması ve böylelikle bütünlüğün sağlanarak yetkinliğe erebilmesi için zâhirî sûretlerin yanında bâtınî manaların da tebellür edeceği bir mahalle ihtiyaç vardır. Bu taayyün zemininin ahiret hayatı olduğu ise açıktır. Mananın dünyada çeşitli metaforlar ve semboller aracılığıyla kısmen belirmesi mümkün olsa da ahiret, varlığın bâtınî yönünün mutlak sûrette tezahür edeceği âlemdir. Öyle ise şehadet âlemi varlığın zâhirî görünümünün mahalli iken, gayb âlemi ise mevcûdâtın hem zâhirî hem de bâtınî veçhesiyle zuhûr edeceği yerdir. Bu görünüm perde metaforu üzerinden temsil edilecek olursa dünya perdenin kendisi iken, ahiret ise bu perdenin kalktığı ve hakikatin tüm açıklığıyla tebellür ettiği bir mertebeye tekabül eder. Dünya varlığın zâhirî ve maddî yönünü temsil ederken, ahiret ise onun bâtınî ve hakiki yönünü açığa çıkarır. Dünya, hâdis ve kesif bir âlemdir; yani değişime, dönüşüme ve fanî olmaya mahkûmdur. Oysa ahiret, varlığın hakiki yönünün zuhûr ettiği daimî bir mertebedir.[57] Bu sebeple varlık sürecinin devamlılığın sağlanması için ahiretin mevcûdiyeti kaçınılmaz bir gerçeklik olarak durur. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî'de ahiret varlığın zâhirî ve bâtınî tecellîleriyle bütünlüğe kavuşması için varlığı kat'i sûretle gerekli olan ve varlık âleminin derûnî veçhesinin tezahürünü ifade eden bir âleme dönüşür.

Varlığın tekâmülü için tecellînin bütünselliğinin gerekliliği şeklinde öne sürdüğümüz düşüncenin Şeyhü'l-Ekber'in perspektifinde kaçınılmaz olarak ilişkilendirilebileceği anlayış varlığın birliğini savunan tecellî nazariyesidir. Müfekkirin ontolojik görüşlerinin merkezinde yer alan bu nazariyeye göre, hariçte mevcûd olan varlığın tamamı Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının membaından tebarüz eder. Şehadet âlemi ile gayb âlemi, bu hakikatin ontik düzlemdeki farklı tezahürleri olarak varlık sahnesinde kendini gösterir. Sûfînin irfanî telakkisinde dünya vehmî, hayalî ve mecazî bir varlık alanı olup yalnızca gerçek varlığın bir sûreti hükmündedir. Bu minvalde dünya mutlak ilâhî hakikatlerin eksik ve örtük bir görünümüdür. Ahiret ise varlığın daha yüksek, tam ve kâmil bir tezahürü olduğundan, bu âlemde hakikat kendisini daha açık bir şekilde, olduğu gibi gösterecektir. Ahiret İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvurunda birlik ve gerçekliğin mutlak ve bütünlüklü sûrette tebellür ettiği âlemdir. Öyle ise ahiretin varlığı Şeyhü'l-Ekber'in teemmülünde tecellî doktrininin bir gereği olarak da zaruriyete dönüşür. Bu anlayışa göre şayet ahiret olmasaydı varlığın membaı kabul edilen Cenab-ı Mevlâ'nın tecellîsi yalnızca şehadet âlemindeki sûretlerde tebarüz eden yansıma ile

[57] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 33.

sınırlı kalır, ilâhî isimlerin en saf görünümleri ortaya çıkamazdı. O halde varlık dairesinin bir parçası olarak ahiret, Hakk'ın isim ve sıfatlarının bütünlüklü ve tam tecellîsinin zuhûru için zorunlu bir aşamayı ifade eder.

1.3. Ahiretin A'yân-ı Sâbite'deki İlâhî Bilginin Tezahürü Olması

İbnü'l-Arabî'nin irfân anlayışı çerçevesinde ahiretin gerekliliğini ilişkilendirebileceğimiz bir diğer husus *A'yân-ı sâbite* düşüncesidir. Varlıkların ilâhî ilimde ezelî olarak sabit olan hakikatlerini ifade eden bu kavram, henüz dış dünyada zuhûr etmemiş olan şeylerin özünü teşkil eden hakikatlerin metafizik bir prototipi şeklinde kabul edilir. Bilinen şeylere A'yân-ı sâbitedenilmesinin sebebi, onların varlığın ikinci mertebesinde "sabit özler" şeklinde bulunmaları yani Hak Teâlâ'nın ilminde değişmeden kalmalarıdır. Dış dünyada çokluk şeklinde ortaya çıkan varlık halleri, bu sabit hakikatlerin gereği olan niteliklerin, durumların ve oluşların tezahür etmesinden ibarettir. Her varlığın hakikati ise ezelde Cenab-ı Hakk'ın ilminde sahip olduğu belirlenime ve tayin şekline göredir.[58] A'yân-ı sâbiteterimi *"ayn"* ve *"sâbit"* lafızlarının birleşiminden oluşur. *"Ayn"* kelimesiyle hakikat, zât ve mahiyet; *"sâbit"* ifadesiyle ise henüz haricî bir varlık kazanmamış yalnızca aklî ve zihnî düzeyde var olan şeyler kastedilir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî â'yân-ı sâbite kavramıyla eşyanın hakikatinin bulunduğu ve henüz duyusal varlık kazanmadığı makul âleme işaret eder. Bu özler haricî varlıkla henüz ilişkilenmemiş olduklarından dolayı "mâ'dûmât" veya "ademî şeyler" olarak nitelendirilir. Zira bu sabit mahiyetler henüz haricî vücûdun kokusunu dahi almamış varlık öncesi hakikatlerdir. İbnü'l-Arabî'nin bu kavramla anlatmak istediği husus tüm maddî varlıkların yaratılmadan önce ilâhî ilimde bir sûret olarak mevcudiyet gösterdiğidir. Nitekim â'yân-ı sâbite bazen mahiyet olarak da adlandırılır ve Hakk'ın sonsuz isimlerinin ezelî ilmindeki sûretleri olarak tanımlanır. Bu isimlerin harici âlemdeki yansımalarına ise "mezâhir" denilir. Duyular dünyasında ortaya çıkan her bir mahlûk kendi sabit özünün gereği olarak varlık kazanır, sübût mertebesinde nasıl bir hakikate sahipse, vücûd mertebesinde de o doğrultuda açığa çıkar. Bu bağlamda bir kimse â'yân-ı sâbitesinde mü'min olarak sabitlenmişse haricî varlığında da bu kimliğiyle ortaya çıkar. Dolayısıyla vücûd â'yân-ı sâbite'ye giydirilen bir elbise mesabesindedir.[59] Burada dikkat çekilmesi gereken temel husus, â'yân-ı

[58] Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, "Aynü's-sabite" 407.

[59] Hakîm, "Ayn-ı Sâbite/A'yân-ı Sâbite", 69-73; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 55, 198; Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2023), 1/51-59; Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 389-400.

sâbitenin Allah'ın ilminde yer alan hakikatler olduğu kabul edildiğinde bu sabit özlerle ilâhî ilim arasındaki ilişkinin nasıl kavramsallaştırıldığıdır. İbnü'l-Arabî bu ilişkiyi klasik bir bilgi teorisi ilkesi olan *"ilim ma'lûma tâbidir"* kaidesi çerçevesinde izah eder. Bu bağlamda müfekkirin metinlerinde geçen *"ma'lûm"* terimiyle doğrudan â'yân-ı sâbite'yi kastettiği anlaşılır. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak Teâlâ'nın ilmi eşyanın â'yân mertebesinde taşıdığı mahiyet ve isti'dâd doğrultusunda tahakkuk eder. Yani â'yân ilâhî ilimde hangi sûret üzere taayyün etmişse, yaratıcı da o varlığı o şekilde bilmektedir. Örneğin bir kimse henüz haricî bir varlık kazanmadan önce â'yân-ı sâbitesinde mü'min bir mahiyete sahipse, Cenab-ı Hak da bu kişiyi mü'min olarak bilir ve o kişi de varlık sahnesinde o hal üzere tezahür eder. Aynı şekilde â'yânında kâfir olma isti'dâd ve kabiliyetini taşıyan bir varlık, Allah'ın ilminde kâfir olarak bilinir ve bu mahiyet haricî vücûd mertebesinde de o doğrultuda açığa çıkar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî ilim eşyanın zâtî isti'dâdına ve â'yân mertebesindeki belirlenmişliğine tabidir. Bilme fiili nesnenin mahiyetine öncelik etmeyip aksine ona uygun olarak gerçekleşir.[60] Bu çerçevede Hakk'ın bilgisi belirleyici ve tayin edici bir konumda yerine tasdik edici bir konuma dönüşür. Bununla birlikte meselenin daha derin bir veçhesi göz ardı edilmemelidir. Zira â'yân-ı sâbitenin ilâhî ilme tabi konumda tanımlanması, onların bu ilmin dışında özerk bir statü taşıdığı anlamına gelmez. İbnü'l-Arabî'nin sisteminde â'yân, ilâhî isim ve sıfatların ilm-i ilâhîdeki zuhurları olarak ele alınır; daha yerinde bir ifadeyle feyz-i akdes vesilesiyle Zât-ı ilâhînin kendi hakikatini ilminde temâşâ etmesiyle hâsıl olan ma'kûl sûretlerdir. Dolayısıyla â'yân Hakk'ın ilminin karşısına çıkan yabancı bir nesne değil bizzat o ilmin kendi içinde belirginleşen bir boyuttur. Bu durumda *"ilim ma'lûma tâbidir"* ilkesi varlık ile bilginin özdeşleştiği bir zeminde okunmalıdır. İlâhî ilim neye tabi oluyorsa o şey de Zât-ı ilâhînin feyz-i akdes dairesindeki iç belirlenimi olmaktan öteye geçmez. Ortada gerçek bir ikiliğin bulunmaması bu yüzdendir; ilâhî ilim nihayetinde kendi Zâtı'nın bir veçhesine tabi olmaktadır. Bu zemini görmeden ilkeyi okuyan biri, Hakk'ın bilgisinin kendisi dışında bağımsız bir gerçekliğe uyduğu gibi yanlış bir sonuca varabilir. Â'yânın bizzat ilm-i ilâhîde teşekkül etmiş olması bu okumayı baştan geçersiz kılar. Şu hâlde ilâhî ilmin tasdik edici niteliği de ancak bu çerçevede anlaşılabilir. Söz konusu tasdik Hakk'ın dışarıdan bir gerçekliği onaylamasının ötesinde kendi iç hakikatini tanımasından ibaret bir özsel tanıklıktır.

[60] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 63; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 60, 61.

A'yân-ı sâbitekavramının kapsamlı bir şekilde ele alınması bu başlığın asıl amacı olmadığından burada detaylarına girilmeyecektir. Zira bu konu başlı başına müstakil bir araştırmanın konusunu teşkil eder ve söz konusu kavram üzerine literatürde belirli düzeyde bir küllîyat oluşmuştur.[61] Bizim burada temel amacımız, İbnü'l-Arabî'nin sonsuz ilâhî ilmin â'yân-ı sâbite ile ilişkisi hakkındaki düşüncelerinden hareketle ahiretin gerekliliğine ilişkin bir çıkarımda bulunmaktır. Bu doğrultuda â'yân-ı sâbite kavramının tanımında yer alan iki temel öncülden hareket edilecektir. Birincisi, â'yân-ı sâbitenin henüz haricî vücut kazanamamış olan ve mezâhir olarak isimlendirilen varlık imkânlarını içerdiği yöndür. Burada genellikle vurgulanmayan ancak özellikle dikkat çekmek istediğimiz husus â'yân-ı sâbitenin kapsayıcı yapısıdır. Bu kapsayıcılık sadece tekil varlıkların potansiyel özlerini değil bunun ötesinde tüm varlık alanlarının mahiyetlerini de içine alacak şekilde geniş bir içeriğe sahiptir. Çünkü İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlıkların ilâhî ilimdeki sabit özlerinden bahsedildiğinde varlığın ya da âlemin yalnızca dünya hayatıyla sınırlı tutulmadığı âşikârdır. Nitekim Şeyhü'l-Ekber'in ontolojisinin önemli bir konusu olan merâtib-i vücûda dair söylediklerine bakıldığında varlığın bu dünya ile sınırlanamayacak kadar geniş ve katmanlı bir yapıya sahip olduğu görülür. O halde dış âlemde henüz zuhûr etmeyen varlıkların bilgisi denildiğinde bu hayli geniş varlık sahası içerisinde ahiret hayatının da olduğu unutulmamalıdır. Ahiret bu varlık sahasının genişliği içerisinde düşünüldüğü takdirde onun zuhûra çıkması da tıpkı tüm diğer âlemlerde olduğu gibi a'yân-ı sâbite bağlamında tasavvur edilebilir. Ayrıca dünya varlığın ve hakikatin yalnızca sınırlı bir yansımasına imkân tanıdığından vücûdun tam manada gerçekleşmesi ve her şeyin a'yân-ı sâbitesindeki hakikatiyle zuhûr etmesi ancak ahirette mümkün olacaktır. Bu sebeple ahiret varlıkların ezelî istidatlarının ve hakiki sûretlerinin bütünlüklü bir şekilde ortaya çıkacağı zaruri bir mertebe olarak karşımıza çıkar.

İkinci öncül ise bu mezâhirlerin, yani potansiyel varlık sûretlerinin *"ilim, ma'lûma tâbidir"* kaidesi çerçevesinde fiilî varlık alanına çıkacağıdır.[62] Buna göre ilâhî ilimde sabit olan her bir mahiyet kendi zâtî isti'dâdı doğrultusunda haricî vücut kazanacaktır.

---

[61] Bkz: Kadir Özköse, "İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezelî Hakikatleri: A'yân-ı Sâbite", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 15-36; Afîfî Ebu'l-'Alâ, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı sâbiteNazariyesinin Karşılaştırılması", çev. Cağfer Karadaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/6 (1994), 267-276; Ayşe Öztekin, "İbn Arabi'nin 'Ayan-ı Sâbite'si ile Jung'un 'Arketipler'i Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 293-303.

[62] Bkz: Özköse, "A'yân-ı Sâbite", 23-25.

Dolayısıyla ahiretin ortaya çıkışı da bu sabit hakikatlerin tüm boyutlarıyla tezahür etme zaruretinden bağımsız değildir. Eğer a'yân-ı sâbite varlığın ezelî sûretlerini içeriyorsa ve bu sûretler ilâhî ilmin konusunu teşkil ediyorsa o halde bu sûretlerin tek tek ve tüm yönleriyle zuhûr etmesi gerekir. Çünkü ilâhî ilimde sabit olan bir hakikatin zâhirde görünmemesi ilmin eksikliği anlamına gelir ki bu da Hak Teâlâ'nın zâtı için düşünülemez.

Varlığın tümü ilâhî isimlerin tecellîsiyle sürekli zuhûr halinde olduğundan ve her şeyin hakikati ilâhî ilimde sabit bulunduğundan, eğer ahiret de bu ilâhî bilgide sabitse onun varlığının zorunlu bir gerçeklik olarak ortaya çıkması gerekir. Şayet varlık kendi özünde sürekli bir tekâmül sürecinde ise ve bu tekâmül ilâhî bilginin yeryüzüne yansımasıyla gerçekleşiyorsa ahiret de a'yân-ı sâbite'de sabit olan bir hakikat olarak varlığın zorunlu bir tamamlayıcısı konumundadır. Bu kavram âlemde varlık kazanan her şeyin önceden ilâhî ilimde bir karşılığının bulunduğunu ifade eder. Sûfî'nin tefekküründen anlaşılan o ki bir şeyin a'yân-ı sâbite'de bir hakikati varsa, bu şeyin dış dünyada da mutlaka açığa çıkması gerekir. Ya da diğer bir ifadeyle bir şey dış dünyada zuhûr ediyorsa, onun a'yân-ı sâbite'de muhakkak bir karşılığı vardır. Bu ontolojik çerçeve ölüm ötesi hayatın varlığına ilişkin çıkarımlarda bulunmamıza imkân tanır. Çünkü ölüm sonrası hayatın da diğer tüm varlıklar gibi a'yân-ı sâbite'de özü/hakikati bulunduğundan zamanı geldiğinde varlık sahnesine çıkacaktır.

1.4. Her Şeyin Asl'ına Döneceği Mahal Olarak Ahiret

İbnü'l-Arabî'nin teemmülünde ahiretin gerekliliğini temellendiren bir diğer anlayış mutasavvıfların da büyük önem atfederek sıklıkla başvurdukları *"Her şey aslına rücû eder"*[63] ilkesidir. Söz konusu ifadenin atıfta bulunduğu hakikat, Şeyhü'l-Ekber'in vahdet-i vücûd nazariyesinin temel önermelerinden olup her şeyin nihayetinde aslî hakikatine ve yaratılış gayesine dönme zorunluluğunu ifade eder. Buna göre yaratılmış olan her şey ilk kaynağı olan Hakk'a yönelir.[64] Bütün mahlûkâtın varlık sahasına çıkma serüveni Cenab-ı Hakk'ın irade ve kudretine dayanan bir özden, isim ve sıfatlarının tecellîsinden neşet eder. Böylelikle varlık dış dünyada vahdetten gelen kesret biçiminde tezahür eder. Ancak sûfînin nazarında birlikten tebarüz eden bu çokluk varlık sahasındaki ontolojik seyrini tamamladığında nihayetinde yeniden o birliğe, yani ilâhî aslına dönecektir. Şeyhü'l-Ekber mevcûdâtın tümünün daima Hakk'a doğru bir yöneliş

[63] Ayrıca bkz: Nesrin Sofuoğlu, "Her Şey Aslına Döner: Bayramî-Melâmî Şâir Hüseyin Lâmekânî'nin İki Tasavvufî Risâlesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2021), 45-63.
[64] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 27. Ayrıca bkz: Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 427, 473; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 49.

içinde olduğunu, her ne kadar O bilinmese de her şeyin bütün yönlerden O'na müteveccih olduğunu söyler. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî aynı zamanda, O'na ulaşılamasa bile her himmetle daima arzu edilenin, her dilde konuşulanın Hak Teâlâ olduğunu ve bütün varlığın ona doğru yöneldiğini açık bir şekilde belirtir.[65]

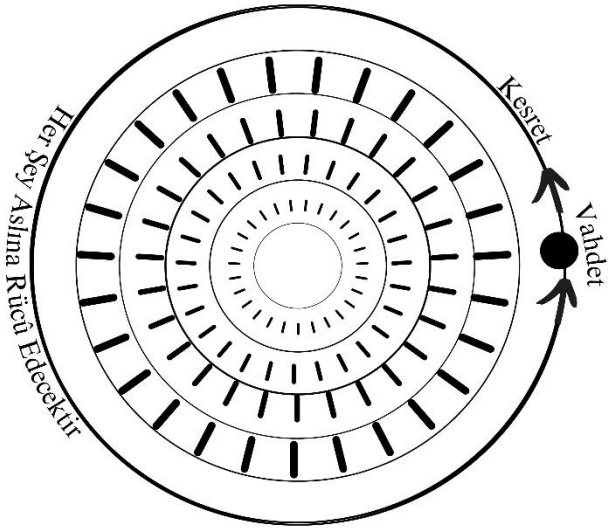
Bu minvalde tartışmak istediğimiz temel husus *"asla rücû"* ilkesinde geçen *"asl"*ın metafiziksel açıdan neye tekabül ettiği meselesidir. Bu *asl* ontolojik açıdan Hak Teâlâ'nın zâtına ve eskatolojik açıdan İlâhî Zâtın kısmî vecheleriyle müşâhede edileceği bir mekân olarak ahirete işaret eder. Zira İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında mevcûdâtın zuhûru ilâhî başlangıca dayanır ve kesretin nihaî akıbeti ise yeniden bu birliğe dönüş yani aslına rücûdur. Bu rücûun gerçekleşeceği mertebe ise ilâhî hakikatin perdelenmeksizin tecellî edeceği ve mutlak müşâhedenin vukû bulacağı âlem olarak ahirettir. Dolayısıyla *asl*dan muradın ahiret olabileceği yorumu, hem ontolojik bir sürecin zorunlu neticesi hem de İbnü'l-Arabî'nin tevhid eksenli varlık telakkisinin mantıksal sonucu olarak ortaya çıkar.

"Her şeyin aslına rücû edeceği" ifadesinin yorumlanacağı diğer bir perskpektif İbnü'l-Arabî'nin varlığın zuhûruna ilişkin sürekli kullandığı tecellî kavramıdır. Bu ilke İbnü'l-Arabî'nin tecellî nazariyesi çerçevesinde anlamlandırıldığında varlık ve hakikat ilişkisine dair son derece derin bir perspektif sunar. Ona göre bu dünyadaki tüm varlıklar Hak Teâlâ'nın isim ve sıfatlarının zuhûr mahalleridir. Ancak İbnü'l-Arabî şehadet âleminin mahiyetinden ötürü bu tecellîlerin eksik ve sınırlı kaldığını, böylelikle yansımanın yalnızca belli bir veçhe üzerinden açığa çıktığını belirtir. Zâhir, bâtının tüm boyutlarını kuşatacak genişlikte olmadığından hakikat bu dünyada kemâliyle idrâk edilememektedir. Şehadet âleminin cismanî bağlarından ve kevnî perdelerinden kaynaklanan bu sınırlı tezahür, varlıkların asıl kaynakları olan ilâhî isim ve sıfatların tam anlamıyla müşâhedesine engeldir. Oysa ahiret yurdu tecellînin mutlak zuhûr mahallidir. Orada Hak Teâlâ farklı sûretlerde, muhtelif vechlerde ve çeşitli tecellî biçimlerinde görünür olacak, böylece tüm varlıklar kendilerine hayat bahşeden ilâhî kaynağı müşâhede ederek asıllarına dönmüş olacaklardır. Bu bağlamda *asl*, varlığın kendisinden zuhûr ettiği ilâhî hakikati, *asla rücû* ise bu hakikate dönüşü ifade eder. Varlığın hakikatinin sadece bir veçheyle görünmesi onun mahiyetini bütünüyle kuşatmayı imkânsız kılar. Bu nedenle tecellîlerin tüm vecheleriyle müşâhede edileceği

[65] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Fenâ fi'l-Müşâhede", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 19; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/314, 338.

bir mahale ihtiyaç vardır ki bu mahal de ahirettir. Bu bağlamda ahiret hem cismanî kayıtların çözüldüğü bir merhale hem de hakikatin kemâl derecesinde tecellî ettiği ve marifetin tam idrâk düzeyine ulaştığı bir varlık alanıdır. Ayrıca ahiret tecellînin nihaî zuhûrunu mümkün kılan ontolojik zemindir. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvuru ile de doğrudan ilintilidir. Zira dünya sûret, perde ve muhtelif engellerin hâkim olduğu bir kesret âlemidir. Ölüm ötesi hayat ise bu perdelerin kaldırılacağı ve hakikatin çıplak haliyle idrâk edilebileceği bir eşiği temsil eder. Bu anlayışın teşekkülünde *"Andolsun sen bundan gaflette idin; derhal biz senin perdeni kaldırdık. Bugün artık gözün keskindir"*[66] ayetinden mülhem olduğu anlaşılır. Zira burada gözün keskinliği ve görmesi perdenin kaldırılmasına bağlı kılınmıştır. Dünya ve ahiret arasındaki görme ve idrâk dengesi bu minvalde de düşünülebilir. Dolayısıyla *asla rücû*, varlığın ilk hakikatine yani Hak Teâlâ'nın zâtî tecellîsine dönüşüdür ve bu dönüş varoluşun hakiki maksadına ulaşması manasındadır. Bu varoluşsal döngüyü daire sembolizmi ile şu şekilde somutlaştırmak mümkündür:

[66] Kâf, 50/22.



Şekil 3: Vahdetten Kesrete Kesretten Vahdete Yaratılış Döngüsü

Sonuç itibariyle İbnü'l-Arabî'nin varlık doktrininde ahiretin salt bir inanç ilkesi yahut teolojik kabule indirgenemeyeceği, bu âlemin varlığın dönüşüm ve tekâmül süreci için zaruri bir merhale olduğu görülür. Ahiret, Hak Teâlâ'nın esmâ ve sıfatlarının tecellîsine açık bir alan olarak ilâhî hakikatlerin kemâl mertebesinde zuhûr ettiği, varlığın zâhirî sûretlerinin ardındaki bâtınî mahiyetlerin açığa çıktığı ve nihayet ontolojik kemâline ulaştığı bir varlık düzeyini temsil eder. Bu dönüşüm süreci varlığın merâtib-i vücûd içerisinde farklı tecellî formlarıyla seyrettiği hakikat yolculuğunun doğal bir uzantısıdır. Ne var ki bu yolculuk ancak ahiret merhalesinde tamlığa erişecektir. Zira ahiret tecellîlerin en mükemmel ve eksiksiz biçimde zuhûr ettiği, bâtın ile zâhirîn birleştiği ve böylelikle kemâlin en üst derecede tahakkuk ettiği bir menzildir.

2. Dinî ve Tasavvufî Bilgi Kaynakları Işığında Ahiretin Epistemolojik Dayanakları

Çalışmamızın bu bölümünde İbnü'l-Arabî'de ahiret hayatının gerekliliği iki veçhede mütalaa edilecektir. İlk aşamada sûfînin ahiret tasavvurunu tavzih ederken temel dayanak noktasını teşkil eden dinî ve tasavvufi bilgi kaynakları tetkik edilecek, sûfînin ilgili kaynakları tatbik ve tevil etme yöntemi irdelenecektir. İkinci merhalede ise müfekkirin bilgi anlayışı çerçevesinde ahiretin varlığı hakkında bir zorunluluktan söz edilip edilmeyeceği ve bu bağlamda ölüm ötesi hayatın konumu bir idrâk mertebesi olması üzerinden tartışılacaktır. Bu yöntemin amacı, Şeyhü'l-Ekber'in marifet teorisi doğrultusunda gayb âleminin imkân ve zorunluluğunun ne şekilde tesis edilebileceğini ortaya koymaktır.

2.1. Dinî Nasslar Çerçevesinde Gelişen Ahiret Anlayışı

İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvuruna panoramik bir bakış açısıyla yaklaşıldığında sûfînin konuya ilişkin tüm beyanlarının zemininde tıpkı genel düşünce sisteminde olduğu gibi ayet ve hadislerin yer aldığı görülür. Öyle ki onun ele aldığı hemen her konu hakkında özellikle belirli bir ayetin bağlamına dayalı olarak ortaya koyduğu nazariyeler dikkat çeker. Müfekkir ahiretin merhalelerine ilişkin serdettiği görüşlerin birçoğunda referans gösterdiği ayet ve hadislerin semantik analizini yaparak, kavramların birden fazla yönünü ve manasını açığa çıkarır ve bu meyanda istisna sayılabilecek türden çeşitli yaklaşımlar serdeder.[67] Her ne kadar sûfînin bunu tatbik ederken sistematik bir yöntem takip ettiği söylenemese de ayet ve hadislerdeki lafızları derinlemesine inceleyerek nassların ışığında bir ahiret tasavvuru inşa ettiği açıktır. Öyle ise burada İbnü'l-Arabî'nin ahirete ilişkin görüşlerinde ayet ve hadislere yaklaşım tarzı ile bu nassları anlama ve tevil etme biçimi üzerinden değerlendirilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân tasavvuru, zâhir-bâtın diyalektiği üzerine kurulu bir dengeyi temsil eder. Şeyhü'l-Ekber vahyin lafzî kalıplarına mutlak bir ontolojik değer atfederek, metnin zâhirî delaletini reddeden her türlü bâtınî tevil yöntemini dışlar. Ona göre ilâhî hitapta tercih edilen her bir lafız ikame edilemez bir hakikate matuftur, dolayısıyla bir lafzı eş anlamlısıyla dahi olsa değiştirilmesi vahyin tahrif edilmesi demektir. Bu

[67] Bu yaklaşımın çeşitli yansımaları için çalışmanın *"Rahmetin Mutlak Üstünlüğü: Azap Hükmünün Arızîliği"* bölümünde azab kavramı ilişkin mütalaalara, yine benzer şekilde *"Dünyada Ölçünün Ahirette Adaletin Mi'yarı: Manevî ve Duyusal Mizan"* başlığında mizan kavramına ve *"Cehennem Üzerindeki Eskatolojik Köprü: Sırat"* başlığında sırat kavramının analizine bakılabilir.

yaklaşımda tefsir zâhirî anlamı aşmak yerine metnin verdiği semantik sınırlar dâhilinde derinleşmek için yapılır. Bu itibarla onun nezdinde Kur'an lafızlarının hakiki manası lafzın zâhirîne sadakatle ulaşılabilecek bir işârî derinlikten ibarettir.[68] Bu çerçeve dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin eskatolojik tasvirlerinin de aynı zâhir-bâtın dengesi içinde şekillendiği görülecektir. Onun haşr, mizan, şefaat, amel defteri, cennet ve cehennem gibi ahiret meselelerine ilişkin yorumlarının lafzın açık anlamını iptal eden salt sembolik indirgemelere hasredilmediği anlaşılır. Bunun yanında ayetlerin zâhirî düzlemde işaret ettiği manaların daha derin veçhelerinin açığa çıkarıldığı, ahiret merhalelerinin hem lafzî hem de hikemî yönleriyle tavzih edildiği saptanır. Bu meyanda Şeyhü'l-Ekber'in ahiret anlatısının tıpkı Kur'an yorumunda gözettiği üzere zâhir ve bâtın ikilemi arasında bir denge üzerine tesis edildiği söylenebilir. Yine ayetlerin muhtelif anlam katmanları olduğunu söyleyen düşünür, bu görüşünü Hz. Peygamber'e atfedilen *"Her ayetin bir zâhirî, bir bâtını, bir haddi bir de matla'ı vardır"*[69] hadisine işaretle tavzih eder. Sözgelimi rivayetin keşf ehlinin nezdinde sahih olduğunu takdim eden müellif, bu mertebelerden her birinin adamları olduğunu ve anlayışları arasında farklılıklar bulunduğunu takdim eder. Buna göre Kur'ân ayetlerinin çeşitli mertebeleri vardır ve herkes yer aldığı mertebe çerçevesinde bir anlayış edinebilir.[70] Bu görüş kendisinin Kur'ân'ın üç sınıfa hitap eden bir kitap olduğu fikriyle bütünlük arz eder. Söz konusu sınıflar ayetlerin tebliğ edildiği, ayetlerin tedebbür/tefekkür edilmesi için gönderildiği ve ayetlerin tezekkür edilmesi, hatırlanması için kendilerine inzal edildiği gruptur. İbnü'l-Arabî bu sınıfın keşf, cem ve vücûd ehli olduğunu belirtir.[71] Müfekkirin bu görüşü kendisinin ayetlerin tefsirini yerleşik anlamların ötesinde daha bâtınî, manevî ve derunî bir vecihle takdim etmesindeki dayanağı teşkil eder. O halde keşf ve vücûd ehlinden sayılan İbnü'l-Arabî'nin ayetler çerçevesinde tasvir ettiği ahiret anlayışının, İslam düşünce geleneklerindeki eskatolojiye dair kimi anlayışlarla kısmî bazı hususlarda ihtilaflı bir yapı sergilemesi ve onlardan ayrışması tabiî bir durumdur. Bu itibarla

---

[68] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/99; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023), 335. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân yorumu üzerine tafsilatlı bilgi için bkz: Hasan İslam Sak, *İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022); Davut Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017); Nasr Hâmid Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân", çev. Ömer Özsoy, *İslâmiyât* 2/3 (Ankara 1999).

[69] Hadis, muhaddislerce mürsel ve isnadı zayıf olarak değerlendirilir. Bkz: Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût-Muhammed Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/262.

[70] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/284, 8/185; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*, 170, 171.

[71] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/199, 200.

düşünürün İslam akaidinde yer alan ahirete iman esasının temel ilkelerine muhalif olmayacak şekilde keşf mertebesinden serdettiği yorumlardan hareketle salt bâtınî ve manevî bir ahiret portresi çizdiğini öne sürmek ve bu türden yaklaşımlara itibar etmek isabetli olmayacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta haşr u neşr, kaza ve kader, cennet ve cehennem, kabir, mizan, havuz, sırat, hesap ve amel defteri gibi ahirete iman esasları kapsamında yer alan tüm hususların Kur'ân'da dile getirildiğini açıkça ifade eder. Bu bağlamda *"Biz bu Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"*[72] mealindeki ayete işaret ederek[73] söz konusu meselelerin Kur'ân'daki varlığını teyit eder. Bu itibarla onun ahiret tasavvurunun da merkezinde Kur'ânî beyanların yer aldığı ve bu ayetler etrafında örülen bir anlayışın hâkim olduğu görülür. Nitekim kıyamet tasavvuru el-Kâria, el-Mürselât, Abese ve el-İnşikâk gibi surelerde yer alan âyetler ekseninde şekillenir ve bu hususta ayetin zâhirîne ittibâ esastır. Bununla birlikte kıyamet gününde meleklerin gökten saf saf inerek dizilmesine dair yapılan tasvir, ilgili âyetin zâhirînden mülhem olup onun literal çerçevesine sadık kalınarak inşa edilmiştir. Rü'yetullah meselesinde de kıyamet gününde Hakk'ın görüleceğine işaret eden âyet esas alınarak[74] bu tecrübenin imkânı kabul edilmekle birlikte söz konusu görmenin hissî değil idrâkî bir boyutta gerçekleşeceği ve herkesin özünde kendi zihnindeki Rabb tasavvurunu müşâhede edeceği yönündeki yorum yine İbnü'l-Arabî'nin kendine özgü Kur'ân anlayışının bir yansımasıdır. Bu durum âhiretin hemen her merhalesiyle ilgili unsurlar için geçerlidir ve ilgili bahislerde ayrıntılı biçimde ele alındığından burada tekrara yer verilmeyecektir. Nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin eskatoloji anlayışının temelde Kur'ân merkezli bir yapı arz ettiği, âyetleri birincil referans olarak aldığı, lafzın zâhirî boyutunu ilke olarak benimsediği bununla birlikte keşf tecrübesinden mütevellit bilginin etkisiyle anlam ufkunu genişleten işârî yorumlara da başvurduğu anlaşılır.

İbnü'l-Arabî'nin ölüm ötesi hayata ilişkin kavrayışını biçimlendiren epistemolojik temellerin ikincisini hadis rivayetleri oluşturur. Ancak müfekkirin hadisleri yorumlama ve kullanma biçimi, hadislerin sıhhat durumu ve dinde herkes için mutlak bağlayıcılığı gibi tartışmalı bir zeminde yer aldığından bu noktada sûfînin hadis tatbik usulüne ayrıca değinilmeyecektir. Nitekim sûfî ahiret anlayışını dayandırdığı hadislerden bir kısmını keşf yoluyla nakleder[75] ve söz konusu nakil biçimi muhaddisler

[72] el-En'âm, 6/38.
[73] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/61.
[74] el-Kıyâmet, 75/22, 23.
[75] Mehmet Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 139-148.

tarafından kabul görmüş değildir. Şeyhü'l-Ekber'in hadislere yaklaşımı ve tevil etme metodu hakkında çeşitli akademik çalışmalar mevcut olduğundan,[76] sûfînin bu hadisleri kendi metafizik ve tasavvufî sistematiği doğrultusunda nasıl kullandığı irdelenmeyecektir. Bu maksatla söz konusu hadislerin sıhhatine ilişkin tartışmaları çalışmamızın kapsamı dışında bırakarak daha çok bunların İbnü'l-Arabî'nin ahiret anlayışına olan etkisine dikkat çekmeye gayret edeceğiz.

İbnü'l-Arabî'nin ahiret hallerine ilişkin görüşlerini ortaya koyarken hadisleri Kur'ân ayetleri kadar merkeze almadığı ve daha çok ayetleri esas aldığı dikkat çekse de onun hadis rivayetlerinden bütünüyle bağımsız bir eskatoloji tasviri ortaya koymadığı da bir gerçektir. Şeyhin konu hakkında doğrudan kullandığı hadis sayısı yaklaşık yirmi civarındadır. Bu hadislerin tahrici yapıldığında önemli bir kısmının mütevatir veya sahih vasfı taşımadığı tespit edilmiştir. Muhteva bakımından ise hadislerin kullanıldığı yerlerin çoğunda ilgili ayetlerin de bulunduğu, dolayısıyla hadislere zaten ayetlere istinaden ortaya konan düşünceyi tahkim etme maksadıyla değinildiği görülür. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin ahiret anlayışının inşasında epistemik bir dayanak olarak hadislere itimat ettiği kabul edilse de ahirete ilişkin temel görüşlerinin şekillenmesinde hadislerin belirleyici bir konumda olmadığını söylemek de mümkündür.

2.2. Ahiret Tasavvurunun Keşif Bilgisi Üzerinden İnşası

İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunun dayanağı olarak nitelendirilebilecek bir diğer husus ise tasavvufî bilgi kaynaklarıdır. Bununla kastedilen onun genel olarak düşüncelerini oluşturmada ve eserlerini yazmada etkili olan feth, keşf, müşâhede ve ilham gibi duyusal ve sezgisel idrâke dayanan manevî tecrübeleridir. Nitekim sûfînin *Fütuhât*'ta ahiretle ilgili kavrayışını serdederken ileride de aktaracağımız üzere *"Bunu keşfen gördüm, keşfimde bunları müşâhede ettim"* şeklinde ifadeler kullandığı görülür. Bu husus onun ölüm ötesi hayata ilişkin teemmülünün sadece dinî delillerin yanısıra müşâhede ve manevî tecrübeleriyle de şekillendiğini gösterir. Nitekim özellikle kıyamet ve cehennem tasvirlerine dair anlatımlarında bu tefekkürünü keşf ve müşâhedeye dayalı bir bilgi zemini üzerinden temellendirdiği açıkça izlenir.[77]

---

[76] İbnü'l-Arabî'nin hadis anlayışına ilişkin yapılan müstakil çalışmalar için bkz: Seyit Avcı, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de İbn Arabi'nin Hadis Anlayışı* (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2006); Ali Vasfi Kurt, *Endülüste Hadis ve İbn Arabi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998); Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis*.

[77] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, thk. Ahmed Avni Konuk, çev. Mustafa Tahralı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 349.

Şeyhü'l-Ekber'in ifadelerinden bahsi geçen bu keşfî tecrübeyi ruhânî bir sefer vasıtasıyla yaşadığı anlaşılır. Sûfî söz konusu manevî yolculuk esnasında kıyamet gününe dair tasvirlerinde, meleklerin yeryüzüne inişi, kıyametin dehşeti, insanlığın telaşı ve şefaat talepleri gibi sahneleri 'gördüm' ve 'tecrübe ettim' şeklinde açık ifadelerle aktarır.[78] Müfekkir keşfinde bu hakikatleri müşâhede eder ardından bunları beyan ederken ilgili meselelere dair ayetleri serdederek keşfin bilgisini vahyin bilgisiyle birleştirir. Bu yönüyle keşf ile vahyin iç içe geçtiği bir bilgi yapısına işaret eder. Sûfînin bu ruhânî seyahatine dair tasvirleri şu şekilde aktarılabilir. İbnü'l-Arabî keşfinde *"helâk menzili"* ve *"helâk makamı"* şeklinde iki yer gördüğünü burada çeşitli evlerin bulunduğunu ifade eder. Onun beyanına göre her bir evde farklı bir ilim mevcuttur ve bu evlerin her biri ayrı bir hakikati simgeleyen mekânlardır. Ayrıca burada beş ev olduğunu ve her evde de çeşitli hazinelerin bulunduğunu ve her bir hazine için de bir kilit ayrıldığını söyler. Şeyh bu mekânda çeşitli ilimlerin sûretlere büründüğünü ve kendisinin bu hadiseyi müşâhede ettiğini ifade eder.[79] İbnü'l-Arabî bu manevî seferi boyunca çok sayıda farklı ilme ve alana dair hakikatleri temaşa eder ve bu halleri nakleder. Ne var ki bu ruhânî keşif yolculuğundaki temel odak noktamız şeyhin ahiret hayatına dair serdettiği beyanlar olduğundan, bundan sonraki kısımda yalnızca ahirete ilişkin keşif tecrübesini dile getirmeye çalışacağız. İbnü'l-Arabî manevî seferinin devamında bu gördüğü evlerin birinde üçüncü hazineye girdiğini, burada altı kilit olduğunu ve anahtarların her birini açıp oradaki hazineleri keşfettiğini belirtir. Buna göre altıncı hazinede iki hareket içeren iki anahtar vardır. Sûfî bu anahtarları alıp kilitlerini açtığını ve hazine açıldığında orada cehennemin kısımlarının birbirini yediğini görmüştür. Bu kısmın ortasında yeşil bir bahçe vardır. Şeyh, ateşten çıkan bir adam gördüğünü ve bir süre bu bahçenin yanında durdurulduğunu daha sonra tekrar ateşe

[78] Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin ahirete ilişkin bu halleri keşfen tecrübe ettiğini anlamak için mutlaka "gördüm", "müşâhede ettim" gibi açık beyanlarda bulunmasına gerek yoktur. Zira onun kıyamet, mahşer, haşr ve şefaat gibi konulara dair açıklamaları incelendiğinde, bu sahneleri manevî olarak tecrübe etmiş olduğu ve bunları o haliyle aktardığı kolaylıkla fark edilir. Nitekim sûfî, bir hakikati kalp gözüyle müşâhede ettiğinde, onu adeta gözünün önündeki bir şeyi anlatır gibi tasvir eder. İbnü'l-Arabî de kıyamet halleri, mahşer meydanında insanlığın durumu, şefaat beklentisiyle yaşanan telaş ve can havli gibi sahneleri bu perspektifle betimlemektedir. Bununla birlikte bu çalışma akademik bir nitelik taşıdığından, Şeyhin anlatımları doğrudan kendi dilinden değil; 'şöyle ifade eder', 'şu görüştedir' gibi dolaylı anlatım kalıplarıyla yansıtılmaya çalışılmıştır. Ancak okuyucunun bu hususu göz önünde bulundurarak İbnü'l-Arabî'yi değerlendirmesi önem arz eder. Konuya ilişkin detaylı tasvirler için çalışmanın ilgili başlıklarına bakılabilir.

[79] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/318.

dönmek üzere gönderildiğini ifade eder.[80] İbnü'l-Arabî cehennemliklerin zaman zaman azaptan çıkarılacağı ve bunun onlar için bir nimet olacağı görüşünü bu ruhânî tecrübesi üzerinden dile getirir. Elbette şeyhin bu görüşünü besleyen başka düşünsel unsurlar da mevcuttur. Hak Teâlâ'nın rahmetinin gazabını geçmesi ve rahmet sıfatının her şeyi kuşatması gibi esaslar bunlar arasında yer alır. Ancak burada ifade edildiği üzere doğrudan müşâhede tecrübelerinin, onun söz konusu kanaatinin oluşmasına epistemik açıdan dayanak sağladığını söylemek mümkün görünür.

İkinci aşamada üçüncü hazineye ulaştığını belirten İbnü'l-Arabî burada korku, mücâhede, özlem ve şevk gibi manevî hallerin cehennem ehliyle bağlantılı olarak nasıl bir değişim ve dönüşüm süreci geçirdiğini gözlemlediğini ifade eder. Burada cehennemde derilerin pişmesine ve ateş ile zemherînin birleşiminden yeni bir azap biçiminin ortaya çıkmasına dikkat çeker.[81] Ayrıca üçüncü hazinede üzerinde beş kilit bulunan bir kapıyla karşılaştığını, birinci kilidin anahtarı yokken ikinci, üçüncü ve dördüncü kilitlerin her birinin birer anahtarı, beşinci kilidin ise iki anahtarı olduğunu dile getirir. Bu anahtarlar kırk altı hareket içerir. Anahtarları kullanarak kilitleri açan İbnü'l-Arabî, burada ahiret bilgisine dair yeni bir boyutla karşılaşmıştır. Ateşin nasıl olup da yanabileceği meselesi, müfekkirin karşılaştığı sorulardan biridir. Şeyhü'l-Ekber ateşin doğa bilimlerine göre kuru bir unsur olduğunu ve onların anlayışında kuru olanın da yanmaması gerektiğini belirterek bu meseleye dair hem fiziksel hem de ruhânî bakış açılarının eksik kalabileceğini ve bu durumun yalnızca Hakk'ın kudretiyle izah edilebileceğini savunmuştur. Nitekim *"Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve selamet ol"*[82] ayetindeki hakikate işaret ederek ateşin ancak ilâhî irade ile soğutulabileceğini vurgulamıştır.[83] İbnü'l-Arabî ateşin yanmasına dair serdettiği bu yorumla maddî dünyada alışılmış ve kabul edilmiş fiziksel yasaların zorunluluğunu aşarak ilâhî kudretin sınırsız hâkimiyetinin ahiretteki yansımalarını öne çıkarır. Bu yaklaşımı ile müfekkir ahirette yaşanacak diğer hadiselerin de yalnızca tabiat kanunları ile izah edilemeyeceğini, bunların ilâhî kudret ve hikmete göre tahakkuk edeceğini ortaya koyar. Netice itibariyle İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunun kelâmî ya da dinî deliller ile birlikte ruhânî keşif ve müşâhede ile de şekillendiği görülür. Şeyh, bilhassa *Fütûhât*'taki

[80] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/321.
[81] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/322.
[82] el-Enbiyâ, 21/69.
[83] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/323; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 157, 158.

açıklamalarıyla bu hakikatleri keşfî bir bilince dayandırarak manevî tecrübelerinin derinliğini ve ahirete ilişkin tahayyülünü tahkim eder.

2.3. İbnü'l-Arabî'nin Epistemolojisinden Ahiretin Zorunluluğunu Çıkarsama

Şeyhü'l-Ekber'in ölüm sonrası hayata dair kavrayışının temel bilgi kaynaklarını zikrettikten sonra bu bölümde öne sürülecek argüman söz konusu bağlayıcı dinî ve tasavvufî dayanaklar olmasaydı bile sûfînin tıpkı varlık nazariyesinde olduğu gibi bilgi nazariyesi çerçevesinde de ahiretin bir zorunluluk olarak ortaya çıkacağına dairdir. Bu minvalde müfekkirin epistemolojisinde ahiretin nasıl bir konumda yer aldığı ele alınacak ve gerçekten bir zorunluluk teşkil edip etmediği meselesi açımlanmaya gayret edilecektir.

Ahiret hayatının epistemolojik temellerini ortaya koyabilmek için öncelikle İbnü'l-Arabî'nin bilgi anlayışının tetkik edilmesi gerekir. Ancak söz konusu alana dair kapsamlı bir küllîyat olduğundan[84] şeyhin bilgi anlayışını tavzih etmek yerine, bilgi edinme düzeyleri ve bilginin tahakkuku çerçevesinde ahiretin gerekliliğinin tartışılması uygundur. Nitekim sûfînin tefekküründe hakikate ilişkin kesin bilgiye ulaşma süreci, ahiretin gerekliliği ile irtibat kurmaya elverişlidir. Bu bağlamda onun bilgi sürecini dayandırdığı kavramlara işaret edilmelidir. Şeyhü'l-Ekber bilgi ve idrâk sürecini *yakîn* kavramı üzerinden ele alır. Ona göre yakîn, suyun bir yere yerleşmesini ifade eden *yakane* fiilinden türemiş olup, ilim ile mutmainlik arasında şerefli bir makamdır ve imanın kalpte kazandığı istikrar ve sükûnet halini temsil eder. Yakîn fiilde tezahür eden bir hakikat olup, fiillerin mertebelerine göre ortaya çıkar ancak kendisi herhangi bir sıfatla nitelenmez. Buna karşın yakîn *ilim, ayn* ve *hak* gibi vasıflarla nitelendirilebilir fakat zâtî ve ezelî bir özellik taşımaz. Yakîn, sabit ve sarsılmaz bir bilgi düzeyi olduğundan ilim, ayn ve hak hükümlerini içerir ve ona ancak kendisinin kabul edeceği şeyler izafe edilebilir. Sûfîye göre eğer bir alâmetin işaret ettiği bir gerçeklik söz konusuysa yakîne *"ilim"*, görülen bir şeyse *"ayn"*, eşyanın mahiyetinde zorunlu bir hüküm bulunuyorsa *"hak"* nispetleri izafe edilebilir ve bu durumda ise *"hakku'l-yakîn"*

[84] M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre Ma'rifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2023); William C. Chittick, "Ibn 'Arabbī on the Benefit of Knowledge", *The Essential Sophia*, ed. Seyyed Hossein Nasr - Katherine O'Brien (Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006), 126-143; Ryan Lawson Brizendine, *Ibn al-ʿArabbī and Islamic Epistemology: Knowledge in The Meccan Openings in Context* (Yale University, Doktora, 2024); Cumali Kösen, *İbn Arabî Epistemolojisinde Akıl ve Keşf* (Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Emin Çelebi, "İbn Arabi'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 43-56.

mertebesi ortaya çıkar. Şayet ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn ve hakka'l-yakîn yakînin kendisi olsaydı, bunlar geçerli izafetler olmazdı. Zira bir şeyin kendisine izafe edilmesi mümkün değildir. Geçerli bir izafet ancak iki ayrı unsur arasında gerçekleşebilir. Dolayısıyla şeylerin ayne'l-yakîn olarak bilinmesi, onların ilme'l-yakîn şeklinde nitelendirilmesini mümkün kılar. Şeyh bu minvalde cahil birisinin bilgi sahibi olmadığı bir meselede ilimle nitelenebilirken yakînle nitelenemeyeceğine dikkat çeker. Bu durum ilmin yakîne izafe edilmesini anlamlı kılar. Buradaki izafet ne lafız ne de mana açısından özdeşlik anlamı taşımaz, çünkü yakîn lafzı ile ilim lafzı aynı olmadığı gibi yakîn de bilginin yerleşme hali olup yerleşenin kendisi değildir. Bu yerleşme ilmin vasfı olup manevî bir hakikattir. Dolayısıyla izafet hem lafzen hem de manen mümkündür.[85]

İbnü'l-Arabî yakîni, manevî makamlar arasında Hak Teâlâ tarafından hususen itina gösterilmiş bir mertebe hükmünde değerlendirir. Bu nedenle yakînin menşeinin yaratıcı katında kemâle erdirildiğini ve onun mutlak gönderimi sırasında ise zât ile ilişkilendirilerek bir tasfiye sürecine tabi tutulduğunu söyler. Kur'ân'da geçen *"ta ki yakîn sana gelinceye kadar"*[86] ayetinin bu ilâhî ilişkiye işaret ettiğine vurgu yaparak, bu minvalde yakînin Cenab-ı Allah tarafından *ilim, ayn* ve *hak* mertebeleriyle desteklendiğini bildirir. Fakat Hz. Peygamber'in *"Her şeyin bir hakikati vardır"* sözüne atıfla yakînin de kendine özgü bir hakikate sahip olduğunu ve ancak bunun gizlendiğini belirtir.[87]

İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesinde yakînin ilim *(ilme'l-yakîn)*, ayn *(ayne'l-yakîn)*, hak *(hakku'l-yakîn)* ve hakikat *(hakikatu'l-yakîn)* olmak dört rüknü vardır. Bu dört mertebe yakînin manalar âlemindeki karşılıklarını temsil eder. Müfekkir bu rükünlerden *hakikat* unsurunu sünnete, diğer üç unsuru ise Kur'ân'a ait kılar.[88] Ancak buna ilaveten yakînin yalnızca ilim, ayn, hak ve hakikatten ibaret olmadığını öne sürerek aslında sekiz mertebesi bulunduğunu ifade eder. Şeyhü'l-Ekber yakînin bu sekizli yapısını *"O gün Rabbinin arşını üstlerinde sekiz melek taşır"*[89] ayetiyle irtibatlandırarak yakîni bu yönüyle arşa ve insanın zâtına benzetir. Arşın taşıyıcılarının şehadet âleminde dört olduğunu ancak bazı kimselerin keşif yoluyla daha bu

---

[85] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/298,299. ; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/538, 539.

[86] el-Hicr, 21/99.

[87] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Yakîn", *Resâilu İbn Arabî (4)*, ed. Said Abdülfettah (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2004), 45-47; Türkçesi için bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Kitabı Yâkin (Kitâbu'l-Yakîn)*, çev. Osman Yolcuoğlu (İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017).

[88] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Yakîn", 54.

[89] el-Hâkka, 69/17.

dünyadayken sekiz mertebenin tamamına vakıf olabileceklerini aktarır.[90] Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî sekiz yakîne işaret etmekte ve ancak bunların sadece bir kısmını açıklamaktadır. Bu tutumun onun hakikatlerin her yönünün sözle ifade edilemeyeceği, birtakım hususların ancak keşif ve zevk yoluyla idrâk edilebileceği düşüncesinden kaynaklanması muhtemeldir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde bilginin tedricî şekilde kemâle erdiği dört temel mertebe bulunduğu ifade edilmişti. Buna göre ilmel-yakîn; haber veya delil yoluyla elde edilen teorik bilgiyi, aynel-yakîn; bilginin görme veya müşâhede vasıtasıyla elde edilen şeklini, hakkal-yakîn; doğrudan tecrübe edilen bilgiyi, hakikatü'l-yakîn ise bilginin ve bilenin tam bir özdeşlik içinde olduğu yakînin en yüksek mertebesini ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre insanlar genellikle sadece yakînin lafzını telaffuz eder ancak onun hakikatine vasıl olamazlar. Bu nedenle o, yakînin insanların dilinde olsa da zihninde veya fiilinde tam olarak yerleşik bulunmadığını söyler. Müfekkir yakînin tam anlamıyla sabitleşmesinin cismanî zâtı aşan bir idrâkle mümkün olabileceğini ileri sürer.[91]

İbnü'l-Arabî yakîn kavramı üzerinden hakikatin farklı mertebelerde tecellî eden derin ve çok anlamlı bir sürece sahip olduğunu mülâhaza eder. Onun kavrayışında yakîn, sadece lafzî ve teorik bilgiye erişmeye aracılık etmekle kalmayıp bilakis amellerin deruni bir mahiyet kazanmasına ya da düşünsel kapalılıkların açığa kavuşmasına imkân tanıyan bir idrâk mertebesini ifade eder. Şeyhü'l-Ekber yakîn mertebesine ulaşan kişinin temsili sûretlerin ardındaki hakikati kavrayarak daha evvel gördüklerinin yalnızca birer hayalden ibaret olduğunu idrâk edeceği yönünde açıklamalarda bulunur. Bu durumu Cebrâil'in Dıhye sûretinde görünmesi misaliyle beyan eden İbnü'l-Arabî bir nesne, durum ya da kişi hakkında verilen hükmün onun gerçekliğiyle örtüştüğü takdirde yakînin tahakkuk edeceğine dikkat çeker. Ancak görünenin Dıhye olduğuna kesin hüküm verilip onun aslında Cebrâil olduğu ortaya çıkarsa da orada yakînin değil bir hatanın olabileceği söyler. Öte yandan kişi sezgi veya manevî bir idrâk aracılığıyla onun Cebrâil olduğunu bilirse ve bu hükmünde de isabet ederse bu hal yakînin bir mertebesini oluşturacaktır. Bu minvalde İbnü'l-Arabî'de yakîn, duyularla desteklenen bir iç idrâki gerektirir ve zihnin kararsızlıktan sıyrılarak sabit bir bilgiyle hükmetmesiyle tahakkuk eder. Müfekkir *"Ona işitme ve görme yetisi verdik"*[92] ayetine atıfta bulunarak yakînin yalnızca aklî/zihnî bir süreç olmadığını, aynı

[90] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Yakîn", 56.
[91] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/539. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/307-310.
[92] Yûnus, 10/31.

zamanda işitme ve görme gibi algı organlarıyla da irtibatlı duyusal bir alanı da içerdiğini belirtir.[93] Öyleyse İbnü'l-Arabî'de yakîn, hem aklî ve nazarî süreçleri kapsayan hem de sezgi, keşif ve duyusal algıya dayanan bir idrâk mertebesidir.

İbnü'l-Arabî'nin bilgi kuramı bilhassa da yakîn kavramı etrafında şekillenen bilgiyi elde etme şekilleri dikkate alındığında, ahiret hayatını zorunlu bir hakikat olarak kabul etmeyi gerekli kıldığı görülür. Bu durumda ölüm sonrası hayatın varlığı aynı zamanda bilginin mahiyetine ilişkin nazarî bir zorunluluğa dayanır. Şeyhü'l-Ekber'de en yüksek bilgi edinme mertebesi sayılan hakikatü'l-yakîn, ilim ile malûmun tam anlamıyla özdeşleştiği ve hakikatin bizzat tecrübe edildiği bir idrâk seviyesini ifade eder. Bu mertebede hakikat varoluşsal bir düzlemde de açığa çıkacaktır. Ahiret ise hem varlık hem de idrâk yönünden bu en üst düzey bilgi edinme mertebesinin gerçekleşeceği yerdir. Çünkü sûfînin tefekküründe ilâhî tecellînin eksiksiz ve perdesiz bir şekilde zuhûru ancak ölüm sonrası hayatta vukû bulacaktır. Nitekim mutlak hakikatin bütünüyle açığa çıkışı ve insanın onunla hakiki temas kurması ancak bu dünyayı aşan bir varlık düzleminde mümkündür ve insanın bunu idrâki epistemolojik açıdan da yeterli bir düzeyi gerektirir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin irfânî düşüncesinde insanın kemâle ulaşması ontolojinin yanında epistemolojik bir bütünlüğün inşasını da içerir. Hem zâhir hem bâtın yönleriyle kuşatılmış bir cevher olan insanın bu çift yönlü yapısı kendi başına kemâli garanti etmez. Kemâl ancak bu zâhir-bâtın bütünlüğüne uygun bir idrâk seviyesiyle gerçekleşebilir. Bu minvalde insanda kemâlin tahakkuku sadece dünya hayatındaki varlığı üzerinden mümkün değildir ve ontolojik ve epistemolojik açıdan insan-ı kâmil olmak için başka bir varlık düzlemine ihtiyaç vardır. Çünkü şehadet âlemi ilâhî hakikatin tüm yönleriyle eksiksiz ve perdesiz zuhûruna imkân tanımaz. İlâhî tecellîler burada sınırlı bir şekilde ve mazharların kabiliyeti nispetinde ortaya çıkar. Ayrıca dünya insanın tekâmülünün başlangıç noktasıdır fakat nihaî mertebesi değildir. Burada insan hakikate, ilmel-yakîn ve aynel-yakîn düzeylerinde belirli haber ve temsillerle yaklaşır. Ancak hakikatü'l-yakîn mertebesi bu ikisinin ötesinde hakikatin bizzat içkinleştiği ve tecrübe edildiği bir idrâk hali olduğundan bu idrâkin tam anlamıyla tahakkuku ancak Hak Teâlâ'nın tezahürlerinin perdesiz ve eksiksiz bir sûrette açığa çıkacağı başka bir âlemde gerçekleşebilir. Bu da ahiret hayatına delalet eder. Dolayısıyla insanın hakikatü'l-yakîn mertebesine bu dünyada ulaşması ancak belli yönlerden mümkündür. Bu nedenle onun tasavvurunda ahiret, insanın hakikati tüm

[93] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Yakîn", 62.

çıplaklığıyla idrâk edebileceği ve bizzat hakikati yaşayarak bilinen ile özdeşleceği, ilâhî tecellîlerin perdesiz zuhûr edeceği bir düzlem için varlığı gerekli bir âleme dönüşür. Başka bir deyişle ahiret, hakikatü'l-yakîn'in fiilen tahakkuk edeceği insanın hem bilen hem de hakikatin kendisiyle bütünleştiği bir özne haline geleceği âlemdir. O halde ahiret insanın hakikati eksiksiz biçimde idrâk edebildiği, bilen olmanın ötesine geçerek bilinenle özdeşleştiği, varlığın en yüksek şeffaflık düzeyinde göründüğü bir mertebedir. Eğer ahiret olmasaydı insanın tamlığa ulaşması mümkün olmaz, bilgi eksik kalır, kemâl ise erişilemez bir ideal olarak yalnızca bir tasavvurdan ibaret olurdu. Öyle ise ahiret insanın varlık düzeyinde tamlığı, bilgi düzeyinde olgunluğu ve hakikatle bütünlüğü için gerekli bir aşamayı ifade eder.

3. Ölüm Sonrası Hayatın Varlığını Gerekli Kılan Ahlakî Sebepler

Şeyhü'l-Ekber'in irfanî kavrayışında ölüm ötesi hayatın gerekliliği konu edildiğinde göz ardı edilemeyecek temel hususlardan biri de ahlakî temellerdir. Zira kanaatimizce müfekkirin ufkunda ahiret ontolojik veya epistemolojik boyutunun yanısıra ahlak anlayışı bakımından da bir gerekliliği ifade eder. Bu minvalde ahiretin zorunluluğu Hak Teâlâ, kul ve amel cihetiyle ahlakî açıdan tetkik edilmeye çalışılacaktır. Bu bölümün ilk başlığında ahiret insanın dünyadaki eylemlerinin karşılığını göreceği bir adalet mahalli olarak ele alınacak, ikinci başlıkta kişinin a'yân-ı sâbitesinde bulunan ahlakî hakikatinin açığa çıkacağı varoluşsal bir mahal olarak sunulacaktır.

3.1. İlâhî Adalet ve Değer Gereği Amellere Mukabelenin Gerekliliği

Şeyhü'l-Ekber'in telakkisinde dünya insanın kulluk etme cihetiyle Hak Teâlâ'ya, ahlakî bakımdan ise diğer mahlûkata karşı yükümlülükle tavsif edildiği bir imtihan sahasıdır. İnsanın bu yükümlüğü yaratılışında kendisine bahşedilen akıl ve irade sahibi olma niteliğiyle anlam bulur, tercih etme vasfına haiz olması ise insanın kulluğunun gereklerine ilişkin ve ahlakî sorumluluğunu mümkün kılar. İnsan fıtratında bu yetileri sayesinde iyi, güzel, çirkin, kötü, erdemli ya da erdemsiz amelleri yapma kudretine sahiptir. Ancak kulun yapmış olduğu fiillerin kendisine mi yoksa Hak Teâlâ'ya mı nispet edileceği meselesi İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda ontolojik ve ahlakî bir tartışma alanı oluşturduğundan burada kısaca temas edilmesi faydalı olacaktır. İbnü'l-Arabî amelleri iki veçheyle mütalaa ederek amelin bir yönüyle sahibine bir yönüyle de yaratıcısına izafe edileceğini belirtir. Bu minvalde fiiller *irade, yönelim* ve *seçim*

bakımından kula; *yaratma* ve *vücûda getirme* açısından ise sadece Cenab-ı Allah'a nispet edilir. Buna göre amel öncelikle kulda bir kasd ve yönelme olarak ortaya çıkar fakat bu meylin hariçte somut bir nitelik kazanarak fiile dönüşmesi ise Hakk'ın o fiili yaratmasıyla mümkün olur. Böylelikle insan zâhirde amelin fâili olsa da hakikatte fiil Hakk'a aittir. Müfekkir bu minvalde amellerin gerektirdiği karşılığın esasında *"Hak ile Hak arasında"* cereyan ettiğini, ücreti verenin de ücreti hak edenin de Hak Teâlâ olduğunu öne sürer. Onun nazarında insanlar bu sürecin bizzat fâili olmanın ötesinde, vesilesidir. Zira onların varlığı ücret ve karşılık terkiplerinin açığa çıkmasına imkân verir, fiil düzlemi ise bu sayede anlam kazanır. Kul görünüşte fiilin sahibi zannedilse de hakikatte bu fiil Hak Teâlâ'nın izni, yaratması ve kabulüyle varlık sahasına çıkar.[94] Ancak İbnü'l-Arabî'nin kavrayışında dikkat çekilmesi gereken husus kulun taşıdığı irade ve niyetin yaptığı fiillerden yükümlü olmasını gerektirmesidir. Görüldüğü üzere bu anlayışta insan Cenab-ı Hakk'ın fiillerine mazhar olan bir aracı konumundadır. Fakat İbnü'l-Arabî bu aracılığın kulun sorumluluğunu nefyetmediğini, bilakis kulun kastıyla ameli yerine getirmesinin onu bizzat fiilin ahlakî öznesi kıldığını belirtir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda insan ahlakî bakımdan eylemlerinin öznesi olduğuna göre yaptığı kötü fiillerin hesabını vermesi, iyi amellerin de mükâfatını alması gerekir.[95] Çünkü İbnü'l-Arabî fiil denilen şeyin niteliği ne olursa olsun bir ücret gerektirdiğini, her fiilin özünde bir hak doğurduğunu ve bu hakkın evrensel adalet yasası gereği karşılık görmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Zira şeyhin düşüncesinde din amellerin karşılık bulması demektir.[96] Bu anlayış gereği Hak Teâlâ her amele kendisinin niteliğine uygun bir karşılık takdir etmiştir. Dolayısıyla mükâfat da ceza da kişinin kendi ameline içkin bir şekilde doğar ve kul ihsan ve bedeli kendi fiilinden kazanır. Bu durum *"el-cinsü maʿa'l-cins-her varlık, kendi türüne uygun olanla birlikte olur"*[97] ilkesinin tabiî bir neticesi olarak her amele özüne muvafık bir mukabelede bulunulacağını ifade eder. Hak Teâlâ'nın iyilik yapanların ecrini zayi etmemesi[98] ve kötü amel sahiplerinin de ilâhî

[94] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/250, 251.
[95] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/240.
[96] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/248; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/269. Bu konu *"Amellerin Kula İadesi"* başlığı altında ayrıntılı biçimde ele alındığı için, tekrar düşmemek maksadıyla burada kapsamlı bir şekilde işlenmemiştir.
[97] Konuk, *Fusûs*, 1/186.
[98] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/173, 174.

cezaya maruz kalacak olması yine bu hakikatin bir gereğidir. O halde amel sahibiyle özdeş olduğundan her amel sahibine geri dönecektir.[99]

Müfekkirin anlayışındaki kulun işlediği fiillerin bir karşılık gerektirdiği ve her amelin sahibine muhakkak geri döneceği fikri göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu karşılık ve dönüşün tezahür edeceği mevkinin tespit edilmesi gerekir. Zira dünyada Hak Teâlâ'nın kulun her iyi ya da kötü amelinin karşılığını hemen vermediği, bazen bu karşılığı ertelediği müşâhede edilir. Sûfînin kavrayışından hareketle amellerinin karşılığının mutlak sûrette tezahür edeceği mahallin ahiret olduğu anlaşılır. Nitekim İbnü'l-Arabî, dünyayı fiillerin gerçekleştirildiği alan, ahireti ise bu fiillerin neticeye kavuştuğu yani mükâfat ya da cezanın verileceği âlem şeklinde niteler.[100] Öyle ise Şeyhü'l-Ekber'in telakkisine muvafık bir şekilde ahiretin bir cihetten *"tekabüliyet âlemi"* olarak tavsif edilmesi mümkün gözükür. Zira görüldüğü üzere onun nazarında ahiret, kulun kendi amellerine, niyetlerine ve içsel yönelişlerine birebir karşılık bulacağı bir varlık düzlemini temsil eder. Bu durumda İbnü'l-Arabî'de ölüm ötesi hayat insanların dünyada yaptıkları amellerinin karşılığını bulması için varlığı zorunlu bir âleme dönüşür.

Şeyhü'l-Ekber'in tasavvuru doğrultusunda ahiretin gerekliliğinin temellendirilebileceği bir diğer husus Hak Teâlâ'nın kullarına karşı muamelesinde ortaya çıkan ilâhî adalettir. Adalet kavramını *"her şeyin hakkının verilmesi ve her şeyin yerli yerine konulması"* şeklinde tanımlayan İbnü'l-Arabî, Cenab-ı Mevlâ'nın *el-Hakîm* ve *el-Adl* isimleriyle âlemde bulunan tüm varlıkları yerli yerine oturttuğunu ve yaratıklarına hükümran olurken bu dengeyi gözettiğini, bunun hikmetinin bir gereği olduğunu belirtir. Nitekim o, adaleti bir şeyin hakkını vermek şeklinde tanımlarken, hikmeti de bu hakkın yerine getirilmesi olarak görmektedir.[101] Hak Teâlâ'nın ahirette kullarına vereceği mükâfat ve ceza da bu adaletin bir gereğidir. Zira her amel ahirette kendi ahlakî özüne uygun bir karşılık görecek, hiç kimseye haksızlık yapılmayacak ve hardal tanesi kadar bile olsa en küçük amel bile ilâhî adalet karşısında hakkını alacaktır.[102] Nitekim kıyamet gününde amellerin mizanda tartılacak olması[103] ve

[99] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/270.
[100] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/47.
[101] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/91.
[102] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/443.
[103] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/224.

neticede insanların ikram ya da azap ile karşılanması bu hakikatin bir ifadesidir. Cennetliklerin dünyada yaptıkları salih ameller vesilesiyle Hakk'ın lütfuna mazhar olmaları ilâhî ihsan ve adaletin ahiretteki tecellîsi iken,[104] mücrim kimselerin yaşayacağı azap ve sıkıntı da yine yaratıcının adaletindendir.[105] İlâhî adaletin ahirette tahakkuku her fiilin karşılığını bulması gerektiği ilkesinin zorunlu bir neticesidir. Ya da bir başka açıdan her amele kendisine yaraşır bir mukabelede bulunulacağı hakikati, ilâhî adaletin vücubiyeti dolayısıyladır. Görüleceği üzere İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda insanın bu dünyada gerçekleştirdiği amellerinin karşılık bulması ahlakî bir gerekliliktir. Bu anlayış insanın yükümlülüğünü ve kendi fiillerinin ahlakî öznesi olma durumunu da teyit eder. O halde ahiret, insanın amellerine mukabelede bulunulması gereken ontolojik bir zemin olarak varlığı zorunlu bir âleme dönüşür. Zira şayet ahiret olmasaydı insanların yapıp ettikleri yalnızca bu dünya ile sınırlı kalır, ilâhî adaletin varlık dairesindeki nihaî tecellîsi mümkün olmazdı. Zalimle mazlum, hayırla şer, ihlasla riyakârlık aynı sonla karşılaşır, böylece ilâhî adalet zedelenmiş olurdu.

Dikkate değer olan husus İbnü'l-Arabî'nin ahiretteki cezalandırma ve ilâhî uygulamaları, ilâhî adaletin zorunlu bir gereği olmasının yanında Hak Teâlâ'nın kullarına verdiği değerin yansıması şeklinde görmesidir. Şeyhü'l-Ekber'in nazarında yaratıcının kullarının amellerine karşılık sunduğu tevfik ve hüsran, Cenab-ı Mevlâ'nın kullarına ehemmiyet ve kıymet verdiğinin göstergesidir. Zira Hak Teâlâ kullarını değersiz görmek ve amellerini hiçe saymak yerine *Adl* ismindeki hakikatin[106] tezahürü gereği kullarını ödüllendirip cezalandırır. İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe ahiretteki cezalandırmalar bazı kimselerin eksik bilgi ve anlayışlarından kaynaklandığı gibi Cenab-ı Allah'ın kullarını değersiz görmesi, onlara önem vermemesi veya azap çektirme arzusundan kaynaklanması ile açıklanamaz. Aksine işlenen suçlar ve cürümler sebebiyle tahakkuk eden ilâhî gazap, insanın varlığının ilâhî düzlemde değerli olduğunu ve bu değer üzerinden adaletin tecellî ettiğini gösteren bir işarettir.[107] Müfekkir insanın varlığına böyle bir değer atfedilmeseydi azabın olmayacağı gibi buna dair bir istidatın da teşekkül etmeyeceğini telakki eder. Nitekim Cenab-ı Allah'ın kendisini gazap ve

[104] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/476.
[105] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/64.
[106] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, thk. Ebrar Ahmed Şahidi-Abdülaziz Sultan Mansubi (Kum: İntişârât-ı Kuds, 1419), 83.
[107] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/441; 6/24.

kahır sıfatlarıyla nitelemesi ve bunun yanı sıra *"şiddetli yakalama ve tutma"*[108] gibi temsillerle vasfetmesi ilâhî ihtimamın ve adaletin tezahürüdür. Takva ehline hazırlanan cennet ve bedbahtlara yönelik elem verici azap, ilâhî adaletin ve hükümlerin yerli yerinde uygulanmasının bir neticesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre her işin ve her hükmün kendine özgü bir mertebesi bulunur. İlâhî hükümlerin bu düzeni Hak Teâlâ'nın âleme yönelik büyük inayetinin bir yansımasıdır. Bu inayet âlemi kuşatan arş üzerinde Hakk'ın Rahmân ismiyle istiva etmesi aracılığıyla tezahür eder. Rahmân ismi bu düzenin temelini teşkil ederek her şeyin ilâhî hikmet çerçevesinde yerli yerinde olmasını temin eder.[109] Nitekim Şeyhü'l-Ekber'e göre hadlerin uygulanması da ilâhî rahmetin bir tezahürüdür fakat bu rahmet çoğu zaman hikmet boyutunda derin bir anlam taşısa da dış dünyada her zaman zâhirî bir şekilde algılanamayabilir. Bu durum tıpkı bir doktorun kangren olmuş bir hastanın hayatını kurtarmak için ayağını kesmesi gibi zâhirde acı verici bir eylemle tezahür edebilir. Ayağın kesilmesi fiili aslında hastaya yönelik merhametin bir neticesidir zira bu müdahale yapılmadığı takdirde hastanın hayatı tehlikeye girecektir. Bu bağlamda rahmetin hem sûreten zâhir olduğu hem de hükmüyle tesirini icra ettiği farklı durumlar söz konusudur. O'na göre rahmetin bir yerden çekildiği zannedildiğinde bile gerçekte rahmetin hükmü devam eder.[110]

Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin düşünsel özgünlüğünü en açık biçimde ortaya koyan yönlerden biridir. Ahiretin varlığının ilâhî adaletin gerekliliği çerçevesinde temellendirilmesi dinî düşüncede oldukça yaygın ve yerleşik bir yaklaşımdır. Ancak müfekkirin mükâfat ve cezayı yalnızca ilâhî adaletin zaruri bir neticesi değil aynı zamanda Tanrı-insan ilişkisi bağlamında yaratıcının kuluna verdiği değer ve kıymetin bir tezahürü şeklinde takdim etmesi, onun kendine has teolojik tasavvurunun bir ürünü olup genel anlayışların aksine derinlikli yorum biçimini yansıtır.

3.2. Ahiretin Ahlakî Fiillerin Asıl Mahiyetinin Tezahür Mahalli Olması

İbnü'l-Arabî'de ahiretin zorunluluğunu ahlakî bakımdan inşa edilebileceği diğer bir zemin ahiretin kişinin ahlakî fiillerinin asıl mahiyetine kavuşacağı bir mahal olmasıdır. İnsanların işlediği ahlakî fiiller her ne kadar soyut ve afakî olsa da yine de her amelin

[108] el-Hâkka, 69/10.
[109] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/240-243.
[110] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/257, 258; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/53.

bir hakikati ve mahiyeti vardır. Örneğin cimrilik denildiğinde, cimrilik fiiline sevk eden ahlakî niteliğin kişinin iç dünyasında sahip olduğu soyut bir anlamı vardır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin ahiret telakkisinde ölümden sonraki hayatta bu dünyadaki mevcûdâtın soyut vecihlerinin somut düzeyde varlık kazanabilmesi meselesi gündeme gelmektedir. Bu anlayış varlık sahasındaki tüm şeyler için geçerlidir. Amel de yaratılması ve ortaya çıkması itibariyle varlık âleminde bir pay sahibi olduğuna göre, bu yaklaşımı ilgili meseleye hamletmek mümkün gözükür. Nitekim bu istikamette bakıldığında müfekkirin amel kelimesini sûret olarak zikrettiği ve amelin sûret lafzıyla birlikte anıldığı fark edilecektir.[111] Ancak meselenin aslına ilişkin dikkat çekmek istediğimiz husus, İbnü'l-Arabî'nin eskatolojisinde ahirette kulun amellerinin sûretlere dönüşecek olmasıdır. Onun bu hususta düşünceleri detaylı bir şekilde tetkik edildiğinde, ölümle birlikte kulun amellerinin berzah âleminde bu âlemin hakikatine uygun sûretlere bürüneceği ve kişinin amelinin kazandığı bu sûretlerin kendisine kabirde iyi veya kötü yoldaş olacağı fikrinin öne sürüldüğü görülecektir. Yine aynı şekilde yeniden diriliş esnasında kişinin amellerinin niteliğine göre güzel ya da çirkin bir sûrete bürüneceği belirtilir. Ya da mahşer duraklarında bilhassa sırat köprüsünden geçerken kişinin oradan kolay ya da zor bir şekilde geçmesinin sıratın engellerine ve kancalarına takılıp takılmamasına bağlıdır. İbnü'l-Arabî bu kancaların ve engellerin de yine kişinin amellerinin dönüştüğü sûretler olduğunu ifade eder. O halde Şeyhü'l-Ekber'in düşüncesinden anlaşılan, amel denilen ve özünde soyut bir anlama sahip olan şeyin ahirette somut bir sûrete bürüneceğidir. Daha önce takdim edildiği üzere ahiret bâtının zâhire döneceği, mânâların bedenleneceği ve duyulur bir hüviyet kazanacağı bir mahaldir. Bu yönüyle ölüm sonrası hayat sadece ruhsal ya da metafizik bir karşılaşmayı değil aynı zamanda varlıkta eksik kalan yönlerin tamamlanacağı bir kemâl alanını temsil eder. İnsanın ahlakî fiillerine gelince, bunlar yalnızca şehadet âleminde yapılan geçici davranışlar olmayıp mahiyet itibariyle ontolojik birer hakikate de sahiptir. Dünyada bu fiiller sadece bir yönleriyle yapılan amel üzerinden tahakkuk eder. Ancak amellerin ontolojik anlamdaki asıl hakikatleri sınırlılığın ve noksanlığın mahalli olan dünyada ortaya çıkar. Bu minvalde denilebilir ki varlığın kemâle ermesi için nasıl noksanlığın olmadığı daha kuşatıcı bir zemine ihtiyaç varsa, ahlakî fiillerin de özünde taşıdığı soyut manaların somut bir kimliğe bürünerek ontolojik kemâline kavuşması ancak ahirette mümkün olabilir.

[111] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/57; 7/174.

İKİNCİ BÖLÜM: ÖLÜM İLE KIYAMET ARASINDAKİ BERZAHIN METAFİZİK YAPISI

1. Küllî, İradî ve Hissî Bir Tecrübe Olarak Ölüm

İnsanın Tanrı, din, tabiat ve kendisi hakkındaki düşüncelerini belirlemede etkin olan öte dünya inancının mevcûdiyeti konusunda felsefî ve dinî düşünce geleneklerinde çeşitli yaklaşımlar söz konusu olsa da uhrevî hayatın başlangıcı sayılan ölüm, gerçekliği üzerinde hiçbir tartışmaya mahal vermeyecek kadar açıktır. Nefis, hayat ve canlılık vasfına haiz tüm mahlûkâtın bir gün son bulacağı gerçeği, akıl, idrâk ve bilinç sahibi herkesin yaşamı boyunca bizzat tecrübe ederek öğreneceği bir hakikattir. Sözlüklerde hayatın zıddı,[112] dünyada yaşamın kaynağı olan ateşin son bulması,[113] bir kimsenin yaptığı işten aciz kalarak o fiili yapamaması[114] manalarına gelen ve bu anlamlar doğrultusunda mevcut bir sûretin bir daha zâhir olmamak üzere bozulması[115] şeklinde de tabir edilen ölüm; tüm din, millet ve kültürlerin varlığını kaçınılmaz bir şekilde kabul ettiği bir fenomendir. Kur'ân'da her nefsin ortak tecrübesi sayılan ölüm hakikatinin muhtelif gayelerle çeşitli bağlamlarda defaatle vurgulandığı görülür. Misal olarak *"Her nefs ölümü tadacaktır. Sonunda bize döneceksiniz"*[116] veya *"Yeryüzünde bulunan her şey fanîdir"*[117] gibi ayetler söz konusu hakikatin altını çizerek bütün mevcûdâtın er ya da geç ölüm gerçeğiyle yüzleşeceğine dikkat çeker. Bu bağlamda dinî düşüncede ölüm aynı zamanda metafizik bir hakikatin tezahürü şeklinde değerlendirilir. Dinî metinlerde dünya hayatının sınırlı, geçici ve fâni oluşu ifade edilirken ölüm olgusu mahlûkât arasında evrensel eşitleyici bir unsur işlevi görmektedir. Bu itibarla ölümü nefs sahibi tüm mahlûkâtın eşitlendiği tek yasa[118] şeklinde nitelemek mümkündür.

---

[112] İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sıhah Tacü'l-Lügat ve Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-Hâdis, h 1430), 1103.
[113] Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kâlem Yayınevi, 2006) "hayât-mevt", 359.
[114] İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1410), 2/91.
[115] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/74.
[116] er-Rahmân, 55/26.
[117] el-Ankebût, 29/57.
[118] Yunus Cengiz, "Ölüm ve Sonrası", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 448.

İbnü'l-Arabî *Fütûhât'*ında *"Sana yakîn gelinceye kadar, Rabbine ibadet et"*[119] ayetini ele alarak bu ayet üzerinden ölümün kaçınılmazlığına ve kesinliğine vurgu yapar. Müfekkir burada geçen "yakîn" kavramını ölüm şeklinde yorumlar ve bu bağlamda ölümün insana mutlak bir hakikat biçiminde geleceğini, bu sebeple kişinin ölüm gelene kadar Rabbiyle olan irtibatını kesmemesi gerektiğini ifade eder. İbnü'l-Arabî ölümün kesin bir şekilde gerçekleşeceği görüşünün insanlık tarihinde mutlak bir kabul gördüğünü dile getirmektedir. Bununla birlikte ölümün doğası, karakteri, yapısı ve mahiyeti üzerine farklı perspektiflerin bulunduğuna da dikkat çeker. Şeyhü'l-Ekber bu ihtilafı bir şairin *"Ölümden başka her konuda görüş ayrılığı vardır, Ölümdeki görüş ayrılığı ise onun mahiyetinde olur ancak!"*[120] dizeleriyle dile getirir. Bu beyit İbnü'l-Arabî'nin ölümün kaçınılmazlığına olan vurgusunu güçlendirirken aynı zamanda ölümün mahiyetine ilişkin muhtelif yaklaşımların mevcûdiyetine de işaret eder.

Sûfîler İslâm düşünce geleneği içerisinde ölüm fenomenine karşı gösterdikleri ehemmiyetle ve bu meselede serdettikleri özgün yorumlarla hadis, fıkıh ve kelâm gibi normatif din geleneklerinden belirgin bir şekilde ayrışırlar. Özellikle kendinden önceki İslâm mirasını kavrayan ve kendi derin fikrî ve felsefî sistemini kurmakla sınırlı kalmayıp aynı zamanda bunun da ötesine geçerek kendinden sonraki dinî anlayışın gelişmesinde yaratıcı etkisi olan[121] İbnü'l-Arabî'nin ölüm olgusuna ve ölüm sonrasına ilişkin görüşleri dikkate şayandır. Buna binaen çalışmamızın bu bölümünde ahiret hayatının kapısını aralayan ilk durak olarak ölüm, Şeyhü'l-Ekberin düşüncesinde hissî, irâdî ve ontolojik boyutlarıyla farklı cihetlerden tetkik edilecektir.

1.1. Halk-ı Cedîd: Küllî/Daimî Ölüm

Istılâhta *benzerlerin, aynı nitelikteki cevher ve a'râzların yenilenmesi, ard arda devam etmesi* manasını ifade eden ve daha ziyade kelâm ilminde kullanılan teceddüd-i emsâl nazariyesi *cismi oluşturan cevher ve a'râzların her an yok olmasını ve her an yeniden yaratılmak sûretiyle varlığını sürdürmesini* ifade eden bir terimdir.[122] Bu terkibe kelâmdaki âlemin yaratılışı ve nizamî işleyişi, kula ait fillerin kendisine mi yoksa Tanrı'ya mı izafe edileceği ve ahiret ahvallerinin durumu gibi mevzuların izahı

[119] el-Hicr, 15/99.
[120] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/444.
[121] Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Böyle Buyurdu İbn Arabî*, çev. Numan Konaklı (İstanbul: Mana Yayınları, 2022), 27.
[122] Cağfer Karadaş, "Teceddüd-i Emsâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/239-241; Cağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl* 8/2 (2007), 8-22.

için başvurulur. Tasavvufî düşüncede bu anlayış Aynülkudât el-Hemedanî,[123] Mevlânâ[124] gibi sûfîlerin yanı sıra İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından da benimsenmiştir. Şeyhü'l-Ekber'e göre bu teorinin karşılığı bütün varlıkların a'râzlardan müteşekkil olduğu, a'râz ve cevherlerle birlikte evrendeki her şeyin her an devamlı sûrette yeniden yaratıldığı şeklindedir.[125]

Teceddüd-i emsâl terimi Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde doğrudan yer almasa da[126] bu kavramla yakın anlamlı sayılabilecek halk-ı cedîd ifadesinin bazı ayetlerde geçtiği görülür.[127] Söz gelimi *"Allah dilerse sizi yok eder ve yerinize yeni bir halk getirir"*[128] veya *"Hayır; ama onlar yeni bir yaratışta şüphe içindeler"*[129] ayetleri buna misaldir. Müfessirlerin kahir ekseriyetinin kanaatine göre ilk ayette geçen halk-ı cedîd kavramı ayetin bağlamından da anlaşılabileceği üzere yeni bir toplum, yeni bir halk veya yeni mahlûkât manasındadır. İkinci ayette zikredilen halk-ı cedîd ahirette yeniden yaratılışın imkânına ilişkin şüphelerin zâil olacağına dolayısıyla kıyamet gününde bedenlerin diriltileceği gayesine matuftur.[130] Nitekim inançsız kimseler tarafından *"Çürümüş kemikleri yeniden kim yaratacak"*[131] diye sorularak cismin dağılıp parçalanan cüzlerinin tekrar bir araya gelmesiyle bir bütün olabileceği inkâr edilmiş, bunun üzerine Kur'ân'da haşru'l-ecsâma işaret edilerek halk-ı cedîd ifadesi zikredilmiştir. Açıkça görüldüğü üzere ayette geçen halk-ı cedîd kavramı öldükten sonraki ilk yaratılışa işaret etmektedir ve bu kavram zâhirî anlamıyla kullanılmaktadır. Ancak bu terimi bâtınî cihetiyle

---

[123] Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, thk. Ahmed M. el-Mehdî (Kahire, ts.), 3/37, 38.

[124] Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: Kitabevi, 2008), 1/361, 362.

[125] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/70, 5/188,189; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/41.

[126] Vâkıa sûresinde "عَلٰٓى اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِيْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ-Sizin yerinize benzerlerinizi getirmek ve sizi bilemeyeceğiniz bir şekilde yeniden yaratmak üzere aranızda ölümü biz takdir ettik." ayetinde benzer bir kullanımın olduğu görülür. İbnü'l-Arabî'nin teceddü-i emsâl anlayışının bu ayetten hareketle gelişmiş olabileceği muhtemeldir. Şayet öyle ise bu husus kendisinin Kur'ân'ın çeşitli anlam katmanları olduğu ve herkesin kendi mertebesine göre ondan istifade ettiği yönündeki görüşüyle örtüşür. Bu minvalde sûfînin ilgili ayeti keşf mertebesinden tefsir ederek teceddüd-i emsal nazariyesini geliştirdiği söylenebilir. Bkz: el-Vâkıa, 56/61.

[127] Halk-ı cedîd ifadesinin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımının geniş izahı için bkz: Mehmet Tözlüyurt, "'Halk-ı Cedîd' İfadesinin Kavramsal Çerçevesi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 15/91 (Güz 2022), 303-314.

[128] Fâtır, 35/16.

[129] Kâf, 50/15.

[130] Bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiʿ li-Ahkâmi'l-Kurʾân*, thk. Ahmed el-Bardûnî-İbrahîm Atfîş (Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384), 14/337; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Taberî Tefsiri*, çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996), 7/17, 529.

[131] Yasin, 36/78.

yorumlayan İbnü'l-Arabî gibi[132] keşf ehli mutasavvıflara göre halk-ı cedîd, eşyanın dâimî seyelanı şeklinde tasvir edilen an be an yeniden yaratılışa işaret eder. İbnü'l-Arabî yorumcularına göre söz konusu ifadede geçen cedîd/yeni kavramının kadîmin/eskinin zıddı şeklinde anlaşılmaması gerekir. Burada kullanılan cedîd kelimesi *ebedîyen yaratılış veya ân be ân yenilenen* manasındadır. Buna binaen Şeyhü'l-Ekber'in nazarında halk-ı cedîd kavramının varlığın dâimî terakkisini ifade eden, sonsuza dek sürecek, an be an yeniden yaratılış emrinin ebedî süreci olduğu söylenebilir.[133] Bu bağlamda onun düşüncesinde yaratma tecellî vasıtasıyla varlıktaki ilâhî yönün sürekli ortaya çıkardığı daîmî bir tezahürdür. Bu yaratılış sürecinde herhangi bir boşluk yoktur. Mahlûkât Hak Teâlâ'nın ilâhî soluğundan her an varlık sahnesine çıkar ve tekrar yok olur. İbnü'l-Arabî'nin böylesine canlı bir âlem tasavvurunda tabî olarak İlâhî Zât, var ettiğini yokluğa irca etmeyi murad etmeyen, aksine sürekli var eden ve hiçbir zaman mutlak olarak yok etmeyendir. Buna göre yaratıcının âlemdeki kudreti daima faal, var edici ve hatta varlıktan başkasını dilemeyendir. [134]

Küllî ölüm sınıflamasına dâhil ettiğimiz teceddüd-i emsâl teorisinin İbnü'l-Arabî düşüncesinde çeşitli vecihleri bulunur. Bunlardan biri Tanrı-âlem ilişkisine dairdir. Nitekim başta İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok sûfînin nazarında Tanrı-âlem arasındaki ilişki dinamik bir hüviyet arz eder. Bu münasebet yalnızca ilk yaratılış anıyla sınırlı kalmayıp âlemde her an kesintisiz biçimde devam eden organik bir bağı temsil eder.[135] Bu anlayışa göre âlem ve içindekilerin tamamı kendi başına müstakil bir varlığa sahip değildir ancak Mutlak Vücûd'un ilâhî sıfatlarının tecellîsiyle ortaya çıkarlar. Mevcûdâtın âlemde varlığını kesintisiz sürdürebilmesi, ilâhî sıfatların mütemadi tecellîsine bağlıdır.

---

[132] Nitekim Kâşanî de *"...yeniden yaratılışta şüphe içindedirler"* ayetinin kıyamet günü nefislerin yeniden dirilişine işaret eden zâhirî anlamını kabul etmekle beraber ayetin ikinci yorumunda halk-ı cedîd ifadesinin bâtınî manasına dikkat çekmiştir. Kâşanî bu ifadenin varlığın her nefeste yeniden yaratılması hakikatine işaret buyurduğunu ve bunun ehlullâhın seçkinlerinin anlayışı olduğunu belirtmiştir. Kâşânî "el-Halku'l-cedid", 235. Ayrıca bkz: Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 316, 319, 400.

[133] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 109-112. Ayrıca bkz: Afifî, *Fusûs Şerhi*, 125, 126.

[134] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/437; Izutsu, *Fusûs'ta Anahtar Kavramlar*, 294; el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü,* "Yeniden Yaratma", 553. Ayrıca bkz: Titus Burckhardt, *Introduction to Sûfî Doctrine* (Bloomington, Indiana: Worl Wisdom, 2008), 55-58; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages (Avicenna- Suhrawardi- Ibn 'Arabi)* (Delmar, New York: Caravan Books, 1997), 167.

[135] M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 31/1 (2013), 10.

Teceddüd-i emsâl nazariyesi diğer bir vecihle İbnü'l-Arabî'nin şehadet âlemi tasavvuruyla doğrudan ilintilidir. Müfekkire göre şehadet âleminde mevcut olan varlıkların tamamı a'râzlardan ibarettir ve hiçbir şey kendi nefsi ile kendi başına kâim olan bir cevher değildir. Kendi *ayn*ında, kendi *ayn*ı ile kâim olan tek varlık Tanrı'nın zâtını ifade eden vücûd-u mutlaktır. Âlemdeki diğer varlıklar ve şeylerin vücûdu esasen ademiyet üzerinedir ve mutlak vücûdun tecellîsi ile her an yeniden varlık sahasına çıkar. Kâinattaki hiçbir sûretin iki anda bâkî kalmaması ve mevcut sûretlerin sürekli mütebeddil ve değişken bir formda olması bundan dolayıdır.[136] Bunun yanında mevcûdâtın her an uğradığı fesâd mutlak bir yokluğu ifade etmeyip esasında sadece varlıktan yokluğa ve yokluktan varlığa bir intikalden ibarettir. Zehâb şeklinde nitelendirilen bu intikal bir diğer tabirle fenâya, tecellî-i ilâhî ise bekâya karşılık gelir.[137]

Mümkünlerin daima ma'dûm olup tekrar vücûd sahasına gelmesini ifade eden ontolojik ölümdeki oluş ve bozuluş yalnızca varlıktaki a'râzlar için geçerlidir. Zira eğer halk-ı cedîd varlığın cevheri için de geçerli olsaydı o vakit mevcûdâtın her bir yaratılışta farklı olması gerekirdi. Fakat durmaksızın zuhûr eden tecellîde tekrar olmadığı gibi tecellîler arasında ayırt edilemeyecek derecede bir farklılık da yoktur. Her bir tecellî diğerinin oldukça yakın bir mislidir. Nitekim bundan ötürü eşyadaki tagayyüre hisle muttali olunması mümkün değildir. Yine mevcûd ve ma'dûm arasında müşterek olan şey varlıkların İlâhî Zât'ın ezelî ilmindeki sabit hakikatlerini ifade eden âyan-ı sâbitedir. Dolayısıyla âlemde bu icâd ve i'dâm vaki olduğunda varlıkların hakikati, cevheri, özü veya âyan-ı sâbitesi bâkidir, değişime uğramaz.[138] Bunun sebebi ise varlığın sabit hakikatlerini ifade eden âyan-ı sâbitenin evvelde belirginleştiği taayyün-i evvel mertebesinde, Mutlak Vücûd'un zâtî hakikatinin haricinde hiçbir şeyin olmamasıdır. İbnü'l-Arabî düşüncesinde vahdet-i vücûd öğretisinin zorunlu bir gereği olarak kendisine mutlak vücûdiyet nispet edilecek tek varlık Tanrı'dır. Âlemdeki mümkün varlıkların tamamı yahut O'nun taayyünleri ise her an değişen ve dönüşen a'râzdan başka bir şey değildir.[139] Dolayısıyla sürekli başkalaşma ve dönüşüm içerisinde bulunan

---

[136] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/41.

[137] Cağfer Karadaş, "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *Usûl* 8/2 (2007), 7-22.

[138] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/39.

[139] Teceddüd-i emsâl konusunda İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle müşterek olan sûfîlerden biri de Kâşanî'dir. Ancak her iki muhakkikin düşünceleri arasında ince bir ayrım vardır. İbnü'l-Arabî düşüncesindeki an be an yaratılışın somut varlıklar ve eşyadaki a'râzlar için geçerliliği *Fusûs*'ta oldukça belirgin bir şekilde ifade edilmiştir. Buna karşın Kâşanî varlıktaki oluş ve bozuluşun yalnızca somut varlıklara değil âyan-ı sâbitelerine de hükümran olduğunu söyler. Bu durum bir lambanın ışıklarının sonsuza dek sürekli yanıp sönmesi gibi ilâhî ilimdeki sabit hakikatlerin devamlı görünüp kaybolmalarını

âlem ve içindeki a'râzlar başka bir yorumla kesintisiz bir ölüm ve doğum döngüsünün içindedir.

İlâhî isimlerin âlemde fasılasız gerçekleşen bu oluş ve bozuluş sürecindeki rolüne kısaca temas edilmesi konunun daha iyi kavranması açısından faydalı olacaktır. Söz gelimi Hak Teâlâ'nın el-Mü'mît, el-Kâbız, el-Vâhid, ed-Dârr, el-Ferd, el-Kahhâr gibi esmâsı mevcûdâtın hafâsını ve mezâhirîn yokluğunu iktiza ettiğinden bu isimler a'râzlardaki arızî yokluğu meydana getirir. Buna karşın el-Mûcid, el-Musavvir, el-Muhyî, el-Halık, el-Mübdî, er-Rahmân gibi ilâhî isimler mevcûdâtın ve mezâhirîn zuhûrunu gerektirdiğinden bu esmanın yok oluştan sonraki yaratılışta tecellîsi vardır. Konuk, şehadet âlemindeki bu icâd ve i'dâmın, bir diğer ifadeyle yaratma ile yokluk arasındaki döngünün göz açıp kapayıncaya kadar geçen *(tarfetü'l-ayn)* oldukça kısa bir müddet içerisinde gerçekleşeceğini söyler. Mevcûdâtta bir varlığın hayalî zail olmadan, her ilâhî nefeste tıpkı evvelki haline benzer bir tecellîyle yeniden ortaya çıkacaktır. Ancak bu yaratma feyz-i akdes ile gerçekleştiğinden ve vücûd ile adem arasında zaman olmadığından oldukça süratlidir. Bu süratli teceddüdün âlemin zâhirîne bakan fikir ve nazar ehli tarafından idrâk edilmesi mümkün değildir. Bunun idrâkine ancak eşyayı ve âlemi şühûd nazarıyla temâşâ eden keşf ehli ârifler varabilir.[140] İbnü'l-Arabî buradaki zaman meselesini farklı açıdan şöyle tahlil eder.

Şeyhü'l-Ekber her an yeniden yaratılıp sonra yok edilirler ifadesinde geçen *sümme* edatının klasik anlamda zaman bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi kurduğu düşüncesine karşı çıkarak bu edatın her durumda böyle bir ilişkiyi zorunlu kılmadığını ileri sürer. Düşünür *sümme* edatının daha geniş bir anlam çerçevesine sahip olduğunu, bu edatın Arap dilinde kronolojik bir ardışıklığın dışında bir üst mertebeye geçişi yahut dereceli bir ilerlemeyi ifade etmek için de kullanıldığını belirtir. Buna göre varlık ve yokluk arasındaki ilişki salt ardışık bir süreç değil aynı anda cereyan eden bir ifnâ ve ibkâ işleyişi şeklinde anlaşılmalıdır. Eşyanın her an yeniden yaratılması ve yok edilmesi

---

ve tekrar ortaya çıkmalarını ifade eder. Kâşanî'nin bu konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir: "Ontolojik sudûr ve Rahmân'ın Nefesi, tıpkı suyun bir nehirden akışı gibi, her an yenilenerek âlemin bütün varlıklarının içinden akıp gitmektedir. Benzer şekilde Hakk'ın, İlâhî İlim'de â'yan-ı sâbite'nin sûretleri olarak taayyünü de an-be-an yenilenmekten halî kalmaz. İlk taayyün bir â'yan-ı sâbite'yi bir yere tevdi' eder etmez, ona, bunu izleyen anda başka bir yerde bunu izleyen bir taayyün bağlanır. Bu ise, Gayb âlemi'nde ve ilâhî ilim'de hep aynı kalmasına karşılık, ilâhî ilmin tesir sahasına ait bir â'yan-ı sâbite'nin ilk yerde ifnâ olmasından sonra ikinci bir yerde yeniden zuhûr etmesinden başka bir şey değildir." Bkz. Abdurrezzâk Kâşânî, *Şerhu Fusûs'ul-Hikem*, thk. Asım İbrâhîm el-Kayâli (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 299-301; Izutsu, *Fusûs'ta Anahtar Kavramlar*, 299.

[140] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/41.

süreklilik arz eden bir ontolojik döngünün ifadesidir. Bu döngüde *sümme* edatı bir olayın diğerine aynı anda farklı mertebelerde cereyan eden bir devinim olduğunu imler.[141] Buradan hareketle ontolojik sahada tartışmaya açtığımız ve küllî ölüm şeklinde nitelendirdiğimiz bu ölümün ardışık bir şekilde gerçekleşmesinden ötürü, diğer ölüm türleri gibi hissî düzlemde keşf ehli haricinde idrâk edilemeyeceği ve zamansal bakımından onlardan ayrıldığı anlaşılır.

Şeyhü'l-Ekber'in düşüncesinde mahlûkâtın şehadet âleminde görünen sûretleri tanrısal bir zuhûr ile gerçekleşen ilâhî bir tecellîden ibarettir ve bu tecellîde tekrar yoktur. Tecellîde tekrarın bulunmaması Hak Teâlâ'nın abesle iştigal etmeyeceği ilkesine dayanır. Ona göre tecellîde tekrarın olması ve yok olanların tekrar varlık sahasına çıkarken aynılarının getirilmesi mantıken abestir.[142] Nitekim *"O her anda bir şe'ndedir"*[143] ayeti kâinatta her an yeni bir yaratılış ve bozuluşun devam ettiğinin göstergesidir. Buna göre âlemdeki her şey sürekli bir halden başka bir hale geçer. Zaman âlemi her anda, nefesler âlemi her nefeste, tecellî âlemi her tecellîde bir halden başka bir hale intikal eder.[144] Öyle ise yukarı ve aşağı âlemlerin tamamında insanın kalp, hareket ve düşüncelerinde sürekli meydana gelen bu yenilenme, dönüşüm, bozuluş veya yok oluş döngüsünün bir tür daimî ölüm şeklinde nitelendirilmesi ve bütün varlıkları kuşatmasından ötürü küllî ölüm olarak tavsif edilmesi uygun gözükür.

Netice itibariyle Şeyhü'l-Ekber'de teceddüd-i emsâl teorisi, varlıkların her an yeniden yaratıldığı düşüncesini merkezine alarak varoluşun sürekliliği ile yokluğun dinamik etkileşimini açığa çıkarır. Söz konusu nazariyeye göre âlemdeki her varlık varoluşunun bir anında bile olsa her lâhzada yok olma tehlikesi ile yüz yüze kalır. Bu durum varlıkların fenâsını yani ontolojik ölümünü ifade eder. Dolayısıyla varlıkların her an geçirdiği bu yok oluş hem bireysel bir deneyim hem de aynı zamanda tüm mevcûdâtın ortak tecrübesini yansıtan evrensel bir süreçtir. Bu anlayışın bir gereği olarak nesnelerin her an yaşadıkları ifnâ hali bir nevi ölüm tecrübesine karşılık gelir. Her ilâhî nefeste yeniden tekerrür eden bu evrensel yok oluş tecrübesi, cisimleri ölüm ile yeniden var olma arasında karmaşık bir döngüde konumlandırır. Bu bağlamda

---

[141] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/70, 117; 7/28, 29. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 143, 144; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 300, 396; Izutsu, *Fusûs'ta Anahtar Kavramlar*, 280-285; Ekrem Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi* (İstanbul: Alfa, 2020), 398; Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Alfa, 2017), 32, 33.

[142] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 150.

[143] er-Rahmân, 55/29

[144] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/247; 5/295.

teceddüd-i emsâl tasavvurunu salt bir yaratılış teorisinin ötesine taşıyarak varlıkların her an ölümle yüzleşmelerini sağlayan evrensel bir ontolojik ölüm tecrübesi şeklinde yorumlamak mümkündür. İbnü'l-Arabî'de varoluş ve yokluk -ifnâ/ibkâ, ölüm/diriliş- arasında devamlı tekrarlanan bir sarkaç hareketi gibi tasvir edilen bu teori, aynı zamanda ölüm ve yeniden yaratılış süreçlerinin birbirini tamamlayan unsurlar olarak anlaşılmasına imkân tanır. Böylece yaratılışın sürekliliği ile ontolojik ölüm arasındaki karmaşık ilişkiyi halk-ı cedîd kaziyesinin kavramsallaştırmaları üzerinden okumak meselenin anlaşılmasını daha kolay ve mümkün kılar.

1.2. Ölmeden Evvel Ölmek: İradî Ölüm

İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe nefsin yetkinleşmesiyle gerçekleşen manevî ölüm, tasavvufî yolculuğun en yüksek mertebelerinden biri olup aynı zamanda kulun seyr ü sülûka yönelişinde kaçınılmaz olarak tecrübe edeceği bir geçiş aşamasıdır. Bu manevî ölüm *"ihtiyarî rücû"*,[145] *"tahlil miracı"* veya *"tahlil sulûkû"*[146] gibi terimlerle ifade edilir ve insanın kendi nefsini aşarak ilâhî tecellîlerle hakiki birliğe varma sürecini temsil eder.[147] Bu tecrübe *ölmeden evvel ölünüz* sözünün sûfînin hayatında tecessüm etmiş halidir. Bu hali tecrübe eden sâlikin nazarında ne kendi vücûdu, ne âlemin vücûdu ne de mevcûdâtın kesreti kalacaktır. Bu hakikate eren sâlik baktığı her yerde Hak Teâlâ'nın mutlak birliğini görecektir. Hatta onun görmesi Hakk'ın kendisini görmesi haline dönüşecektir.[148] İbnü'l-Arabî'nin irâdî ölümü ruhun ilâhî olanla bütünleşme arzusunun bir yansıması şeklinde değerlendirirken bu süreci fenâ ve ilâhî aşk kavramlarıyla irtibatlandırır. Bu bağlamda Şeyhü'l-Ekber'in irâdî ölümü muhabbet/özlem, hasret/vuslat denkleminde, yaratıcı ile mahlûkâtın birbirine duyduğu karşılıklı özlem ilişkisi çerçevesinde ele aldığı belirtilir.[149]

Manevî ölüm sûfîlerin bilinçli idrâk tecrübesiyle nefslerini öldürmelerini gerektirdiğinden *ihtiyarî* veya *irâdî* ölüm ifadesiyle de tabir edilir. Kuşkusuz ihtiyarî ölümün zuhûr edeceği en açık alan sâlikin bir mürşidin gözetiminde yaptığı manevî yolculuktur. Nefsin yetkinleşmesini, Hak'ın zâtî açıdan birlenmesini ve ahlakî mükemmelliğin zirvesini hedefleyen bu yolculuk pek çok esasa dayanmakla birlikte, sûfîyi nihaî gayesine ulaştırmada en temel ve etkin unsur mücâhededir. Bu mücâhede

[145] William C. Chittick, *Hayal Âlemleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 139.
[146] Demirli, *Fusûs Şerhi*, 417.
[147] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/63.
[148] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/379.
[149] Ekrem Demirli, "İbnü'l-Arabî ve Mevlâna Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi (Darülfunun İlâhîyat) Dergisi* 16 (2007), 234.

sâlikin nefs, şeytan ve kendisini mârifetten alıkoyacak diğer dış etkenlerle mücadelesini kapsar.[150] Bu mücadele sûfînin nefsin telkin ettiği kötülüklerin arınması ve bu olumsuz etkileri bizâtihi nefsinden bertaraf etmesi gayesiyle yürütülür. Bu bağlamda nezdinde ihtiyârî rücûya erişebilmek için sâlikin seyr ü sülûkunda yaşaması gereken başka içsel ölümler de vardır. Bunlar seyr ü sülûkun esaslarına göre mevt-i ahdar *(yeşil ölüm),*[151] mevt-i ahmer *(kızıl ölüm)*, mevt-i ebyaz *(beyaz ölüm)* ve mevt-i esved *(siyah ölüm)* olmak üzere dört türlüdür ve her biri nefsin farklı bir yönüne dair mücadeleyi ifade eder. Mevt-i ahdar, nefsin kendisini hoş görerek kibirlenmesini ve beğenmesini engellemeye yönelik olarak kişinin gösterişten uzak, sade ve yamalı elbise giymesini ifade eder. Mevt-i ahmer, nefsin arzuladığı şeylerde kendisine muhalefet etmesidir ve bu melâmet ehlinin belirgin özelliklerinden biri sayılmıştır. Mevt-i ebyaz, açlıktır ve sûfînin tabiatında açlığı âdet haline getirmesi böylelikle nefsin arzuladığı şehevi duygulardan uzak kalması manasındadır. Mevt-i esved ise seyr ü sülûk yolcusunun halktan gelen eziyet ve sıkıntıya katlanması, onların şerrinden ötürü öfke ve hüzne kapılmaması bilâkis sıkıntıların Hak'tan geldiği şuuruyla hareket ederek belaya rıza göstermesidir.[152] İnsanın yaşadığı bütün bu manevî merhalelerin ölüm kavramıyla tavsif edilmesi, İbnü'l-Arabî'de ölümün nefsin çeşitli veçhelerde törpülenmesiyle gerçekleşen içsel dönüşümü ifade ettiğini gösterir. Bu doğrultuda ölüm sûfî düşünce geleneğinde ahlakî arınma, benliğin aşılması ve hakikate yönelişin manevî ve idrâkî bir metaforu haline gelmiştir.

Sûfîlerin seyr ü sülûklarında keşf ve müşâhedeye mazhar olmalarında önemli bir aşama sayılan fenâ[153] tecrübesi seyr ü sülûkun nihayetinde varılmak istenen bir mertebe

---

[150] Süleyman Uludağ, "Mücâhede", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/439.

[151] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Ruhu'l-Kuds fi-Muhâsebeti'n-Nefs*, thk. İzzet Husriyye (Şam: Matbaaü'l-ilm, 1970), 23; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Nefis Muhasebesinde Kutsal Ruh Risalesi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2005), 13.

[152] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/391. "Ölümün renkleri ve bu bağlamda gelişen ölüm çeşitleri, ilk defa Hâtim el-Esamm (ö. 237) tarafından seyr ü sülûkta tevarüs edilen bir kavram olarak kullanılmıştır. Hâtim el-Esamm şöyle der: Bizim yolumuza giren kimse, nefsinde dört ölümün özelliğini gerçekleştirmelidir. Bunlar beyaz ölüm, siyah ölüm, kırmızı ölüm ve yeşil ölümdür. İbnü'l-Arabî bu terime farklı bir şey katmamıştır." el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü,* "Beyaz Ölüm", 93; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şerhu Kelimâtu's-Sufiyye er-Red alâ İbn Teymiyye min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*, thk. Mahmûd el-Gurâb (Dımaşk: Matbaatu'n-Nadr, 1413), 326. Ayrıca bkz: Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/80; Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Sözlüğü,* "Mevt", 670-673; Mehmet Demirci, "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)", *Tasavvuf Dergisi* 4 (2000), 9-16.

[153] "İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışında fenâ kavramının geniş spektrumları ve farklı uzantıları vardır. Bunlar temelde üç ana başlık üzerinden okunabilir. İlki tasavvufî ve metafizik bir kavram olarak fenâ, ikincisi manevî bir hal olarak fenâ ve üçüncüsü de tedricî bir süreç olarak fenâ'dır. Fenâ'nın tasavvufî anlamı kişide cehaletin yok olup, sezgi vasıtasıyla ele ettiği Hakk'ın zâtî birliği hakkındaki hatasız

olduğundan irâdî ölümle doğrudan ilişkilidir. Zira fenâ sûfînin mârifete ulaşmasında önemli bir mertebe sayılan keşf halinin ortaya çıkmasında etkin bir tecrübedir. Malûm olduğu üzere keşfin tezahür ettiği her durumda hicâbların varlığı kaçınılmaz bir zorunluluk olarak belirir. Buna binaen sûfîlerin biyolojik ölümden önce manevî ölümü tecrübe etme çabaları, hakikati idrâk etmenin önünde bir engel teşkil eden perdeleri ortadan kaldırma arzusuna dayanır. Bu itibarla sûfîler *"Sen bundan gaflette idin; bu yüzden senden örtünü kaldırdık ve bugün görüşün keskindir"*[154] ayetini bu bağlamda yorumlar ve ayetteki hitabın manevî açıdan ölen nefse yönelik olduğunu söyler. Onlara göre bu hitapta manevî ölümle beraber keşfin tebellür etmesinden bahsedilir. Gözün keskinleşmesinden kasıt ise sâlikin basiretinin açılması ve ilâhî tecellî vasıtasıyla onun görmesinin Hakk'ın görmesi gibi olmasıdır. Sûfîler bu ayete istinaden süflî, nefsanî ve cismanî perdelerin kendilerinden izâle edilmesi maksadıyla ıztırârî ölümden evvel ihtiyârî ölümü yaşama gayretinde olmuşlardır.[155] Sûfîlerin ruhsal arınma ve ilâhî olanla derin bir bağ kurma gayretleri İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde de önemli bir yeri vardır. İbnü'l-Arabî ârifin kalbine ilâhî tecellî vârid olduğunda onun vücûdunun bu tecellîde muzmâhil olacağını ve fenâ-fi'llâh mertebesine ulaşacağını söyler. Avni Konuk ilâhî sıfatların tecellîsiyle kulun sıfatlarının mahvolması düşüncesini bir demirin ateşte kıpkırmızı hale gelmesine benzetir. Ateşte kızaran demir yine demirdir ancak demirin kendi sıfatları, ateşin sıfatlarıyla örtülmüştür. Onun nazarında o anda demir ateş

---

bilginin bekası iken, metafizik anlamı cihetinden fenâ görülen âlemin sûretlerinin yok olması ve Bir Küllî Cevher'in devamı şeklindedir. Tasavvufî hal olarak fenâ nefsin hadsî bilgi esnasında bütünün aslî birliğinin tecellîsi sebebiyle yok olmasıdır. Bu yok oluşta *"gerçek anlamda ben Allah oldum"* veya *"ben ölüyüm"* demek cehalet; yalnızca kendi nefsini tasavvufî tecrübede görmek şirktir. Yetkin sûfî bundan dolayı Hakk'ı ve kendi nefsini tasavvufî tecrübede, hem tasavvufî bilgi hem duygu olarak *(ilmen ve halen);* kendi nefsini ise ancak tasavvufî bilgi olarak *(ilmen lâ halen)* gören kimsedir. Yani sûfînin yaşadığı manevî tecrübede Allah'ı ve kendisini ilmen ve halen, nefsini ise yalnızca ilmen bilmesidir. Tedricî bir süreç olarak fenâ yedi mertebeden oluşur. Bu mertebeler günahın terki ile kötü fiillerin yok olması, her ne olursa olsun bütün âlemdeki bütün fillerin yok olup yalnızca mutlak fâil olan Allah'ın kalması, mümkün varlıkların sahip olduğu sıfat ve vasıfların yok olması, insanın bizzat kendi zâtının yok olması, bütün âlemin yok olması, Allah'tan başka her şeyin yok olması, Allah'ın bütün sıfatlarının ve onlar arasındaki münasebetlerin yok olması şeklindedir. Kanaatimizce sûfînin tahlil miracı diye nitelendirilen manevî ölüme karşılık gelen hal fenanın ilk mertebesi sayılan günahların terki ile nefsin yok edilmesi ve bu dünyada ahlakî mükemmelliğin zirvesine ulaşılmasıdır. Bu Cüneyd-i Bağdâdî'nin fenâ nazariyesinin ilki olarak zikrettiği *"Amellerini yaparak, cehd-ü gayret sarf ederek, nefsine muhalefet ederek ve onu istemediği amelleri yapmağa zorlayarak sıfatlardan, huylardan ve tabiî özelliklerinden fâni olma"* mertebesidir." Bkz: Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1970), 153. Dolayısıyla idrâkî ölümün gerçekleşmesindeki en önemli basamak olan fenâ tecrübesinden kasıt bu mertebedeki hal olmalıdır. Detaylı bilgi için bkz: Afifî, *İbnü'l-Arabî'nin Felsefesi*, 124, 131; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Mevâk'i en-Nucûm* (Kahire, 1325/1908), 29, 30.

[154] Kâf, 50/22.

[155] Çakmaklıoğlu, *Ma'rifetin İfadesi*, 214.

olduğunu söylese bu ifade hakikate uygun düşecektir. Bu durum kulun fenâ tecrübesiyle Hakk'ın sıfatlarına bürünmesini açıklayan bir misal şeklinde telakki edilmiştir. Fenâ halinde kul kendi varlığını kaybedip Hakk'ın varlığında yok olurken, Hakk'ın sıfatları kulun üzerinde tecellî eder. Böylece tıpkı ateşteki demirin ateşin sıfatlarını yansıtması gibi kulun varlığı da Hakk'ın vücûdu ile zâhir olacaktır.[156] Bu benzetme fenâ tecrübesinin derin manevî boyutunu ve kulun Hakk'la birlik haline ulaşmasını ifade eder. Bu durumdaki kişi bireysel benliğini aşarak ilâhî varlıkla bütünleştiği için bu deneyim gerçek manada ölmeden evvel ölme halidir.

Şeyhin tefekküründe manevî ölüm başka bir açılımla zemmedilen ve methedilen olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Zemmedilen ölüm kişinin kavrayış yetilerinin kapalı olması ve bunun neticesinde hakikati idrâk edememesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu zümreden sayılanlar mârifet ve tevhit bilgisinden yoksun olan kimselerdir. Nitekim *"Allah kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de perde vardır, pek büyük azap onlar içindir"*[157] ayetinde de işaret edildiği üzere bu kimseler varlık bakımından diri olsa da hakikatte hükmen ölüdürler. Bu minvalde İbnü'l-Arabî'de ruhlara gelebilecek en büyük azab cehalet şeklinde tavsif edilmiştir. Şeyhe göre nefsin hakikat-ı ilâhîyye bilgisinden yoksun olması onun manevî ölümüdür ve bu tür ölüm zemmedilmiştir. Methedilen ölüm ise dinî düşüncede cihad-ı ekber olarak nitelendirilen, nefsin tecrübe ettiği içsel bir dönüşüm süreciyle dünyevî kayıtlarını aşması ve bu sayede yüksek bir bilinç ve şuur düzeyine ulaşması demektir.[158] Nihayetinde İbnü'l-Arabî'de manevî ölümün kulun seyr ü sülûk tecrübesindeki arınma, saflaşma, yenilenme, yok olma gibi anlam öbekleriyle özdeşleştirildiği ve tüm bunların idrâkî bir dönüşümü içerdiğinden iradî ölüm olarak tahayyül edildiği anlaşılır. Cehaletin, Hak Teâlâ'nın marifet bilgisinden yoksun olmanın bir tür ölüm olarak zikredilmesi yine ölüm kavramının idrâk düzlemine taşınarak tasavvur edilmesinin bir uzantısıdır. Bu İbnü'l-Arabî'nin şahsında tasavvuf düşüncesinde kavramların semantik genişlemeye uğramasının basit bir göstergesi olarak da ifade edilmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde irâdî ölüm yalnızca manevî bir dönüşümün ifadesi olmayıp aynı zamanda tabii ölüme, yani biyolojik ölüme hazırlık ve geçişi kolaylaştıran bir süreç olarak da değerlendirilmelidir. Zira seyr ü sülûk boyunca nefsin çeşitli

---

[156] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/1198, 1199; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/98,99.

[157] el-Bakara 2/7.

[158] Malek Hassan Mahmoud Abdul Qader, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/20 (Eylül 2020), 1145.

veçhelerde arındırılması ve irâdî ölümün defalarca tecrübe edilmesi sâlikin tabii ölümle karşılaştığında bunu bir yok oluş değil bilakis aşina olduğu bir hale dönüş olarak idrâk etmesini sağlar. Bu bakımdan irâdî ölümü tecrübe etmiş sâlik, tabii ölümün akabinde başlayan eskatolojik yolculukta da imtiyazlı bir konumda olacağı söylenebilir.Nitekim mahşer, hesap ve sorgulama gibi eskatolojik duraklar, hakikati idrâk etmekten âciz olanlar için derin bir gaflet ve şaşkınlık sebebi olacakken irâdî ölümle nefsini arındırmış ve Hakk'ın tecellîlerine mazhar olmuş sâlik için bu duraklar seyr ü sülûkta defalarca aşınan eşiklerden farklı olmayacaktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de irâdî ölüm ile tabii ölüm arasındaki ilişki bir süreklilik ilişkisidir ve manevî hayatın bütünlüğü içinde ölüm, başlangıcından nihayetine dek kesintisiz bir idrâk ve dönüşüm serüveni olarak tasavvur edilir.

1.3. Parçanın Bütüne Kavuşması: Tabiî Ölüm

Nefsin şehâdet âleminden gayb âlemine geçişinin zorunlu bir koşulu olarak öne çıkan tabiî ölüm, İbnü'l-Arabî'de insanın varlık düzlemleri arasındaki geçişini ifade eden fizikî bir tecrübe şeklinde takdim edilir. Bu itibarla fiziksel ölüm hem bireyin dünya hayatındaki nihaî sonunu hem de ahiret hayatının başlangıcını ifade eder. Tabiî ölümün İbnü'l-Arabî'deki umumi tanımı, bedenin yöneticisi olan ruhun bedenden ayrılmasıyla insanı inşa eden bileşenlerin birbirinden ayrışmasıdır. Bu itibarla sûfî, ölümün mevcûdât için bir a'râz olmaktan ziyade bir nispet olduğunu ve iki şey arasındaki ayrımdan ibaret olduğunu ifade eder. Allah insanı cismanî ve ruhânî olmak üzere iki sûretten müteşekkil bir varlık olarak yaratmış ve insanın nefsini kendi mülkü olan bedenine idareci tayin etmiştir.[159] Ölüm de insanın söz konusu yapısına uygun fizikî ve hissî şekilde gerçekleşir ki mevcut bahiste söz konusu edilen fizikî ölümdür.

Ölüm gerçekleşmesi kesin bir hakikat olarak kabul edilse de bu kabulün beraberinde getirdiği çeşitli sorular vardır. Bunlardan biri de ölümle birlikte varlığın yok olması meselesidir. Bu meselenin açılımı ölümün nihaî bir son mu yoksa yalnızca bir intikal süreci mi olduğuyla ilgilidir. Bu bağlamda insanın ölümü onun yokluğuna dönüşebilir mi? İbnü'l-Arabî bu sorunu gündemine alarak insanın bileşik yapısını oluşturan unsurların birbirinden ayrışması ile mutlak anlamda yok olma arasında ayrım yapar. Sûfîye göre Hak Teâlâ'nın yarattığı bu insani yapıyı ölümle nihayete erdirmeye dönük verdiği hüküm, insanın özünü ortadan kaldırmaya yönelik değildir.[160] Kayserî, şeyhin

[159] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 157; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/235; Konuk, *Fusûsul-Hikem*, 2/1075.
[160] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/505, 506; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/245.

bu tezini temelde iki esas düşünceye dayandırır. Bunlardan birincisi yokluğun sırf kötülük olarak kabul edilmesi ve bu bağlamda ontolojik bir değerlendirmeye tabi tutulmamasıdır. İkincisi, mutlak yokluğun rubûbiyyet makamını ortadan kaldırma zorunluluğudur. Bu doğrultuda mutlak yokluğun hâkim olduğu bir zeminde rubûbiyyet makamının varlığından söz edilemeyecektir. Zira Şeyhü'l-Ekber'e göre Hak Teâlâ'nın rubûbiyyet makamı kendisini Rabb yapan şey vasıtasıyla gerçekleşir. Bu minvalde rubûbiyyetin yok olması mümkün olmadığı için mutlak yokluğun varlığı da söz konusu olamayacaktır.[161] Dolayısıyla ölümün nihaî bir son olmadığı düşüncesi, yokluğun yokluğunun imkânsızlığı fikrine dayanır. Böylelikle İbnü'l-Arabî'de ölüm bir son değil varlığın başka bir düzlemde devam etmesini sağlayan bir geçiş sürecinden ibarettir.

İbnü'l-Arabî insanın ahiret menziline varıncaya kadar geçirdiği süreçleri *yolculuk* ve *sefer* kavramlarıyla ilişkilendirerek bunu temsili bir anlatım tarzı ile izah eder. Buna göre insan bu dünyada daima sefer halinde bulunan bir yolcudur.[162] Bu yolcunun vatanından duyusal olarak yaşadığı ilk ayrılık ve gurbet elest bezminde Tanrı'nın rubûbiyyet makamına şahitlik ettikten sonra dünyaya gönderilmesiyle başlar. İnsan evvela annelerin karınlarına bir kan pıhtısı olarak yerleştirilir ve burası onun ilk vatanı haline gelir. Ancak doğum gerçekleştiğinde insan anne karnında karar kıldığı menzilden ayrılarak ilk vatanından uzaklaşır ve böylelikle dünya hayatı kendisinin geçici yurdu olur.[163] İnsan bir seyyahın gezdiği yerlerde kendisine farklı bir mekân edinmesi gibi yaşamı boyunca muhtelif yurtlar edinir. Böylece hayatının her merhalesinde farklı bir vatanda karar kılar ancak bunlar geçici olduğundan devamlı değişir. Sonunda ölümle beraber geçici dünya vatanından da ayrılır ve asıl yurdu olan ahirete intikal eder. Bu bağlamda keşf ve şühûd ehline göre ölüm yalnızca bir intikalden ibarettir. Bu intikal ruhun kendisi için adeta bir kafes ve hapishane sûretinde olan bedenden ayrılarak ahiret hayatına geçiş yapmasıdır.[164] İnsanın belirli bir yerde karar kılmaması ile süregelen bu

---

[161] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/248.

[162] M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvuf* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 179. İbnü'l-Arabî'nin sefer kavramına ilişkin detaylı bilgi için bkz: Mahmut Meçin, "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 329-353.

[163] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/236; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-İsfâr an Netâici'l-Esfâr", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 353; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Risâletü'l-Envâr", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 124.

[164] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8/8; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 340; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Levazımu'l-Hubbi'l-İlâhî*, thk. Fevzi el-Cebr (Şam: Dar Al-Numair, 1998), 78; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/235.

yolculuk *"Göklerin ve yerin mülkü Allah'ındır ve dönüş yalnızca O'nadır"*[165] ayetindeki hakikate delalet eder. İbnü'l-Arabî tabiî ölüm hükmünün meşru kılınması, bütün varlığın Hakk'a dönecek olmasıyla ilişkilendirir. Buna göre şayet ölen kişi Allah'a dönmeyecek olsaydı, Hakk onun ölümüne hükmetmezdi.[166] Dolayısıyla bu geçici hayatta edinilen her mekân, insanın ebedî yurt arayışında birer durak olup varoluşsal yolculuğunun anlamını pekiştiren unsurlar haline gelir. İnsanı bu geçici menzillerden çıkarıp asıl yurduna yani ahirete ulaştıracak araç ise bedendeki canlılığın sona ermesiyle gerçekleşen fizikî ölüm tecrübesidir.

Tabiî ölüm her ne kadar doğal bir şekilde kendiliğinden vukû bulan ölümü ifade etse de İbnü'l-Arabî'nin ölüm anlayışında bu tabiîliğin gerçekleşmesi Allah-insan ilişkisi çerçevesinde ele alındığında bir zorunluluğa bağlı olduğu görülür. Bu anlayışın gereği olarak Şeyhü'l-Ekber'de ölüm, gerçekleşeceği kesin olarak bilinen bir hakikat olmanın ötesine geçerek gerçekleşmek zorunda olan bir olguya dönüşür. Bu zorunluluğun dayanağı Hakk'ın insana insanın da Hakk'a karşı beslediği karşılıklı özlem duygusudur. Zât-ı İlâhî kendisini, ruhundan bir parça üfleyerek[167] yarattığı insana kavuşmaya özlem duymakla niteler ve kendisine özlem duyanlar ve kavuşma gününü umarak bekleyenlere bu özlemi daha çok hissettiğini ifade edecek şekilde nidâ eder.[168] Anlaşıldığı üzere burada yaratıcının özlem duyduğu kimseler, yaratıcıya kavuşmanın hasretini çekenlerdir ve bu kavuşma özel bir türdedir. *Fusûs*'ta geçen ifadeler bir yandan yaratıcı ve kul arasındaki karşılıklı özlem duygusuna işaret ederken, diğer taraftan Hak Teâlâ'nın seven ve özleyen sûretinde bizâtihi kendisine kavuşma arzusunu gösterir. Bu durum şöyle izah edilir. İnsanın yaratılışının özünde Hakk'ın ruhundan bir parça bulunduğundan, O'nun nezdinde kavuşma anıyla ümit edilen şey yine bizâtihi kendisidir. İbnü'l-Arabî Yunus Fass'ında geçen *"kendisiyle özdeş olmayan hiçbir şeyin O'ndan çıkmadığı bilakis Onun hüviyetinin her şeyin özü olduğu"*[169] ifadesiyle bu düşüncenin açılımını sağlar. Sûfînin ifadesinden anlaşılan husus parçanın bütünle özdeş olduğu fikridir. Buna göre Hakk'ın ruhundan üfleyerek yarattığı parça insan zât-ı ilâhî ile özdeş olduğundan, parçanın bütüne hasret duyması bütünün bizâtihi kendisine yönelimini de ifade eder. Bu doğrultuda parçayı bütüne kavuşturacak veya karşılıklı hasret duygusunu nihayete

[165] Nûr, 24/42.
[166] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 158.
[167] Hicr, 15/29.
[168] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/428.
[169] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/249.

erdirecek şey ise ölümdür.[170] Görüldüğü üzere mahiyet itibariyle tamamen biyolojik olan bir hal, İbnü'l-Arabî'nin kavrayışında metafiziksel açıdan yaratıcı ile kul arasındaki özel buluşmaya delâlet eden derin bir manayı da içerir. Bu manayı pekiştirmek maksadıyla Hz. Peygamber'in zikrettiği *"Sizden hiçbiriniz ölmedikçe Rabbini göremeyecektir"*[171] ifadesine dikkat çekilir. Kayserî'ye göre burada yaratıcının görülmesi kulun ölümüne bağlı kılındığı gibi ayrıca bu söz, ölüm vasıtasıyla yaratıcı ile kul arasında gerçekleşecek özel buluşmaya delâlet eder.[172]

İbnü'l-Arabî'ye göre tabiî ölüm insan için hakikatin perdelerinin aralandığı bir uyanışı ifade eder. Şeyh, insanın ölümle birlikte dünya hayatındaki sınırlı idrâkin ötesine geçeceğini ve bu sayede ahiretin ezelî hakikatlerine vakıf olacağını savunur. Bu yaklaşımını *"insanlar uykudadır ölünce uyanırlar"* rivayetine dayandırır ve hadise dair iki tür yorum serdeder. Birinci yorum, insanın bu dünyada gaflet içinde bulunduğunu ve bu gafletten kurtulmanın ancak nefsin irâdî ölümüyle mümkün olduğunu öne sürer. İkinci yorum ise dünya hayatının, hakiki varoluşun örtüldüğü bir uyku hali olarak görülmesi şeklindedir.[173] Buna göre insanın gerçek anlamda uyanıklığa erişmesi ancak ölümle mümkün olacaktır. Asıl hakikat âlemi olan ahiret, dünya hayatının aldatıcı doğasının ötesinde yer alır ve ölüm insanı bu sonsuz âleme geçiren bir eşiği temsil eder. Bu anlayışa göre ölüm herkes için kaçınılmaz olan bir geçiştir ve gerçek varoluşun farkına varılması ancak bu geçişle mümkün olacaktır. Bu süreç uykudaki bir kimsenin rüyasından uyanmasına benzetilir. Buna göre rüya gören bir kişinin uyandığında gerçek âleme adım atması gibi, insan da ölümle birlikte dünya hayatının gölgelerinden kurtulup ebedî varoluşun gerçekliğine uyanacaktır.[174] Bu bağlamda ölüm insanın sınırlı algılarının aşılmasını ve varlık ile yokluk arasındaki hakikatin farkına varılmasını ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin perspektifinde dünya hayatı ahiretin kalıcılığının karşısında geçici ve yok olucu bir varlık sahnesi olarak kabul edilirken;[175] ölüm, insanın bu sahneden çekilerek mutlak hakikatle yüzleştiği kaçınılmaz bir geçiş sürecine karşılık

---

[170] Demirli, *Fusûs Şerhi*, 216.

[171] Hadisin geçtiği yerler için bkz: Müslim, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) "Fiten", 169; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî İbn Ahmed, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 39/76; Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Kütüphanesi ve Matbaası, 1395) "Fiten", 56.

[172] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/428.

[173] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 84; Chittick, "Summary of The Fusus", 59.

[174] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İz Yayıncılık, 2020), 141.

[175] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celaliyye ve huve Kelimetullah", 47.

gelir. O halde şeyhin nazarında ölüm, dünya hayatının sınırlı algılarından kurtulup ahiretin ebedî ve ilâhî hakikatlerine yönelik bir farkındalık kazanmayı sağlayan ontolojik bir uyanışı simgeler. İbnü'l-Arabî'nin bu perspektifi insanın dünya hayatındaki deneyimlerinin tıpkı bir rüya ya da uyku hali gibi, sınırlı bir farkındalık düzeyinde geçtiğini ve ölümle birlikte ruhsal bir uyanışın gerçekleştiğini vurgular. Bu anlayışa göre insanın dünya ile ilişkisi, geçici bir süreçtir ve bu süreç ancak ölümle sona erecektir. Ölüm sonrası yaşanan uyanış ise varoluşun gerçek anlamına erişme ve ilâhî hakikatle buluşma anını temsil eder.

Çalışmamızın önceki bölümlerinde çeşitli vesileler ile İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısındaki derinliğe ve kendine has üslup biçiminin orijinalliğine değinilmişti. Bu üslup karakteristiğinin bir örneği olarak İbnü'l-Arabî, insanın yapısını oluşturan beden ve ruh arasındaki münasebeti bir valinin idaresi altındaki şehir ve beldenin durumuna benzetir. Bu tasvir, onun tefekküründe beden ve ruhun birbirine olan bağımlılığını yöneten ile yönetilen arasındaki ilişki üzerinden açıklayan somut bir örnektir. Söz konusu tasvirde ruh valiyi temsil ederken beden şehir ve beldeye karşılık gelir. Valinin şehrin işlerini tanzim etmesi, ondan mesûl olması ve bütün emirlerini deruhte etmesi gibi ruh da kendi mülkü olan bedene istiğrak ederek cismin bütün emirlerini tedvir eder. Bu bağlamda ölüm tıpkı bir valinin şehirden azledilmesi gibi ruhun cisim üzerinden tedbîrât ve tasarrufatını çekmesidir.[176] Dolayısıyla alternatif bir yorumla İbnü'l-Arabî'de cismanî ölüm hayatın kaynağı olan ruhun bedenden ayrılması yani valinin şehirden azledilmesi demektir. Başka bir yorumla ruh ve beden arasındaki münasebet ruh için bedenin bir hapishane/kafes hükmünde olması şeklinde tarif edilir. Bu bağlamda beden ruhu kuşatan, sınırlandıran ve hakikati perdeleyen bir unsur konumundadır. Ruh, maddî dünyanın sınırlılıkları arasında bu cismanî varlıkla kayıtlanmış olsa da özünde daha kapsamlı ve ebedî bir âleme aittir. Bu tasavvurda cismin, bedenin, havassın ve aklın ruh ile mukayese edildiğinde zemmedildiğini görmek şaşırtıcı değildir.[177] Netice itibariyle şeyhin tefekküründe ölüm, ruhun kendisi için sıkıntı ve darlık yeri hükmündeki maddî sûretlerden kurtulması demektir.[178] Çünkü ölüm vukû bulduğunda ruh bu cismanî hapishaneden kurtularak asıl vatanı olan ilâhî âleme geri dönecektir.

---

[176] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 136; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8/8.
[177] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/235.
[178] Demirli, *Fusûs Şerhi*, 417.

Şeyhü'l-Ekber'e göre *"Her ümmet için bir ecel vardır. Onların ecelleri gelince ne bir saat ertelenip geri kalır ne de öne alınır"*[179] ayetinde yine biyolojik ölümün hakikati vurgulanır. Buna göre takdir edilmiş ecelin vakti Allah katında bilinip O'nun katında isimlendirildiği için, ecelin gerçekte hükmü *ecel-i müsemma* (adı konmuş ecel) şeklindedir. Zikredilen bu ayete istinaden cismanî ölümün ecel-i müsemma şeklinde de tanımlanması uygun gözükür. Ancak İbnü'l-Arabî kendisi için tayin edilen ecel vakti gelmesine ve fiziksel ölüm vaki olmasına rağmen hükmen diri kabul edilen bir zümreye işaret ederek bu kimselerin zâhiren ölü olsalar da bâtınen diri olduklarını söyler. Bu yaklaşımın *"Allah yolunda öldürülenleri ölü zannetmeyin, onlar diridir ve Rabblerinin katında rızıklanırlar"*[180] veya *"Allah yolunda öldürülenlere ölü demeyin, onlar diridir, fakat siz fark edemezsiniz"*[181] ayetlerine dayandığı sarihtir. Müfekkire göre Hak Teâlâ insanların gözünü perdelediği için şehitlerdeki canlılık ve hayatın zâhiren duyu gözüyle görülmesi mümkün olmadığı gibi bâtınî gerçeklikte onların hükmü diri olmaları yönündedir. Bu meseleye ilişkin dikkate değer bir diğer husus, Şeyhü'l-Ekber'in cismanî ölümün gerçekleşmesiyle ruhun canlılık vasfını yitirmediğine dair yaklaşımıdır. Bu çerçevede ruhun tefrika ile canlılık vasfını yitirmediğinin en somut göstergesi ölümden sonra kabir sorgusuna tabi tutulmasıdır.[182] İbnü'l-Arabî'ye göre kişinin kabirde Münker ve Nekîr tarafından sorguya alınması ruhun canlılık vasfını yitirmediğine işaret eder. Bir diğer vechiyle ölüm, varlığın sonu olmadığı gibi ruh için hayatın zıttı da değildir. Burada bilinçli bir kullanımla sunduğumuz hayat kavramına dikkat çekilmesi gerekir. Zira İbnü'l-Arabî'nin ölümü anlam zemininde hayat kavramıyla ilişkilendirdiği ve cismanî ölümü muhtelif bir açılımla yeniden tabir edildiği görülür. Şöyle ki Şeyhü'l-Ekber'de hayat, bileşik ve sönmüş olmak üzere ikiye ayrılır. Bileşik hayat kendisinde canlılığın var olduğu hayat iken, sönmüş hayat ise insanın yapısını terkib eden parçaların ayrışması neticesinde ruh ve ceset bütünlüğünün dağılması demektir. Buna göre bir diğer açıdan İbnü'l-Arabî'de ölüm sönmüş hayat şeklinde tasvir edilir.[183] O halde canlılığın kaynağı şeklinde tarif edilen bileşik hayat cevherlere ait iken bir nitelik iken ölüm nispetlere ait bir vasıftır. Bu bağlamda ruhun bir cisimde vücut bulması o cismin varlık sahasında hayat kazandığı manasına gelir. Zira insanda ve diğer canlılarda bulunan duyu, hayal, musavvire gibi ulvî ve süflî unsurların

[179] el-A'râf, 7/34.
[180] Âl-i İmrân, 3/169.
[181] el-Bakara, 2/154.
[182] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8/8; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/154, 480.
[183] el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü,* "Mevt", 363.

tamamına nispet edilen güçler ruha aittir. O halde ruhun bir cisimden yüz çevirmesi veya ondan ayrılmasıyla cisimdeki hayat sıfatının ortadan kalkması ve cismin ölü hükmünde nitelendirilmesi gayet tabiî bir durumdur.

Fizikî ölümün İbnü'l-Arabî düşüncesi bağlamında ilişkilendirildiği bir diğer kavram ise zâhir olgusudur. Bu ilişki Hak Teâlâ'nın insanı ters bir düzen içerisinde yarattığını, öteki âlemin insanın bâtınında bu âlemin ise insanın zâhirînde saklı olduğunu ifade eder. Buna göre ölüm gerçekleştiğinde insanın iç hayatının hakikati onun zâhirî haline gelecektir. İnsanın zâhirînde bulunan unsurlar ise bağımsız şeyler olarak kaybolur.[184] Bu yaklaşım şu şekilde izah edilebilir. Kişi öldüğünde şehâdet âleminin unsurlarından ayrışarak berzahta kendi başına kalır. Bu âlemde nefsin yoldaşı artık zâhirî bedeni değil, o bedenle dünya hayatında yaptığı amellerinin sûretleridir. Bu mesele berzah bölümünde teferruatlı bir biçimde incelenecektir. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus ölümün insandaki zâhir-bâtın dengesini dönüştürmesidir. Dolayısıyla farklı bir perspektifle İbnü'l-Arabî'de tabiî ölümü, insanın bâtınını zâhirîne tebdil eden bir olgu şeklinde tanımlamak mümkündür.

İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm anında insan kendisinde tecellî eden ilâhî sıfatlardan inkıtaya uğrar ve bu sıfatların kendisinden zâil olmasıyla varlık âleminden çekilir yani kaybolur. İnsan içinde yaşadığı varlık düzleminden kaybolduğunda, onun yaratılmadan evvelki aslî hakikati yani a'yân-ı sâbitesi açığa çıkar. Bu anlayış insanın varlık âleminde kazandığı sıfat ve niteliklerinin ölümle sona erdiğini ve asıl hakikatiyle baş başa kalmasını ifade eder. İbnü'l-Arabî bu durumu şöyle bir misalle tasvir eder. Bir kimsenin kırk yaşında olduğunu farz edelim. Bu kimsenin kırk sene evvel varlık âleminde bir payı yoktur, yalnızca Hakk'ın ezelî bilgisindeki hakikati mevcuttur. İnsan bu dünyaya geldiğinde onun sûreti ilâhî tecellîlerin zuhûruyla şekillenir. Öldüğü zaman bu tecelllîler kesintiye uğrar ve artık varlık düzleminde herhangi bir hakikati yoktur. Dolayısıyla insan ölümle birlikte başlangıçta bulunduğu kaybolma haline geri döner.[185] İbnü'l-Arabî'nin ölüm anlayışını daha da pekiştirmek için bu düşüncesini bir ayna metaforu üzerinden derinleştirebiliriz. Şöyle ki ayna, Hakk'ın insan üzerindeki ilâhî tecellîlerinin görünümü olarak düşünülebilir. Nasıl ki bir insan aynaya baktığında sûreti orada belirir ancak ayna kırıldığında bu sûret kaybolursa, insan da ilâhî sıfatların tecellîsiyle bu

[184] William C. Chittick, *İbnü'l-Arabî Giriş Kitabı*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2023), 143; William C. Chittick, "The Disclosure of the Intervening Image: Ibn 'Arabi on Death", *Discourse, Published by Wayne State University Press* 1/24 (Winter 2002), 57.
[185] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 63.

dünya varlığında bir sûrete kavuşur. Fakat ölüm esnasında bu tecellîler kesintiye uğrayacak yani ayna kırılacak ve bu sûret yok olacaktır. Yine de aynadaki yansımanın kaybolması, asıl sûretin var olmadığı anlamına gelmez; nitekim insanın ezelî hakikati yani a'yân-ı sâbitesi, onun varlığını sürdüren asıl hakikati şeklinde bakî kalır. Bu metaforun gayesi İbnü'l-Arabî'nin hayatı bir yansıma, ölümü ise bu yansımanın nihayeti şeklinde izah eden düşüncesini somutlaştırmaktır. O halde ölümle birlikte sûretler kaybolsa da insanın hakikati -ki bu ruhtur- varlığını sürdürür ve ölüm asıl hakikate dönüşün bir vesilesi olarak anlaşılır. Bu doğrultuda başka bir vecihle İbnü'l-Arabî'de ölümün, insanın iki kaybolmuşluk hali arasında kazandığı hayat sıfatını yitirmesi şeklinde tanımlanması mümkündür.[186] Netice itibariyle İbnü'l-Arabî'de tabiî ölüm, belirli fiziksel olgular çerçevesinde insanın aslî hakikatini teşkil eden ruhun bedenden ayrışmasıyla cismin canlılık sıfatını kaybetmesini, böylelikle ruhun berzah âlemine intikalini veya bir başka deyişle parçanın bütüne kavuşmasını temsil eden zorunlu bir olguyu ifade eder.

1.3.1. Tabiî Ölüm Tecrübesindeki Farklılıklar

İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in *"Kişi yaşadığı gibi ölür, öldüğü gibi diriltilir"*[187] hadisinden hareketle ölüm olgusunun her insan tarafından farklı biçimde deneyimleneceğini ve bu tecrübenin kişinin manevî derecesine göre şekilleneceğini ifade eder. Bu bağlamda hususen Hakk'ın rızasına mazhar olmuş kimseler[188] için ölüm tecrübesini özel bir anlam çerçevesinde değerlendirerek bu zümrenin deneyimlerini tasnif eder. Buna göre her sûfînin ölüm esnasındaki hali manevî mertebesi doğrultusunda değişkenlik arz edecektir.[189] İbnü'l-Arabî'nin yalnızca velîlere özgü olan

---

[186] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8/8.

[187] Hadisin geçtiği yer için bkz: Muhammed b. Zeynüddîn İbn Ebî Cemhûr el-Ehsâî, *'Avâlî'l-Le'âlî'l-'Azîziyye fî'l-Ehâdîsi'd-Dîniyye*, ts., 2/72. Molla Ali el-Kârî, bu sözün ölen kişiye melekler tarafından söylendiğini açıklar. O, *Merâkı'l-Mefâtîh* adlı eserinde, kişinin hayatında sergilediği amellerin ölüm anına ve sonrası haline etki ettiğini belirtir. Burada كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ وَ كَمَا تَمُوتُونَ تُبْعَثُونَ ifadesinin kişinin yaşantısının ahiret âlemindeki durumunu belirlediğine dikkat çeker. Bkz: Molla Ali el-Kârî, *Merâkı'l-Mefâtîh Şerhu Meşkâti'l-Mesâbîh* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422). 6/2489.

[188] İbnü'l-Arabî "Tanrının kendilerinden razı olduğu kimseler" ifadesiyle tüm insanlar yerine belirli bir zümreyi kasteder. Bu zümre genel anlamda salih amel işleyen kimselerden öte, bilhassa keşf ve marifet bilgisine ulaşan seçkin bir sınıftır. Nitekim müellif eserinde ölüm anındaki hallere dair aktardığı bilgilerin *velî*lere mahsus olduğunu özellikle vurgular. Burada sûfî salih amel işleyen iyi kullara işaret etmek yerine doğrudan velî kavramını kullanarak manevî anlamda daha yüksek bir mertebeyi işaret ettiğini ortaya koyar. O halde Müfekkirin *"razı olunmuş kimseler"* zümresiyle sıradan dindarlığın ötesine geçerek marifet yoluyla hakikate vâkıf olanları kastettiği söylenebilir. Dolayısıyla ilgili bahisler İbnü'l-Arabî'nin seçkin bir sınıfa işaret ettiğinin bilincinde okunmalıdır. Bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/446.

[189] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/444.

bu hallerin tüm müminler için geçerli olmadığını açıkça ifade etmesi ilgili bağlam dolayısıyladır. Sıradan insanlarda ölüm esnasında ortaya çıkan sararma, titreme veya soğukluk gibi fiziksel belirtiler bu seçkin zümrenin ölüm halinde görülmez. Müfekkir bu hallerin ayrı bir tecrübe gerektirdiğini ve bunun kendisi için herhangi bir değere sahip olmadığını belirtir. O, bu tür belirtileri ölüm esnasında daha ziyade manevî derinliği olmayan sıradan insanların maruz kaldığı tabiî unsurlar olarak zikreder.[190] Bu anlayışa karşın İbnü'l-Arabî'de velîlerin ölüm tecrübesi, ruhsal bir farkındalık süreci ve yüksek bir bilinç hali olarak değerlendirilir ve bu geçiş süreci derin bir manevî idrâkle ilintili görülür.

İbnü'l-Arabî'ye göre velîlerin ölümü esnasında çeşitli sûretler zuhûr eder ve bu sûretlerin tamamının veya bir kısmının bu seçkin sınıf tarafından görülmesi zorunludur. Hak Teâlâ'nın kendilerinden razı olduğu kimselerin bu sûretlerden hangisini göreceği ise bireyin manevî mertebesine göre değişkenlik gösterecektir. Ölüm anında idrâk edilmesi zorunlu kabul edilen bu sûretler on iki kategoriye ayrılır. Bunlar *"amelin, bilginin, inancın, makamın, halin, Hz. Peygamber'in, meleğin, fiil, sıfat, nitelik, tenzih ve zât isimlerinden bir ismin sûreti"* şeklindedir.[191] Bahsi geçen sûretler mahiyet itibariyle manaların sûretleri olduğundan ancak somutlaştıklarında, belirli şekillerde veya miktarlarda tezahür ettiklerinde idrâk edilebileceklerdir. Bu bağlamda soyut manevî gerçekliklerin insan zihninde anlam kazanabilmesinin, onların algılanabilir bir forma bürünmesiyle mümkün hale geleceğini söylememiz mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin meâd anlayışı bir bütün olarak ele alındığı takdirde söz konusu manaların tecellî edeceği mertebenin, onun düşüncesinde salt epistemolojik bir gerçekliği yerine ontolojik bir mertebeyi ifade eden hayal âlemi olduğu belirgin bir şekilde görülecektir. O halde söz konusu sûretler ölen kişi tarafından duyu gözüyle görülse dahi bu sûretlerin gerçek hükmü ve idrâki berzahî-hayalî bir mertebede gerçekleşecektir. Kanaatimizce müfekkirin tasavvuruna muvafık olarak bu sûretlerin duyu vasıtasıyla nasıl algılanacağının bilinmesi ancak hayal âleminin tabiatının kavranmasıyla mümkündür. Bu bağlamda ilgili bahsin tahlili için çalışmamızın berzah bölümüne müracaat edilmesi faydalı olacaktır.

---

[190] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/446. İnsanların ölüm esnasında yaşadıkları manevî haller ve korku gibi duyguların İslâm düşünürlerinin perspektifinden yorumu için bkz: Müfit Selim Saruhan, "İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi", *AÜİFD* 47/1 (2006), 87-105.

[191] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/444-447.

İbnü'l-Arabî -tespit edebildiğimiz kadarıyla- yalnızca velîlerin ölüm esnasındaki deneyimlerinden ve müşâhâde edecekleri sûretlerden bahsetse de bu düşünceyi sıradan insanların ölüm hallerine genişletmemiz mümkündür. Her ne kadar sararma, titreme gibi birtakım fiziksel haller tüm insanlarda ortak görünse de her bireyin can verme anındaki manevî tecrübesi farklılık gösterebilir. Nitekim *"kişi nasıl yaşarsa öyle ölür"* hadisinden hareketle kişinin hayatı boyunca kazandığı manevî mertebesi ve amellerinin niteliği ölüm anındaki deneyimini şekillendirebilir. Bir ârifin ölüm esnasında Hakk'ın zâtî sıfatlarından birini müşâhede etmesi mümkünken, sıradan bir insan için bu tür bir tecrübe manevî mertebesine uygun görülmese de onun da dünyadaki yaşantısının gerektirdiği üzere kişinin kolay ya da zor bir ölümle karşılaşacağını söylememiz imkân dâhilindedir. Nitekim Şeyhü'l-Ekber'in ölüm anında tebellür edeceğini söylediği bu on iki sûretin sıralamasına bakıldığında yalnızca basit bir çokluğun olmadığı, ayrıca bu tasnifin manevî düzlemde hiyerarşik bir anlam içerdiği fark edilecektir. Dolayısıyla şeyhin tasavvurunda ölüm tecrübesinin izafî ve herkesin kemâl mertebesine göre tecrübe edeceği bir olgu olduğu anlaşılır.

2. Nefsin Ölümden Sonraki Durumu: Tenâsühün İmkânsızlığı

İnsanın tümel yapısını oluşturan ruh ve cesedin birbirinden ayrıştıktan sonra ruha ne olacağı meselesi felsefî ve dinî düşünce geleneklerinde tartışılan oldukça kadîm bir problemdir. Bu problemin ortaya çıkışının temelinde ölümün bir son olmadığı fikri yatar. Ölüm, insan varlığının ulaşacağı nihaî nokta veya son mertebe kabul edildiği ve ahiret inancının benimsenmediği bir dünya tasavvurunda bu mesele herhangi bir sorun teşkil etmeyecektir. Ancak ölümden sonra başka bir hayatın mevcûdiyetini kabul edenler arasında, ruhun akıbeti zorunlu olarak tartışma konusu haline gelir. Bu tartışmaların temelinde ruhun mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi yer alır ve bu bağlamda birçok düşünce ekolü, ruhun varlığını sürdürebilmesi için bedene ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Nitekim reenkarnasyon ve tenâsüh gibi öğretiler ruhun ölümden sonra başka bir bedende yeniden varlık bulacağı düşüncesine dayanır. Bu görüş ruhun maddî bir forma ya da bedensel bir varlığa bağlı kalması gerektiğini öne sürerek, ruhun salt manevî bir varlık olarak varlığını sürdüremeyeceğini savunur. Bu anlayış reenkarnasyon ve tenâsüh gibi ruhun ölümden sonra başka bedenlerde veya formlarda hayat bulacağını savunan doktrinlerin temellerini oluştururken diğer taraftan, ruhun cevher olarak kabul edildiği ve varlığını sürdürebilmesinin somut/bedensel bir unsuru gerektirmediği düşüncesi de özellikle teistik filozoflar arasında yaygındır. Bu anlayışta ruh özünde

varlığını sürdürebilen fizikî dünyadan bağımsız bir varoluş kategorisinde yer alır. Ruhun bedenin ölümünden sonra da kendi başına varlığını koruyabileceği ve cismanî sınırlamalardan azad olabileceği düşüncesi, bilhassa ahiret inancını benimsemeyen yaklaşımlar tarafından destek bulur.[192]

İslâm düşüncesinde ruhun ölümsüzlüğüne dair tartışmaların cereyan ettiği asıl nokta yeniden dirilişin hangi sûrette vukû bulacağı meselesidir. Bununla birlikte ölüm sonrasında ruhun dünyaya geri dönmeyeceği ve ruh göçünün mümkün olmadığı konusunda Müslüman düşünürler arasında neredeyse yaygın bir ittifak mevcuttur. Kelamcıların ve filozofların ekseriyeti ölümden sonra ruhun bu dünyaya yeniden dönmesinin imkânsız olduğu hususunda mutabıktırlar.[193] Klasik dönem mutasavvıfları da ruhun ölümden sonra tekrar bedenleneceğini ancak bunun sadece ahirette gerçekleşeceğini savunmuşlar ve bu itibarla tenâsüh inancını bütünüyle asılsız, hükümsüz ve batıl niteliğinde görmüşlerdir.[194] İslâm düşünürleri ve bilhassa mutasavvıflar ruh göçünü reddetme konusunda geniş bir mutabakat sergilemişlerse de İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde tenâsühün varlığına dair bir algının mevcut olduğu

---

[192] Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441-443; Fikret Karaman, "Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2017), 9-34.

[193] Kindî, *Kindî-Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 160-163; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, ed. Süleyman Dünya (Beyrut: Müessesetü Numan, 1993), 3/244; Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 114-115; Yitik, "Tenâsüh".

[194] Klasik dönem mutasavvıfları genelde ruhların bedenlerde dolaşım yoluyla tekâmülünü reddetmiş, bu tür görüşlere meyleden Hallâciyye, Hulmaniyye gibi tarikatları eleştirmiştir. Bu bağlamda sûfîlerin ruhla ilgili görüşleri için bkz: Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 175; Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf*, thk. Muhammed Edip Cadir (Umman/Ürdün: Daru'l-Feth, 1437), 612-614; Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Muhammed Hüseyin Tasbihî (İslamabad: İntişarât-ı Tahkîkât-ı Farisî İran ve Pakistan, 1216), 380-387. Sûfîlerin tenâsüh hakkındaki görüşlerinin detayı için ayrıca bkz: Mustafa Aşkar, "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (Ankara 2000). Tenâsüh inancı başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere İslâm filozofları nezdinde de kabul görmemiştir. Fârâbî'ye göre nefis ezelî değildir ve bedenle birlikte yaratılır. Beden öldükten sonra ruh adalet ilkesi gereğince ya mutluluğa erer veya azap çeker. Bu bakımdan ruhun bir bedenden diğerine geçmesi mümkün değildir. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 125. İbn Sînâ da bedenin ölümünden sonra ruhun varlığının devam ettiğini ancak başka bedenlere geçmediğini ifade eder. Ona göre tenâsühün kabul edilmesi halinde biri dışarıdan gelen diğeri kendinde bulunan iki ruhun aynı bedende toplanması gerekir, bu ise muhaldir. Ayrıca detaylı bilgi için bkz: Müfit Selim Saruhan, "On Time and Reincarnation: An Inquiry from Islamic Thought", *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 5/2 (2020), 29-48; Hacı Sağlık, "Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 177-201; Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları", *Marife* 8/1 (2008), 203-219.

görülür. Her ne kadar bu yaklaşım sistematik bir biçimde belirli bir doktrin çerçevesinde savunulmasa ya da belirgin bir düşünce ekolü tarafından açıkça ortaya konulmasa da bu meselenin akademik çevrelerde merak konusu olduğu aşikârdır. Kanaatimizce bu tür yorumların temel sebeplerinden biri İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin dağınık yapısı ve müfekkirin kendine has, muğlak ve sembolik anlatım üslubudur. Bir diğer neden ise okuyucunun sûfînin eserlerini parçacı bir yöntemle ele alarak, bu eserleri düşünce sisteminin bütüncül bağlamında tahlil edememesidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât* gibi zengin bir muhteva ve dağınık bir yapıya sahip eserleri,[195] her okuyucunun arzu ettiği ve inandığı yönde kendine bir fikir çıkarmasına elverişli bir niteliktedir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde herhangi bir anlayışın varlığına ya da yokluğuna hükmetmek, zorunlu olarak şeyhin düşünce yapısının bütüncül bir perspektifle okunmasını gerektirir. Bu bağlamda çalışmanın bu kısmında sûfînin tasavvurunda ruh göçünün imkânına dair görüşleri ilgili perspektif ışığında kapsamlı bir şekilde tahlil edilmeye çalışılacaktır.

İbnü'l-Arabî'de tenâsühün varlığına ilişkin tartışmalara zemin hazırlayan diğer önemli bir husus mutasavvıfın benimsediği devir anlayışıdır. Bu anlayış varlığın sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde olduğunu öne sürerek her şeyin devinimsel bir süreçten geçtikten sonra varlık sahasına geldiğini açıklayan devir nazariyesini barındırır.[196] Mutasavvıfların varlık ve yaratılış anlayışını derinlemesine kapsayan bu nazariyeye göre âlemdeki mevcûdât ve mahlûkât mutlak vücuttan tecellî vasıtasıyla meydana gelir. Mutlak varlığın tecellîsiyle meydana gelen nesne, bir dizi tahavvül aşamasından geçerek nihaî merhalede maddî, sûrî ve cismanî boyutlarda muhtelif sûretler kazanır. Varlık dönüşüm sürecinin ilk aşamasında merâtib-i vücûdun en alt seviyesinde yer alan ve gayb âleminden şehâdet âlemine geçişin başlangıcı kabul edilen maddî âlemde somut bir şekilde tebarüz eder. İlâhî feyz ve nûrdan ayrılarak nüzûl eden ve alçalan nesne sırasıyla küllî akıl, dokuz akıl, dokuz nefis, dokuz felek, dört tabiat ve dört unsur

---

[195] İbnü'l-Arabî'nin Fütûhâtü'l-Mekkiyye adlı eserinin dil, üslup ve yapı bakımından detaylı tanıtımı için bkz: M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Klasiklerimiz/X, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (Aralık 2003), 407-444.

[196] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 34; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz*, çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2021), 16. Devir nazariyesi başta Muhyiddin İbnü'l-Arabî olmak üzere Sadreddin Konevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Nâsır-ı Hüsrev, Feyzî-i Hindî ve Yûnus Emre gibi pek çok sûfî tarafından çok güçlü bir şekilde benimsenmiştir. Mutasavvıfların devir anlayışları için ayrıca bkz: İbrahîm Hakkı Erzurumlu, *Marifetname*, thk. Kırımî (İstanbul: İstanbul Ahmed Kamil Matbaası, 1330), 26, 27; Abdullah Efendi Sarı, *Semerâtü'l-Fuad fi'l-Mebde ve'l-Mead* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288), 17, 18; Mahmud Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, thk. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 40-130.

seviyesine kadar inmektedir. Daha sonra tekrar yükselişe geçen bu nesneler madde, maden, bitki, hayvan, insan ve kâmil insan mertebesine kadar urûc eder. Maddî varlıklar *urûc* diye adlandırılan bir yükseliş sürecine girer ve bu süreçte çeşitli evrelerden geçerek nihaî mertebeye ve olgunluğa ulaşır. Bu yükseliş her aşamada varlığın özünü daha saf ve kâmil bir hale getirerek, onu manevî kemâle doğru yöneltmektedir. Nüzûl ve urûc döngüsü içinde gerçekleşen bu yolculuğa *devir* adı verilir. İslâm tasavvufunda nesnelerin varlığa çıkış serüveninde geçirdiği merhaleler bir daire şeklinde tasavvur edilmesiyle dikkat çeker. Bu dairesel tasavvur varlığın mutlak hakikatten zuhûr ederek maddî âlemde tecellî etmesini ve sonrasında yeniden hakikate doğru dönüşünü sembolize eder. Böylece başlangıç ve son birbiriyle birleşerek varlığın bütünsel bir tekâmül sürecini ifade eder. Bu dairenin nüzûl sürecinde kat edilen kısmına *kavs-i nüzûl* ve *mebde* denilirken, varlığın yükselerek urûc ettiği yarım daireye *kavs-i urûc, kavs-ı suûd, rücû* ve *meâd* isimleri verilir. Kavs-i nüzûl, varlığın mutlak hakikatten maddî âleme nüzûlüne işaret ederken kavs-i urûc ise varlığın tekrar hakikate doğru yükselişini ve manevî kemâle dönüşünü simgeler. Bu iki kavs varlığın ilâhî bir yolculuktaki seyrinin, başlangıç ve sonuna dair kapsamlı bir tasavvufî çerçeve sunar.[197] Ayrıca bu döngü *birden gelen çokun yeniden bire dönmesi* şeklinde de tanımlanır. Varlıkların ilâhî kaynaktan dünyaya inişini temsil eden kavs-i nüzûl aşamasında varlık ilâhî hakikatten dünyaya doğru bir yolculuğa çıkar ve bu süreç varlığın farklı sûretlere bürünmesinin ardından son merhalede maddî âlemde tezahürünü betimler. Kavs-i urûc ise varlıkların bu maddî düzlemden ilâhî kaynağa doğru yükselişini, yani tekrar aslına dönüşünü simgeler. Bu aşamada varlık dünyadan uzaklaşıp tekrar ilâhî kaynağa dönerek manevî kemâle ulaşır, böylece döngünün tamamlanmasıyla varlık ilk hakikatine kavuşur.[198]

Devir nazariyesi ilk bakışta tenâsüh inancını çağrıştırsa da sûfîler bu düşünceyi kesin bir biçimde reddetmişlerdir. Tenâsüh, ruhun ölümden sonra başka bir bedenle yeniden dünyaya gelmesini ifade eder. Oysa mutasavvıfların benimsediği bu doktrinde ruhun ölümden sonra dünyaya tekrar gelip bedenler arasında bir geçiş yapması mümkün değildir. Bunun yerine ruhun henüz varlık sahasında ortaya çıkmadan evvel bu dünyada edineceği sûrete ulaşana dek çeşitli tahavvül ve tekâmül süreçlerinden geçtiği kabul edilir. Devir anlayışında mahlûkâtın varlık sahasından pay edindiği ilk yer Hak

[197] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1976), 322; Süleyman Uludağ, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/231.
[198] Cebecioğlu, *Tasavvuf Sözlüğü,* "Devir", 64.

Teâlâ'nın ezelî bilgi ve irâdesidir. Bu teoriye göre yaratılmışların ilk varlığı Hakk'ın ilim ve irâdesinden başlar. Ardından bu ilim ve iradeden doğan bir maddî oluşum süreci başlayacak ve varlık nihaî şeklini bulana kadar bu süreç boyunca farklı aşamalardan geçecektir. Devir nazariyesinde bu maddî varlık önce cansızlar âleminde varlığını sürdürür, bitkilerde büyüyüp gelişir, hayvanlarda ise duyma, hareket etme ve seslenme sûretiyle can bulur. Böylece varlık ilâhî bir düzenin parçası olarak farklı merhalelerden geçmesi kaydıyla dış dünyada tezahür eder. Bu süreç tenâsüh anlayışında olduğu üzere, ruhun sürekli bir bedenden diğerine geçişi şeklinde değil, daha ziyade ruhun ilâhî kaynağa bağlı bir tekâmül yolculuğu şeklinde tasavvur edilmelidir. Ancak bitki ya da hayvan sûretine bürünen ruh, bu sûretlerde yalnızca kısa bir süre varlık göstermektedir. Bu sûretlerdeki ruh bedende bulunduğu müddet boyunca ilgili varlığa canlılık kazandırır fakat bu ruhun ahiret âlemine intikal etmesi mümkün değildir. Buna karşılık ana rahminde insani bir sûret için bahşedilen ruh ise ebedîdir. Bu ruh ölümden sonra kıyamete kadar berzah âleminde kalacak ve mahşer günü geldiğinde, kişinin dünyadaki amellerine göre ya ilâhî lütfa mazhar olacak ya da azaba uğrayacaktır.[199] Mutasavvıflar mahlûkâtın devir nazariyesindeki bu döngüsünü *"Bütün işler O'ndan başlar ve tekrar O'na döner"*,[200] *"Biz Allah'a aitiz, yine O'na döneceğiz"*[201] meâlindeki ayetlerin ışığında izah etmeye çalışmışlardır.[202] İlgili ayette varlıkların ilâhî kaynaktan zuhûr edip nihayetinde tekrar aynı kaynağa dönmeleri vurgulanır. Bu bağlamda mutasavvıfların devir anlayışı varlığın başlangıcının ve sonunun ilâhî iradeye dayalı bir döngü içerisinde gerçekleştiğini ve bu döngünün ilâhî bir düzenin parçası olduğunu ortaya koyar.

Her ne kadar devir teorisinin etkisiyle İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinde tenâsüh inancının izleri olduğu gibi bir algı oluşsa da müellif eserlerinde tenâsühün geçersizliğini açıkça beyan eder. Buna göre tenâsüh ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra herhangi bir ara vermeden doğrudan başka bir bedene intikal etmesi demektir.[203] Tenâsüh inancında ruhların kazandığı bu bedenlerin aslı dünya hayatındadır ve ruhların bedenler arasındaki geçişi dünyada gerçekleşir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ruhun sürekli başka sûretler kazanacağı görüşü mevcut olsa onun tasavvurunda bu

---

[199] Cebecioğlu, *Tasavvuf Sözlüğü,* kısa künye "Devir", 64.
[200] Âl-i İmrân, 3/109.
[201] el-Bakara, 2/156.
[202] Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları (el-fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemi'l-fusûs)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 322; Uludağ, "Devir", 9/231, 232.
[203] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 157; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/1164.

sûretlerin aslı dünyada değil ahirette olacaktır. Tenâsüh inancında ruhların kazandığı bu bedenlerin kaynağı dünya hayatıdır ve ruhlar bedenler arasında dünya düzleminde sürekli bir geçiş yapar. İbnü'l-Arabî'ye göre bedenden ayrılan ruhlar, şehadet âlemi ile melekût âlemi arasında yer alan berzah âleminde hayalî sûretlerle tecessüd edeceklerdir.[204] Kıyamet günü haşr gerçekleştiğinde ise, berzah âlemindeki sûretlerinden farklı bir sûrete bürünecek, ardından hesapları görüldükten sonra varacakları nihaî yerin mahiyetine göre yeni bir sûret kazanacaklardır. Bu tasavvur ruhun ölümden sonra dünya düzleminde sürekli bir bedenden diğerine geçişi yerine ahirette farklı sûretlere bürünerek varlık kazanacağını ortaya koyar.

Bir diğer husus ruhların büründükleri sûretlerin farklılaşmasıyla ruhlarının özünün değişmediğidir. Buna göre ruhânî mizaç cismanî mizacın dağılmasıyla bozulmadığı gibi[205] sûretlerin başkalaşmasıyla da ruhun özü değişmemektedir.[206] Ölüm sonrasında ruhların kazandığı sûretler bulundukları âlemin mahiyetine göre değişse de ruhların aslı birdir ve bu asıl değişime uğramaz. Bu minvalde sûfî bir bakıma gayb âleminde tecessüd eden ruhların bu âlemden dünyaya geri dönmelerinin mümkün olmadığını ifade eder. Zira bu düşünce doğrultusunda insana anne karnında üflenen ruh ile berzahta, haşirde ve nihayetinde cennet veya cehennemde bedenlenecek ruh öz itibariyle yine aynı ruhtur. Ruhun kazandığı sûretler daima geleceğe yani gayba yönelik olup ruhun geçmişten bir sûret edinmesi mümkün değildir. Bu sebeple ruhun dünyaya geri dönmesi de mantıken geçersiz ve hükümsüz bir durum olarak kabul edilir. Ayrıca dinî naslar da ölümden sonra dünyaya dönüşün mümkün olmadığını ifade eder.[207] İbnü'l-Arabî bu naslara mutabık bir şekilde ruhun dünya ile olan bağının ölümle kesildiğini ve artık berzah âleminde yeni bir varlık seviyesine geçtiğini belirtir. Bu bağlamda denilebilir ki İbnü'l-Arabî'de tenâsüh inancının reddedildiğine dair en büyük delillerden biri, berzah âleminin varlığıdır. Berzah ruhun dünya ile ilişiğinin kesildiği ve sonraki varoluş safhalarına geçtiği bir âlem olarak, ruhların yeniden dünyaya dönmesini imkânsız kılar. Nitekim tenâsüh inancında bir ödül ve ceza sistemi gereği olarak ruhun tekrar dünyaya gelmesi ve farklı bedenlerle yeniden hayat bulması beklenirken, İbnü'l-

---

[204] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/458; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/354.

[205] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/245.

[206] Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 76.

[207] Bkz: el-El-Mü'minûn, 23/99, 100; el-En'âm 6/27, 28; es-Secde, 32/12-14; el-Mâide, 5/85; er-Rahmân, 55/68; el-Kıyâmet, 75/3, 4.

Arabî'de bedenden ayrılan ruhun gideceği yer berzah âlemidir.[208] Bu yaklaşımda ruhun dünya ile olan bağı ölümle tamamen kesilir ve ruhun dünya hayatına tekrar dönüşü söz konusu olamaz. İbnü'l-Arabî ruhun bu yeni âlemde varlık kazandığını ve tenâsüh gibi bir tekrar dünyaya dönüş sürecinin olmadığını ifade eder. Bu tasavvurda berzah âlemi ruhun nihaî varlık seviyesine doğru ilerlediği bir geçiş aşaması olarak tenâsüh anlayışına tamamen zıt bir konumda durur.

Tenâsüh anlayışında kişinin dünyada yaptığı iyi amellerinin karşılığını ölümden sonra iyi ve güzel bir bedene taalluk ederek aldığı, kötü amellerinin ise kötü ve habis bir bedene girerek cezalandırıldığı inancı vardır. Ancak İbnü'l-Arabî Kur'ân ayetlerine dayanarak kişinin sorgu ve hesabının ahirette görüleceğini ve ödül ya da cezasını da orada alacağını bedihî bir şekilde beyan eder. Tenâsühte nesneler için sayısız ölüm ve sayısız diriliş öngörülürken, Şeyhü'l-Ekber'e göre sadece bir tane fizikî ölüm ve ahirette yeniden diriliş vardır. İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde de tenâsüh anlayışını benimsemediği ve bu fikrin batıl olduğunu düşündüğü açıkça görülür. Nitekim *Tedbîrât* isimli eserinde *"Bazı kimselerin zannettikleri gibi ruh, cisminden alakasını kestikten sonra başka bir cisme bağlanmaz. Bu tenâsüh düşüncesi batıldır."*[209] demek sûretiyle tenâsühü açık bir şekilde reddederek bu fikrin geçersiz olduğunu belirtir. Bu tutum İbnü'l-Arabî'nin ruhun tekâmül sürecini dünyada sürekli bir dönüşüm yerine ahirette nihaî bir hesap verme ve yeni bir varoluş düzenine geçiş üzerine inşa ettiğini gösterir.

İbnü'l-Arabî'ye göre tenâsühe inananların yanılgıya düşmelerinin temel sebebi, ruhların berzah âleminde edindikleri sûretlerin mahiyetini kavrayamamalarıdır. Bu durum şöyle izah edilir. İnsanlar öldükten sonra ruhları berzah âlemine göçecek ve ruhlar orada kişinin dünyadaki amellerinin niteliğine göre çeşitli sûretlere bürüneceklerdir. Ruh bu sûretlerle berzahta yeni bir varlık kazanırken, o sûret de ruhun aracılığıyla hayat bulacaktır. Müfekkir Hz. Peygamber'in *"müminin ruhu yeşil bir kuştur"*[210] şeklindeki hadisini bu bağlamda yorumlayarak müminin ruhunun yeşil bir

---

[208] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/458; 5/96, 97; 6/241.

[209] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 342.

[210] Hadis rivayetinin geçtiği yerler için bkz: Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen*, thk. Şuayb Arnaût (Dâru'r-Risale el-Âlemiyye, 1430), "Cenâiz", 1449; Taberanî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, 19/64 (No:122); İbn Ebî Şeybe, Müsned, 1/337 (No: 495); Heysemî, Mecmau'z-Zevâid, 2/329 (No: 3936). Ayrıca muhaddislerin yorumları için bkz: Celaleddin Devvanî, "İnsanın Hakikati", çev. Muhit Mert, *Dinî Araştırmalar* 1/2 (Aralık 1998), 207. Tasavvuf edebiyatında ve irfan düşüncesinde kuş sembolizminin önemli bir yere sahip olduğu ve irfânî mektepte pek çok sûfinin insanın ruhunu kuş şeklinde sembolize ettiği görülür. Bu konuda tafsilatlı bilgi için bkz: Büşra Arslan Meçin,

kuş şeklinde tecellî etmesini kişinin dünyadaki salih amellerinin bir neticesi şeklinde tasvir eder. Onun düşüncesinde ruhların kişinin amellerine göre sûretlere bürünmesi berzah âleminde vukû bulacak hakiki bir olgudur. Tenâsüh inancını benimseyenler ise ruhların ahlakî özelliklerini hayvanlarda gözlemleyerek, peygamberlerin ve resullerin sözlerinden ruhların dünya hayatında hayvanlara geçtiğini ve bu sürecin kurtuluşa kadar devam edeceğini tahayyül etmişlerdir. Ancak bu kimseler kendi mezheplerine has yorumları dile getirirken, peygamberlerin sözlerini yanlış yorumlayarak hataya düşmüşlerdir. Dolayısıyla bu yanılgı doğru bir sözün hatalı bir tevilinden kaynaklanmaktadır.[211] Nihayetinde İbnü'l-Arabî'ye göre tenâsüh inancını savunanlar peygamberlerin sözlerini kendi mezhepsel yorumları doğrultusunda yanlış tevil ederek hataya düştüklerinden hakikate aykırı bir anlayışa kapılmışlardır.

Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin tenâsüh inancına sahip olduğu zannının diğer önemli bir sebebi düşünürün bazı ruhların öldükten sonra bu dünyada tasarruf yetkisine sahip olduğu yönündeki görüşüdür. Şeyhü'l-Ekber berzah âleminde çeşitli mertebelerin bulunduğunu ve bu mertebelere göre bazı ruhların dünya üzerinde tasarruf yetkisine sahip olduğunu belirtir.[212] Ona göre ölümden sonra ruhların bu dünyaya geri dönüşü mümkün görünmemektedir. Ancak bu durumun bir istisnası vardır ki bunlar *müserrahûn* denilen ve ölümden sonra şehâdet âleminde serbestçe dolaşma yetkisine sahip olan ruhlardır. Müfekkire göre bu kimselerin dünyaya geri dönmelerinin maksadı eksiklikleri kemâle erdirmek, müminleri zıtlıklar âleminin ateşlerinden kurtarmak veya nefislerini ezelde kendileri için takdir edilen kemâle ulaştırmaktır. Ancak bu dönüş yalnızca ilâhî bir emrin takdiriyle mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî bu duruma bir delil olarak Hz. İsa'nın ilk hayatında peygamber, ikinci hayatında ise velayetin mührü olarak zuhûr etmesini gösterir.[213] Ancak İbnü'l-Arabî'deki bu inancın tenâsüh ile karıştırılmaması gerektiğine dair çeşitli gerekçelerimiz bulunur. Bu anlayışta ilâhî emre bağlı bir istisnadan bahsedilir ve bu istisna yalnızca peygamberlere ve birtakım velîlere hasredilmiştir. Takdir olunacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımında yalnızca belirli ruhların ilâhî bir emirle dünyada tasarruf yetkisine sahip olduğu vurgulanır. Bu durum tenâsühte öngörüldüğü gibi tüm ruhların geri dönüşünü içeren genel bir anlayış olmayıp

---

Batı Sürgün Hikayesi (Dünya Hapishanesinden Nûrânî Vatana) (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2025), 34-40.

[211] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/469.

[212] Bu husus çalışmamızın kabir kısmında işlenecektir. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/463.

[213] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/246.

yalnızca seçkin ruhlara tanınan özel bir lütuftur. En nihayetinde onun bu görüşü ölümden sonra farklı bir bedenle tekrar dünyaya dönüş fikrini de barındırmaz.

Tenâsüh inancında öne çıkan bir diğer önemli unsur, ruhların dünyaya geldikten sonra sürekli farklı bedenlere intikal etmesi düşüncesidir. Ancak İbnü'l-Arabî bazı ruhların geri dönüşünden söz etmekle birlikte bu rücûun farklı bedenlere geçiş şeklinde olacağına dair bir beyanda bulunmamıştır. Onun öğretisinde bazı ruhların istisnai dönüşü ilâhî bir iradeye dayanan belirli gayelere matuf bir tecellî şeklinde görüldüğünden bedenden bedene sürekli geçme fikri bu öğretiye yabancıdır. Bu geri dönüş, berzah âleminin hakikati üzere söz konusu bu ruhların berzah âleminde kazandıkları yine kendi berzahî sûretleri üzeredir, yoksa başka herhangi bir bedene geçme şeklinde değildir. Dolayısıyla ilgili gerekçelere dayanarak Şeyhü'l-Ekber'de tenâsüh inancının bulunmadığının açıkça ifade edilmesi mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî üzerine derinlemesine çalışmalar yapan araştırmacılar da şeyhin tenasühe kail olduğu yönündeki ithamların haksızlığını vurgulamışlardır. İbnü'l-Arabî'yi tenâsüh inancına sahipmiş gibi göstermek, müfekkirin öğretilerini yanlış yorumlamak manasına gelir. Bu bağlamda bu tür iddiaların haksız bir itham olduğu ve sûfîyi bu tür bir töhmet altında bırakmamak gerektiği tasavvuf araştırmacıları tarafından da dile getirilmiştir.[214]

3. Metafizik, Ontolojik ve Eskatolojik Bir Terim Olarak Berzah

İslâm düşünce geleneğinde şehadet âlemi ile gayb âlemi arasında ölümden sonra ruhların diriliş vaktine kadar bekleyeceği geçici bir mekân şeklinde tasvir edilen berzah kavramının İbnü'l-Arabî'nin teemmülünde muhtelif açılımları vardır. Nitekim bu terimin şeyhin eserlerinde kimi zaman salt metafizik bir terim olarak kullanıldığı, kimi zaman ise ontolojik bir varlık mertebesine işaret ettiği gözlemlenir. Aynı şekilde berzahın bazen hayal bazen de misâl âlemine karşılık kullanıldığı görülür.[215] Bu bağlamda şeyhin tasavvurunda berzahın mahiyetini kavramak zor olduğu gibi bu berzahları birbirinden ayırmanın da oldukça güç olduğu belirtilmelidir. Tespit edebildiğimiz üzere İbnü'l-Arabî'de berzahın tekabül ettiği üç vecih vardır. İlki,

---

[214] Nihat Keklik, *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/76; Ebû'l-Alâ Afîfî, *The Mystical Phlosophy of Muhyiddin İbnu'l-Arabî* (Cambridge: The Unıversıty Press, 1939), 90; Adnan Bülent Baloğlu, *İslâm ve Reenkarnasyon* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016), 187; Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 324.

[215] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/459; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2023), 51. Ayrıca bkz: Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sufi İbn Berrecan* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 121.

metafizik bir terim olarak iki şeyi ayıran şey manasındaki berzah, diğeri misâl ya da hayal âlemi olarak da ifade edilen ve ontolojik bir statüsü olan berzah-ı evvel, üçüncüsü de dünya ve ahiret arasında konumlandırılan ve gelenekte de kabul gördüğü üzere kabir hayatına karşılık gelen berzah-ı sânidir.

Metafizik bir terim olarak berzah, iki şeyin arasını ayıran, hisle idrâk edilemeyen fakat akılla varlığı bilinen nesneler, olgular veya durumlar arasında ayırıcı/engelleyici işleve sahip olan, ne bir şey ne de başka bir şey olan her şeydir.[216] Bu itibarla şeyhe göre her türlü kavram için berzah teriminin kullanılması uygundur. Zira iki şeyin yek diğerine ister münasebeti olsun ister olmasın berzahın vücûdunun tasarruf olunabilmesi için mutlaka iki şeyin vücûdu lazımdır.[217] Buradan hareketle Şeyhü'l-Ekber'de berzah *hem odur hem de ötekisi* şeklinde paradoksal bir ifadeye dönüşür. Bu ifade onun öğretisinde aynı zamanda bir ara varoluş mertebesine tekabül eder. Şeyhin metafizik tasavvurunda bu ara-varoluş mertebesi genişletilerek malûm ve meçhûl, ma'dûm ve mevcûd, menfî ve müsbet, ma'kûl ve gayr-i ma'kûl gibi iki şey ya da iki merhale arasında yer alan her durum için kullanılır.[218] Bu manada berzah kavramının eskatolojik tasvirde zikredilen berzah/kabir ile ilişkisi sadece anlam ortaklığından ileri gelir. Kabir hayatını ifade eden berzah, dünya ve ahiret arasında ayırıcı bir işlev gördüğü gibi aynı zamanda hüviyet açısından hem şehadet hem de gayb âleminin niteliklerini kendisinde barındırır.

3.1. Latîf Terkibler Âlemi: Berzah-ı Evvel

İbnü'l-Arabî'nin anlayışında bir süreç, bir âlem veya varlık sahasında bir mertebe olarak iki tür berzah âlemi vardır. Birinci berzah mertebe-i ervah ile mertebe-i şehâdet arasında bulunan misâl âlemidir. Çift yönlü olan bu âlem hissedilir ve ölçülü olmak bakımından cismanî âleme benzerken; nûranî, ruhânî ve ışıklı olması bakımından soyut âlemi andırır. Misal âlemi ne maddî ve bileşik bir cisim, ne de aklî ve soyut bir cevherdir; bilakis misal âlemi ikisini ayıran bir engel ve berzahtır. Şeyhü'l-Ekber'de berzah yani iki şey arasında engel olan şey, o ikisinin gayrında bir şey olmalı, hem de o

---

[216] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/459; İbnü'l-Arabî, *Şerhu Kelimâtu's-Sufiyye*, 401-407. İbnü'l-Arabî'de berzah kavramına ilişkin müstakil çalışma için bkz: Salman H. Bashier, *Philosophy of the Limit: Ibn Arabi's Barzakh Concept and the Meaning of Infinity* (The University of Utah, PhD, 2000).

[217] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Risâletu'l-Kasemi'l-İlâhi", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 103; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/82.

[218] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/459.

iki şeyden her birinin âlemine karşılık gelen iki yönü bulunmalıdır.[219] Bu âleme *melekût âlemi, berzah âlemi, gayb-ı imkânî, misâl-i imkânî, misâl-i mutlak, misâl-i mukayyed, âlem-i simsime, arz-ı hakîkât* gibi isimler de verilir. Ayrıca bu âleme kendisinde barındırdığı gayr-ı maddî niteliklerden ötürü, insanda sûretleri idrâk eden bitişik hayale *(muttasıl)* benzetilerek ayrık hayal *(munfasıl)* ya da hayal âlemi de denilir.[220]

Latîf cevherler ile cismanî unsurlar arasında adeta ayırıcı bir sınır vasfı gören bu âleme misal âlemi denilmesinin temelde iki sebebi bulunur. İlki bu âlemin cismanî âlemdeki varlıkların sûretlerini içermesi, ikincisi ise özlerin ilâhî bilgideki ilk sûretlerinin misalî bir biçimde olmasıdır. Bir başka yoruma göre cisimler âleminde mevcut olan her varlığın sınırlı bir benzeri misal âleminde de vardır. İster hayvan ister unsur, ister maden, ister bitki olsun fark etmeksizin tüm mevcûdâtın sahip oldukları Ruhânî güçler nedeniyle misal âleminden aldığı bir pay vardır. Bu nedenle şehâdet âlemindeki her varlığın misal âleminden taşıdığı bir iz bulunur. Bu durum âlemlerin birbirleriyle örtüşmesini sağlar.[221]

Misal âlemi, ruhlar ve cisimler âlemi arasında bir geçiş bölgesi olup her iki âlemin özelliklerini bünyesinde barındıran çift yönlü bir yapıya sahiptir. Bu ara âlem bir yönüyle zâhirî diğer yönüyle de bâtınî nitelikler taşıyan bir yapıyı yansıttığından, kendisinde ruhlar ve cisimler âlemine ait özellikleri uyumlu bir bütünlük içerisinde barındırır. Misal âlemindeki sûretler cisimler gibi algılanabilir özellikler taşır, ancak cisimlerin bu algılanabilirliği şehadet âlemindekine benzer şekilde doğrudan duyusal bir deneyim yoluyla gerçekleşmez. Misal âleminde bulunan maddî olmayan sûretler de aynadaki yansımalar gibi algılanır. Bu sûretlerin ruhlara benzeyişi, ruhların latîf ve ruhânî, misal âleminin ise latîf ve nûranî yapısına bağlıdır. Cisimlerin fiziksel olarak algılanabilir oluşu onlara özgü uzunluk, genişlik ve derinlik gibi boyutlardan kaynaklanırken, aynada yansıyan görüntüler bu boyutlara sahip olsa bile doğrudan dokunulabilir değildir. Böylece bu âlemdeki sûretler latîf ve nûranî nitelikte olup cisimler gibi fiziksel olarak temas edilebilir bir husûsiyyet sergilemez.[222]

---

[219] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/71.

[220] Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 314; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/36; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/72.

[221] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/71; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/36.

[222] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/36. Ayrıca bkz: Afifî, *Fusûs Şerhi*, 74, 75.

Âlemlerin en kâmili ve tüm âlemlerin kaynağı şeklinde telakki edilen misal/*berzah, hayal*[223] âleminin bir diğer vasfı etki bakımından duyu âlemine kıyasla daha güçlü kabul edilir. Şeyhin tasavvurunda berzah âlemi duyu âleminden daha güçlü kabul edilir. Hayal tabiat ile ilişkili olmasına rağmen, ilâhî bir kuvvetle desteklendiği için duyu gücünden daha kuvvetlidir.[224] Berzah âlemi duyu âleminde bulunan herhangi bir varlık üzerinde etki gösterebilirken, duyu âlemi berzah âlemini etkileme yetisine sahip değildir. İbnü'l-Arabî bu durumu şöyle bir temsille izah eder. Uyuyan bir insan, rüyasında cinsel bir yakınlık yaşadığını görür ve uyanmadan önce bu durumun etkisiyle cenabet olur. Ya da rüyasında kendisini korkutan bir kâbus gören kişi bu deneyimin etkisiyle bedensel bir tepki göstererek bağırır, anlamsız sözler söyler ya da korkunun etkisiyle kendisinde terleme ve titreme gibi belirtiler ortaya çıkar. Bu durum hayal âleminin duyular dünyasında kendiliğinden mevcut olmayan unsurları ortaya koyabilme yetisini belirginleştirir. Bu yeti sayesinde hayal kendisini duyusal dünyaya katabilirken, duyu âlemi hissî bir nesneyi doğrudan hayal âleminde somut bir varlığa dönüştürememektedir.[225]

Misâl âlemi şeklinde tanımlanan bu ara âlem varlık dairesi içerisinde şehâdet âleminden önceki mertebede bulunur, konumu ilkliktir ve nüzûl mertebelerindendir. Dünyevî bedenden ayrıldıktan sonra ruhların göçeceği berzah hayatı ile mücerred ruhlar ve cisimler arasındaki berzah âlemi birbirinden farklıdır. İlk berzah tenezzül mertebelerindendir ve evvelîyetle muttasıftır. Nitekim bundan ötürü berzah-ı evvel şeklinde isimlendirilmesi uygun görülmüştür. Ancak berzah-ı sanî urûc mertebelerindendir ve konumu sonluktur. Bu berzah ahiriyetle muttasıftır ve dinî düşüncede kabir hayatını ifade eden ölümden sonra yeniden dirilişe kadar nefslerin bekleyecekleri yeri temsil eder. Bu âleme *misâl-i sanî*, *misâl-i muhâlî* veya *misâl-i imtinâî* denilir.[226] Şeyhü'l-Ekber'e göre bu iki berzah âleminin arasında, ruhânî, gayrı maddî ve ışıktan bir cevher olma gibi vasıfları taşımaları bakımından müştereklik

---

[223] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/274. Misal âleminin mahiyeti hakkında detaylı bilgi için bkz: Bkz: Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth* (New Jersey: Princeton University Press, 1989); Büşra Arslan Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misâl Âlemi* (İstanbul: Sûfî Kitap, 2021); İsmail Erdoğan, *Misal Âlemi: İslâm Düşüncesinde Metafizik Bir Evren* (İstanbul: TBBD Yayınları, 2012); Fatma Turğay, *İşraki Felsefeye Misal Âleminden Bakmak* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019); Muhammed Demirhan, "Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi'nin İspatı", *Sûfîyye Dergisi* 11 (Aralık 2021), 1-38; Fazlur er-Rahmân, "Dream, Imagınation and 'Ālam Al-Mithāl", *Islamic Studies* 3/2 (Haziran 1964), 167-180.

[224] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/437, 438; 4/354, 355.

[225] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/357.

[226] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/76; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/38; 2/1483.

vardır. Ancak bu iki âlem tam anlamıyla birbirine özdeş olmayıp aralarında çeşitli farklar bulunur. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın üç yüz yirmi birinci babında dinî literatürde kabir hayatı olarak ifade edilen berzah-ı sanînin, misal âlemi denilen berzahtan farkını açığa çıkarır. Bu bağlamda berzah-ı evvelde bulunan sûretlerin şehadet ve his âleminde zuhûr etmeden evvel görülmesi mümkün iken, berzah-ı sanîde yerleşik sûretlerin tebellür etmeden evvel maddî ve somut düzlemde ortaya çıkması mümkün değildir. Zira bu berzahın yönü ahiret hayatına dönüktür. Bunun gereği olarak ilk berzahtaki sûretlerin avâma rüyada, havâssa bazen rüyada bazen de uyanıkken münkeşif olması mümkündür. Bu sûretler his veya hayal mertebesinde, henüz sûretler şehadet âleminde belirmeden önce müşâhede edilmesi mümkündür. Nitekim havâs ve keşf ehlinden pek çok kimse berzah-ı evvelî mükâşefe edip dünya hayatında gerçekleşecek birtakım olayları bilebilir. Ancak bu kimselerin ölülerin kabirdeki hallerini keşfetmesi mümkün değildir. Çünkü berzah-ı sanîde olan bir şeyin şehâdet âlemine rücû etmesi mümtenidir. Yine bunun gibi şehâdet âleminden gayb âlemine yani berzahı sanîye intikal eden ruhların tekrar dünyaya rücûu kabil değildir. Berzah-ı sanîde bulunan ölülerin hallerine vakıf olma efrad, aktab ve mükâşefe ehlinden bazıları haricindeki diğer hiç kimse için mümkün değildir.[227] Ayrıca berzah-ı evvelde beliren sûretler mutlak anlamda ne cisimler ne de ruhlar âlemine ait olup bu ikisinden farklı bir mahiyet arz eder. Zira bu sûretler cisimlere nispeten daha latîf iken, ruhlara nispeten daha kesif bir yapıya sahiptir. Ancak ikinci berzahta ruhlara ilhâk olacak sûretler kişinin dünya hayatında yaptığı amellerin, ahlakın ve fiillerinin tezahür etmiş sûretleridir.[228]

Şeyhü'l-Eber'de hayal kapsayıcı yapısının ötesinde hayalle ilgili ilimlerin tayininde de etkin rol oynar. Bu ilimler *"berzah, ruhânî varlıkların maddî sûretler şeklinde tecessüd ettikleri âlem, cennet çarşısı, Hak Teâlâ'nın kıyamet gününde farklı sûretlerde tecellî etmesi, nefsi ile kaim olmayan varlıkların maddî sûretler şeklinde zuhûr etmesi, insanların uykularında gördükleri şey, mahlûkâtın ölümden sonra ve tekrar haşr edilmelerinden önce bulundukları mahal ve ayna gibi parlak cisimlerde görünen sûretlerin ilmi"* gibi alanları kapsar.[229] İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilimlerin hakikatine hayal ve berzah âleminin hakikatini idrâk etmeden erişilmesi mümkün değildir. Hatta müfekkir bu görüşünü daha da ileriye taşıyarak hayalîn hakikati kavranmadan vahyin bile doğru anlaşılamayacağını savunur. Şeyh bu hususu

[227] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/76; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/38.
[228] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/76; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/38, 2/1483.
[229] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/464.

eserlerinde *"hayal mertebesini bilmeyenin genel anlamda hiçbir bilgisi yoktur"* [230] ifadeleriyle açıkça belirtir. Görüldüğü üzere sûfî ısrarla ölüm ve sonrasının mahiyetini kavrayabilmek için hayal nazariyesinin anlaşılmasının zorunluluğunu vurgular. O halde İbnü'l-Arabî'de hayalîn hem İslâm vahyinin anlaşılmasında hem de İslâmi eskatoloji öğretilerinin yorumlanmasında başat rol oynadığını söylememiz mümkündür.[231] Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de hayal, ölüm sonrası deneyimlerin gerçek doğasını anlamaya yönelik vazgeçilmez bir araç hükmündedir.

3.2. Şehâdet ve Gayb Arasında Ayırıcı Âlem: Berzah-ı Sanî/Kabir

Kelam, felsefe ve tasavvuf gibi İslâm düşünce geleneklerinde berzah kavramı ölümden sonra insanların diriliş gününe kadar yaşayacakları hayatı ifade etmek üzere kullanılır. Ölüm ile yeniden diriliş arasında bir ara form şeklinde telakki edilen bu âlem berzah ya da kabir hayatı şeklinde tanımlanmıştır.[232] Dinî metinlerde de bu hayatın varlığına ilişkin açık beyanlarda bulunulmuş, söz gelimi *"Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar süren bir berzah vardır"* [233] ayetinde geçtiği üzere berzah, ölüm ile yeniden diriliş arasındaki süreyi ifade eden bir âlem biçiminde tasvir edilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe de berzah kavramının bir boyutuyla yani *berzah-ı sani*[234] olması yönüyle dinî düşüncedeki hâkim anlayışa mutabık olduğu görülür. Bu bağlamda berzah âlemi öteki dünya ile ilişkili dinî bir terim olarak insanların ölüm ile yeniden diriliş vakti arasında karar kılacağı bir bekleyiş âlemi şeklinde nitelendirilir.[235]

3.2.1. Kabir Hayatının Temel Yapısı ve Mahiyeti

İbnü'l-Arabî'ye göre kabir âleminin mahiyetini belirleyen en temel unsur, onun ruhânî bir vasfa sahip olmasıdır. Bu yönüyle kabrin misal âlemiyle ortak bir düzlemde kesiştiği görülür. Fakat bununla birlikte kabir hayatı, misal âleminden farklı olarak

---

[230] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/470; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/332.

[231] James Winston Morris, "Spiritual Imagination and the 'Liminal' World: Ibn 'Arabi on the Barzakh", *POSTDATA (Madrid)* 15/2 (1995), 5; Chittick, "Ibn Al-Arabi's Eschatology", 53.

[232] Süleyman Toprak, "Kabir (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

[233] el-Mü'minûn, 23/100.

[234] Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde okuyucunun zihninde tutarlı bir anlam bütünlüğü sağlamak amacıyla, berzah-ı sanîyi ifade etmek için kısaca "kabir" tabiri kullanılacak, berzah-ı evveli (misal, hayal âlemini) ifade ederken ise yalnızca "misal âlemi" ifadesine yer verilecektir.

[235] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/458; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabû'l-Celâle", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 47; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/82; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Risâletu fi-Esrâri'l-Zât-i'l-İlâhiyye", *Resâilu İbn Arabî (1)*, thk. Said Abdülfettah (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2001), 204; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Hikmette Son Nokta*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2013), 294.

tamamen cismanî özelliklerden münezzeh olup yalnızca ruhânî düzlemde varlık gösteren maddeden mücerret bir âlemdir.[236] Bundan ötürü İbnü'l-Arabî'nin kabir tasavvurunu idrâk etmek hem ontolojik hem de insanî hayalîn derinlemesine anlaşılmasına bağlıdır. Kabir hayatı ile misal âlemi arasındaki bu özsel bağ, onların taşıdığı müşterek niteliklerden kaynaklanır. Şeyhü'l-Ekber'de kabir bir açıdan misal âleminin zuhûr ve tahakkuk sahası olma işlevini görmektedir. Ölüm sonrasında ruh, cismanî bedeninden sıyrılarak soyut ve kesif niteliklerle donatılan kabir hayatına geçiş yapacak ve yeniden dirilişe kadar bir daha maddî sûretine geri dönmeyecektir. Bu bağlamda müfekkir kıyamet gününe kadar ruhların kabirde tecrübe edeceği tüm hallerin cismanî bedenden arındırılmış hayalî sûretler aracılığıyla tezahür edeceğini ileri sürer.[237] Dolayısıyla şeyhin doktrininde kabirdeki deneyimlerin mahiyetini kavrayabilmek için bu âlemin niteliklerinin hayal âlemiyle mütekabiliyet arz eden bir tasavvur çerçevesinde okunması zorunludur.

Kabir hayatının ayırt edici karakteristik özelliklerinden biri bu âlemde serbestlik ve esnekliğin bulunmasıdır. Kabirde latîf bir cismin kesif bir şeye dönüşebilmesi veya mananın sûret kazanması mümkün olduğundan bu âlemde sınırlamaların ötesinde bir serbestlik hüküm sürer. İbnü'l-Arabî'nin nazarında kabir, varlıkların şekil, mahiyet ve yoğunluk açısından esnek bir yapı sergilediği, manaların da maddî bir sûretle kendi formuna uygun ifadeler bulabileceği bir geçiş âlemidir.[238] İbnü'l-Arabî serbestlik özelliğini hem misal âlemine hem de kabir hayatına ait bir nitelik olarak ele alır. Böylelikle bu özellik hem berzah-ı evvel hem de berzah-ı sani için ortak bir vasıf şeklinde öne çıkar. Daha evvel takdim edildiği üzere şeyhin felsefesinde misal âlemi sınırsız bir yetkiye sahip olup normalde imkânsız görülen durumları gerçekleştirme kapasitesine sahiptir. Bu bağlamda misal âlemi fiziksel dünyada tahayyül edilmesi imkânsız görülen hallerin vücut bulduğu bir sahadır ve bu özelliğiyle maddî dünyada düşünülemeyen oluş biçimlerinin varlık kazandığı bir alandır. Böylelikle ölümden sonra kabir hayatındaki esneklik hükmünün amellerin sûretlere bürünmesi noktasında ortaya çıkacağı anlaşılır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın amelleri kabirde arazlardan ve sûretlerden oluşan bir yapıya dönüşerek tezahür eder.[239] Burada vurgulanmak istenen asıl nokta misal âleminin esnek ve serbest yapısının kabirde de mevcut olduğudur.

---

[236] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 343.
[237] Chittick, *Hayal Âlemleri*, 130-133.
[238] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/276.
[239] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/76; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/38; 2/1483.

İlerde detaylandıracağımız üzere kabirde amellerin sûretlere bürüneceği meselesi kabir hayatının esnek ve serbest tabiatından kaynaklanır.

Kabir hüküm ve tabiat bakımından diğer âlemlerden farklı olduğu gibi, süre ve mahiyet açısından da hem şehadet âleminden hem de gayb âleminden ayrılır. İbnü'l-Arabî ahiret yaratılışı karşısında kabrin müddetini dünya hayatında annenin karnında cenini taşıma süresine benzer şekilde tasavvur eder. Buna göre anne karnında ceninin sürekli bir yaratılıştan başka bir yaratılışa evrilmesi gibi kabir hayatında da insanlar kıyamet günü gelinceye kadar dünyadaki amellerinin niteliğine göre bir yaratılıştan başka bir yaratılışa geçeceklerdir.[240] Tabi burada üzerinde durulması gereken önemli bir mesele vardır. İnsanın kabirde amellerine göre bir yaratılıştan başka bir yaratılışa geçmesi nasıl gerçekleşecektir? Kazanılan bu sûretlerin niteliği maddî midir manevî mi? Mesela cimrilik kötü bir fiil olarak değerlendirildiğinde bu sıfata sahip bir kimse, kabirde bu cimriliğe uygun çirkin bir sûrete mi bürünecektir? Ardından diyelim ki ölen kişinin yalan söyleme gibi başka bir kötü huyu varsa, o sûretten çıkıp bu yeni fiile karşılık gelen bir başka sûrete mi girecektir? Bu dönüşümün seyri nasıl olacaktır? Kişinin her bir sûrette kalma süresi neye göre belirlenecektir? Ya da bu süreklilik içerisinde insan ne tür bir değişim tecrübe eder? Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin perspektifinden bu sorulara tam anlamıyla cevap vermek oldukça güçtür. Zira şeyhin bu hususta açıklamaları büyük ölçüde ayet ve hadis gibi naklî delillere değil bizzat kendi tasavvufî keşf ve müşâhede tecrübelerine dayanmaktadır. Bu itibarla söz konusu meseleleri şeyhin şahsî manevî idrâkine havale ederek yalnızca genel bir çerçeve sunmakla yetinilecek, kabir hayatının yapısından hareketle belli ölçüde bir değerlendirmede bulunulmaya çalışılacaktır. Bu itibarla söz konusu meseleleri şeyhin şahsî manevî idrâkine havale ederek genel bir tasvirini sunmakla yetinilmiştir. Fakat buna karşın kabir hayatının yapısı dikkate alındığında belli ölçüde bir fikir yürütmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin kabri maddî değil hayalî bir yapıda tahayyül ettiği bilinir. Dolayısıyla burada söz konusu olan sûretler de cismanî özellikler taşımayacağı, bunların hayalî ve ruhânî bir nitelik arz edeceği ileri sürülebilir. Kabirde insan yapısal olarak dünyevî bedeninden soyutlanmış bir varlık hâlinde bulunduğundan orada kazanacağı bu sûretler de kabrin ruhsal hakikatine uygun bir biçimde tahakkuk eder. Çünkü bu süreç zaman ve mekânla kayıtlı olmayan, ilâhî ilim ve kudretin tasarrufunda olan bir alan içerisinde cereyan eder. Bizim açımızdan bu noktada ancak İbnü'l-Arabî'nin

[240] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/370, 371; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-İsfâr", 353.

kavrayışındaki bazı işaretlerden hareketle muhtemel bir tasavvurda bulunmak mümkündür. Açık olan şudur ki, müfekkir insanın kabirde dünyadaki amellerinin mahiyetine uygun sûretlere bürüneceğini ve bu sûretlerin sabit değil sürekli bir dönüşüm içinde varlığını sürdüreceğini belirtir. Bu itibarla kabirde sûretten sûrete geçişin mahiyeti tüm yönleriyle kavranamasa da bunun ruhun amellere uygun hayalî sûretlerle sürekli bir dönüşüm içerisinde bulunması şeklinde tezahür edeceği söylenebilir. Nitekim çalışmamızın devamında Şeyhü'l-Ekber'in tasavvurunda kabrin bir *sûretler âlemi* olarak nasıl yapılandığı ve bu sûretlerin insanın amellerine nasıl tekabül ettiği ele alınacaktır.

İbnü'l-Arabî ricâlü'l-gayb bahsinde nefesler âlemini koruyan ricâlden söz ederken Hak Teâlâ'nın berzah âlemini bir adam ile koruduğunu ileri sürer. Bu görüş doğrultusunda nefesler âleminde farklı makam ve yaratılış özelliklerine sahip sayıları değişen farklı adamların veya kadınların bulunduğu söylenir. Bu ricâl Zât-ı Akdes tarafından nefesler âlemini korumakla görevlendirilmiştir. Bu bağlamda berzahta yaratılış itibarıyla bileşik ve karmaşık bir tabiatta olan bir adam bulunur. Söz konusu ricalin makamında ondan başka kimse yoktur ve babasız doğmuş olmasından dolayı da Hz. İsa'ya benzetilir. Müfekkir bahsi geçen bu berzah adamının doğa bilimcilerinin görüşlerine aykırı olarak annesinin suyundan yaratıldığını ve bu durumun Belkıs'ın cinler ve insanlar arasında doğmasıyla benzerlik arz ettiğini ileri sürer. Bu adam ruh ve beşer arasında bir doğumla var olduğundan iki farklı cinsten teşekkül etmesi hasebiyle berzah adamı ismiyle tavsif edilir ve Hakk bu âlemi o adamla korur. Bu şahsiyet hem ruhsal hem de beşerî nitelikleri taşıması hasebiyle iki âlem arasındaki geçişi ve dengeyi sağlayan bir koruyucu ve aracı vazifesini üstlenir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine göre bu varlık yalnızca berzah âlemine özgü bir niteliğe sahiptir ve diğer vücûd mertebelerinde benzer bir yaratılışa sahip herhangi bir kimse yoktur.[241] Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla burada bahsi geçen ricâlin hangi berzah âlemini koruduğu konusu açık bir şekilde belirtilmemiştir. İbnü'l-Arabî bu adamın berzah-ı evvelî mi yoksa berzah-ı saniyi mi koruduğuna dair net bir açıklama sunmamıştır. Dahası bu varlığın hem ruhsal hem maddî niteliklere sahip olması, yani her iki âlemin özelliklerini ortak bir biçimde taşıması, her iki âlemi birlikte koruma ihtimalini de gündeme getirmektedir. Ne yazık ki İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bu sorulara doğrudan bir yanıt bulunamamıştır. Bu konuyla

[241] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/23.

ilgili tasavvufta ricâlü'l-gayb meselesini işleyen müstakil çalışmalara[242] müracaat edilmiş ancak aktardığımız hususların haricinde herhangi bir bilgi edinilememiştir. Dolayısıyla söz konusu belirsizlik ricâlin görevinin kapsamına ve berzah âlemlerindeki fonksiyonuna dair tam bir açıklama sunulmadığını gösterir. Bu bağlamda bahsi geçen ricâlin hangi berzah âlemini koruduğu hususunun müellifin eserlerinde açıkça ortaya konulmadığı, böylece ilgili meselenin yorumculara ve tasavvufî anlayışın derinliklerine bırakıldığı söylenebilir.

3.2.2. Kabrin *"Sûret/Sûr"* Kavramları Üzerinden Tanımlanması

Ruhların ölümden sonra intikal edeceği ve nefislerini kendisinde müşâhede edeceği kabrin halleri ve özellikleri değiştiği için bu âleme verilen isimler de farklıdır. İbnü'l-Arabî'de kabir hayatı *sûretler* ve *sûr* mertebesi şeklinde de isimlendirilir.[243] Bu adlandırmanın dayanağı kabirde amellerin sûretlere dönüşeceği inancıdır. Şeyhe göre kişinin amelleri kabirde bu hayatın niteliklerine uygun bir forma bürünecektir. Ruh nereye giderse gitsin içinde bulunduğu âlemin tabiatına uygun bir sûret kazanır. İbnü'l-Arabî yönetici ruhların her nerede bulunurlarsa bulunsunlar mahiyetleri gereği bir bedene ihtiyaç duyduklarını ve bir cisim ya da ceset ortaya çıktığında -ister maddî ister manevî olsun- ruhların ona muhakkak eşlik edeceğini ifade eder.[244] Düşünür bu görüşünü Hak Teâlâ'nın sûretleri ruhun ayrılmaz bir özelliği kıldığı ve ruhun bulunduğu her âlemde -dünya, uyku, berzah ve ahiret- mutlaka ona uygun bir sûretle birlikte var olacağı fikriyle de tahkim eder.[245] Ruhların kabirde bürüneceği sûretler de kişinin dünyada işlemiş olduğu amellerin niteliğine göre şekillenecektir. İbnü'l-Arabî amellerin arazlardan meydana geldiğini ve şeriatın haber verdiği üzere bu arazların sûretlere bürüneceğini, dolayısıyla ruhun kazanacağı her bir sûretin hakikatte kişinin kendi fiillerinin zâhirleşmiş biçimi olduğunu belirtir.[246] Sûfînin kabri sûretler ve sûr şeklinde isimlendirmesinin diğer bir dayanağı ise İsrafil'in burada sûra üfleyecek olmasıdır. Bu

---

[242] İlgili mevzunun açılımını yapmak maksadıyla tasavvufta ricâlü'l-gayb kavramını ele alan çalışmalara müracaat edilmiş ancak bu konuya ilişkin malumât edinilememiştir. Ricâlü'l-gayb konusuna dair çalışmalar için bkz: Ahmet Atlı, *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011); Dilaver Selvi, "Sûfîlerin Ricâlü'l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 32/2 (2013), 111-137; Ahmet Yıldırım, "Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlâhîyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 118-147.

[243] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/460.

[244] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/548.

[245] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/416, 417.

[246] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/505, 506.

düşüncenin dayanağı *"Sûr'a üflenince, Allah'ın dilediklerî müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış etraflarına bakıyorlar!"*[247] ayetidir. İbnü'l-Arabî bu ayeti kendi yorum yöntemi ve kabir hayatına ilişkin anlayışı doğrultusunda yorumlar. Buna göre ayette zikredilen ilk üfleme İsrafil'in sûra üflemesiyle kıyametin kopmasını ifade ederken, ikinci üflemedeki sûr'dan kasıt *sûretler* olup bunu da ruhun amellere göre kabirde kazanacağı yeni sûretlerle ilişkilendirmek mümkündür. Zira İbnü'l-Arabî *"Sûr'a üfürüldüğü zaman, o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır."*[248] ayetinde geçen "sûr" lafzını sûretler manasına yorumlar ve bu minvalde *sûretlere üflenir* ifadesini kullanır.[249] Hak Teâlâ'nın bu ifade ile üflenilen şeyi yani sûretleri kastettiğini de açıkça bildirir. Müfekkirin yeniden dirilişin insanın bu dünyadaki amellerinin suretlerine göre olacağına ilişkin bu tasavvurunu anlamak için onun, insanın yaratılış sürecini yani bedenin canlılık kazandığı süreci ifade eden ayetlere getirdiği yorumlara müracaat edilebilir. Zira İbnü'l-Arabî, *"Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın"*[250] ayetinde de takdir olunduğu üzere cismin hayat bulmasının "üfleme/nefh" fiiline bağlı kılındığını ifade eder.[251] *Fusûs* şarihleri de bu üfleme ile insanda ilâhî tecellîleri kabul etme istidadının oluştuğunu ve bu istidat ile bedenin ilâhî ruhu kabul ederek canlılık kazandığını belirtmişlerdir.[252] Burada bedenin canlılık kazanması ilâhî üfleme fiili neticesinde olmaktadır. Kanaatimizce bir önceki ayette geçen *sûra üfürüldüğü zaman* ifadesinin devamı da dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi bütünlüğünde bunun *sûretlere üfürülme* şeklinde anlaşılması da tutarsız görünmemektedir. Nitekim ayetin devamında insanlar arasında herhangi bir yakınlığın kalmayacağından ve insanların hayretle etraflarına bakacaklarından söz edilmektedir ve böylece haşr aşamasına işaret edilir. Bu durumda sûr kelimesi hem İsrafil'in dirilişin başlangıcında üfleyeceği *boru/borazan* olarak anlaşılabileceği gibi, diriliş aşamasında İsrafil'in *sûretlere* üflemesiyle Hakk'ın onlara canlılık kazandırması şeklinde de yorumlanabilir. İbnü'l-Arabî'nin fikri uyarınca İsrâfil'in ilk üflemesi kabirdeki sûretlere temas edip sûretlerin yok olmasına neden olurken, ikinci üfleme ise

---

[247] ez-Zümer, 39/75.
[248] el-Mü'minûn, 23/101.
[249] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/460; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/560.
[250] el-Hicr, 15/29.
[251] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/461; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/140.
[252] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 127-130, 206; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/140.

sûretleri ruhları kabul etmeye uygun bir istidada getirecektir. Bahse konu sûretler İsrâfil'in üfürüşünden sonra Rabb'in emriyle yeniden varlık kazanacak ve canlanacaklardır. Bu durum ikinci yaratılış veya farklı bir yaratılış şeklinde ifade edilir.[253] Buradan anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî sûr kelimesini hem kıyametin kopmasına vesile olan boru/borazan anlamında, hem de berzah ve haşr bağlamında ruhların büründüğü sûretler anlamında çift karakterli bir şekilde okur ve bu iki anlam arasında bilinçli bir ilişki kurar. Nasr Hamid de bu kullanım biçimine dikkat çekerek sûfînin *sûr* ve *sûver* kelimelerini kasıtlı olarak birbirinin yerine kullandığını ve bu tavrın bilinçli bir tercih olduğunu ifade eder.[254] Hülasa denilebilir ki müfekkirin *sûr* kavramını hem "boru" hem de "sûretler" şeklinde takdim etmesi, onun metinlerdeki çok katmanlı anlamlara verdiği önemi gösterdiği gibi ayrıca yorum anlayışındaki derinliği de yansıtır.

Kabir mertebesinin *sûretler* olarak adlandırılmasının temel dayanaklarından bir diğeri de kişinin dünya hayatında işlediği amellerin orada sûretlere bürünmesi ve ölen kimsenin bu sûretleri müşâhede edebilmesidir. İbnü'l-Arabî'de imanın dereceleri bulunduğundan her bir ruh kendi kabiliyet dairesi içinde taalluk ettiği cismi tedbir edecek ve bu tedbir kişinin ruhsal ve fiziksel durumlarını şekillendirecektir. Kişinin halleri de bu kabiliyet dairesine göre çeşitlenecek ve farklılık gösterecektir. Bu durumun neticesinde bireylerin kabirdeki temessülleri hayalî sûretler biçiminde tebellür edecektir.[255] Kabir hayatında ortaya çıkacak sûretler kişinin dünya hayatında gerçekleştirdiği amellerin sûretlenmiş hali olacaktır. Bu sûretler kişinin ahlak ve

---

[253] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/472.

[254] Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 128; Morris, "Ibn 'Arabi on the Barzakh", 10. Ayrıca bkz: Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/469; 4/370. Ancak burada dikkat çeken husus sûr kavramının bu şekilde çift yönlü okunmasının yalnızca İbnü'l-Arabî'ye özgü bir yaklaşım olmadığıdır. Her ne kadar bu yorum genel kabul görmese ve bazı çevrelerce eleştirilse de klasik tefsir geleneğinde bazı müfessirlerin de benzer şekilde bu kavramı "sûretler" anlamında yorumladıkları görülür. Cumhurun kıraati olan "فِي ٱلصُّور" ifadesinde "sûr" kelimesi vav harfi cezimli (sâkin) olarak okunur. Bu kıraat kelimenin İsrâfîl'in içine üflediği boru anlamına geldiğini göstermektedir ve bu mânâ sahih hadislerle de desteklenmiştir. Buna göre cumhurun görüşü sûrun İsrâfîl tarafından iki kez üflenecek olan ve kıyamet ile yeniden dirilişi başlatacak ilâhî bir araç olduğu yönündedir. Buna mukabil bazı fırkalar bu kelimeyi "الصُّوَر" şeklinde, yani "sûretler"in çoğulu olarak anlamlandırmıştır. Bu görüşe göre kelime "görünümler" veya "insan sûretleri" anlamına gelir ve Arapça'daki "ثمر - ثمرة" kalıbına benzer şekilde çoğul bir yapı taşır. Nitekim İbn 'Iyâd da bu doğrultuda farklı bir kıraati benimseyerek kelimeyi "يُنفَخُ فِي الصُّوَر" şeklinde vav harfini fetha ile (yani "sûver" biçiminde) okumuş ve bunu açıkça bedenlerin kabirlerinden çıkarılarak diriltilmesi anlamında değerlendirmiştir. Bkz: Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî Atiye (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 9/263; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *El-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/63, 156.

[255] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 415.

fiillerinin kabrin tabiat ve niteliklerine uygun şekilde somut ve gözle görülür bir biçimde tezahür etmesiyle belirecektir. Dünya hayatında kötü ahlak sahibi olan bir kimsenin kabirde sahip olacağı sûret bu ahlakın tabiatına uygun olarak çirkin bir görünüm arz edecektir. Ancak iyi ahlak sahibi kimsenin amelleri hoş sûretlerde tecessüm ederek kabirde kendisine yoldaş olacaktır. Bu güzel sûretler kişinin dünya hayatında sergilediği olumlu ahlak ve faziletlerin kabirde somut bir yansıması olarak ölen kimseye huzur ve destek sunacaktır. Böylece güzel ahlak ve erdem sahibi olan kimse kabirde yalnız kalmayarak, dünyadaki ahlakının yansımasını ifade eden bu sûretlerle teselli bulacaktır. Şeyhü'l-Ekber insanın amelinin kendisiyle beraber iyi veya kötü bir biçimde kabrine gireceğini, sahibi ona kim olduğunu sorduğundan ameli olduğunu söyleyerek karşılık vereceğini ileri sürerek ilgili yaklaşımını tahkim eder.[256] Bu bağlamda Hz. Peygamberin *"Kabir, ya cennet bahçelerinden bir bahçe yahut cehennem çukurlarından bir çukurdur"*[257] hadisine dayanarak kabir azabı veya saadetinin kişinin dünyadaki amellerinin kabirde kazanacağı sûretlere bağlı olarak hissedileceğini belirtir.[258] Şeyhü'l-Ekber'in bu yorumu kişinin dünyadaki amellerinin kabrin mahiyetine uygun bir biçimde bedenleneceği fikrini pekiştirir. Bu minvalde İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda kabir hayatı, kişinin dünyada sergilediği ahlakî yapının ve eylemlerinin bir tezahürü olarak şekillenir. Böylece berzah bu anlamda bireyin içsel hallerinin sembolik bir yansıması olup onun dünyadaki ruhsal ve ahlakî durumunu görünür kılan bir âlem haline gelir. Bu da bir açıdan dünyadaki içselliğin ahirette dışsallığa dönüşeceği, bâtının zâhire inkılab edeceğine işaret eder.

İbnü'l-Arabî kabirdeki sûretlerin *boynuz* şeklinde olacağını ifade ederek bu görüşünü bir hadis rivayetine dayandırır. Nitekim Hz. Peygamber'e bu sûretlerin mahiyeti sorulduğunda "*O, İsrafil'in parça parça yediği nûrdan yaratılmış bir boynuzdur*" şeklinde yanıt verdiği aktarılır. Bu "boynuz" genişleme ve daralma özelliklerine sahip olup var olan her şeyden daha geniş bir yapıdadır. Çünkü hem varlık alanında olan her şeyi hem de varlık dışındaki her şeyi kapsar ve onlara hükmeder. Bu "boynuz" yokluk, imkânsızlık, zorunluluk ve mümkün olan tüm tasavvurları

---

[256] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/332.

[257] Tirmizî bu hadis hakkında "Bu, garîb bir hadistir. Onu ancak bu yoldan biliyoruz" demiştir. Bkz: Tirmizî, *Sünen, "*Sıfatu'l-Kıyâme", 25. Ayrıca bkz: Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî Taberânî Ebü'l-Kâsım et-, *Mu'cemu'l-Evsat*, thk. Tarık bin Abdullah bin Muhammed-Abdülmuhsin bin İbrâhim el-Huseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, ts.), 8/273.

[258] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 342; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/82.

kuşatabilme kapasitesine sahiptir.[259] İbnü'l-Arabî'ye göre Hak Teâlâ ruhları tabiî ve maddî bedenlerinden alıp kabzettiğinde onlara bu nûrdan boynuzun bünyesinde toplanmış bedensel sûretler verecektir. İnsanın kabirde tecrübe edeceği her şey bu boynuzdaki sûretin gözü ile algılanacaktır. Onun nazarında her kul bu âlemde kendi amellerinin rehinesi olarak kıyamet gününe dek amellerinin sûretinde hapsedilmiş bir durumda kalacak ve din günü geldiğinde toplamı boynuz olan bu sûretten başka bir yaratılışa dönüştürülerek yeniden diriltilecektir.[260] Boynuz yaratılış biçimi itibarıyla üst kısmı dar, alt kısmı geniş bir yapıya sahiptir. Hak Teâlâ'nın boynuzda ilk yarattığı kısım dar iken, son yarattığı kısım daha geniştir. İnsanın fiilleri ve varlıkların mertebeleri boynuzdaki genişlik kısmını temsil ederken hayalîn boynuzdaki yeri en üst, yani en dar kısım şeklinde tasvir edilir. Bu sûretin en dar ve en üst kısmında hayal bulunurken, boynuz aşağıya doğru genişledikçe varlıkların sûretleri yer alır. Boynuzun en alt ve en geniş kısmında ise kişinin dünyadaki amellerinin sûretleri bulunacaktır. Ancak söz konusu sûretlerin tamamı berzah âleminde bir bütün olarak boynuz biçiminde algılanacaktır.[261]

Boynuzun niteliklerinden biri nûrdan oluşmasıdır. Bunun nedeni nûrun keşif ve zuhûra aracılık etmesi ve gözün nûr olmadan hiçbir şeyi idrâk edememesidir. Müfekkire göre Hak Teâlâ hayalî nûrdan yaratmıştır ve kabirdeki her şeyin sûreti bu nûr aracılığıyla algılanacaktır. Bu itibarla hayalîn nûru diğer nûrlara benzemediğinden kabirdeki tecellîlerin hayal aracılığıyla kavranacağı ileri sürülür. Böylece kişinin berzah âlemindeki hayalî sûretleri algılamasını mümkün kılan şey duyu değil hayal gözünün nûrudur. Nitekim duyu gözünün idrâk edemediğini hayal gözü nûruyla idrâk edebilmektedir. Ahiretteki yaratılışların, hallerin, sûretlerin görülmesi ve anlaşılması da bu nûr sayesinde mümkün olacaktır. Onun anlayışında insan kabirde idrâk ettiği her şeyi o boynuzda sahip olduğu sûretin gözüyle ve nûruyla algılayacaktır. Bu algı hayal ürünü olmayan bizâtihi gerçek bir idrâk şeklinde kabul edilir.[262]

Kanaatimizce burada kullanılan boynuz ifadesi temsili bir anlam taşır. Nitekim kabrin hayalîn nitelikleri çerçevesinde izah edilen yapısı göz önüne alındığında boynuzun somut bir biçimde anlaşılması İbnü'l-Arabî'nin kabir tasviriyle çelişecektir. Kabirde insanların tüm amellerinin toplamı, genişleme ve daralma gibi özelliklere sahip

[259] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/461; 3/106; 5/96; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/469; Morris, "Ibn 'Arabi on the Barzakh", 11-13.
[260] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/107; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/560.
[261] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/462; 5/96.
[262] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/462, 463; 5/97; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/233.

boynuz sûretinde hayalî bir biçimde görünecektir. Ahiret âleminde sûretlere bürünen manaların hakikatine vakıf olunacağı gibi burada da hayalî olarak görünen bu boynuz sûreti idrâk edilecektir. Boynuzun alabildiğince geniş bir biçimde tanımlanması ve hatta var olan hiçbir şeyin ondan geniş olmadığı ifadesi, hayal âleminin genişliği ile ilişkilidir. Zira kabre hâkim olacak temel unsur, tabiatı gereği hayal âleminin özelliklerini taşır. Daha önce belirtildiği üzere müfekkirin anlayışında hayal âlemi tüm âlemler içerisinde en kâmil ve en kuşatıcı mertebeyi temsil eder. Dolayısıyla kabir hayatında böyle bir kuşatıcılık bulunduğundan tüm manaların hayalî sûretler şeklinde tezahür etmesi doğal bir gerekliliktir. İbnü'l-Arabî'nin kavrayışından anlaşılan hayalîn tabiatı gereği sûretsiz bir şeyi idrâk etmekte yetersiz olduğu ve bunun hayalîn doğrudan vehimle ilişkili olmasından kaynaklanır. Bu nedenle kabirde her şeyin bir sûrete bürünmesi zorunluluğa dönüşür. Kabirde de amellerin toplamı bu sebeple bir sûrete ihtiyaç duyar ve bu görünüm ise "boynuz" şeklinde olacaktır.

3.2.3. Kabir Azabının Varlığı ve Azabın Mahiyeti

İslam düşünce geleneklerinde hakkında en yoğun tartışmaların olduğu meselelerden biri de kabir azabının varlığı ve mahiyeti üzerinedir. Ne var ki İbnü'l-Arabî'de bu tartışmanın merkezî bir yerde durmadığı ve sûfînin buna ayrıcalıklı bir tarzda yer vermediği anlaşılır. Onun eskatolojiye ilişkin genel kavrayışında kabirde azabın var olduğu, bu hususta genel teamüle muvafık görüşte olduğu görülür. Onun düşüncesinde bu husus açık ifadelerle takdim edilmese de Firavun'un kavminin kabirde ateşe sunulması konusundaki ifadeleri kabir hayatında azabın mevcudiyetini kabul ettiği izlenimini doğurur.[263] İbnü'l-Arabî'nin kabir tasavvurunun merkezinde azabın yer almaması onun rahmet merkezli ontolojisi bağlamında yorumlanabileceği gibi onun bu anlayışını bu hususta mutlak bir sebep olarak görmek de yanıltıcı olacaktır. Nitekim kabir azabını aslî bir düşünce olarak tartışmayan İbnü'l-Arabî'nin, kıyamet günü yaşanacak hesap ve sorgu süreçlerine, bu sorgunun şiddetine, insanların yaşayacağı elem ve kederin dehşetine ilişkin olabildiğince detaylı tasvirleri eserlerinden açık bir şekilde izlenebilir. Bu durumda onun kabir azabı konusundaki tutumunu salt rahmet unsuruna bağlamak çelişki arz edecektir. Kanaatimizce bunun sebebi müellifin keşf kaynaklı bir ahiret tasavvuru serdetmesidir. Çalışmanın ilk bölümünde değinildiği üzere sûfî manevî bir keşf tecrübesinin neticesi olarak ahiret görüşlerini beyan eder. Bu

[263] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/463.

minvalde sûfînin kabir azabı konusundaki yaklaşımının müşâhede merkezli ahiret tasavvurunun dağınık yapısından ileri geldiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'de kabir azabının mahiyeti ve bu azabın kişinin üzerinde bıraktığı etki berzah âleminin doğası bağlamında yorumlanabilir. Bu minvalde berzahtaki yaratılış ile ahiretteki yaratılış arasındaki farka değinilmesi önem arz eder. Berzah ehlinin yaratılışı ve berzah âleminin özellikleri, ahiret hayatındaki yaratılıştan ve cennet ile cehennem ehlinin vasıflarından farklıdır. Şeyhin nazarında berzah ile ahiret hayatı arasındaki en temel fark, berzahın hayalî, ahiretin ise duyusal ve gerçek bir şekilde tecrübe edilecek olmasıdır. Berzahın yaratılışında hayalî unsurlar hâkim olacağından insanların burada sahip oldukları bedenler de hayalî niteliktedir.[264] Söz konusu hayalî bedenler, berzahta kişiye idrâk ve algılama imkânı sunmakla beraber fiziksel ve duyuşsal gerçeklikten uzaktır. Ahiret âleminde ise insanlar gerçek, hakiki ve tabiî bedenlere sahip olacaklardır. Bu anlayış İbnü'l-Arabî'de kabir azabının mahiyetini ve algılanış biçimini de belirler. Ayrıca İbnü'l-Arabî'de berzah âlemi latîf ve nûranî bir âlem biçiminde takdim edilir. Bu âlemde bedenlerin yöneticisi ve idarecisi ruhlardır ve âlemin kendisi hayalîdir. Dolayısıyla kabirde gerçekleşecek olan azabın bedene değil, ruha yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin kabir azabının hayalî bir mahiyet taşıdığına ilişkin görüşünün dayanaklarından biri, onun Firavun'un kavminin kabirde ateşe sunulmasına dair ileri sürdüğü değerlendirmelerdir. Şeyhü'l-Ekber'e göre Firavun kavmi kabirde amellerinin niteliğine mutabık bir sûrette mahpus bulunduklarından sabah ve akşam ateşe sunulacaklardır. Burada sunulma kavramı bilinçli bir tercihi yansıtır. İbnü'l-Arabî ateşe girme yerine ateşe sunulma ifadesinin kullanılmasını şu şekilde açıklar. Berzah âlemindeki azap hayalî sûrette gerçekleşeceği için Firavun ve kavmi burada yalnızca ateşe sunulacaklardır ancak ahirette bu durum ateşe girme şeklinde vukû bulacaktır. Zira ahiret mutlak gerçekliğin tezahür ettiği bir âlemdir.[265] Bu bağlamda kabirde hayalî nitelikteki azabın kıyamet günü hakiki ve duyulur bir hüviyete dönüşeceğini söylemek mümkündür. Çünkü onun ifadesiyle hayal, hiçbir zaman duyumsanandan başka bir şey vermez. Hayal için histen başkasının olmadığı ifade edilmiştir.[266] İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu kabir azabının mahiyetine ilişkin önemli bir soruna açıklık getirir. Özellikle bedenin parçalanması, suda çürümesi veya tamamen

[264] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/232, 3/250; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Hatmu'l-Kur'ân: Kur'ân Mührü*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2007), 307.
[265] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/463; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/560; Kirmânî, *Berresî Meâd-ı Cismanî*, 170; Chittick, "Ibn Al-Arabi's Eschatology", 66; Morris, "Ibn 'Arabi on the Barzakh", 14.
[266] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 85; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 76,77.

yanması gibi fiziksel bütünlüğün bozulduğu durumlarda bir insanın kabir azabını nasıl deneyimleyeceği ve bu tür bir halde bedensel bir azabın hissedilmesinin mümkün olup olmayacağı sorusu tartışılmaya değer bir meseledir. İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı kabir azabının bedensel değil, hayalî veya ruhsal bir boyutta gerçekleşeceğini öne sürmesiyle bu soruna alternatif bir perspektif sunar. Bu yorum kabir azabının fiziksel bedenin mevcut olup olmamasına bağlı olmadığını ve ruhun tasavvufi düzeyde azap deneyimini yaşayabileceğini öne sürer. Ancak bu yorum azabın hayalî nitelikte olması sebebiyle daha hafif veya daha az acı veren bir durum olduğu manasına gelmemelidir. Ya da azabın hayalî biçimde olacağı fikri İbnü'l-Arabî'de kabir azabının bulunmadığı yönünde bir yanılgıya düşürmemelidir. İbnü'l-Arabî'de kabir azabı hayalî bir yapıda gerçekleşecek ancak bu azap bizzat duyulur bir formda hissedilecektir. Buna dayanak olarak zikredebileceğimiz husus Şeyhü'l-Ekber'in hayal âleminin tabiatı gereği duyu âlemine tesir edebildiği yönündeki görüşüdür. Bu durum rüyasında korkuya kapılan bir kişinin yaşadığı korkunun bedeninde titreme, terleme, bağırma ya da nefes nefese kalmasıyla izah edilir. Kişinin gördüğü rüya üzerinden yaşadığı korku duyu âlemine ait bir histir. Ancak bu korkudan kaynaklanan titreme, bağırma gibi çeşitli bedensel alametler duyu âlemine aittir. Görüldüğü üzere hayal âlemindeki bir unsur doğrudan duyu âleminde görünür bir etkiye sebeptir. Benzer şekilde kişinin kabirde maruz kalacağı azap da nefis tarafından hissedilecek ve bu azabın etkisi duyu âlemindeki deneyimlere benzer düzeyde olacaktır. Böylece kabir azabı her ne kadar hayalî bir biçimde tezahür etse de yine de kişiyi derinden etkileyen bir yönüyle hissî bir gerçeklik olarak yaşanacaktır.

Burada açılımı yapılması gereken şey şudur. İbnü'l-Arabî de azaba veya nimete düçar olacak olan ruh mudur, yoksa beden mi? Yoksa bu ikisinin arasında bir varlık var mıdır? Bu sorunun yanıtı belki de şeyhin eskatolojisinde kabirde azabın neye yönelik olacağını çözümlememizi sağlayacaktır.

3.2.3.1. Beden, Nefs ve Ruh Arasında Azabın Öznesini Bulmak

İbnü'l-Arabî'de kabir azabının insanın yapısını oluşturan temel unsurlarla ilişkisine kısaca değinilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî'nin insanı yalnızca ruh ve bedenden oluşan düalist bir yapı olarak görmediği, bunların yanı sıra ruh ve beden arasında konumlanan ve her ikisinin niteliklerini bünyesinde barındıran berzahî bir gerçeklik olarak nefs unsurundan söz ettiği görülür. Bu çerçevede insan; ruh, beden ve bu ikisi arasındaki geçiş alanını temsil eden nefs boyutlarıyla birlikte ele alınması gereken bütüncül bir varlık olarak tasavvur edilir. Şeyhü'l-Ekber ruh ile beden arasında doğrudan bir ilişki

kurulamayacağını çünkü bu iki varlık düzleminin yapısal olarak birbirinden tamamen farklı olduğunu öne sürer. Onun nazariyesinde ruh basit ve bölünmez bir varlık olarak aşkın âleme aitken, beden ise bileşik ve maddî bir yapıda olup cismanî âleme aittir. Söz konusu iki düzlem arasında bir irtibatın gerçekleşebilmesi için aracı bir unsurun varlığı zorunludur. İşte bu noktada nefs ruh ile beden arasında bir berzah işlevi görür. Hak Teâlâ insanın bu iki yapısal ucu arasında bir bağ kurmak üzere nefsi yaratmıştır. Nefs, hem ruhî hem de bedenî yönlere açık olması itibarıyla bu iki alan arasında geçiş sağlayan bir köprü niteliğindedir. Bu yönüyle nefsin hem maddî hem de manevî unsurlar taşıyan çift yönlü bir mahiyete sahip olduğu görülür. Beden gözle görülebilen somut bir yapı iken, ruh gözle görülmeyen aşkın bir varlıktır. Nefis ise bu iki mertebe arasında yer aldığından tıpkı misal âlemi gibi bünyesinde hem lâtif hem de kesif nitelikler barındırır. Müfekkir bu yapısal aracılığı *"Ben onu şekillendirip ona ruhumdan üflediğim zaman..."*[267] ayetiyle temellendirir ve bu ayette işaret edildiği şekliyle sûret ile ruhun birleşimi noktasında bir aracı unsurun bulunduğunu ve bunun da nefs olduğunu ima eder.[268] İbnü'l-Arabî insanın yapısını aşina olduğumuz üzere sembolik bir biçimde şöyle tavzih eder. Ruh baba, beden anne, nefs ise bu ikisinin birleşiminden doğan bir çocuktur. Her nefis ruhun bir parçası olmakla birlikte her ruh nefis değildir. Bu ayrımı açıklamak üzere Âdem ve Havva arasındaki ilişkiyi örnek olarak sunulur. Havva, Âdem'in bazısıdır ve onun dişil yönüdür. Her kadın Âdem'den türer ancak her Âdem kadın değildir.[269] Bu benzetmeyle nefis ruhun bazısı şeklinde konumlandırılır ve nefsin ruhun lâtif yönlerini taşıdığı ima edilir. Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî insanı ayrık değil ilişkisel bir varlık yapısıyla ele alır. Dolayısıyla onun tahayyülünde azabın ya da nimetin muhatabının belirlenmesinde insanın bütünlüğünü oluşturan bu terkibin kendi içindeki ilişkilerinin dikkate alınması ve özellikle nefs kavramının mahiyetine ve yapısına dikkat çekilmesi gerekir.

Nefsin mahiyetine gelecek olursak İbnü'l-Arabî nefsi bir *cevher* olarak tanımlar ve bütün nefisler aynı özden ve tek bir kaynaktan yaratıldığını ifade ederek bu yaklaşımını

---

[267] el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

[268] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 147; Sadreddin Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 143. Ayrıca İbnü'l-Arabî'de ruh kavramı ve ruhun türleri için bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", *Resâilu İbn Arabî (4)*, thk. Said Abdülfettah (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2004), 290, 291.

[269] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/75. İbnü'l-Arabî'de insanla ilgili detaylı bilgi için bkz: Fevzi Yiğit, *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2024); Qaiser Shahzad, "Ibn 'Arabbī's Metaphysics of the Human Body", *Islamic Studies* 46/4 (Winter 2007), 499-525.

"Sizi tek bir nefisten yarattı"[270] ayetine dayandırır. Onun nazarından nefis cevher olması itibariyle sûretleri kabul etme, kuşatma ve muhafaza etme istidadına sahiptir. Nefsin bu cevhersel niteliği onun şekillenmeye açık her türlü varlık sûretini yansıtabilir bir mahiyet taşıdığını gösterir. Nitekim sûfî nefsi zâtî itibarıyla ilâhî takdirlerin tecellîsine açık bir varlık olarak tanımlayarak bu yönüyle nefsin sınırsız ve saf bir alıcı mevkide olduğunu ifade eder.[271] Bu bağlamda nefsin dış âlemden gelen tesirleri alma, onları kendi mahiyetine muvafık bir sûrete dönüştürme ve bunları izhar etme potansiyelini taşıdığı anlaşılır. Nefsin mahiyeti hakkında genel bir bilgi edinildikten sonra İbnü'l-Arabî'de kabir azabına maruz kalan unsurun insanın terkibini oluşturan hangi yön olduğu sorusuna geçmeden önce insanda kaç tür nefsin bulunduğuna da değinilmesi gerekir. Zira Şeyhin anlayışında nefs kavramının da diğer birçok kavram gibi çok katmanlı ve çok boyutlu bir yapıya sahip olduğu görülür. Bu çerçevede özellikle nefsin güçleri üzerinde durmak yerinde olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanda şehvet gücünü temsil eden ve nefsanî arzuların tatmini gibi işlevlerle ilişkili olan nefs-i şehevî, öfke duygusunu temsil eden nefs-i gazabî, ve düşünen, akleden ve insanı diğer canlılardan ayıran yönü temsil eden nefs-i nâtıka şeklinde üç tür nefis bulunur. İlk iki nefis türü hayvanlarla ortak özellikler taşısa da nefs-i nâtıka iyi ile kötüyü ayırt etme yetisiyle insana özgüdür ve onu Allah katında en yüce mertebelere ulaştıran yönüdür.[272] İbnü'l-Arabî natık nefsin kendine özgü on iki hizmetkâr kuvveti bulunduğunu bu kuvvetlerin her birinin belli bir işlevi yerine getirmek üzere düzenlendiğini belirtir. Söz konusu on iki kuvvetin ilk beşi, havâss-ı zâhire olup görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma gibi beş temel duyudan oluşur. Diğer beşi ise havâss-ı bâtına olarak adlandırılır ve bunların hiss-i müşterek, hayal gücü, vehim, fikir ve hafıza olduğunu belirtilir. Geriye kalan iki kuvvet ise kuvve-i şeheviyye ve kuvve-i gazabiyye şeklinde tanımlanır. İbnü'l-Arabî'nin şehvet ve öfkeye bazen bizzat nefs demesi bazen de nefsin kuvvelerinden sayması bir çelişkiden ziyade bağlama göre değişen bir tahlil tercihi şeklinde okunmalıdır. İbnü'l-Arabî şehvet ve öfkeden müstakil birer nefs olarak söz ettiğinde, bunların hayvanlarda da mevcut olan ve insanda bağımsız işleyen boyutlarını kasteder. Aynı şehvet ve öfkeyi nefs-i nâtıkanın kuvvetleri arasında saydığında ise artık onları nâtıkanın denetimi altına girmiş, onun hizmetine tahsis edilmiş unsurlar olarak

[270] en-Nisâ, 4/1; ez-Zümer, 39/6.

[271] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/409, 410; Keklik, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 2/427.

[272] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/350, 351. Ayrıca bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tezhibü'l-Ahlak Mev'ize-i Hasene*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Sultan Yayınları, 2006), 60-63; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Allah Kimleri Sever*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 42.

ele alır. Dolayısıyla aynı hakikatin kendi başlarına ele alındıklarında nefs, nâtıkanın bütünlüğü içinde değerlendirildiklerinde ise kuvve oldukları şeklinde iki farklı hakikat düzleminde okunabileceği söylenebilir. Ennihayetinde İbnü'l-Arabî'nin burada çelişkiye düşmediği, zira iki kullanım birbirini dışlamayıp aksine tamamladığı ifade edilebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre nefs-i nâtıka bu on iki kuvvetin tamamını kendisinde toplayan, onları düzenleyen ve itidal üzere tutan aslî nefstir. Bu nefis diğer tüm kuvvetlerin uyumunu ve kemâlini sağlayan merkezî unsurdur. Öte yandan ona göre nefs-i tabîî, nefs-i nebâtî ve nefs-i hayvânî söz konusu hizmetkâr kuvvetlerle birlikte insana hizmet etmeye yönelmiş olup nefs-i nâtıkanın emrine amadedirler.[273]

Nefs, yalnızca yapısal bir ara unsur olmanın ötesinde ahlakî sorumluluğun merkezindedir. Müfekkir nefsi hem hayrın hem de şerrin kaynağı olarak kabul eder ve nefsin bu çift yönlü yapısının nefsin yaratılışına içkin bir özellik olduğunu ve doğrudan yaratıcı tarafından kendisine verildiğini söyler. Ancak nefsteki bu zıt yönlerin kaynağı İbnü'l-Arabî'nin sıkça vurguladığı *ilim maluma tâbidir* ilkesi çerçevesinde değerlendirilmiş bundan hareketle varlık hakkında bilinen her şeyin o varlığın mahiyetine bağlı olarak ortaya çıktığı kabul edilmiştir. Bu minvalde nefsin hem hayra hem de şerre açık olması onun mahiyetinden kaynaklanır.[274] İbnü'l-Arabî'nin nefsi taksim ettiği kısımlara değinilmişti şimdi de nefsin hayrın ve şerrin kaynağı olduğu belirtildi. Bu noktada sorulması gereken soru şudur. Ahlakî sorumluluğun kaynağı kabul edilebilecek nefis hangi nefistir? Bu sorunun cevabı İbnü'l-Arabî'de kabir azabının insanın beden terkibindeki hangi unsura yönelik olacağını açığa çıkaracaktır. Müfekkirin ahlakî sorumluluğun kaynağı olarak kabul ettiği nefs hayvanî nefistir. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın beden terkibi Hak Teâlâ tarafından hayvanî nefse giydirilmiştir. Bu durumda hayvanî nefs nâtık nefsin bir bineği hükmündedir. Ona göre nâtık nefs hem dünyada hem de ahirette saadet üzere olan ve nasibinde şekâvet bulunmayan nefistir. Ancak hayvanî nefs nâtık nefse itaat ettiği ölçüde mutlu olacaktır. İbnü'l-Arabî'de hayvanî nefs nâtık nefse itaat ettiğinde horlanmış ama itaatkâr, isyan ettiğinde ise isyankâr ve başıboş bir binek olarak değerlendirilir. Hayvanî nefs elem ve acıyı hissettiğinden cezalandırılabilir bir yapıdadır. Bunu hissetmesine imkân veren şey ise hayvanî nefsin maddî âlemle doğrudan temas halinde olmasıdır.[275]

---

[273] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 115.
[274] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 147; Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 143.
[275] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/388, 389.

İbnü'l-Arabî'nin bu değerlendirmesinden hareketle kabir azabına muhatap olacak unsurun hayvanî nefs olacağını söylemek mümkündür. Bu, hem hayvanî nefsin ahlakî sorumluluğun kaynağı olması, hem hayr ve şerrin kendisinden sadır olması hem de nitelik bakımından ruh ve beden arasında konumlanmasıyla her iki unsurun özelliklerini mezceden bir şekilde olmasından kaynaklanır. Esasında İbnü'l-Arabî'nin azabın ve nimetin temel muhatabının nefis olduğu yönündeki ifadelerinden çıkarımlarımızın onun kabir anlayışı bütünlüğünde tutarlılık kazanır. Çünkü nefis, ruh ile beden arasında bir aracı olup hem lâtif hem de maddî unsurları bünyesinde toplar. Kabrin tabiatına baktığımızda hem ruhânî hem de cismanî özellikleri bir arada taşıması, nefsin bu berzahî yönüyle doğrudan örtüşmektedir. Bu durum kabirde azap veya nimete maruz kalacak terkibin yine kabrin tabiatına uygun bir unsur olduğunu ve bunun ruhânî azap/nimet formunun tecrübesini daha anlaşılır kıldığını gösterir. Çünkü bilindiği üzere ruh salt lâtif bir sûrette iken beden ise cismanî bir yaratılışa sahiptir. Bu durum sadece soyut veya sadece somut olan bir varlığın, hem somut hem de soyut nitelikleri mezceden bir âlemde bu halleri nasıl tecrübe edeceğini düşündürür. Ama nefsin azaba veya nimete maruz kalacak olması bu boşluğu büyük ölçüde giderir. Ayrıca kabir azabının ve nimetin misal sûretinde yani nefsin hem lâtif hem de cismanî yönlerine hitap edecek şekilde gerçekleşeceği fikri, İbnü'l-Arabî'nin metafizik düşüncesindeki iç tutarlılığı ve bütünlülüğü de yansıtır.

Her ne kadar İbnü'l-Arabî'de kabir azabının esasen nefse yönelik olduğu yönündeki yaklaşım ilgili alandaki bazı teorik boşlukları gidermeye katkı sağlasa da azabın yalnızca nefse tahsis edilmesi durumunda bedene yani ameli icra eden uzuvlara ne olacağı sorusu açıklığa kavuşturulması gereken bir problem olarak durur. Zira her ne kadar nefs hayır ve şerrin kaynağı olarak görülse de amelin maddî düzlemdeki faili doğrudan uzuvlardır. Nitekim İbnü'l-Arabî insanların amellerini değerlendirirken uzuvların mevkiini şahitlik mertebesinde değerlendirir. Zira amelleri işleyen uzuvlar kıyamet gününde kişinin lehinde veya aleyhinde şahitlik yapacaklardır. Bu bağlamda uzuvlar nefsin yönlendirmesiyle gerçekleşen fiilleri kayıt altına alma özelliğine sahiptirler. Çünkü uzuvlara nefsin tasarruflarını eksiksiz şekilde kaydedebilecek bir *hafıza kuvveti* verildiğini takdim eder. Bu noktada İbnü'l-Arabî uzuvların nefs-i nâtıka ile olan ilişkisini bir mülkün mülk sahibiyle olan irtibatına benzetir. Ona göre uzuvlar hakikatte nefsin tasarruf araçlarıdır ancak bunlar kendi başlarına neyin itaat neyin mâsiyet olduğunu idrâk edemezler. Çünkü amelin ahlakî ve dinî mahiyetini bilen unsur

nefistir. Bu durumda uzuvlar nefse tabi olduklarından sevk ve yönlendirme bizzat nefisten, amelin bizâtihi kendisi de uzuvlardan sadır olur.[276]

İbnü'l-Arabî amelin tahakkuku esnasında nefs ve uzuv arasındaki ilişkiyi tavzih eder. Müfekkire göre kıyamet gününde Hak Teâlâ kulun nefsini hesaba çekerken, ona bizzat kendisinden bir şahit getireceğini söyleyecektir. Ona göre kul kendisine karşı kimin şahitlik edebileceğini bilemediğinden bu beyana anlam veremeyecektir. Ancak akabinde uzuvlarının konuşmasıyla fiiller ortaya dökülecek ve böylece nefisten sadır olan fiillerin ne şekilde gerçekleştiğini ispat edeceklerdir. Bu noktada uzuvlar kişinin dünyadayken yaptığı işlerin zâhirî taşıyıcıları oldukları için Hakk'ın kudretiyle konuşarak o amelleri bildirecek; göz baktıklarını, kulak işittiklerini, el ve ayak ise yaptıklarını dile getirecektir.[277] İbnü'l-Arabî uzuvların nefsin mutlak egemenliği altında bulundukları için mükreh sayıldıklarını ve yaptıkları fiillerden ötürü değil nefse olan bağlılıkları sebebiyle azaba maruz kalacaklarını ifade eder. Ayrıca, uzuvlar hayvanî ruhun sirayetiyle bir nevi hayat sahibidirler ve bu itibarla azabı hissetmeleri mümkündür. Ancak nefsin yaşayacağı azabın daha ziyade endişe, keder, pişmanlık gibi manevî acılar şeklinde tecellî edeceğini bunun yanında her uzvun ise kendisine uygun bir şekilde fiziksel azabı hissedeceğini öne sürer.[278]

Netice itibariyle İbnü'l-Arabî'de azabın yalnızca fiziksel ya da yalnızca ruhsal bir boyutta gerçekleşmeyeceği bilakis hem nefsin hem de uzuvların kendi mahiyetlerine uygun biçimde azaba muhatap olacakları çok boyutlu bir tecellî olduğu görülür. Nefis, işlediği fiillerin mahiyetini tam bir idrâkle kavradığı için pişmanlık, keder ve endişe gibi manevî acılarla azabı hissederken, uzuvlar ise hayvanî ruhtan aldıkları canlılık sıfatı gereği kendilerine uygun fiziksel bir azaba maruz kalacaklardır. Böylece azap her bir uzvun ve nefsin sorumluluk taşıdığı cihetle tabiatına mahsus bir biçimde tahakkuk eder.

Bütün bu değerlendirmeler ışığında üzerinde durulması gereken önemli bir husus vardır. Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'de kabir azabı insanın terkibine uygun şekilde katmanlı bir mahiyet arz eder. Azabın bir yönüyle ruha, bir yönüyle nefse, bir yönüyle de bedene yönelik olduğu anlaşılır. Sûfînin anlayışında amellerin ahlakî sorumlusu olan hayvanî nefis azabın asıl muhatabıdır. Ancak diğer veçhiyle ameller uzuvlar aracılığıyla bedende tezahür ettiğinden, beden de hem bu ameli taşıyan bir araç olması hem de nefsin tasarrufu altında bulunması sebebiyle azaba maruz kalacaktır. Bir başka vecihle

---

[276] İbnü'l-Arabî, *Fütûhat*,1/176, 177.
[277] İbnü'l-Arabî, *Fütûhat*, 2/268; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/208.
[278] İbnü'l-Arabî, *Fütûhat*,1/272; 2/269; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/209, 210.

ise ruhun nefsin ve bedenin canlılık kaynağı olması itibarıyle nefsin yaşadığı azabı dolaylı olarak hissedeceği söylenebilir. Bu çerçevede anlaşılır ki nefsin hissedeceği azap daha çok manevî boyutta iken, bedenin azabı duyusal/hissî, ruhun ise hayalî bir şekilde tezahür eder. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışında beden, nefis ve ruh gibi unsurların ayrışmadan bir bütünlük içinde değerlendirildiğini gösterir. Aynı zamanda her bir unsurun kendi tabiatına uygun biçimde bir karşılık alacağı fikri onun metafizik ve ontolojik bütünlük anlayışının bir yansımasıdır. Böylece berzahta azabın yaşanması ve hissedilmesi hem metafizik hem de ontolojik düzlemde izah edilebilir hâle gelir.

Kanaatimizce bu netice İbnü'l-Arabî'nin nasıl okunması gerektiğine dair de önemli bir ipucu sunar. Zira müfekkirin nazariyesi hangi yönüyle ele alınmak istenirse o şekilde yorumlanmaya elverişli bir yapıya sahiptir. Bu nedenle bazı yorumcular yalnızca ruh kavramı üzerinden hareketle azabın ruha yönelik olduğunu ileri sürebileceği gibi diğerlerinin ise beden ve nefis eksenli bir yaklaşımı benimseyebilmesi mümkündür. Ancak İbnü'l-Arabî'nin görüşleri bütüncül bir tarzda tetkik edildiğinde tüm bu unsurların birlikte değerlendirilmesi gerektiği ve kendi ifadelerinin buna imkân verdiği anlaşılacaktır. Dolayısıyla kuşatıcı bir bakışla onun azap tasavvuru da ancak beden, nefis ve ruhun müşterek sorumluluğu temelinde kavranabilecektir. Bu da Şeyhü'l-Ekber'in nazariyesini parçacı değil bütünlüklü ve kapsayıcı bir usulle okumanın gerekliliğine misal teşkil eder.

3.2.4. Kabrin Nimet ve Rızık Mahalli Olması

İbnü'l-Arabî'nin mead tasavvuruna göre berzah âleminde ruhlar yalnızca azaba maruz kalmayacak, aynı zamanda derecelerine uygun nimetlerle de rızıklanacaklardır. Peki bu rızkın mahiyeti nasıl olacaktır? Kabirde insanlara sunulacak olan rızık duyusal mı yoksa manevî tarzda mı olacaktır? İbnü'l-Arabî buna ilişkin doğrudan bir takdimde bulunmasa da onun düşünceleri üzerinden belli bir çıkarımda bulunmak mümkündür. Daha evvel de ifade edildiği üzere müfekkir berzahta amellerinin niteliğine göre sûretlere bürüneceğini ve bu sûretlerin kabirde insana yoldaşlık edeceğini belirtir. Kişinin amelleri salih amel kabilinden olduğunda bu berzahta güzel bir sûrette tecellî edecek ve kendisine yoldaşlık eder. O halde İbnü'l-Arabî'de kabir nimeti olarak kabul edilebilecek ilk nimet budur. Çünkü amellerin sûretleri kişi için bir azap aracına dönüşebilecekse, aynı şekilde kişi için bir nimet ve rızık mahalli hükmünde olması da mümkündür. Ayrıca kabrin fiziksel ve manevî olarak farklı bir âlem olduğu; kişinin orada yalnız kalması ve farklı âlemdeki hadiseleri tecrübe etmesiyle yaşayacağı korku hissi göz önüne alındığında, iyi amellerinin güzel sûrette kabirde kendisine yoldaş

olması, belki de hem fiziksel hem de psikolojik açıdan tecrübe edilebilecek en büyük nimettir. Ancak bu sûretlerin mahiyetini mutlak olarak anlamlandırmak mümkün olmadığından, nimetin mahiyeti de mutlak olarak belirlenememektedir. İbnü'l-Arabî'nin hayal nazariyesi göz önünde bulundurulduğunda bu sûretler misalî formda olacaksa bile, hayalîn genişliğinden ötürü hem duyulur hem de manevî sûrette tecrübe edilmesi mümkün olacaktır. O halde İbnü'l-Arabî'de kabir nimeti olarak sayılabilecek ilk şeyin kişinin salih amellerinin bürüneceği güzel ve hoş sûretler olduğu, bu sûretlerin ise hem manevî hem de hissî şekilde yaşanabileceği söylenebilir.

Kabir ehlinin tecrübe edeceği bir diğer nimet bazı ruhların sahip oldukları yeti sayesinde çeşitli tasarruflarda bulunabilecek olmalarıdır. Bu tasarruf sayesinde ruhlar kabirde bazı şeyleri gerçekleştirme imkânı bulacaklardır. İbnü'l-Arabî kabirde Müslüman ruhlar arasında farklı mertebeler bulunduğunu ve bu mertebelerin ruhlara muhtelif derecelerde tasarruf yetkisi kazandırdığını ileri sürer. Ona göre bu ruhlardan bazıları mutlak tasarruf yetkisine sahipken, diğerleri yalnızca belirli şartlarla kayıtlanmış bir tasarruf gücüne sahiptir. Bazı ruhların ise şehadet âlemine dönük bir yüzü vardır ve ruhânî özellikleriyle bu âlemde kısmen de olsa tasarruf yetkisini kullanabilmektedir. Şeyhül-Ekber'e göre bu tür ruhlar dünya ile manevî bir bağ kurarak etkilerini burada hissettirebilir. Bunun yanında diğer ruhlar ise yalnızca hayal mertebesinde görünebileceklerdir. Müfekkir bu tür ruhların ancak kendileriyle aynı mertebede bulunan kimseler tarafından özellikle rüya yoluyla görülebileceğini ifade eder.[279] Tabi ruhların kabirde ne tür tasarrufta bulunabileceklerini ve bunun nimete nasıl dönüşeceğini anlamak için şeyhin bu konudaki beyanlarına değinilmelidir.

İbnü'l-Arabî bu bağlamda iman etmiş salih kulların kabirdeki derecelerini şu şekilde ayırır. Onun nazarında bu derecelerin en düşüğü dünyada salih ameller işlemiş olan kimselere aittir. Bu mertebede yer alanların ne kabirde ne de dünyada herhangi bir tasarruf yetkisi yoktur. Hak Teâlâ onların dünyada işledikleri salih amellerini güzel sûretlere dönüştürerek kabirde kendilerine yoldaşlık yapacak bir arkadaş kılacaktır. Dolayısıyla bu kimselerin amellerinin sûretleri kabirde kıyamete kadar kendilerine eşlik edecek ve bu kendileri için bir nimete dönüşecektir. Fakat İbnü'l-Arabî bu kişilerin ne berzah âleminde ne de dünyada olup bitenlerden haberdar olmadıklarını belirtir. Şeyhe göre ikinci mertebede ise derecesi biraz daha yüksek kişilerdir. Bu kimselerin ruhları serbest bırakıldığından kabirde kendileriyle aynı mertebede olanlarla görüşüp sohbet

[279] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/463.

edebilir ve onların durumundan haberdar olabilirler. Şeyhin *Fütûhât'*ın 262. babında geçen ölülerin ziyaretleşmesi ve sırları başlığında zikrettiği hususlar bu zümrenin kabirdeki ahvalini içerir. Bu mertebenin üstünde ruhânîyetleri itibarıyla şehadet âleminden haberdar olabilen kimseler yer alır. Bu grup şehitler ile Hak Teâlâ'nın velî kullarından bazılarını kapsar. Mezkûr şahsiyetler şehadet âlemindeki hadiselerden haberdar olmalarına karşın bu âlem üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisine sahip değildirler. Bu sebeple bu ruhların kendilerini hissettiremeyeceği, dünyadaki insanlarla doğrudan bir bağ kuramayacakları bunun ancak uyku ve rüya aracılığıyla gerçekleşebileceği belirtilir.

İbnü'l-Arabî'nin ilgili anlayışında uykunun bu tür bir irtibata imkân tanıyan bir araç mevkiinde zikredilmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Nitekim İbnü'l-Arabî'de uyku kişiyi duyu âleminden kabir hayatına götüren bir hal[280] ve kabir hayatının başlangıcı[281] hükmündedir. Sûfînin nazarında hayal mertebesinde yer alan ve uyuyan kimselere görünebildiği ifade edilen kimseler bu dereceye mensup olanlardan oluşur. Bu mevkiin üzerinde ise daha yüksek dereceye sahip Hakk'ın bazı velî kullarının yer aldığı bir mertebe bulunur. Bu kimseler kabre geçmiş olmalarına rağmen şehadet âleminde de bulunabilir ve ruhânîyetleriyle bu âlemde tasarrufta bulunabilirler. Hatta ona göre bu zümre şehadet âleminde gerçekleşen hadiseleri bildiği gibi aynı zamanda a'yân-ı sâbitesi ve istidadı uygun olan kimseleri de eğitip irşad edebilirler. Fakat bu mertebede bulunan ehlullahın sayısı son derece sınırlı kabul edilir. İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesinin dayanağı velîlerin hayalî İsra yolculuklarına dair ileri sürdüğü görüşlerdir. Şeyh Cenab-ı Hakk'ın bazı velî kullarına ruhânî nitelikte İsra yolculukları bahşettiğini, velîlerin bu seferlerinde berzahta duyulur sûretlerde bedenlenmiş manaları müşâhede edebildiğini ve bu sûretlerin içerdiği manalar aracılığıyla kendilerine takdim edilen çeşitli ilimlere vakıf olduklarını ifade eder. Müfekkire göre bu zümreye dâhil olan velîler hem yeryüzünde hem de gökte yolculuk yapabilirler. Ancak Şeyhü'l-Ekber gökyüzünde bedeniyle yolculuk yapmanın yalnızca Hz. Peygamber'e has kılınmış bir ayrıcalık olduğunu, bu sebeple velîlerin göğe bedenleriyle ayak basamayacaklarını ileri sürer.[282] Bu minvalde Hz. Peygamber'in bedeniyle gerçekleştirdiği İsra yolculuğunda gökleri ve felekleri geçerek cemaatten ayrıldığını ve onun mesafeleri gerçek ve bedensel

[280] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/275.

[281] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/422.

[282] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/73-75, 204. Ayrıca bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 132.

olarak kat ettiğini belirtilir. Buna karşın Hz. Peygamber'in varisleri olan velîlerin göklerde ve daha yüksek mertebelerde gerçekleşen bu yolculukları bedensel değil manevî düzlemde gerçekleşecektir.[283] Dolayısıyla bu mertebede yer alan velîlerin kabirde çeşitli tasarruf yetkilerine sahip olmaları ve dünyadakilerle iletişim kurmaları mümkündür. Şeyhü'l-Ekber bu makamların en üstünde peygamberlerin ruhlarının bulunduğunu zikreder. Anlaşıldığı üzere peygamberler Hakk'ın izin verdiği ölçüde hem kabirde hem de şehadet âleminde mutlak tasarruf yetkisine sahiptirler.

İbnü'l-Arabî'nin ilgili görüşlerinden hareketle ruhların berzah âleminde gerçekleştirecekleri bu manevî yolculuklar kendileri için başlı başına birer kabir nimeti şeklinde telakki edilebilir. Zira Şeyhü'l-Ekber'in tasvir ettiği bu ruhî seferler ruhun kabirde dar bir mekânda sıkışıp kalmadığını, bilakis istidadına uygun bir şekilde seyr ü sefer ettiğini göstermektedir. Tabiri caizse salih amel sahibi kimselerin ruhlarının kabirde hem fiziksel hem de ruhsal açıdan kapatılmış bir mahpus gibi olmaması onlar için kabrin nimetlerindendir. Kimi ruhlar için bu kabir, nimeti amelinin güzel bir sûretle kendisine yoldaş olması iken kimi ruhlar için berzahta kendisiyle aynı mertebede bulunan diğer ruhlarla irtibat kurabilme imkânına kavuşmasıdır. Ancak daha yüksek dereceye sahip ruhların isrâ yolculuklarında şehadet âlemine ulaşarak orada tasarrufta bulunabilmeleri ve böylece kabir mahallini adeta aşarak manevî bir genişliğe kavuşmaları kendileri için kabir nimeti sayılabilir. Bu itibarla ruhların gerçekleştirdiği manevî seferlerin kendileri için birer kabir nimeti olduğu ve bu nimetin herkesin derecesine göre farklılaştığı söylenebilir. Bu derecelenme ise doğrudan kişinin dünyadaki imanına ve amelinin niteliğine bağlıdır. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu kavrayışından hareketle kabirdeki nimetin hiyerarşik bir yapı arz ettiği anlaşılır. Takdir olunacağı üzere bu hiyerarşi ne azabın ne de nimetin tüm ruhlar için aynı şekilde yaşanmasını mümkün kılar. Buna göre her ruh kabirde kendi manevî seviyesine, istidadına ve dünyadaki salih amellerine uygun bir hal üzere olacaktır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de kabir nimetinin mutlak ve tekdüze olmadığı, bilakis insanların iman ve amel seviyeleri ölçüsünde muhtelif veçhelerle tahakkuk edeceği anlaşılır.

[283] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/80.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: EBEDİYET ÖNCESİ SON MENZİLLER

MAHŞERİN DURAKLARI

1. Sâatin Gelip Çattığı Gün: Kıyamet

Şeyhül-Ekber'in mead tasavvuru tetkik edildiğinde özellikle kıyamet gününe ilişkin hadiseleri veya mahşerin aşamalarını zamansal ve mekânsal kalıpları aşkın metafizik bir bütünlük içerisinde takdim ettiği görülür. Bu minvalde sûfînin kıyamet, haşr, mahşer, hesap, mizan ve sırat gibi merhaleler arasında zamansal açıdan öncelik-sonralık gibi mutlak ayrımlar yapmadığı, aksine bu süreçleri birbiriyle ayrılmaz bir ilişki çerçevesinde tasvir ettiği gözlemlenir. Böylece haşr, mahşer, hesap, mizan ve sırat gibi aşamalar onun nazariyesinde iç içedir. İbnü'l-Arabî'nin sunumunda kıyamete ilişkin haller bir öncelik-sonralık denklemi çerçevesinde sunulmadığından, onun kıyamet tasavvurunu sistematik bir yapıya kavuşturmak oldukça güçtür. Bu minvalde sûfînin kıyamet tasviri farklı türlere ve renklere sahip iplerin tek bir yumak içerisinde birleşmesi gibi tasvir edilebilir. Farklı cinslerden müteşekkil çok sayıda ipin tek bir yumağa bağlı olduğunu farz edelim. İpler her ne kadar iç içe gecik bile olsa her birinin rengi ve cinsi kendine has bir yapıda olup bunların birbirine eklemlenmiş olması iplerin asıl mahiyetine zarar vermeyecektir. Ancak hepsinin bir arada bulunabilmesi bir yumağa sarılı olmalarına bağlıdır. Müfekkirin kıyamet anlatısı da bu temsil bağlamında izah edilebilir. İbnü'l-Arabî kıyametin tüm aşamalarını birbirine bağlı bir tarzda sunar. Tabi bu anlatım kıyamet kavramının dar ve geniş anlamlarına temas edildiği ölçüde anlamlı olacaktır. Kanaatimizce bu bağlamda dar anlamıyla kıyamet, evrenin yıkılışını ve kozmolojik düzenin sona ermesini ifade ederken, geniş anlamıyla kabirden başlayarak cennet ve cehenneme kadar uzanan tüm ahiret hallerini kapsayan şemsiye bir kavram şeklinde anlaşılmalıdır. O halde bu doğrultuda haşr, mahşer, mizan, sırat, amel defteri gibi unsurlar kıyametin bir parçasını teşkil ederken, kıyamet ise hepsini kapsayan bir bütünü ifade eder. Çalışmamızın devamında İbnü'l-Arabî'nin kıyamet tasavvuruna dair ele alacağımız tüm hususlar bu perspektif doğrultusunda okunduğunda daha sistematik ve anlaşılır bir hale gelecektir.

1.1. Kıyamet Türleri ve Kıyamet-i Kübrânın Zamansal Tayini

İbnü'l-Arabî'nin kıyamet tasavvuru etraflıca tetkik edildiğinde çeşitli kıyamet türlerinin olduğu görülür. Esasında söz konusu kıyamet türleri sistematik bir şekilde

şârihlerin eserlerinde geçer. Fakat aynı anlamı onun nazariyesinde de bulmak mümkündür. Bu da şârihlerce sistemleştirilen kıyamet tasniflerinin bizzat İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde zeminini bulduğunu gösterir. Dolayısıyla burada zikredilecek olan kıyamet tasnifi yalnızca şârihlerin ortaya koyduğu teorik bir çerçeve değil aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistematiğinde temellendirilebilen bir içerik olarak değerlendirilecektir. Ayrıca her biri kendi bağlamında farklı bir dönüşümü ifade eden bu kıyamet türleri bunun yanında düşünce sistemindeki derinliği ve yorum zenginliğini de ortaya koyar. Çalışmamızın bu bölümünde söz konusu kıyamet türleri tahlil edildikten sonra ahiret hayatının başlangıcı sayılan kıyametin mahiyetine ve müfekkirin bu mevzuya ilişkin değerlendirmelerine odaklanılacaktır.

Fusûs şarihlerinden Kayserî'nin kıyameti beş farklı tür şeklinde tasnif ettiği anlaşılır. Bunların ilki âlemde birbirine müteakip gerçekleşen mana ve tecellîlerin yok oluş ve bozuluşunu ifade eden, evrende her an ve her saatte gerçekleşen kıyamettir.[284] Bu tür kıyamet varlık sahasında gayb âleminden şehadete ve şehadetten gayba kesintisiz süren tecellîlerde açığa çıkar. Bu süreç ilâhî takdirle âlemdeki mevcûdât üzerinde devamlı zuhûr eden mevcûd ve ma'dûmun yansımasıdır. Âlemde tecellî eden bu ma'dûm her ne kadar çok kısa bir an için geçerli olsa da bu yok oluş mahlûkâtın kıyameti şeklinde telakki edilmiş ve bu fikir bir tür kıyamet olarak kabul edilmiştir. İkinci kıyamet dinî literatürde de aşina olunan kıyamet-i suğrâ kavramıdır ve bu cismanî ölüme karşılık gelir. Zorunlu ölümün bir tür kıyamet şeklinde telakki edilmesinin esas dayanağı ise Hz. Peygamber'in *"Kim ölmüşse onun kıyameti kopmuştur"*[285] şeklindeki ifadesidir. Bu bağlamda her kişinin fiziksel ölümü onun şahsi kıyametine işaret etmekte ve dünyadaki varoluş serüveninde uğradığı nihaî kesintiyi ifade etmektedir. Üçüncüsü, orta kıyamet denilen kıyamet türüdür ve tasavvuftaki ihtiyarî ölüm düşüncesine karşılık gelir. Bu

[284] Bu düşünce ölüm bahsinde ele aldığımız teceddüd-i emsâl nazariyesini ifade eder. Söz konusu nazariyeyi daha önce ontolojik ölüm bağlamında tahlil etmeyi tercih etmiştik. Ancak burada, kıyamet bağlamında, bir tür kıyamet olarak ele alınır. Daha önce varlığın her an âlemden yok oluşunu bir tür ölüm olarak değerlendirmişken, burada aynı durum kıyamet kavramıyla isimlendirilmiştir. Ne var ki bu iki yaklaşım birbirinden uzak olmayıp aksine hakikatin iki farklı yüzünü yansıtan bakış açıları olarak değerlendirilebilir. Zira ölüm, bir yönüyle her nefsin veya her varlığın bireysel kıyameti sayılabilir. Bu sebeple, daha önce "ölüm" olarak nitelendirdiğimiz hâlin burada "kıyamet" olarak anılması tutarlı ve makul görünmektedir. Sonuç olarak teceddüd-i emsâl nazariyesini hem ontolojik ölüm bağlamında değerlendirmek hem de her bir araz için her an gerçekleşen bir tür ontolojik kıyamet şeklinde ele almak mümkündür.

[285] Hadis üzerine yapılan tahric çalışmalarında da bu lafızla gelen rivayetlerin büyük çoğunluğunun sıhhat bakımından zayıf olduğu tespit edilmiştir. Bkz: Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ* (Kahire: es-Saade, 1394), 6/267.

kıyamet tabiî ölüm ile zâtta fanî olma hali arasında bir konumdadır. Kişinin bilinçli bir çabayla nefsanî arzularından arınmasını ve kulun benliğini aşarak hakikatte kaybolmasını ifade eder. Tasavvuf düşüncesinde bu mertebeye erişen kişi zâhirde diri olsa da hükmen ölü gibidir. Bu nedenle bu hal küçük kıyamet denilen tabiî ölümle özdeşleştirilerek bir tür kıyamet şeklinde telakki edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre dördüncü kıyamet muvahhid âriflere mahsus gerçekleşen bir kıyamet türüdür ve Hak Teâlâ'da fanî olup, yine O'nunla bâki olma halini ifade eder. Bu hal arif için kıyamet-i kübrâ şeklinde tavsif edilse de bu Kur'ân'da gerçekleşeceği vadedilen kıyamet değildir. Bu kıyamet âriflerin mutlak hakikate erişmesi ve Cenab-ı Mevlâ'nın zâtında bakî olmalarıyla ortaya çıkan bir manevî dönüşüm sürecini ifade eder. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî kıyametin bu türünü tasavvufi düşüncedeki fena-bekâ nazariyesi çerçevesinde ele alır. Beşinci ve son kıyamet ise Kur'ân'da gerçekleşeceği vadedilen ve tüm insanlığı bekleyen evrensel kıyamettir. *"Kıyamet muhakkak gelecektir, onda hiçbir şüphe yoktur"*[286] gibi ayetler bu tür kıyametin mutlak ve kesin varlığına delâlet eder.[287] İbnü'l-Arabî'nin anlayışında bu kıyamet küllî hakikatin açığa çıkmasını ve çokluğun tam bir birlik içinde yok olmasını ifade eder. Bu kıyamet yaratılışın kendini sonsuz ve mutlak hakikatte erittiği ve her şeyin ilâhî gerçeklikle mutlak hakikatine ulaştığı nihaî kıyamettir. Şeyhü'l-Ekber'e göre bu günün kıyamet adıyla isimlendirilmesinin sebebi insanların o günde kabirlerinden kalkarak âlemlerin Rabbi'nin huzurunda ayakta dikilmeleridir.[288] Nitekim *"O gün bütün insanlar âlemlerin Rabbi'nin huzurunda dikileceklerdir"*[289] ayeti kıyamet gününün fiziksel bir kıyamı içerdiğini sarih bir biçimde gösterir. Şeyhin derin ve çok yönlü düşünce tarzından hareketle kıyamet kavramının yalnızca fiziksel bir kalkışı değil aynı zamanda manevî bir teslimiyeti ifade ettiği neticesine de varılabilir. Nitekim kıyamet gününün dehşeti ve o gün perdelerin kalkmasıyla tüm hakikatlerin ortaya çıkması, insanların Rabblerinin huzurunda manevî bir teslimiyet içinde olmasını da beraberinde getirecektir.[290] Bu nedenle kıyametin, hem fiziksel dirilişi hem de ruhun ilâhî hakikat karşısındaki teslimiyetini temsil eden bir hakikat şeklinde yorumlanması mümkündür. Çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin görüşleri

[286] Mü'min, 40/59.
[287] Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 1/90. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/139, 140; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 545.
[288] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/464.
[289] el-Mutaffifîn, 83/6.
[290] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/330.

bağlamında odaklanacağımız kıyamet, evrenin yıkılışını ve dünyanın sonunu ifade eden bu nihaî kıyamet olacaktır.

İbnü'l-Arabî'de kıyametin mahiyetine geçmeden önce onun düşünce sisteminde âlemin ömrünün zamansal açıdan nasıl belirlendiğine değinilmelidir. İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde kozmolojik olaylara bağlı olan ve fizikî zamanla kayıtlı bulunan âlem, hakikat-i Muhammediyye'nin zâhirî ve bâtınî tecellîlerine göre iki devreli bir yapı içerisinde ele alınır. İbnü'l-Arabî'ye göre hakikat-i Muhammediyye'nin ilk devresi olan bâtınî devre; onun a'yân-ı sâbitede tümel bir cevher olarak varlık kazanmasından başlayıp, fiziksel zaman içinde Hz. Muhammed'in maddî yaratılışına kadar geçen süreci kapsar. Bu iki oluş arasındaki süre yaklaşık 78.000 yıl olarak ifade edilmiştir.[291] İbnü'l-Arabî hakikat-i Muhammediyye'nin zâhirî dönemini ise üç aşamalı bir zaman dilimi şeklinde tasnif eder. Bu tasnife göre birinci dönem, bizzat Hz. Muhammed'in yaşadığı ve vahyin devam ettiği zaman dilimidir. İkinci dönem, İbnü'l-Arabî'nin kendi yaşadığı tarihsel süreci kapsar.[292] Üçüncü ve son dönem ise bu zâhirî sürecin son üçte birlik kısmıdır. Bu son bölüm hem zaman bakımından ümmetin ömrünün son evresini hem de kıyametin yaklaşıyor olduğuna işaret eden bir dönem olarak tanımlanır.[293] İbnü'l-Arabî Hz. Muhammed'in doğumuyla başlayıp kıyamete kadar sürecek olan zaman diliminin süresinin bin yıl olduğunu öne sürer. Ona göre bu ümmet için bin senenin tamamlanması gerekir ifadesiyle Hz. Peygamber'in ümmetine belirli bir ömür tayin edildiğine işaret edilir. Ayrıca İbnü'l-Arabî bu ümmeti terazi devrinin başında konumlandırır. Bu devrin süresi ise onun ifadesiyle gerçekleşmiş ruhânî sene olarak altı bin yıldır.[294]

---

[291] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/223, 224.

[292] İbnü'l-Arabî'ye göre içinde bulunduğumuz dönemde âlem Hz. Muhammed'in ruh-beden ve sûret-mâna bütünlüğüyle ortaya çıktığı kuşatıcılık ve toplayıcılıktan mahrum olduğu için ölü değilse de uykudadır. Hz. Muhammed'in ruhunun -ki bu ruh bizzat Hz. Muhammed'dir- âlemdeki konumu, uykuda olan bir insanın ruhunun bedeninde bulunduğu yer gibidir. Bu ruh diriliş vaktine kadar bu konumda kalır. Diriliş gününde ise yaşanacak olan durum dünyada uykuda olan bir kimsenin uyanmasına benzetilir. İbnü'l-Arabî Hz. Muhammed'in âlem için nefs-i nâtıka konumunda olduğunu belirterek, Hz. Peygamber'in "Ben insanların efendisiyim" sözüne atıf yapar. Âlem bir yönüyle insan gibidir zira cisim yönünden insân-ı kebîr mesabesindedir. Âlem düzenleme ve denge açısından -Hz. Muhammed'in yaratılışı kendisinden ortaya çıksın diye- daha önce var edilmiştir. Benzer şekilde Allah insan bedenini de ruhundan önce düzenlemiş, ona denge vermiş ve kendi ruhundan üfleyerek onu tam bir insan haline getirmiştir. Bu yaratılış neticesinde insana nâtık nefis verilmiştir. Âlem de Hz. Peygamber'in yaratılışından önce, anne rahmindeki bir cenin gibi düzenlenmiş ve itidale kavuşturulmuş bir haldedir. Âlemin hareketi kendisinden meydana gelen hayvanî ruh vasıtasıyla gerçekleşmiş ve bu sayede hayat bulmuştur. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/277.

[293] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/280.

[294] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/169.

Eğer İbnü'l-Arabî'nin verdiği verilerden hareketle kıyamet zamanına dair bir hesaplama yapılacak olursa, zâhirî devreye göre Hz. Muhammed'in doğumundan kıyamete kadar ümmetin ömrü bin yıl olarak ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in Miladî 571 yılında doğduğu dikkate alındığında bu bin yıllık sürenin sonu Miladî 1571 yılına denk gelir.[295] O halde zâhirî zaman açısından bakılırsa kıyametin çoktan kopmuş olması gerekir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin kıyamet vaktine dair öngörülerinin zâhirî anlamda gerçekleşmediği izlenimini doğurur. Diğer taraftan altı bin yıllık batınî ruhânî süre esas alındığında ise bu tarih 6571 yılına tekabül eder. Dolayısıyla zâhirde henüz kıyamet gerçekleşmemiş olsa da bâtında bu süreç çok daha geniş bir zaman ölçeğinde başlamış olabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin ömrü tamamlandığında artık ardından başka bir günün gelmeyeceği bir zaman başlar ki, bu zamana o *"yevm-i 'akîm"* yani *"kısır gün"* adını verir. Akîm kelimesi doğurgan olmayan, ardından yeni bir şey getirmeyen anlamındadır ve bu yönüyle yevm-i akîmin zamanın son halkasını ve yeni bir oluşun artık gerçekleşmeyeceği kesintisiz bir varlık hâlini ifade ettiği söylenir.[296] Müfekkir bu meyanda kısır günün cumartesiye tekabül ettiğini ve kıyametin o gün kopacağını belirtir. Ona göre bu günün gündüzü cennet ehli için ebedî mutluluğun başlangıcını ifade ederken, gecesi ise cehennem ehli için azap ve ceza zamanıdır.[297] İbnü'l-Arabînin yaptığı tarihsel tahminlerin üzerinden asırlar geçmiş olmasına rağmen kıyametin henüz kopmamış olması, bu hesapların zâhirî anlamda isabetli olmadığını göstermektedir. Ancak burada dikkat çekici olan İbnü'l-Arabî hesabının tutmaması değil onun *"Sana kıyametten sorarlar; de ki: onun ilmi ancak Allah'ın katındadır"*[298] ayetinde kıyamet vaktine ilişkin bilginin yalnızca Allah'a ait olduğu birçok ayette açıkça belirtilmesine rağmen, kıyametin zamanına dair çeşitli tahminlerde bulunmasıdır. Şeyhin bu tavrı çağdaş düşünürlerden Câbirî'nin dikkatinden kaçmamıştır. Câbirî bu tür yorumların doğrudan ayetin açık ifadesiyle çeliştiğini savunarak, İbnü'l-Arabî'nin kıyametin zamanını belirlemeye yönelik yaklaşımını *"ayetleri görmezden gelerek hissî ve hayalî bir zeminde kıyamete süre biçmek"* ifadeleriyle eleştirir.[299] Câbirî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği "döngüsel zaman" eleştirisinin, sûfînin müphem, çok boyutlu ve karmaşık

[295] Ayrıca bkz: Hatice Özkan, *Muhyiddin İbni Arabî'de Zaman Kavramı* (Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 56.
[296] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/391.
[297] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/302; 6/392; 7/17; Ayrıca bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", *Resâilu İbn Arabî (4)*, thk. Said Abdülfettah (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2004), 272.
[298] el-A'râf, 7/187.
[299] Muhammed Abid el Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 391, 392.

zaman tasavvurunun kavranamamasından kaynaklanan metodolojik bir güçlükten beslendiği söylenebilir. Bu mesele İbnü'l-Arabî söz konusu olduğunda özellikle belirleyici bir nitelik taşır çünkü onun zaman kavrayışının tekdüze bir yapıya sahip olmadığı bilinir. Sözgelimi *tabiî* zaman ile *fevk-i tabiî* zaman ayrımı; dairesel, izâfî ve homojen olmayan zaman anlayışı; gün, gündüz, gece ve felek mefhumlarına ilişkin yaptığı kavramsal ayrımlar; hıyn, dehr ve yevm gibi terimler,[300] bu derin ve katmanlı zaman tahayyülünün başlıca göstergeleridir. Bu yoğun tasavvur araştırmacıların müellifin zaman anlayışını tasvir etmesini de güçleştirmiştir. Nitekim kimi araştırmacılar, İbnü'l-Arabî'nin dehr ve zaman kavramlarını birbirinden ayırırken kimi pasajlarda eş anlamlı kullandığını tespit etmiş, bu tutarsız görünen kullanımların *"içinden çıkılamaz çelişkili ifadeler"* doğurduğu kanısıyla[301] aslında sûfînin zamana ilişkin tahayyülünün anlaşılmasının zorluğunu yansıtmıştır. Câbirî'nin değerlendirmeleri de büyük ihtimalle bu müphem ve çok katmanlı yapının yarattığı güçlükten kaynaklanmış olabileceğinden kendisinin eleştirileri, İbnü'l-Arabî metinlerinin yapısındaki zorlukların doğal bir yansıması şeklinde görülebilir.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin kıyamet anlayışının bir başka boyutuyla mutlak bir zaman algısının dışında, iman ve kemâle bağlanan bir çerçevede şekillendiği görülür. *Fusûs*'un Şît fassı bu bakımdan kayda değer bir önem taşır. Şarihlerden bir kısmına göre İbnü'l-Arabî bu fassta kıyametin "ne zaman" geleceğinden ziyade "hangi şartlarda" gerçekleşeceğine yönelik bir temasta bulunmuştur. Buna göre yeryüzüne son doğacak çocuktan itibaren insanlığın kısırlığa sürükleneceğini, iman ve velayetin yavaş yavaş çekileceğini, geride kalanların yalnızca beşerî sureti koruyan fakat hakikatinden yoksun varlıklar olacağını anlatır. Kıyamet de bu boşluğun fiilî tescili olarak gerçekleşir. Tezin bir sonraki bölümünde ayrıntılı biçimde ele alınacak olan bu husus, kıyametin kopmasının insan-ı kâmilin yokluğuna bağlı olduğu tezine dayanır. [302] Buradan hareketle kıyametin kopmasında belirleyici olanın salt fizikî zaman olmadığı, bunun yanı sıra insan-ı kâmilin yeryüzündeki varlığı gibi çeşitli manevî şartların gerçekleşmesiyle de ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır.

Tüm bu hususlar, Câbirî'nin eleştiri çerçevesini sorgulamaya açar. Zira söz konusu anlatılar, İbnü'l-Arabî'nin zaman tasavvuruna paralel biçimde kıyametin kopuşunun da

---

[300] Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz (İstanbul: Nefes Yayınevi, 2013), 61-78; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Eyyami'şe'n", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 57-65.

[301] Özkan, *İbni Arabi'de Zaman*, 63-64.

[302] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 43-45; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/274; Demirli, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 274.

salt zamansal koşullara bağlı kılınmadığını, konunun başka boyutları barındırdığını ortaya koyar. Bu tespit, İbnü'l-Arabî'nin eleştiriden muaf tutulması gerektiğine dair korumacı bir refleksten değil, onun hem zaman anlayışındaki ifadelerin müphem yapısından hem de kıyamet anlayışının yalnızca zamana değil başka şartlara da bağlı kılınmış olmasından kaynaklanır. Şayet tüm bu bağlamlar göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Arabî'nin kıyametin kopacağı zamana ilişkin değerlendirmeleri fizikî bir zamanı içeriyor ve Câbirî'nin tutumunu haklı kılıyorsa, bu eleştirinin isabetli olduğu söylenebilir. Ancak söz konusu bağlamlar ve İbnü'l-Arabî'nin paradoksal söyleminin onun dil ve yönteminin ayrılmaz bir parçası olduğu yeterince hesaba katılmadan, kesin hükümler vermek erken olacaktır.

1.2. Kıyamet Alameti Olarak İnsan-ı Kâmilin Yokluğu

Geleneksel İslâm düşüncesinde kıyamet alametleri hem hadis literatüründe hem de klasik İslâm kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Bu alametler kıyametin yaklaştığını haber veren olaylar şeklinde değerlendirilmiş, bunların sıralaması ve mahiyeti üzerine zengin bir literatür oluşmuştur. Hadislerde küçük alametler ve büyük alametler şeklinde kategorize edilen söz konusu işaretler, İslâm düşüncesinin kıyamet tasavvurunda önemli bir yer edinmiştir. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kıyamet alametlerine ilişkin ayrıntılı bir tasvir ya da yorum bulunmaz. Düşünürün kıyamet anlatısında kıyamet günü yaşanacak pek çok şeye işaret edilmesine rağmen kıyamet alametlerine dair sistematik bir bilgiye rastlanmamıştır.[303] İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kıyamet alametleri üzerine detaylı açıklamalara yer verilmemesi okuyucuyu şeyhin kıyameti daha çok manevî düzlemde ele aldığı yönünde bir düşünceye sevk edebilir. Kanaatimizce bu düşünce eksik olduğu gibi şeyhin kıyamet tasavvurunu salt bâtınî bir düzeye hasretmek de doğru değildir. Nitekim ileride detaylandıracağımız üzere sûfînin kıyamet tasavvurunda fiziksel unsurların açık ve yoğun bir şekilde yer aldığı görülecektir. Bu nedenle müfekkirin kıyamet tasavvurunu tek bir boyuta indirgeyerek okumak yanıltıcı olacaktır. Burada dikkat çekmek istediğimiz husus geleneksel İslâm anlayışında yer aldığı şekilde sistematik bir kıyamet alametleri dizisinin açık bir şekilde zikredilmemiş olmasıdır. Örneğin Mehdi'nin zuhûru, hadis literatüründe kıyametin yaklaşma alâmetlerinden biri kabul edilir ancak

[303] İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen *ed-Dürrü'l-Meknûn* adlı eserde aslında bunun tam aksine kıyamet alametleri çok sistematik bir şekilde aktarılmıştır. Ancak çalışmanın literatür değerlendirmesi kısmında belirtildiği üzere bu eserin İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti konusunda şüpheler olduğundan burada esas alınmamıştır. Detaylar için çalışmanın literatür değerlendirme kısmına müracaat ediniz.

sûfî bunu detaylı ve sistematik bir dizi şeklinde tasvir etmemiştir.[304] Bunun haricinde Şeyhü'l-Ekber kıyamet alametlerine ilişkin vakıasında gördüğü bir hadiseyi nakleder. Söz konusu vakıasında Hz. İdris ile karşılaştığını ve onunla kıyamet hakkında konuştuğunu belirtir. Bu karşılaşmada İbnü'l-Arabî kıyametin zuhûrunun ne kadar yakın olduğunu sorduğunda İdris (a.s.) Kur'ân'daki *"İnsanlar için hesap günü yaklaştı. Ancak onlar gaflet içinde yüz çeviriyorlar"*[305] ayetini okuyarak yanıt vermiştir. Bu cevabın ardından İbnü'l-Arabî kıyametin yakınlığını işaret eden alametlerin neler olduğunu sormuş ve İdris (a.s.)'ten *"Âdem'in vücûdu kıyamet alametlerindendir"* yanıtını almıştır. Bunun üzerine İbnü'l-Arabî dünyadan önce başka bir diyar var mıydı diye sorduğunda İdris (a.s.) *"Diyar tektir, dünya siz olmadan yoktu ve mesele sizsiniz"* diye yanıt vermiştir.[306] Bu ifadede insanın varlığı ile kıyamet arasındaki derin ontolojik bağa işaret edildiği kısmen anlaşılsa da nihayetinde ifadenin muğlak kaldığı açıktır. Bu söylemde insanın varlığı kıyamet alametlerinden sayılırken devamında ise dünya siz olmadan yoktu denilerek aslında bir açıdan insanın âlemin varlık sebebi olmasına işaret edilir. Nitekim İbnü'l-Arabî insanı varlıktaki maksat şeklinde niteleyerek dünyanın, cennetin ve ateşin insanın hatırına yaratıldığını zikreder, bütün hal ve keyfiyetlerin insan için inşa edildiğini ve kıyametin dahi yine insan için kopacağını belirtir.[307] Öyleyse insanın âlemin varlık sebebi olarak görüldüğü yerde mantıken onun varlığının değil yokluğunun kıyamet alameti olması gerekir. Bu düşünce şöyle bir bağlamda daha iyi izah edilebilir. İbnü'l-Arabî kıyametin ancak şerli insanlar üzerine kopacağını ileri sürerek bu çerçevede *"Yeryüzünde Allah Allah diyen kimse kaldıkça kıyamet kopmaz."*[308] hadisine vurgu yapar. Şeyhin nazarında hadiste geçen *"Allah Allah diyen"* ifadesiyle sıradan bir kimseye değil hakikatin idrâkine tam manasıyla ulaşmış insan-ı kâmilin varlığına işaret eder.[309] Bu anlayışta insan-ı kâmil Hak Teâlâ'nın isimlerinin tecellî ettiği bir mazhar olarak O'nu hakkıyla zikreden varlığı ifade eder. Nitekim İbnü'l-Arabî başka bir yerde insan-ı kâmili göğün direği şeklinde niteler ve bu direğin varlığıyla Hakk'ın göğün yeryüzüne düşmesini engellediğini söyler. Bu doğrultuda

---

[304] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/53.
[305] el-Enbiyâ, 21/1.
[306] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/181; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/178.
[307] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/180,181.
[308] Hadisin geçtiği yerler için bkz: İbn Ahmed, *Müsned*, 19/100; Müslim, "İman", 234; Tirmizî, "Fiten", 35.
[309] İbnü'l-Arabî, *Marifet ve Hikmet*, 116; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/274, 336.

"Gök parçalanır ve o gün düşecektir"[310] ayeti insan-ı kâmilin dünyadan ayrılıp kabre göçmesiyle ilişkilendirir.[311] İnsan-ı kâmil manevî açıdan göğün direği gibi kabul edildiğinden onun ölümüyle gök parçalanıp yeryüzüne düşecektir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de kıyametin zuhûru, insan-ı kâmilin yok olması ve Zât-ı Akdes'in isimlerinin tecellî edeceği bir mazharın kalmamasıyla ilişkilendirilmiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde ilâhî isimlerin tecellîsi kesintisiz bir şekilde devam eder ve ne âlem ne de insan hiçbir zaman bu tecellîlerden mahrum kalmaz. Bu anlayıştan hareketle kıyametin kopsa dahi ilâhî tecellîler sona ermeyecektir. Bu durum hem bireysel ölümü ifade eden küçük kıyamet hem de evrenin sonunu temsil eden büyük kıyamet için geçerlidir. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın ve âlemin sûreti ilâhî isimlerin tecellîsiyle görünür hale gelir. Bir insanın kıyameti olarak kabul edilen küçük kıyametin kopmasıyla da Hakk'ın Âdem sûretindeki tecellîsi sona ermez aksine bir insanın ölümüyle onun yerini başka birinin alması sayesinde ilâhî tecellîler kâinatta kesintisiz bir şekilde devam eder. Bu temsilden hareketle âlemin durumu da aynı şekilde tasavvur edilmelidir. Müfekkire göre fezâ-yı ilâhîde sayısız ve tahmin edilemeyecek kadar çok şehadet âlemi unsuru bulunur. Bu unsurlardan birinin sûretinin bozulup kıyametinin kopması, Hak Teâlâ'nın şehadet âlemindeki tecellîsini kesintiye uğratmayacaktır. Bu nedenle kıyamet-i kübrâ'nın gerçekleşmesiyle arzın başka bir sûrete dönüşmesi ve mahlûkâtın ahirette yeni bir varoluş düzenine geçişi kesin bir hakikati ifade eder. Müfekkir bu düşüncesini ahirette yaratmanın tekrar gerçekleşeceğine işaret eden *"Sonra Allah, ahiret âleminde de yaratmayı gerçekleştirecektir"*[312] ayetiyle tahkim eder. İbnü'l-Arabî'ye göre ahirette yaratılışın tekrar gerçekleşmesi ilâhî isimlerin tecellîsinin devam ettiği manasına gelir. Nitekim defaatle vurgulandığı üzere onun tasavvurunda Zât-ı Mutlak'ın tüm mertebelerde tecellî etmediği bir an bile yoktur. Bu tecellîyat ezelî, ebedî ve kadîmdir. Burada kıdem ve hudûs arasındaki ilişki zamansal bir takaddüm değil, akılda sabit olan bir rütbe önceliğidir. Akıldaki sabit olan bu rütbe bir varlığın mahiyetine ilişkin tertip ve dereceyi ifade etmekte ve bu zamanla sınırlı bir sıralama olmayıp varlık düzenindeki ontolojik bir sıralamayı belirtir. Dolayısıyla şeyhin tefekküründe ilâhî tecellîlerin daima mevcut olması, Cenab-ı Mevlâ'nın isim ve sıfatları

---

[310] el-Hâkka, 69/16.

[311] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/11-13,182,183. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 28; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Risâletu'l-Kasemi'l-İlâhi", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 104; Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 71, 72; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/157, 158; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/96; 3/343, 362.

[312] el-Ankebût, 29/20.

vasıtasıyla varlık âlemindeki sürekliliğinin ve ilâhî isimlerin bir yansıması şeklinde anlaşılmalıdır. Öyle ise bir âlemin kıyametinin kopmasıyla şehadet âlemindeki unsurların sûretinde tebellür eden ilâhî tecellîler asla kesintiye uğramaz.[313] Zât-ı Mutlak'ın tecellîsi varlık âlemindeki her mertebede sürekli bir şekilde zuhûr ederken, aynı zamanda bu tecellînin kesintisizliği, varlığın hem ezelî hem ebedî yönünü de içerir. Bir âlemin kıyametinin kopması yalnızca o âlemin şehâdet âlemindeki belirli bir sûretinin sona erdiği manasındadır. Fakat âlem bir sûretiyle nihayete erse de ilâhî tecellîler diğer mertebelerde varlıklarını sürdürmeye devam edecektir.[314]

1.3. İbnü'l-Arabî'nin Kıyamet Tasavvuru

İbnü'l-Arabî kıyamet gününün dehşetini Kur'ân-ı Kerim'de tasvir edildiği şekilde ayrıntılı bir biçimde ele alır. Kur'ân'da kıyamet yürekleri hoplatan felaket,[315] yıldızların silinip göğün yarıldığı,[316] kişinin kardeşinden, anne babasından ve ailesinden kaçtığı,[317] kulakları sağır eden bir çığlık[318] gibi ifadelerle tasvir edilir. Şeyhü'l-Ekber de bu anlatıma uygun olarak kıyamet gününde yeryüzünün uzatılması, göğün dürülmesi ve gökyüzünün yeryüzünün üstüne düşmesi gibi büyük hadiselerin gerçekleşeceğini beyan eder. Ayrıca bu hadiselerin yanı sıra kıyamet gününde meleklerin saf saf getirilmesi, yeryüzünün yeniden yaratılarak biçiminin değiştirilmesi ve cehennemin ortaya konması gibi sahnelerin yaşanacağı belirtilir.[319] İsrafil'in sûra üflemesiyle kıyamet kopacak ve insanlar kabirlerinden kalkarak diriltileceklerdir. İbnü'l-Arabî *"Yeryüzü uzatıldığında"*[320] ayetini yorumlayarak bu süreçte Hak Teâlâ'nın yeryüzünü bir derinin uzatılması gibi uzatıp genişletileceğini ifade eder. Bu anlayışa göre Allah yeryüzünü dilediği şekilde genişleterek yirmi bir parçadan doksan dokuz parçaya kadar farklı genişliklerde yaratacaktır. Ancak bu genişlemeye rağmen yeryüzünde ne bir eğrilik ne de bir bükülme kalacaktır.[321] Bu meyanda kıyamet koptuğunda tüm dağların Hak Teâlâ'nın kuşatıcı tecellîsiyle parçalanacağını ve atılmış yün gibi olacağını, yeryüzünün uzatılmasını mümkün kılacak olan şeyin de bu süreç olduğunu belirtir. Sûfîye göre nasıl ki deri çekildiğinde herhangi bir dış unsur eklenmeksizin içsel büzülme çözülerek

[313] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 315; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/176.
[314] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/178.
[315] el-Kāria, 101/1.
[316] el-Mürselât, 77/8, 9.
[317] Abese, 80/34, 35, 36.
[318] Abese, 80/33.
[319] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/308; 4/536.
[320] el-İnşikâk, 84/3.
[321] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/465; 6/198; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/371.

yayılıp genişleyebiliyorsa, dağların toprağa karışmasıyla da yeryüzündeki çukurlar yükselecek ve engebelerin düzleşmesiyle âlem yüzey ve derinlik olarak genişleyecektir.[322] Evrende fizikî zuhûr eden bu süreç mekânsal engelleri ortadan kaldırarak bütün mahlûkatın birbirini açıkça görebileceği bir düzlem meydana getirir. Böylece tüm varlıklar yaratıcının Zâhir ve Bâtın isimlerinin birlikte tecellî ettiği bir safhada ilâhî hükmün zuhûruna tanıklık edeceklerdir. Dikkat çekilmesi gereken temel husus İbnü'l-Arabî'nin göklerin ve yerin değiştirilmesine ilişkin yaklaşımında bu değişimin cevherlerde değil sûretlerde gerçekleştiğini açıkça ifade etmesidir. Ona göre kıyametle birlikte meydana gelen bu dönüşüm varlıkların özünü oluşturan cevherin mutlak anlamda ortadan kaldırılması değil onların sûretlerinin ilâhî irade doğrultusunda dönüştürülmesidir.[323]

Şeyhü'l-Ekber *"Yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman"*[324] ayetine atıfta bulunarak göğün yarılıp düştüğü anda yıldızların ışıklarının söneceğini bu durumun yıldızların artık ışık yaymayacağı bir hale gelmesi anlamını ifade ettiğini belirtir. Fakat bu ışık kaybına rağmen yıldızların cehennemde hareket etmeye devam edeceğini öne sürer. Söz konusu değişimin Hak Teâlâ'nın feleklerdeki düzene ve yıldızların hareketlerine yerleştirdiği ilâhî emir vasıtasıyla vuku bulacağı takdim edilir. Müfekkirin nazarında ayette geçen *nücûm* kavramıyla kastedilen ışıkları sönmüş ve ışık yayma özelliği olmayan yedi yıldız küresidir. Ayrıca düşünür bu yoruma ek olarak *yıldızların ışığı söndürüldüğü zaman* ifadesini Hak Teâlâ'nın yıldızların ışığını insanların gözlerinin önünden çekip alması şeklinde yorumlar. Ancak burada muhatap kesimin cehennemlikler olduğunu kıyamet koptuğunda aslında yıldızların ışık saçmaya devam edeceğini fakat cehennem ehlinin bu ışığı görme kudretinden yoksun olduğunu aktarır. İbnü'l-Arabî bu durumu güneş tutulmasına benzetir. Nasıl ki güneş tutulması olduğunda güneş dünyada doğmuş olmasına rağmen ışığı algılanmıyorsa tıpkı bunun gibi kıyamet gününde de şekâvet ehli yıldızların ışığını idrâk edemeyecektir. Onun nazarında cehennem ehli bu hareket halindeki seyyar yıldızların doğup battığına şahitlik edecek fakat onların ışığını göremeyecektir.[325]

Müfekkir Allah'ın yeryüzünü kendi sûretiyle ya da tamamen yeni bir yaratılışla başka bir âleme dönüştürdüğünü öne sürerek, ortaya çıkan bu yeni yeryüzünü *uyanıklık*

---

[322] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/276; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/107.
[323] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/186, 198-200; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/473.
[324] et-Tekvîr, 81/8.
[325] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/ 435, 436, 455, 460.

âlemi ismiyle tavsif eder. Bunun dayanağı ise bu âlemin şehâdet âleminden farklı olarak kendisinde uyku ve gaflet bulunmayan bir âlem olmasıdır. Daha evvel takdim edildiği üzere İbnü'l-Arabî'de uyanıklık âlemi hakikatin perdelenmediği böylelikle her şeyin açıkça idrâk edildiği bir varlık sahnesi şeklinde tasavvur edilir.[326]

Şeyhü'l-Ekber'in kıyamet tasavvurunda göğün dürülmesi temasının belirgin bir yer edindiği dikkat çeker. İbnü'l-Arabî kıyamet gününde göğün Allah tarafından yazılı kâğıtların dürülmesi gibi dürüleceğini söyleyerek bu hadiseyi *"Gök parçalanır, o gün gök kırılgandır"*[327] ayeti ışığında yorumlar. Buna göre kıyamette gök kırılgan bir hale gelecek ve daha önce genişletilmiş olan yeryüzünün üzerine bırakılacaktır. İbnü'l-Arabî göğün kırılgan hale gelmesiyle birlikte meleklerin göğün çeşitli noktalarından yeryüzüne ineceğini, bu süreçte yaratılmışların genişletilmiş yeryüzünde toplanarak ve ilâhî hesaba hazırlanacaklarını ileri sürer. Bu noktada insanların kendilerinden çok daha büyük varlıklar topluluğu ile karşılaşacakları ve hayret içerisinde kalacakları belirtilmektedir. Müfekkir insanların gördükleri bu büyük varlıklar topluluğuna *"Rabbimiz de aranızda mıdır?"* şeklinde bir soru yönelterek Hak Teâlâ'nın zâtını bekleyeceklerini öne sürer. Bu soruya karşı melekler Allah'ı tenzih ederek O'nun henüz aralarında olmadığını ancak geleceğini ifade edeceklerdir. Şeyhül-Ekber'in tasvirinde melekler yeryüzünün etrafında dairesel bir şekilde saf tutacak ve bu saf düzeni yedi kat göğün sırasıyla yeryüzüne inmesiyle genişleyecektir. Buna göre birinci göğün meleklerinden sonra ikinci göğün melekleri gelecektir. İkinci göğün melekleri birinci göğün meleklerinden sayıca daha fazla olacağı ve bu aşamada ikinci göğün dürüleceği ifade edilir. İnsanlar aynı hayretle sorularını yineleyerek ikinci göğün meleklerine yönelecek ve melekler yine Hakk'ı tenzih ederek Allah'ın aralarında bulunmadığını fakat geleceğini bildireceklerdir. Bu süreç üçüncü göğün ve sonrasında diğer göklerin meleklerinin yeryüzüne inişiyle devam eder. İbnü'l-Arabî bu tasvirle sırasıyla yedi göğün meleklerinin yeryüzüne inip saf tutacağını, insanların her defasında hayretle Rabblerini soracağını ve her seferinde meleklerin tenzihle Hakk'ın geleceğini insanlara müjdeleyeceğini anlatır. İbnü'l-Arabî'deki bu anlatım *"Rabbimizin vaadi kuşkusuz gerçekleşir"*[328] ayetiyle ilişkilendirilerek bu vaadin Hakk'ın kıyamet günü gelişine işaret ettiği düşünülmektedir.[329] Tabi düşünürün bu anlatımı tetkik edildiğinde bunun

[326] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/465.
[327] el-Hâkka, 69/16.
[328] el-Kehf, 18/98.
[329] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/465; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/307.

"Kıyamet günü Rabb'in geldiği ve melekler saf saf olduğu zaman"[330] ayetinden mülhem olduğu anlaşılır.[331]

Şeyhü'l-Ekber kıyamet günüyle ilgili bu tasvirinin devamında Allah'ın karanlık bulutlar arasından geleceğini ifade ederek bu tasviri metafizik bir bağlamda açıklar. Buna göre kıyamet günü yedinci göğün melekleri yeryüzüne indiğinde insanlar yine hayretle Rabblerinin nerede olduğunu sorduklarında melekler Hak Teâlâ'nın zâtını tenzih ederek O'nun aralarında olmadığını fakat karanlık bulutlar arasından geleceğini ifade edeceklerdir.[332] Burada geçen karanlık bulutlar ifadesi, İbnü'l-Arabî'nin metafizik anlayışında oldukça muğlak bir yere sahip olan amâ[333] mertebesine işaret eder. Şeyhin varlık tasavvurunda amâ Hakk'ın bulunduğu ilk mertebedir. Müfekkir bu minvalde amâ'yı eşyanın ve bütün sûretlerin aslı ve o asıldan ortaya çıkan ilk fer şeklinde tanımlar. Ona göre amâ kökü olan bir ağaç değil, köksüz bir bitkidir. Bütün emir ve halk amâ'dan çıkar bu yönüyle amâ kuşatıcı dairedir.[334] Sûfî'nin amâ kavramına yüklediği mananın dayanağı Hz. Peygamber'e *"Rabbimiz âlemleri yaratmadan evvel neredeydi"* diye sorulduğunda *"altında ve üstünde hava bulunmayan 'amâ'da idi"*[335] şeklinde verdiği yanıttır. İbnü'l-Arabî Hak Teâlâ'nın beş yerde bulunduğunu ve bu yerlerden ilkinin amâ mertebesi olduğunu zikrederek[336] kıyamet gününde Hakk'ın amâ

---

[330] el-Fecr, 89/22.

[331] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-İsfâr", 355.

[332] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/465; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/307, 308.

[333] İbnü'l-Arabî'de amâ kavramı için bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/225, 261, 465, 466, 467; 6/194, 195. Tasavvufta amâ kavramı hakkında yapılan müstakil çalışmalar ve detaylı izah için bkz: Büşra Arslan Meçin, "Tasavvufun Metafizik Evreni Nûr-i Siyah: Amâ", *Artuklu Akademi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 33-48; Müzekkir Kızılkaya, "Abdurrahmân Câmî'nin Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i ġerḥ-i ḥadîs -i Ebî Rezîn el-ʿUḳaylî", *Tokat İlmiyat Dergisi* 9/2 (2021), 695-716; Mehdi Zemani, "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfanî be Hadis-i Amâ", *Tarih-i Felsefe* 4/1 (1392), 37-60; Fatime Abbasi, "Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücûd Şinahti", *Fasılname-yi İrfan-i İslâmi* 11/44 (1394), 233-254.

[334] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/185, 194.

[335] Hadisin tahrici için bkz: Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Dr. Muhammed bin Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hacer, 1419), 2/418. Ayrıca Ahmed b. Hanbel bu rivayetin isnadının zayıf olduğunu belirtmiştir. Bkz: Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 26/108, 117, 118.

[336] İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın kendisinde bulunduğu beş yer vardır. Bunların ilki amâ mertebesidir. İkincisi Arştır ve bu *"Rahmân arşa istiva etti"* ayetinde dile getirilmiştir. Üçüncüsü Hakk'ın gökte bulunmasıdır ve bu *"Rabbiniz her gün yakın semaya iner"* şeklindeki bir hadis rivayetinde dile getirilmiştir. Dördüncüsü yeryüzünde bulunmasıdır. Bu *"O göklerde ve yer Allah'tır"* ayetinde ifade edilmiştir. Beşincisi ise Hakk'ın genel her yerde bulunuşudur. Bu bulunuş ise Allah'ın farklı mertebelerde bulundukları her yerde yaratılmışlarla/varlıklarla birlikte bulunmasıdır. Müfekkir bu bulunuşun *"O, her nerede iseniz sizinle beraberdir"* ayetinde beyan edildiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın söz konusu mertebelerdeki bulunuşu herhangi bir niteleme, nitelik ve teşbih olmaksızın zâtına uygun ve şanına yaraşır bir şekildedir. Bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/465.

mertebesinden gelişini bir hükümdarın gelişine benzetir ve bu bağlamda Kur'ân'daki *"Din gününün sahibidir"*[337] ifadesine dikkat çeker. Allah din gününün sahibi ve hâkimi olduğundan O'nun kıyamet günündeki tecellîsi bir Melik'in ve hükümdarın gelişine benzetilmiştir.[338]

İbnü'l-Arabî *"İnsanlar âlemlerin Rabbinin karşısında ayağa kalkarlar"*[339] ayetinde geçen Rabb ismine dikkat çeker ve burada Rabb isminin kullanılmasını sıradan bir tesadüf olarak değerlendirmez. Rabb ismi kelime olarak sahiplik bildirdiği gibi terbiye etmek ve ıslah etmek manasını da taşır. Bu bağlamda *"O, din gününün sahibidir"*[340] ayetinin bu sahiplik vasfına işaret ettiğini zikreder. İbnü'l-Arabî din gününde Hakk'ın tecellîsinin hem rahmet hem kudret hem de azap gibi ilâhî isimlerin anlamlarını bünyesinde barındıracağını ifade eder. Yaratıcının yaratılanlara yönelik muamelesi o gün bu isimlerin gerektirdiği hal üzere şekillenecektir. Her ne kadar kıyamet günü Hakk'ın kullarına rahmeti söz konusu olsa ve *"Rahmetim gazabımı geçmiştir"*[341] hadisi bu rahmetin baskınlığına vurgu yapsa da İbnü'l-Arabî'ye göre burada Rahmân ismi yerine Rabb isminin kullanılması dikkat çekicidir. Bu durum Rahmân isminin mutlak ve sınırsız bir rahmeti ifade etmesi ancak Rabb isminin aynı ölçüde bir mutlak rahmeti içermemesiyle açıklanır. İbnü'l-Arabî'ye göre kıyamet gününün dehşeti ve o gün tecrübe edilecek zorluklar, gazap, hesap, cehennem, mizan ve sırat gibi durakların varlığı, Rahmân isminin kıyameti niteleyen temel bir isim olarak görülmesini engellemektedir. Zira kıyamet insanın tahayyül sınırlarını aşan bir dehşet ve zorluk sürecini temsil eder. Hakk'ın kıyamet günündeki tecellîsini ifade etmek için Rahmân yerine Rabb isminin tercih edilmesi bu nedenledir.

Şeyhü'l-Ekber kıyamet gününde Hakk'ın çeşitli isim ve sıfatlarının tecellî edeceğini belirterek bu bağlamda din gününde özellikle Mâlik isminin belirgin bir şekilde tahakkukuna işaret eder. Hakk'ın kudret ve tasarrufunun ifade eden mülk kavramından türeyen Mâlik ismi kıyamette, ilâhî hâkimiyeti ve otoriteyi mutlak bir şekilde ortaya çıkaran bir vasıf şeklinde değerlendirilir. Hakk'ın kıyamet günündeki mutlak malikiyeti Kur'ân'da *"Mâliki yevmiddin"*[342] ayetinde de vurgulanır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu

---

[337] el-Fâtiha, 1/4.
[338] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/465.
[339] el-Mutaffifîn, 83/6.
[340] el-Fâtiha, 1/4.
[341] Hadisin tahrici için bkz: İbn Ahmed, *Müsned*, 12/467; 13/479; Buhârî, "Tevhid", 22; Müslim, "Tevbe", 14.
[342] el-Fâtiha, 1/4.

malikiyet Hak Teâlâ'nın rahmetinin ve azabının aynı anda tebellür etmesiyle görünür hale gelecektir. Rahmet ve azab sıfatları Hakk'ın kıyamet gününde kullarına karşı göstereceği tasarrufunun temel iki boyutunu teşkil eder. Rahmet Hak Teâlâ'nın yaratılmışlara karşı şefkatini ve lütfunu ifade ederken, azab ise Hakk'ın adaletinin gereği olarak cezalandırmanın bir görünümüdür. İbnü'l-Arabî bu tecellîler aracılığıyla kıyamet gününde Hakk'ın hem mülk hem de melekût âlemlerindeki malikiyetinin apaçık bir biçimde ortaya çıkacağını ifade eder.[343] Bu bağlamda müfekkirin nazarında kıyamet, Hakk'ın mahlûkât üzerindeki tasarruf yetkisinin sınırsızlığını ortaya koyan ve ilâhî adaletin mutlak otoriteyle birlikte zaman ve mekân ötesi bir hükümle tecellî edeceği bir gün şeklinde tasavvur edilir.

İbnü'l-Arabî kıyamet gününe ilişkin tasvir ettiği bütün bu anlatıların kozmolojik olarak mükevveb feleğinin içinde gerçekleşeceğini, bu feleğin içinde yer alan her şeyin ahirette farklı sûretlere dönüşeceğini bildirir. Müfekkir haşr, neşir, hesap, mizan gibi kıyamet duraklarının bu feleğin ortasında gerçekleşeceğini, yine Hak Teâlâ'nın hesap sormak ve hakları birbirinden ayırmak üzere tecellî ettiği arşın burada bulunduğunu öne sürer. Bu meyanda meleklerin bu arşın önünde yedi saf halinde dizileceğini, insanların ve cinlerin bu safların önünde yer alacağını, sırat köprüsünün bu daireyi ikiye bölen bir çizgi şeklinde konumlanacağını, cennetin sûrun dışına kadar uzanan Merc bölgesinde yer alacağını, cennet ehlinin sıratı geçtikten sonra ve cennete girmeden önce yemek yiyecekleri sofranın da burada yer alacağını belirtir.[344] İbnü'l-Arabî'nin kıyametin zamanına ilişkin aktarımları nasıl dikkat çekiciyse aynı şekilde ahiretteki bu olayların gerçekleşeceği mekânın tasvirine dair ifadeleri de bir o kadar dikkate şayandır. Görüldüğü üzere burada oldukça somut bir mekânsal tasvir ortaya koyulmuştur. Bu bilgilerin keşf yoluyla elde edildiği açıktır zira bu hususların Kur'ân ya da hadis rivayetlerine dayandırıldığına dair bir işaret bulunmamıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin gayb alanına dâhil olan ahiret hâllerine ilişkin böylesine ayrıntılı ve açık bir mekânsal tasvirde bulunması ayrıca dikkat çekicidir. Zira ahiret mahiyeti itibarıyle insan idrâkini aşan ve vahiy bilgisiyle bile hakkında sınırlı bir malumat edinilebilen bir alandır. İbnü'l-Arabî'nin bu tür tasvirlerinin ruhânî tecrübeye dayanması onun keşfi bilgiye olan güvenini yansıtır.

---

[343] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/1133.

[344] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/186; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/473.

İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe kıyametteki menzillerin ve kulun kıyametteki hallerinin kavranabilmesi için kıyamet gününün niteliklerine ayrıca dikkat çekilmesi gerekir. Şeyhü'l-Ekber'e göre ahiret hayatının başlangıcı sayılan kıyamet berzah âleminden farklıdır. Berzah kendisinde yalnızca ruhânî husûsiyetleri barındırırken kıyamet duyulur bir âleme geçişin başlangıcını temsil eder.[345] Bundan ötürü şehadet âleminin sonunu ve ahiret hayatının başlangıcını ifade eden kıyamet gününde yaşanacak vakâlar duyulur bir sûrette tezahür edecek ve mahlûkât tarafından bizzat müşâhede edilecektir. Böylece kul berzahtaki hayalî müşâhedenin aksine kıyamet gününü ve sonrasındaki ahiret safhalarını hem ruhsal hem de bedensel bir biçimde tecrübe eder. Müfekkire göre kıyamet günü dünya hayatıyla kıyaslanamayacak bir boyutta gerçekleşecektir ve kıyamet her şeyin hakikatinin açığa çıktığı bir anı temsil eder. Bu süreçte her varlık, her amel ve her mana gerçek sûretiyle belirecek, böylece hak bâtıldan tamamen ayrışacaktır. Bu minvalde Şeyhü'l-Ekber'de ahiret tüm örtülerin kalktığı ve Hakk'ın mutlak birliğinin tecellî ettiği bir hakikat âlemidir.[346] Sûfînin bu yaklaşımını tahkim eden husus ayrıca kıyameti *perdelerin kalkacağı an* olarak tasvir etmesi ve o gün bu dünyada hakikatin üzerini örten hayalîn sona ereceğini, varlığın hiçbir perde ya da engel olmaksızın tüm çıplaklığıyla görüneceğini söylemesidir. Bu meyanda herkesin dünyada işlediği amelin ve taşıdığı inancın hakiki karşılığını açıkça müşâhede ederek yaptıklarıyla yüzleşmesinin imkân bulacağını belirtir.[347] Nitekim İbnü'l-Arabî *"Arz, Rabbinin nûru ile parlar"*[348] ayetini tefsir ederken kıyamet gününde arza gerçekleşecek ilâhî tecellîyi tüm gizli hakikatlerin açığa çıkışı bağlamında yorumlar. Ona göre bu tecellî, arzın Rabbinin nûruyla aydınlanması ve içindeki tüm sırların açığa çıkması gayesine matuftur. İlâhî nûr hem kendisi aşikâr olan hem de tecellî ettiği varlıkların hakikatlerini açığa çıkaran bir mahiyete sahiptir. Arzın bu nûrla aydınlanması, ilâhî ve ruhânî bir yansımanın etkisiyle bâtınında mestur olan unsurların ve sûretlerin tebeyyün etmesi demektir. İbnü'l-Arabî insan bedenini de arzın gizli hakikatlerinden biri şeklinde telakki etmekte ve kıyamet gününde ilâhî neşetle bedenin hakikatinin zâhir hale geleceğini ifade etmektedir.[349] Bu anlama binaen Şeyhü'l-Ekber kıyameti *tebdil günü* adıyla niteler. O gün nefsin hükümlerinin sona erdiği ve ilâhî hükümlerin zuhûr ettiği

[345] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/464.
[346] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/97.
[347] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Tebsiretü't-tâlib ve tâlibetü'l-kârib ilâ mevtini'l-ğarâib ve'l-acâyib", *Resâilu İbn Arabî (6)*, thk. Mahmud Kasım (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2006), 116.
[348] ez-Zümer, 39/69, 70.
[349] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 345.

bir sürece işaret eder. İbnü'l-Arabî *"O gün yeryüzü başka bir yere, gökler de başka göklere dönüştürülür"*[350] ayetinin bu tebdilin metafizik boyutuna dikkat çektiğini öne sürer. Bu itibarla tebdil gününde bâtın zâhire inkılab edecek ve Levh-i Mahfuz'daki mektum sûretlerin esrarı açığa çıkacaktır.[351] Nihayetinde İbnü'l-Arabî'de kıyamet maddî ve manevî tüm hakikatlerin ilâhî tecellî aracılığıyla keşf olunduğu bir an ile mevcûdâtın zâhir ve bâtın yönleriyle mutlak hakikate göre yeniden şekilleneceği bir dönüşümü temsil eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre dünyada arşı taşıyan meleklerin sayısı dörtken kıyamet gününde bu sayı sekiz olacaktır. Bu görüş *"O gün Rabbinin arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir"*[352] ayetine dayandırılır ve ayette zikredilen o gün ifadesiyle kıyamet gününe işaret edildiği belirtilir. Müfekkir arşı bir hane gibi tahayyül ederek, bu haneyi ayakta tutan dört direk veya duvarın bulunması gerektiği gibi arşın da dört taşıyıcıya ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Arşın dört ayağı vardır ve arşın nûrundan yaratıldığı belirtilen melekler bu dört ayağı taşır. Dört sayısının seçilme hikmetine değinen İbnü'l-Arabî, bu sayının tek haneli sayılar arasında hem kendisinden önceki (1, 2, 3) hem de sonraki (5, 6, 7, 8, 9,10) sayıları kapsayan bir özelliğe sahip olduğunu vurgulayarak bunu 4+1=5, 4+2=6, 4+3=7, 4+1+3=8, 4+2+3=9 ve 4+1+2+3=10 denklemiyle açıklar. Buna göre 4 sayısına kendinden evvelki 1, 2 ve 3 sayıları eklendiğinde, 4'ten 10'a kadar olan sayıların mertebeleri hasıl olur.. Müfekkir kıyamet gününde bâtının zuhûra inkilab edeceği görüşü bağlamında dünyada sayısı dört olan meleklerin kıyamet gününde bâtınî yönlerinin açığa çıkmasıyla sekize tamamlanacağını ifade eder.[353]

İbnü'l-Arabî kıyamet gününün tabiatını yaz mevsiminin doğasına benzer bir şekilde tasvir eder. Ona göre yazın karakteristik özelliklerinden sayılan sıcaklık ve kuraklık kıyamet gününde daha yoğun bir biçimde kendini gösterecektir. Kıyamet günündeki bu sıcaklığın temel nedeni göğün katı ve şeffaf bir cisim olması ve gök düştüğünde cismin ateşin sıcaklığına yerleşmesidir. Cisim ateşin sıcaklığına yerleştiğinde ateş şelale gibi akıcı bir dumandan kızıl bir dumana dönecek ardından güneşin ışığı kaybolup yıldızlar

---

[350] İbrâhîm, 14/48.

[351] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 414.

[352] el-Hâkka, 69/17.

[353] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/226, 360; 6/197-199; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 308. İbnü'l-Arabî'de arş tasavvuru için bkz: Veysel Akkaya, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Arş Tasavvuru ve İstivâ Meselesi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 33 (Spring I 2015), 379-392; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/70.

sönecektir. Yıldızlar saçılıp dağıldığında artık dünyadaki bir nizama intisapları yoktur.[354] Kıyamet gününde arzın tebeddülü ve güneşin yaklaştırılmasıyla birlikte şiddetli bir hararet ortaya çıkacak ve bu sıcaklık, insanların bedenlerini etkileyerek dayanılmaz bir susuzluk hissîne yol açacaktır. Kötü amelleri sebebiyle ilâhî rahmetten mahrum kalan kişiler bu hararetin etkisiyle ter içinde kalacak ve hatta terin içinde boğulacaklardır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu terin miktarı kişinin günahlarının ağırlığıyla orantılı bir şekilde artacaktır.[355] Bu tasvir kıyamet gününün yalnızca fiziksel bir dönüşüm değil aynı zamanda çetin bir hesap anı olduğunu vurgular. O gün insanlar hem işledikleri amellerin sonuçlarıyla hem de kıyametin kendine özgü tabiatıyla yüzleşecek böylece ilâhî adalet bütünlüklü olarak tecellî edecektir.

1.4. Kıyamette Sorgu: Her Biri Bin Yıl Süren Elli Hesap Durağı

Şeyhü'l-Ekber kıyamet gününde gerçekleşecek olan sorgunun kapsamını yalnızca belirli bir zümreye değil tüm varlıklara teşmil eder ve sorgunun peygamberler de dâhil olmak üzere herkes için geçerli olduğunu beyan eder. Bu meyanda *"O gün Allah, peygamberleri toplayacak ve onlara: 'Size nasıl cevap verildi?' diye soracaktır"*[356] ayetini dayanak gösteren sûfî, bu ayetin kıyamet gününde ilâhî muhasebenin kapsamının evrenselliğini açıkça gösterdiğini söyler. Fakat buna karşın sorgunun maksadının ve biçiminin ilâhî isimlerin farklı tecellîlerine göre değişkenlik arz edeceğini, Celâl ve Cemâl sıfatlarının tecellîlerinin kulun bu hesaba muhatap olma biçimini de belirleyeceğini ifade eder. Bu meyanda sorgunun iki tür olduğu belirtilir. İlki büyük kıyamette, yani genel diriliş ve toplanma gününde insanların hesaba çekilmesidir. Bu hesap süreci de kendi içinde ikiye ayrılır. Buna göre bir insan amellerinin niyet, illet ve gerekçeleriyle ilgili tartışmaya girecektir. Kişi işlediği amelin mahiyetini açıklamaya, onu savunmaya ya da anlamlandırmaya çalışacaktır. Diğer bir grup ise hesabı hakkında hiçbir tartışmaya girmeyecek kimselerden oluşur. Bu zümreye amelleri doğrudan sunulacak ve onlar da bu sunuma herhangi bir itirazda bulunmayacaktır. İbnü'l-Arabî bu tür hesabı kolay hesap olarak tanımlar. Çünkü buradaki hesaptan maksat sadece kulun amel defteriyle yüzleştirilmesidir ve burada sorgulayıcı, yargılayıcı ya da kınayıcı bir süreç bulunmaz. Şeyhü'l-Ekber ikinci tür sorgunun Hak Teâlâ'nın bahşettiği nimetlerin kulun yüzüne vurulması şeklinde

---

[354] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/180, 181.
[355] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/464; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 338.
[356] el-Mâide, 5/109.

gerçekleşen bir hesaptır ancak bunun da iki anlamı vardır. Birincisi, Cenab-ı Hakk'ın kuluna yakınlık göstermesi ve kendisine nimetlerini hatırlatmak sûretiyle bir tür rızaya mazhar kılmasıdır. Bu durumda sorgu kul açısından bir şeref ve haz vesilesine dönüşür. İkincisi ise nimetlerin anılmasıyla birlikte yapılan bir kınama ve azarlamadır. Bu durum kulun nankörlüğüne ve yaratıcıya karşı mesuliyetini yerine getirmemiş olmasına işaret eder.[357] Öyle ise bu sorgu biçiminin kişiye sıkıntı ve pişmanlık vereceği açıktır.

Şeyhü'l-Ekber kıyamet günündeki bu sorgu sürecini her biri bin yıl süren elli duraktan oluşan bir süreç biçiminde tasvir eder. Bu duraklardan ilki insanların kabirlerinden kalkarak bin yıl boyunca çıplak, yalın ayak, aç ve susuz bir halde kabirlerinin kapısında bekleyecekleri aşamadır. Bu bekleyiş sürecinde kişinin dünyadaki inanç durumu kıyamet ahvallerinde belirleyici bir rol üstlenecektir. Şayet bir kimse Allah'a, Peygamberine, meleklerine ve temel iman esaslarına eksiksiz bir şekilde inanmış olarak kabrinden kalkarsa, bu kişi ahirette mutluluğa erişecek, kurtuluşa erecek ve kazançlı çıkacaktır. Fakat zikredilen inanç esaslarından herhangi biri hakkında şüphe taşıyan kimseler açlık, susuzluk, keder ve üzüntüyle dolu bir bekleyiş içerisinde bu durakta bin yıl kalacaklardır.[358] İbnü'l-Arabî'nin ilgili yaklaşımı, daha evvel takdim edildiği üzere kıyamet günündeki hallerde imanın belirleyici rolünü vurgular ve bireyin dünyadaki inanç durumunun ahiretteki konumunu doğrudan şekillendirdiğini tahkim eder.

İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe kıyametin ikinci durağı insanların mahşer yerine sevk edildikleri aşamadır. Ona göre insanlar bu süreçte ateşten yapılmış merdivenler üzerinde ve güneşin kavurucu sıcaklığı altında bin yıl ayakta bekleyeceklerdir. Bu zorlu bekleyişte sağlarından, sollarından, önlerinden ve arkalarından ateşle sarıldıkları, güneşin ise doğrudan üzerlerinde olduğu ifade edilir. Bu şiddetli sıkıntı ve azap ortamında yalnızca arşın gölgesi insanlara bir kurtuluş imkânı sunacaktır. İbnü'l-Arabî bu durakta Allah'a ve Peygamberine iman eden, büyük günahlardan sakınan ve ilâhî emirleri yerine getirerek isyandan uzak duran kimselerin arşın gölgesi altında korunacağını belirtir. Buna karşılık dinî emirlerden sapmış, isyan yolunu benimsemiş, imanında kuşkuya düşmüş ve günahlara dalmış kimselerin ise açlık, sıcaklık, keder ve azap içinde bin yıl boyunca bu durakta bekleyeceklerini öne sürer. [359]

---

[357] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/139, 140; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/539.
[358] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/467.
[359] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/467.

Şeyhü'l-Ekber'e göre kıyametin üçüncü aşaması, yaratıkların nûr ve karanlığa sevk edildiği bin yıl süreyi içeren duraktır. Bu durakta Cenab-ı Hakk'a hiçbir şeyi ortak koşmayan, dinînde kuşkuya kapılmayan ve tüm fiillerinde yalnızca Hakk'a itaat eden kimseler göz açıp kapayıncaya kadar karanlıktan nûra çıkacaklardır. Söz konusu kimseler yüzleri beyaz bir şekilde bu aşamayı geride bırakarak her türlü gam ve tasadan kurtulmuş olarak ilâhî rahmete nail olacaklardır. Buna karşılık Allah'a isyan eden, imanında şüpheye düşen veya büyük günahlar işleyen kimseler bin yıl boyunca bu durakta gam ve keder içerisinde kalacaklardır. Bu aşamanın sonunda ise yüzleri kararmış bir şekilde oradan çıkarlar. İbnü'l-Arabî bu durumu Kur'ân'daki *"Günahkârlar alınlarındaki izden belli olurlar"*[360] ayetiyle ilişkilendirerek bu kimselerin kıyamet gününde günahlarının nişanesiyle tanınacaklarını belirtir. [361]

İbnü'l-Arabî'ye göre kıyametin son aşamasında mahlûkât on basamaktan oluşan hesap merdivenlerine sevk edileceklerdir. Bu merdivenlerin her birinde bin yıl boyunca sorguya çekilecek, her basamakta kulun davranışları hesaba alınacaktır. Müfekkir, bu aşamadaki sorgunun haramlar, dünyevî arzular, anne-baba hakları, insanların hakları, mülkiyetle ilgili haklar, akrabalık hakları, haset gibi kötü duygular, hilekârlık ve aldatma gibi konular üzerinde yoğunlaşacağını belirtir. Kişi bu sorgulardan herhangi birinin cevabını veremezse, o basamak bin yıl boyunca açlık, susuzluk, üzüntü, gam ve endişe içinde kalacaktır. İbnü'l-Arabî *"O gün şefaat edenlerin şefaati fayda vermez"*[362] ayetine dikkat çekerek bu durakta sorguyu geçemeyen kimselere hiçbir şefaatçinin şefaatinin fayda sağlamayacağını belirtir.[363] Şeyhü'l-Ekber'in ilgili aktarımları kıyamet günündeki hesap sürecinin ciddiyetini ve bireylerin dünyadaki sorumluluklarını eksiksiz yerine getirmenin ahiret kurtuluşu için vazgeçilmez bir unsur olduğunu tahkim eder.

İbnü'l-Arabî'nin kıyamet tasavvuruna ilişkin aktarımlarında özellikle üzerinde durulması gereken hususlardan biri müellifin bu değerlendirmelerinde kullandığı üsluptur. Şeyh, kıyamet ve mahşer sahnelerini son derece ayrıntılı bir şekilde tasvir eder ve bu tasvirleri kurmaca denebilecek bir anlatım tarzıyla sunar. Onun üslubundaki bu kurgusallık ve metaforik anlatım dikkate değerdir. İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasına aşina olanlar, müfekkirin genel üslup karakteristiğindeki temsili ve metaforik anlatım özelliklerini bilirler. Ancak burada dikkat çekmek istediğimiz husus kıyamet hallerinin

[360] er-Rahmân, 55/41.
[361] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/467; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/485.
[362] el-Müddessir, 74/48.
[363] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/468.

bir kahramanın göksel bir yolculuğunun anlatılması gibi izah edilmesidir. Fakat bu durum okuyucuyu İbnü'l-Arabî'nin kıyamete ilişkin anlatılarının kurgu olduğu yönünde bir yanılgıya düşürmemelidir. Zira müellif eserlerinde meâda ilişkin aktardığı bilgilerin kendi keşif tecrübelerine dayandığını açıkça ifade eder.[364] Diğer taraftan tüm bu tasvirlerin temel dayanak noktası Kur'an âyetleri ve tüm bunlara ilişkin şeyhin işarî yorumları olup bu noktada insanın nihaî kaderini belirleyecek temel kriterler de İslam'ın, iman, salih amel, ahlak ve manevîyata dair temel prensipleridir. Dolayısıyla onun keşfen tecrübe ettiği ve hakikatinden kuşku duymadan takdim ettiği bu halleri, sırf anlatım üslubu nedeniyle kurmaca değerlendirmek insaflı bir yaklaşım olmayacaktır. Bu husus İbnü'l-Arabî'nin bu anlatım tarzı keşf tecrübesinin mahiyetinden de kaynaklanıyor olabilir. Sûfî'nin keşfen tecrübe ettiği bir hali sistematik ve tekdüze bir tarzla sunması, keşfin ve kıyamete dair unsurların mahiyeti nedeniyle dilin ve aklın sınırlarını aşan bir güçlük barındırır. Nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin kıyamete ilişkin anlatımlarını değerlendirirken bunların yalnızca sembolik bir anlatım üslubu olmadığı aksine müellifin derin keşif tecrübelerine dayandığı ve bu nedenle salt kurmaca şeklinde değerlendirilmemesi gerektiği söylenmelidir.

Şeyhü'l-Ekber'in kıyamet tasavvurunda dikkat çekilmesi gereken önemli hususlardan biri kıyametteki zaman mefhumudur. İbnü'l-Arabî kıyametin her biri bin yıl süren çeşitli duraklardan oluştuğunu defaatle belirtir. Bu bağlamda kulun kıyamet duraklarının her birinde açlık, susuzluk ve keder içerisinde bin yıl boyunca kalacağını dile getirmiştir. Ancak tespit edilebildiğimiz kadarıyla sûfî ahiretteki zaman mefhumuna ilişkin hususi ve müstakil bir beyanda bulunmamasıdır. O halde onun kıyamet tasavvurunda zaman mefhumunun müphem kaldığı ifade edilebilir. Fakat bununla birlikte sûfî kıyametteki varoluşun dünya, berzah ve ahiret hayatından muhtelif yönlerini sıklıkla tavzih eder. Bu meselenin daha sarih beyanının şu şekilde yapılması mümkündür. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin varlık öğretisinde insanın doğumundan ölümüne kadar dünyada geçirdiği yaşam, ölüm ile yeniden diriliş arasında berzahta sürdürülen hayat, dirilişle birlikte cennet veya cehenneme ulaşmadan evvel kıyamet sürecinde sahip olunan hayat ve ahirette sürdürülecek ebedî yaşam olmak üzere insan için dört tür hayattan söz edilir. İbnü'l-Arabî eserlerinde yer yer bu dört hayatın mahiyetlerinin birbirinden tamamen farklı olduğunu ve her birinin kendine has niteliklere sahip olduğunu beyan eder. Bu bağlamda sûfînin tefekküründe bu hayatlar

[364] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 349; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/321-323.

hayalî/*dünya,* ruhânî/*berzah,* ruhânîliğin baskın olduğu gerçeklik/*kıyamet* ve mutlak gerçekliğin olduğu duyulur hayat/*ahiret* gibi çeşitli varoluş biçimleri ile tanımlanır. Her bir âlem kendi özgün yapısına sahip olduğundan, bu âlemlerdeki her şey de o yapıya muvafık bir biçimde tahakkuk eder. İbnü'l-Arabî'nin kıyametteki bin yıllık zaman kavramına yaptığı vurgu da bu anlayış temelinde değerlendirilebilir. Bu doğrultuda şeyhin zikrettiği sene kavramı dünyevî zaman algısı doğrultusunda anlaşılmamalıdır. Zira kıyamet kendi hüviyetine münhasır bir yapıda olup hem şehadet âleminden hem de berzahtan tamamen farklıdır. Bu nedenle kıyametteki zaman ve mekân algısının da dünyadakinden farklı olduğu dikkate alınmalıdır.

Tabi bu zaman mefhumunun anlaşılması için şeyhin zaman kavramına yaklaşımını belirtmek gerekir. Özellikle ahirete ilişkin anlatımlarda kullanılan zaman mefhumu, ilâhî düzlemdeki zamansallık ile dünyevî zamanın birbirinden farklı olduğu açıklamasıyla çözülmeye çalışılmıştır. Buna göre Hak Teala katındaki ya da gayb âlemindeki zamanın dünyevî zamandan farklı olduğu öne sürülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin felsefesinde bu zaman meselesini aşmak için iki türlü bakılabilir. İbnü'l-Arabî, ahiretteki zamanı bir yönüyle Kur'ân'ın zâhirî metnine uyarak Kur'ân'daki ayetlerde ifade edildiği üzere ele almıştır. Diğer yandan ise vahdet-i vücûd temelli bakıldığında zamanın bir olduğu, sadece ilâhî zaman ile dünyevî zamanın aynı zamansal düzlemin iki yönü olarak sunulduğu söylenebilir. İbnü'l-Arabî'de varlık ve zamanın taayyünü özdeşleştirilmiş, varlık mertebelerinin her biri zamansal mertebelere karşılık gelecek şekilde konumlandırılmıştır.[365] Dolayısıyla aslında tüm mertebeler mutlak varlık ve zamanın birer yansımasından ibarettir. O halde İbnü'l-Arabî her ne kadar çeşitli zaman türlerinden söz etse de bunların tümünün tek bir zaman durumuna işaret ettiği belirtilmelidir.

Kanaatimizce İbnü'l-Arabî, kıyametle ilgili tasvirlerinde geçen zamana dair ifadeleri rastgele değil son derece bilinçli bir şekilde kullanır. Bu kullanımının temel dayanağının Kur'ân ayetleri olduğunu düşünmekteyiz. Nitekim Kur'ân'da *"Melekler ve Ruh, ona*

---

[365] Ebû Zeyd, *Sûfî Hermenötik*, 91. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin zaman kavramına ilişkin tafsilatlı bilgi için bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Ezel", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001); Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*; William C. Chittick, "Time, Space and the Objectivity of Ethical Norms: The Teaching of Ibn al-'Arabi", *Islamic Studies* 39/4 (2000), 581-596; Rabia Eğici, "İbnü'l-Arabî'nin Zaman ve Ezel Kavramına Yaklaşımı" (10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2022), 155-165; Özkan, *Muhyiddin İbni Arabî'de Zaman Kavramı*.

elli bin yıllık bir günde yükselir"[366], *"Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde O'na yükselir"*[367] ve *"Rabbinin katındaki bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir"*[368] gibi ayetlerde zamanla ilgili farklı anlam düzeylerinin yer aldığı görülür. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin Kur'ân merkezli olduğu dikkate alındığında, kıyamete dair zamansal ifadelerinde bu ayetlerden hareketle tasarrufta bulunduğu söylenebilir. Bu durum onun yalnızca bâtınî değil, aynı zamanda zâhirî bir yaklaşımı da benimsediğini ve metnin anlamını zâhirîne bağlı kalarak yorumladığını da göstermektedir. Zira eğer söz konusu ifadeleri sadece bâtınî bir çerçevede ele alsaydı fiziksel zamana dair kullandığı ifadeleri bu şekilde değerlendirmezdi. O halde sûfînin kıyametteki zamansal aktarımlarının Kur'ân'ın zâhirî metninden mülhem bilinçli bir yorum sürecinin ürünü olduğu söylenebilir.

2. *Nefis*lerin *Beden*lere Yerleştirilmesi: Haşrın Cismanîliği ve Ruhânîliği Meselesi

İslâm ilâhîyatında ölümden sonraki hayatla ilgili tartışmaya en açık meselelerden biri dirilişin mahiyetiyle ilgilidir. Bu tartışma esas itibarıyla dirilişin bedensel mi yoksa ruhsal mı gerçekleşeceği sorusu etrafında şekillenir. Bir kısım ilim adamı dirilişin ilk yaratılış gibi bedensel bir nitelikte gerçekleşeceğini savunurken, diğer bir kısmı ise bunun ruhânî bir boyutta tezahür edeceğini ifade eder. İbnü'l-Arabî keşf ehlinden de bazı kimselerin ahirette dirilişin sadece ruhânî boyutunu kabul ettiğini fakat bu durumun kendilerinin ahiret hayatını ruhsal bir tecrübe olarak keşfetmelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre bu kimseler ahiret hayatında diledikleri gibi şekil değiştiren ruhları görmüş, ancak bu ruhların içinde saklı olan cisimsel yapıyı fark edememişlerdir. Dolayısıyla ahirette haşrin cismanî değil ruhânî biçimde gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir.[369] Şeyhü'l-Ekber dirilişin hem bedensel hem de ruhsal bir nitelik taşıyacağı görüşündedir. Ona göre bu bilginin temel kaynağı vahiydir ve peygamberlerin ilâhî feyiz yoluyla Hak Teâlâ'dan edindikleri bilgiler insan aklının tek başına ulaştığı bilgiden daha kapsamlı ve derin bir nitelik taşır. Bu bağlamda hem Kur'ân ayetleri hem de peygamberlerin ölümden sonra ahirette yeniden dirilişe ilişkin

[366] el-Meâric, 70/4.
[367] es-Secde, 32/5.
[368] el-Hac, 22/47.
[369] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/446.

beyanları bu sürecin hem duyusal hem de ruhânî yönlerinin bulunduğunu ortaya koyar. Yalnızca ruhların değil bedenlerin de iadesini kapsayan bütüncül bir hakikat olarak haşr, Kur'ân'da hem yaratılışın ilk merhalesine gönderme yapacak hem de gelecekteki bir vaadi bildirecek şekilde zikredilir. Bu minvalde *"Rabbine andolsun ki onları da şeytanlarla birlikte mutlaka haşredeceğiz"*[370] ayetinde Rabb ismine yemin edilmesine dikkat çekilir[371] ve bu ayet bağlamında cismanî haşri inkâr eden kimseler *iâde-i Allah'*ı inkâr edenlerden sayılır. Nitekim onun nazarında Hak Teâlâ'nın *"kuşkusuz haşredeceğiz"* beyanı açık bir şekilde bedenlerin yeniden diriltilmesini ifade eder. Ayrıca sûfînin nezdinde cismanî haşrı inkâr edenler hak ehliyle tartışan kimseler arasında değerlendirilir. Ona göre bu durum salt bâtınî bir dalâletin ve zâhirî naslara karşı körleşmenin neticesidir.[372]

İbnü'l-Arabî insan ruhunun ölüm sonrası durumunu güneşin geçici olarak yoğun bulutlarla gizlenmesi veya batışıyla gecenin meydana gelişi metaforuyla tavzih eder. Buna göre güneş bulutların arkasına gizlendiğinde ışığını yitirmez, ışık güneşten ayrılmaksızın yalnızca gözlerden saklanır. Aynı şekilde bir yer ile güneş arasına yoğun bulutlar girdiğinde o yer geçici bir süre aydınlanmaz ancak bulutlar çekildiğinde veya güneş yeniden doğduğunda bölge eski aydınlığına kavuşacaktır. Bu benzetmeye göre ruh da hayat sebebi olan bedenden ayrıldığında berzah âleminde belirli bir sûrette tezahür ederek varlığını sürdürecektir. Berzahtaki bu tecellî ruhun kendine has sûretiyle hayat bulması sürecini ifade eder. Bu sûret İbnü'l-Arabî'de haşr ve neşrin hakikati olarak karşımıza çıkar. Ona göre berzah âleminde varlığını bir sûret görünümünde devam ettiren ruh, ahirette ilâhî dirilişle yeniden cismanî bir hayat bulur.[373]

Şeyhü'l-Ekber bu bağlamda kıyametteki haşirden söz ederken *"Sizi ilk defa yarattığı gibi tekrar diriltecektir"*[374] ayetine vurgu yapar ve bu hakikatin *"İlk yaratılışı öğrendiniz, ibret almaz mısınız?"*[375] ve *"Sizi ilk yarattığımız gibi tekrar yaratacağız. Bu, üzerimizde bir vaattir"*[376] ayetleriyle desteklendiğini belirtir. Söz konusu ayetlerde

---

[370] Meryem, 19/68.
[371] İbnü'l-Arabî, "Risâletu'l-Kasemi'l-İlâhi", 92-95, 102.
[372] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/470; İbnü'l-Arabî, "Risâletu'l-Kasemi'l-İlâhi", 106.
[373] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/96, 97; 1/90, 91. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 340, 341; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/93; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Nûrlar Risalesi*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 13,14.
[374] el-İsrâ, 17/51.
[375] el-Vâkıa, 56/62.
[376] el-Enbiyâ, 21/104.

ilk yaratmanın herhangi bir örneğe dayanmaksızın gerçekleştiği böylelikle ahiretteki yaratılışın da benzer şekilde örneksiz bir yaratma olacağı ifade edilir. İbnü'l-Arabî bu yaratılışın şüphesiz duyusal bir nitelik taşıyacağını vurgulayarak Hz. Peygamber'in cennet ve cehennem ehlinin yaşantısının bu dünya hayatından farklı olacağını belirten rivayetleri[377] olduğuna dikkat çeker ve böylelikle ahiretteki yaratılışın ilk yaratılıştan farklı olacağını öne sürer. Şeyhe göre bu farklılık ikinci yaratılışın mahiyetinin ilk yaratılıştan farklı olmasından kaynaklanır. İbnü'l-Arabî ayrıca âyette geçen *"Bu, kendisine daha kolay gelir"*[378] ifadesinin kendi görüşüyle muvafık düştüğünü belirtir. Ona göre ayette geçen "daha kolay gelir" söylemi ilk yaratılışın örneksiz ve benzersiz bir şekilde gerçekleştiğini, ikinci yaratılışın ise bu ilk yaratılışa benzer bir tarzda veya ona ilavelerle yapılacağını gösterir. Şeyhin teemmülünde ilk yaratılışın örneksiz yaratılışı anlamaya yakın bir mahiyet taşıması, aklın ikinci yaratılışın imkânını kavramasını kolaylaştıracaktır.[379]

Çağdaş İbnü'l-Arabî yorumcularından Afîfî, sûfînin kıyametteki haşri tikel nefislerin tümel nefste bir araya gelmesi manasında telakki ettiğini öne sürer. Afîfî'ye göre müfekkir öldükten sonra diriliş meselesinde herhangi bir tereddüt taşımaz. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre hakiki anlamda var olan yalnızca tek bir varlık olduğu gibi gerçek anlamda yalnızca tek bir hayat vardır ve bu hayat kesintiye uğramaksızın süreklilik arz eder. Afîfî İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde bu dünya ve ahiret kavramlarının aslında yalnızca görünen ve görünmeyen boyutlardan ibaret olduğunu ifade eder. Ona göre İbnü'l-Arabî gelecekte yaşanacak bir hayat için bu dünyadan farklı bir âlemin varlığını kesin bir biçimde reddeder. Şu anda içinde bulunduğumuz âlemde var olduğumuzu ve ölümden sonra da bu âlemde varlığımızın devam edeceğini belirtir.[380] Kanaatimizce Afîfî İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini vahdet-i vücûd perspektifinden değerlendirdiği için haşr kavramını bu bağlamda yorumlamış ve bu doğrultuda böyle bir çıkarıma ulaşmıştır. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini vahdet-i vücûd anlayışından tamamen bağımsız bir şekilde değerlendirmenin mümkün olmadığı, ancak yalnızca vahdet-i vücûd eksenine indirgenen bir okumanın da yetersiz kalacağı vurgulanmalıdır. Şeyhin tüm yaklaşımlarını bu perspektife indirgemek onun düşünce

[377] Müfekkir bu kısımda hangi rivayetleri kastettiğini belirtmemiş ve ilgili rivayetlere yer vermemiştir.
[378] er-Rûm, 30/27.
[379] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/471; Kirmânî, *Berresî Meâd-ı Cismanî*, 173.
[380] Afifî, *İbnü'l-Arabî'nin Felsefesi*, 146.

dünyasının çok boyutluluğunu anlamada eksik bir yaklaşıma yol açacaktır. Nitekim bu eksiklik Afîfî'nin yaklaşımında belirgin bir şekilde kendisini gösterir. Afîfî haşr kavramını tikel nefislerin tümel nefisle bütünleşmesi bağlamında ele almıştır. Burada tikel nefis bireylerin nefsini, tümel nefis ise Tanrı'nın ya da ilâhî olanın nefsini temsil eder. Afîfî haşrin, bu iki nefis arasındaki birliği sembolize ettiğini ve sûfînin haşr anlayışının bundan ibaret olduğunu ileri sürer. Bu minvalde Afîfî'nin vahdet-i vücûd nazariyesi doğrultusunda takdim ettiği bu haşr yorumunun kısmî yönüyle makul bulunduğunun ve çalışmanın haşr bölümünün bu minvalde tavsif edildiğinin belirtilmesi gerekir. Fakat bununla birlikte Afîfî'nin ilgili yorumunun eksiklik içerdiği ve bu eksikliğin yanlış neticeye vardırdığına da dikkat çekilmelidir. Kanaatimizce müfekkirin haşr anlayışı vahdet-i vücûd görüşü ekseninde değerlendirilse de onun haşr tasavvurunu yalnızca bu manaya hasretmek doğru değildir. Daha evvel takdir edildiği üzere İbnü'l-Arabî'de haşr, hem bedenin hem de ruhun yeniden dirilişini öngören ve duyularla algılanabilir bir gerçeklik şeklinde tasvir edilen bir kavramdır. Yine zannımızca Afîfî'nin *"İbnü'l-Arabî'ye göre şu anda içinde yaşadığımız âlem ile öldükten sonra yaşayacağımız âlem birdir, başka âlem yoktur"* şeklinde naklettiği görüşü de eksiktir. Zira İbnü'l-Arabî'nin meâd tasavvuru incelendiğinde berzah, kıyamet ve ahiret gibi çok sayıda âlemin varlığından bahsettiği açıkça görülür. Ayrıca şeyhin bu âlemlerin nitelikleri hakkında detaylı beyanlarda bulunduğu ve ahiret hayatını dünya hayatına kıyasla mutlak gerçekliğin tezahür edeceği bir alan olarak değerlendirdiği görülür. Dolayısıyla vahdet-i vücûd nazariyesinden hareketle şeyhin tefekküründe yalnızca bir âlemin varlığından söz edip bütün âlemleri bir saymak yetersiz ve eksik bir anlayışı içerir. Nitekim müfekkirin haşr, mizan, sırat ve şefaat gibi ahirete ilişkin halleri hakikat olarak kabul ettiği bilinir.[381] Ayrıca İbnü'l-Arabî bütün bunları mecaza ve alegoriye dönüştürmeye çalışan kimselerin bu inanç bütünlüğünü bozduğunu ve inancının kusurlu olduğunu söyler.[382]

2.1. Cismanî Haşri Zorunlu Kılan Hususlar

İbnü'l-Arabî'ye göre ahirette bedenlerin diriltilmesini zorunlu kılan çeşitli sebepler bulunur. Bu sebeplerin başında ilâhî adaletin bir gereği olarak haşrin sadece ruhânî değil, aynı zamanda bedensel bir boyutta gerçekleşmesi gerektiği fikri gelir.

[381] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/61.
[382] Chittick, "Ibn Al-Arabi's Eschatology", 52.

Şeyh dünya hayatının mutlak anlamda bir intikam yurdu olmadığına dikkat çeker ve ilâhî adaletin herkesin hesap vereceği cismanî bir dirilişi zorunlu kıldığını ifade eder.[383] Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de cismanî haşir, insanın yaratılışındaki bütünlüğü korumanın yanı sıra ilâhî adaletin eksiksiz bir şekilde gerçekleşmesini temin eden temel bir unsur olarak telakki edilir.

Şeyhü'l-Ekber'in anlayışında kıyamette haşrin cismanî olarak gerçekleşmesinin temel sebeplerinden bir diğeri tekvin hükmünün bunu zorunlu kılmasıdır. İbnü'l-Arabî Cenab-ı Mevlâ'nın cennete giren kimselere tekvin yetisini bahşettiğini, buna binaen cennettekilerin zaman içerisinde diledikleri hükmü verebileceklerini öne sürer. Müfekkire göre saadet ehli kimseler cennet hazinelerine hâkim bir konumda bulunacak ve oradan dilediklerini hesapsız ve ölçüsü malum olmayan bir şekilde alabileceklerdir. Cennette akıllarına gelen ve olmasını istedikleri her şey anında gerçekleşecektir. Bu nedenle cennet ehli bir yönüyle sürekli yaratıcıdırlar. Şeyh dünyada ise bir şeye ol dendiğinde bunun ancak tasavvur ve hayal düzeyinde gerçekleştiğini ancak ahirette ise bir şeye ol denildiğinde o şeyin derhal vücut bulacağını ifade eder. Onun tefekküründe dünya bazı unsurların karışımı sebebiyle bir şeyin açıkça ve somut bir şekilde vücut bulması açısından eksiklik taşır. Fakat ahiret kâmil bir âlem olduğu için buradaki ol emri, hem hayal hem de his mertebesini kapsadığından bu emir her iki düzeyde de tam anlamıyla gerçekleşecektir.[384] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre ahirette tekvin hükmünün geçerli olabilmesi için ruhânî yaratılışın yanı sıra bedenlerin de diriltilmesi gerekir.

İbnü'l-Arabî bedensel dirilişi gerekli görmesinin sebeplerinden biri olarak *"Cennette onlara, canlarının istediği, akıllarına gelen, düşündükleri her şey ve orada türlü türlü meyveler ve yiyecekler hazırlamışızdır."*[385] ayetlerine işaret eder. Ona göre, ahirette bedenlerin diriltilmemesi durumunda zahitler ve ârifler, nefislerini kaybetmenin hüznüne kapılarak yalnızca manevî bir cennetle yetinmek zorunda kalacak, bu da onlar için büyük bir ıstıraba yol açacaktır. Ancak Hak Teâlâ ahirette dünyada yapılan duyusal amellerin bir karşılığı olarak hem duyusal hem de manevî cennetler yaratmıştır. Bu bağlamda duyusal cennette nefislerin arzuladığı şeyler mubah kılınmış ve böylece

[383] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/62, 63; İbnü'l-Arabî, "Risâletu'l-Kasemi'l-İlâhi", 102, 103.
[384] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/479.
[385] Yasin, 36/57.

ihtiyaç kaynaklı üzüntü ve sıkıntılar ortadan kaldırılmıştır.[386] Bu minvalde İbnü'l-Arabî âriflerin cennetteki nimetlerden tam anlamıyla istifade edebilmeleri için bedenlerin de diriltilmesini kaçınılmaz bir zorunluluk olarak telakki eder.

Müfekkire göre fiziksel haşr yalnızca cennetliklerin cennet nimetlerinden faydalanabilmesi için değil aynı zamanda cehennemliklerin Hak Teâlâ'dan çeşitli taleplerde ve yakarışta bulunabilmeleri için de zorunludur. Ona göre ahiret yaratılışı da tıpkı dünya yaratılışı gibi hem tabiî bir cisme sahip bir varlık şeklinde gerçekleşmelidir. Şayet orada cismanî bir yapı söz konusu olmayacaksa bedbaht kimselerin Hakk'tan herhangi bir talepte ya da niyazda bulunmaları mümkün olmayacaktır. Zira bu tabiî yaratılışın olmadığı durumda nefis kendi cehaletini idrâk edemeyecek, cehaletinin farkında olmayan nefis ise bu eksikliğini kimin gidereceğini ya da kendisini kimin uyaracağını bilemeyecektir. Çünkü onun nazarında nefis ancak mürekkep bedenin tabiî unsurları aracılığıyla hissî ve duyusal bir farkındalık kazanabilmektedir.[387] Böylelikle İbnü'l-Arabî'nin başta ilâhî adaletin mutlak tecellîsi olmak üzere, cennette tekvin hükmünün gerçekleşebilmesi, cennet ehlinin kendilerine bahşedilen nimetlerden gerçek anlamda lezzet alabilmeleri ve cehennem ehlinin azabı idrâk edebilmeleri açısından cismanî haşrin gerekliliğini savunduğu görülür.

2.2. Cismanîlik ile Ruhânîlik Arasında Yeniden Yaratılışın Mahiyeti

İbnü'l-Arabî haşrin nasıl gerçekleşeceğini hususunda farklı yorumların olduğunu ancak bu görüşlerin yaratılışın temel ilkelerine zarar vermediğini sunar. Bu meyanda müfekkir insanın ahirette kuyruk sokumu üzerinden yeniden yaratılacağını öne sürer. Ona göre kuyruk sokumu insanın bu dünya yaratılışından geriye kalan temel unsurdur ve yaratılışının kökenidir ve ahiret yaratılışının unsurları bu kuyruk sokumu üzerinde bir araya getirilecektir. Kuyruk sokumu yaratılışın bilfiil varlık kazandığı asıl unsurdur ve bu unsur için zamanla eskime veya yok olma söz konusu değildir. Bu bağlamda ahirette inşa edilen şeylerin dış varlıkları itibarıyla cevher oldukları ve bu unsurların bir daha yok olmayacağı belirtilir.[388] İbnü'l-Arabî kuyruk sokumu ile neyi kastettiğini izah

[386] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/470.
[387] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/151.
[388] Gazzâlî kuyruk sokumunu insanın nefsi olarak yorumlamış ve ahiret yaratılışının nefs üzerine gerçekleşeceğini savunmuştur. Ebu Zeyd Rakrakî gibi bazı âlimler ise kuyruk sokumunun, bu dünya

etmemiştir ancak kanaatimizce bu ifadeyle ruhu kastettiği yönünde bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Çünkü onun bu hususstaki hem bu dünya hayatından kalan unsur hem de yaratılışın kökeni ifadesi ruhu ima eder. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin insanın terkibini ruh, beden ve nefs üzerine inşa ederken ruhu hayat kaynağı olarak betimlediği hatırlanmalıdır. Varlığın canlılık kaynağı ruhtur ve ahirette yeniden yaratılan bedenlerin hayat bulması bu cevherin kendisine eklenmesiyle mümkün olacaktır. Nitekim başka bir pasajda İbnü'l-Arabî ahiretteki cevherlerin etkisiyle bedenlerin hayat bulacağını ifade eder. Buna göre kıyamet koptuğunda Hak Teâlâ gökten bir yağmur indirecek, bu yağmurla insanların kabirlerinden çıkmasını isteyecek ve böylelikle bedenler bitkiler gibi filizlenecektir. Buna göre bedenler topraktan çıktığında, ruhlar da o bedenlere yani yaratılışta kendilerine verilen mizaca göre tevdi olunacaktır. Eğer ruhlar o bedenlerden ayrılmışsa yeniden o bedenlere dönecektir. Bu meyanda şeyh ruhlardan hiçbir şeyin kaybolmayacağını, asıl yerlerinde kalacaklarını söyler. Ona göre beden evi harap olsa bile ruhun mülkü devam edecek, ruh tekrar bedene döndüğünde beden ilk halinden daha sağlam ve güzel şekilde bina edilecektir. [389]

İbnü'l-Arabî bedenin hayat kaynağı olan ruhun ahirette diriltilecek bedene canlılık vermesi için bir ön koşul olarak bedenin hazır olması gerektiği görüşündedir. Buna göre kıyamette bedenlerin ruhları kabul etmeye hazır hale gelmesi için uygun bir istidada sahip olmaları gerekir. Bu durum tıpkı bir odunun ateşe tutuşması için yanmayı kabule uygun bir istidada sahip olması gibi bir ilişkiyle açıklanır. Benzer şekilde ahiretteki bedenler ruhları kabul etmeye hazır bir durumda bekleyecektir. Böylece ahirette yeniden var olan bedenler Hakk'ın kendilerine söylettiği şeyleri dile getiren kimseler olarak bilfiil varlık kazanacaklardır.[390] Normalde İbnü'l-Arabî'de istidad daha bireysel

---

yaratılışından geriye kalan ve başkalaşmayan cevher-i fert *(bireysel öz)* olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/471.

[389] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 288. Ayrıca insanın ahiretteki yaratılışının dünyadakinden farklı olacağı görüşü için bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/183; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/389. Fusûs şarihlerinden Konevî'ye göre yeniden yaratılış farklı tarzlarda gerçekleşecektir. Bunlardan biri parçalanmış cüzlerin daha önceki sûret üzere yeniden birleştirilmesi ve bu sûrete ruhun yönelmesiyle yeniden canlandırılmasıdır. Diğer bir tür sûretin cüzlerinin parçalanmadan korunması fakat diri kalma istidadı kaybolduğu için ruhun sûretten ayrılmasıdır. Ruhun yeniden yönelmesiyle sûret bekâ kazanacaktır. Bir başka türde ise sûretin cevherleri muhafaza edilirken özellikleri dağılmıştır. Bu cevherler *acbu'z-zeneb* adı verilen yapıda korunacak ve uygun arazlarla desteklenerek yeniden diriltilecektir. Bu türler sırasıyla hem cismanî haşre, hem kutsî ruhların bedene dönmesine, hem de Uzeyr kıssasında olduğu gibi kemiklerin diriltilmesine örnek teşkil eder. Bkz: Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 79, 80.

[390] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/472.

bir kavram olarak kişinin yetenek, kabiliyet ve kapasitesini ifade eden ve insanların durumlarına göre farklılık içeren bir kavramdır. Ancak burada bahsedilenin cüzî değil küllî bir kabiliyet olduğu anlaşılır. Bu tikel olarak insanlar arasında her bedenin kendi kabiliyeti muvacehesinde ruha ilişerek hayat kazanması değil tümel bir şekilde bütün bedenlerin yeniden yaratılış için hazır hale getirilmesidir. Bu istidat hususunda insanlar arasında bir fark olmadığı çünkü nefsin kendisinde taşıdığı bir hüviyeti ifade etmediği, bir varlık olarak bütün bedenlerin ruhlara ilâhî müdahale ile yerleştirileceği söylenebilir.

Ruhlarla birleşen bedenlerin hayat kazanmasından sonra mahiyetlerinin nasıl olacağı ve ikinci yaratmanın dünyadaki ilk yaratılışa benzeyip benzemeyeceği sorusu önem kazanır. İbnü'l-Arabî ahiret yaratılışının dünyadaki yaratılışla hakikatte değil yalnızca isimde benzerlik[391] arz ettiğini söyleyerek, bu hususta farklı açılımlarda bulunacağını ima eder. Bu hususta mahiyet ve yapı bakımından iki ayrımın ortaya çıktığı anlaşılır. Mahiyet bakımından ahiretteki yaratılış ile dünyadaki yaratılış birbirinden tamamen farklıdır. Düşünür bu meyanda kıyamet gününde gerçekleşecek yaratılış iadesinin dünyadaki fiziksel bedenin aynen geri getirilmesi manasında olmadığı kanaatindedir. Zira Hz. Peygamber'in dünya ile ahiret yaratılışını birbirinden ayırdığını söyler. Buna göre dünya yaratılışını yöneten ruh ahiret yaratılışını da yönetecek olmakla birlikte bu yönetim aynı yapılar ve mizaçlar üzerinden gerçekleşmeyecektir. Bu nedenle ahiretteki bedenin iadesi yok olmuş bir varlığın aynen geri getirilmesi değil yapının, hükmün ve nispetin yenilenmesi manasındadır. Zira sûfînin nazarında cevher olan hakikatler asla varlıktan kaybolmamıştır ki tekrar onlara dönülsün. Onlar ezelden beri sürekli varlık sahasındadır. Bu sebeple bir şey hâlen mevcutken onun iadesinden söz etmenin anlamsız olduğu ifade edilir. Öyle ki bedenlerin iadesi, ortadan kalkmış mizaçların yeniden tertibi anlamında mümkün olabilir.[392] İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri ahiretteki yaratılışın mahiyet bakımından dünya ile aynı olup olmayacağı sorununun çözümüne kapı araladığı gibi aynı zamanda yeni soruları da gündeme getirir. Ruhun dünyadaki yapı ve mizaçlar üzerinden ahiretteki bedenlere tevdi edilmeyeceği ifadesi iki yaratılış arasında farklılık olacağı ima etmesi bakımından anlaşılırdır. Fakat cevher olan hakikatlerin ezelden beri varlık sahasında olduğu ve insanın bu hakikatleri yine taşıyacağı ifadesinin delaletleri oldukça muğlaktır. İbnü'l-Arabî'nin cevher olan hakikat ile insanı insan yapan unsurun ne olduğunu ima ettiği görülür. Şayet bununla kasıt ruh

[391] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 288.
[392] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/ 151, 343, 344; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/263.

ise, ezelden beri varlık sahasında konumlandırılmasından ötürü ruhun/insanın ezeliliğinin savunulduğu meselesi akla gelecektir. Kanaatimizce cevherî hakikatle kastedilen ruhtur. İbnü'l-Arabî insanın bedensel yapısının ahirette bir yönüyle değişeceğini diğer yönüyle değişmeyip ezelden beri taşıdığı hakikati taşıyacağı görüşündedir. İnsanın yeniden yaratılışında farklı olacak tarafı beden yapısı iken, kendisinde aynı kalacak unsur ise insanın öz hakikatini temsil eden ruh olacaktır.

Bedenler dünyada ruhlar için kabir mesabesinde iken ahirette bu durum tersine dönecek, ruh zâhir olacak, beden ise kabir gibi ruhun içinde kalacaktır. Bu durum sûfînin *"görülen, gayb haline geldiği gibi gayb olan şey de zâhir olur"* [393] sözünde belirttiği üzere ahiretteki dönüşümü ifade eder. Bu minvalde Şeyhü'l-Ekber sürekli bir dönüşüm halinde olan bu dünyanın kıyamet günü küllî bir tebeddül yaşayacağını ve varlığın bu istihâle ile başka bir boyuta geçeceğini söyler. Bu yeni yaratılışta ruhânî neşet galip olacak ve insanın nefsi nâtıkası ruhânî neşeti galip olan cisimlere taalluk edecektir.[394] Bu durumda kıyamette yeniden yaratılacak olan bedenlerin ahiret hayatının yapısına uygun bir nitelik kazanacağı anlaşılır. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin şehadet ile gayb âlemi arasında çizdiği mahiyet farklılığından ileri gelir ve sûfînin düşüncelerinin birbirini nasıl tamamladığını ve aradaki bütünlüğü yansıtması bakımından son derece önemlidir. Buradan hareketle ahiretteki bedensel yaratılışın *lâtif cismanî* bir nitelikte olacağını söyleyerek yaratılışın ruhânî mi yoksa cismanî mi olacağı tartışmasında bir ara formül olarak *lâtif cismanî* beden formu şeklinde bi kavramsallaştırmada bulunmak mümkündür. Bu kavram hem ahiret hayatına ilişkin meselelerin mahiyetine hem de insanın ahirette yaşayacağı hayatın anlaşılmasına ilişkin önemli açılımlar sağlayacaktır. Zira ruhânîyetin hâkim olduğu bir beden terkibi ile sınırları olan, perdelenmiş, örtük bir beden yapısının hakikati tecrübe imkânları farklı olacağı gibi hareket sınırları, kabiliyeti, duyu algısı nitelikleri gibi birçok hususta da farklı olacaktır. Lâtif cismanî bedenin sağlayacağı hareket ve tecrübe imkânı, ahiretteki duyu ötesi hayatın daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlayacaktır. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî bu anlayışı ile bilhassa cennet ve cehennem hayatında yaşanacak anlaşılamayan ve izah edilemeyen türden duyu ötesi hadiseleri, dünyadaki insan idrâki için oldukça aklî bir forma taşımıştır.

[393] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/446; 5/279.
[394] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 348.

Bu görüşlerin yanı sıra dikkat çekici olan esas nokta müfekkirin bedbaht ve mutlu kimselerin yaratılışlarının birbirinden farklı olacağını söylemesidir. Buna göre mutluların yaratılışı daha lâtif ve inceltilmiş bir yapıda, bedbaht kimselerin yeniden yaratma süreci ise doğal cisimlerde gerçekleşecektir.[395] Burada mahiyet bakımından bir ayrışmanın olduğu açıktır ancak kanaatimizce bu mutlak bir farklılık değildir. Ahiretteki yaratılışın kendisi ruhânî bir formda olacaktır. Fakat İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden bu ruhânîliğin boyutu arasında farklılıklar olacağı anlaşılır. Zira İbnü'l-Arabî genel anlatımında söz konusu zümrelerin yaratılış mahiyeti arasındaki farklılığa dikkat çekmez. Şayet bu ifadeler üzerinden yaratılış mahiyeti arasında mutlak ayrımlar kabul edilecekse bu husus beraberinde önemli sorunlar getirecektir. Örneğin lâtif cismanî bir tabiatta yaratılma mutlu kimselere has ise o zaman bedbaht kimseler dünyadaki maddî bedenin özellikleriyle mi yaratılacaktır? Eğer böyle ise peki bedbahtlardan bazıları cehennemde azap gördükten sonra cennete gönderildiğinde -ki İbnü'l-Arabî bu anlayışı benimser- cennette yeni bir yaratılış sürecine mi girilecektir? Bu durumda bazı kimseler için ahirette yaratılış bir değil iki kez olacaktır. Ya da bedbaht kimseler eğer dünyadaki beden terkibiyle yaratılacaksa -doğal cisimler bunu ifade ediyorsa- bu durumda ahiret hayatının taşıdığı ruhânî yapıya bu dünyevî beden nasıl uyum sağlayacaktır? Bunun gibi birçok sorun gündeme getirilebilir. Dolayısıyla kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin burada bahsettiği kısmî bir ayrımdır. Hem cennet ehli hem cehennem ehli *lâtif cismanî* bir beden hüviyetiyle yaratılacak fakat cennetliklerin bedeni daha ince ve lâtif olacaktır. Bu neredeyse ruhânîliğe varacak boyutta bir cismanîlik şeklinde tahayyül edilebilir. Cehennemliklerin ise daha katı, nispeten yoğun ve cismanî özellikleri daha belirgin bir beden yapısını ima eder. Bu durumda her iki grubun yaratılışında ruhânî bir eğilim taşımasıyla birlikte incelik ve yoğunluk seviyelerinin farklı olmasından ötürü cennetliklerin ahirette *lâtif cismanî*, cehennemliklerin ise *kesif ruhânî* bir beden yapısına sahip olacağı söylenebilir.

Mahiyet bakımından dünyadaki hüviyetinden önemli farklılıklar taşıyacak olan ahiret bedenleri, yapı ve sûret açısından nasıl olacaktır? Başka bir ifadeyle dünya yaratılışında insana verilen el, yüz, göz, ayak vs. gibi uzuvlardan oluşan beden terkibinin ahiretteki görünümü ne şekilde olacaktır? İbnü'l-Arabî'nin bu hususta da farklı bir anlayış taşıdığı görülür. Buna göre ahirette yaratılacak bedenler yapı itibariyle

[395] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/ 151, 343, 344; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/263.

üzerlerinde çeşitli sûretler taşıyacaktır. Bedenin sûret kazanması ahirette gerçekleşecek yeniden yaratma anıyla sınırlı değildir. Zira insanın ölüm sonrasında berzah, haşr ve hesap safhalarında farklı sûretler kazanacak ve kıyamet günü hesaba çekildikten sonra cennete veya cehenneme gireceği sûrete sokulacaktır. İbnü'l-Arabî cennette bu sûret değişimlerinin sürekli devam edeceğini ve hatta ebedîyete kadar böyle süreceğini belirtir. Bu durumun insana ilâhî genişliğin ve yaratılışın sonsuzluğunu öğretmek için belirlenmiş bir hakikat olduğunu ifade eden[396] müellif, söz konusu sûretlerin mahiyetine ilişkin beyanda bulunmamıştır.

Bedenin ahirette kazanacağı sûretler acaba sadece manevî düzlemde güzellik ve çirkinliği yansıtan soyut bir ifadeyi mi temsil eder yoksa İbnü'l-Arabî bedenin sürekli sûret kazanacağını öngörürken maddî yapının değişimini mi kasteder? Sözgelimi berzahta mavi gözlü, beyaz tenli veya esmer saçlı birisi haşr, mahşer, hesap, cennet ve cehennem safhasında da bu fiziksel özellikleri mi taşıyacaktır? Yoksa bununla kastedilen manevî bir nitelik midir? İbnü'l-Arabî'nin genel teamülünden anlaşılan manevî bir görünümden bahsettiğidir. Burada manevîlikten kasıt ruhânîlik değil bedenin güzellik ve çirkinlik gibi soyut sıfatlarla tanımlanmasıdır. Sözgelimi İbnü'l-Arabî insanın lâtif tabiatının sahip olduğu ilmi, cesedinin ise amellerinin sûreti üzere diriltileceğini ifade eder.[397] Kişinin diriliş anındaki halini dünyadaki amellerinin bir neticesi olarak değerlendiren sûfî bu minvalde *"İnsan ne halde olursa, o hal üzere kabzolunûr; ne hal üzere ölürse, o hal üzere haşrolunûr"*[398] hadisine işaret ederek kişinin dünyadaki yaşantısının ahiret hayatındaki etkisini vurgular.[399] Buradan anlaşılan insanın yaratılışta kazanacağı suretin fiziksel değil de manevî bir görünüm olacağı yönündedir. Nitekim hangi hal üzere ölünürse o hal üzere diriltileceğini ifade eden hadise atıf yapılması bunu gösterir. İnsanın dünyada sahip olduğu fiziksel yapının haricinde başka bir terkip kazanması mümkün olmadığından, insan öldüğünde hangi manevî hal üzere ise haşredildiğinde de iyi veya kötü, güzel veya çirkin o halin izlerini taşıyacaktır.

---

[396] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/446; 5/279; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/561.
[397] İbnü'l-Arabî, "Risâletü'l-Envâr", 164; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/456.
[398] Hadisin geçtiği yerler için bkz: Müslim, "Kitâbü'l-Cenne", 83; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 22/413; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 16/304 (No: 7313).
[399] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/1367.

3. Rü'yetullah Tecrübesinin İdrâkî ve Hissî Boyutları

İbnü'l-Arabî ahirette ilâhî zâtı müşâhede tecrübesinin kıyamet günü, cennette ve cehennemde olmak üzere üç menzilde farklı mahiyetlerde gerçekleşeceğini takdim eder. Anlaşıldığı kadarıyla bu görme tecrübesi daha ziyade idrâkî boyutta tahakkuk edecektir. Fakat acaba Şeyhü'l-Ekber hissî anlamda kulun Hak Teâlâ'nın bizatihi kendisi görebilmesini imkân dâhilinde değerlendirmiş midir? Ayrıca bu görme tecrübesinde bütün insanlar ortak mıdır? Yoksa cennetlikler ve cehennemlikler arasında müşâhedenin mahiyetine ilişkin bir ayrıma gidilmiş midir?

Şeyhü'l-Ekber kıyamette yaratıcının görülmesinin imkânını bir hadis rivayetine dayandırarak söz konusu hadiste Hz. Peygamber'e *"Kıyamet günü Rabbimizi görecek miyiz?"* diye sorulduğunu, Hz. Peygamber'in ise *"Öğle vakti bulutsuz bir havada güneşi ve dolunayı nasıl görüyorsanız Rabbinizi de öyle göreceksiniz"* şeklinde yanıt verdiğini belirtir. İbnü'l-Arabî Hak Teâlâ'nın şeriatın ruhu gereği tecellî etmesinin sabit olduğunu belirterek bu tecellînin görülmesi hususunda artık herhangi bir kuşkunun kalmadığını, Hz. Peygamber'in Hakk'ın görülmesini ay ve güneşin görülmesine teşbih etmesinin bu müşâhedenin gerçekleşeceğine işaret ettiğini söyler. Bu müşâhede tecrübesi berzahtaki görme ve ahiretteki görme olmak üzere iki aşamada değerlendirilmiştir. Berzah mahiyet bakımından geceye, ahiret ise gündüze benzetilmekte böylelikle berzah âleminin ayetine mecazen ay, ahirete ise güneş denilmiştir. Dolayısıyla berzahtaki görme geceleyin ayın görülmesine, ahiretteki ise gündüz vakti güneşin görülmesine benzetilmiştir. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî kıyamet gününde perdelerin açılacağını, gözlerin keskinleşeceğini ve insanların Rabblerinin vechini tıpkı güneşi seyreder gibi apaçık bir şekilde müşâhede edeceklerini ifade eder.[400]

Müfekkirin kıyamette Hakk'ın görülmesinin imkânı olarak sunduğu bir diğer referans *"O gün birtakım yüzler aydınlıktır. Rabblerine bakarlar."*[401] ayetidir. İbnü'l-Arabî ayette geçen *ilâ* edatının gayeyi bildiren bir harf-i cer olması dikkate alındığında ayetteki bakma fiilinin amacının Hakk'ı müşâhede etmek olduğunu ileri sürer. Zira ona göre görme gözün en yüksek gayesidir ve gözün görmeden aldığı lezzet başka hiçbir lezzete benzemez. Çünkü kulluk edilenin görülmesi en yüksek derecede yakîn olan

[400] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/307; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 29.

[401] el-Kıyâmet, 75/22, 23. Ayrıca İbnü'l-Arabî'de vech kavramnın kullanımı için bkz: Morris, *Kalp Aynası*, 120-136.

ayne'l-yakîn mertebesini ifade eder. Bu meyanda Hakk'ın görülmesinin mahiyeti ve yaratıcının bütün niteliklerden münezzeh olması gibi O'nun görülmesinin de niteliklere bağlı olmayan bir görme olduğu takdim edilir. Bu nedenle müşâhade tecrübesinde "*O duyumsanır*" gibi sınırlayıcı ifadelere yer verilmediğini zira burada söz konusu olanın beşerî sınırlardan arınmış bir tecrübe olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî "*Rabblerine bakarlar"* ifadesinin bazı müfessirlerce hazf edilmiş bir takdirle *"Rabblerinin nimetlerine bakarlar"* şeklinde de yorumlandığını, bu durumda *ilâ* harf-i cerinin nimet anlamına gelen çoğul bir isme izafe edildiğini belirtir. Düşünür bu yaklaşımın da isabetli olduğunu fakat ayetin zâhirî manasının Hakk'ın kıyamet gününde bizzat görülmesinin destekler mahiyette olduğunu ifade eder.[402] Ayrıca İbnü'l-Arabî ilgili ayette geçen *nazara* fiilinin Arap dilinde çeşitli edatlarla kullanıldığında anlam farklılıkları kazandığını öne sürer. Buna göre *nazara* fiili *ilâ* harf-i cerriyle kullanıldığında gözle gerçekleşen fiziksel bir bakışı; *fî* harf-i cerriyle kullanımında akıl ve tefekkürle yönelmeyi, *li* harf-i cerriyle kullanımında ise rahmet ve şefkat kaynaklı bir yönelişi ifade eder. Kelime edatsız kullanımında ise mücadele etmek, karşı karşıya gelmek ya da ertelemek anlamlarını taşır.[403] Bu çerçevede ayette geçen *nazara* fiilinin *ilâ* harf-i cerriyle birlikte kullanılması burada kastedilen görmenin duyusal bir rü'yet yani fiziksel bir bakış ve şahitlik olduğunu ortaya koyar. Bu bakımdan görme ile müşâhede arasında bir ayrım yapılır ve kıyamette O'nun müşâhede edilmesinden değil görülmesinden haber verildiği bildirilir.[404] Düşünüre göre yüz ise özellikle göz ve nazarla ilişkilendirilen görme fiilinin gerçekleştiği uzuv olması itibariyle görmenin alametidir. Ancak İbnü'l-Arabî bu görmenin cismanî bir gözle değil hakikatin ayne'l-yakîn mertebesinde müşâhedesi ile mümkün olacağına işaret eder. Burada ilâhî zâtı görme mahiyetinin bizce bilinmeyen fakat Hakk'ın zâtına yaraşır bir sûrette tahakkuk edeceğini belirtir.[405]

İbnü'l-Arabî'nin bu anlatımı ilk bakışta çelişkili görünür. Zira bir yandan Hakk'ın görülmesini fiziksel, duyusal bir gözle gerçekleşen bir fiil olarak yorumlarken, diğer yandan bu görmenin mahiyetinin hakikatin ayne'l-yakîn mertebesine mahsus bir müşâhede olduğunu ve bizce bilinmeyen, ilâhî zâta layık bir tarzda tahakkuk edeceğini vurgular. Zannımızca bu noktada esas tartışma konusu kıyamet gününde görülecek

[402] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/421.
[403] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 29.
[404] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celaliyye ve huve Kelimetullah", 53.
[405] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 422.

olanın bizzat Hakk'ın Zâtı mı, yoksa O'nun tecellîleri mi olacağı meselesinde düğümlenir. Zira eğer burada mutlak ve saf ilâhî Zât kastediliyorsa, cismanî bir gözün böylesi aşkın bir hakikati görmesi mümkün müdür sorusu gündeme gelir. Öte yandan İbnü'l-Arabî ahiret âleminin yaratılış ve hayat tarzının dünyevî olandan farklı olduğunu ifade eder. Dolayısıyla oradaki uzuvların yaratılışı ve görme fiilinin mahiyeti de dünyevî anlayışa indirgenemeyecektir. İbnü'l-Arabî'nin kıyamette Hakk'ın görülmesine dair düşüncesinde en açık ve tutarlı yaklaşım Hakk'ın sûretlerdeki tecellîsinin müşâhede edilmesi yönündedir. Bu bağlamda gerçekleşecek olan görme yalnızca cismanî bir fiil olarak değil aynı zamanda idrâkî boyutu da içeren bir tecrübe olarak düşünülmelidir. İnsanlar gözleriyle belirli bir sûreti görecekler fakat o sûretin kendi zihinsel tanrı tasavvurlarıyla örtüştüğünü bilmeden, onu Hakk'ın bizzat Zâtı sanacaklardır. Böylece görme eylemi hem fiziksel bir şahitliği hem de bilişsel bir idrâk sürecini kapsayacaktır. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımı, Hakk'ın müşâhedesinin cismanî ve idrâkî boyutları arasında bir bütünlük kurmayı ve nihayetinde bu tecrübenin mahiyetini insan idrâkinin sınırlarının ötesine taşımayı amaçlar.

İbnü'l-Arabî kıyamet günü Hakk'ın farklı sûretlerde tecellî edeceğini ve bu sûretlerin mahşer ehlinin algılarına göre çeşitleneceğini ifade ederek bu süreci insanların ilâhî hakikati idrâk dereceleri üzerinden açıklar. Ona göre kıyamet günü Hak Teâlâ yaratılmışlara hitap ederek *"Her ümmet kendi taptığının peşinden gitsin"* diyecektir. Bu çağrı her topluluğun dünyada kabul ettiği ilâhî hakikat algısını temsil eden sûretlerin peşinden gitmesi gerektiğine işaret eder. Bu süreçte Hak Teâlâ daha evvel kendisinde tecellî ettiği sûretlerin en basit ve bayağı olanlarından birinde görünerek kullarına *"Ben sizin Rabbiniz değil miyim?"* diye soracaktır. Ancak insanlar bu sûreti Rabbliğini tasdik etmeyip *"Senden Allah'a sığınırız; Rabbimiz gelinceye kadar burada bekleyeceğiz"* diyerek sûret görünümündeki Hakk'ı reddedeceklerdir. Bu inkâr zâtî tecellînin insanların inançlarına ve idrâk seviyelerine münasip düşmeyen bir sûrette tebellür etmesinden kaynaklanır. Akabinde Cenab-ı Allah muhtelif bir sûrette yeniden tecellî eder. Zira Şeyhü'l-Ekber'in tefekküründe Hakk'ın tecellîsi her daim sabit ve değişmez bir formda gerçekleşmeyip aksine her bir tecellî insanların iman ve marifet seviyelerine göre farklı bir sûrete bürünerek şekillenecektir. Müfekkir bu bağlamda insanların dünyadaki Tanrı tasavvurlarının ahirette tebarüz eden ilâhî tecellîye yaklaşım biçimlerini belirlediğini ifade eder. Buna göre insanlar kendi inanç ve idrâkleriyle örtüşen sûrette tecellî eden Hakk'ı kabul ederken, bu inançlarla çelişen sûretleri ise reddederler. Bu husus aynı zamanda ilâhî tecellînin kullar için bir imtihan aracı olduğunu ortaya koyar. İnsanlar Hakk'ın tecellîsini idrâk etmeyip onu inkara

giriştiklerinde bunun üzerine Hak *"Sizinle Rabbiniz arasında onu tanıyacağınız bir alamet var mı?"* şeklinde bir soru yöneltecektir. İnsanlar bu alameti bildiklerini ifade ettiklerinde Hak Teâlâ kullarının zâtını tanıyacakları bir sûrette tecellî eder.[406] Bu süreçte Hakk bir sûretten diğerine geçerek nihayetinde her sûrette tanınacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum Cenab-ı Hakk'ın *bütün sûretlerde tecellî eden* hakikat olduğunu ortaya koyar ve kıyamet günündeki bu sûret değişimleri mutlak hakikatin farklı tezahürlerini ifade eder.[407] Müfekkir bu bağlamda *"Her nereye yönelirseniz Allah'ın vechi oradadır"*[408] ayetine dikkat çekerek bu ayetin söz konusu çoğul tecellîye işaret ettiğini, dolayısıyla bütün yönelişlerin ve ibadetlerin hakikatte Hakk'a yönelik olduğunu takdim eder.[409] Ayrıca Hakk'ın muhtelif suretlerde görünmesine karşın özünün değişmeyeceği ifade edilmelidir. Bu bir suyun bulunduğu kabın şeklini alması gibidir. Buna göre insanlarda kendi kalp genişliklere göre Hakk'ın suretlerini idrâk edecektir.[410] Kişinin cilalanmış bir yüzeyde gördüğü sûretin kendisinden başkası olmadığı gibi,[411] kıyamette Hakk'a ait diye göreceği sûretler de esasında kendi hakikatinin ifadesi olan görünümlerden ibarettir. Nihayetinde tecellideki bu farklılıkların istidadın farklığından[412] ileri geldiği anlaşılır. Dolayısıyla kendi aslından başka bir sûrette tebellür eden her şeyin tabir edilmesi gerektiği gibi,[413] kıyamette insanların idrâk edeceği bu suretlerin kendi tasavvurları doğrultusunda tabir edilmesi gerekir.

Cenab-ı Mevlâ'nın kıyamet günü sûretlerdeki tecellîsini ayna metaforuyla açıklayan sûfî, ilâhî zâtı ayna makamında tasvir eder. Buna göre aynaya bakan kişi kendi inancına uygun bir sûreti gördüğünde onu tanıyıp tasdik ederken kendi inancına ters düşen bir sûreti gördüğünde reddeder. Her ne kadar ayna muhtelif sûretleri yansıtsa da esasında kendisi bu sûretlerin tümünden münezzehtir. Fakat bunun yanısıra ayna sûretler üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir ve sûretleri küçük, büyük, uzun, kısa, dar ya da

---

406 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/171, 172; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celaliyye ve huve Kelimetullah", 51; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/1180-1184; Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 41, 42. Ayrıca bkz: Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis*, 154, 155.

407 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/171, 172; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Fenâ", 20. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 96; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/737; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Eyyami'şe'n", 66.

408 el-Bakara, 2/115.

409 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/323; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 192, 193.

410 William C. Chittick, "Ibn 'Arabi's Own Summary of The Fusus/The Imprint of The Bezels of The Wısdom", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society* 1 (1982), 65.

411 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 42; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 23.

412 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 77; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 95.

413 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 84.

geniş gibi farklı şekillerde gösterir. Buna göre Hakk'ın kıyamet günündeki tecellîleri de ayna metaforuna benzer şekilde farklı sûretlerde zuhûr edecek, bu sayede her bir sûret insanların idrâk seviyelerine muvafık olarak algılanacaktır. Ancak aynanın sûretlere olan etkisi yalnızca yansıyan ölçülerle sınırlı olup aynanın kendisi kendisine yansıyan sûretlerden tamamen bağımsız ve münezzehtir. Benzer şekilde Vücûd-u Mutlak'ın zâtı da kendisinde tecellî ettiği sûretlerden münezzehtir ancak bu sûretlerin teşekkülünde etkisi bulunur.[414]

İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın kıyamet günü farklı sûretlerde tecellî edeceği ve her bir insanın bu tecellîyi kendi algısına göre idrâk edeceği fikri, kanaatimizce sûfînin ilâhu'l-mu'tekâd kavramıyla irtibatlandırılarak değerlendirilmesi meseleyi daha anlaşılır kılacaktır.[415] İnanılan ilâh manasını ihtiva eden ilâhu'l-mu'tekâd kavramı *"kulun aklında veya taklîdinde yaratıp kalbine sığdırdığı Allah'ın sûreti veya fikri"*[416] şeklinde tanımlanır. Bu tasavvur insanın bilgi ve algısının sınırları ölçüsünde yarattığı Tanrı anlayışını ifade eder. Nitekim İbnü'l-Arabî ilâh isminin mutlak ve sınırsız olduğunu ve bütün inanç biçimlerinin sûretlerini kapsayacak genişlikte olduğunu belirtir.[417] Bu düşünceye göre insan kendi istidadı ve idrâk düzeyi doğrultusunda zihninde bir ilâh fikri geliştirmekte ve bu fikirle Hakk'a yönelmektedir. Fakat bu tasavvurun Hak Teâlâ'nın zâtını değil yalnızca O'nun tecellîlerinden bir tecellîyi yansıttığı bilinmelidir. İbnü'l-Arabî'ye göre inanılan ilâh kulların inançlarına göre çeşitlenip çoğalır fakat bu durum Zât-ı Akdes'in vücûdunda bir artış olduğu manasında değildir. Çünkü insanın zihninde tebellür eden bu Tanrı tasavvuru yaratılmıştır ve mahlûkâtın tamamı üzerinde Hakk'ın tecellîgâhları vardır. Dolayısıyla kişinin zihnindeki ilâh fikri de yaratılmış olduğundan, onun tahayyülündeki ilâh fikri de Hakk'ın tecellîgâhlarından birisidir. Bu bağlamda her ibadet edilen varlık esasında Hak Teâlâ'nın bir tecellîgâhı olur. Bu anlayışa göre insan bilinçli ya da bilinçsiz olması fark etmeksizin daima Allah'a yönelir. Bu bağlamda Şeyhü'l-Ekber'e göre bir ağaca, yıldıza ya da bir puta tapan kişi bile gerçekte Hakk'ın herhangi bir tecellîgâhında O'na ibadet etmiş sayılır. Müfekkir

---

414 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 62, 172, 173. Ayrıca bkz: Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/313-315; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 61, 62; Demirli, *Fusûs Şerhi*, 180.

415 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/152; 6/388; 7/29; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 216; 308, 309; Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*, çev. Ralph Manheim (Princeton, New Jersey: Printed by Princeton University Press, 1981), 196, 197.

416 el-Hakîm, "İnanılan İlah", 282.

417 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 97; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/63.

"Rabbiniz, kendisinden başkasına ibadet etmeyin diye hükmetmiştir"[418] ayetini ilgili görüşün dayanağı olarak zikrederek ayeti bu bağlamda yorumlar.[419] Meşru ilâh ise şeriatın öğrettiği, vahyin bildirdiği, insanın bireysel algılarından bağımsız olarak, Hakk'ın hakikatiyle örtüşen bir Tanrı tasavvurunu temsil eder. İbnü'l-Arabî bu ayrımla kişinin kendi zihninde oluşturduğu inanılan ilâhın mutlak hakikati tam anlamıyla yansıtamayacağını ve bunun yalnızca bireyin sınırlı idrâkine muvafık bir yansıma olduğunu belirtir. Fakat buna karşın inanılan ilâhı tamamen yanlış ya da geçersiz saymaz aksine bu tasavvuru kişinin Yaradan ile ilişkisinin bir tezahürü olarak takdir eder. Bununla birlikte Hak Teâlâ'nın mutlak birliğini kavrayabilmek ve ilâh tasavvurunu daha kapsamlı bir düzeye taşıyabilmek için şeriatın bildirdiği meşru ilâh anlayışına yönelmek gerektiği kanaatindedir.[420]

İbnü'l-Arabî'nin kıyamet günü herkesin yaratıcıyı kendi hayal gücü ve tasavvuruyla kavrayacağı düşüncesi, ilk bakışta dinî çoğulculuk fikrini çağrıştırabilir. Dinî çoğulculuk anlayışı felsefi ve teolojik bir perspektiften tüm dinlerin aşkın bir hakikate eşit derecede yakın olduğunu ve doğruluk bakımından dinler arasında bir hiyerarşi kurmanın mümkün olmadığını savunur.[421] Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'nin insanların benimsediği tüm Tanrı tasavvurlarının Hakk'ın tecellîlerinden bir parça olduğu ve bu nedenle inançların bir yönüyle hakikate tekabül edeceği düşüncesi ilk bakışta dinî çoğulculuk[422] fikrini uyandırsa da, bu yaklaşım dinî çoğulculuğun savunduğu gibi tüm

---

[418] el-İsrâ, 17/23. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/143, 279, 386; Demirli, *Fusûs Şerhi*, 304. Ayrıca detaylı bilgi için *Fusûsu'l-Hikem'*de İshak ve Şuayb Fass'ına bakınız.

[419] el-Hakîm, "İnanılan İlah", 283-285. İbnü'l-Arabî'de ilâhu'l-mu'tekâd kavramı hakkında tafsilâtlı bilgi için bkz: Numan Rakipoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bilim Dalı, Doktora, 2020); Merve Dinçer, *İbnü'l-Arabî'de İlâh-ı Mu'tekad Kavramı* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019); Ömer Özgül, "İbnü'l-Arabî'de Tahammül Ahlakı: İlâh-ı Mutlak/ Mü'tekad Anlayışı ve 'Öteki'ne Bakış", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı III*, ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021), 133-151.

[420] Demirli, *Fusûs Şerhi*, 305.

[421] John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (New York: St. Martin's Press, 1985), 35-44; Adnan Aslan, "Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 17-30.

[422] İbnü'l-Arabî'nin dinî çoğulculuk fikrini anımsatan en meşhur beyitlerinden biri şunlardır: *"Gönlüm her sûreti kabul eden bir mekândır. Ceylanların otlağı, rahiplerin manastırı. Putların mabedi, hacıların Kâbe'si, Tevrat levhaları ve Kur'ân sahifeleridir."* Bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Tercümanü'l-Eşvak*, çev. Hamza Tanyaş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010), 24. Ancak İbnü'l-Arabî yorumcuları bu beyitlerin dinî çoğulculuk düşüncesini ifade etmediğini aksine İbnü'l-Arabî'nin kalbin kemâl mertebesine ve ilâhî muhabbet anlayışına işaret ettiğini dile getirmektedir. Araştırmacıların bir kısmı bu beyitlerin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde okunması gerektiğini savunurken, diğerleri bu ifadelerin kalbin kemâl noktasına ulaşarak tüm varlıkları kucaklayan bir tecellîgâh haline geldiğini vurguladığını belirtir. Bazı yorumcular ise bu beyitlerde kullanılan mecaz, kinaye, istiare ve sembol diline dikkat

dinlerin eşit derecede doğruyu veya mutlak hakikati temsil ettiği manasını taşımaz. İbnü'l-Arabî'ye göre bireyin kendi zihninde oluşturduğu inanılan ilâh sınırlı bir yansıma olup mutlak hakikati tam manasıyla içermemektedir. Bununla birlikte inanılan ilâh bireyin Rabbi ile ilişkisinin bir tezahürüdür ve kişinin hakikat yolculuğunda bir başlangıç noktasıdır. Nihaî hedef ise şeriatın öğrettiği meşru ilâh anlayışına ulaşmaktır. Dolayısıyla bu görüşler inançların özünde bir hakikate işaret ettiği fikrine kapı aralasa da dinî çoğulculuğun bütün dinlerin eşit doğrulukta olduğu iddiasıyla tam olarak örtüşmemektedir.

Hakk'ın sûretler aracılığıyla görünme tecrübesinde tüm insanların ortaktır. Ona göre nasıl ki ilk yaratılışta insanlar Allah Teâlâ'ya iman ettikleri için O'nun kendilerine itina gösterdiğine inanmışlarsa aynı şekilde ahirette de Hakk'ın kendilerine müşâhede nimeti bahşedeceğine iman ederler.[423] Bu durumda gündeme şöyle bir soru gelmektedir. Madem kıyamet gününde herkes Hakk'ın sûretlerdeki tecellîsini görecektir, o halde cehennemlikler için *"O gün Rabblerinden perdeleneceklerdir"*[424] ifadesinin kullanılmasının hikmeti nedir? İbnü'l-Arabî bu ayeti açıklarken Hakk Teâlâ'nın bu ifadeyi Celâl sıfatının bir yansıması olarak kullandığını belirtir. Bu ayet Hakk'ın Celâl sıfatının gereği olarak bedbaht kimseler için bir kahır tecellîsini ifade eder.[425] Ayrıca Hak Teâlâ'nın bu ifadeyi cehennemlikleri kınama maksadıyla zikrettiğini öne sürer. Bunun haricinde ayette geçen Rabb isminin burada özellikle terbiye eden, ıslah eden anlamıyla kullanılmasına ve cehennemliklerin bu isimle olan ilişkisine dikkat çeker. Buna göre Cenab-ı Mevlâ cehennemliklere Rabb isminin terbiye ve ıslah boyutuyla tecellî etmeyecektir. Ancak bu durum onların mutlak anlamda Rabb isminin tecellîsinden bütünüyle mahrum kaldıkları anlamında değildir. Müfekkir söz konusu mahrumiyetin belirli bir zaman dilimiyle sınırlı özel bir perdelenme olduğunu ileri sürer. Ayette geçen *"O gün"* ifadesinin bu durumun kıyamet gününe özgü olduğunu ve süreklilik arz etmeyeceğini gösterir. Şeyhin nazarında bu durum ilâhî adaletin bir

---

çekerek İbnü'l-Arabî'nin anlatım tarzının temelde mecazî olduğunu ifade eder. Daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz: Recep Yitiz, *İbn Arabî'de Dini Çoğulculuk* (Ağrı İbrahîm Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018), 58-65; Emrah Kaya, "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/33 (Haziran 2016), 54-71; M. Sait Reçber, "Ibn al-'Arabī, Hick and Religious Pluralism", *Asian and African Area Studies* 7/2 (2008), 145-157.

[423] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/93.

[424] el-Mutaffifîn, 83/15.

[425] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 29.

tecellîsi olarak cehennemliklerin hakikatten perdelenmesiyle ulaşmak istedikleri şeye ulaşamayacaklarını idrâk etmeleri için takdir edilmiştir.[426] Bu kayıtlanma kıyamet gününe özgü olduğu için daha sonra cehennemde rü'yetullah tecrübesinin gerçekleşeceği ifade edilir. Fakat bunun mahiyeti daha farklı olacaktır. İbnü'l-Arabî cennetliklerin ilâhî nûru müşâhede etmek için Beyaz Kesib'te toplandıklarında cehennemliklerin de bu müşâhedeye ortak olabileceğini belirtir. Ona göre cennet ehline yönelik ilk tecellîde cehennemliklerin üzerindeki perde ağırlaşacak, azap ve ıstırapları artacaktır. Öyle ki bu azaptan daha şiddetlisi olamayacağı ifade edilir. İbnü'l-Arabî bu ilk tecellînin azap süresi tamamlanmadan ve kapsayıcı rahmet tecellî etmeden önce gerçekleştiğini, bu yüzden ilâhî tecellînin cennet ehli için haz ve mutluluk kaynağı olurken cehennemlikler için azabı derinleştiren bir unsura dönüştüğünü öne sürer. Ancak ikinci ve daha sonraki tecellîlerde ilâhî rahmet genişlediğinde cehennemlikler de müşâhedeye kısmen dâhil olabileceklerdir. Ne var ki onların bu müşâhedesi cehennem ateşinin gözenekleri arasındaki boşluklardan sınırlı bir şekilde gerçekleşecektir. Ayrıca İbnü'l-Arabî cehennemliklerin müşâhedesinin dünya hayatındaki ahlakî durumlarına göre belirleneceğini buna göre kişi dünyada hangi ahlakî mertebeye sahipse cehennemde de ancak o ahlak ölçüsünde cahimin delikleri arasından ilâhî tecellîyi müşâhede edebileceğini takdim eder.[427] Fakat cehennemliklerin Hak Teâlâ'nın tecellîsini görseler bile gördükleri hakikati idrâkten mahrum olacakları için bunun mahiyetine vasıl olamayacakları, nitekim perdesiz müşâhadenin cennet ehline özgü olduğu savunulur. Cehennemliklerin bu görme tecrübesi insanın tanımadığı birisini görmesine benzetilir. İnsan tanımadığı birini gördüğünde onunla konuşabilir, selamlaşabilir fakat kim olduğunu, mahiyetini ve özelliklerini bilmediği için bu görüşme kendisine bir lezzet sunmaz. Ayrıca bir lezzet sunmadığı gibi gördüğü ve konuştuğu kimseyi idrâk edemediği için bu karşılaşmadaki perdelenme hali kendisine azap verecektir.[428] Burada dikkat çekilmesi gereken husus müfekkirin tecellînin herkes için nimet olmadığını, bunun Hak Teâlâ'ya duyulan sevgi ve özlemle alakalı olduğunu belirtmesidir. Ona göre kalbinde Hakk'ın muhabbetini besleyenler bu tecellîden lezzet

[426] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/203; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/421, 467; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/247.
[427] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/429; 6/213, 214.
[428] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/468.

alacak ve onunla huzur bulacaklardır fakat bu muhabbeti taşımayanlar için ilâhî tecellî azap ve huzursuzluk kaynağı olacaktır.[429]

Cennette yaşanacak müşâhede tecrübesinin mahiyetine gelince, öncelikle İbnü'l-Arabî'nin bu hususta detaylı aktarımlarda bulunduğu ve bunun cennet ehli için en ulvî nimetin Hak Teâlâ'nın cemalini müşâhede etme düşüncesi dolayısıyla olduğu ifade edilmelidir. Müfekkir *"O gün, birtakım yüzler vardır ki, Rabblerine bakarlar"*[430] ayetini bu bağlamda yorumlayarak Zât-ı Akdes'in cennetteki tecellîsinin hem zâhirî hem de bâtınî bir idrâke imkân tanıyacağını belirtir. Sûfî'nin nazarında bu tecrübe cennetin en yüksek derecesi kabul edilen Adn cennetinde yer alan Kesîb mertebesinde vukû bulacaktır. Zira Kesîb mertebesi diğer cennetlerden farklı olarak maddî nimetlerden arınmış bir mekân olup burada yalnızca Hak Teâlâ'nın vahdaniyetine şahit olma tecrübesi yani *rü'yet* söz konusudur.[431] Bu safhanın cennetin Dârü's-Selâm olma vasfını da tahkim eden Selâm ilâhî ismin daveti üzerinden başlayacağı, herkesin bu ilâhî çağrıya kendi mertebesine göre icabet edeceği, kimilerinin yavaş ve temkinli adımlarla ilerlerken kimilerinin coşkun bir hızla koşacağı, bazılarının ise bu iki hız arasında yol alacağı belirtilir. Fakat nihayetinde herkesin hızı aynı noktada birleşeceği ve Kesîb cennetinde toplanacağı söylenir.[432] Bu toplanmada Hakk'ın herhangi bir vasıta olmaksızın bizzat kullarına Tâhâ suresini doğrudan okuyacağı ve bu esnada kelâmın sûret şeklinde tecellî edeceği ifade edilir. Böylece onlar Hakk'ı hem işitecekler hem de müşâhede edeceklerdir.[433]Hakk'ın cemalinin müşâhedesi cennet ehlinin marifet derecelerine ve ruhânî kemâline bağlı olarak farklı derecelerde tahakkuk edecek ve herkes kendi manevî seviyesine muvâfık bir tecellîye mazhar olacaktır. Buna göre bu grupların en yücesinde resul, nebîl ve keşf ehli velîler yer alırken aklî istidlal yoluyla Hakk'ı tanıyan âlimler ve taklitçi müminler de müşâhededen nasiplenirler. Fakat nebî ve resuller ilâhî Zât'ın doğrudan, velîler sıfat ve isimlerin manasını idrâk etme aracılığıyla, diğer kullar ise isim ve sıfatlar üzerinden Hakk'ı idrâk edeceklerdir. Müfekkir *"Bir kısmınızı diğerlerinden üstün kıldık"*[434] ayetini bu bağlamda izah ederek herkesin Allah katındaki mertebesinin dünyadaki amelleri, bilgisi ve ilâhî hakikate olan yönelimi

[429] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/446.
[430] el-Kıyâmet, 75/23.
[431] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/429, 2/549; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 367.
[432] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/482-485; 6/213.
[433] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/67.
[434] en-Nahl, 16/71.

doğrultusunda belirlendiğini vurgular. Şeyhin anlayışında saadet ehli Hakk'ın cemalini müşâhede etmeden önce kendi mertebelerini yakîn bir bilgiyle idrâk ederler. Bu idrâk onlara doğrudan ilham edilir ve bu içsel bilgi bir çocuğun annesini tanıması gibi fıtrî ve kesin bir farkındalıktır.[435] Burada görmenin peygamberler haricindeki diğer cennetlikler için yine bellî bir vasıta üzerinden, örtük bir şekilde tecrübe edileceği anlaşılır. Nitekim İbnü'l-Arabî Hakk'ın Zâtının mutlak bir azamet örtüsüyle kuşatıldığını ve bu örtü hem dünyada hem de ahirette bizzat O'nun zâtı üzerinde bulunduğunu beyan eder. Hz. Peygamber'in Adn cennetinde Hak Teâlâ'nın tecellîsini azamet örtüsüyle birlikte haber vermesi bu düşüncenin dayanağıdır. Ona göre bu örtü ile zât arasındaki birliktelik görmeyi imkânsız kılacaktır. Çünkü göz ancak örtüyü görebilecektir, zâtı değil. Kur'ân'da geçen *"Beni asla göremezsin"*[436] ayeti ile bu ontolojik engeli teyit eder. Bunun yanı sıra örtünün sadece zâhirî değil aynı zamanda bâtınî bir boyut taşıdığı, zâhirde örtünün görülebileceği fakat bâtında ise bu örtünün Allah'ın zâtının görülmesini sürekli engelleyeceği belirtilir. Sûfî, görülebilenin yalnızca bizâtihi kendimiz olduğunu, çünkü bizim o zâtın azametinde sabitlenmiş olduğumuzu ve görüşün de yalnızca bu benlik üzerinden gerçekleşebileceğini ileri sürer.[437] Bu pasajda ilâhî zâtı görme imkânının peygamberler hariç diğer cennet ehli için kendi ontolojik sınırlarıyla kayıtlı kalacağı anlaşılır. İbnü'l-Arabî başka bir bağlamda ise Hz. Peygamber'e *"Rabbini gördün mü?"* diye sorulduğunda O'nun bu soruya nûrânî bir varlığın görülmesinin imkânsızlığını vurgulayarak cevap verdiğini nakleder. İzzet perdesi her daim indirilmiş hâlde olup ebediyen açılmayacak dolayısıyla gözler O'na hükmedemeyecektir. Bu durumun ilâhî müşâhede esnasında da geçerliliğini sürdürdüğünü, zira oranın hayret ve acz makamı olduğunu, orada vuku bulan görmenin hakiki manada bir görme olmadığını belirtir. Bu meyanda Hz. Ebû Bekr'in *"İdraki derk etmekten âcizlik, idrâkin ta kendisidir"* sözünü şâhit olarak nakleder.[438] İbnü'l-Arabî Hz. Musa'nın tecellî karşısındaki tecrübesini bu hakikatin somut bir tezahürü olarak aktarmaktadır. Hz. Musa dağa bakmasını emredilmiş, ardından ilâhî tecellî dağa indiğinde dağ parçalanmış ve Hz. Musa bayılmıştır. Müfekkir bu bayılmanın bir zaaf olmadığını, aksine bizzat müşâhedenin gerçekleştiğinin delili olduğunu vurgular. Zira idrâk için bedenin bulunması şart değildir; idrâk kendisiyle kaim olacağı bir varlık gerektirmekle birlikte

[435] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/482-485; 6/213, 214.
[436] el-A'râf, 7/143.
[437] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 4/258. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 184.
[438] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 28.

belirli bir bünyeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla bayılma, yani kendinden geçme katı bünyeyle kaim olup idrâki engellemez. Nitekim Hz. Musa ayılır ayılmaz Allah'ı tenzih etmiştir; bu da söz konusu makamda kaimken tenzih edildiğini, dolayısıyla bir müşâhedenin vuku bulduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu görme zâtın bizzat idrâk edilmesi değil, zâtın taşınamaz tecellîsinin hayret ve acz içinde yaşanmasıdır.[439] Bu itibarla Hz. Musa'nın tecrübesi Hz. Ebu Bekr'in sözünün fiilî tezahüründen başka bir şey değildir.

Bu çerçevede ilk pasajdaki "doğrudan müşâhede" ifadesinin izafî bir anlatım kolaylığı olarak okunması gerekmektedir. Peygamberler zâtı değil, zâtın en yoğun ve en az perdeli tecellîsini müşâhede ederler. Buradaki doğrudanlık vasıtasızlığı değil, tecellînin yoğunluğunu ve perdelerin görece azlığını niteleyen izafî bir ifadedir. Nitekim ikinci pasajdaki Hz. Ebû Bekr'den yapılan nakil de bu okumayı teyit etmektedir. Bu söz en yüksek marifet ehli için dahi geçerli olan ontolojik bir sınırı dile getirir. O hâlde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde iki pasaj arasındaki görünür çelişki, birinin izafî diğerinin mutlak bir perspektiften kurulmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Doğrudan nitelendirmesi cennet ehlinin kendi içindeki hiyerarşiyi betimleyen izafî bir anlatım olup zâtın mutlak gaybiyetini ortadan kaldıran ontolojik bir iddia değildir. İbnü'l-Arabî'nin rüyet meselesine dair pasajları arasındaki görünür çelişkiyi çözmek için öncelikle çelişkinin tam olarak nerede düğümlendiğini tespit etmek gerekmektedir. Zira meselenin doğru konumlandırılması, mümkün çözüm yollarının da sağlıklı biçimde değerlendirilebilmesine imkân tanıyacaktır. İlk pasajda İbnü'l-Arabî cennet ehlini marifet derecelerine göre tasnif ederek nebî ve resullerin ilâhî Zât'ı doğrudan müşâhede edeceğini, diğer cennet ehlinin ise isim ve sıfatlar üzerinden yani bir vasıta aracılığıyla idrâk edeceğini ifade etmektedir. Bu tasnifle peygamberlere açık bir ayrıcalık tanınmakta ve doğrudan müşâhedenin mümkün olduğu ima edilmektedir. İkinci pasajda ise Hz. Peygamber'in bizzat *"nûrânî bir varlığın görülmesi mümkün değildir"* şeklindeki beyanına yer verilmekte; izzet perdesinin ebediyen indirilmiş hâlde kalacağı ve müşâhede anının dahi hayret ve acz makamı olduğu vurgulanmaktadır. Bu pasajda peygamberler de dâhil olmak üzere hiç kimse için bir istisna gözetilmemektedir. Üçüncü pasajda ise mesele Hz. Musa'nın tecellî karşısındaki tecrübesi üzerinden somutlaştırılmaktadır. Bu pasajda İbnü'l-Arabî görmenin bizzat gözle gerçekleştiğini,

[439] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 29.

aklın bu süreçte devre dışı kalacağını ve Hz. Musa'nın bayılmasının müşâhedenin gerçekleştiğinin delili olduğunu öne sürmektedir. Bunun yanı sıra makam ve hâl ayrımına başvurarak Musa'nın makamda ilk gören olduğunu, hâlde ise başkasının da görebileceğini belirtmektedir.

Bu üç pasaj bir arada değerlendirildiğinde görünürde birbirleriyle çelişen ifadelerin aslında farklı düzlemlerden kurulduğu anlaşılmaktadır. Çelişkinin çözümüne yönelik iki temel yorum yolu mümkün görünmektedir. Birinci yoruma göre İbnü'l-Arabî peygamberler için doğrudan müşâhededen söz ederken ontolojik değil derecesel bir farklılığı kastetmektedir. Buna göre peygamberler de ilâhî Zât'ı mutlak anlamda idrâk edemez; ancak diğer cennet ehline kıyasla perdeler daha az katmanlıdır ve tecellî daha yoğun bir şekilde tezahür eder. Bu durumda pasajlar arasında hakiki bir çelişki bulunmamakta, yalnızca izafî bir derece farkı söz konusu olmaktadır. İkinci yoruma göre ise İbnü'l-Arabî söz konusu pasajlarda birbirinden farklı perspektiflerden konuşmaktadır. İlk pasajda cennet ehlinin kendi aralarındaki hiyerarşiyi yani izafî bir düzlemi ele alırken, ikinci pasajda mutlak ontolojik sınırı başka bir deyişle hiçbir varlığın aşamayacağı zâtın erişilmezliğini konu edinmektedir. Üçüncü pasaj ise bu iki düzlemin somut bir vakada nasıl bir arada bulunduğunu göstermektedir. Bu iki yorum yolu arasında İbnü'l-Arabî'nin genel sistemine daha uygun düşen ikincisidir. Zira müfekkirin ontolojisinde zât, taayyünden ve her türlü nisbetten mutlak anlamda münezzehtir. Fusûs'ta ve Fütûhât'ta ısrarla vurguladığı üzere zât kendi içinde sonsuz bir lâ taayyün hâlindedir ve hiçbir idrâk, hiçbir tecellî, hiçbir isim O'nu tüketip kuşatamaz. Nitekim müfekkir ilâhî isimlerin bile zâtı tam anlamıyla ihata edemeyeceğini, zâtın daima isimlerinin ötesinde kaldığını açıkça belirtir. Dolayısıyla peygamberlerin dahi zâtı bizzat görmesi bu sistemin temel eksenini kıracaktır. Bu çerçevede ilk pasajdaki doğrudan müşâhede ifadesinin izafî bir anlatım kolaylığı olarak okunması gerekir. Peygamberler zâtı değil, zâtın en yoğun ve en az perdeli tecellîsini müşâhede ederler. Buradaki doğrudanlık vasıtasızlığı değil, tecellînin yoğunluğunu ve perdelerin görece azlığını niteleyen izafî bir ifadedir. Üçüncü pasajdaki "gözle görme" ifadesi de aynı çerçevede değerlendirilmelidir. Burada gözün gördüğü şey zâtın bizzat kendisi değil, zâtın taşınamaz ağırlıktaki tecellîsidir. Hz. Musa'nın bayılması bu okumanın en güçlü delilidir; göz görüyor, fakat gördüğü şeyin azameti karşısında idrâk çökmektedir. Bu durum zâtın değil, zâtın taşınamaz tecellîsinin müşâhede edildiğine işaret etmektedir. Pasajdaki makam ve hâl ayrımı da bu yorumu desteklemektedir. Musa'nın makamda ilk gören olması mutlak bir vasıtasızlığı değil, diğerlerine kıyasla izafî bir önceliği

anlatmaktadır. İkinci pasajdaki Hz. Ebû Bekr'den yapılan nakil de bu okumayı teyit etmektedir. O halde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde söz konusu üç pasaj şu şekilde birbirini tamamlayan bir bütün olarak okunabilir: İlk pasaj cennet ehlinin kendi içindeki izafî hiyerarşiyi, ikinci pasaj hiçbir varlığın aşamayacağı mutlak ontolojik sınırı, üçüncü pasaj ise bu iki düzlemin Hz. Musa'nın tecrübesinde nasıl bir arada tezahür ettiğini ortaya koymaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre cennetliklerin örtük müşâhede tecrübesinde yine de kendilerine dönük bir lezzet, mutluluk ve değişim olacaktır. Bu dönüşümleri şöyle tasvir edilir. İlâhî zâtın cemalini örtü üzerinden müşâhede etme bahtiyarlığına erişen cennet ehli bu yüce tefekkür ve derin idrâkin ardından mazhar oldukları nûranî tecellîlerle köşklerine döneceklerdir. Bu ilâhî tecellîlerin yalnızca cennet ehlinin ruhlarını değil aynı zamanda köşklerini, eşlerini ve sevdiklerini de güzelleştirecek ve her şeyi kuşatarak aşkın bir nûr ile bezeyecektir. Cennet ehli her dönüşlerinde bu ilâhî tecellîlerin izlerine rastlayacak ve çevrelerinde müşâhede ettikleri varlıkların tümünde bu nûrun tezahürleriyle derin ve bitimsiz bir haz hissedeceklerdir. Ancak bu manevî hazzın doğrudan müşâhede anında değil tecellîden sonra idrâk edileceği belirtilmektedir. Hakk'ın cemalini müşâhede edenlerin ilâhî tecellînin kudreti karşısında kendilerinden geçip varlık bilincini yitirmeleri sebebiyle bu hazzı müşâhede anında tezekkür etmeleri mümkün değildir. Şeyhin nazarında bu müşâhedenin tesiri yalnızca bir hazla sınırlı olmayıp bilakis, ilâhî hakikate dair derin bir bilgi ve idrâki de beraberinde getirmektedir. Ancak bu şuur teorik ve aklî bilginin ötesinde doğrudan tecrübe ve marifet yoluyla kazanılan, kişinin kalbinde daha önce mümkün olmayan bir farkındalık ile Hakk'a derin bir yakınlık vücûda getiren müstesna bir hüviyet taşır.[440]

Müşâhedenin etkilerinden biri de Cenab-ı Mevlâ'nın cemalini temaşa eden cennet ehlinin bu ilâhî tecellînin azameti ve tesiri karşısında adeta sarhoş olmasıdır. Bu halin sebeplerinden biri *görme sarhoşluğu* olup tecellînin ihtişamı onların idrâk sınırlarını aşar ve varlıklarını bütünüyle kuşatarak kendilerinden geçmelerine neden olur. Bu bir tür vecd hali yaşayacaklarını ima eder. Diğer bir sebep ise *iyilikteki artış*tır. Müfekkir müşâhededen dönen cennet ehlinin her biri eşsiz ve benzersiz olan nimetler, letafeti artan güzellikler ve sürekli derinleşen bir ihtişamla karşılaşacağını ve bu tecellînin ise onları adeta sarhoş ederek manevî bir vecde yönelteceğini ileri sürer.[441] Şeyhü'l-Ekber

[440] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/214.
[441] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/429, 483-485. Ayrıca bkz: Morris, *Kalp Aynası*, 144-147.

nihayetinde bu tecellînin tam manasıyla idrâkinin Cenâb-ı Hakk'ın ilminde gizli bir sır olduğunu ve ancak yaşandığı an bilinebileceğini ileri sürer. Onun nazarında bu ilâhî tecellîyle yaratıcıyı müşâhede eden kimseler bütün inançları ve hakikatleri kuşatan derin bir marifet bilgisine nail olacaklardır. Ancak bu bilginin Hak Teâlâ'nın ilminde mahfuz olması dolayısıyla müşâhede edenlerin derecelerinin birbirine denk olup olmadığı yahut birinin diğerine üstün gelip gelmediği kesin bir şekilde bilinemeyecektir.[442]

O halde ilâhî zâtı müşâhede tecrübesine yönelik şimdiye kadar gelinen noktada durum şöyle özetlenebilir. Öncelikle kıyamet günü Hak Teâlâ'nın görüleceği, bu görme tecrübesinde cehennemlikler hariç herkesin ortak olacağı anlaşılır. Cehennemlikler o gün kayıtlı olduklarından bu deneyime ortak olamazlar. Fakat diğer insanların görmesi ise doğrudan Hakk'ın zâtını görme şeklinde hissî bir tarzda değil idrâki bir surette gerçekleşecektir. Buna göre herkes Hakk'ın tecellîsi kendi zihnindeki Tanrı tasavvuruna uygun bir sûrette görecek, herkesin görmesi farklı olacaktır. Bu tecrübe bir yandan apaçık gerçekleşeceği için Hak aslında perdesiz zuhûr edecektir. Fakat insanlar o zuhûru saf haliyle değil kendi zihinlerinde tasavvurların görünümünde idrâk edecek dolayısıyla perdeli bir tecrübe yaşamış olacaklardır. Bu bakımdan kıyametteki tecrübenin Hak Teâlâ'nın tecellî mahiyetine dönük saf, açık, aşikâr olacağı fakat insanların O'nu algılaması bakımından örtük ve perdeli olacağı anlaşılır. Cehennemlikler kıyamet günü mukayyet tutuldukları bu tecrübeyi cehennemde cennetliklere tahakkuk eden tecellî üzerinden dolaylı olarak yaşayacak fakat bu kendileri için lezzet değil azap kaynağı olacaktır. Bu tecrübe yine idrâkî düzlemde sûretler vasıtasıyla gerçekleşecek ancak bu kendilerinin aşina olduğu ve bildiği sûretler olmayacaktır. Bu durumda cehennemliklerin kıyamette bu tecrübede mutlak, cehennemde ise kısmî olarak mahrum bırakılacakları ve her türlü bir perdelenme hükmünün kendilerine yansıyacağı anlaşılır. Bu hususta Şeyhü'l-Ekber'in ilâhî rahmet ve adalet arasındaki dengeyi nasıl kurduğu görülür. Aksi takdirde cehennem ehlinin tıpkı cennetlikler gibi bağımsız bir ilâhî müşâhedeyi deneyimlemesi fikri ilâhî adalet bağlamında yorumlandığında cennet ve cehennem arasındaki farkın silikleşmesine ve adalet kavramının gölgelenmesine kapı aralayacaktır. Cennetteki müşâhede ise Adn menzilinde yer alan Kesib mertebesinde gerçekleşecek, peygamberler ve nebiler Hakk'ın zâtını doğrudan görecek iken, cennet ehli ise isim ve sıfatların tecellîsi aracılığıyla ilâhî zâtı kaplayan örtüyü görebileceklerdir. Yine bir tür perdeli görme söz konusu olacaktır fakat bu kıyamet

[442] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/214.

günündeki tecrübeden farklı olarak sadece idrâki değil aynı zamanda hissî bir tecrübeye yakın tahayyül edilmiştir. Ayrıca bu hâlin cennet üzerindeki haz, dönüşüm ve marifet bilgisindeki artış şeklindeki etkileri de dikkate değerdir.

4. Yaratılmışların İlâhî Huzurda Toplanması: Mahşer ve Durakları

İbnü'l-Arabî'nin kıyamet tasvirinde mahşer, hesap ve sorgu gibi süreçler iç içe geçmiş bir şekilde ifade edilse de mahşer anına özel bir vurgu yapmak ve bu bağlamda mahşerin duraklarını ayrıntılı bir şekilde tetkik etmek maksadıyla bu kavramın ayrı bir başlık altında incelenmesi uygun görülmüştür. Bu bağlamda ilgili başlıkta İbnü'l-Arabî'nin mahşeri nasıl tasavvur ettiğine ve mahşerin duraklarına kısaca temas edilecektir.

İbnü'l-Arabî'de mahşer geleneksel İslâmî düşüncede olduğu gibi kıyamet gününün temel aşamalarından biri olarak ele alınır. Bu bağlamda mahşer, insanlığın bir araya toplandığı ve sorgu ile hesap öncesinde bir bekleyişin gerçekleştiği bir süreç biçiminde telakki edilir. Bu toplanma ve bir araya gelme anının zamandan ve mekândan bağımsız bir şekilde gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak şeyhin eserlerinde mahşere ilişkin somut bir mekân ve duyusal bir zaman tasvirine yer verilmediği ve insanların toplandığı bu yerin genişlik, darlık veya uzunluk gibi yapısal özelliklerine ilişkin herhangi bir bilgi aktarılmadığı dikkat çeker. Berzah, cennet, cehennem gibi mekânsal açıdan detaylı tasvir eden müfekkirin, neredeyse ahiretin tüm safhalarını içerecek alana dair böyle bir tasvirde bulunmaması enteresandır.

Şeyhü'l-Ekber insanların mahşer günü toplanmasını şöyle tasvir eder. Buna göre kıyamet gününde cehennem kızıştırılarak insanlara yaklaştırılacak ve bu durum insanların büyük bir korkuyla dehşet içerisinde kaçışmalarına sebep olacaktır. İnsanlar kıyamet gününün korkusunun büyüklüğünden dolayı kaçmaya çalıştıklarında meleklerin yedi göğü kuşatacak şekilde sıra sıra saflar halinde dizilmiş olduklarını göreceklerdir. İnsanlar meleklerin bu düzenli saflarını aşamayacak ve bu engel onları kaçış imkânından mahrum bırakacaktır. Böylece meleklerin oluşturduğu engel ve ilâhî iradenin yönlendirmesiyle insanların tümü kıyamet gününün büyük toplanma yeri olan mahşere sevk edilecektir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'de mahşer tüm varlıkların hesap

vermek üzere toplandığı ve ilâhî adaletin tecellî edeceği bir zemin şeklinde tasvir edilir.[443]

İbnü'l-Arabî mahşerde cehennemin azametinden kaynaklanan dehşet karşısındaki korkuyu hissetme bakımından peygamberler dâhil bütün insanların ortak olduğunu söyler. Fakat peygamberlerin taşıyacağı bu korkunun şahsî değil ümmetleri adına duydukları bir endişe olduğunu zira onların kendi nefisleri hakkında emniyette olduklarını ifade eder.[444] Bunun yanında arifler ve veliler zümresinin *"Bu size vaat edilmiş olan gününüzdür"*[445] ayetinden de işaret edildiği üzere kendi nefisleri adına bu korkuyu yaşamaktan uzak tutulacakları belirtilir.[446] Sûfînin ilgili aktarımlarında dikkate değer gördüğümüz husus cehennemi adeta canlı bir varlık gibi tasavvur etmesidir. Nitekim cehennemin öfkeden kabarıp soluması tıpkı bir canlının nefes alıp vermesi gibi ifade edilmiştir. İlgili tasvir ve ifade biçiminin *"Cehennem neredeyse öfkesinden çatlayacak!"*[447] ayetinden esinlenerek sunulduğu muhtemeldir. Zira ayette de cehennemin beşerî niteliklerle ifade edildiği ve adeta canlı bir varlığın öfkeden çatlaması gibi takdim edildiği görülür. Bu minvalde sûfînin düşünce sistematiğinden hareketle bu ifade biçimini sembolik bir anlatım tarzı şeklinde değerlendirmek mümkün olduğu gibi cehennemin öfkeden taşmasını insanların günahlarının bir yansıması şeklinde de yorumlamak imkân dâhilindedir. Nitekim Konuk'a göre, bu korkunun en önemli kaynaklarından biri insanların kendi amelleriyle yüzleşecek olması ve kıyametteki hallerinin dünyadaki fiillerinin bir aynası olacağı hakikatidir.[448]

Mahşerde yaşanılacak dikkate değer bir husus vardır ki, bu da cennetliklerin kıyamet günü fizikî nimetlerle rızıklanacak olmalarıdır. Kabirde rızıklanmanın bu âlemin karakteristik yapısından ötürü hayalî biçimde olacağı ifade edilmişti. Cennet de zaten hissî, ruhânî ve idrâki nimetlerin yurdu olarak tasvir edilir. Ancak bu ikisi arasında geçen kıyamet safhasında da cennetliklerin hem maddî hem manevî nitelikte nimetlerle karşılaşacağı görülür. Bu meyanda İbnü'l-Arabî kıyamet günü cehennemlikler ateşe girdikten sonra cennetlikler için mahşerde Hak Teâlâ tarafından bir ziyafet sofrası kurulacağını ifade eder. Buna göre cehennem ehli tasa, üzüntü ve keder içerisinde azap görürken, cennetlikler bu ziyafet sofralarında nimetlerle ödüllendirileceklerdir.

---

[443] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/473.
[444] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/241.
[445] el-Enbiyâ, 21/103.
[446] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/473.
[447] el-Mülk, 67/8.
[448] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/573.

Müfekkir bu sofrada cennetliklere sunulan yemeğin, yunus balığının ciğerinden arta kalan kısım olduğunu öne sürer. Ziyafet sofrasının bulunduğu yer ise beyaz bir topraktır. Sûfî bu ziyafet sofrasında yunus balığının ciğerinin seçilmesini, cennetliklere lâyık görülen suyun hayat unsuru olarak[449] taşıdığı önemle tevil eder. Nitekim yunus balığı suda yaşar ve ciğer kanın yani canlılığın kaynağıdır. Canlılık ise sıcaklık ve yaşlık ile ilişkilendirilir ve bu da bedenin canlılığını sağlayan hayvanî nefis olarak adlandırılır. İbnü'l-Arabî cennetliklere bu yemeğin verilmesinin onların ebedî bir canlılığa sahip olduklarına dair bir müjde olduğunu belirtir. Ayrıca bu ziyafet cennet ehlinin sonsuz yaşamın sıcaklık ve mutluluğunu sürdüreceğinin temsili bir ifadesi şeklinde kabul edilir. Nitekim bu ziyafet sofrasının ardından saadet ehlinin Hak Teâlâ'nın kendilerine vaat ettiği ebedî cennete girecekleri bu durumun *"Onlar oradan çıkmayacaklardır"*[450] ayetiyle tekid edildiği söylenir.[451] Böylece cennet ehli Cenab-ı Mevlâ'nın rahmetiyle ebedî mutluluk ve huzur yurdu olan cennette kayıtsız nimetler içerisinde yaşayarak ahiret hayatının nihaî müjdesine ve ilâhî rahmetin en yüksek derecesine ulaşacaklardır.

İbnü'l-Arabî'nin anlayışında kıyametin çeşitli durakları olduğu ve mahşer anının da bu duraklardan biri olduğu daha evvel ifade edilmişti. Şeyhin düşüncesinde buna benzer bir şekilde mahşer de birtakım duraklardan müteşekkil uzun ve zorlu bir süreç şeklinde tasvir edilir. Zamansal açıdan her bir durağın bin yıllık bir süreyi içerdiği ve bu durakların kişinin dünyadaki inanç ve amellerine göre şekillenmesiyle ilâhî adaletin tecellî edeceği aşamalar olarak yorumlandığı görülür. Çalışmamızın devamında gerek geleneksel İslâm düşüncesinde gerekse de İbnü'l-Arabî'nin anlayışında kıyamet hayatının ayrılmaz unsurları olarak görülen bu duraklar tetkik edilmeye çalışılacaktır.

4.1. Dünyada Ölçünün, Ahirette Adaletin Mi'yârı: Manevî ve Duyusal Mizan

İbnü'l-Arabî'nin meâd tasavvurunda mizanın yalnızca ahiret hayatına dönük bir anlama hasredilmediği, aksine dünyevî boyutta da işlerlik kazanan böylelikle çift yönlü manayı ihtiva eden bir terim olarak takdim edildiği görülür. Sûfînin sözcüklere yüklediği çok anlamlılığın tespiti ve bu ayrımların ifade edilmesi, İbnü'l-Arabî'nin eskatoloji tasavvurunu salt bâtınî bir tarafa çekme eğilimlerinin eksikliğini aşikâr

[449] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 159.
[450] el-Hicr, 15/48.
[451] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/477.

kılması bakımından önemlidir. Sözgelimi düşünce geleneğinde daha ziyade ahirette amelleri tartacak bir araç olarak yer edinen mizan, şeyhin kavrayışında Hak Teâlâ'nın âlemdeki fiilleri, Hz. Peygamber'in şahsiyeti, şeriat ve insan aklı gibi birçok hususu bu kavram üzerinden tarif edilir. Mizanın ahiret meseleleri haricindeki bu hususlarda özdeşleştirilmesi, amelleri tartacak mizanın varlığına gölge düşürebilir ve İbnü'l-Arabî'de mizanın manevî bir olguya işaret ettiği kanaatine sevk edebilir. Bu bakımdan bir mahşer durağı olarak mizanı nasıl tasvir ettiğine geçmeden evvel bu kavramın ilişki ağlarının takdim edilmesi metnin bütünlüğü açısından zorunluluğa dönüşür.

En geniş anlamıyla mizan, Hak Teâlâ'nın tüm fiillerindeki ölçü, denge ve adaleti temsil eder. Bu minvalde mizan, Hakk'ın âlemde vaz ettiği ve evrendeki tüm hareketlerin ifrat, tefrit, eksiklik ve fazlalığını belirleyerek âlemdeki işleyişi düzenleyen bir ölçüt hükmündedir.[452] Bu ölçüt aynı zamanda insanın amellerinde uyması gereken ilâhî ölçüyü yani şeriatı ifade etmek için kullanılır.[453] Yine hakikat-ı Muhammediye düşüncesinin bir uzantısı olarak mizan Hz. Peygamber'in dünyadaki varlığıyla özdeşleştirilmiş, mizanın âlemdeki itidalin sembolü olduğu gibi Peygamberin de âlem için aynı manayı ifade ettiği söylenmiştir.[454] Şeyhü'l-Ekber mizan kavramını daha geniş bir açılımla serdederek her halin, her makamın ve her mertebenin kendisine göre bir teraziye sahip olduğunu bildirerek bu minvalde çok sayıda örnek takdim eder. Örneğin mantık aklî anlamların ölçü birimi iken nahiv ise lafızların anlamlarını tartan bir terazi gibidir. İnsan bedeni bir mizan şeklinde temsil edildiği gibi aklın terazisinden de söz edilir.[455] Başka bir bağlamda insanın içinde de bir mizan bulunduğu bu terazinin kendisi için hayr ve şer arasında ölçü olduğu belirtilir.[456] Düşünür aracın ne olduğuna ilişkin açıklama yapmasa da bu mizandan kastın akıl veya vicdan olacağı söylenebilir. Nitekim kendisinin manevî düzlemde işaret ettiği bütün mizan örneklerinde ortak olan şey, bu olguların bir ölçü ve dengeyi ifade etmesidir. İnsanın içinde kendisini hayra yöneltip şerden uzaklaştıracak bir unsur varsa bu kimilerine göre vicdan kimilerine göre ise akıldır. Nihayetinde hem bu temsilde hem de diğer benzetmelerle mizan ile kastedilenin manevî bir denge, ölçü olduğudur ve bu ifadelerin ahiretteki mizan ile eşdeğer görülerek eskatolojik mizanın soyut bir düzleme indirgenmesi hatalı olacaktır.

---

[452] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/340; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 7, 8, 19, 194. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/238, 239; 5/144, 180.
[453] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/287, 401, 402; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 212.
[454] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/220.
[455] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/9, 11; 7/141.
[456] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/84.

Mizan kavramının ahiretteki karşılığına gelince, İbnü'l-Arabî *"Güneş ve ay bir hesaba göre hareket eder"*[457] ayetinde geçen hesap ifadesinden hareketle evrendeki tüm ilâhî düzenin belirli bir hesap ve ölçüm sistemiyle kurulduğunu vurgulayarak ahirette kulların amellerinin de benzer bir sistemle değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Müfekkir *"Kimin tartıları ağır gelirse"*[458] ayetindeki tartı kelimesinin kıyametteki ölçü aracına işaret ettiğini söyleyerek bu hesabın tartı aracılığıyla gerçekleşeceğini belirtir.[459] Şeyhe göre mizan veya terazi denilen bu ölçü aracı klasik anlamda iki kefesi olan bir teraziden ziyade ağırlık ölçümüne dayanan bir kantar düzeneği şeklindedir. Klasik manada iki kefesi bulunan bir terazi anlayışından farklı olarak söz konusu kantar düzeneğinde iyilik ve kötülük aynı ölçüm birimleriyle değerlendirilir. Malum olunduğu üzere geleneksel anlayışın mizan tasviri sağda ve solda iki kefesi bulunan ve bilinen şekildeki teraziye delâlet eden bir araçtır. Ancak İbnü'l-Arabî'de mizan ölçüm için tek kefenin bulunduğu bir kantar biçiminde tasavvur edilir. İlgili yorumunun şu şekilde izah edilmesi mümkündür. Müfekkire göre eğer bu mizan iki kefeli olsaydı ayetlerde iyilik kefesi ağır gelenler ya da kötülük kefesi ağır gelenler şeklindeki ifadelerin yer alması gerekirdi. Oysa Kur'ân'da zikredilen *"kimin tartıları ağır gelirse veya kimin tartıları hafif gelirse"*[460] şeklindeki ifadeler, iyilik ve kötülük kavramlarının ağırlık ve hafiflik üzerinden eşit ölçüm prensipleri çerçevesinde ele alındığını gösterir. Bu anlayış şeyhin mizanı kantar şeklinde tasavvur etmesinin dayanağıdır. Çünkü iki kefeli terazi kullanımı söz konusu olsaydı kötülük kefesinin ağırlığına da vurgu yapılması gerekirdi. Ona göre ayetlerde böyle bir vurgu yapılmaması mizanın kantar benzeri bir ölçüm aracı olduğunu düşündürür.[461] Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu hususta ki farklı ifadelerinin onun mizan hakkındaki görüşünde bazı belirsizlikler ve çelişkiler oluşturduğunu da ifade etmeliyiz. Müellif burada izah ettiğimiz üzere bir yandan mizanı yalnızca tek kefesi bulunan bir kantar şeklinde tasvir ederken başka bir yerde bu terazinin sağ ve sol olmak üzere iki kefeye sahip olduğunu da ifade eder ancak bunları biri iyilik biri de kötülük kefesi şeklinde takdim etmez. Sözgelimi İbnü'l-Arabî'ye göre bir amel terazide tartıldığında bir tarafta amelin kendisi diğer tarafta o amele verilecek mükâfatın veya cezanın sûreti yer alır. Hak Teâlâ salih bir amelin sûretini terazinin bir kefesine, o amele verilecek mükâfatın sûretini ise diğer kefesine koyarsa mükâfatın ağırlığı amelin sûretine kat kat

[457] er-Rahmân, 55/5.
[458] el-Kāria, 101/6; el-A'râf, 7/8.
[459] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 346; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 178
[460] el-Kāria, 101/6,8; el-Mü'minûn, 23/103; el-A'râf, 7/9.
[461] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/535, 537.

ağır basacaktır. Bu anlayışı *"Kim bir iyilik yaparsa ona on katı vardır"*[462] ayetiyle desteklenir ve bu durum Cenab-ı Mevlâ'nın lütuf ve ihsanının bir göstergesi şeklinde takdim edilir. Öte yandan yasaklanmış bir amel terazinin bir kefesine bu amele verilecek ceza diğer kefesine konulduğunda her iki kefenin ağırlığının eşit olacağı ve cezanın hiçbir şekilde amelin ağırlığından bir zerre bile fazla olmayacağı da belirtilir. İbnü'l-Arabî bu hususu Kur'ân'daki *"Kim bir kötülük yaparsa ona yalnızca kötülüğünün misliyle cezalandırılır"*[463] ayetiyle ilişkilendirerek bu bağlamda kulun cehennemde çekeceği azabın ne eksik ne de fazla işlediği amelin tam karşılığı olacağını ifade eder. [464]

İbnü'l-Arabî'de mizanın duyuşsal bir araç olduğu açıktır fakat bu aracın nasıl bir fiziksel yapıya sahip olduğu hususunda iki kefeli terazi ile tek zeminli kantar arasında bir belirsizlik vardır. Fakat düşünürün mizana ilişkin diğer beyanlarına bakıldığında esas anlayışının geleneksel dinî düşüncenin tasvirine mutabık olarak iki kefeli terazi şeklinde olduğu görülür. Ancak bu terazi de hissî ve manevî olmak üzere iki türlüdür. Bu ayrımın temeli kulların fiillerinin iki hüküm üzerine tesis olmasından ve her amelin kendi cinsinden bir şey ile ölçüleceği düşüncesinden ileri gelir. Nitekim insanın amelleri, el, ayak, göz, kulak, dil, mide ve cinsel uzuv gibi duyulur organlarla zâhirî bir şekilde gerçekleştiği gibi; akıl, kalp, his, düşünce ve niyet gibi bâtınî unsurlar vasıtasıyla da meydana gelir. Mahşer gününde hayrı ve şerriyle hissî ve manevî bütün ameller mizana konulacaktır. Kişinin zâhirî amelleri yazılı olduğundan bunlar duyulur bir teraziye konularak tartılacaktır. Ancak bâtınî ameller duyulur bir teraziye konu olamayacağından onların değerlendirilmesi manevî terazi vasıtasıyla gerçekleştirilecektir. İbnü'l-Arabî bu terazinin mahiyet itibariyle duyulur şeyler için hissî, manevî şeyler için ise manevî bir ölçüm aracı niteliğinde olduğunu telakki eder. Nitekim ona göre kıyamet gününde her şey kendi benzeriyle mukabele görecektir. Bu sebeple zâhirî ameller yazılı olmaları itibarıyla tartılırken bâtınî amellerin değerlendirilmesi ise manevî terazi vasıtasıyla gerçekleşecektir.[465]

Müfekkir mahşer gününde başka bir mizan çeşidinin bulunduğunu ve bu mizanda iki kefeden birinde kişinin kendi ağırlığının, diğer kefede ise amellerinin yer alacağını ileri sürer. Ancak bu mizanın mahiyet ve işlevine dair herhangi bir tafsilat beyan etmez.

---

[462] el-En'âm, 6/160.
[463] en-Nisâ, 4/123.
[464] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/10; 7/51; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/121; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/440.
[465] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/475; 5/12-14; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/537.

Bununla murâd olunanın şahsın bizzat cismanî sûretine müteallik fizikî bir ağırlık mı, yoksa kulun icrâ eylediği ameller neticesinde Hak katında kazandığı manevî bir kıymetin mi ağırlığı olduğu müphem kalmıştır. Kanaatimizce burada kastedilen kulların Hakk nezdinde kazandığı manevî değerdir. Nitekim bu değerlendirmemizin dayanağı olarak şeyhin *"Onlar yüklerinin günahlarını sırtlarına yüklemiş bir haldedir."*[466] ayetine ilişkin serdettiği yorumlarıdır. İbnü'l-Arabî ayette bahsedilen yükün, kişiyi cehennem ateşine sürükleyecek bir ağırlık olduğunu ve bu yükün kişinin sırtında bir ağırlık oluşturacağını ifade eder. Bu çerçevede bedbaht kimsenin günah yükü sebebiyle mizanının kefesi ağır gelirken amellerinin bulunduğu kefe hafif kalacak ve bu kimse cehenneme sürüklenecektir. Şeyh *"Ameli az olana gelince, işte onun anası hâviye'dir"*[467] ayetini bu manada yorumlayarak onu kucaklayacak olan hâviyenin cehennem olduğunu söyler. Buna mukabil dünyada salih amel işleyen ve amellerinin kıymeti ağır olan kimselerin amel kefesi ağır basacak, bu da onların yükselerek cennete girmelerine vesile olacaktır. Şeyhe göre bu tür bir ölçümde amel terazisinin kefesine itibar edilecektir.[468]

Mizanda ölçülecek her bir amel sadece sahibine aittir ve başka bir kişiye mal edilemez. Bu görüş *"Hiç kimse bir başkasının günahını yüklenmez"*[469] ayetiyle tahkim edilir. Buna göre her ferdin amel, ahlak ve vasıflarından bir zerre bile eksiklik ya da fazlalık oluşmayacaktır. Şeyh bu durumun benzerinin kevnî âlemde de gözlemlendiğine dikkat çekerek bu dengeyi tabiat üzerinden izah eder. Söz gelimi bahar mevsiminde her bir ağacın yaprakları ve çiçekleri yalnızca o ağacın tabiatına uygun bir şekilde ortaya çıkar. Her ağacın meyvesi kendi kabiliyet ve istidadına göre şekillenir ve bu ölçü ne eksik ne de fazladır. Kayısı ağacının yaprağı ve çiçeği kızılcık ağacında zuhûr etmediği gibi meyve vermeyen kavak ağacında ise meyve tezahür etmez.[470] Tabiattaki bu denge ahirette kişinin amellerinin tartılması anında da tebellür edecek, herkes kendi istidadı doğrultusunda gerçekleştirdiği fiillerden sorumlu tutulacaktır. Mizan safhasındaki bu denge kişinin amellerinin kendi içerisinde değerlendirilmesi hususunda da tezahür edecek, iyilik veya kötülük cihetinden olsun herkese yaptıklarının karşılığı tastamam verilecektir. Şeyhü'l-Ekber'in bu görüşü *"Kim zerre kadar iyilik yapmışsa onu görür,*

---

[466] el-En'âm, 6/31.
[467] el-Kāria, 101/9.
[468] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/537.
[469] el-En'âm, 6/164.
[470] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 346; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 178.

kim zerre kadar kötülük yapmışsa onu görür''[471] ayetine dayanır. Nitekim her kim en küçük bir iyilik yapmışsa bunun mükâfâtını mutlaka göreceği, kim de kötülük işlemişse yaptığı kötülüğün neticesiyle yüzleşeceği belirtilmiştir.[472] Bu iki anlayış İbnü'l-Arabî'nin ahirette tahakkuk edecek ilâhî adaletin kemâl derecesinde gerçekleşeceğine olan inancını gösterir.

Kişinin bütün amellerinin mizana konulduktan sonra en son *Allah'a hamd olsun* cümlesinin teraziye konulacak ve bu mizanı tamamlayıp dengeleyecektir. Bu söz mizanın dolması için eksik kalan övgü ve hamd ihtiyacını karşılar. Buna karşın *Allah'tan başka ilâh yoktur* cümlesinin mizana konulmayacağını ifade edilir. Bu görüşün dayanağı her amelin mizanda bir zıddının bulunduğu fakat tevhidin zıddı olan şirkle bir araya gelmesi ve uzlaştırılmasının mümkün olamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle terazinin tamamlanması ve dengelenmesi için *tevhid*in yerine *hamd* ifadesi konulacaktır.[473] İbnü'l-Arabî'de *hamd* bir denge unsuru olarak tamamlayıcı bir işlevi yansıttığı gibi aynı zamanda kulun nihaî sığınağı olarak da takdim edilmiştir. Bu noktada hamd insanın bütün acizlik ve eksiklikleri karşısında amellerini kemâl ve övgü sahibi olan Allah'a takdim etmesini ifade eder. Teraziye en son dâhil edilecek şeyin hamd ifadesi olması, nihayetinde tüm amellerin, aslında Allah'ın lütfu ve yaratmasıyla gerçekleştiğini tasdik etmesi ve kulun kendi kusurlu varlığından sıyrılıp, amellerini O'nun mutlak kemâline bağlayarak teraziyi dengeye kavuşturması şeklinde yorumlanabilir.

İbnü'l-Arabî'nin kıyamet günü hesap ve mizan kavramlarının zâhirî düzlemde anlaşılmaması gerektiği yönündeki yaklaşımı çelişki addeden bir görüş olarak karşımıza çıkar. Ona göre Hak Teâlâ o gün bir hâkim gibi gelip milyarlarca insanın birer birer hesabını sormayacak, amelleri okunmayacak ve bilinen anlamda terazilere konularak lehlerine ya da aleyhlerine hükümler vermeyecektir. Bu tarz bir anlayışın hakikati yansıtmadığını ifade eden müfekkire göre hesap ve mizan süreci şöyle gerçekleşecektir. Hak Teâlâ o gün tecellîsiyle her nefiste gizli amellerin sûretlerini onların etrafında izhar edecektir. Bu süreç bahar mevsiminde ağaçların tek bir ilâhî tecellî ile içlerinde saklı olan yaprak, çiçek ve meyvelerini ortaya çıkarmasına benzetilir. Her bir ağacın kendi varlığını ve meyvesini zuhûr ettiği gibi her nefis de gizli amellerini açığa çıkararak

---

[471] el-Zilzâl, 99/7-8.

[472] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/276; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/533.

[473] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/475, 7/141; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Azeme", *Resâilu İbn Arabî (1)*, thk. Said Abdülfettah (Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2001), 112.

hesap verecektir. Bu görüşün *"O gün onların ağızlarını mühürleriz; elleri bize konuşur, ayakları yaptıklarına şahitlik eder"*[474] mealindeki ayetlerden mülhem olduğu görülür.[475] Fakat bunu diyen İbnü'l-Arabî başka metinlerinde ise kıyamette bireysel hesaba çekilme süreçlerinden ve kulun her bir durakta hesaba tâbî tutulacağından bahseder. Bu çelişkili gibi duran ifadeler, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif bağlamlarda ahirette hesap ve mizanın farklı boyutlarına vurgu yapmasından kaynaklanıyor olabilir. Birinci görüş hesap ve terazinin derûnî ve manevî boyutunu öne çıkarırken, ikinci görüşte geleneksel anlayışa daha yakın bir şekilde zâhirî ve bireysel hesap süreçlerine işaret edilir. İbnü'l-Arabî'nin bu yaklaşımlarını uzlaştırmak için, onun düşüncesinde hesap ve terazi kavramlarının hem zâhirî hem de bâtınî boyutlara sahip olduğu dikkate alınabilir. Zira onun genel felsefesinde her bir zâhirî gerçekliğin bir bâtınî yönünün bulunduğu malumdur. Hesabın ve terazinin zâhirî boyutu klasik anlamdaki sorgulama ve tartma süreci olabilirken, bâtınî boyutu ise bireyin kendi hakikatini ve amellerinin sonuçlarını fark etmesi yani kendini hesaba çekmesi şeklinde değerlendirilebilir. Ayrıca bu durumu İbnü'l-Arabî'nin çok katmanlı, örtük ve muğlak düşünce sisteminin bir özelliği olarak da görmek mümkündür. Burada şeyhin temel maksadı kıyamet sürecinin hem zâhirî hem de bâtınî yönlerini ifade etmek olabilir. Bu nedenle çelişki gibi görünen bu ifadelerin aslında kıyamet sürecinin çok boyutluluğunu yansıttığı şeklinde görülebilir.

4.2. Cebr ve Hürriyet Arasında Amellerin Kula İadesi

Nasslarda beyan edildiği üzere kişinin dünyada icra ettiği amelleri muktezâsınca ahirette ilâhî mükâfat ya da ceza ile karşılık bulacağı hakikati Şeyhü'l-Ekber'in düşüncesinde derin bir tefekkürle yorumlanmıştır. İbnü'l-Arabî İslâm geleneğindeki söz konusu telakkiye muvafık bir yaklaşım serdederek kişinin dünyadaki amellerinin ahiret merhalelerinde karşısına çıkacağını öne sürer ve bu görüşünü *amellerin kula iadesi*[476] ifadesiyle takdim eder. Şeyhin bu anlayışı her amelin ödül veya ceza bağlamında iki hakikatten birine raci olduğu ve dinîn temel mahiyetinin ahirette ilâhî bir mukabele şeklinde tecellî edeceği fikrine dayanır.[477] Nitekim onun tasavvurunda din kavramı ve dinîn özü *ceza* yani *karşılık verme* demektir. Bu bağlamda dindeki karşılık verme mefhumu, zâhirî ve bâtınî düzlemde şer'i yasalara uyulduğunda cennet sûretinde

[474] Yasin, 36/65
[475] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 344, 345; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/82.
[476] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/240.
[477] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/460; 6/262. Ayrıca bkz: Izutsu, *Fusûs'ta Anahtar Kavramlar*, 246, 247.

tezahür eden ilâhî bir lütuf ve tecellîyle sonuçlanan bahtiyar bir neticeyi ifade eder. Buna mukabil şer'i hükümlere mugayir amel işlendiğinde bu karşılığın tezahürü ilâhî affa mazhar olmadığı takdirde cezaya maruz kalacağı şeklindedir.[478] İtaat ve isyan arasındaki bu durum tekvinî ve teklifî emir ile ilişkilidir. Tekvînî emr ontolojik düzlemde kulun yaratılmış olması itibariyle zorunlu bir kulluk durumuna muhatap olmasına karşılık gelirken, teklifî emir ise daha ziyade iradî bir yönelim doğrultusunda Hak Teâlâ'nın buyruklarını yerine getirmeye delalet eder.[479] Ancak nihayetinde İbnü'l-Arabî'den anlaşılan, kişi ister lütufa isterse de azaba düçar olsun her iki durumda da bulacağı karşılığın kendi fiillerinin tahakkuk etmesi şeklindedir.[480]

Şeyhü'l-Ekber'in meâd tasavvurunda amellerin iadesi fikri iki vechede mütalaa olunabilir. İlki, kulun dünyada işlediği amellerin niteliğine göre ahirette yeni bir sûrete bürünerek karşısına çıkmasıdır. Bu minvalde hem zâhirî hem de bâtınî cihetleri haiz olan amellerin ahiret yurdunda asıl mahiyetine mutabık sûretlerde tecessüm etmesi amellerin iadesi manasına gelir. O halde bu tabir berzah, kıyamet, haşr, sırat gibi ahiret merhalelerinde izah edildiği üzere, amellerin kendi mahiyet ve keyfiyetlerine muvafık bir sûrette tecessüm ederek insanı ahiret sahasında karşılaması demektir. Diğer manasıyla bu kavram, kişinin işlediği kötü amellerin azap sûretinde kendisine dönmesidir. Burada amellerin karşılık bulacağı mükâfatın zikredilmemesi bilinçli bir tercihi yansıtır. Zira amellerin mükâfatının açıkça beyan edilmemesi İbnü'l-Arabî'nin *iade* tabirine yüklediği menfi vecheyi gösterir. Zira iade kavramı ekseriyetle kulun amellerinin ahirette ceza sûretinde kendisine rücû edeceği manasını ihtiva eder. İbnü'l-Arabî'nin nazarında bu durum kulun işlediği her bir fiilin ilâhî adalet çerçevesinde kahır mefhumunu içeren ilâhî isimler ile karşılık bulacağına delalet eder.[481] Ancak burada insanın ahlak ve ef'âlinin ilâhî adalet ve cezalandırma bağlamında daha derinlikli bir şekilde tahlil edilmesi gerekir. İbnü'l-Arabî'ye göre her bireyin hakikati ezelde ilm-i ilâhîde sabit olan bir a'yân-ı sâbiteye tekabül eder. Bu sâbite kişinin hangi ilâhî ismin mazharı olacağını ve dünya hayatında hangi fiillerle meşgul olacağını tayin eder. Şeyhin tasavvurunda kişinin mütedeyyin ya da gayr-ı mütedeyyin bir hayat sürmesi, a'yân-ı

[478] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 78.
[479] Chittick, "Summary of The Fusus", 56.
[480] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 32.
[481] İbnü'l-Arabî'de kişinin dünyadaki amellerinin ahirette amelin niteliğine uygun suretlere bürünmesi ile ilgili detaylı izah çalışmanın berzah, kıyamet, sırat, haşr gibi bölümlerinde açıklandığından burada değinilmemiştir. İlgili görüşün detayı için çalışmanın ilgili başlıklarına müracaat edilebilir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/240; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/543.

sâbitesinin belirlediği kaderin doğal bir tezahürüdür.[482] Dolayısıyla insanın dünyada gerçekleştirdiği amellerin ahirette kendisine döneceği ve bu süreçte söz konusu amellerin kişinin kendi varlık hakikatinden ve öz mahiyetinden neşet ettiği anlaşılır.

Şeyhü'l-Ekber bu durumu dışsal bir cebirde değil insanın öz varlığından kaynaklanan ve ontolojik hakikatiyle uyumlu içsel bir zorunluluk şeklinde telakki eder. O'nun nazarında *"Her kim ne için yaratılmışsa, o ona kolay gelir"* hadisi ile *"Herkes kendi tabiatı üzere amel eder"*[483] ayeti söz konusu düşüncenin temelini oluştur. Bu doğrultuda kulun fiilleri Hak Teâlâ'dan talep edilen tecellîlerin bir yansımasıdır. İbnü'l-Arabî ilâhî isimlerin muhtelif mahiyetleri barındırdığını, bu çeşitliliğin de mevcûdâtın halini ve kaderini tayin edici bir unsur olduğunu ileri sürer.[484] Neticede bireyin dünya hayatındaki fiilleri ve ahiret yurdundaki karşılıkları a'yân-ı sâbitesinin ilâhî ilimde sabit olan mahiyetine uygun bir biçimde şekillenir. Helak olanların akıbeti nefslerinin keyfi tercihlerine değil kendilerine hükmeden ilâhî isimlerin tecellîsine dayanır. Bu süreçteki zorlanma kişinin öz varlığında bulunan istidatların ve amellerin doğal bir neticesidir. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isim ve sıfatlar kişiye yalnızca özünün gerektirdiği şekilde tecellî ettiğinden bu durumun asıl kaynağı insanın kendi istidatları ve fiilleridir[485] talep ve fiile yönlendiren kişinin istidadıdır.[486] Şeyh insanların mutluluk veya azap halinin kendi a'yân-ı sâbitelerinden kaynaklandığını öne sürer. Sözgelimi müellif, cehennemliklerin *"Keşke geri dönseydik de Rabbimizin ayetlerini yalanlamayıp müminlerden olsaydık"*[487] arzusuna değinerek bu temenninin onların yaratılışındaki yapısal bir eksiklikten kaynaklandığını, eğer dünyaya geri döndürülselerdi aynı yaratılışın gereği olarak yine inkâra sapacaklarını belirtir.[488] Bu anlayışını kişi a'yân-ı sâbitede nasıl idiyse, varlık âleminde de o şekilde zuhûr eder[489] ifadeleriyle dile getiren İbnü'l-Arabî, yine bu meyanda cehenneme giren kişinin hak ettiği için oraya girdiğini ve bu kimselerin mıknatısın demiri çektiği gibi sahip olduğu özellikler nedeniyle

---

[482] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/21, 22.
[483] el-İsrâ, 17/84.
[484] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/526; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/543.
[485] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/526; 6/211.
[486] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 35, 36. Ayrıca bkz: Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/26; Izutsu, *Fusûs'ta Anahtar Kavramlar*, 243-245; Chittick, "Summary of The Fusus", 45, 46.
[487] el-En'âm, 6/27.
[488] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/362; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/176; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/6, 7.
[489] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 62. Ayrıca bkz: Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 239.

cehennem tarafından çekildiğini ifade eder.[490] Bu ifadeler mümkünlerin varlık sahnesinde farklı bir şekilde tecellî etmelerinin imkânının olmadığını, zira onların mahiyetlerinin ezelde sabit olduğunu ve bu sabitliğin zuhûra geliş biçimlerini belirlediğini ima eder. Fakat insanın fillerinin a'yân-ı sâbitesinin zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıktığı düşüncesi katı bir cebr fikrini anımsatır. Bu bağlamda kulun fillerinin kime nispet edileceği ve insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı meselesi gündeme düşer. Bu meyanda ilk başta kulun fiillerinin yaratılış bakımından kendisine mi yoksa Hak Teâlâ'ya mı nispet edileceği ve bu doğrultuda yaratıcının iradesinin nasıl bir istikamette işlediği tartışılacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin nazarında insan fiil işleyen bir varlık olmakla birlikte yapılan eylemlerin gerçek yaratıcısı Allah'tır. Bu minvalde *"Sen atmadın, Allah attı"*[491] ayetine dikkat çeken müellif, insanın fiili icra eden kimse olarak görünse dahi o fiilin aslında Hak Teâlâ'nın yaratmasıyla meydana geldiğini ifade eder. Onun kavrayışında fiil insan bedenine ait bir nitelik değil bedendeki güçlere ait bir etkidir. Bu anlamda insanın yaptığı ameller kendisine nispet edilmekle birlikte Allah katında mahlûktur. İbnü'l-Arabî yaratılmış olan varlıkların kendi kendilerine fiil gerçekleştirme gücüne sahip olmadığını ancak Hakk'ın fiillerde bir hüküm verip onları yaratmasıyla fiilin ortaya çıkabileceğini beyan eder. Yine bu minvalde *"Yaptığınız şeyleri Allah yaratmıştır"*[492] ayetinde bu hakikatin belirtildiğine, burada amel etmenin kula, yaratmanın ise Hakk'a nispet edildiğine işaret edilir. Ona göre kul bir fiili tercih edip uygular, fakat bu fiilin varlık kazanması ancak Allah'ın yaratmasıyla mümkün olur. Müfekkir Hak Teâlâ'nın yaratma fiilinin bazen yoktan var etme, bazen takdir etme, bazen de doğrudan fiil manasını taşıdığını, böylelikle aynı fiilin hem kula hem yaratıcıya nispet edilebileceğini belirtir. Fakat onun teemmülünde fiildeki bu nispetin yönü farklıdır. Fiil tasarrufta bulunma bakımından kula, yaratma bakımından ise Allah'a aittir. Bu da lafız ve anlam bakımından iki farklı mertebeye işaret eder. Müfekkir bu doğrultuda insanın gerçekleştirdiği fiilin bir aletin doğrudan yaptığı iş gibi değerlendirilebileceği görüşündedir. Fiil, dışarıdan bakıldığında kula ait görünür, akıl ve göz bunu böyle algılar fakat fiilin varlık sahasına çıkması Hak Teâlâ'nın emriyledir. İbnü'l-Arabî

[490] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/305.
[491] el-Enfâl, 8/17.
[492] es-Sâffât, 37/96.

burada insanın amellerine karşı mesuliyetini de ele alarak kulun başlangıçta tercih ve kasıt sahibi olduğu için fiilinden sorumlu olduğunu ifade eder.[493]

Tabi bu meyanda değinilmesi gereken hususlardan biri Allah'ın iradesidir. Şeyhü'l-Ekber Hak Teâlâ'nın iradesinin mutlak bir keyfiyeti içermeyip a'yân-ı sâbitenin zorunlu kıldığı istikamette işlediğini belirtir. Onun nazarında bu Hakk'ın murad ettiği şeyi kendi ilmindeki bilgiye uygun biçimde varlık sahasına çıkarması manasına gelir. Bu ifade yaratıcının bilgisinin a'yân-ı sâbitenin ezeldeki durumuna göre şekillendiğini ve bu bilginin Hak Teâlâ'ya kendi nefsinden değil sabit aynlar aracılığıyla ulaştığını ifade eder. Bu ifadeler beraberinde başka soruları da getirir. Zira sabit aynların ilâhî iradeyi belirler görünmesi, ilk bakışta Hakk'ın iradesini sınırlayan ve O'na yaratmada bir tür zorunluluk atfeden bağımsız varlıkların mevcudiyeti gibi sorunlu bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Ancak sabit aynlar da sonsuz ilâhî sıfatların ilm-i ilâhîdeki zuhurundan ibaret olduğundan, söz konusu zorunluluk Hakk'a dışarıdan dayatılmış bir kısıt olarak değil, ilâhî hakikatin kendi içsel gerekliliği olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu görünürdeki gerilim, bir tutarsızlıktan ziyade İbnü'l-Arabî'nin paradoksal üslubunun doğal bir yansıması olup metni bu esneklik içinde okumak gerekir. İbnü'l-Arabî bu noktada tekvînî emir ile teklîfî emir arasında açık bir ayrıma gider. Tekvînî emir varlık alanına çıkan fiilin ortaya çıkışını düzenlerken, teklîfî emir ise bu fiilin şer'î ve ahlakî değeriyle ilgilidir. Buna göre fiilin değer kazanması veya kınanması ancak varlık sahasına çıktıktan sonra şer'î ölçütlerle değerlendirilmesiyle mümkündür. Bu meyanda Hak Teâlâ'nın ezelde hükmettiği şeyin doğrudan fiilin kendisi olduğunu ve bu fiilin ise mahiyeti gereği kendi başına ne taatle ne de ma'siyetle nitelenebileceğini söyler.[494] O halde buradan anlaşılan İbnü'l-Arabî'nin de ifadesi üzerine her şeyi insanın bizatihi kendisinin yaptığı, hayır ise Hakk'tan şer ise insandan olduğu düşüncesidir.[495] Zira ona göre kişinin fiilleri ezelde Hakk'ın ilminde sabit olan a'yân-ı sâbitesine dayanır ve kişi nasıl bir hakikate sahipse varlık alanında da o şekilde zuhûr eder. Fiilin yaratıcı ile olan irtibatı sadece fiilin yaratılması açısındandır. Böylelikle İbnü'l-Arabî fiillerin yaratılmasıyla ilgili görüşünde hem tekvînî hem de teklîfî emri dengede tutarak, bir yandan Hakk'ın iradesinin fiildeki hükmünün diğer yandan kul ile amel arasındaki sorumluluk ilişkisini temellendirir. Kanaatimizce bu paradoksal yaklaşım a'yân-ı

[493] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/485.
[494] Afifî, "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbitesi", 274, 275. Ayrıca bkz: Özköse, "A'yân-ı Sâbite", 25.
[495] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Azeme", 107, 108.

sâbitenin ikircikli doğasından kaynaklanır. Çünkü a'yân-ı sâbitenin hem ilâhî isimlere ve kudrete bakan hem de kulun yaratılışındaki tabiatına ve iradesine bakan bir yönü bulunur. Yani a'yân-ı sâbite hem Tanrı'ya hem de insana işaret eden çift yönlü bir gerçekliktir. Tanrıya bakan veçhiyle fiillerin yaratıcısı O'dur, çünkü yaratma kudretini veren sadece Allah'tır. Kula bakan veçhiyle fiili talep eden ve böylece varlık sahasında zuhûr etmesini dileyen insandır. Bu açıdan da fiilin sorumluluğu insana aittir. Bu durum İbnü'l-Arabî'nin üslup biçiminde sıkça rastlanılan *hem, hem de* şeklinde takdim edilen paradoksal yaklaşımının ifadesidir. Fakat kanaatimizce artık İbnü'l-Arabî'de aşina olunan bu üslup tarzının ötesinde dikkatte değer husus a'yân-ı sâbitekavramıdır.[496] Diğer bir ifadeyle meseledeki kilit nokta kişinin a'yân-ı sâbitesini belirleyen şeyin ne olduğudur? Eğer Hak Teâlâ tarafından ezelden takdir edilen bir istidat doğrultusunda a'yân-ı sâbiteortaya çıkıyorsa bu durum mutlak cebre kapı aralayacaktır fakat İbnü'l-Arabî'nin kulun amelinden sorumlu olduğu görüşü mutlak cebrin varlığını nakzeder. Bu durumda eğer a'yân-ı sâbite'yi kişinin kendisi talep ediyorsa burada yine birkaç soru gündeme gelir. İnsan henüz varlık âleminden bir pay edinmeden kendi a'yân-ı sâbitesini nasıl ve neye göre talep eder? İnsanda a'yân-ı sâbitesini talep etmeden evvel bu talebi mümkün kılacak irade gibi bir yeti mi bulunur ve eğer varsa bu yeti neye göre işler? Sözgelimi cömert bir insan eğer a'yân-ı sâbitesi gereği cömertlik eyleminde bulunuyorsa kendisindeki bu cömertlik neye göre tahakkuk etmiştir? Bu soruların çalışmamızın sınırlarından ötürü tartışılma imkânı bulunamamaktadır. Fakat zannımızca İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite ile kulun fiilleri arasındaki irtibata yönelik serdettiği görüşleri okunurken insanın aklında bu soruların da canlı tutulması gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde kötü amellerin cezalandırılması bağlamında *amellerin iadesi* mefhumu öne çıkarken, iyi amellerin mükâfatlandırılmasında ise *amellerin ücretlendirilmesi* tabirine yer verilir. Şeyhü'l-Ekber'e göre her fiil bir sonuç doğurur ve her sonuç fiilin hak ettiği bir karşılığı beraberinde getirir. Bu ilişki varlık âlemindeki düzenin bir tezahürüdür. Bu bağlamda amellerin ücretlendirilmesi bir fiilin veya emeğin karşılığı olarak hak edilen sevap ya da mükâfatı alması şeklinde tanımlanır. Ona göre bir amele ücret tahsis edilmesi, kadim ya da hâdis olan varlıklar arasında geçerli olan evrensel bir ilkedir. Zira Şeyhü'l-Ekber'e göre varlıktaki ilk ücret

[496] İbnü'l-Arabî'de insanın fiilleri ve a'yân-ı sâbiteile ilgili detaylı bilgi için bkz: Faik Aytemiz, "İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri", *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/17 (Summer 2018), 63-89; Numan Rakipoğlu, "Varlık ve Oluş Arasında: İbnü'l-Arabî Okulunda Sâbit Aynların Ontolojisi", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 45 (Haziran 2022), 125-152.

ilişkisi mümkün varlıkların yokluktan varlığa çıkma ihtiyacından kaynaklanmıştır. Onun ifadesiyle mümkün varlık yokluk halinde iken Vacibu'l-Vücûd'a müracaat ederek *"varlık sahasında izhar olunmam için sana müracaat ediyorum"* demiştir. İbnü'l-Arabî burada var etme fiilini bir iş, varlığı ise bu işin konusu olarak tasvir eder. Varlık fiilin zuhûr ettiği alan ve işin sûret bulduğu mahaldir. Ancak bu işin konusu iş gerçekleştirilmeden önce mevcûdiyet kazanmaz. Bu talebe karşılık olarak Hak Teâlâ mümkün varlığa *"eğer seni varlık sahasına çıkarır ve izhar edersem, senin üzerinde bir hakkım doğar; bu hak ise bir ücrettir"* şeklinde hitap etmiştir. Bu onun hakkıdır, ancak işin kendisine ait olan değer bu durumdan bağımsızdır. Zira fiil ve amel özünde taşıdığı tabiatı gereği bir değere sahiptir ve bu değer yapılan işin mahiyetinden kaynaklanır.[497]

İbnü'l-Arabî Hak Teâlâ'nın rahmetini amellerin karşılığı olan en yüce ücretlerden biri olarak öne sürer. Bilhassa kötülük yapıp tövbe eden ve davranışlarını düzelten kimseler için Cenab-ı Allah rahmeti üzerine bir hak olarak yazmıştır. Şeyhin nazarında bu durum ilâhî adaletin ötesinde Hakk'ın lütuf ve ihsanının göstergesidir. İbnü'l-Arabî belirli durumlarda bu ücretin veya erişilen rahmetin yalnızca amele dayalı olmadığını bilakis doğrudan Hakk'ın lütfu ve inayetiyle ihsan edildiğini öne sürer.[498] İbnü'l-Arabî ceza ve mükâfat anlayışında temel bir ilke olarak kötülüğün cezasının yalnızca misliyle verileceğini ve bu uygulamanın ilâhî rahmetin bir tezahürü olduğu tavzih eder. Şeyh Kur'ân'da geçen *"Kötülüğün karşılığı onun gibi bir kötülüktür"*[499] ayetinin bu durumu tekid ettiğini belirtir. Ancak iyiliğin karşılığı kötülüğün aksine mislinin ötesinde verilmektedir. Bu husus ilâhî cömertliğin ve rahmetin bir tezahürüdür.[500] Sonuç itibariyle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ilâhî düzenin merkezinde adalet ve karşılıklılık ilkesinin yer aldığı görülür. Maddî ve manevî ücretlerin varlığı, bu düzenin hem uhrevî hem de dünyevî boyutlarını ortaya koyar. Varlık ile Hak arasındaki ilişki bir iş ve bu işin doğal bir karşılığı olan ücret üzerinden tasvir edilir.

İbnü'l-Arabî'ye göre ahirette amele verilecek mukabeleye dair bilgi, aklın ihata edemeyeceği bir mertebede bulunur ve bu marifet doğrudan iman nûrundan sudur eder. Şeyhin nazarında ceza ve mükâfatın amelle olan irtibatı yalnızca keşif ve iman tarikiyle idrâk edilebilir. İbnü'l-Arabî bu meyanda cezayı bir fiilin doğal sonucu olarak açıklayan akılcı kelam bilginlerinin yaklaşımını eleştirir. Ona göre akılcılar, olaylar arasındaki

---

[497] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/248; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/269.
[498] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/259; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 169.
[499] eş-Şûrâ, 42/40.
[500] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/252, 253.

sebep-sonuç ilişkisini kabul etmekle birlikte bu ilişkide ilâhî hikmeti göz ardı ederler. Çünkü bu yaklaşımda insan cezayı yalnızca doğal nedenlerin ve evrendeki hareketlerin bir sonucu olarak görme eğilimine kapılır. Olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkisi ceza olarak adlandırılsa da bu tür bir anlayış, cezanın ilâhî adalet boyutunu göz ardı eder. İbnü'l-Arabî'ye göre cezanın hakikatini anlamak ancak iman ve keşif yoluyla mümkündür ve bu anlayış insanın hakikatle doğrudan bağ kurmasını sağlar.[501] Dolayısıyla amel denilen olguların yaratma bakımından Hak Teâlâ'ya ancak talep/kasıt/yönelim bakımından insana izafe edildiği ve ilâhî adaletin kemâl üzere tecellî etmesi için her fiilin gerektirdiği bir karşılık olduğu fakat bu karşılığın salt biçimde neden-sonuç ilişkisi bağlamında zorunlu bir nedenselliğe bağlanmaması, ilâhî meşiet ve takdirin hükümran olacağı anlaşılır. Amellerin gerektirdiği bu karşılığın ahiretteki en somut tezahürlerinden biri amel defterinin varlığıdır. Bu minvalde İbnü'l-Arabî'de amel defterinin nasıl telakki edildiğine eğilmek anlamlı olacaktır.

4.2.1. Kitabın Tevdi Edilmesi: Amel Defterinin Niteliği

Mahşerin bir durağı olarak zikredilen amel defterinin hak olduğu fikri, İbnü'l-Arabî'nin anlayışında *"Kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter"*[502] ile *"Kitap ortaya konur. Peygamberler ve şâhitler getirilir"*[503] ayetinden hareketle temellendirilir. Düşünür bilhassa *"kitabın ortaya konulması"* ifadesinden hareketle, kişinin dünyadaki tüm amellerinin kayıt altına alındığı amel defterlerinin mahşerde açığa çıkarılacağını ve herkesin bu kayıtlardan sorgulanacağını ifade eder. Mizanda tartılacağı kabul edilen amel defterleri ahirette insanın dünyada yaptığı her fiilin kaydını içeren belge niteliğinde olacaktır.[504] İnsanın işlediği bu amellerin ahirette kendisi hakkında adaletle hüküm verilebilmesi için kesin şahit ve delil hükmünde olduğu belirtilir. Şeyhe göre Hak Teâlâ'nın ahirette kulun amellerini şahit göstermesi O'nun ilmindeki noksanlıktan değil, kullarına kendi amellerinin mukabelesini gösterme arzusundan kaynaklanır. Buna göre Cenab-ı Mevlâ mahlûkâtına ilişkin bilgisine rağmen ortaya koyduğu delil ve şahitlerle hükmünü tamamlar.[505] İbnü'l-Arabî kulların amellerine onların hoşuna gidecek şekilde mukabelede bulunulduğunda bu halin *"Allah*

[501] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/342, 343.
[502] el-İsrâ, 17/14.
[503] ez-Zümer, 39/ 69, 70.
[504] İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 345; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/360; 6/208, 209.
[505] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/261; Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 46.

onlardan razıdır, onlar da O'ndan razıdır"[506] ayetinde beyan edilen hakikat üzere olacağını, fakat bu ameller yasaya aykırı olduğunda *"Sizden kim zulmederse, ona büyük bir azap tattırırız"*[507] ayetinde takdir edildiği üzere ahirette mesrur olmayacakları bir muamele göreceklerini belirtir.[508]

İnsanlar amel defterlerini teslim almadan evvel her biri bin yıl süren on beş farklı durakta kapsamlı bir hesap verme sürecine tabi tutulacak, bu durakta yaratıcının kendilerine emrettiği yükümlülüklerden sorguya çekileceklerdir. Bu yükümlülükler zekât ve sadaka, dürüstlük, affedici olma, iyiliği emretme ve kötülükten menetme sorumluluğu, güzel ahlak, Allah için sevme ve O'nun için buğz etme şeklinde çeşitli ilâhî emirleri kapsar. Ayrıca burada haram mal edinme, içki içme, yalan yere yemin, faiz, iffetli kadınlara iftira, yalancı şahitlik ve bühtan gibi yasaklardan da sorgulanacaklardır. Kişi bu yükümlülükleri yerine getirmiş ve herhangi bir emri ihlal etmemişse, amel defteri sağ tarafından verilerek hamd sancağının altına geçecek ve kolaylaştırılmış bir hesap sürecine tabi tutulacaktır. Şayet söz konusu ilâhî yasaklardan birini işleyip bunun hakkında tövbe etmemişse, her bir durakta bin yıl boyunca korku, endişe, açlık ve susuzluk içinde bekletilerek ciddi bir hesap verme süreciyle karşı karşıya kalacaktır.[509]

Salih amel işleyenlere amel defterlerinin sağdan verilmesi, onların ebedî kurtuluşa ve ilâhî rahmete nail olduklarını ifade eder. Şeyh bu minvalde *"İşte o vakit, kitabı kendisine sağından verilen kimse der ki: "Gelin, kitabımı okuyun!"*[510] ayetinin delaletiyle bu ayetin mü'min ve bahtiyar kimseleri kastettiğini belirtir. Bu doğrultuda *"Kitabı kendisine sol tarafından verilen ise şöyle der: "Keşke kitabım bana verilmeseydi."*[511] ayetinde zikredilen defteri sol tarafından verilen kimseler ile kastedilen münafıklardır. Bu sınıfa defterlerinin soldan verilmesi ilâhî adalet gereği azap ve hüsrana uğrayacaklarını simgeler.[512]

İbnü'l-Arabî'nin bu hususta dikkat çeken görüşü amel defterini yalnızca mü'min ve münafık kimselere hasretmesi, kâfirlerin defterlerinin olmayacağını öne sürmesidir. Bu tasavvurda amel defterine sahip olmayan ve kendilerine kitap verilmeyecek bazı gruplar

---

[506] et-Tevbe, 9/100.
[507] el-Furkân, 25/19.
[508] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/441; 2/109.
[509] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/474.
[510] el-Hâkka, 69/19.
[511] el-Hâkka, 69/25.
[512] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/474.

olduğu belirtilir. Bunlar Allah'ın varlığını tamamen reddedenler (muattıla), Hak Teâlâ'ya zâtında ortak koşanlar (müşrikler) ve Allah'a iman etmeyenlerdir (kâfirler). Kıyamet gününde bu kişilere amel defteri verilmemesinin sebebi onların yaratıcıya iman etmemiş olmalarıdır. Müfekkir *"O, yüce Allah'a iman etmemiştir"*[513] ayetinden hareketle iman sahibi olmayan kimselerin amel defterlerinin olmayacağını ifade eder.[514]

İbnü'l-Arabî'nin bu bahse dair serdettiği fikirler oldukça mühim ve tartışmaya açık bir yön ihtiva eder. Şeyh bu kimselerin iman hususunda zafiyet göstermeleri nedeniyle hayırlı amellerinin Hakk katında bir kıymetinin bulunmadığı yönünde değerlendirmiştir. Bu itibarla sûfînin anlayışında bir kimse dünyada her ne kadar salih amel işlese dahi, eğer iman ile müzeyyen değilse o amellerin Hak Teâlâ nezdinde hiçbir itibarı ve hükmü yoktur. Ancak bu görüşün *"Kim zerre kadar hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir"*[515] mealindeki ilâhî beyanla zâhiren bir çelişki gibi görünür. Bu noktada muhtemel olarak şöyle bir izah yapılabilir. İbnü'l-Arabî'nin mezkûr ayetin muhatabını yalnızca iman ehlinden addedip bu hitabı iman ehliyle hasretmiş olması mümkündür. Her ne kadar ayette bu minvalde açık bir sınırlandırma takdim edilmese de kendisinin bu manayı murad etmiş olabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Bu meseleye dair nihaî hüküm ise meselenin ehemmiyetine binaen araştırmacıların tetkik ve takdirine bırakılmalıdır. Bizim kanaatimiz İbnü'l-Arabî'nin ayetteki hitabı yalnızca mü'minlerle tahsis etmiş olabileceği yönündedir.

Geleneksel İslâm düşüncesindeki eskatoloji anlayışına göre amel defterleri sağdan verilenler mü'minleri, soldan verilenler ise genellikle günahkâr müslümanları temsil eder. Ancak sûfînin anlayışında günahkâr müslümanlara dair bir vurgu yapılmaması dikkat çekici bir diğer husus olarak öne çıkar. İbnü'l-Arabî geleneksel yorumdan ayrılarak amel defterlerinin sağ, sol ve arka taraftan olmak üzere üç farklı şekilde verileceğini belirtir. Bu tasavvurda sağdan verilen defterlerin mü'minlere, soldan ve arkadan verilenlerin münafıklara işaret ettiği anlaşılır. Zira kitabın arka taraftan verilmesinin özellikle münafıkları gösterdiği, münafığa kitabının önce solundan verilip ardından arkasına atılacağı belirtilir.[516] Şeyh defterleri arkadan verilen bu kimseleri, kendilerine ilâhî mesaj ulaştığı halde bu mesajı önemsemeyip değersiz gören ve dünyevî çıkarlar uğruna ilâhî emirleri terk eden kişiler olarak tanımlar. Onun bu anlayışının

---

[513] el-Hâkka, 69/33.
[514] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/474; 6/463; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/373.
[515] el-Zilzâl, 99/7, 8.
[516] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/472.

temel dayanağı *"Fakat kime kitabı arkasından verilirse"*[517] ayetinde beyan edilir. İbnü'l-Arabî söz konusu ayetin aslında kişiye dünyadayken *"Kitabını attığın yerden şimdi defterini al"* şeklinde bir mesaj verdiğini ifade eder. Burada kitabın atılması ile kastedilenin amel defteri değil kişiye indirilen ilâhî kitap olduğu söylenir. Arkasına atmak ifadesi ise bireyin ilâhî kitapta yer alan emirleri göz ardı etmesi, bu emirleri yerine getirmemesi, onlara kulak asmaması ya da onların hükümlerini uygulamaması manasındadır. Dolayısıyla dünyada ilâhî vahyin yazıldığı kitabın hükümlerine uymayan ve bu kitabı adeta arkasına atan kimse bu davranışının bir yansıması olarak amel defterini ahirette arkadan alacaktır.[518] Kanaatimizce ayette zikredilen arkadan alma ifadesi, amel defterinin arka taraftan sol ele verilmesi şeklinde yorumlanmış ve bu anlayış doğrultusunda genel olarak amel defterinin sağdan ve soldan verilmesi temeline dayalı iki ana kategorik ayrım yapılmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî bu ifadeyi farklı bir perspektifte yorumlayarak ayrı bir kategoriye işaret eden bir sınıflandırma şeklinde sunmuştur.

Bu bahse ilişkin dikkat çekici olan diğer husus İbnü'l-Arabî'nin amel defterinin mahiyetine ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmamış olmasıdır. Amel defterinin duyusal ya da manevî bir yapı mı arz ettiği, bu defterin ne tür bir mahiyette kulun önüne getirileceği gibi meseleler açık bırakılmıştır. Oysa mizan tasvirinde oldukça ayrıntılı açıklamalara yer veren şeyh, amel defteri söz konusu olduğunda yapısal bir tanımlamaya gitmemiştir.

4.3. Cehennem Üzerindeki Eskatolojik Köprü: Sırat

İbnü'l-Arabî'nin meâd telakkisinde mahşerin temel duraklarından biri sayılan sıratın, dünyevî ve uhrevî sahada farklı manalara delâlet eden bir kavram olarak kullanıldığı anlaşılır. Şeyhe göre sırat dünyada mana itibariyle mevcut iken kıyamet gününde ise hissî ve duyulur bir şekilde tebarüz edecektir.[519] Bu nazariyeye göre sırat dünyada insanın doğru yolda bulunup bulunmadığını tayin eden manevî bir hakikat iken, ahirette ise kişinin sâlih amellerine nispetle tecessüm eden müşahhas bir hakikattir. Bu bağlamda sırat *kıldan ince ve kılıçtan keskin* bir yol şeklinde tanımlanır. İbnü'l-Arabî bu yolun dünyadaki karşılığının *şeriat bilgisi* olduğunu ifade eder. Bu minvalde şeriat, insanı doğru yola ileten ve Hakk'ın emir ve yasaklarını içeren ilâhî rehber

[517] el-İnşikâk, 84/10.
[518] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/474; 3/401.
[519] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/469.

konumundadır. Nitekim her namazda okunan *"Bizi dosdoğru yola ilet"*[520] ayetiyle zikredilen yol müfekkirin nazarında şeriatın ta kendisidir. Şeyhe göre bu yol dünyada manevî bir hakikat olarak mevcut olduğundan, beşer nazarında hissî bir sûrette zâhiren idrâk edilmesi mümkün değildir. Buna mukabil ahirette sırat müşahhas ve hissî bir biçimde tahakkuk edecektir.[521] Afîfî, Şeyhü'l-Ekber'in sırattan kastının yalnızca *dosdoğru yol* manasına delâlet eden şeriat olduğunu öne sürer.[522] Nitekim Şeyhü'l-Ekber sırat kavramını bir yandan her şeyin üzerinde yürüdüğü ilâhî hüviyet yani şeriat şeklinde yorumlarken, diğer yandan kıyamet günü üzerinde geçileceği belirtilen ve dinî literatürde yer alan köprü manasını da kabul eder. Bu itibarla Afîfî'nin yorumunun hem eksiklik hem de hata barındırdığı görülür.

Şeyhü'l-Ekber'e göre ahirette cennete giden yol, cehennem üzerine inşa edilmiş sırat köprüsünden geçer. Bu anlayış *"Hepiniz oraya uğrayacaksınız"*[523] ayetiyle desteklenmiştir. İbnü'l-Arabî bu ayetin tefsirinde herkesin cehenneme uğrayacağını ancak bu uğrayışın müminler ve günahkârlar için farklı bir biçimde tezahür edeceğini belirtir. Bu itibarla müminler sırat köprüsünden süratle ve selametle geçerken günahkârlar burada alıkonulup hesaba çekilecek ve günahlarının büyüklüğü nispetinde azap göreceklerdir. Öte yandan cehennemde ebedî kalacak olan kafirler, bu köprüye uğramadan doğrudan cehenneme atılacaklardır.[524] Dolayısıyla cehennemde ebedî kalacak kimseler hariç cennete gidecek her kul sırat köprüsünden geçmek zorunda kalacaktır.

İbnü'l-Arabî sırat köprüsünün üzerinde muhtelif çengel, diken ve kanca gibi engellerin yer aldığını ve bunların iki anlam taşıdığını söyler. İlki, bu engellerin Hak Teâlâ'nın insanları sırat üzerinde tutarak hesaba çekme vasıtası olması iken; ikincisi, kişinin dünyada işlediği amellerin sûret bulmuş hallerini ifade etmesidir. Buna göre insan dünyada ne tür ameller işlemişse, kıyamet gününde bu amellerin sûretlere bürünerek sırat köprüsünde karşısına çıkacaktır. Dolayısıyla kişiyi sırat üzerinde tutan aslında onun dünyadaki kötü amellerinin yansımasından başka bir şey değildir.[525] İbnü'l-Arabî bu görüşünü *"Bunlar size iade edilen amellerinizdir"*[526] ayetinin temelinde

---

[520] el-Fâtiha, 1/6.
[521] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/476; 5/47.
[522] Afifî, *İbnü'l-Arabî'nin Felsefesi*, 146.
[523] Meryem, 19/71.
[524] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/475, 476; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/63.
[525] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/476; 6/210.
[526] el-Câsiye, 45/28.

açıklar. Buna göre kıyamet günü kullarına muamelesi, onların dünyada sergiledikleri tutumların mukabili olacaktır.[527]

Sırat köprüsü her ne kadar kıldan ince ve kılıçtan keskin olarak tavsif edilse de İbnü'l-Arabî'ye göre bu köprü kıyamet gününde insanlara sahip oldukları nûrun derecesinde görünecektir. Sözgelimi sırat köprüsü bazı insanlar için dar ve ince, bazıları için geniş bir yapıda olacaktır. Müfekkir *"Onların nûru önlerinde yürür"*[528] ayetine işaret ederek Kur'ân'daki bu söylemin bu anlayışını tasdik ettiğini belirtir. Şeyh, ayette zikrolunan *say* ifadesine dikkat çekerek bu kelimenin *yürümek* manasına geldiğini ve köprüde yalnızca ileriye doğru bir hareketin olduğunu söyler. Zira ayette önlerinde ifadesi kullanılmıştır dolayısıyla köprüde geri dönüş yahut da sağa ve sola dönme imkânı yoktur. İbnü'l-Arabî'nin ahirette müminin sol, cehennemliklerin sağ tarafının olmayacağı[529] şeklindeki görüşü de bu çerçevede gelişmiştir.

5. Ebedî Hayatın Sembolik Başlangıcı: Ölümün Kurban Edilmesi

İbnü'l-Arabî kıyamet günü insanların büyük bir nedamet içinde kıyametin dehşetinden kaçıştığını ve artık geri dönüşün mümkün olmayacağı bir günde bulunduklarını ifade eder. Bu yaklaşım Kur'ân'da zikredilen *"O gün insan önceden yaptıklarına bakar ve kâfir 'Keşke toprak olsaydım!' der"*[530] ve *"Onları ateşin başında durduracaklar ve 'Keşke dünyaya döndürülseydik de Rabbimizin ayetlerini yalanlamasaydık ve müminlerden olsaydık!' diyecekler"*[531] ayetleriyle tasdik edilmiştir. Müfekkir ahiret hayatının ebedîliğini göstermek için kıyamette ölümün ortadan kaldırılacağını öne sürer. Buna göre Hak Teâlâ ölümü parlak bir koç sûretinde cennet ve cehennem ehline gösterecek ve onlara bu koçu tanıyıp tanımadıklarını soracaktır. Her iki grup da bu koç sûretindeki ölümü tanıyarak onun ölüm olduğunu ifade edeceklerdir. Ardından Yahya (a.s.) elinde bir bıçakla gelecek ve ölümü yatırıp boğazlayacaktır. Bunun üzerine Cenab-ı Mevlâ'nın tayin ettiği bir nidacı cennet ve cehennem ehline dönerek *"Artık ölüm yok! Hepiniz ahiret hayatında ebedî olarak kalacaksınız"* diye

[527] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/476, 477.
[528] el-Hadîd, 57/12.
[529] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/476.
[530] en-Nebe, 78/40.
[531] el-En'âm, 6/27.

seslenecektir.[532] Bu hadise cennet ehli için sonsuz bir mutluluğun, cehennem ehli için ise azabın başlangıcını ilan eder. Bu minvalde cennet ehlinin ölümü gördüklerinde onu büyük bir sürûr ile karşılayacakları, kendilerini dünya hayatının meşakkatlerinden kurtaran hayırlı bir misafir ve kıymetli bir hediye gibi telakki edecekleri ifade edilir. İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in *"Ölüm, mümin için bir hediyedir"*[533] ifadesiyle bu durumu teyit ederek kıyamet gününde ölümün ebedîyen izale edilmesini cennetlikler için ebedî saadeti müjdeleyen bir hakikat şeklinde beyan eder. Buna karşın cehennemliklerin ölümü gördüklerinde ondan kaçacakları ve ölümü inkara kalkışacakları söylenir. Bu kimseler dünyada yaşadıkları iyilik ve rahatlıkları hatırlayarak geçmişin pişmanlık girdabına kapılacak ve kendi kendilerine ölümü arzulayıp azaptan kurtulmak için medet umacaklardır. Fakat o gün ebedîyet günüdür ve artık ahirette ölüm yoktur. Cehennemlikler ölümün ortadan kaldırıldığını ve artık geri dönüşün olmadığını öğrendiklerinde ebediyete dek cehennemde kalacaklarını idrâk edecek ve derin bir kedere kapılacaklardır. İbnü'l-Arabî buna binaen kıyamet gününün cehennemlikler için *hasret günü* ya da *üzülme günü* olarak anıldığını ifade eder.[534] Şeyhü'l-Ekber'e göre kıyamet günü yaşanacak ölümün boğazlanması hadisesi hem saadet hem de şekâvet ehli için ahiret hayatının ebedîlik özelliğini kesin bir biçimde sunar.

[532] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/477. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/332; 2/505, 506; 3/276; 6/211. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 124, 128. Buna benzer rivayetler hadislerde de geçmektedir. Bkz: Müslim, "Kitâbu'l-Cenne", 2849.

[533] Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek b. Vâdıh el-Hanzalî et-Türkî Mervezî, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/212.

[534] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/477; 3/51; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/51, 52.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: RAHMET VE AZAP ARASINDA EBEDİYET MENZİLLERİ

Çalışmamızın bu bölümünde ahirette hesap, sorgu ve şefaat süreci tamamlandıktan sonra verilecek hüküm neticesinde insanların varacakları menziller ile bu menzillerin mahiyetleri ele alınacaktır. Bu menziller a'râf, cennet ve cehennemdir. İbnü'l-Arabî'nin söz konusu menzilleri nasıl konumlandırdığı ve onların mahiyetine ilişkin ne tür yaklaşımlar serdettiği bu bölümde ayrıntılı şekilde incelenecektir.

1. İlâhî Rahmet ve Hakikat-ı Muhammediye Ekseninde Şefaatin Gerekliliği

Dinî düşüncede en çok tartışılan ahiret meselelerinden biri olan şefaatin varlığı ve bunun ilâhî adaletin mutlak tecellisine engel teşkil edip etmediği sorunu, İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunda da kayda değer bir şekilde yer edinmiştir. Her ne kadar sûfînin şefaat anlayışını ilâhî isimlerin tecellîleri bağlamında bâtınî bir perspektifle yorumlama eğiliminin olduğu gözlemlense de müfekkirin geleneksel manasıyla şefaati kabul ettiği anlaşılır. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, kıyamet gününün dehşetini insanlık için en çetin ve korkutucu bir an şeklinde tasvir ederek bu dehşet karşısında insanların derin bir korku ve panik hali içerisinde kendilerini bu yoğun sıkıntıdan ve korkutucu durumdan kurtarabilecek bir sığınağa ilca edeceklerini ve şefaat sürecinin böyle başlayacağını belirtir. Müfekkir, mâhlûkatın mahşerdeki şefaat arayışını insanların kendi aralarından seçilmiş peygamberlere yönelerek yardım talep etmeleri üzerinden tasvir eder. Bu süreçte insanların içinde bulundukları zorlu durumdan kurtulmak için ûlü'l-azm peygamberlere yöneleceklerdir. İnsanlar sırasıyla Âdem, Nuh, İbrahîm, Musa ve İsa peygamberlere gidecek fakat her birini çeşitli sebeplerle bu isteği yerine getiremeyecek ve şefaat için en son Hz. Muhammed'e yöneleceklerdir.[535]

İnsanların eman arayışı ile Hz. Peygamber'e yöneldiklerinde onun şefaatçi olacağını ve bu yönelişin Hak Teâlâ'nın kıyamet günü kendisine vaat ettiği makâm-ı mahmûd konumuna işaret eder. Bu makam üzerinden Hz. Peygamber Allah'tan insanlara şefaat kapısının açılmasını talep edeceği ve bu talebin kabul edilmesiyle de şefaat sürecinin başlayacağı ifade edilir.[536] Peygamber'in *"Ben şefaat babında Âdemoğlunun*

[535] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/472.

[536] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/556. İbnü'l-Arabî'nin bu anlatımı ile şefaat kapılarının Hz. Muhammed sayesinde açılacağına ilişkin tasavvuru, onun Nûr-i Muhammedî nazariyesinden

efendisiyim"[537] hadisi onun kıyamet günündeki şefaat makamındaki üstünlüğünü ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre bu söylem Hz. Peygamber'in tüm cüzî ve küllî işlerde mutlak bir üstünlük ilanını değil, şefaat meselesinde bir önceliğe sahip olduğunu belirtir.[538] Hak Teâlâ mahşerde Hz. Peygamber'in şefaat talebine olumlu karşılık verdikten sonra insanlar için şefaat kapısını açılacak ve bu yetki meleklere, peygamberlere, nebîlere ve müminlere de verilecektir. Bundan sonra Hz. Muhammed'in meleklerin ve Peygamberlerin şefaat edebilmesi için Allah katında şefaat edeceği, böylelikle ilk şefaatçinin Hz. Peygamber olacağı takdim edilir. Şeyhe göre bu durum Hz. Peygamber'in ümmetine olan merhametini ve Allah katındaki üstün konumunu ortaya koyar. Bu durum Hz. Muhammed'in kıyamet günü sadece ümmetine değil tüm insanlığa yönelik bir liderlik ve şefaat makamına yükselmesiyle sonuçlanacaktır.[539]

Şefaat gerçekleştiğinde cehennemde dinî anlamda mümin olarak nitelendirilen hiç kimse kalmayacaktır. Kıyamet gününde kişinin iman ve amel seviyesi ne olursa olsun, hatta sadece hardal tanesi kadar bir iyilik yapmış ya da ondan daha azına sahip olsa dahi şefaat ehlinin dualarıyla cehennemden çıkarılacaktır. Bu yaklaşım İbnü'l-Arabî'nin ilâhî rahmetin üstünlüğüne olan inancını sarih bir biçimde ortaya koyar. Ona göre şefaat sayesinde Cenab-ı Mevlâ'nın merhameti tecellî edecek ve bu sayede müminlerin azabı son bulacaktır. Cehennemde ise yalnızca iman nimetinden yoksun olanlar kalacak, böylelikle ilâhî adalet rahmet ve kahır sıfatlarının mükemmel dengesiyle tamamlanmış olacaktır.[540]

Çağdaş dönem tasavvuf araştırmacılarından Afîfî, İbnü'l-Arabî'nin mead tasavvurunda şefaat anlayışının klasik anlamıyla gerçek bir şefaat olmadığı yalnızca ilâhî isimler arasındaki bir ilişki ve dengeden ibaret olduğu kanısındadır. Afîfî, yüce Allah'ın er-Rahîm ismi ile el-Müntakîm ismi arasında bir münasebetin söz konusu olduğunu ve bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin şefaati söz konusu iki isim arasındaki bir tecellîden ibaret saydığını öne sürer. Afîfî'ye göre bu yaklaşımda şefaat ilâhî isimlerin

---

kaynaklandığı gibi bu bağlamda Hz. Peygamber'in diğer Peygamberlerle arasındaki ilişkinin durumunu efdaliyet meselesini da gündeme taşır. İlgili meselenin izahatı için bkz: Veysel Akkaya, "İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Hz. Peygamberler Arasındaki İlişkilere Bakışı", *Sûfiyye Dergisi* 10 (Haziran 2021), 180-202.

[537] Hadisin tahrici için bkz: Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 16/570; Müslim, "Fezâil", 3; İbn Mâce, "Zühd", 4308.

[538] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/42, 43; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/455. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/130; 206; 256; 4/223; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 40; Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 122; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 130; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/247.

[539] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/472, 473; 6/210, 243.

[540] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/473.

tecellî düzenine uygun bir sistemdir ve klasik anlamdaki aracılık veya kurtarıcılık fonksiyonundan ziyade ilâhî rahmetin gazaba üstün gelmesi şeklinde anlaşılmalıdır.[541] Kanaatimizce Afifî'nin bu çıkarımları Şeyhül'-Ekber'in *Fütûhât*'ta bu meyanda serdettiği ifadelerine dayanır. Nitekim müfekkir her nerede olursa olsun son şefaatçinin er-Raûf ismi olduğunu, bu ismin kendisine davet ulaştığı halde kabulde çekingen davranan kimseleri kurtarmak için el-Cebbâr ve el-Müntakim isimlerinin nezdinde şefaat edeceğini ifade eder.[542] Yine bir başka metinde ahirette en son er-Rahmân isminin baskın geleceğini ve şefaatin gerçekleşmesinin de diğer nimetlerin de bu ismin içerdiği rahmet gereği olacağını belirtir.[543] Bir başka metinde açık ifadelerle Hak Teâlâ'nın isimler yönünden şefaat edeceğini takdim eden sûfî, er-Rahmân isminin el-Kahhâr isminin nezdinde şefaat ederek günahkârlarının ateşten çıkarılmasını sağlayacağını beyan eder.[544]

Yukarıdaki pasajlardan anlaşılacağı üzere Afîfî'nin yorumu er-Rahmân isminin el-Müntakim ismine galip gelmesi bağlamında oldukça makul ve isabetli görünmekle birlikte, şeyhin şefaat anlayışının bütünüyle bu anlama indirgenmesi bakımından eksiklik taşır. Zira ilgili bahsin evvelînde takdim edildiği üzere İbnü'l-Arabî'de şefaatin oldukça dinamik, canlı ve çok katmanlı bir anlatım çerçevesinde sunulduğu görülür. Nitekim onun şefaat tasavvurunda insanların kıyamet gününde peygamberlerden sırasıyla kurtuluş talep edecekleri ve nihayet Hz. Muhammed'in aracılığıyla ilâhî rahmet kapılarının kendilerine açılacağı açık bir şekilde ifade edilir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, şefaat anlayışında özellikle Hz. Peygamber'in üstün konumuna dikkat çekerek, şefaatin merkezinde onun bulunduğunu vurgular. Dolayısıyla böyle kapsamlı bir anlatımın yer aldığı bir bağlamda, şeyhin tüm şefaat anlayışını yalnızca bir manaya hasretmek, onun düşünce sisteminin bütünlüklü bir şekilde kavranmasına engel teşkil eder. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin şefaat anlayışını metafiziksel ve eskatolojik düzlemde çift kutuplu bir perspektifle değerlendirmek mümkündür. Bu minvalde şeyhin teemmülünde şefaat metafiziksel cihetiyle er-Rahmân ve el-Müntakim isimleri arasındaki manevî bir çekişmeyi, eskatolojik yönüyle ise ahirette Hz. Muhammed'in öncülüğünde meleklerin, peygamberlerin ve salih müminlerin günahkârlar adına Hakk'tan talepkâr olacakları bir süreci ifade eder.

---

[541] Afifî, *İbnü'l-Arabî'nin Felsefesi*, 145.
[542] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/209.
[543] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 41.
[544] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/130. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/176-177; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/231, 232.

İbnü'l-Arabî'nin şefaat tasviri onun anlayışında şefaatin kabul edilme gerekçelerini yani şefaatin zorunluluğunu da ima eder. Kanaatimizce bu zorunluluk hakikat-ı Muhammediye nazariyesi ile varlığa kaynaklık eden ontolojik rahmet anlayışıdır. Zira düşünür şefaat anlatısını özellikle bu iki unsur üzerinden takdim eder. Hz. Muhammed'e verilen makam-ı mahmûd'un zuhûr etmesi ve onun diğer peygamberlerden üstünlüğünün açığa çıkması için bütün insanların onun aracılığına muhtaç olması gibi bir ortam tasvir edilir. Başta Hz. Âdem olmak üzere diğer peygamberlerin Hak Teâlâ ile insan arasında şefaat edememesi, kendilerine böyle bir gücün atfedilmemesi, buna karşın Hz. Muhammed'in tereddütsüz bir tavırla bu aracılığı gerçekleştirmesi, onun Hakk'ın katındaki makam ve değerinin ulvîliğine işarettir. Ayrıca Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilmesi üzerinden hem kendi ümmeti için hem de bütün mahlûkat için bir rahmet kaynağı olduğu ve bu bakımdan er-Rahmân isminin tecellîsi olarak şefaatçi olacağı belirtilir. İbnü'l-Arabî'nin er-Rahmân gibi kapsamlı bir ismi Hz. Muhammed'in şahsıyla özdeşleştirmesi ve bu tecellînin tezahürü olarak şefaat sürecinin başlayacağını söylemesi, hakikat-ı Muhammediye ile er-Rahmân esması arasında varlığın aslî ve merkezî unsurları olmaları bakımından müşterek olduklarına delalet eder. Ontolojik olarak hakikat-ı Muhammediye varlığın ilk taayyün mertebesi olduğu gibi Hak Teâlâ'nın er-Rahmân ismi de nefes-i Rahmâni aracılığıyla varlığın ilk membaını temsil eder. Dolayısıyla ontolojik bakımından ikisinin de âlemle ilişkisi aslî ve merkezî bir unsur olmalarıdır. Bu bakımdan ahirette şefaatin tahakkuku İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvuru çerçevesinde bir zorunluluğa dönüşür. Onun bu hususta tüm bu düşünceleri okurları, İbnü'l-Arabî'nin adalet merkezli bir Tanrı tasavvurundan rahmet merkezli bir tasavvuruna yöneldiği ve bu yönüyle de ilâhî adaletin mutlak hükmüne halel getirdiği yönünde bir anlayışa sevk edebilir. Fakat kanaatimizce sûfînin şefaati bu gibi geniş bir kapsamda kabul etmesi böyle bir sonucu zorunlu olarak doğurmaz. Zira onun ahiret tasavvuru söz konusu olduğunda şefaat merhalesinden önce berzah, mahşer, hesap ve sorgu, sırat gibi süreçlerde kulun amellerinin tezahürü olarak çeşitli sûretlerle karşılaşacağı ve amelin niteliğine göre elem ve azap göreceği belirtilmişti. İbnü'l-Arabî bu safhaların hiçbirinde rahmetin tecellisi olarak kulun azabının, eleminin veya sorgu sualinin hafifletilmesinden söz etmez. Aksine özellikle sorgu aşamasında insanların yaptıkları en küçük günahın bile hesabını vereceği, hesabı verilmeyen her amel için bin yıl aç, susuz, çıplak bir vaziyette kavurucu güneşin altında kalacağı belirtilmişti. Dolayısıyla şefaatin varlığını günahlarının karşılığında azap gören kimselerin ilâhî lütuf ile kalan elemlerinin hafifletilmesi demektir. Bu adaletin

tecellîsine halel getirmeyip yalnızca İbnü'l-Arabî'de er-Rahmân isminin el-Adl esmasından daha genel olduğunu, ilâhî rahmetin ilâhî adaleti kapsadığını gösterir.

2. Cennet ve Cehennem Ehlinin Makamlarının Ayrıştırılması

Şefaat süreci tamamlandıktan sonra insanlar bulundukları hale göre ahiretin ebedî menzillerine yerleştirilecektir. İbnü'l-Arabî ahirette bütün insanları kapsayan üç temel makam bulunduğunu ve bu makamların her birinin sayısız mertebelere ayrıldığını belirtir. Bu genel makamlar ilâhî kelâmın bildirdiği üzere cennet, cehennem ve bu ikisi arasında yer alan a'râftır. Müfekkir cennetin vadedilmesinin gerçek olması gibi, cehennem ve a'râfın da aynı şekilde ilâhî iradenin bir tecellîsi olarak vadedildiğini ve bu üç mekânın farklı zümrelerin nihaî durağı olarak takdir edildiğini beyan eder.[545] Buna göre Hak Teâlâ kullarını *saîd* ve *şakî* şeklinde tasnif etmiş ve onların ahiretteki konumlarını cennet ve cehennem şeklinde takdir etmiştir.[546] Şakîler kendilerine ağır gelen bir mekâna yerleştirilmiş olmaları nedeniyle bu şekilde tavsif edilirken, saîdler ise kendisine kolaylıkla uyum sağladıkları bir mekânda bulunacakları için bu isimle anılmışlardır.[547]

İbnü'l-Arabî'ye göre ahiret hayatında saîdler zümresi olarak tavsif edilen cennet ehli dünyada salih ameller işleyen, ilâhî emir ve yasaklara titizlikle riayet eden kimselerden teşekkül eder. Bu kimseler Hak Teâlâ'nın rahmet ve inayetine mazhar olmuş, O'nun lütfuyla cennetle mükâfatlandırılmıştır. Bu zümrede yer alan kimseler dünya hayatında karşılaştıkları imtihanları sabır ve tevekkülle karşılamış ve bu sayede ahiret saadetine erişmeye hak kazanmışlardır. Şeyhü'l-Ekber bu kimselerin Kur'ân'da *"kulak veren ve şahit olanlar"*[548] şeklinde tanımlandığını, Hak Teâlâ'nın bu sadık kullarını ahirette vaat ettiği nimetlerle ödüllendireceğini ve bu nimetlerin ecelin gelip hayatın sona ermesiyle tükenmeyeceğini aksine daimî olacağını belirtir.[549] Saîdler zümresine mensup olanlar şeriat getiren peygamberler, önceki şeriatlara tabi olan nebiler, velîler ve müminler olmak üzere dört sınıfa ayrılmıştır. Bu dört sınıfın her biri için yapılan her bir amelin yedi yüz katıyla ödüllendirileceği belirtilir. Kur'ân'da geçen *"Her başağında yüz tohum*

---

[545] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/429; 4/113, 114; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/427.
[546] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'ş-Şâhid", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 209.
[547] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/113, 114.
[548] Kâf, 50/37.
[549] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/176; 4/113, 114; 414; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 268, 269.

bulunan yedi veren başak"[550] ayeti şeyhin tefekküründe bu ilâhî lütfun sembolik bir tezahürü olarak yorumlanır.[551]

İbnü'l-Arabî bu zümrenin cennete daima özlem duyduğunu ve bu özlemin cennet ehlinin ruhânî mertebelerini ve Hakk'a olan yakınlıklarını temsil ettiğini belirtir. O, bu özlemi Hz. Peygamber'e atfedilen *"Cennet Bilal, Selman, Ammar ve Ali'yi özlemektedir"*[552] şeklindeki hadis rivayetine dayandırarak hadiste zikredilen sahabe isimlerini ilâhî hakikatlere işaret eden semboller bütünü olarak ele alır.[553] Buna göre Bilal ismi, Arapçada usanmak manasına gelen *belle* kökünden türetilmiştir ve bu isim kişinin hastalık ve acılarından bıkkınlık duyması ve bir çeşit manevî yorgunlukla ilişkilendirilir. Selman ise esenlik ve hastalıklardan kurtuluş anlamına gelir ve kişinin acılardan arınarak huzura kavuşmasını simgeler. Ammar kelimesi imar eden, inşa eden manasındadır ve bir mekânın doldurulmasıyla acının kaybolmasına işaret eder. Ali ismi ise yücelik ve yükseliş anlamına gelir ve cennetin ateşe karşı yükselmesini sembolize eder. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in cenneti bu dört sahabeye özlem duymakla nitelemesi cennetin manevî durumları ile bu dört ismin anlamları arasındaki uyuma bir işarettir. Ayrıca bu anlatım isimlerin salt manalarıyla hasredilemeyeceğini, aksine bunların cennetteki varoluşun dört temel mertebesini temsil ettiğini öne sürer. Buna göre söz konusu mertebeler sırasıyla şu şekildedir:

a. **İsteyen ve istenilenler**: Peygamberler, nebiler ve kâmil velîler, bu gruba dâhil olup, Hak Teâlâ'nın en yüksek mertebedeki dostlarıdır. Bu kimseler, hem Zât-ı Akdes'i müşâhede etmeyi arzular hem de Hak tarafından cennette arzu edilir.
b. **İstenilen fakat istemeyenler**: Bu grup manevî yönleri duyusal yönlerine baskın gelmiş ve Cenab-ı Mevlâ'nın azamet ve heybeti karşısında kendilerini tamamen kaybetmiş olan hal ehli kimselerden oluşur. Bu kimseler Hak Teâlâ tarafından murad edilmekle beraber kendi iradeleri bu yolda edilgen bir konumdadır. Bu hakikate binaen ilk zümreye kıyasla daha düşük bir mertebede yer alırlar.
c. **İsteyen fakat istenilmeyenler**: İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda söz konusu sınıf günahkâr müminlerden oluşur. Bu kimseler, cenneti ve Allah'ı dileyen, ancak

[550] el-Bakara, 2/261.
[551] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/456, 481, 482.
[552] Hadisin tahrici için bkz: Tirmizî, "Menâkıb", 102; Taberanî, *Mucemu'l-Kebir*, 6/215; Hâkim, *Müstedrek*, 3/148 (Bu hadisin *Müstedrek*'te geçen rivayetinde Bilal ismi yer almamaktadır). Ayrıca rivayetin detaylı tahlili için bkz: Ayhan, *İbn Arabî ve Hadis*, 206-208.
[553] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/478.

işledikleri günahlar sebebiyle Cenab-ı Hak tarafından kendilerine iştiyak duyulmayan kimselerdir.

d. Ne isteyen ne de istenilenler: Şeyhü'l-Ekber'e göre bu grup kıyamet gününü inkâr eden ve duyularla algılanabilir bir cenneti reddeden kimseleri kapsar. Bu kimseler ne Hak Teâlâ'ya yönelik bir yakınlık talep ederler ne de Hak tarafından bir talep veya teveccühe layık görülürler. Onların bu tutumu hakikate yönelik bir gafletin ve ilâhî hakikatlere tamamen sırt çevirmiş bir duruşun göstergesidir. Bu sebeple manevî mertebeler hiyerarşisinde en alt düzeyde yer alırlar. İbnü'l-Arabî bu dört sınıfın ötesinde beşinci bir mertebenin bulunmadığının da altını çizer .[554]

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde cehennem ehli ilâhî adalet ve hikmete uygun şekilde sınıflandırılmış dört temel gruba ayrılır. Her bir grup ahiretteki azap derecelerine ve dünya hayatındaki manevî durumlarına göre farklılaşır.[555] Söz konusu gruplar ahirette cennete gitme hakkını kaybetmiş, ilâhî rahmetten uzak kalmış ve cehennemin ebedî sakini olmayı hak etmiş kimselerdir. Müfekkire göre Kur'ân-ı Kerîm'de bu kimselere yönelik *"Ey günahkârlar! Bugün ayrılın."*[556] hitabı onların cennete girmeye layık olmayanlar arasından seçilerek cehenneme gönderileceğini açık bir şekilde ifade eder. Buna göre cehennemliklerin birinci grubunu, Firavun ve benzerleri gibi Rabblik iddiasında bulunarak Hak Teâlâ'nın mutlak rubûbiyetini inkâr eden, ilâhî iradeye başkaldıran ve yeryüzünde büyüklenen kimseler oluşturur.[557] İbnü'l-Arabî'nin Firavun'u cehennemde ebedî kalacak zümreler arasında zikretmesi, eserinin başka bölümlerinde onun hakkında dile getirdiği değerlendirmelerle açık bir gerilim oluşturduğu görülür. Sözgelimi müellif, *Fütûhât*'ın 63.cü babında Firavun kavminin berzahta sabah akşam ateşe arz edildiğini fakat henüz ateşe girmediklerini belirtir.[558] Burada doğrudan Firavun'dan değil kavminden söz edilmesi tek başına onun bu azabın dışında bırakıldığı sonucunu doğurmayabilir. Ancak 167. babdaki açıklamalar söz konusu lafız tercihinin bilinçli olduğunu düşündürür. Zira İbnü'l-Arabî'nin burada *"âl-i Firavun'u azabın en şiddetlisine sokun"* ifadesinin Firavun'un kendisini kapsamadığını ayette *"Firavun'u ve ailesini sokun"* denilmediğini özellikle tahkim ettiği izlenir. İbnü'l-Arabî'ye göre Firavun'un boğulma anında dile getirdiği iman, bâtınında daha önce mevcut olan doğru bilginin açığa çıkmasıdır. *"Şimdi mi?"* hitabı da bu imanın

[554] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/478, 479.
[555] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/456; 3/470.
[556] Yasin, 36/59.
[557] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/113, 114.
[558] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/463.

daha önce açıklanmamış olması sebebiyle yöneltilen bir azarlamadır. Müellif ayrıca Kur'an'da Firavun'un imanının geçersizliğine veya ahiret azabının devam edeceğine ilişkin açık bir ifadenin bulunmadığını savunur. Ona göre boğulma Firavun'un hem dünya hem de ahiret cezası olmuş; Firavun bundan sonra herhangi bir günah işleme imkânı bulamadan iman lafzını telaffuz ettiği halde dolayısıyla en güzel sıfat üzere ölmüştür.[559] Bu açıklamalar İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanını yalnızca ihtimal dâhilinde değerlendirmediğini onun kurtuluşuna kani olduğunu gösterir. Bu durumda 62.ci ve 167.ci bablardaki ifadeler arasında ilk bakışta giderilmesi güç bir tenakuz ortaya çıkmaktadır. Fakat kısmî de olsa söz konusu ifadeleri muhtelif tarzlarda telif etme çabasına girilebilir. Her şeyden evvel iki pasajın Firavun'un hayatının farklı safhalarını esas alarak konuştuğu düşünülebilir. 62.ci babta ise Firavun'un rablik iddiasında bulunduğu, Allah'a karşı büyüklük tasladığı ve kavmini saptırdığı haliyle cehennemde ebedî kalacak mütekebbirlerin bir örneği olarak zikredilir. 167.ci babta ise onun boğulma anında gerçekleşen iman ikrarı ve bu ikrarla değişen nihaî durumu ele alınır. İbnü'l-Arabî'nin burada amellerin son hale göre değerlendirileceği ilkesini özellikle hatırlatması, önceki fiillerine bağlı hükmün son anda gerçekleşen iman sebebiyle değiştiği şeklinde yorumlanabilir. Buna göre ilk pasaj Firavun'un Rabblik iddiasında bulunduğu hale, ikinci pasaj ise imanla tamamlanan son haline ilişkindir. İkinci bir telif imkânı, 62.ci babtaki Firavun atfının şahsî bir âkıbet bildirmekten çok tipolojik bir işlev taşıdığı düşüncesine dayanır. Bu okumaya göre Firavun bahsi geçen metinde tarihsel kişiliğinin nihaî hükmünden ziyade mütekebbir insan tipinin en belirgin temsilcisi olarak anılmıştır. Aynı yerde Nemrut'un da zikredilmesi her iki ismin Hakk'a karşı büyüklük taslamanın tarihsel sembolleri olarak kullanıldığını düşündürmektedir. 167.ci babta ise sembolik bir tipten değil, tarihsel Firavun'un boğulma anındaki ferdî durumu ve imanının geçerliliğinden söz edilmektedir. Fakat 62.ci babta geçen "Firavun ve benzerleri" ifadesindan hareketle Firavun'un cehennemde ebedî kalacak kimseler sınıfında zikredilmesi, bu yorumun tek başına gerilimi bütünüyle gidermesini güçleştirmektedir. Bu meselenin telif imkânı olarak işaret edilebilecek diğer husus İbnü'l-Arabî düşüncesinin aslî unsurlarından biri sayılan zâhir-bâtın diyalektiği üzerinden de okunabilir. 62. babtaki hüküm, Firavun'un dışarıya yansıyan sözleri ve fiilleri bakımından sahip olduğu zâhirî kimliği esas almış olabilir. Zâhirî veçhede Firavun bozgunluk yapan ve Rabblik iddiasında bulunan bir müstekbirdir. 167.ci babta

[559] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/415, 416.

ise Firavun'un bâtınında bulunduğunu düşündüğü doğru bilginin boğulma anında açığa çıkmasına odaklanılır. Nitekim onun iman ikrarının, kalbinde mevcut olan doğru bilginin izhar edilmesi biçiminde izah girişimleri bu ayrımın destekleyicisidir. Böylece ilk pasaj Firavun'un insanlar tarafından bilinebilen zâhirî durumunu, ikinci pasaj ise onun Allah katındaki bâtınî ve nihaî halini konu edinmiş sayılabilir. Ancak bu yorum da İbnü'l-Arabî'nin altmış 62.ci babta neden zâhirî durumdan hareketle kesin bir uhrevî hüküm verdiği sorusunu tamamen ortadan kaldırmaya yetmez. Bir başka ihtimal, iki metin arasındaki farklılığı tasnif ile tahkik arasındaki ayrım üzerinden değerlendirmektir. 62.ci babta cehennem ehlinin zümreleri tasnif edilir bu doğrultuda Firavun, rablik iddiasının yerleşik bir örneği olarak kısa biçimde zikredilir. 167.ci babta ise onun imanıyla ilgili ayetler ayrıntılı biçimde tetkik edilir *"Şimdi mi?", "Bugün seni bedeninle kurtaracağız"* ve *"Firavun ehlini azabın en şiddetlisine sokun"* ifadeleri tek tek yorumlanır. Dolayısıyla müellifin konuya ilişkin daha ayrıntılı ve gerekçelendirilmiş kanaatinin 167.ci babta ortaya çıktığı düşünülebilir. Bu durumda ikinci pasaj, ilk pasajdaki kısa tasnifi açıklayan veya yeniden yorumlayan bir tahkik niteliği taşımaktadır. Yine de İbnü'l-Arabî'nin iki açıklama arasındaki ilişkiyi doğrudan kurmaması, bunun kesin bir çözüm olarak ileri sürülmesine mâni olmaktadır. Son olarak bu ifadelerin müellifin farklı bağlamlarda ulaştığı ve bütünüyle telif edilmemiş iki ayrı kanaati yansıttığı da düşünülebilir. Bu bakımdan metinler arasında mutlaka tam bir uzlaşma bulunduğunu varsaymak yerine mevcut gerilimi olduğu gibi kabul etmek de mümkündür. Netice itibarıyla Firavun'un farklı hallerinin, zâhirî ve bâtınî durumunun yahut tasnif ile ayrıntılı tahkik arasındaki farkın esas alınması iki pasajı birlikte okumaya imkân verir. Bununla beraber bu yorumların hiçbiri 62.ci babtaki açık ifadeyi bütünüyle nesh etmez. Bundan ötürü ilgili telif çabaları kesin bir hüküm yerine İbnü'l-Arabî'nin metinleri arasındaki açık gerilimleri anlamlandırmaya yönelik muhtemel yorum çabaları şeklinde kabul edilmelidir.

İkinci grupta yer alanlar ise Zât-ı Akdes'in mutlak vahdaniyetine ortak koşan müşriklerdir. Bu kimseler Hak Teâlâ ile birlikte başka ilâhlar edinen ve bu sapkın tutumlarını *"Biz onlara sadece bizi Allah'a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz"*[560] diyerek meşrulaştırmaya çalışanlardır. Üçüncü grup, mutlak anlamda ilâhı reddeden muattıla zümresidir. Bu kimseler ilâhî varlığı tamamen inkâr eder ve âlemin bir ilâh tarafından yaratılmadığını savunanlardır. Dördüncü grup ise münafıklar yani zâhiren

[560] ez-Zümer, 39/3.

Müslüman gibi görünen ancak iç dünyalarında inkârcı olan kimselerdir. Münafıklar baskı altında kalmama, canlarını, mallarını veya nesillerini koruma gibi maksatlarla iman ettiklerini söyleyen ancak kalplerinde müşrik, ateist ya da kibirli inkârcıların inancını taşıyan kimselerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre münafıklar aslında yukarıda sayılan üç gruptan birine mensuptur ancak takiyye yaparak kendilerini koruma yolunu seçmişlerdir.[561] Bu yaklaşım *"Allah, münafıkları ve kâfirleri cehennemde bir araya toplayacaktır"*[562] ayetiyle temellendirilir. Ayrıca münafıkların cehennemdeki konumunun onların ikiyüzlülüğünün bir yansıması olarak *"Cehennemin en derin yerinde olacaklardır"*[563] ayetinde takdim edilir. Zâhirde dinî vecibeleri yerine getiren ancak bâtınında inkârı barındıran münafıkların azabı *"Kalplere ulaşan ateş"*[564] ayetiyle tanımlanır. Kâfirler cehennemde azap görürken, münafıkların cehennemin en derin katmanlarında bulunması onların iç dünyalarındaki ikiyüzlülüğün ve nifakın daha büyük bir ceza gerektirdiğini gösterir. Kâfirler ise inkârlarını açıkça ortaya koyduklarından onların cehennemdeki azabı daha üst katmanlarda olacaktır.[565]

İbnü'l-Arabî'ye göre bu dört sınıfın cehennemde kalıcı olmasının ardında İblis'in dört yönden insanı saptıracağına dair ilâhî bildirim yer alır. Onun nazarında Kur'ân'da geçen İblis'in *"Onların önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından onlara yaklaşacağım"*[566] şeklindeki ifadesi insanın dört farklı zayıf noktasına işaret eder. Müşrikler İblis'in kendilerini önlerinden saptırmasıyla doğru yoldan uzaklaşırken, Hakk'ın varlığını veya sıfatlarını inkâr edenler İblis'in arkalarından yaklaşıp saptırmasına maruz kalırlar. Kibirli inkârcılar İblis'in sağ taraftan yani iyilik ve doğruluk yönünden yaklaşarak hile ve aldatma ile yanılgıya düşürdüğü kimselerdir. Münafıklar ise kötülüğe ve sapkınlığa açık yönlerinden yani sol tarafından saptırılırlar.[567] İbnü'l-Arabî'ye göre münafıkların tevhitten nasipleri bulunmamakla birlikte yaratıcının varlığına iman bakımından nasipleri vardır. Buna karşılık muattıla olarak nitelendirilen kimselerin ne birlikten ne de yaratıcının varlığından herhangi bir nasipleri yoktur. Şeyhe göre Allah'a ortak koşanlar, vakfe denilen durakta cehennemlik olanlarla birlikte durdurulacak ve akıbetleri de ateşle olanlar gibi olacaktır. Ancak

[561] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/113, 114; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/427.
[562] en-Nisa, 4/140.
[563] en-Nisa, 4/145.
[564] el-Hümeze, 104/7.
[565] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/485, 486.
[566] el-A'râf, 7/17.
[567] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/455, 456.

münafıkların bu zümreyle birlikte olmayacağı belirtilmiştir. Müfekkir münafıkların cennete ve cennette bulunan kimselerin durumuna bakarak onların nimetlenmelerini müşâhede edeceğini ve bu durum onlar için bir tür nimet sayıldığını ileri sürer. Bununla birlikte Hakk'ın adaleti gereği münafıkların bir süre sonra cehenneme sevk edileceği ve amellerinin gereği olarak bu karşılığı alacakları belirtilir. [568]

İbnü'l-Arabî'nin bedbahtlar zümresinden saydığı bir diğer grup müminlerin asilerinden oluşur. Bu zümrenin her biri işledikleri fiillerin ve ahlakî durumlarının bir neticesi olarak cehenneme girmeye müstahak kılınmıştır. Müminlerin asileri ise diğerlerinden farklı olarak iman sahibi oldukları halde günahlarında ısrar eden ve tövbe etmeksizin vefat eden kimselerdir. Bu grup İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle kâmil olmayan muvahhid ârifler ve perdelenmiş olanlar şeklinde iki kategoriye ayrılır. Kâmil olmayan muvahhid ârifler Hak Teâlâ'yı tanımış ancak nefsani arzularına mağlup olarak salih amellerde eksiklik göstermiş kimselerdir. Perdelenmiş olanlar ise hakikatin bilgisine ulaşamamış ve manevî anlamda karanlık içinde kalmış kimselerden oluşur. İbnü'l-Arabî cehennem azabının el-Müntakim isminin tecellîsiyle bu kimseler üzerinde tezahür edeceğini belirtir.[569]

3. Azap ve Rahmet Arasında Berzahî Bir Sûr Olarak A'raf

İbnü'l-Arabî'de a'râf, cennet ile cehennem arasında bir mevkide konumlanır ve bu iki âlemi birbirinden tefrik eden bir sûr şeklinde tavsif edilir. Şeyh, insanların amelleri ve itikadları doğrultusunda cennette çeşitli makamların ve cehennemde muhtelif azap tabakalarının bulunduğunu beyan eder. A'râf bu iki zıt âlem arasında bir merhale olarak varlık bulacak ve a'râf ehli hem cennete hem de cehenneme yakın bir konumda yer alacaktır. A'râf'ın iç yüzü rahmeti dış yüzü ise azabı temsil etmekte olup burada yer alan kimseler ilâhî adaletin ve merhametin en ince tecellîlerine mazhar olacaklardır. Bu kişilerin kaderi Cenâb-ı Mevlâ'nın hikmet ve iradesine bağlı olarak tayin edilir ve neticede ya cennete dâhil edilir ya da ilâhî adaletin muktezası gereği başka bir tecellîye maruz bırakılırlar. İbnü'l-Arabî a'râfı terazisi dengede kalan ve amelleri eşit olan kimselerin ikametgâhı olarak tarif eder. Bu kişiler ne cennete girmelerini temin edecek derecede üstün iyiliklere sahiptir ne de cehenneme girmelerine sebep olacak bir günah yükü taşır. İki âlemin sınırında yer alan bu kimseler, hem ilâhî rahmeti hem de azabı

[568] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/475; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/33.
[569] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/113, 114; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/477.

aynı anda müşâhede edecek ve bu hal onların manevî durumlarında derin bir tesir icra edecektir.[570]

İbnü'l-Arabî cennet ve cehennem ehli arasındaki ayrımı tasavvufî ve metafizik bir çerçevede ele alarak, sûr kavramı üzerinden ilâhî rahmet ve azabın mahiyetini açıklar. Ona göre cennet ve cehennem arasına çekilen sûr yalnızca mekânsal bir sınır olmayıp aynı zamanda ilâhî rahmet ve adaletin tecellî ettiği bir perdedir. Bu bağlamda sûrun iç yüzeyi cennet ehli için rahmetle dolu bir perde iken, dış yüzeyi ise cehennem ehlinin azabını derceder. Müfekkir azabın sûrun dış yüzeyinde tezahür ettiğini vurgulayarak bu durumun azabın ebedîliğinden ziyade sınırlı bir mahiyet taşıdığına işaret ettiğini belirtir ve bu sûretle rahmetin gazaba üstünlüğü düşüncesini tahkim eder. Buna mukabil sûrun iç kısmında bulunan rahmetin cennet ehline ebedî olarak tecellî edeceğini ve zamanla bu rahmetin sûrun dış yüzeyinde de tezahür ederek cehennem ehline ulaşabileceğini ifade eder. Bu minvalde sûr şeyhin tefekküründe, iki nitelik -rahmet ve azap- değil, iki mekân-cennet ve cehennem- arasında bir perde hükmündedir. Bu metafor ahirette rahmetin aslî, azabın ise arızî bir unsur olduğu fikrini ima eder. Sözgelimi düşünüre göre eğer sûrun iç kısmında azap bulunsaydı, bu azap ebedî olur ve cehennem ehlinin kurtuluşu mümkün olmazdı. Ancak sûrun iç yüzeyi cennet ehline daimî rahmet sunduğu gibi, cehennem ehline de dolaylı bir rahmet kaynağı olarak ulaşma imkânı sunar. Bu bağlamda şeyhin nazarında ahirette cehennem ehline hitaben *"Nûr arayın"*[571] denilmesi, sûrun iç kısmında mevcut olan rahmetin fark edilmesi ve dış yüzeyde tezahür edebilmesi için bir gayret ve arayışın zaruretine işaret eder.[572] Böylece İbnü'l-Arabî sûrun yapısını, ilâhî rahmetin azaba üstünlüğünü ve azabın fanîliğini tebarüz ettiren metafizik bir delil olarak tefsir ettiği söylenebilir.

Şeyhü'l-Ekber a'râf makamında bir şahsın vazifeli olduğunu ve *a'râf adamı* olarak tavsif edilen bu kimsenin kendisine has hikmetlere mazhar kılındığını ifade eder. Bu görüşünü o, Kur'ân'ın çok katmanlı anlam yapısına işaret eden *"Her ayetin bir zâhirî, bir bâtını, bir haddi ve bir matla'ı vardır"*[573] hadisindeki kaide muvacehesinde ele alır

---

[570] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/476, 477. Ayrıca bkz: 4/461; 5/307; 7/21; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/281.

[571] el-Hadîd, 57/13.

[572] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/21.

[573] Rivayetin geçtiği yerler için bkz: Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İmam Ebû Muhammed b. Âşûr - Nazîr es-Sâidî (Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422), 2/257; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî*

ve her bir manaya muvafık bir ricâlin mevcut olduğunu öne sürerek a'râf adamlarını bu vecihle tarif eder. Buna göre zâhir adamları şeriat ahkâmına riayet eden, zâhirî ilimlerde derinleşerek topluma örnek teşkil eden şahsiyetlerdir. Bâtın adamları ise Kur'ân'ın derunî vechelerini keşfeden, marifet ve manevî idrâk sahasında terakki etmiş kimselerdir. Hadd adamları, a'râf makamında bulunan ve zıtlıklar arasında bir mizanı temsil eden şahsiyetler olup, hem Hak Teâlâ'nın rahmetine müştak olan hem de O'nun azabından içtinap eden kimselerdir. Bu şahsiyetler ruhî arınma ve manevî terakkiyi tecrübe ederek dengeyi muhafaza ederler. Matla' adamları ise ilâhî hakikati doğrudan müşâhede eden, manevî seyr ü sülûk'un kemâline vâsıl olan mümtaz şahsiyetlerdir.[574]

A'râf adamları, zıtlıklar arasında muvazene kurabilen ve bu hudutta varlık bulan mümtaz kimselerdir. Bu zevat, ilâhî rahmet ve gazabın tecellîlerine müdrik olan, hem cennet hem de cehennemle irtibat kurabilen derin bir idrâk ve basirete maliktirler. Şeyhe göre *"İkisi arasında bir berzah vardır, birbirine kavuşmazlar"*[575] ayeti bu şahsiyetlerin zıtlıkları aşmaksızın dengeyi koruma hususiyetine işaret eder. İbnü'l-Arabî a'râf adamlarının Rahmânî bir ilimle mücehhez olduklarını ve arş temelli bir himmetle hareket ettiklerini beyan eder. Bu himmet arşın Rahmân'ın istiva ettiği bir makam oluşundan ötürü, doğrudan ilâhî bir tecellî olarak telakki edilir. Buna göre a'râf adamları tüm varlıklara, hatta isyankâr ve kâfir kimselere dahi rahmet nazarıyla yaklaşır. Bu tavırları *"Biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik"*[576] ayetinde ifade edilen ve Hz. Peygamber'e tevdi edilen ilâhî rahmetin bir yansıması olarak değerlendirilir.[577]

İbnü'l-Arabî'nin a'râf tasnifine değinildikten sonra bu makama dâhil olacak zümrenin kimler olduğuna da temas edilmelidir. Müfekkir a'râf ehlini tafsilatlı bir şekilde takdim eden açık bir tasnif yapmamışsa da eserlerinden iktibas olunan işaretlerle a'râf makamını iki farklı zümreyi ihtiva eden bir mahal şeklinde değerlendirmek mümkündür. İlk zümre, İslâm düşüncesindeki genel anlayışa muvafık olarak seyyiat ve hasenâtı birbirine müsavî olan kimselerdir. İkinci zümre ise dünyada şer'î ahkâmla mükellef kılınmayan ancak ahirette ilâhî bir imtihana tâbi tutulduktan sonra haklarında kesin hüküm ihdas edilecek kimselerden oluşur. Bu itibarla öncelikle İbnü'l-Arabî'nin genel anlayışa uygun şekilde işaret ettiği birinci zümre ele alınacak, ardından ikinci

---

Usûli'l-Ahkâm, thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir - İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, ts.), 3/16.

[574] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/284, 285.

[575] er-Rahmân, 55/20.

[576] el-Enbiyâ, 21/107.

[577] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/326. Ayrıca bkz: 7/16.

sınıfa dair açıklamalara yer verilecektir. Bununla birlikte tekrar vurgulamak gerekir ki Şeyhü'l-Ekber, ikinci zümreyi açıkça a'râf ehli olarak tanımlamamış ve onlara ait ayrı bir âlemin varlığına da değinmemiştir. Ancak eserlerindeki ifadelerden anlaşılan bu zümrenin de a'râf makamına dâhil edilebileceği yönündedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre a'râf ehlini oluşturan kimseler Hak Teâlâ'nın rahmetine ümit bağlayan, tevhid akidesini muhafaza etmiş ve O'na tam bir teslimiyetle yönelmiş şahıslardır. Bu zümre hayatları boyunca Cenab-ı Hakk'ın birliğini tasdik etmiş olmakla birlikte kendilerini cehenneme dûçâr kılacak büyük günahları işlemeye mâni olamamışlardır. Bununla beraber bu kimseler ilâhî lütfa olan derin ümitleri vesilesiyle cehennemde ebedîyyen kalmaktan kurtulacaklardır. Kıyamet gününde bu zümrenin secdeye davet edildiklerinde tereddütsüz bir şekilde secdeye kapanacaklarını ve bu secdenin ilâhî rahmete nâil olmaları için bir miftah hükmünde olacağı ifade edilir. Nitekim secde, İbnü'l-Arabî'nin anlayışında Hakk'a tam teslimiyetin ve rahmet kapılarının açılmasının en büyük nişanesidir. A'râf ehli cehenneme baktıklarında işledikleri günahların ağırlığını idrâk ederken, cennete yöneldiklerinde ise ilâhî rahmeti müşâhede ederek derin bir ümitle dolup taşacaklardır. Şeyhin nazarında bu ümit ve beklenti onların *tevhidi* kabul etmeleri dolayısıyladır. İbnü'l-Arabî'ye göre *"A'râfta birtakım adamlar vardır. Hepsi simalarından tanınır. Cennettekilere "Size selam olsun" diye seslenirler, fakat oraya giremezler*"[578] ayeti, a'râf ehlinin cennetliklere olan hayranlığını ve içinde bulundukları derûnî ümit halini yansıtırken, bu kimseler cehenneme nazar edip dehşete kapıldıklarında ise *"Rabbimiz! Bizi zalim toplulukla bir kılma"*[579] ayetinde ifade edilen hakikat üzere Hakk'a sığınırlar. İbnü'l-Arabî ayette zikredilen zalim ifadesinin müşrikler olduğunu beyan eder. Bu nedenle a'râf ehlini teşkil eden bu zümre tevhid inancını muhafaza eden fakat amellerindeki kusurlar sebebiyle cennet nimetlerinden mahrum bırakılarak rahmetin eşiğinde bekletilen kimselerdir. İbnü'l-Arabî bu bekleyişin onlar için manevî bir arınma ve dönüşüm vesilesi olacağını, nihayetinde işledikleri günahların affına mazhar olup Hak Teâlâ'nın inayetiyle cennete gireceklerini ifade eder.[580] Rahmetin kuşatıcılığını ima eden bu anlayış aslında rahmete vurgu yaptığı kadar ilâhî adaletin kusursuz işlemesini de beyan eder. Şefaat safhası tamamlandıktan sonra dahi günahlarından ötürü henüz cennete girmeyi hak etmemiş bu kimseler, ilâhî lütfun tecellîsi ile cennete girmeden evvel

[578] el-A'râf, 7/46.
[579] el-A'râf, 7/47.
[580] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, I/476-477.

a'râfta beklemekle aslında bir tür hesap sürecine tabi olmaktadırlar. Zira İbnü'l-Arabî'nin tasavvuruna göre bu zümrenin, dışı azap içi rahmet olan bu sûrda bekleyiş esnasında, azabın dehşet ve korkusunu manevî olarak yaşayacaklarını, bu bekleyiş ve korkunun kendileri için bir azap olacağını söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayal âleminin duyu âlemine baskın olduğu hatırlandığında ise bu manevî azabın kendileri üzerinde cismanî azap kadar tesir edeceği anlaşılacaktır. Fakat İbnü'l-Arabî cehennemdeki azabı tasvir ederken gündeme getirdiği gibi a'râftaki bekleyişin de günahkârlar için bir tür manevî arınma safhası olacağını da söyler. Dolayısıyla bu zümre, aslında hem azabı tatmakla şefaat kapsamına dâhil olmayan günahlarının bedelini ödemiş hem de manevî arınma ve ruhsal dönüşüm ile cennetin gerektirdiği saflaşmaya erişmiş olacaklardır. Bu bakımdan ilâhî inayet ile cennete dâhil edilmeleri, adaleti gölgeleyen bir rahmet anlayışının izleri olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca a'râftaki bulunuşlarının ebedî değil arızî olması sebebiyle a'râf ehlini bu sûrda kalmaları açısından *muvakkat* ve *müebbed* şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Buna göre bu sûrda belli bir süre kalacak olan günahkâr Müslümanlar *muvakkat* sınıfında yer alırken, a'râfa yerleştirilmesi amel durumlarından öte istidat ve imkân hususlarıyla alakalı olanlar ise *müebbed* a'râf ehlidir.

Müebbed a'râf ehli şeklinde nitelendirdiğimiz ikinci zümre, peygamberlerin tebliğine erişememiş olanlar, aklî melekeleri eksik bireyler ve henüz çocuk yaşta vefat edenler şeklinde üç grup olarak tasavvur edilir. Bunlar hakkında ne kesin bir azap ne de mükâfat hükmü verilmiş, durumları tamamen Hakk'ın takdirine bırakılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre cennet ve cehennem ehline dâhil olmayan bu kimseler şer'î hükümlere tabi olma imkânından yoksun oluşları sebebiyle sorumluluk dışı addedilmiştir.[581] Bu durum ilâhî adaletin zarureti gereği insanların yalnızca amellerini değil istidat ve imkânlarını da dikkate aldığını gösterir.

İbnü'l-Arabî'nin nazarında ahiret yalnızca mükâfat ve cezanın dağıtıldığı nihaî bir mekân değil aynı zamanda ilâhî adaletin kemâl üzere tecellî ettiği bir mahkeme-i kübradır. Ona göre şeriatın dünyevî bağlayıcılığı ahirette zâhiren son bulsa da a'râf'ın ikinci zümresine dâhil olan kimseler için bir muhakeme süreci vukû bulacaktır. Şeyh dünyada şer'î tekliften muaf olan bu fertlerin Hak Teâlâ'nın hikmeti gereğince ahirette imtihana tabi kılınacaklarını ifade eder. Bu imtihan süreci a'râf ehlinin fıtratlarına ve teklif istidatlarına uygun bir tarzda cereyan edecektir. Sûfî bu itibarla ilâhî adaletin

[581] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/113-114; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/859.

ancak her ferdin hakikatiyle uyumlu bir şekilde tezahür ettiğinde kemâlini bulacağını öne sürer. İbnü'l-Arabî a'râf'ın bu zümresine dair beyanında adaletin her birey üzerinde ince bir hikmetle inşâ edileceğini ve şeriatın ahirette dahi belirli bir bağlamda tecellî ettiğini beyan etmesi ilginçtir. Bu yargılama süreci ilâhî adaletin kemâle ermesi için bir zaruret teşkil ettiği ifade edilir ve cennet ile cehennemin öncesinde ilâhî adaletin ihyasına yönelik bir muhakeme safhasının bulunmasını elzem kılar. Şeyhe göre bu kimseler ebedî âlemde cennet veya cehenneme dâhil olmadan önce ilâhî emir ve mesuliyet çerçevesinde bir sınamadan geçirileceklerdir. Bu anlayışa binaen fetret devrinde yaşayanlar, bulûğ çağına ermeden vefat eden çocuklar ve aklî melekeleri eksik olan şahıslar için ahirette kendi aralarından bir peygamberin seçileceği ifade edilir. Şeyhe göre bu peygamber kendisini Hakk'ın elçisi hitabıyla tanıtacak ve söz konusu kimseler ilâhî mesaja muhatap kılınacaklardır. Peygamber bu hitapla birlikte bir ateşe işaret edecektir. Fakat bu ateş esasında o kimselerin a'yân-ı sâbitelerinde mündemiç olan ilâhî nûrun ateş sûretindeki tezahüründen ibarettir. Şehadet âleminde gizli kalan bu nûr öteki dünyada peygamberin eliyle ateş sûretinde zuhûr edecek ve bu ateş her bireyin fıtratına ve tabiatına uygun bir formda belirecektir. Böylelikle herkes bu ateşe yönelişiyle ya nûra ya da azaba erişecektir. A'yân-ı sâbitesinde ilâhî nûr barındıran kimseler bu ateşi bir korku vesilesi görmeyip peygamberin davet ettiği şeriata tabi olacak ve ateşte saklı bulunan nûru idrâk edeceklerdir. Buna mukabil ezelî hakikatlerinde nûrdan mahrum olan zulmet ehli kimseler ise bu ateşten ürkerek uzaklaşacak ve peygamberin çağrısına muhalefet edeceklerdir. Bu yöneliş ve muhalefet rahmetten yoksun kalmalarına ve nihayetinde azaba duçâr olmalarına sebep olacaktır. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan *"Baldırların açılacağı gün, onların secdeye çağrılacağı gündür"*[582] ayetine atıfta bulunan müellif, bu ayetin ahirette gerçekleşecek büyük bir imtihana ve kulların secdeye davetine delalet ettiğini ileri sürer. Sûfînin tefekküründe bu davete icabet edenler ilâhî huzurda kurtuluş ve saadete erişirken dünyada ilâhî buyruklara uymayan kimseler secdeye yönelemeyecek ve bu tutumları kendilerinin ilâhî rahmetten mahrum kalmalarına sebebiyet verecektir.[583]

İbnü'l-Arabî bu zümrenin ihtisas cennetine gireceğini ifade eder. Ona göre yaratıcının hikmeti ve merhameti gereği bu gruplar hiçbir sorumluluk yüklenmeden doğrudan ilâhî lütufla cennete kabul edileceklerdir. *"Biz bir kavme Hz. Peygamber*

[582] el-Kâlem, 68/42.

[583] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 126. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 271; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 346, 347; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 175.

göndermedikçe onlara azap etmeyiz"[584] ayeti fetret ehlinin sorumluluktan muaf tutulduğunu ve ilâhî rahmetin tecellî edeceği bu tür cennete işaret eder. Yine bu bağlamda o, *"Allah dilediğini rahmetine dâhil eder"*[585] ayetine atıfta bulunarak ihtisas cennetinin ilâhî irade ve lütfa dayandığını tahkim eder ve bu zikredilen grupların cennete kabulünün tamamen O'nun meşietine bağlı olduğunu belirtilir.[586] Bu zümrenin bir yandan şeriate tabi olacaklarının ifade edilmesi, diğer taraftan ihtisas cennetlerine dâhil edilmeleri ifadeler arasında bir paradoksun olduğunu ima eder. Eğer bu kimselerin tamamı cennete gidecekse o halde şeriate tabi olmaları ve a'yân-ı sâbiteleri doğrultusunda tercih yapmaya gitmelerinin manası nedir? Kanaatimizce İbnü'l-Arabî şeriate tabi tutulduktan sonra bir nimetlenmenin olacağını kasteder. Çünkü bunun bir imtihan süreci olduğu ve a'râf ehlinin a'yân-ı sâbitelerine göre bir yönelim yapacakları ifade edilir. O halde kişinin nihaî takdirini belirleyen şey, ona evvelde takdir edilmiş veya kendisinin kabul etmiş olduğu istidadır. Bu husus İbnü'l-Arabî düşüncesinin en çıkmaz noktalarından biridir. Nihayetinde paradoks içerisinde paradoksu imleyen bu tasvirde, a'râf ehlinden peygamberin şeriatına tabi olan kimselerin kurtuluşa erecekleri ifade edilir. Ancak bu kurtuluşun mahiyeti konusunda da bir belirsizlik olduğu anlaşılır. İhtisas cenneti hissî bir cenneti mi ifade eder yoksa Hak Teâlâ'nın kendi katından kullarına bulundukları duruma göre uygun bir nimetle mukabelede bulunmasını mı? Şayet hissî bir cennet menzilini ifade ediyorsa o halde peygamberin şeriatına tabi olmayanlar da bunun karşılığında hissî cehenneme mi gönderilecektir? Kanaatimizce buradan anlaşılan ihtisas cennetinin manevî bir cennet mertebesini ifade ettiği, a'râf ehlinden şeriate tabi olanların ise ilâhî meşiet doğrultusunda kendi makamlarına uygun bir hayat içerisinde nimetlenecekleridir. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin bu zümrenin yaratılışı hakkında bir kanaat sunmadığına da dikkat çekilmelidir. A'râf ehli cennetliklerinki gibi latif cismanî sûrette mi yoksa cehennem ehline benzer şekilde kesif ruhânî bir biçimde mi diriltileceklerdir? A'râfın yapısından ötürü bir tahminde bulunacak olursak, cennet ve cehennem arasında sûr mevkiinden olan bu makamın yaratılış terkibi de hem ikisinin hüviyetlerini taşıyan hem de ikisinden farklı bir türde olacağı söylenebilir. A'râfın bu iki âlem arasındaki berzahî konumu bu yoruma imkân tanır. Bu doğrultuda a'râf ehlinin cennetliklerin yoğun ruhânîliği ile cehennemliklerin baskın cismanîliği arasında hem ikisinden pay alan hem de ikisi olmayan bir şekilde eşit bir yaratılışta olacağı

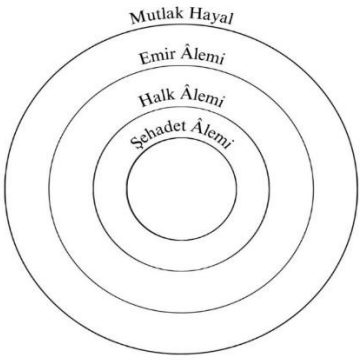
[584] el-İsrâ, 17/15.
[585] el-İnsân, 76/31.
[586] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/479.

söylenebilir. Buradan hareketle a'râf ehlinin yaratılışı *berzahî terkib* şeklinde tavsif edilebilir. Bu tanımın mekânın ontolojik karakterine dayanarak çıkarılan muhtemel bir yorum olarak araştırmacıların takdirine sunulduğu dikkatten kaçmamalıdır.

4. Cennet ve Cehennemin Kozmolojik Düzlemdeki Yeri

İbnü'l-Arabî'nin ilginç bir şekilde cennet ve cehennemi kozmolojik âlem dairesi içerinde fizikî bir yer olarak konumlandırdığı görülür. Sûfînin işaret ettiği bu yerlerin varlık dairesinde nereye tekabül ettiğini anlamak için yaratılış mertebelerine kısaca değinilmelidir. Aksi durumda cennet ve cehennemin evrendeki konumuna ilişkin öngördüğü fiziksel sınırların anlaşılması güç olacaktır.

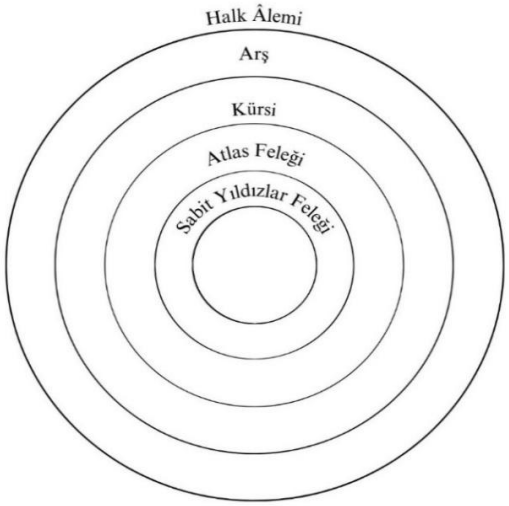
Sûfînin kavrayışında Hak Teâlâ'nın ezelî ilminden başlayan ve birliğin çokluğa dönüşümünü mümkün kılan yaratılış süreci, mutlak hayalden şehadet âlemine kadar uzanan ve dört temel safhayı içinde barındıran ilâhî bir düzeni teşkil eder. Bu mertebeler sırasıyla mutlak hayal, emir, halk ve şehadet âlemi şeklindedir. Mutlak hayal ve emir âleminde yaratılışı vücûda getiren aslî unsurlar, yaratılışın kaynağı, vahdetin zuhûr mecrası ve bu ilâhî tecellîyi mümkün kılan esaslar yer alır. Evrenin yaratılışı ise emir âleminin nihayeti ile halk âleminin başlangıcı kabul edilen arşın vücûda gelmesiyle tezahür eder. Bu itibarla merceğin odağını daralttığımızda cennetin fizikî konumunu belirleyebilmek için halk âleminin mahiyetine ve özelliklerine eğilmesi gerektiği anlaşılır. Dolayısıyla bu bölümdeki temel odak noktamız halk âlemi ve onun kozmik düzlemdeki yeri olacaktır. Yine halk âleminin yaratılış mertebeleri arasında nerede konumlandığını anlamak adına genel çerçevede şeyhin yaratılış tasvirine yer verilmesi faydalı olacaktır. Aşağıdaki grafikte İbnü'l-Arabî'nin yaratılış mertebeleri yalnızca ana hatlarıyla sunulmaya çalışılmıştır.



Şekil 4: İbnü'l-Arabî'nin Yaratılış Tasavvurunun Ana Mertebeleri

Cennetin kendisinde konumlandırıldığı halk âlemine gelince, İbnü'l-Arabî bu âlemin arş, kürsî, atlas feleği[587] ve sabit yıldızlar feleği olmak üzere dört menzilden teşekkül ettiğini söyler. Buna göre dünya, cennet ve cehennem atlas feleğindedir ve özellikle cennet ve cehennemdeki değişim ve dönüşümler bu felekteki gezegenlerin etkisi ve hükmüyle gerçekleşir. Bu nedenle hem cennetin metafizik düzlemdeki konumunu tespit etmek hem de cennette aklın sınırlarını zorlayan bazı hükümlerin oluşumunu izah edebilmek için halk âleminin bütüncül bir bakışla ele alınması gerekir. Burada odaklanacağımız temel husus atlas feleği ile sabit yıldızlar feleğinin özellikleri ve bu feleklerin cennet üzerindeki etkileri olacaktır. Ancak anlatımda bütünlüğü sağlamak adına arş ve kürsî merhalelerine kısaca temas edilerek burada yalnızca temel esaslar serdedilecek ve detaylı açıklamalardan kaçınılacaktır.

[587] İbnü'l-Arabî birçok kavrama yaptığı gibi felek kavramına da yeni anlamlar giydirmiştir. Bu kavramı yalnızca kozmoloji tasavvurunda yörüngeleri veya gök cisimleri manasında kullanmakla yetinmeyerek âlemdeki maddî ve manevî her şey ile irtibatlandıracak şekilde kullanmıştır. Onun nazariyesinde felek kavramı sadece kozmolojik açıdan incelenmekle kalmamış aynı zamanda ontolojik açıdan da tahkik edilerek düşünce sistemindeki zâhir ve bâtın bütünlüğünü korumuştur. Ancak çalışmamızda sûfînin yalnızca kozmolojik açıdan zikrettiği feleklere değinilmesi gerektiğinden bu kavramın işaret ettiği geniş anlamlara yer verilmeyecektir. İlgili konunun tafsilatlı anlatımı için bkz: Veysel Akkaya, "İbnü'l-Arabî'nin Kozmolojisinde Felekler (Yörüngeler)", *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/17 (Summer 2018), 23-36. Ayrıca tasavvuf geleneğinde kozmoloji anlayışı için bkz: Christian Lange - Alexander Knysh (ed.), *Sûfî Cosmology* (Leiden: Brill, 2023).



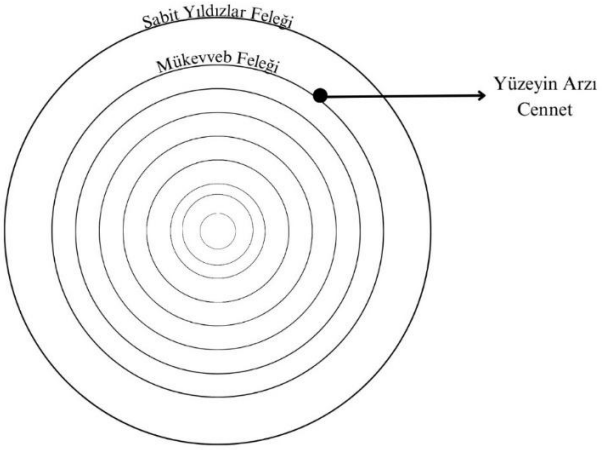
Şekil 5: İbnü'l-Arabî'nin Halk Âlemi Tasviri

İbnü'l-Arabî'ye göre kâinatın yaratılış sürecinin ilk safhasında arşın yaratılması bulunur. Arş, emir âleminin sonu olan küllî cisimde zuhûr eden ve yaratılışın ilk sûretini teşkil eden temel hakikattir. Ontolojik mertebesi itibarıyla arş, kendisinden sonra gelen halk âleminin bütün varlıklarını kuşatan feleklerin feleği olarak kabul edilir. Kürsî feleği halk âleminde ikinci safhada zuhûr eden ve ontolojik anlamda çokluk âleminin ortaya çıkmaya başladığı yerdir. Ancak kürsî tabiatında ikiliği temsil eder zira İbnü'l-Arabî'ye göre Rahmân arşa "istivâ" ettiğinde "iki ayağıyla" "kürsî"ye basmıştır. Bu yüzden kürsî ikiliği temsil eder ve halk âleminde görülen bütün çokluk bu merhaleden neşet eder. Kürsî feleğinde ikilik şeklinde remzedilen ayrışma atlas feleğinde çokluğa bürünür ve bu çokluk kâinatın temel düzenini oluşturan aslî unsurlara dönüşür. Atlas feleği İbnü'l-Arabî'nin yaratılış düzeninde bâtınî hakikatlerin zâhirî sûretlerde tezâhür ettiği bir geçiş noktasını temsil eder. Atlas feleği dünya, berzah ve ahireti kuşatan geniş bir hüküm ve tasarruf alanına sabit ve ebedî bir felektir.[588] Sabit yıldızlar feleği halk âleminde yaratılanların sonuncusudur. İlâhî kelime arşta birleşmiş, kürsî'de bölünmüş ve atlas feleğinde çoğalmışken, sabit yıldızlar feleğinde bu birlik bölünme ve çoğalmanın tüm hakikatleri bir arada bulunur. Atlas feleği dünya, berzah ve ahirette tabiî bir etkinlik

[588] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/106, 107; 6/200, 205, 206. Ayrıca bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Elif ve Kitabu'l-Ehadiyye", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 43; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/474, 475.

gösterirken sabit yıldızlar feleği ise mekânsal olarak cennet ve cehennemi içerir. Sabit yıldızlar feleğinin yüzeyi cennetin arzını, yedi semanın ardından gelen dibi ise cehennemin tavanını oluşturur. Ayrıca sabit yıldızlar feleğinde yirmi sekiz menzil olduğu, cennet ve cehennemdeki menzillerin bununla uyumlu olarak yirmi sekiz menzili içerdiği ifade edilmiştir.[589]

Şeyhü'l-Ekber'in tasavvurunda Hak Teâlâ'nın cennetin toprağını mükevveb feleğinin yüzeyinden yarattığını belirtir.[590] O halde cennet atlas feleğinin yüzeyinde bulunan mükevveb feleğinde konumlandırır. Bu bağlamda cennetin fiziksel âlem düzlemindeki yeri şu şekilde tespit edilebilir.



Şekil 6: Cennetin Fiziksel Yaratılış Düzlemindeki Yeri

İbnü'l-Arabî cennetin yapısının ve cennetteki yaşantının atlas feleği ve sabit yıldızlar feleğinin etkisinde gerçekleştiğini ifade eder. Sabit yıldızlar feleğinin diğer gezegenlerin hareketlerine kıyasla daha istikrarlı ve ebedî olması cennetteki yaşantıyı da etkiler. Sözgelimi sabit yıldızlar feleğinin tıpkı atlas feleği gibi fenâ, değişim ve bozulmaya konu olmadığı için bu feleğin tahtında bulunan cennet ve cehennemde bozulma ve yok olma sürecine girmezler, ebedî kalıcıdırlar. Atlas feleği dünya, berzah ve ahireti kuşatır. Ancak dünya ve berzah zamanla fenaya uğrar. İbnü'l-Arabî buradaki fenâyı yok oluşun ötesinde bir dönüşüm süreci olarak değerlendirilir. Dünya ve berzah yapı bakımından bir dönüşüme uğrarken sabit yıldızlar feleği dairesinde bulunan cennet ve cehennem menzilleri yapı ve mahiyet bakımından ebedî kalıcıdırlar, herhangi bir

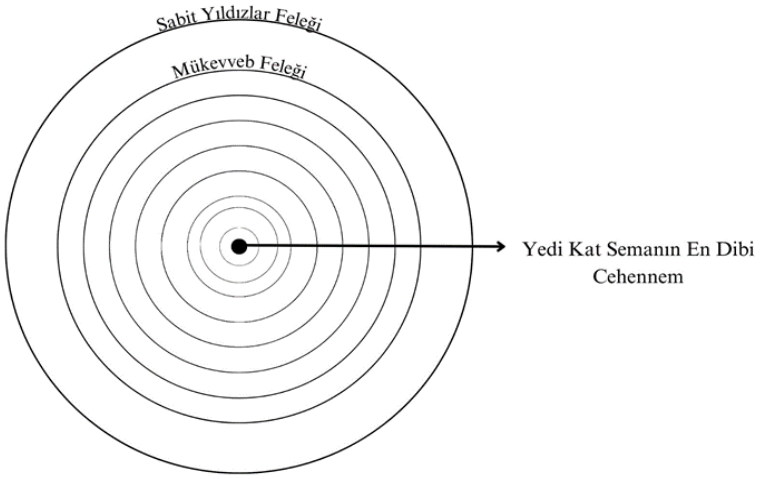
[589] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/106, 107.
[590] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/203.

bozuluş ve yok oluşa uğramazlar.[591] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin kavrayışında dünyada, berzahta ve ahirette gerçekleşen hükümler ile yıldızların ve burçların hareketleri arasındaki güçlü bir ilişki vardır. Nitekim ona göre burçların ve yıldızların hareketleri dünyada ve ahirette meydana gelecek olayların bir tür haritası gibidir ve Hakk'ın ezelî ilminde belirlediği bu hareketler zamanın ve varlığın işleyişinde etkin rol oynar.[592] Buna göre cennette bulunan on iki burç doğrudan saf bir bakışla cennet ehline tecellî ederken dünya ve cehennem ehli bu ilâhî tecellîlere naipler (melekler) aracılığıyla ulaşır. Cennet ehlinin burçların doğrudan tesirine mazhar olması onların ilâhî lütuf ve rahmete daha yakın olduklarını gösterir. Dünya ve cehennem ehli için ise bu tecellîler dolaylıdır ve arada perdeleyici bir unsur olarak naipler bulunur. Bu naipler hem dünyada hem de ahirette varlıkların üzerinde etkili olan vekil konumundadır. Cennetlerde gerçekleşen yaratılış, yeme, içme, cinsel münasebet gibi tüm fiiller Hak Teâlâ'nın izniyle burçlara bağlı on iki naip tarafından gerçekleştirilir.[593] Bu naipler cennetteki ilâhî nizamın ve yaratılışın aracıları olduğu, onların eliyle doğrudan meydana gelen şeyler dolaylı olarak gerçekleşenlerden çok daha yüce ve etkili olduğu ve bu durumun dünya, cennet ve cehennem arasındaki farklılıkları temellendirdiği anlaşılır.

Müfekkir cehennemi sabit yıldızlar feleğinin sınırları içerisinde ve mükevveb yahut kevkeb feleği olarak adlandırılan gezegenin en dip noktasında konumlandırır. Bu felek bazı metinlerde mükevveb ismiyle geçerken farklı pasajlarda ise kevkeb olarak anılmıştır. Ancak bu iki farklı adlandırmanın gerçekte tek bir mekâna işaret ettiği ve İbnü'l-Arabî'nin bu isimleri sadece içinde bulunulan bağlamın gerektirmesiyle farklı şekillerde kullandığı anlaşılır. Bu anlayışta cehennem kevkeb feleğinin en dibinden başlayarak aşağıların aşağısına dek uzanan, sınırları belirsiz ve derin bir boşlukta tezahür eden bir yerdir. Bu mekânda zaman zaman soğuk rüzgârların etkisi duyulsa da cehennem, her daim varlığını sürdüren ve sönmeyen ateşiyle varoluşun en kesif acılarını barındıran bir diyar olarak tasvir edilir.[594]

---

[591] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/199-202.
[592] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/106, 107.
[593] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/202.
[594] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/208-210.



Şekil 7: Cehennemin Kozmolojik Düzlemindeki Yeri

Varlık âleminin en büyük ve en dehşetli yaratımlarından biri olarak kabul edilen cehennemin yaratılıp yaratılmadığı meselesi Şeyhü'l-Ekber tarafından tartışılır. İbnü'l-Arabî cehennemin yaratılışı konusunda İslâm âlimleri arasında belirgin görüş ayrılıkları bulunduğunu, kimilerinin cehennemin hâlihazırda yaratılmış olduğunu savunduğunu kimilerinin ise henüz yaratılmadığını ileri sürdüğünü belirtir. Bu tartışma aynı şekilde cennet için de geçerlidir. Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre cennet ve cehennem bir yönüyle yaratılmış, diğer bir yönüyle ise bunların varlık serüvenleri henüz tamamlanmamıştır. Sûfînin bu ikili yaklaşımı yaratılışın durağan bir yapıdan ziyade zaman içinde sürekli gelişen ve olgunlaşan dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar. Müfekkir cehennemin yaratılıp yaratılmaması meselesini temelden çatıya kadar adım adım ilerleyen bir evin inşası metaforuyla temsil eder. Bir ev inşa edildiğinde dış duvarlar ve temel yapı tamamlanır ancak eve adım atıldığında iç mekânın henüz düzenlenmediği ve son haline ulaşmadığı fark edilir. Zamanla ihtiyaçların doğasına ve şartlara göre odalar, mahzenler ve diğer bölümler yapıya eklenerek ev başlangıçtaki halinden çok daha kompleks ve olgun bir düzenlemeye kavuşur. Sûfî'ye göre aynı şekilde cehennem de başlangıçta genel hatlarıyla yaratılan zamanla gelişen ve olgunlaşan bir yapı olarak varlığını sürdürmektedir. Fakat cehennemin içindeki azap vasıtaları oraya giren insanların ve cinlerin amellerine göre sürekli yaratılmaya devam eder. İbnü'l-Arabî *"Onun yakıtı insanlar ve taşlardır"*[595] ve *"Siz ve Allah'tan başka taptıklarınız cehennemin yakıtıdır"*[596] ayetlerine atıfta bulunarak cehennemin başlangıçta bir yapı olarak genel hatlarıyla yaratılacağını ancak ateşin yakıtını ve azabı meydana getiren unsurların

[595] et-Tahrîm, 66/6.
[596] el-Enbiyâ, 21/98.

zamanla cehenneme dâhil olacağını ifade eder.[597] Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî cehennemi içinde meydana gelen olaylara göre sürekli dönüşen bir varlık biçiminde tasvir eder. Cehenneme girenlerin amelleri yeni azap unsurlarının ortaya çıkmasına sebep olur ve bu durum cehennemin durağanlığın yapısının aksine sürekli değişim ve dönüşüm içinde olduğunu ortaya koyar.

İbnü'l-Arabî cehennemi gören keşf ehli kimselerden bahseder ve bu ariflerin cehennemi farklı semboller aracılığıyla müşâhede ettiklerini ifade eder. Keşif ehlinin cehennemle ilgili çeşitli tasvirleri onun farklı boyutlarının kavranabilmesi amacıyla sembolik anlatımlarla zenginleştirir. Buna göre cehennemi boğa veya yılan sûretinde gören keşif sahipleri bulunur ve bu semboller cehennemin azametini ve yıkıcı gücünü idrâk etmekte kullanılan güçlü imgelerdir. Boğa, ilâhî gazabın şiddetle yükselişini ve yıkıcı tesirini temsil ederken, yılan ise sinsice ve soğukkanlı bir şekilde cezalandıran sürekli bir azap kaynağı olarak tecellî eder. İbnü'l-Arabî cehennemin yaratılışını kozmik düzenle ilişkilendirir ve ilâhî hikmetin evrendeki nizamla olan sıkı bağını vurgular. Ona göre cehennemin yaratılışı esnasında Zuhal'in (Satürn) boğa burcundaki konumu bu ilâhî düzenin açık bir tezahürüdür. İbnü'l-Arabî'ye göre cehennem Hakk'ın bir tecellîsi olarak boğa burcunun yükseldiği bir kozmik anda yaratılmıştır. Bu yaratılışta Zuhal boğa burcunda, Güneş ve Merih yay burcunda diğer gezegenler ise oğlak burcunda konumlanmıştır. Sûfînin beyanına göre İbn Berrecân keşfinde cehennemi boğa sûretinde görürken İbn Kasî ise onu yılan sûretinde müşâhede etmiştir.[598] Bu farklılıklar cehennemin sûretinin keşif ehlinin idrâkiyle sınırlı olarak belirmesinden kaynaklanır.

5. Latif Cismanî Yaratılış Terkibiyle Cennetteki Yaşam

İbnü'l-Arabî hem cennetin yapısını hem de cennetteki yaşamı ruhânîyetin cismanîyete baskın olduğu lâtif bir biçimde tahayyül eder. Cennetliklerin beden terkibinin ahiretteki latif cismanî yapısı hatırlandığında, bu menzilde hem âlem hem de insan düzleminde ruhânîliğin hâkim olacağı anlaşılır. Cennette tecrübe edilecek imkânsız gibi gözüken doğaüstü olayların veya sınırsız tecrübelerin bu ruhânîliğin sağlayacağı imkân sayesinde gerçekleşeceği söylenir. Düşünür, fizikî yasalara aykırı olayların dünyada uyku, rüya ve hayal aracılığıyla kısmen tecrübe edilmesine karşın, cennette ruhânî yaratılışın ve latif cismanî bedenlerin tabiatından ötürü herhangi bir

[597] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/448, 449.
[598] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/449, 450.

sınırlamaya uğramadan gerçekleşeceği kanaatindedir. İnsanın rüyasında tecrübe ettiği havada uçma yahut su üzerinde yürüme gibi olaylar dünya yasaları açısından imkânsız görünse de rüya, hayal ve berzah âlemlerinde bu tür tecrübelerin son derece olağan olması gibi cennette idrâki aşan yaşantıların tecrübe edilmesi de aynı düzeyde doğal kabul edilmelidir. Fakat insanların dünyada semboller aracılığıyla müşâhede ettikleri bu haller sınırlı ve eksik bir idrâke dayanırken, ahirette ise bu sınırlamalar cennet ehli için ortadan kalkacak, tecrübe kemâl seviyesinde tahakkuk edecektir. Sözgelimi cennet ehlinin aynı anda farklı yerlerde bulunabilmesi, ruhun bedene bağlılığından kaynaklanan uykuya ihtiyaç duymaması veya hiçbir engelle karşılaşmaksızın diledikleri şeyleri zahmetsizce gerçekleştirebilmesi bu ruhânî yapının doğal bir neticesidir.[599]

İbnü'l-Arabî'nin bu ifadeleri cennetteki beden terkibinin salt ruhânî olduğunu ve bu bakımdan berzah/hayal âleminden bir farkı kalmadığını çağrıştırsa da müfekkirin cismanî haşrı açıkça kabul ettiği ve insanın ahirette fiziksel bir bedene sahip olacağı hususu unutulmamalıdır. Fakat anlaşıldığı kadarıyla bu beden terkibindeki cismanîlik neredeyse mutlak ruhânîliğe varacak şekilde o kadar az maddî unsur içerecektir.

Ruhânîliğin hâkim olduğu ebedî cennet menzilinin bir diğer yapısal özelliği saf ve arınmış bir diyar olmasıdır. Buna göre kötü koku, dışkı, bozulmuş veya çürük şeyler gibi tabiattan kaynaklanan necaset unsurları cennette bulunmayacaktır. Cennetin her türlü kirlilik ve necasetten arınmış bir âlem olması gibi orada ruhânî kirlenmenin de mümkün olmayacağı, çünkü maddî manevî her türlü habis unsurdan uzaklaştırılmış bir hayat olduğu söylenir. Bu durum tüm bu unsurların cennet ehlinin ulvî varoluş seviyesine uygun düşmemesi nedeniyledir. Zira İbnü'l-Arabî cennet menzillerinin her türlü olumsuzluktan arındırılmasını cennetliklerin saîd vasfıyla nitelenmesiyle ilişkilendirir ve bu durumu cennet kelimesinin etimolojik kökeniyle izah eder. Buna göre örtmek manasını taşıyan cennet, fiziksel olarak insanı ateşten örten bir yer olduğu gibi ruhsal ve manevî eksikliklerin de örtüldüğü, saflığın en yüksek tezahürünü bulduğu noksanlıktan münezzeh bir âlemdir. Burada her şey ilâhî tecellîlerin kemâl üzere zuhûr ettiği bir düzen içinde vücut bulur.[600] Nitekim ahiret hayatının nimet ehli için saf, ince, güzel ve mutedil; cehennem ehli için de tam tersi olduğu belirtilir.[601] Bu bağlamda

---

[599] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/480, 484, 485; 3/276, 277; 6/25; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/86; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/147.

[600] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/517; 4/343, 344; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Mâ'rife", 281; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 225; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/447.

[601] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 33.

cennetin temel vasıflarının cennet ehlinin nitelikleriyle biçimlendiği görülür. Dolayısıyla cennet ilâhî tecellîlere uygun saflık ve arınmışlıkla şekillenerek saadet ehlinin iç dünyasındaki kemâl ve letafetin zuhûr mahalline dönüşür.

İbnü'l-Arabî cennette eksiklik ve sıkıntının bulunmamasını orada doğal terazilerin hüküm sürmesine bağlar. Ona göre dünyada ilâhî adaletin şer'î terazileri geçerli iken cennette ise kusursuz dengeyi sağlayan doğal teraziler hâkimdir. Dünya düzeni adaletin şer'î teraziler aracılığıyla sağlanması üzerine kuruludur ve bu teraziler adaletin yayılmasına ve toplumsal dengenin korunmasına imkân tanır. Ancak doğal terazilerin yokluğu dünyada eksiklik, hastalık, ölüm ve çeşitli dengesizliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Cennette ise doğal terazi tam anlamıyla tecellî eder bu nedenle cennet bekâ diyarı şeklinde nitelendirilir. Orada ölüm, hastalık, zahmet veya herhangi bir dengesizlik bulunmadığı gibi cennette şer'î terazilere de artık ihtiyaç yoktur. Çünkü cennet ehli ilâhî adaletin kemâl üzere gerçekleştiği doğal dengeye dayalı noksansız bir varlık sürdürecektir. Dünyada verme ve engelleme terazilerinin etkisiyle işleyen düzen cennette yerini eksiklikten, dengesizlikten ve zahmetten tamamen arınmış mutlak dengeye bırakacaktır.[602]

Cennet hayatının en temel özelliği bu âlemin bekâ diyarı olması ve bu ebediyet yurdunda yaratılışın dünyanın sınırlı fiziksel yasalarından bütünüyle münezzeh olmasıdır. Cennetteki yaşamın ebedî olması gibi insanların orada tadacağı bütün zevkler, nimetler ve rızıklar da ebedî olacaktır. Sözgelimi İbnü'l-Arabî cennetteki meyvelerin bir kez yaratılacağını ve ebediyete dek varlık sahasında süreklilik kazanacağını söyler. Örneğin cennetteki bir meyve hem dalında duracak hem de koparılıp yenildiğinde tükenmeksizin varlığını muhafaza etmeye devam edecektir. Bu nimetlerin zaman gibi herhangi bir dış etkiyle yok olmaları söz konusu değildir. Sûfî bu bağlamda *"Kesilmez ve engellenmez"*[603] ayetine dikkat çekerek cennet nimetlerinin sürekliliğinin ilâhî beyanla sabit olduğunu takdim ettiği gibi,[604] ayrıca buradaki rızıklanmanın dünyevî tecrübeleri aşan benzersiz ikramlar olduğunu da ifade eder. Hz. Peygamber'in *"Cennette hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir*

[602] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/340. İbnü'l-Arabî'nin doğal terazi kavramıyla tam olarak neyi kastettiği kesin bir açıklığa kavuşmamış olup bu konuda ayrıntılı bir izah tespit edilememiştir. Bu sebeple onun kullanımına sadık kalarak doğal terazi kavramının bu şekilde ele almakla yetinilmiştir.
[603] el-Vâkıa, 56/33.
[604] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/276; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/260.

beşerin kalbine gelmeyen nimetler vardır"[605] hadisini buna temsil olarak gösteren müellif aynı meyanda *"Onlar için orada diledikleri her şey vardır."*[606] ayetine dikkat çekerek cennetteki rızıkların emsalsiz ve süresiz niteliğini[607] ve bu nimetlerin duyusal yapısını[608] nassların beyanı doğrultusunda takdim eder.

İbnü'l-Arabî'nin keşf tecrübesinden olsa gerek cennet yaşamına ilişkin ayrıntılı tasvirlerde bulunduğu görülür. Sözgelimi cennette bir çarşı bulunduğunu ve bu çarşıdaki sûretlerin berzah âleminin bir yansıması olarak varlığın muhtelif yönlerini temsil ettiğini belirtir. Buna göre cennet ehli bu çarşıda diledikleri sûretleri giyerek yeni bir biçim kazanacak ve bu haliyle sevdiklerinin yanına dönecektir. Ancak bu sûretin kişinin asıl hakikatini değiştirmeyeceğini nitekim onun ailesi ve dostları tarafından tanınabileceğini söyler. Zira onun nazarında ruh çeşitli şekillerde tezahür etse de özünde taşıdığı hakikat sabit kalır. İbnü'l-Arabî cennet ehlinin bu sûret değişimini ve farklı varoluş biçimlerine kavuşmasını *"O, her gün bir iştedir"*[609] ayeti bağlamında yaratılışın sürekli yenilenmesi doğrultusunda izah eder. Ona göre bu ayet ilâhî tecellîlerin sürekli yenilendiğini ve farklı biçimlerde ortaya çıkarak varlığı her an yeniden inşa ettiğini ifade eder.[610] Kanaatimizce bu sûret değişimi ile kastettiği fizikî bir beden yapısının taşıdığı nitelikte kesafetin baskın olduğu bir cisim terkibi değil de kişinin üzerine giydiği ince bir görünüm gibidir. Nitekim cennetliklerin yaratılışının neredeyse ruhânîliğe varacak düzeyde latif cismanî bir yapıda olduğu hatırlanırsa, bu anlayışı tahayyül etmek zor olmayacaktır. İnsanın cennetteki yapısında yoğun bir ruhânîlik baskın olacağı için kişinin dilediği vakit sûret değiştirebilecek olması anlaşılır hale gelmektedir. Bu saydam bir kaba farklı tür, renk ve çeşitlerde unsurların eklenmesi gibi düşünülebilir. Kap saydam olduğu için kazandığı yeni sûretler kabın mahiyetini gizlemeyeceği gibi kaba bakan kimse onun saydamlığını da göreceği için gerçekte ne olduğunu bilecektir. Cennet ehlinin sürekli sûret değiştirmesine karşın etraflarındaki insanlar tarafından tanınacak olmaları, onların mahiyetinin bilinmesinden ötürüdür.

Şeyhü'l-Ekber cennetteki nimetlere dair görüşlerini serdederken özellikle cennet ağaçlarının önemine vurgu yapar ve yaratıcının bu ağaçları cennet ehlinin elleriyle

---

[605] Buharî, "Bed'ul-Halk", 8; "Tefsiru'l-Kur'ân", 243; "Tevhid", 35; Müslim, "Cennet", 2-4; İbn Mace, "Zühd", 4328.
[606] Kâf, 50/35.
[607] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/25, 204; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/86.
[608] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Eyyami'şe'n", 66.
[609] er-Rahmân, 55/29.
[610] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/276; 6/323; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Eyyami'şe'n", 66, 67.

dikilmesini murad edeceğini öne sürer. Fakat Tûbâ ağacı bu kaidenin istisnası kabul edilir. Zira Tûbâ ağacının bizzat Hak Teâlâ'nın kudret eliyle Adn cennetine dikileceği, dallarının diğer cennetlere kadar uzanacağı ve her bir dalının cennet ehline ilâhî rahmetin bereketini ulaştıracağı ifade edilir. Onun nazarında Tûbâ ağacının üstünlüğü hem ilâhî yaratılışa doğrudan mazhar olmasından hem de cennet nimetlerinin estetik ve manevî derinliklerini kuşatan bir kaynak olmasından ileri gelir. Nitekim bu ağacın çiçeklerinden cennet ehlinin elbiseleri ve süs eşyaları yaratılır. İbnü'l-Arabî Tûbâ ağacından elde edilen elbiselerin diğer ağaçlardan türeyen elbiselerden daha lâtif ve mükemmel olduğunu ifade ederken, cennet elbiselerinin yaratılışının dünyadaki dokuma kumaşlardan tamamen farklı olduğunu söyler.[611] Ruhânî hayatın hâkim olduğu ve insanın latif cismanî beden yapısıyla bulunacağı bu menzilde yaşamın giyinme, yeme-içme, cinsel münasebet, uyku veya duygusal hisler gibi akla gelebilecek her türlü olgunun bu ruhânîliğe uygun tasavvur edilmesi normaldir. İbnü'l-Arabî'nin bilhassa cennet özelinde takdim etmediği diğer hususlar bu anlayış çerçevesinde tasavvur edilebilir.

Cennet tasvirinde yer alan nimetlerden biri de burada nikâhın bulunmasıdır. Onun nazarında nikâhtan maksat lezzettir ve bu lezzet ancak cinsel birliktelikten hâsıl olabileceği için Hak Teâlâ cennette insanları hurilerle evlendirecektir. Bu evlilik bağından tıpkı dünyadaki gibi üremenin gerçekleşeceği ve insanların çocuk sahibi olabileceği söylenir. Bu çocuk kadın ve erkeğin birleşiminden doğacağı gibi farklı iki cinsin birleşmesinden de yani insanoğlu ile hurilerin birleşmesinden de olabilecektir. Müfekkir hurilerin insan olmadığını fakat Hakk'ın onları cennette insan sûretinde yaratacağını belirtir. Buna göre dünyada bir hücreden doğan çocuk cennette nefes vasıtasıyla doğacaktır. Her şeyin şehadet ve gayb olmak üzere iki tarafının olduğunu söyleyen düşünür, cennette kadının nefesinden doğacak olan bu çocuğun da cennet ehlinden bir kısmına görünürken diğer bir kısmı için gayb olacağını bildirir.[612] Sûfî farklı cinslerdeki ve aynı cinslerdeki varlıklar arasındaki münasebet neticesinde ahirette oluşacak ruhânî doğum/çoğalmanın bu şekilde tahakkuk edeceğini ileri sürer. Böylelikle cennetle ebedîyen iş bu minval üzere devam eder. Anne babalar orada bu ilişkiden sonra kendilerinden doğan evlatları göreceklerdir. Fakat o evlatların cennette duyusal nimetlerden nasibi olmadığı gibi manevî nimetlerin makamına da erişemeyeceklerine

[611] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/106, 107.
[612] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/107.

dikkat çekilir. İbnü'l-Arabî onların nimetlerini berzah nimetine benzeterek bunun rüya gören insanın rüyasında yaşadığı mutluluk ve sevinç gibi olacağını ifade eder.[613] İbnü'l-Arabî bu hususta şehvet kavramına da dikkat çekerek cennette sahip olunacak şehvetin dünyadaki hissiyattan farklı olduğunu söyler. Dünyada şehvet cismanî ve sınırlı bir tatminle sonuçlanırken, cennetteki şehvet ise insanın aklı ve ruhuyla da idrâk edeceği daha derin ve kalıcı bir mutmainlik hissini ifade eder. Sûfînin nazarında cennetteki şehvetin doğası cennet ehlinin sürekli bir tatmin ve huzur halinde olmasını sağlayacak ve bu nimet tükenmeksizin artan bir lezzetle devam edecektir.[614]

Müfekkir "*Tadı bozulmamış sudan, değişmemiş sütten, içenlere zevk veren şaraptan ve saf baldan ırmaklar vardır*"[615] ayetinden mülhem cennette dört ırmak olduğunu ve her birinin niteliğinin farklı olduğu gibi aynı zamanda farklı bir hakikatin temsili olduğunu beyan eder. Müfekkir ayrıca cennet ehlinin bu ırmaklardan ne susuzluklarını gidermek ne de acılarını dindirmek için içeceklerini, bilakis onların içmelerinin yalnızca hazza ve zevke dayalı olacağını söyler.[616] Onun teemmülünde bunlar su, süt, şarap ve baldan oluşan ırmaklardır. Bozulmayan ya da bir başka deyişle değişmeyen su ırmağı hayat ilmini temsil eder. Nitekim Hak Teâlâ'nın *"Her canlı şeyi sudan yarattık"*[617] ifadesinde buyrulduğu üzere su hayat ve canlılık kaynağı olup unsurların aslıdır. Su ırmağının verdiği de ilim bu şekilde kalpleri diriltmektedir. Şarap ırmağı haller ilmi olarak kabul edilir. Bu ırmak akılların düşünmekten aciz kaldığı zevk veren ilâhî ilmin sûretidir. Şarap ırmağı gamları gidererek sevinç, sürur ve mutluluk bilgisi verir. Bal ırmağı vahiy ilmini temsil ederken süt ırmağı ise riyazet, takva ve mücâhedenin neticesinde ortaya çıkan sır, fıtrat ve akıl ilmidir. İbnü'l-Arabî'nin nazarında cennetteki her içecek cennetliklerin manevî mertebesi nispetince farklı manalar ihtiva eder. Buna göre resullerin minberlerde, nebilerin sofralarda, velîlerin kürsülerde, müminlerin ise kendi derecelerine uygun diğer konumlarda yer alacağı üzere cennet ehli de bu derecelenmeye muvafık bir biçimde cennetteki ırmaklardan istifade edeceklerdir. Müfekkir "*Bu Peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık"*[618] ayetindeki tafdiliyet durumunu yalnızca peygamberler arasındaki ilişkiye hasretmeyerek aynı hiyerarşinin cennette müminler için de sürdürüleceğini ifade eder. Bu durumda herkes

[613] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/115, 116.
[614] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/289.
[615] Muhammed, 47/15.
[616] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/432.
[617] el-Enbiyâ, 21/112.
[618] el-Bakara, 2/253.

kendi ruhsal tekâmül seviyesine uygun olarak cennetteki söz konusu ırmakların manevî hakikatine mazhar olacaktır.[619] İbnü'l-Arabî'nin bu hususta serdettiği hiyerarşik tasnifi sadece cennet ırmaklarıyla sınırlı olmayıp cennetteki diğer bütün nimetlerin idrâk sürecini de kapsar. Buna göre cennetteki nimetlerin idrâki, her şahsın ilâhî hakikati algılama derecesine ve imanındaki derinliğe göre farklılık arz edecektir. Bu çeşitliliğin kaynağı kişinin Hakk'a dair bilgisinin derinliği, tevhid anlayışındaki farklılıklar ve bu farkların çokluğu ya da azlığıdır.[620]

İbnü'l-Arabî cennet tasavvurunu insanın yaratılışındaki aslî hakikati ve âlemdeki manevî konumuyla örtüşecek şekilde derinlikli bir düzlemde ele alır. Ona göre cennet insanın zâhirî yapısına uygun maddî nimetler barındırmakla birlikte aynı zamanda onun evrendeki manevî konumuna işaret eden bâtınî anlamları da ihtiva eder. Bu anlamda cennet adeta insanın zâhirî ve bâtınî hakikatiyle özdeşleşen bir ayna hüviyetindedir. Şeyhü'l-Ekber bu düşüncesini tafsilatlandırırken Kur'ân'da bahsi geçtiği kabul edilen[621] ve cenneti süsleyen Tuba ağacına özel bir vurgu yapar ve Tuba ağacı sembolü üzerinden cennetin insanın ilâhî hakikatlerle olan ilişkisini nasıl şekillendirdiğini tetkik eder. Tuba ağacı bu âlemdeki merkezi unsurlardan biri olarak diğer cennet ağaçlarına kaynaklık eden bir varlık konumundadır. Bu özel konumu müfekkirin anlayışında Hz. Adem'in insanlık içerisindeki yeriyle benzer bir şekilde ele alınır ve Tuba ağacının ilâhî bir dokunuşla var edilmesi, Adem'in Hakk'ın "iki eli" ile yaratılışıyla ilişkilendirilir. İbnü'l-Arabî *"Adem'i iki elimle yarattım"*[622] ve *"Ona (Adem'e) şekil verdim ve ruhumdan üfledim"*[623] ayetlerinin insanın varlık mertebelerindeki üstün konumuna işaret ederken aynı zamanda cennetin ilâhî hikmetteki yerini de dolaylı olarak açıkladığını öne sürer. Bu itibarla Hak Teâlâ'nın iki eliyle Hz. Âdem'i yaratması, insanın varlık düzenindeki seçkin mevkiini ortaya koyduğu gibi, Tuba ağacının ilâhî kudretin tecellîsiyle yaratılması da onun cennetteki özel mertebesine işaret eder. Nitekim Cenab-ı Hakk'ın bu ağacı eliyle dikmesi, İbnü'l-Arabî'nin insanın yaratılışına dair tasavvurunda merkezi bir yere sahip olan ilâhî dokunuş kavramıyla doğrudan örtüşmektedir. Ona göre ilâhî ruhun Hz. Âdem'e ve Tuba ağacına üflenmesi cennetin ilâhî tecellîlerin mekânı olduğunu göstermekte, bu ağacın yaratılışındaki ilâhî sır ise insanın yaratılışındaki hikmetle uyum arz etmektedir. Bu sebeple Tuba ağacı insan ve

[619] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/268, 269; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/518; 4/136.
[620] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/129.
[621] er-Ra'd, 13/29.
[622] Sâd, 38/75.
[623] Sâd, 38/72.

cennet arasındaki metafizik bağın en önemli unsurlarından biri olarak kabul edilmekte ve insanın halifelik göreviyle Tuba ağacının cennetteki merkezi rolü arasında ince bir ilişki kurulmaktadır.[624] Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin tefekküründe Tuba ağacının insanın yaratılışındaki ilâhî sırla cennetin metafizik boyutunu birleştiren temel bir sembol olduğu görülür.

5.1. Manevî ve Fizikî Cennet Menzillerinin Hiyerarşik Tasnifi

İbnü'l-Arabî'de cennetin ahiret hayatının ebedî bir menzili olarak takdim edilmesinin yanında Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatlarıyla ilişkilendirilen manevî bir nimet şeklinde de telakki edildiği, bu itibarla manevî ve fizikî olmak üzere iki tür cennetten söz edildiği görülür.[625] Manevî cennetler Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatları ile ilişkilendirilen ruhânî bir lezzet kaynağı iken, fizikî cennetler ölüm ötesi hayatta zuhûr edecek eskatolojik menzillerdir.

Manevî cennet mertebeleri *sıfat* ve *zât* cennetleri olmak üzere iki türlüdür. Bu telakkide sıfat cennetleri kulun ilâhî sıfatların kemâline bürünerek ve Cenab-ı Allah'ın ahlakıyla ahlaklanarak erişebildiği cennetlerdir. Zât cenneti ise ilâhî tecellîlerin en yüksek ve derin mertebesini ifade eder ve kulun kendi varlığını Hakk'ın zâtında fanî kılması ile ortaya çıkar. Tabi burada zât ile kasıt Hak Teâlâ'nın mutlak Zâtı olmayıp yine zâtâ yönelik isim ve sıfatların tecellîsi ile fanî olmaktır. İbnü'l-Arabî *a'yân-ı sâbite cenneti*, *ervah cenneti* ve *mükevvenât cenneti* olmak üzere Hak Teâlâ'nın Zâtına izafe edilen üç cennetten söz eder. A'yân-ı sâbite cenneti, Hakk'ın ezelî ilminde yer alan varlıkların sabit hakikatlerinin ardında kendi Zâtını ilâhî bir tecellî ile müşâhede etmesidir. Ervah cenneti Hakk'ın ilâhî tecellîlerini taşıyan fakat sıradan idrâkin çok ötesinde ne meleklerin ne de beşerin kavrayabileceği ilâhî bir mertebeyi temsil eder. Mükevvenât cenneti ise yaratılmış âlemlerin perdesi ardında Hakk'ın varlık sûretlerine nakşolunan ilâhî isim ve sıfatların tecellîlerinin zuhûr ettiği menzildir. Bu tecellî sıradan insanların idrâkine kapalı olup yalnızca ilâhî sırlarla hemhal olan seçkin kullarına açılan latîf bir hakikattir.[626]

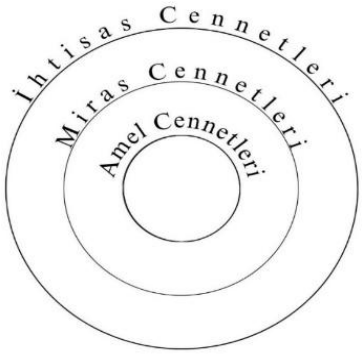
---

[624] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/204.
[625] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/478; 4/362, 363.
[626] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/87, 88; 503, 504.



Şekil 8: Hak Teâlâ'nın Zâtına İzafe Edilen Cennetler

Müfekkir manevî cennetlerin mahiyetini yukarıda takdim edildiği üzere ele alırken, eskatolojiye dönük olanları *ihtisas*, *miras* ve *amel cennetleri* şeklinde üçe ayırır. Bu cennetler insanların ve cinlerin amellerine göre ilâhî takdir doğrultusunda ahirette erişebilecekleri menzillerdir.[627] Düşünür bu cennetlerin salt manevî bir yapıda arz etmediğini bilakis hepsinin fiziksel gerçekliğe sahip olduğunu belirtir.[628]



Şekil 9: İnsanlara ve Cinlere İzafe Edilen Cennetler

[627] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/456, 457, 478, 479; 4/343, 344; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/57.
[628] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/33.

İhtisas cenneti Hak Teâlâ'nın lütfu ve özel ikramı olarak bahşedilen kulun amel ve ibadetlerinin sınırlarını aşarak ilâhî rahmet gereği takva sahibi kullara tahsis edilen cennettir. Şeyhü'l-Ekber'in nazarında Kur'ân'da geçen *"Kullarımızdan takva sahibi olanları varis kıldığımız bu cennetler"*[629] ayeti ihtisas cennetinin takva sahiplerine özel bir menzil olduğunu gösterir. Fakat bu cennetin iki temel dereceyi içerdiği belirtilmelidir. Birinci ihtisas insanın dünyada salih amel işleme temennisi ve arzusuyla ilişkilidir. Kulun dünya hayatında yapmayı arzulayıp çeşitli sebeplerle gerçekleştiremediği salih ameller ilâhî hikmet gereği cennette karşılık bulacak ve bu amelin temenni edilmesi kulun cennetteki makamını yüceltecektir. İkinci ihtisas ise temenni ve arzulara dayanmaksızın doğrudan Cenâb-ı Allah'ın lütfu ve inayetiyle bahşedilen ilâhî nimetleri kapsar. Bu boyut kulun dünyadaki çabasına veya niyetine bağlı olmadan Hakk'ın rahmeti gereği doğrudan kendisine bahşettiği ayrıcalıkları ifade eder. Dolayısıyla ihtisas cennetlerinin kaynağı kulun amelleri olmayıp doğrudan Hak Teâlâ'nın sınırsız lütuf ve inayetidir. Şeyhü'l-Ekber'e göre *"Allah dilediğini rahmetine dahil eder. Allah büyük ihsan sahibidir"*[630] ayeti, bu cennetlerin dayandığı temel ilkeyi ortaya koyar. Bu anlayış İbnü'l-Arabî'de cennet nimetlerinin yalnızca hak edilmiş ödüllerden ibaret olmadığını ilâhî rahmetinlütfu doğrultusunda bahşedilebileceğini gösterir. Bu husus cennet ile cehennem arasındaki temel faklardan birine işaret eder. Buna göre cehennemde cennetin ihtisas basamakları gibi özel ayrıcalık yoktur. Cehennemlikler sadece işledikleri amellerin karşılığında azap görürken, cennet ehli hem salih amelleri doğrultusunda ödüllendirilir hem de amele bağlı olmaksızın doğrudan ilâhî lütufla nimetlere erişir.[631]

İbnü'l-Arabî'nin tasnifinde hem müminlerin hem de cehennemden kurtulanların girebileceği cennet, miras cennetidir. Şeyhe göre bu cennet aslında cehennemlikler için hazırlanmış olup onların o mekânlara girememesi sebebiyle boş kalan yerlerin cennet ehline miras yoluyla tahsis edilmesiyle şekillenir. Sûfî'ye göre cehennemde ebedî kalacak olanlar cennete girecek olsaydı onların payına düşen mekânlar miras cennetleri olarak şekillenecekti. Ancak ilâhî takdir ve adalet gereği cehennemliklerin cennete girmesi mümkün olmadığından bu cennetler cennetliklere varis kılınmıştır. Sûfî *"Onlar, cenneti miras alırlar"*[632] ayetinin bu cenneti kastettiği görüşündedir.[633]

---

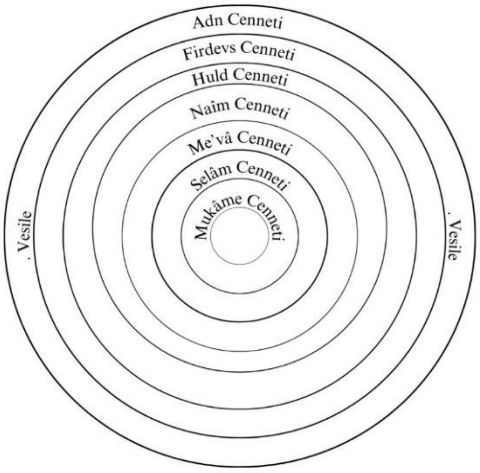
[629] Meryem, 19/63.
[630] Âl-i İmrân, 3/74.
[631] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/456.
[632] el-Mü'minûn, 23/10, 11.

Amel cennetleri ise bireylerin dünyada sergiledikleri salih amel, ahlakî erdem ve ibadetleri neticesinde mükâfat olarak bahşedilen cennettir. Bu cennetler insanların dünyada gerçekleştirdikleri amellerin niyetine ve ihlasın derinliğine bağlı olarak farklı mertebelerde tezahür eder. İbnü'l-Arabî her biri farklı derecelere sahip yüz katmandan oluşan bu cennete *"Onların dereceleri amellerine göredir"*[634] ayetinin de işaret buyurduğunu ifade eder.[635] Buna karşın amel cennetlerinin iç içe geçmiş bir yapıya sahip olduğu ve bir bireyin bir ameliyle üstünken başka bir yönüyle noksan olabileceği belirtilir. Bu minvalde amellerin mertebesini belirleyen hususun yalnızca niyet ve samimiyetle sınırlı olmadığı amelin icra edildiği zaman, mekân ve amel biçimi gibi unsurların da cennetteki farklı derecelerin tayininde belirleyici rol oynadığı vurgulanır.[636]

İbnü'l-Arabî amel cennetlerinin yedi kat olduğunu ve her katın da yüz derecesi olduğunu ve bu cennetlerden sekiz tanesinin yalnızca Hz. Muhammed'in ümmetine tahsis edildiğini belirtir. Onun nazarında Hak Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in ümmetini *"insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet"* [637] olarak tanımlaması bu sekiz cennetin onlara has kılınmasının ilâhî dayanağını teşkil eder. Buna göre amel cennetlerindeki bu yüz derece sekiz cennetin her birinde yer alır ve her bir cennet içinde farklı dereceler barındıran *cennet içinde cennet* şeklinde tanımlanır.[638] Bu sekiz cennet Adn, Firdevs, Naîm, Me'vâ, Huld, Selâm, Mukâme ve Vesîle cennetidir.[639]

---

[633] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/478, 479; 4/105.
[634] el-En'âm, 6/132.
[635] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/456, 457; 478, 479, 481; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/563; 4/ 212, 213.
[636] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/479, 480, 485, 486; 3/131.
[637] Âl-i İmrân, 3/110.
[638] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/481.
[639] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/202.



Şekil 10: İbnü'l-Arabî'nin Amel Cennetleri Tasviri

Cennetlerin arasında onları ayırt eden sûrlar bulunmakla birlikte her cennet diğerleriyle ortak anlamlar ve nitelikler barındırır. Her bir cennet kendisine uygun ve anlamını en iyi yansıtan isimle anılırken, bazı cennetler belirli faziletlerde ve manevî özelliklerde diğerlerine göre daha üstün konumdadır. Buna göre cennetlerin en üstünü Adn cenneti olup onu hemen altındaki en üstün cennet olan Firdevs cenneti takip eder. Bu sıralamayı ise Huld, Naîm, Me'vâ, Dârü's-Selâm ve Mukâme cenneti izler. Adn cennetinde yer alan en yüce derece ise Vesîle cenneti olarak tanımlanır.[640] İbnü'l-Arabî Adn cennetine hususi bir önem atfederek merkezi bir konumda olduğunu ve tüm cennetlerin onun etrafında döndüğünü ifade eder. Cennetler arasında en yüce makamı temsil eden Adn, Kâbe'nin dünyadaki konumuna benzetilir. Sekiz sûrla çevrili olan bu cennette her iki sûr arasında bir cennet yer alır ve merkezde ilâhî nûrun tecellî ettiği Kesîb bulunur. Burada Hak Teâlâ'nın Zâtının en yüksek derecede müşâhede edileceği ifade edilir. Sûfînin nazarında bu cennetin ayrıcalıklı konumunu belirleyen husus, diğer cennetlerin yaratılışının on iki naip aracılığıyla gerçekleşmesine karşın Adn cennetinin doğrudan Hak Teâlâ'nın kudret eliyle varlık bulmuş olmasıdır.[641]

[640] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/481.
[641] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/549; 4/106, 107; 6/202; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/57.

6. Kesif Ruhânî Yapısıyla Cehennemin Fizikî Tasviri

İbnü'l-Arabî cehennemin derin yapısını açıklarken üst tabakası ile en alt tabakası arasında yedi bin beş yüz yıllık bir mesafe bulunduğunu belirtir ve bu görüşünü cehennem kelimesinin etimolojik kökeniyle ilişkilendirerek sunar. Buna göre cehennem şiddetle tutuşmuş alevli ateş, kat kat yanan ateş, çukurda yanan büyük ateş veya derin vadi anlamlarına gelen *cuhunnâm, rü'yetü cühnam ve cahîm* gibi kelimelerden türemiş olup, bu isim cehennemin dipsiz kuyulara benzeyen derinliğini ifade eder.[642] Cehennemin yapısında yer alan bu mesafe azabın hem derinliğini hem de süresinin insan kavrayışını aşan boyutunu ima eder. Aynı zamanda bu derinlik ve mesafenin ahiretteki zaman ve mekân algısının dünya hayatındaki ölçülerle kıyaslanamayacak kadar farklı olduğunu gözler önüne serer.

İbnü'l-Arabî cennet derecelerine paralel olarak cehennemde de yüz basamak bulunduğunu ve her bir basamağın belirli bir topluluğun yaratılışına ve manevî durumuna uygun bir azap biçimiyle donatıldığını belirtir. Sûfî'ye göre bu azap cehennemde görevli melekler aracılığıyla gerçekleşecektir. Kâim, İklid, Hâmid, Sâbit, Sâdin ve Cabir gibi melekler cehennemde azabı yöneten valiler olarak nitelendirilir ve ilâhî emir doğrultusunda azapların dağıtımında görev yapar. Bu meleklerin başında ise cehennemin genel bekçisi kabul edilen Mâlik yer alır. Sûfî bu meleklerin sadece cehennemliklere hizmet etmediğini cennetliklere de hizmet etmekle görevli olduğunu belirterek meleklerin hakikatlerinin değişmediğine, onların cennetliklere lütuf ve nimet cehennemliklere ise azap taşıdığına dikkat çeker.[643]

Cehennemin yüz basamağından her biri yirmi sekiz menzili barındırır. Müfekkir bu menzilleri *"Onun yedi kapısı vardır ve her kapının bölünmüş bir parçası vardır"*[644] ayetine atıfta bulunarak tavzih eder. Bu yedi kapı dört ana mertebeye ayrılır ve her biri cehennemliklere taksim edilen belirli bir azabı temsil eder. Sûfî'ye göre İblis'in insanlara musallat olduğu dört yön ile cehennemin yedi kapısını çarptığımızda ortaya yirmi sekiz menzil çıkar. Bu yirmi sekiz menzil cehennem azabının derecelerini gösterdiği gibi aynı zamanda feleklerin göksel menzillerdeki hareketleriyle ilâhî yaratılış düzenine katkıda bulunduğuna da işaret eder. İbnü'l-Arabî bu sayısal düzenin ilâhî hikmetle uyum içinde olduğunu ve cehennemdeki yirmi sekiz menzilin, Arap

---

642 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/448-449; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/531.
643 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/453, 454.
644 el-Hicr, 15/44.

alfabesindeki yirmi sekiz harfin metafiziksel bir yansıması olarak varlık âleminin temel yapı taşlarını oluşturduğunu belirtir.[645] Müfekkir *"Bu, aziz ve her şeyi bilenin takdirine göredir"*[646] ayetinde beyan edildiği üzere söz konusu düzenin ilâhî hikmet doğrultusunda şekillendiğini tekit eder.

Cehennemin *"Cehennem, Cahîm, Sa'îr, Sakar, Lazâ, Hutâme, Siccîn"* olmak üzere yedi kapısı vardır. Cehennem ve Siccîn isimlerinin yerine Hâmiye ve Hâviye isimlerinin de kullanıldığı belirtilir. Ona göre cehennemin sekizinci kapısı da vardır fakat bu kapı Hak Teâlâ'yı görmenin önündeki perde olduğundan kapalıdır ve hiçbir zaman açılmaz. Bu kapı Allah'ı görmekten mahrumiyetin ve ilâhî hakikatten perdelenmenin sembolü olarak görülür. Ayrıca sekizinci kapının kapalı oluşu ilâhî Zâtı müşâhedenin insan için en büyük nimet olduğu ve bu nimetten mahrumiyetin cehennemin en derin azabını temsil ettiği şeklinde yorumlanmaya da uygun gözükür. Bu sekizinci kapı haricindeki diğer yedi kapıya gelinecek olursa, müfekkir her kapının âlemden bir parçası ve azaptan bir bölümü olduğunu ayrıca her kapının başında yedi göğün meleklerinden birinin beklediğini ifade eder.[647] Buna göre bu kapılardan her birinin kendine has nitelikleri vardır ve bu kapılardan girenler işledikleri amellerin neticesi olarak o amelin gerektirdiği azap için belli bir kapıya yönlendirileceklerdir. Örneğin Lazâ dünyada mal toplayıp yığanları ve vahyin mesajından yüz çevirenleri kendi kapısına çağırırken, Sakar kapısının namaz kılmayan, yoksulları doyurmayan ve din gününü yalanlayanları kendine çekeceği söylenir. Benzer şekilde Cahîm kapısının ardında kıyamet gününü yalanlayan günahkârlar yer alacaktır.[648] Bu ifadeler İbnü'l-Arabî'nin cehennem kapılarını insanın ahlakî ve manevî durumu ile ilişkilendirdiği anlayışını yansıtır.

İbnü'l-Arabî cehennem katmanlarının bireylerin zâhirî ve bâtınî durumlarına göre farklılık göstereceğini vurgulayarak münafıkların iç dünyalarındaki çelişki nedeniyle cehennemin en derin katmanında azap göreceklerini belirtir. Kâfirler ise zâhirî ve bâtınî amelleriyle küfrü açıkça işledikleri için cehennemin üst ve alt katmanlarında cezalandırılacaklardır. Yine İbnü'l-Arabî hakikati bilen ancak bu bilgiyi zâhirînde fiil olarak ortaya koymayanların da cehennemde farklı bir azap deneyimleyeceğini söyler. Çünkü onun nazarında ilim tek başına insanın iç dünyasında huzur kaynağı olsa da

---

[645] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/456; İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, 367.
[646] el-En'âm, 6/96; Yâsîn, 36/38.
[647] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/451.
[648] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/458; 6/211; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 2/455; 4/466.

eyleme dönüşmediğinde bâtınî bir cehalet hükmünde olduğundan kişinin azaba maruz kalmasına neden olacaktır.[649]

İbnü'l-Arabî cehennemin manevî yapısını bozulmanın, dağınıklığın ve düzen kaybının hüküm sürdüğü bir mekân olarak tasvir eder ve bu tanımını fiziksel olaylarla ilişkilendirerek açıklığa kavuşturur. Ona göre cehennemdeki bu bozulma yıldızların hükümranlıklarının sona ermesi, göksel cisimlerin düzenli hareketlerinin durması ve nihayetinde bu hareketlerin sönmesiyle meydana gelecektir. Cennette burçların ve feleklerin düzeni sabit kalıp oradaki varlıklar denge ve uyum içerisinde iken cehennemde bu düzen bozulacak ve varlık kaos içinde çözülmeye uğrayacaktır.[650] Ancak bu değişimde dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır ki İbnü'l-Arabî bu değişimin varlıkların özünde değil dış sûretlerinde meydana geldiğini öne sürer.[651] Kanaatimizce bu görüşün temeli İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite anlayışı dolayısıyladır. Ona göre her varlığın özünde değişmeyen ve ilâhî hakikate dayanan sabit bir gerçekliği yani a'yân-ı sâbitesi bulunur. Bu sâbite varlığın hakikatini koruyan ve ilâhî düzenle uyum içinde sabit kalan bir özdür. Değişim, dönüşüm ya da bozulma ise yalnızca varlıkların dış sûretlerinde tezahür eder. Cehennem bağlamında bu anlayış bozulmanın varlığın özüne dokunmadığını sadece zâhirî düzlemde düzensizlik ve çözülme yarattığını ifade eder.

İbnü'l-Arabî'nin cehennemin manevî yapısını ifade eden tanımlarından biri de cehennemi cismanî arzuların esareti altında kalan ve karanlık perdelerle kuşatılarak hakikatten uzaklaşan ruhların hapishanesi olarak tasvir etmesidir. Bu minvalde oluş ve bozuluş âlemi olarak nitelendirilen cehennem *siccîn* kavramıyla tanımlanır ve burada bulunanların cismanî ilişkilerle sınırlandığı ve maddî bağlarla kayıt altına alındığı belirtilir.[652] Bu husus daha evvel kavramsallaştırdığımız üzere cehennemliklerin kesif ruhânî beden yapısına sahip olacağı düşüncesiyle bütünlük arz eder. Buna göre ahiretin kendisi ruhânîyetin baskın geldiği bir âlem olduğu için cehennem de cehennemlikler de bu yaratılıştan payını alacaktır. Fakat hem cehennemin hem de cehennem ehlinin fizikî yapısı kesafetin ağır bastığı, cismanî unsurların yoğun olduğu bir terkipte yaratılacağı anlaşılır. Kanaatimizce bu cehennem azabının hissî düzlemde de tecrübe edilmesi için gerekli bir durum olarak tasavvur edilmiştir. Zira insan kendisinde cismanî unsurları ne

[649] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/136.
[650] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/106, 107.
[651] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/443, 444.
[652] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/109.

kadar barındırırsa acı, elem ve azabı o şiddetle tatması daha mümkün olacaktır gibi anlaşılmaktadır. Sözgelimi cennetliklerin cennette hiçbir acı duymamaları ve buna dair bir unsurun bulunmaması hem kendilerinin hem de cennetin ruhânîliğe yakın latif cismanî yaratılış terkibinden ileri gelir. Buna karşın cehennemliklerin ise maddî ve manevî azap türlerinin hissî olarak da tecrübe etmeleri, cismanîliğin ağır bastığı kesif ruhânî unsurlardan kaynaklanır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu minvalde serdettiği tasvirler, bu yaratılış biçimi göz önünde bulundurularak okunmalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin kavrayışında cehennemin yapısına ilişkin en dikkat çekici hususlardan biri, cehennemin azap ve rahmetin birlikte tezahür ettiği bir âlem şeklinde tasavvur edilmesidir. Zira ona göre eğer cehennem yalnızca kahırdan ibaret olsaydı varlığı kendi içinde meşgul olur ve zalimleri cezalandırmaya zaman bulamazdı. Ancak Hak Teâlâ cehennemde rahmeti de yaratarak azap ve rahmet arasındaki ilâhî dengeyi sağlamıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre cehennem, gazabın tecellî ettiği bir mekân olmakla birlikte burada görevli melekler ve zebaniler dahi Hakk'ın rahmeti altında olup cehennemin varlığını ilâhî emre itaat olarak kabul eder ve sürekli olarak Hak Teâlâ'yı tesbih ederler. [653] Bu durumun cehennemin aslında Hak Teâlâ'ya karşı bir şükran ifadesi taşıdığı ve İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda rahmetten ayrık hiçbir unsurun olmadığı, ahirette Adl hükmünün yanında Rahmân isminin de kuşatıcı hükmüne delalet ettiği anlaşılır.

7. Zâhir-Bâtın Diyalektiğinin Cehennem Azabına Yansıması

Tasavvuf düşüncesinin temelini oluşturan zâhir ve bâtın diyalektiğinin İbnü'l-Arabî'nin metafizik sisteminde derinlemesine işlenmiş ve onun cehennem azabının mahiyeti hususundaki görüşlerinin şekillenmesine de tesir etmiştir. Bu minvalde sûfînin nazarında cehennem azabının insanın bütünlüğünü oluşturan ruh ve beden birlikteliğine de uygun bir şekilde hem zâhirî hem de bâtınî şekilde tahayyül ettiği izlenir. Buna göre zâhirî ateş fiziksel ateşi ve maddî azab unsurlarını temsil ederken, bâtınî ateş ise insanın iç dünyasında ve kalbinde tesir edecek olan daha ziyade ruhsal ve psikolojik mahiyettedir. Duyulur azap hayvanî nefisler ile düşünen nefisler üzerinde ortak bir etkiye sahipken manevî azap ise daha ziyade düşünen nefisler üzerinde tesirini

[653] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/449, 450.

gösterecektir.[654] Bu bakımdan cehennem azabını psikolojik ve duyusal azap şeklinde nitelemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî azabın ikili bir yapıda olmasını dayandırdığı diğer sebep, kulun amellerinin ruh ve beden terkibine uygun bir yapıda olmasıyla alakalıdır. İnsanın hesaba çekileceği amel ve inanç unsurları maddî ve manevî iki boyuta sahip olduğundan ötürü, azabın buna uygun gerçekleşmesi gerekir.[655] Düşünür kavrayışında da aynı gerekçeden ötürü her amelin kendi niteliğine uygun bir tarzda ölçülmesi gerektiğini, adaletin kemâl üzere tecellîsi için bunun zorunlu olduğunu ifade etmişti. Cehennem azabının mahiyeti konusunda da aynı inancın tezahürü olarak böyle bir ayrıma gittiği söylenebilir. Bu husus sûfînin eskatoloji tasavvurunun onun doktrinindeki diğer düşüncelerle anlamlı bir tutarlılık içinde olduğunu gösterir.

7.1. Tahayyül ile Tahakkuk Arasında Psikolojik Azap

Cehennemliklerin tecrübe edeceği ruhsal azabın ilki, zihnin idrâk etme melekesiyle ilişkilendirilmiştir. Bu ruhsal azabın temelinde yatan hususun cehalet olduğu ve cehennemliklerin cehaletlerinden ötürü hissedecekleri pişmanlığın, manevî azapların en şiddetlisi şeklinde tahayyül edilmiştir. Pişmanlık hissinin yaratacağı şiddetli psikolojik azabın sadece cehennemde ebedî kalacak dört sınıf üzerinde değil günahları dolayısıyla orada bulunan iman etmiş kişileri de kapsayacaktır. Buna göre pişmanlık hissinin yarattığı bu ruhsal azabı herkes kendi haline ve durumuna göre tecrübe edecektir. Sözgelimi inançlı ama günahkâr bir kimse dünyada daha az ibadet ettiği veya salih amel işlediği için pişmanlık duyarken, kâfirler ise Hak Teâlâ'nın emirlerine uymamanın ve yasaklarını çiğnemenin doğurduğu psikolojik azapla yüzleşecektir.[656] İbnü'l-Arabî *"Allah'ın tutuşturulmuş ateşi kalplere ulaşır"*[657] ayetinde geçen kalp kelimesine dikkat çekerek, azabın insanın bâtınına sirayet edeceği görüşünü tahkim eder.[658] Cehennemdeki psikolojik azabın bir diğer sebebi hazzın yokluğudur. Nimetin haz kaynağı olarak insana mutluluk vermesi gibi elem ve azap unsurlarının varlığı da bir açıdan hazzın kaybını ifade eder.[659] Dolayısıyla hazdan mahrumiyetin ve pişmanlığın yarattığı bu ruhsal elem, psikolojik azabın temel sebeplerindendir.

---

[654] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/362, 363.
[655] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/135.
[656] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/453; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/51.
[657] el-Hümeze, 104/6.
[658] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/135; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/544.
[659] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/373.

Cehennem ehli arasında devamlı bir çekişme, kargaşa ve hasımlaşma halinin bulunması, yaşadıkları psikolojik azabın derinleşmesine neden olan bir husustur. İbnü'l-Arabî *"Bu, cehennemliklerin birbiriyle hasımlaşmasının gerçeğidir"*[660] ayetinden hareketle cehennemliklerin devamlı bir çekişme ve hasımlaşma halinde olduklarını ve bu tartışmaların kendilerine azap vereceğini belirtir. Ona göre bu tartışmalar onların pişmanlıklarını artırarak azaplarını daha da şiddetlendiren bir sürece dönüşecektir.[661] Cehaletten kaynaklı pişmanlığın, hazdan mahrumiyetin ve cehennemlikler arasındaki kargaşanın psikolojik azap sürecini bir döngüye dönüştüreceği anlaşılır. Bu döngüde azabı arttıracak bir diğer etki, içinde bulundukları halin belirsizliğidir. Azabın bitip bitmeyeceği, cehennemden kurtulma imkânlarının olup olmayacağı veya şiddetli bedensel azapların belli aralıklarda kesintiye uğradıktan sonra tekrar ne zaman zuhûr edeceği gibi belirsizlikler,[662] cehennemliklerin kaygı ve endişe duymasına ve bunun azap boyutunda kendilerine etki etmesine neden olacaktır.

Cehennemliklerin yaşadığı psikolojik azabın tıpkı somut bir azap gibi kendilerine tesir edeceği fikri, şeyhin hayal gücünün duyu gücüne etkisi görüşü çerçevesinde yorumlanmalıdır. Zira her ne kadar cehennemliklerin ruhsal azabının son derece şiddetli olacağı ifade edilse de insan zihni bu şiddet derecesini duyusal ateşe kıyasla daha hafif ve yüzeysel bir acı şeklinde tahayyül edebilir. Fakat İbnü'l-Arabî'de hayalîn duyu âlemi üzerinde baskın ve güçlü bir tesiri olduğu hatırlandığında, hayalîn duyu üzerindeki etkisinin somut unsurlar şeklinde de tezahür edeceği görülecektir. Örneğin, bir insan rüyasında bir köpeğin kendisini ısırdığını gördüğünde tıpkı gerçekte yaşadığı korku, acı ve elem gibi duyguları uykusunda da hissedebilir ve rüyadaki bu hisler titreme, sararma, ağlama, bağırma gibi davranışlar üzerinden somut düzeyde de ortaya çıkabilir. İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemine yüklediği genişlik ve etki hükmü düşünüldüğünde bu gayet tabiî bir durumu yansıtır.[663] Dolayısıyla buradaki psikolojik azabın hafif ve önemsiz bir ıstırap olarak görülmemesi gerektiği hatırlatılmalıdır. Çünkü kişinin cehennemde cehaletinden ötürü yaşayacağı pişmanlık, üzüntü ve ilâhî nimetlerden mahrumiyet hali kendisini manevî azaba duçar kılacağı gibi bu azabın derinliği somut düzlemde de kişinin tabiatı üzerinde etki bırakabilir. Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin bedensel diriliş konusunda neden bu kadar ısrarcı olduğu insanı

---

[660] Sâd, 38/64.
[661] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/449, 450.
[662] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/258, 259.
[663] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/357.

düşündürmektedir. Nitekim sadece psikolojik azabın hissedilme imkânı konusunda değil, ahirete ilişkin bütün hallerde ruhânîyetin maddîliğe baskın olduğu, buna karşın ahiret tecrübelerini anlamlandırmak üzere hayal nazariyesine başvurulması gerektiği görülür. Ruhânî bir eskatolojik tasavvurun bu kadar öne çıkmasına rağmen kısmî de olsa cismanîliğin olacağını savunması ve bu doğrultuda cismanî haşrı kabul etmesi dikkate değer bir tutum olarak karşımıza çıkar. Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki İbnü'l-Arabî, söz konusu meseleye filozofların tutumundan belirgin biçimde ayrışan bir perspektifle yaklaşır. Filozoflar haşr meselesini salt akıl yürütme ve burhanî istidlal zemininde ele alırken İbnü'l-Arabî, nazarî muhakemeyi büsbütün reddetmemekle birlikte onu vahyin rehberliğiyle sınırlandırır. Onun genel düşünce yapısında olduğu gibi bu husustaki fikirlerinde de ayet ve hadislerin belirleyici bir işlev üstlendiği görülür. Nitekim cismanî haşre ilişkin nassların açık ifadeleri, onun bu konuda sırf aklî bir tutum benimsemesinin önünde ciddi bir engel teşkil etmiş; vahyin verilerini göz ardı eden salt felsefi bir eskatolojinin yetersizliğini bizzat hissettirmiştir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî'nin cismanî haşri savunması tutarsız ya da zorunlu bir taviz değil, aksine nassı merkeze alan düşünce geleneğinin kaçınılmaz bir yansıması olarak değerlendirilmelidir.

Cehennemliklerin yaşayacağı psikolojik kaynağı kendileri olduğu gibi ayrıca kozmolojik hadiselerin de bu azabın derinleşmesinde etkisi vardır. İbnü'l-Arabî cehennemde yıldızların, ayın ve güneşin kararması gibi olayları fiziksel dönüşümlerle açıkladığı gibi ayrıca bâtınî düzlemde cehennemliklerin varoluşun nûrundan mahrum kalmasının tezahürü olarak da değerlendirir. Sözgelimi güneş doğup batmasına rağmen cehennemi aydınlatmayacak ve günahkârları ışıktan mahrum bırakacaktır. Bu mahrumiyet karşısında cehennemliklerin yaşayacağı hal yıldız tutulmasına benzetilmiştir. Yıldızların tutulup sönmesi gibi cehennemlikler de hakikatten uzaklaşmalarıyla ilâhî nurlar karşısında bir tür tutulma hali yaşayacaklardır.[664] Cehennemdeki söz konusu kozmolojik bozulmalar, atlas feleğinde konumlanan bu menzilin yapı olarak bozulma ve yok olma sürecini geçireceği düşünülmemelidir. Nitekim İbnü'l-Arabî sabit yıldızlar feleğinin ebedî olduğunu, cennet ve cehennemin ebedîlik hükümlerini bu gezegenin hükmünden aldığını söyler. Dolayısıyla bu türden kısmî kozmolojik dönüşüm ve bozulma örnekleri, bir azap yurdu olarak cehennemin topyekûn bozularak fenâya uğraması manasında değildir.

[664] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/450.

7.2. Duyusal Azap Unsurları ve Azabın Zamansal Sınırları

İbnü'l-Arabî'de cehennem azabının maddî boyutu ilk görünümde geleneksel anlayışla örtüşecek şekilde fiziksel bir ıstırabı ifade eder. Fakat azabın mahiyeti, işleyişi ve zamansal tayini gibi hususlarda daha derin izahlarda bulunur. Sözgelimi o ateşi salt fizikî unsurları ihtiva eden cansız bir varlık olarak tahayyül etmek yerine, bir canlı gibi hareket edebilen ve belirli bir iradeye tabi bir unsur olarak düşünür. Bu anlayış onun, varlık âleminde mevcut olan her şeyin -hatta duyusal algı düzeyinde canlı addedilmeyen varlıklar dahi- ilâhî emre muhatap olduğu ve yaratıcıdan belli şeyleri kabul etmekle bir tür şuur ve kabullenme hali sergilediği yönündeki görüşüne dayanır. Bu bağlamda *"Emaneti göklere, yere ve dağlara sunduk, onlar emaneti yüklenmekten çekindiler"*[665] ayetine dikkat çeken müellif, bu ayetin kendi anlayışını desteklediğini ileri sürer. Cehennem ateşinin yapısını da bu canlılık çerçevesinde tahayyül eden sûfî *"Üzerlerine salınmış ateş vardır"*[666] ayetinin ateşin pasif bir nesne olmayıp, tıpkı bir canlı gibi hareket edebilen ve belirli bir iradeye tabi kılınan bir varlık olduğunu ima ettiğini belirtir. Bunun yanında ateşin yakıcılık vasfının zâtından kaynaklanmadığı bilakis Allah'ın ona yüklediği bir nitelik olarak varlık kazandığı belirtilir. Eğer ateşin yakıcılığı bizzat kendi doğasında bulunsaydı kendisine musallat olan cisimlere bu özellik intikal etmezdi. Ancak ateşin yakması ve yaktığı nesneye de aynı vasfı kazandırması onun Hak Teâlâ tarafından bu işleve mazhar kılındığını gösterir. İbnü'l-Arabî bu bağlamda araz kavramını kullanarak ateşin yakıcılığının zâtî olmayıp kendisine sonradan yüklenen arızî bir nitelik olduğunu ifade eder.[667] Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı cehennemde fiziksel azabın ana kaynağı olan ateşin yalnızca fiziksel bir unsur olmadığı aksine ilâhî irade doğrultusunda belirli işlevler üstlenen iradî bir varlık olduğu fikrini ortaya koyar.

Cehennem ateşinin yanı sıra cehennemde farklı maddî azap unsurları mevcut olacaktır. Sözgelimi burada yer alan habis ve kirli unsurlar duyusal azabın ayrılmaz bir parçasını teşkil edecek ve bu unsurlar cehennemlikler için fiziksel ıstırap kaynağı olabileceği gibi onların manevî durumlarını yansıtan olgular konumunda olacaktır. Fiziksel azabın kaynağı olan kötü kokular, pislikler ve kirli unsurlar, cehennemliklerin içsel halinin tezahüründen ibarettir.[668] İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabına dair

[665] el-Ahzâb, 33/72.
[666] el-Beled, 90/20.
[667] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/363.
[668] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/343, 344.

yaklaşımında zâhir ve bâtın dengesinin gözetildiği görülür. Sûfî cehennem azabını insanın ruh ve beden bütünlüğü içinde ele alarak maddî azabın kaynağını çoğu yerde cehennemliklerin manevî halleri, durumları ve öz hakikatleriyle ilişkilendirir. Benzer şekilde manevî ve psikolojik azabın da duyusal ateşin tesiri kadar etkili olacağı ve cehennemlikler üzerinde derin bir şekilde hissedileceği vurgulanır. Dolayısıyla sûfînin cehennem azabının mahiyetine dair ortaya koyduğu görüşler azabın yalnızca maddî ya da manevî bir boyuta indirgenemeyeceğini bilakis insanın bütünsel varlığını sağlayan tüm bileşenlerde tezahür eden bir hakikat olduğunu ortaya koyar.

Cehennemi imar etmek için görevlendirilmiş melekler ve cehennemdeki yılan, akrep gibi zehirli hayvanlar maddî azabın diğer kaynaklarını oluşturmaktadır.[669] İbnü'l-Arabî'nin azabın somut ifadeleri olan melekler ve hayvanlar hakkında serdettiği görüş dikkate şayandır. Düşünür bu varlıkların cehennemliklere azap verirken bu azabın etkisini ve insanların hislerini bilmeyeceklerini, onların yalnızca ilâhî gazabın birer vekili olduklarını öne sürer.[670] Bu yaklaşım ahirette ilâhî adaletin kemâl üzere tecellî edeceğinin ifadesidir. Nitekim cehennemdeki melekler ya da hayvanlar dâhil her türlü yaratılışta varlığın azabın içinde dahi olsa onu hissetmemeleri, el-Kahhâr isminin el-Adl sıfatı doğrultusunda işleyeceğini böylelikle adaletin kemâlini bulacağını ifade eder.

İbnü'l-Arabî cehennemde beslenmenin mümkün olacağını ancak bunun normal yeme-içme tecrübesi gibi lezzet, haz ve sağlık kaynağı olmasına hastalık, sakatlık ve elem kaynağı olacağını ifade eder. Ayrıca bu gıdanın, mahşerde cennet ehline ikram edilen Yunus balığının ciğeri gibi temiz ve hayati bir unsurdan değil tabiatında soğukluk ve kuruluk barındıran boğanın bozuk kan ve dalağından oluştuğunu öne sürer. Buna göre cehennemliklerin gıdası olan boğanın dalağındaki kan, bedendeki kirlerin ve toksinlerin birikiminden ibarettir. Cehennemlikler bu gıda nedeniyle ne ölecek ne de tam anlamıyla hayat bulacaklardır. Şekâvet ehlinin bedenlerine acı veren bu kirli kan onların bir nimet elde etmesini engelleyeceği gibi bu gıdanın tüketilmesi cehennemliklerde sürekli hastalık ve sakatlık meydana getirecektir. [671] Böylece cehennem ehline sunulan gıda onlar için haz ve lezzet kaynağı olmak yerine hastalık, elem ve bedensel azap aracı olacaktır.

İbnü'l-Arabî cehennem azabının her varlığın yaratılışındaki mizacına bağlı olarak deneyimleyeceği bir hakikat olduğunu bir kimsenin fıtrî yapısına uygun olarak

---

[669] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/171.
[670] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/474.
[671] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/477; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/89.

nimeti tecrübe ederken, bir başkasının aynı unsurdan ötürü azap duyabileceğini belirtir. Buna örnek olarak güneşin altında olan iki kişinin durumunu zikreder. Ona göre bir kimse güneşin sıcaklığını bir nimet olarak hissederken diğeri ise aynı sıcaklıktan ıstırap çekebilir. Bu farklılık varlıkların mizacındaki ayrışmanın bir sonucudur. Mizaçlardaki bu farklılık aynı unsurun farklı bağlamlarda farklı tezahürlerle ortaya çıkmasını sağlar.[672] Bu durum bir kimse için nimet olan bir şeyin bir başkası için azap unsuru olabileceğini gösterir. İblis'in cehennemde maruz kalacağı azabın ateşin zıddı olan aşırı soğukla gerçekleşecek olması bu anlayışın göstergesidir. Şeytan ateşten yaratılmış bir varlık olduğu için başkasına azap olan ateş onun için rahmet kaynağı olabilir. Dolayısıyla onun için azap mizaç terkibinin zıttı olarak soğuk ile gerçekleşecektir. Bu nedenle İblis cehennemde hem ateşin azabına maruz kalacak hem de varlığını tehdit eden en zıt unsur olan aşırı soğukla cezalandırılacaktır.[673]

İbnü'l-Arabî'de cehennem azabının maddî boyutuna dair derinlikli düşünüldüğünde kanaatimizce kaçınılamayacak sorulardan biri bu azabın nasıl bir zamana bağlı olarak gerçekleşeceği meselesidir. Buna göre cehennemde zaman mefhumu var mıdır ve bu müellif tarafından nasıl tasavvur edilmiştir? Daha önce İbnü'l-Arabî'nin nazarından cehennemdeki hareket ve oluşumların sabit yıldızlar feleğinin hareketiyle meydana geleceği ifade edilmişti. Burada bir hareketten söz edilir ve müellife göre hareketin olduğu yerde zaman da vardır.[674] Dolayısıyla cehennemde de azabın belli bir zamansal döngü içerisinde tahakkuk edeceği anlaşılır. Nitekim müellif eserlerinde açık bir şekilde bu azabın süresine değinmiş ve cehennem azabına farklı süreler tayin etmiştir. Buna göre cehennemliklerin azabının tamamlanıncaya kadar kendilerine azap edileceği süre 45.000 bin senedir. Bu sürenin 23.000 senesi kesintisiz azap şeklinde devam edecektir. Daha sonra Hak Teâlâ'nın bir rahmet tecellîsi olarak kullarına bir uyku göndereceği ve bu uykuyla cehennem ehlinin kendilerinden geçecekleri, 19.000 bin sene böyle kalacakları ardından tekrar ayılacakları belirtilir. Sûfînin ifadesine göre bundan sonra Allah onların derilerini başka derilerle değiştirecek ve bu durumda 15.000 sene daha azap görmeye devam edeceklerdir. Sonra tekrar baygınlık geçirecek ve bu baygınlıkta 11.000 sene kalıp ardından ayılacaklardır. *"Derileri yanıp döküldükçe azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz"*[675]

---

[672] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/453, 454; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/1055.
[673] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/452, 453; 5/255.
[674] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 8/58.
[675] en-Nisâ, 4/56.

ayetine dikkat çeken düşünür, Hak Teâlâ'nın bu azap döngüsünde onların derilerini sürekli yenileyerek azap etmeye devam edeceğini bildirir. Bu azap döngüsü şöyle tasvir edilir. Buna göre cehennemin katları alt üst olup birbirinin içine geçecek ve cehennem ehli bir et parçası kadar küçülüp dar bir alana sıkışıp kalacaktır. Cehennemin en alt kısmında büyük bir ateş su gibi kaynayacak ve böylece hem cehennemin üstünde hem de altında olanları sürekli çevirip duracaktır. Bu döngüsel azap anlayışı Kur'ân'daki *"Ateşin her sönüşünde, ona yeniden ateş kattık"*[676] ayetinden mülhemdir. [677] İbnü'l-Arabî bu döngüsel azap sürecinin ardından Hak Teâlâ'nın azabı tatmaları için onların derilerini değiştireceğini, azap gördükten sonra 3000 sene daha baygın kalacaklarını ve sonra tekrar ayılacaklarını öne sürer. İbnü'l-Arabî nihayetinde bu durumun kendilerine cehennemin hakikatine uygun bir "zevk" ve "rahatlık" vereceğini söyleyerek bu durumu yorgun uyuyup sonra uyanan kimsenin haline benzetir.[678] Onun bu ifadelerinden cehennemliklerin 38.000 bin sene azap göreceği ortaya çıkar. O halde 45.000 bin seneye tamamlanması için son baygınlıktan sonra uyanıp 7000 sene daha azap görecekleri daha sonra azabın kesintiye uğrayacağı anlaşılır. İbnü'l-Arabî'nin kıyametin kopacağı vakte ilişkin kesin zaman tayin etmesindeki tavrını cehennem azabının müddeti hususunda da göstermesi ilginçtir. Ahiretteki yapının, yaşantının, mekân ve zamanın dünya hayatından mutlak ayrımlar içerdiği hatırlandığında buradaki zaman tayininin dünyadaki sene kavramıyla anlaşılmaması gerektiği görülecektir. Fakat azap süresi olarak belirlenen bu zamanın izafî dahi olsa sınırlı bir süreyi kapsaması, cehennemde azabın ebedî olmayacağına delalet eder. Nihayetinde ister izafî ister mutlak bir süre olsun, İbnü'l-Arabî bunu 45.000 sene ile sınırlandırmıştır. Bu itibarla hem azabın ebedîliği meselesi hem de cehennem ehlinin azaba ülfet edecek olması çalışmanın ilerleyen başlıklarında teferruatlı bir şekilde işleneceği ifade edilmelidir. Burada tekit edilmek istenen temel husus cehennemde zamanın varlığı ve şeyhin azabın müddetini tayin etme biçimidir.

8. Azapta Rahmet Paradoksu

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin ve dil biçiminin en belirgin unsuru olarak görülebilecek paradoksal anlatım, kendisinin ahirete ilişkin beyanlarında da merkezî bir yerde durur. *Hem/ hem de* ya da *o/o değil* şeklinde nitelenen bu ifade biçiminin ahiret

[676] el-İsrâ, 17/97.
[677] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/477.
[678] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/35.

tasavvurunu şekillendiren önemli aracılardan olduğu görülür. Zıtlıkların birliğine dayanan bu paradoksal üslubun en açık izleri hususen cehenneme ilişkin aktarımlarında açığa çıkar. Sözgelimi İbnü'l-Arabî baştan sona şiddetli bir azap yurdu olarak tasvir edilen cehennemin aynı zamanda rahmetten de iz taşıdığını böylelikle cehennemin hem azap hem de rahmet tecellîsi olarak varlık sahasında yer edindiğini ifade eder. Müfekkirin azap ve rahmet şeklindeki birbirine zıt iki unsuru aynı tabanda cemetmesi ve cehennemi bu düşünce izleğinde tahayyül etmesi, onun doktrininde rahmetin aslî bir kavram olmasından ileri gelir.

Şeyhin yaratılış nazariyesinde yokluğu vücûda çıkaran, her varlığa kendi istidadına göre kemâl bahşeden ve mevcûdâtı ilâhî murada muvafık kılan bir hakikat olarak rahmet bütün varlık düzeninin temel ilkesidir.[679] Buna göre varlığın özüne sirayet eden, her türlü arızî unsurdan soyutlanmış ve mutlak sûrette tecellî eden ilâhî lütfu ifade eden rahmet, saf rahmettir. Bütün varlıkların temelini oluşturan bu rahmet, yaratılışın başlangıcında tecellî eden aslî bir unsur olup er-Rahmân isminin yansımasıdır.[680] Bileşik rahmet ise er-Rahîm isminin gereği olarak insanlara belirli amelleri doğrultusunda tecellî eden ilâhî ihsana bağlı rahmettir. Er-Rahmân ismi hiçbir şart ve kayıt gözetmeksizin tüm varlıkları kuşatan mutlak ve ezelî lütfu ifade ederken, er-Rahîm isminin belirli istidatlara bağlı olarak tecellî eden ve ilâhî hikmet gereği tahsis edilen rahmeti temsil eder. Buna binaen *"Rahmetim her şeyi kuşatmıştır"*[681] ifadesi, er-Rahmân isminin tecellîsi olarak ihsan rahmetini ifade ederken, devamında zikredilen *"Rahmeti, bize karşı gelmekten sakınanlara, zekâtı verenlere ve ayetlerimize inananlara yazacağız"*[682] ayeti ise er-Rahîm isminin hükmüne işaret eder.[683] Dolayısıyla rahmetin hem varlığı zuhûra çıkaran aslî bir unsur olması hem de ontolojik düzlemdeki bütün varoluş sahasını kapsayacak hatta Hakk'ı da içine alacak[684] genişliği taşıması, bu kuşatıcı rahmet anlayışının izlerini cehennemde de bulmayı mümkün kılar.

---

[679] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/287; 7/295.
[680] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/253, 254; İbnü'l-Arabî, "Kitabu'ş-Şâhid", 206; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 41, 139. Ayrıca bkz: Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 452-456; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/233; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 63.
[681] el-A'râf, 7/156.
[682] el-A'râf, 7/156.
[683] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2/180, 298; 6/371, 372, 344; 7/294; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 1/26, 27; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/175.
[684] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 102; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 141.

Cehennemde bir şekilde rahmetin bulunacağı paradoksuna kaynaklık eden temel düşünce varlık ve varlık âlemindeki her şeyin yaratılışından itibaren ilâhî rahmetin tesiri altında olmasıdır. Bu kuşatıcılığı ve tesiri gösteren hususlardan biri de "Rahmân'ın arş üzerinde istiva etmesi" hakikatidir. Nitekim İbnü'l-Arabî Hak Teâlâ'nın arşa istiva etmesini hem bir hükümranlık ifadesi hem de O'nun mülkü kapsamındaki ister hakîr ister yüce olsun tüm varlıkları rahmetiyle kuşatmasının bir göstergesi olarak yorumlar.[685] Rahmân'ın arşa istiva etmesi gibi bütün varlıkların "Rahmâni nefes" aracılığıyla zuhûra gelmesi de rahmet unsurunun varlığın ontolojik kaynağı olmasını gösterir. Ayrıca bu rahmet geçmiş, şimdi ve gelecekteki canlı, cansız, hissî, aklî veya ruhânî bütün varlıkları kuşattığı gibi aynı zamanda onun hükmü de ebedîdir. Rahmetin ebedîliği onun cevher değil hüküm olarak kabul edilmesinden ileri gelir. Zira rahmet bir cevher olsaydı o zaman belli bir sınırda tükenir ve devamlı varlıkların meydana gelmesine imkân tanımazdı.[686] Bu veçheden bakıldığında cehennem de diğer varlıklar gibi özü itibariyle Rahmânî nefesten neşet eden bir hakikat olduğundan, bu menzilin ilâhî rahmetten mutlak olarak yoksun görülmesi sûfînin temel yaratılış nazariyesine muhalif olacaktır.

İlâhî rahmetin cehennemdeki tezahürlerden bir diğeri burada azap meleklerinin yanında ayrıca rahmet meleklerinin de bulunmasıdır. İbnü'l-Arabî cehennemde on dokuz azap meleği ile birlikte bileşik rahmetten meydana gelen on dokuz rahmet meleğinin de var olduğunu ve bu rahmet meleklerinin azap melekleriyle cehennem ehli arasına girerek azabı hafifleteceğini ileri sürer.[687] Benzer şekilde cennetin yüz derecesi olduğu gibi cehennemin de yüz derecesi vardır ve her bir derecenin içinde ilâhî bir rahmet bulunduğu tasavvur edilir. Fakat cennetteki rahmet açık bir şekilde tezahür ederken cehennem menzillerindeki rahmet başlangıçta gizlidir. Ancak bu gizli rahmet bir süre sonra ortaya çıkacak ve cehennem ehli için ilâhî lütfa dönüşecektir. Gazap ve rahmet arasındaki bu ilişkiyi ilâhî hikmetin bir parçası olarak gören müellif, bir yerde gazap ortaya çıktığında rahmetin orada daha önce var olduğunu ve nihayetinde kendisini gazaptan üstün kıldığını belirtir.[688] Rahmet ve gazap arasındaki bu ilişkiyi İbnü'l-Arabî sütün içine sonradan katılan suya benzetir ve Tıpkı sütün suyla karıştığında

[685] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/246, 247. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 90, 167.
[686] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/306. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/453.
[687] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/375.
[688] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 7/70.

artık bütünüyle saflaşıp arınamayacağı gibi aynı şekilde rahmetin de gazaptan ayrılmayıp her zaman onun içinde bulunduğunu ifade eder. Bu, onun varlıkta rahmetin aslî, gazabın ise arızî olduğu temel düşüncesini tahkim eder.[689] Dolayısıyla varlık sahasında aslî bir unsur olarak bulunan rahmetin, küllî âlem dairesi çerçevesinde cüzî bir yer kaplayan cehennemi de kuşatacak olması bu anlayışın tabiî bir uzantısı haline gelir.

İbnü'l-Arabî'de azapta rahmet paradoksunun bir diğer dayanağı cehennemin fizikî yapısıyla ilintili görülmüştür. Buna göre cehennemin sınırlı bir mekân olması ve cehennemliklere kendileri için daha büyük bir azabın doğmasına sebep olacak kaçışa imkân vermemesi, ilâhî rahmetin cilvelerindendir.[690] Normalde olumsuz çağrışımlar barındıran ve bir mahkûmiyet olarak anlaşılan sınırlılık fikrinin burada olumlu bir manaya taşınmasına dikkat çekilmelidir. Düşünür sadece kavramların anlam dağarcıklarını genişletmekle kalmayıp ayrıca onların değer ifadelerini de kendi sistemi içerisinde ustalıkla dönüştürmektedir. Onun aynı anlayışın izlerini taşıyan bir diğer görüşü, cezanın bir arınma ve terbiye aracı olarak zikredilmesidir.

Azabın sadece bir cezalandırma aracı olarak tayin edilmesinin yanında cehennem ehli için manevî bir arınma, dönüşüm ve terbiye aracı olarak telakkisi, azabın rahmetle birlikte tefekkür edilmesinin bir diğer dayanağını oluşturur. Sûfî cehennemde gerçekleşen bu manevî dönüşümü *"Ateşte pişen derileri her yandığında, azabı tatmaları için onları yeni derilerle değiştiririz."*[691] ayetinin bâtınî bir yorumu olarak sunar. Onun nazarında bu ayet cehennem ehlinin yaşayacağı döngüsel bedenî azabı ifade ettiği gibi aynı zamanda manevî düzlemde de bir tür dönüşüm ve yenilenme süzgecinden geçeceklerini yansıtır.[692] Bu anlayış İbnü'l-Arabî'nin Hak Teâlâ'nın merhamet duyması ile insanların merhamet duyması arasındaki mutlak ayrımından ileri gelir. Nitekim ona göre kul her durumda yine Allah'ın bir kulu olduğu için Hakk kendisine azapla muamelede bulunduğunda dahi bu içinde rahmet barındıran bir niteliktedir.[693] Bu durum bir yandan da ilâhî isim ve sıfatların birbirine içkin bir konumda tasavvur edilmesiyle alakalıdır. Bunun temsili olarak Hakk'ın celâl ve cemâl sıfatlarının birbirini tamamlayan

[689] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/59, 60.
[690] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/320, 321; 5/254, 255.
[691] en-Nisâ, 4/56.
[692] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/320, 321; 5/254, 255; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/88, 89.
[693] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/375, 376.

ve zaman zaman iç içe geçmiş bütüncül tecellîler olduğu ifade edilir. Kur'ân'da bu iki yönün birlikte zikredildiği birçok hitabın olması, sözgelimi bu ifadelerde bir taraftan *"şedîdü'l-ikâb"* ibaresi yer alırken hemen ardından *"gafûru'r-rahîm"* tabirinin zikredilmesi, ilâhî sıfatlar arasındaki rahmet ve gazap ilişkiselliğini yansıtan deliller olarak kabul edilmiştir.[694] Bu itibarla yaratıcının azabında dahi rahmetin cilvelerinin bulunduğu buna karşın insanların azap duymasında böyle bir durumun söz konusu olmadığı ifade edilir. Bu bağlamda Ebu Yezîd el-Bestâmî'nin bir hafızın *"Rabbinin cezalandırması şiddetlidir"*[695] ayetini okuduğunu duyduğunda *"Benimki daha şiddetlidir"* şeklinde verdiği tepki, şathiyyat kabilinden cüretkâr bir ifade olarak anlaşılsa da İbnü'l-Arabî tarafından çok güzel yorumlanmıştır. Zira şeyhin nazarında bu sözle kastedilen Hakk'ın gazabında dahi rahmetin yer alabileceği, buna karşın kulun öfkesinin salt nefsanî hislerle şekillenmesinden ötürü merhametten yoksun olduğudur. Hak Teâlâ'nın kendisini *"Merhamet edenlerin en hayırlısı"*[696] şeklinde tavsif etmesi, cezalandırma fiilinin rahmeti derç etmesi O'nun zâtıZâtına özgü bir nitelik olarak sunulmuştur.[697] Bu kuşatıcı rahmetin izlerinin tezahürü olarak cehennem azabı, ehli için manevî bir arınma ve dönüşüm aracı şeklinde tasvir edilmiştir.

Cehennem azabının sabit değil değişken ve döngüsel bir yapıda olması ve bu doğrultuda daimî döngüselliğin zaman zaman kırılarak belirli sürelerle kesintiye uğrayacağı fikri, azapta rahmet paradoksunun bir diğer kaynağıdır. Cehennemliklerin azap esnasında ara sıra bilinç kesintisine benzer bir hal yaşayacakları ve ardından yeniden idrâk düzeyine dönecekleri ifade edilir. İdrakî ölüm gibi tahayyül edilen bu durum baygınlık haline benzetilmiştir. Bu yorumu *"Onlar cehennemde ne ölür ne de dirilirler"*[698] ayetinin bâtınî izleğinden hareketle geliştiren müellif, cehennemliklerin idrâkleri kaybetmesi ve bunun aracılığıyla azabın aklî düzeylerinde kesintiye uğraması bir rahmetin ifadesidir.[699] Ayrıca müfekkir bu manevî ölüm halinin dışında cehennemlikler için azaptan kısa süreli bir kurtuluş imkânı sunan bir başka hususa dikkat çekerek bu meyanda uykuyu zikreder. Onun nazarında tıpkı dünyada ve cennette olduğu gibi cehennemde de uyku vardır. Cehennemlikler için bu uyku geçici bir

694 İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl", 26-29.
695 el-Burûc, 85/12.
696 Yûsuf, 12/92.
697 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/375.
698 Fâtır, 35/36; Tâhâ, 20/74.
699 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/258, 259; 5/261.

rahatlama sağlayarak azaptan kısa süreli bir kurtuluş manasını ihtiva eder.[700] Bu hususlar daha evvel psikolojik azap bahsinde aktarıldığı üzere azabın epistemolojik boyutunu ve bu cehennemdeki rahmetin cehennemlikleri zihinsel düzlemde de etkisine alacağını gösterir. Ayrıca onun hayal âleminin duyu âlemine baskınlığını ve tesirini tahkim etmesi bakımından anlamlıdır. Baygınlık veya uyku hali esnasında cehennemliklerin kesif ruhânî beden terkibi azabı görmeye devam ettiği halde zihnin idrâk melekeleri aktif olmadığından azabı hissetmeyeceklerdir. Bu durum komada yatan veya ameliyat masasında olan bir hastanın bedenine yapılan cerrahi işlemleri hissetmemesine benzetilebilir. Tıpkı bunun gibi cehennemlikler de belli aralıklarla yaşayacakları baygınlık ve uyku aracılığıyla rahmetin bir ifadesi olarak azapta azabı hissetmeyeceklerdir.

Kanaatimizce tüm bu hususlar cehennem azabı devam ederken tecellî edecek cüzî rahmet cilveleridir. Zira cehennemde rahmetin en büyük tezahürü *muvakkat ehli* zümresinden günahkâr kimseler için cehennemde belirli bir süre kaldıktan sonra cennete dönecek olmaları iken, öte yandan *müebbed ehli* içinse azabın elem ve acı kaynağı olmaktan cehennemin hakikatine uygun bir "haz" aracı olmaya dönüşerek yeni bir hal kazanmasıdır. Bu minvalde ilâhî rahmetin cehennemdeki nihaî ve küllî tecellîsi çalışmamızın devamında müstakil başlıklar halinde takdim edilecektir.

8.1. Rahmetin Mutlak Üstünlüğü: Azap Hükmünün Arızîliği

İbnü'l-Arabî cehennem ehlini cehennemde kalış sürelerine göre *muvakkat* ve *müebbed* olmak üzere iki şekilde tasnif eder. Buna göre muvakkat zümre yani cehennemde geçici bir süre azaba maruz kalacak günahkâr müminlerden oluşur. Cehennemliklerin azap süreleri hakkında kesin hükümlerden bahseden müellif, muvakkat sınıfın azapta kalma müddeti ve azap biçimi hakkında mutlak tasvirlerde bulunmamıştır. Ancak sûfînin nazarında bu kimselerin yaratılıştan gelen ezelî istidatları Hak Teâlâ'nın mağfiretini celbetmediğinden kıyamet günü şefaate ve ilâhî rahmete nail olamayacak dolayısıyla iman etmiş olsalar dahi günahlarının karşılığında cehennemde azaba maruz kalacaklardır.[701] İlâhî adaletin kemâl üzere tahakkuk edebilmesi için yaptıklarının karşılığında cehennemde bulunacak bu grubun nihayetinde azaptan

[700] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/484, 485.
[701] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/429; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/87.

kurtulacak olması ancak ilâhî inayet ve lütuf ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla bu kurtuluş duyusal şefaat süreci gibi herhangi bir harici etkiye ve aracıya tabi kılınmaksızın, rahmetin kuşatıcı yapısı sayesinde gerçekleşecektir.[702] Bu bakımdan onlar hakkında nihayetinde galip gelecek hüküm metafiziksel düzlemde er-Rahmân isminin el-Kahhâr ismine karşı şefaati olacaktır.

Muvakkat cehennem ehlinin hem duyusal hem de metafiziksel şefaate nail başta olmamalarının gerekçesi günahlarının büyüklüğünden ötürü rahmet meleklerinin gazap meleklerine karşı gösterdiği hürmetten ve adaletin tecellîsi için onlar hakkındaki hükmün azabı gerektirmesinden ötürüdür.[703] Bir diğer gerekçe ise cehennem azabının manevî bir arınma ve tezkiye işlevinden ötürü günahkârların maruz kaldıkları azap ile ruhsal dönüşüm geçirecekleri ve bu sayede cennetin yaratılışa uygun şekilde saflaşacaklarıdır. Bu durum bir yemek kabının altındaki ateşin yemeği pişirerek fayda sağlaması gibi cehennem ateşi de iman etmiş günahkâr kimselerin cennete girmeleri için bir saflaşma aracı olacak ve nihayet kendilerini cennetin gerektirdiği ruhânî olgunluğa eriştirecektir.[704] Ayrıca müellifin, Hz. Muhammed ümmetinin cehennemde ebedî kalacak olmasının onun peygamberlik makamı ve şerefi hakkında olumsuz bir durum olduğunu bildirmesi, bu nedenle onun ümmetinden tevhid ehli herkesin cehennemden kurtulacağını söylemesi dikkate şayandır.[705] Şefaat meselesinde serdettiği tavrın burada da tahkim edildiği ve dünyada olduğu gibi ahirette de hakikat-ı Muhammediyye düşüncesinin uzantısı olarak peygambere maddî ve manevî ayrıcalıklı bir konum tahsis etmesi onun düşüncesindeki tutarlılığın izleridir. Bu yaklaşımın beraberinde getirdiği ilk soru cennete dönecek olan bu zümrenin yaratılış terkibinin nasıl olduğudur. İbnü'l-Arabî'de cennetliklerin latif cismanî bir tarzda yaratılacağı görülmüştü, bu durumda cennete sonradan girecek bu kesimin beden terkibi de başından itibaren böyle midir yoksa sonradan değişime uğrayacak mıdır? Öncelikle insanın ahirette farklı sûretler kazanmasının mümkün olmasıyla birlikte ahiret yaratılışının öz itibariyle sadece haşr safhasında gerçekleşeceği, daha sonraki süreçlerde tekrar bir yaratmanın söz konusu olmayacağı ifade edilmelidir. İbnü'l-Arabî bunu ima edecek tarzda herhangi bir aktarım sunmamıştır. Bu minvalde herkes hakkında tayin edilecek hükmün ezelden beri ilâhî

[702] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/544; 6/170; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/87.
[703] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/261.
[704] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/448, 449; 3/242, 243. Ayrıca bkz: Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 313; Morris, *Kalp Aynası*, 320, 328.
[705] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/188, 189.

ilimde sabit olmasından ötürü haşr esnasında yaratılışlarının bu hükme göre şekilleneceği söylenebilir. Muvakkat ehli cehennemde azap gördükten sonra nihayetinde cennet menziline varacağı için kendilerinin yaratılışı da latif cismanî surette tezahür edecektir. Ayrıca bu zümrenin Hz. Peygamber'in ümmeti olmalarından ötürü onun itibarı ve imanları hatırına büyük günahlarına rağmen cehennemden çıkarılacak olmaları, diğer peygamberlerin ümmetlerine karşı adaletin tecellîsi hususuna halel getirmeyecek midir?

İbnü'l-Arabî'de bu sorunun yarattığı boşluğun yine rahmetin kuşatıcılığı ilkesi ile kapatıldığı görülür. Bu bağlamda düşünür, Hak Teâlâ'nın birliğini aklî delillerle bilen ve tevhidi kabul eden kimselerin de rahmete nail olabileceğini savunur. Bu kimseler dinî anlamda geçerli bir imanla yaratıcıyı kabul etmemiş, yine dinî anlamda kabul edilebilir amel işlememiş fakat aklî delillerle O'nun birliğine itimat etmişlerdir. Buna rağmen dinen tespit edilen iman ve amel açısından eksik olsalar da Hakk'ın rahmeti onları da kuşatacaktır.[706] İbnü'l-Arabî bu meseleye ilişkin Osman b. Affan'dan nakledilen bir hadise atıfta bulunarak Hz. Peygamber'in *"Allah'tan başka ilâh olmadığını bilerek ölen kimse cennete girer."*[707] sözüne vurgu yapar. Şeyh, bu hadiste *söyleyen* yerine *bilen* ifadesinin kullanılmış olmasına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî bu hadisin ehemmiyetine binaen söz konusu insanların cehennemde bulunsalar bile sonunda Hakk'ın inayeti ve rahmeti sayesinde kurtulacaklarını belirtir.[708] Fakat bu kurtuluşun nasıl olacağı, cehennemden cennete gönderilmelerine mi yoksa azap hükmünün kendileri üzerinden kaldırılacağına mı delalet ettiği tavzih edilmemiştir. Nihayetinde anlaşılan ilâhî meşietin takdiri doğrultusunda kendilerine göre bir muamelede bulunulacağı, böylelikle zerre kadar iyilik yapmış olsa dahi kimsenin hakkının karşılıksız bırakılmayacağı anlaşılır. İbnü'l-Arabî bu bağlamda İblis ile ilgili eleştirileri dile getirerek *İblis de Allah'ın bir olduğunu bildiği halde, neden cehennemde ebedî olarak kalacaktır?* sorusunu gündemine alır. Bu noktada o, İblis'in şirki icat edenlerin ilki olduğunu ve tüm müşriklerin vebalinden sorumlu tutulduğunu ifade ederek, Hakk'ın vahdaniyetini bilmiş olsa bile bu bilgiye uygun bir iman ve teslimiyet sergilemediğini belirtir. Dolayısıyla onun günahının cezası cehennem ateşinden ebedîyyen çıkmamaktır. Fakat İblis'in cehennemde ebedî kalacak olmasının sebebinin,

[706] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/473-474.
[707] Bkz: Müslim, "İman", 43; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 1/509, 529.
[708] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/474.

onun şirki bizzat icat etmiş olması mı yoksa sonradan müşriklere dönüşmesi mi olduğu yalnızca Allah'ın bilebileceği bir husus[709] olarak ifade edilmiş, nihaî hüküm ilâhî takdire bırakılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin kıyametin kopacağı vakte ya da ilişkin hesaplamalarda bulunması, cehennemliklerin azap süreleri hakkında kesin rakamlar zikretmesi ya da cennet ile cehennemin fiziksel konumlarına ilişkin açık beyanlarda bulunmasına karşın İblis'in ebedî azap sebebi gibi yorum imkânlarının açık ve makul olduğu alanlarda nihaî takdiri Hak Teâlâ'ya bırakması oldukça ilginçtir.

Cehennemde rahmetin en somut tecellîsi azabın ebedîyyete dek süreceğine inanılan bu menzilde, Hakk'ın gazap hükmünün arızî kabul edilmesidir. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde rahmetin gazaba galip gelmesinin bundan daha somut ve görünür bir ifadesi yoktur. Bu minvalde azabın arızîliğine hangi veçhelerden bakıldığı tetkik edilmelidir. Şeyhü'l-Ekber, şirk, küfür ve nifak ehli gibi cehennemde *müebbed* kalacak zümrenin ezelî istidatlarının cehennemi gerektirmesi sebebiyle zarurî olduğunu ifade eder. Fakat burada cehennemde ebedî kalma hali ile azabın ebedîliği arasında bir ayrıma gidildiği belirtilmedir. Buna göre cehennemde ebedîyen kalınacak olması azabın da aynı şekilde süresiz ve kesintisiz olduğuna delalet etmez. Bu doğrultuda *"Azapları hafifletilmez"*[710] ayetinin azabın sürekliliğine işaret etmesiyle birlikte, *Rahmetin gazabı geçeceği* hadisindeki vurgudan ötürü ilâhî rahmetin gazabın önüne geçeceğini ve cehennem ehli üzerinde mutlaka bir tesir icra edeceğini belirtir. Bu rahmet cehennem azabının hükmünde bir dönüşüm şeklinde tezahür edecektir. Böylelikle Kur'an'daki *"Rabbin dilediğini yapandır"*[711] ayetine dikkat çekilerek cehennem ehlinin nihaî mukadderatının ilâhî iradeye bağlı olarak şekilleneceği ifade edilir.[712] İbnü'l-Arabî'nin gazap hükmünün ilâhî meşiet doğrultusunda muhtelif bir mahiyet kazanacağına ilişkin düşüncesini keşf ehlinin ortak görüşü olarak nakletmesi dikkate değerdir.[713] Düşünür, Hak Teâlâ'nın iradesi ekseninde şekillenecek ve beşer aklıyla kesin olarak

[709] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/474.
[710] el-Bakara, 2/162.
[711] Hûd, 11/107.
[712] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/424, 425; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/87.
[713] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/415. İbnü'l-Arabî'nin İslam düşüncesi içerisinde özgünlüğü veya rijitliği ile anıldığı en temel meselelerden birini teşkil eden cehennem azabının ebedîliği konusunda, erken dönemden itibaren kendisinden önceki sûfîlerde izlerinin aranması, benzer yaklaşımların tespit edilmesi veya edilememesi şeyhin bu mesele özelindeki tavrının orijinalliğini açıklığa kavuşturması bakımından oldukça anlamlı olacaktır.

bilinemeyecek bu meselede teorik aklın yetersiz kaldığını ve bu konuda ancak keşf ehlinin bilgiye erişebileceğini ifade eder.[714]

İbnü'l-Arabî cehennem azabının ebedîyete dek sürmeyeceğine ilişkin görüşünü dayandırdığı hususlardan biri Hak Teâlâ'nın cennet nimetleri için *"Kesintisiz bir ihsan"*[715] ifadesini kullanırken buna mukabil cehennem azabı için benzer şekilde mutlak bir ifade kullanmamış olmasıdır. Şeyhin teemmülünde bu durum cehennem azabının ilâhî iradeye bağlı olarak kesintiye uğrayabileceği ihtimalini gündeme getirir fakat bu husus cehennemden çıkılacağı manasında değildir. Bu meyanda cehennemde kalma müddeti ile alakalı *"Orada, gökler ve yer durdukça kalacaklardır ancak Rabbinin dilemesi müstesnadır."*[716] ayetine dikkat çeken sûfî, ayetteki ebedîlik hükmünün cehennemde kalma durumuyla ilintili olduğunu telakki eder. Buna göre sema ve arz hep olacak, günler hep deveran edecek ve ahirette yaşam oluş halinde olacaktır.[717] Muhtemelen bu yorum ayette geçen "مَا" edatının nefiy hükmünde kabul edilmesinden kaynaklanmıştır. Zira eğer "مَا" edatı nehiy anlamında okunmuş olsaydı *"Orada, gökler ve yer durdukça kalacaklardır. Rabbinin dilemesi olmadan çıkmaları asla mümkün değildir."* şeklinde bir anlam ortaya çıkacaktı. Fakat kanaatimizce İbnü'l-Arabî nefiy anlamını tercih ederek burada bir kayıtlama olduğunu ve azabın sınırlarının ilâhî murada bağlı şekilleneceğini öne sürmüştür. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî cennet ve cehennemde kalıcı olanın sûret değil cevher olduğunu, bu âlemlerdeki hakikatelerin cevher bakımından daimî olmakla beraber görünüm ve şekillerinin değişebileceğini söyler.[718] Konuk, bu durumu yıkılan bir ev üzerinden temsil ederek bir ev yıkıldıktan sonra çamurunun kalmaya devam etmesi gibi cehennemde de azap sûretinin farklılaşabileceğini ancak cevherinin bâki kalacağını tavzih eder.[719]

Şeyhü'l-Ekber cehennem ehlinin zamanla bulundukları hale uyum sağlayarak azabı farklı bir şekilde deneyimlemeye başlayacaklarını ve nihayetinde azabın onlar için bir tür haz kaynağına dönüşeceğini ileri sürer. Bu yaklaşımını etimoloji ilmine dayandırarak açıklayan müellif, *azap* kelimesinin Arapçada *tat ve lezzet almak* anlamına gelen *uzûbet* kökünden türediğini ve bu kavramın *tatlı* anlamındaki *azb* kelimesiyle aynı

[714] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/474.
[715] Hûd, 11/108.
[716] Hûd, 11/107.
[717] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Eyyami'şe'n", 66.
[718] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/137; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 4/249.
[719] Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/89.

kökten geldiğini öne sürer.[720] Buna göre cehennemdeki azap bir süre sonra acıdan hazza dönüşecektir. Bu durumu insanın mizacıyla ilişkilendirilen sûfî, uyuz bir kişinin kaşınmadan haz alması gibi cehennem ehlinin de zamanla bulundukları azaptan haz almaya başlayacaklarını belirtir. Azap kelimesinin tattırmayı ifade eden bir anlam taşıması bu durumla ilişkilidir.[721] Yine sıcaktan rahatsız olmayan bir kimse için ateş nimet olurken, soğuktan hoşlanan mizaçlar için zemherinin haz kaynağı olması benzer şekilde cehennemliklerin mizacının ateşten haz duyabilecekleri bir noktaya evrileceği söylenir.[722] Tüm bu örneklerin de işaret ettiği üzere burada bahsi geçen haz cennetliklerin elde ettiği saf bir haz değildir, cehennemin hakikatine uygun olarak yine bir çeşit ızdırabın bulunduğu bir hazdır. Şeklinde bir yorum yapılabilir kaşıntıdan haz alma örneği böyle bir yoruma çok uygun. Burada dikkat çekilmesi gereken husus mizacın dönüşümü meselesidir. Mizacın değişiminin *ülfet* hissiyle gerçekleşeceği anlaşılır. Buradan anlaşılan bir tür alışma, alışkanlığa dönüşme halidir. Çünkü sûfî, cehennem ehlinin zamanla ateşe alışmasıyla artık azaba ülfet ederek elemi hissetmeyeceklerini ve azaba ülfet ettikleri için artık onu yokmuş gibi zannederek acı duymayacaklarını belirtir. Onun nazarında bu durum cehennem ehli için artık bir tür nimete dönüşecektir. Çünkü azap artık cehennemliklerin yaratılışına uygun bir varlığa tahavvül eder.[723]

Cehennem ateşinin cehennem ehli için bir süreden sonra nimete dönüşeceği fikri şaşırtıcı gelmemelidir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin nimeti *mizaca yatkın olan şey* şeklinde tarif eder. Onun nazarında kişi nerede bulunursa bulunsun eğer kendisine isabet eden herhangi bir şey mizacına uygun ise nimette, eğer bulunduğu hal veya durum mizacına yatkın değilse azapta demektir. Bu minvalde her mekânın ehline sevdirildiğini ve mizacına uygun hale getirildiğini söyleyen müfekkir, cehennemin ateş ehlinin vatanı olduğunu ve mekânın lezzetinin ehline özgü olduğunu ifade eder.[724] Öyle ise cennet ehlinin nimetten aldığı haz ile cehennemliklerin azaptan aldığı haz alması bakımından bir olması,[725] İbnü'l-Arabî'nin kavrayışında şaşırtıcı gelmemelidir. Zira nimetin bu şekilde tanımlandığı bir düşüncede cehennem ehlinin azaba ülfet ettikten sonra artık

[720] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/544; 4/474; 6/171. Ayrıca bkz: İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 77; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/520; Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/98, 209.
[721] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/415; 6/243; 7/363, 364.
[722] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 3/310, 311.
[723] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 157; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/695.
[724] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 97; el-Hakîm, "Naîm", 385.
[725] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 160; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 231, 232, 425, 426.

onların nezdinde ateşin nimete dönüşeceği fikri oldukça tutarlı ve anlamlı bir bütünlük kazanır.

İbnü'l-Arabî azabın elem ve acı kaynağı olarak görüldüğü durumundan bir haz aracına dönüşmesini Bâyezid-i Bistâmî'nin sözleri üzerinden tavzih eder. Buna göre Bistâmî'nin *"Bütün gayelerime eriştim, ancak azaptan duyduğum haz müstesna"* ifadesi azabın aynı zamanda bir tür lezzet barındırabileceğine işaret eder. İlâhî emirle Hz. İbrahîm için kurulan ateşin *serin* ve *selamet* olması gibi cehennem ateşi de nihayetinde cehennemliklerin mizacına uygun bir hal alacak ve azabın mahiyeti dönüşerek bir tür lezzete evrilecektir.[726] Ancak burada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekir. İbnü'l-Arabî, cehennem ehlinin azaptan haz alması meselesiyle Hz. İbrahim'e ateşin serin ve selamet kılınması hadisesini birbiriyle özdeş olgular olarak sunmamaktadır. Zira Hz. İbrahim'e ateşin serin ve selamet olması, ilâhî bir mucize olup onun şahsına ve içinde bulunduğu hale mahsus istisnai bir keyfiyeti yansıtmaktadır. Cehennem ehlinin azaptan haz alması ise bambaşka bir sürecin ürünüdür; mizacın dönüşümü ve bulunulan hale uyumun zamanla gerçekleşmesiyle ortaya çıkan bir haldir. Kanaatimizce İbnü'l-Arabî bu iki örneği yan yana getirirken asıl amacı, ateşin ontolojik olarak ve her koşulda mutlak bir azap kaynağı olmak zorunda bulunmadığını temellendirmektir. Bir başka deyişle burada yapılan mukayese, iki halin mahiyet itibarıyla aynileştirilmesi değil, ateşin tabiatının farklı koşullar ve mizaçlar altında farklı biçimlerde tecelli edebileceğinin gösterilmesidir. Müfekkir bu durumda cehennemin yapısında bir değişikliğin meydana gelmeyeceğini, dönüşecek olan şeyin cehennemin kendisi değil, cehennem ehlinin idrâki ve hissiyatı olacağını belirtir. Zira nimet azabın kendisinden değil azabın idrâk ediliş biçiminden neşet eder.[727] Bu husus idrâkin duyu üzerindeki yaratıcı etkisini ima eder. İbnü'l-Arabî'nin aynı tavrı daha evvel hem kabir hem cehennemdeki psikolojik azabın mahiyeti hususunda serdettiği görülmüştü. Burada da benzer bir tutum söz konusudur. Bedensel azabın duyumsanması, aynı hissin idrâk düzeyinde de mevcut olmasına bağlı kılınmıştır. Bu, İbnü'l-Arabî'de yaratıcı hayal kavramının ahiret hayatı üzerinde ne denli etkili olduğunu gösterir. Cehennem azabı maddî formda aynı şekilde varlığını sürdürse dahi mizaç terkibinin alışmasından ötürü zihnin onu artık azap yerine haz unsuru olarak algılaması, değişen şeyin azap olgusu değil onun idrâk edilme biçimi olduğunu yansıtır.

---

[726] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/364, 429, 452; 7/273. Ayrıca bkz: Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/88, 89; 1/519-521; 2/1079-1081; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 425, 426.

[727] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/474; 5/363; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/230.

Cehennem azabının tıpkı cehennemde kalma hali gibi ebedî olmamasının temel nedeni, Hak Teâlâ'dan rahmetin hiç olmadığı bir gazabın sadır olmasının mümkün olmamasıdır. Bu anlayış ise, Hakk'ın el-Mümin ismi gereği eman veren bir varlık olduğundan, O'nun varlığa rahmet nazarıyla yaklaşması O'nun için bir özellik iken gazabın ise arızî bir durum olarak kabul edilmesinden kaynaklanır.[728] Aslî olan Hakk'ın rahmet sıfatı olduğundan neticede gazaba karşı hüküm sürecek olan da rahmetin kendisi olacaktır ve ahirette herkes kendi meşrebince bulunduğu konum içerisinde varlığına uygun bir nimete erişecektir.[729] Çünkü rahmetin kendisine erişen her şeye, bu her bir şeyin halinin verdiği şey doğrultusunda hükmedeceği kabul edilmiştir.[730] Müfekkir, rahmetin gazabı geçme meselesindeki geçme kavramını maddî bir müsabakadaki geçme ya da tahakküm anlamında değil varoluşun içindeki bir nizam ve intizamın doğal gereği olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir. Bu husus klasik bir misalle şöyle izah edilir. Sözgelimi bir yarışta geniş nefesli bir at yavaş hareket etse bile dar nefesliyi takip edecek ve nihayetinde onu geçecektir. Sonuçta ipi göğüsleyen ve kazanan geniş nefesli at olacaktır. Allah'ın rahmetinin gazabını geçmesi de bu minvalde anlaşılmalıdır. O'nun rahmeti Zâtî keremi ile hem dünyada hem de ahirette öndedir ve bu durum Hak Teâlâ'nın Zâtına herhangi bir zorunluluk ve yük teşkil etmeyecektir.[731]

Ancak azap bittikten sonra cehennemliklerin mizacı ne olacaktır şeklinde bir soru yöneldiğinde keşif ehlinden bir kısmının görüşüne göre cehennemliklerin belirli bir süre sonunda cennete çıkarılacağı ve cehennemin tamamen boş kalacağı söylenir. *Fusûs* şarihleri bu durumda cehennemin kapılarının kapanacağını ve içinde yaşam belirtisi kalmayarak zamanla doğanın kendi halinde işleyeceğini öne sürerler. Bu hususta ayrıca Hak Teâlâ'nın cehennemin varlığını sürdürmesi için ona uygun bir mizaçta yeni varlıklar yaratabileceği ifade edilir. Bununla birlikte bu hususta kesin bir yargıya varılamayacağı ve ilâhî sırların mutlak sûrette kavranamayacağı gerçeği de belirtilir.[732]

---

[728] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/239, 240. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden bağımsız olarak İslâm düşüncesinde azabın mutlak sûrette ebedî olduğu ve bu sınırsız azap biçiminin zulmet olduğu yönünde çeşitli iddialar vardır. Söz konusu iddiaların değerlendirilmesi için bkz: Müfit Selim Saruhan, "Evaluation of the Claim that Islam Frightens People with Eternal Pain", *Millah: Journal of Religious Studies* 23/2 (2024), 769-790.

[729] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 1/176, 177; 3/202, 254, 255; 5/8.

[730] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 152.

[731] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4/364, 429, 452; 7/273.

[732] Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/247; Konuk, *Fusûsu'l-Hikem*, 1/694, 695; 2/1056.

9. Hakk'ın *Vech*inden Başka Her Şeyin Yok Oluşu

Bu bölümde tartışmaya sunmak istediğimiz temel argüman cennet ve cehennem ehlinin nihaî yerlerine ulaştıktan sonra varlığa ne olacağı meselesidir. Ya da esasında *"O'nun Zâtından başka her şey yok olacaktır."*[733] mealindeki ayetin İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunda nerede durduğudur. Müfekkir bu ayetin tefsirinde zâhirî yoksa bâtınî bir tavır mı takınır? Âyetteki beyan üzere eğer bütün varlık yok olacaksa bu yokluk nasıl bir şekilde gerçekleşecektir? Yokluğun mahiyeti aslî midir yoksa arızî mi? Cennet ehli ve cehennemlikler nihaî makamlarına vardıktan sonra ilâhî isimlerin zuhûr süreçleri tamamlandıktan sonra ne olacaktır? Bu bölümde çalışmamızın nihayetinde gündeme getirmek istediğimiz ve bir fikir ortaya koymaya çalışacağımız sorular bu şekildedir. Tartışmamızın başlangıç noktası şeyhin ilgili ayeti nasıl tefsir ettiği ve bu ayeti metafizik düşünce ikliminde nasıl konumlandırdığı olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin nazarında bu ayet Hak Teâlâ'nın Zâtı karşısında bütün varlığın fanî olduğuna işaret eder. Buna göre cinsler, türler, sınıflar, şahıslar ve nispetler dahil her şey yokluğa uğrayacak, yalnızca O'nun "veçhi" bakî kalacaktır.[734] Burada "vech" kavramının mecazî olarak Hakk'ın Zâtını ifade ettiği, yüz kavramının aslî anlamıyla anlaşılmaması gerektiği de vurgulanır.[735] İbnü'l-Arabî bu hususta net kanaatini "Hak Teâlâ vech kelimesi ile Zâtını kastetmiştir çünkü bir şeyin vechi onun Zâtîdır" denek suretiyle ifade eder. O'nun Zâtından başka her şey hızlı ya da yavaş dönüşüm ve değişim halindedir ve O her şeyi ebedî olarak bir sûretten bir başka sûrete tebdil eder. Fakat O'nun Zâtî ise farklılaşmayacağı gibi Zâtının varlıktaki hükmü de nihayete kadar sürecektir.[736] Dolayısıyla ebedîyete kadar varlıktaki hükmü devam edecek olan mutlak vech sahibi Hak Teâlâ'dır.

Müfekkir âyette bahsi geçen bu helakin varlıkların sûretleri için geçerli olduğunu onların hakikatlerini, cevher ve asıllarını kapsamadığını bildirir. Yok olmakla nitelenen ancak hakikatlere arız olan arazlardır ya da onların birbirlerine nispetleridir. Bu itibarla âlemdeki sûretlerden her biri sûret olması itibariyle yok olucudur fakat hakikati itibariyle yok olması mümkün değildir.[737] Çünkü bir varlığın sûreti yok olsa bile onun hakikati yani tanımı ve bilgisi varlığını sürdürmeye devam eder. Bu noktada insan

[733] el-Kasas, 28/88.
[734] Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 471.
[735] Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, 166, 167.
[736] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/317, 410.
[737] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/316.

kavramı buna misal olarak zikredilir. Örneğin bir insanın fiziksel varlığı sona erdiğinde bile insanın tanımı olan natık hayvan hakikati devam eder. Bu, insanın dış dünyada mevcut olup olmamasından bağımsız bir hakikattir.[738] Dolayısıyla takdir edileceği üzere fenâya uğrayacak olan varlıkların hakikatini ifade eden asılları olmayıp sürekli değişim ve dönüşüm mahalli olan sûretleridir. Tabi bu düşünce müfekkirin âlemde mutlak varlığa sahip olan tek varlığın Hak Teâlâ'nın Zâtı olması fikrini yansıtan vahdet-i vücûd fikrinin de doğal bir yansımasıdır. Nitekim sûfî bir başka tabirle her şeyin helak olacağını çünkü varlıkta O'ndan başka gerçekliğin olmadığını beyan eder.[739] Bu anlayışa göre Cenab-ı Hak Zâtından başka her şeyin helak olacağı ifadesiyle aslında kendi Zâtını her şeyin Zâtı kılmıştır. Her ne kadar sûretler değişiyor olsa da aslında varlıkta O'ndan başka bir şey yoktur. Zuhûr eden her şey aslında O'dur ve O, kendi Zâtı için zuhûr eder. Bu yüzden hüküm O'nun olduğu gibi dönüş de yine O'nadır.[740] Çünkü esasında her şey başlangıçta a'yân-ı sâbiteleri itibariyle feyz-i akdes'ten geldiği için, Zâtın suretleri olarak ortaya çıkan varlıklar nihayetinde O'na dönecektir.[741]

İbnü'l-Arabî Hak Teâlâ'nın mutlak olması itibariyle malik olduğu hükmün yine şeylerin kendisine döneceğini dolayısıyla geriye varlıktan hem yok olma hem var olma halinin kalacağını ifade eder. Çünkü varlık âleminde hüküm ve irade yalnızca O'na ait olduğundan bütün varlığın döneceği asıl yine Hakk'ın bizatihi kendisidir.[742] İbnü'l-Arabî bütün varlığın daima tüm yönlerden O'na müteveccih olduğunu, O bilinmese bile bütün yönlerden daima O'na yönelmiş olduğunu söyler. O'na ulaşılamasa bile her himmetle daima istenilendir, her dilde konuşulandır ve bütün varlık O'na doğru bir yönelim içerisindedir.[743] Şeyhü'l-Ekber'in mead tasavvuru bütünlüğünde bu dönüşe bakıldığında ise ahiretteki tüm hal ve makamların birer tecellîden ibaret olduğu ve nihayetinde vakti geldiğinde bu tecellîlerin değişip dönüşerek farklı sûretler kazanacağı anlaşılır. Böylelikle âlemdeki her şey Hak Teâlâ'nın Zâtının bir tecellîsini ifade eder. O halde berzah, a'râf, cennet ve cehennem gibi ahiret hayatının tüm merhaleleri, buradaki yaşanacak bütün haller ve durumlar Hakk'ın esmasından sadır olan tecellîlerini ifade eder. Bu bağlamda cennet Hakk'ın cemâlî tecellîsinin mazharı iken cehennem ise celâlî

[738] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/184.
[739] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Celaliyye ve huve Kelimetullah", 63.
[740] Gurâb, *Rahmetün mine'r-Rahmân*, 3/314, 338.
[741] İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, 27, 87; Afifî, *Fusûs Şerhi*, 49.
[742] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 6/183; Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem*, 2/262.
[743] İbnü'l-Arabî, "Kitabu'l-Fenâ", 19.

veçhinin bir yansımasıdır.[744] Fakat nihayetinde varlığın tüm bu tecellîleri ile birlikte kendisine döneceği mahal aslın kendisidir ve varlığı kuşatacak olan hüküm rahmettir. Bu dönüşümde rahmet galip gelecek ve Hakk'ın rahmeti tüm varoluşu kapsayarak her şeyi aslına rücû ettirecektir. Ahirette her şey nihayetinde ilâhî rahmetin hükmüyle şekillenecek ve tamamlanacaktır. Böylece sonunda rahmet nefse ulaşacaktır. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle iş başladığı gibi bitecek, son başlangıcın aynı olacaktır.[745] O halde Hakk'ın izni ve inayetiyle işin nihayeti, başlangıçtadır.

[744] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/377, 378; 8/17. Tecellî kavramı için ayrıca bkz: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, "Kitabu't-Tecellîyât", *Resâilu İbn Arabî (mn)*, thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 328, 329.
[745] İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 5/270, 271; 6/314.

SONUÇ

Bu çalışmada ulaşılan temel sonuç, ölüm ötesi hayatın İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde yalnızca dinî nassların bildirdiği bir inanç esası olarak yer almadığı, onun varlık, bilgi ve ahlak anlayışının temel unsurlarıyla da güçlü bir bütünlük arz ettiğidir. İbnü'l-Arabî ahiretin zorunluluğunu müstakil bir nazariye halinde ortaya koymamış olsa da merâtib-i vücûd, halk-ı cedîd, zâhir-bâtın diyalektiği, a'yân-ı sâbite ve varlığın aslına dönüşü gibi düşüncesinin aslî unsurları bir arada değerlendirildiğinde, dünya ile ahiretin birbirini tamamlayan iki varlık mertebesi olarak tasavvur edildiği anlaşılmıştır. Bu çerçevede ahiret, dünyada başlayan varoluş sürecinin kesintiye uğramadan devam ettiği, bâtınî hakikatlerin zâhire dönüştüğü ve varlığın aslî hakikatine yöneldiği bir mertebe olarak belirginleşmektedir. Kur'ân ve sünnetin yanı sıra keşf, müşâhede ve hakka'l-yakîn gibi bilgi kaynakları ve idrâk mertebeleri, ölüm ötesi hayatın onun düşüncesindeki epistemolojik dayanaklarını oluşturmaktadır. İlâhî adaletin kemâl üzere tahakkuk etmesi, kulun fiillerinin karşılığını bulması ve ahlakî değerlerin asıl mahiyetlerinin tezahür etmesi ise ahiretin onun ahlak anlayışıyla olan zorunlu irtibatını ortaya koyar. Böylece ölüm ötesi hayat, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine dışarıdan eklenen müstakil bir bahis olmaktan ziyade onun varlık, bilgi ve ahlak tasavvurunun kendi iç bütünlüğü içerisinde anlam kazanan bir hakikat olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ölüm kavramına ilişkin yapılan incelemede İbnü'l-Arabî'nin tabiî ve iradî ölüm şeklindeki bilinen ayrımı benimsediği görülmüştür. Bununla birlikte halk-ı cedîd anlayışının, varlığın her an bir sûretten ayrılıp başka bir sûrette yeniden yaratılmasını ifade etmesi bakımından küllî ve daimî bir ölüm biçimi olarak okunabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Böylece çalışmada tabiî ve iradî ölüme, ontolojik düzlemde gerçekleşen küllî ölüm de eklenmiş ve İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden hareketle üçlü bir ölüm tasnifi önerilmiştir. Bu tasnifte tabiî ölüm insanın dünya hayatından ayrılışını, iradî ölüm nefsin arzu ve yönelişlerinden sıyrılmasını, küllî ölüm ise bütün varlığın halk-ı cedîd gereğince her an önceki sûretinden ayrılarak yeniden yaratılmasını ifade etmektedir. Ölüm sonrasında nefsin durumuna ilişkin inceleme ise İbnü'l-Arabî'nin tenâsühü açıkça reddettiğini göstermiştir. Onun tasavvurunda nefs, tabiî ölümün ardından dünyaya dönerek başka bir bedende yeniden varlık kazanmayacak, yaratılışının yeni bir safhası olan ahiret âlemine intikal edecektir. Berzah kavramına ilişkin yapılan inceleme, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde kabir hayatının doğrudan berzah terimiyle karşılanmasının kavramın geniş anlam alanını daralttığını göstermiştir.

Zira berzah, onun tasavvurunda iki şey arasındaki ayırıcı ve birleştirici hakikati ifade eden, farklı varlık mertebelerinde çeşitli karşılıkları bulunan oldukça geniş bir kavramdır. Bu sebeple çalışmada berzah-ı evvel ile berzah-ı sanî birbirinden ayrıştırılmış; berzah-ı evvelin misâl âlemine, berzah-ı sanînin ise ölüm ile yeniden diriliş arasındaki kabir hayatına karşılık geldiği tespit edilmiştir. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'nin eskatolojisinde kabir hayatını ifade etmek için "berzah" yerine "berzah-ı sanî" teriminin kullanılmasının daha isabetli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kabir hayatının mahiyetine ilişkin bulgular, buranın fizikî bir mekândan ziyade hayal âleminin hükümlerinin geçerli olduğu berzahî bir varlık mertebesi şeklinde tasavvur edildiğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte kabir tecrübesinin hayalî olması, burada yaşanan nimet ve azabın soyut veya gerçeklikten yoksun olduğu anlamına gelmemektedir. İbnü'l-Arabî'nin hayal nazariyesi gereğince kabir azabı hayalî sûretlerde tahakkuk edecek; fakat duyusal, hissî ve bedenî bir hakikat olarak tecrübe edilecektir. Azabın beden, ruh ve nefis üzerinde hüküm doğurduğu, amelin asıl sorumluluğunun ise nefs-i nâtıkaya ait olduğu anlaşılmıştır. Bunun yanında kabir azabının İbnü'l-Arabî'nin berzah tasvirinde merkezî bir yer tutmadığı görülmüştür. Kabir, azabın yanı sıra maddî ve manevî rızıkların bahşedildiği bir ihsan yurdu olarak takdim edilmiştir. Rızık kavramının ruhların kabirde tasarrufta bulunmaları ve mertebelerine göre ruhânî seyahatler gerçekleştirmeleri gibi anlamları kapsayacak şekilde genişletilmesi, onun kabir tasvirinin rahmetin gazaba üstünlüğü ilkesiyle uyumlu bir yapı arz ettiğini göstermiştir.

Kıyamet tasvirine ilişkin incelemede ulaşılan temel sonuç, İbnü'l-Arabî'nin kıyamet günü anlatısının Kur'ân ayetlerinin zâhirî anlamlarıyla sıkı bir ilişki içerisinde şekillendiğidir. Müfekkir, kıyametin tahakkuku ve mahiyeti konusunda ayetlerin beyanına bağlı kalmış; bununla birlikte yorumlarında kendi düşünce sisteminin izlerini belirgin biçimde yansıtmıştır. Kıyametin gerçekleşeceği zamana ilişkin birtakım hesaplamalarda bulunmasına rağmen, kıyamet alametlerini geleneksel dinî düşüncede karşılaşılan sistematik bir silsile halinde sunmamıştır. Onun bu konudaki en dikkat çekici yorumu, insan-ı kâmilin yeryüzünden ayrılmasını kıyametin başlıca alametlerinden biri olarak kabul etmesidir. Bu yaklaşımın insan-ı kâmili âlemin varlığını ve düzenini koruyan temel ilke olarak gören düşüncesinin eskatolojik alandaki bir tezahürü olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece kıyamet, kozmik düzenin ortadan kalkmasıyla insan-ı kâmilin yokluğu arasında doğrudan ilişki kurularak açıklanmıştır.

Rü'yetullah meselesine ilişkin yapılan inceleme, İbnü'l-Arabî'nin Hak Teâlâ'nın görülmesini kıyamet, cennet ve cehennem safhalarında farklı biçimlerde gerçekleşen bir tecrübe olarak ele aldığını göstermiştir. Çalışmada bu tecrübe idrâkî ve hissî olmak üzere iki düzlemde değerlendirilmiştir. Kıyamet günündeki rü'yetin cehennem ehli dışındaki insanların iştirak edeceği idrâkî bir tecrübe olduğu ve her insanın kendi inancında kayıt altına aldığı Tanrı tasavvurunu müşâhede etmesiyle gerçekleşeceği anlaşılmıştır.

Cennetteki rü'yetullahın ise doğrudan ve örtük olmak üzere iki biçimde tahakkuk edeceği tespit edilmiştir. Doğrudan ve hissî müşâhede peygamberlere ve nebilere mahsusken, diğer cennet ehlinin tecrübesi İlâhî Zât üzerindeki örtüyü müşâhede etmeleri yoluyla gerçekleşen dolaylı bir görmedir. Bu sebeple cennetteki rü'yetin kıyamet günündeki idrâkî tecrübeye nispetle hissî alana daha yakın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Cehennem ehlinin ise kıyamet günündeki idrâkî rü'yetten mahrum kalacağı, buna karşılık cehennemde cennet ehline yönelik ilâhî tecellînin nûrunu dolaylı biçimde müşâhede edeceği anlaşılmıştır. Ne var ki bu müşâhede, kendileri için bir haz yerine azap kaynağına dönüşecektir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde rü'yetullahın bütün insanlar için aynı mahiyet ve idrâk düzeyinde gerçekleşmediği; kişinin bulunduğu menzile, manevî mertebesine ve ilâhî tecellîyi tanıma kabiliyetine göre farklılaştığı sonucuna varılmıştır.

Haşr meselesine ilişkin yapılan incelemede İbnü'l-Arabî'nin cismanî ve ruhânî haşri birlikte kabul ettiği, ancak ahiretteki cismanîliğin dünya bedeninden farklı bir mahiyete sahip olduğu tespit edilmiştir. Cennet ve cehennem ehlinin nimet ve azabı duyusal biçimde tecrübe edebilmesi, çeşitli taleplerde bulunabilmesi ve kendileri için hazırlanan karşılıkları tadabilmesi cismanî haşri zorunlu kılmaktadır. Bununla birlikte ahiret âleminin ruhânî yapısı, oradaki bedenlerin de bu âlemin mahiyetine uygun bir terkipte yaratılmasını gerektirir. Dolayısıyla ahiretteki beden, dünyadaki kesif yapısını aynen koruyan bir beden değil, cismanî ve ruhânî unsurların farklı ölçülerde birleştiği yeni bir yaratılış terkibidir.

Cennet ve cehennem ehlinin yaratılışları arasındaki farklılık dikkate alındığında, cennet ehlinde latif, cehennem ehlinde ise kesif unsurların baskın olduğu görülmüştür. Bu bulgudan hareketle çalışmada cennet ehlinin yaratılışı *"latif cismanî"*, cehennem ehlinin yaratılışı ise *"kesif ruhânî"* şeklinde kavramsallaştırılmıştır. İbnü'l-Arabî a'râf ehlinin beden terkibi hakkında doğrudan bir açıklamada bulunmamıştır. Bununla birlikte a'râfın cennet ile cehennem arasında berzahî bir sûr olarak konumlandırılması,

burada bulunan insanların yaratılışlarının da mekânın ontolojik yapısına uygun bir mahiyet taşıyacağı yönünde bir çıkarıma imkân vermiştir. Bu doğrultuda a'râf ehlinin latif ve kesif unsurları dengeli biçimde barındıran "berzahî bir terkibe" sahip olabileceği ileri sürülmüştür.

Mizan, amel defteri, sırat ve şefaat gibi eskatolojik olgulara ilişkin yapılan inceleme, İbnü'l-Arabî'nin bunların bâtınî anlamlarını kabul etmekle birlikte ahirette zâhirî, hissî ve duyulur hakikatler olarak da tahakkuk edeceklerini düşündüğünü göstermiştir. Buna göre mizan, manevî düzlemde âlemdeki ölçü ve dengeyi ifade ederken ahirette kantar veya iki kefeli bir terazi sûretinde duyusal varlık kazanacaktır. Amel defterinin de duyusal hakikati kabul edilmiş, ancak mahiyetine dair somut bir tasvir sunulmamıştır. Sırat ise bâtınî düzlemde şeriatla ilişkilendirilmiş; ahirette cehennem üzerine uzanan ve bütün insanların üzerinden geçeceği bir köprü olarak tasavvur edilmiştir.

Şefaatin İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde zâhirî ve metafizik olmak üzere iki düzlemde tahakkuk edeceği anlaşılmıştır. Zâhirî şefaat, insanların peygamberler, melekler ve müminler aracılığıyla ilâhî rahmete erişmesini ifade eder. Metafizik şefaat ise ilâhî isimler arasındaki hüküm ilişkisine dayanmakta ve er-Rahmân isminin el-Kahhâr ismine hükmetmesiyle gerçekleşmektedir. Ahiret âleminde ruhânîliğin baskın olması ve insanın cismanî terkibinin de ruhânî bir mahiyet kazanması, mizan, amel defteri ve sırat gibi olguların bu âlemin yapısına uygun biçimde ruhânî özellikler taşıyacağını düşündürmektedir. Bununla birlikte söz konusu ruhânîlik, bu hakikatlerin hissî ve duyusal biçimde tecrübe edilmesine engel değildir. Böylece İbnü'l-Arabî'nin bu eskatolojik unsurları sembolik anlamlara indirgemediği; onları bâtınî anlamları bulunan, fakat ahirette ruhânîliğin baskın olduğu duyusal bir yapıda tahakkuk edecek hakikatler şeklinde tasavvur ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Hesap ve sorgu sürecine ilişkin inceleme, kulun karşılaşacağı mükâfat ve cezanın karşılıklılık ilkesine dayandığını ve amellerinin kendisine iade edileceğini göstermiştir. İbnü'l-Arabî'nin a'râfı cennet ile cehennem arasında bulunan berzahî bir ara âlem şeklinde tanımladığı, bu sûr'un iç yüzünü rahmet, dış yüzünü ise azap olarak tasvir ettiği tespit edilmiştir. A'râf, amel terazileri eşit gelen kimselerin ikametgâhı olmasının yanında delilerin, buluğa erişmeden ölen çocukların ve kendilerine ilâhî tebliğ ulaşmamış kimselerin de bulunduğu bir menzildir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki kendine has yorumu, a'râf ehlinin kıyamet günü ilâhî bir imtihana tâbi tutulacağı

düşüncesinde belirginleşmektedir. Bu imtihanın, söz konusu kimseler hakkında ilâhî adaletin kemâl üzere tahakkuk etmesi için gerekli görüldüğü anlaşılmıştır. A'râf ehli bu süreçte a'yân-ı sâbitelerinde bulunan istidat doğrultusunda bir tercihte bulunacak ve ilâhî meşietin hükmü neticesinde bir kısmı ihtisas cennetine girecektir. Böylece a'râf, nihaî hükmün henüz belirginleşmediği durağan bir bekleme alanından ziyade, kişilerin ezelî istidatlarının açığa çıktığı ve ilâhî adaletin hükmünü tamamladığı bir imtihan menzili olarak belirginleşmektedir.

Cennet tasvirine ilişkin inceleme, İbnü'l-Arabî'nin duyusal ve manevî cennetler arasında hiyerarşik bir tasnif yaptığını göstermiştir. Müfekkir, Hak Teâlâ'nın Zâtına izafe edilen cennetleri sıfat ve zât cennetleri şeklinde ayırmış; a'yân-ı sâbite, ruhlar ve mükevvenât cennetlerini ise manevî cennetler kapsamında değerlendirmiştir. Ahirette kullar için yaratılacak cennetleri ihtisas, miras ve amel cennetleri şeklinde tasnif etmiş; amel cennetlerini de *Adn, Firdevs, Naîm, Me'vâ, Huld, Selâm, Mukâme* ve *Vesîle* olarak sıralamıştır. Bu cennetlerin kişinin manevî mertebesine göre farklılaşması, İbnü'l-Arabî'nin cennet tasavvurundaki hiyerarşik yapıyı ortaya koymaktadır. Çalışmada İbnü'l-Arabî'nin aktarımlarından hareketle cennet ve cehennemin kozmolojik düzlemdeki konumları da belirlenmiştir. Buna göre cennet, sabit yıldızlar feleği içerisinde bulunan mükevveb feleğinin yüzeyinde konumlanırken cehennem yedi kat semanın en alt mertebesinde yer almaktadır. Böylece cennet ve cehennem, manevî hakikatlerinin yanında İbnü'l-Arabî'nin kozmoloji tasavvuru içerisinde belirli konumlara sahip fizikî menziller olarak da karşımıza çıkmaktadır.

Cehennem azabına ilişkin inceleme, İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın diyalektiğine uygun olarak maddî ve manevî azap arasında ayrım yaptığını, ancak bu iki azap türünü birbirinden bağımsız görmediğini ortaya koymuştur. Maddî azaba maruz kalan kişinin çektiği ıstırap manevî bir çöküntüye yol açarken, manevî azap da kişinin bedenen acı çekmesine sebep olmaktadır. Dolayısıyla azabın maddî ve manevî yönleri birbirini karşılıklı olarak etkileyen, iç içe geçmiş iki tecrübe şeklinde belirginleşmektedir. Bu ilişkinin İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemi ile his âlemi arasındaki etkileşime dair görüşleri çerçevesinde açıklanabileceği sonucuna ulaşılmıştır. İnsanın hayalinde müşâhede ettiği olumlu veya olumsuz bir sûretin bedende gülme, titreme ve korkma gibi fiziksel etkiler meydana getirmesi, hayalî tecrübenin duyusal alandaki tesirini göstermektedir. Benzer biçimde cehennemde yaşanan manevî azap beden üzerinde, maddî azap ise ruh ve nefis üzerinde hüküm doğurmaktadır. Böylece İbnü'l-Arabî'nin cehennem tasavvurunda

maddî ve manevî azabın birbirinden ayrıştırılamayacağı ve azabın hayal ile his arasındaki karşılıklı etkileşim doğrultusunda bütüncül bir tecrübe olarak gerçekleşeceği anlaşılmıştır.

Cehennem azabının ebedîliği ile cehennemde kalışın sürekliliği birbirinden ayrıştırıldığında, İbnü'l-Arabî'nin cehennem ehlinin burada ebedî olarak kalacağını kabul ettiği, buna karşılık azabın aynı mahiyet üzere sonsuza kadar devam etmeyeceğini düşündüğü anlaşılmıştır. Buna göre azap belirli bir sürenin ardından dönüşüme uğrayacak ve cehennem ehlinin bulunduğu ortama ülfet etmesiyle kendi mizacına uygun bir hazza dönüşecektir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini azap kelimesi ile tatlılık anlamındaki *"azb"* arasında kurduğu etimolojik ilişki üzerinden de açıklamıştır. Cehennem azabının geçireceği bu dönüşümün anlaşılabilmesi için meselenin İbnü'l-Arabî'nin rahmet tasavvuru çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Onun düşüncesinde rahmet varlığın başlangıcını ve nihayetini kuşatmakta; dünyada ve ahirette bütün varlık, hâl, oluş ve bozuluşlar üzerinde hükmünü sürdürmektedir. Bu ölçüde kuşatıcı olan rahmetin cehennemde tecellî etmemesi, rahmetin gazabı geçtiği ilkesiyle bağdaşmayacaktır. Dolayısıyla cehennem ehlinin azaba ülfet ederek kendi mizaçlarına uygun bir hazza ulaşması, ilâhî rahmetin cehennemdeki tezahürü olarak değerlendirilmiştir. Bununla birlikte azabın hazza dönüşmesi, cehennem ile cennet arasındaki mertebe farkını ortadan kaldırmadığı gibi cehennem ehlinin hâl ve zevk bakımından cennet ehliyle eşitlenmesi anlamına da gelmemektedir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde azap ve haz, bulunulan menzile, kişinin mizacına, idrâk düzeyine ve tecrübesine göre farklılaşmaktadır. Bu sebeple cehennem ehlinin ulaşacağı haz, cennet nimetleriyle aynı mahiyette olmayıp kendi bulundukları mertebenin şartları içerisinde tahakkuk eden bir rahmet tecellîsidir.

Şeyhü'l-Ekber'in ahiret tasavvuru genel olarak değerlendirildiğinde, çalışma kapsamında doğrudan bir mukayeseye gidilmemiş olmakla birlikte onun cismanî haşir, mîzan, sırat, şefaat ve amel defteri gibi eskatolojik olguların ahiretteki duyusal gerçekliğini kabul ettiği ve bu yönüyle Ehl-i Sünnet'in temel kabulleriyle büyük ölçüde örtüştüğü; fakat ahiretteki safhaların duyusal hakikatini kabul etme noktasında gelenekle uzlaşırken bu unsurların mahiyeti hususunda ise son derece Ekberî olduğu görülmüştür. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî, söz konusu hakikatlerin bâtınî anlamlarını da açığa çıkararak onları kendi metafizik düşüncesi içerisinde yeniden yorumlamıştır. Böylece ahiret merhalelerini soyut ve manevî gerçekliklere indirgeyen bir İbnü'l-Arabî

portresi yerine, zâhir ile bâtın arasındaki dengeyi koruyarak ahiret tasvirini şekillendiren bir düşünür portresi ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî'nin ahiret telakkisini belirleyen temel unsurlardan ilkinin yaratıcı hayal nazariyesi olduğu anlaşılmıştır. Berzahtan başlayarak haşir, rü'yetullah, cennet ve cehenneme kadar uzanan bütün merhalelerde hayalin varlık ile idrâk arasındaki kurucu işlevi belirgin biçimde görülmektedir. Bu sebeple onun hayal nazariyesi kavranmadan ahiret tasavvurunun bütünlüklü biçimde anlaşılması mümkün görünmemektedir. Ahiretin bütün safhalarını kuşatan diğer temel unsur ise rahmetin mutlak tecellîsidir. Ancak rahmetin hâkimiyeti, ilâhî adaletin kemâl üzere tahakkukuna engel teşkil etmemektedir. Aksine ahiret, rahmetin mutlak hükmünü icra ettiği ve adaletin tam anlamıyla gerçekleştiği bir varlık mertebesidir. İlâhî adaletin kişinin a'yân-ı sâbitesinde bulunan istidada göre tecellî etmesi, adalet ile a'yân-ı sâbite arasında güçlü bir irtibat bulunduğunu göstermiştir. Nihayetinde İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunun hayal, rahmet, adalet ve a'yân-ı sâbite kavramları etrafında şekillendiği ve bu dört temel unsur arasındaki dinamik ilişki içerisinde anlam kazandığı sonucuna ulaşılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin ahirete ilişkin beyanlarında zaman zaman birbiriyle uyuşması güç görünen ifadelerin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu görünümün önemli ölçüde mütefekkirin *"hem/hem de"* veya *"ne/ne de"* şeklinde ifade edilebilecek paradoksal üslubundan kaynaklandığı görülmüştür. Berzah kavramında belirginleşen bu anlatım biçimi, farklı eskatolojik meselelerde de karşımıza çıkmaktadır. Ancak ilk bakışta çelişkili görünen ifadelerin bir kısmı, İbnü'l-Arabî'nin farklı nazariyeleri arasında ilişki kurulduğunda uzlaştırılabilmektedir. Bir mesele farklı varlık ve idrâk düzlemlerinde ele alındığı için aynı konu hakkında birbirine aykırı görünen hükümler verilebilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki kavram ve meseleler birbirinden ayrılarak okunduğunda ifadeler arasındaki irtibat zayıflamakta ve çelişki görünümü daha belirgin hâle gelmektedir. Buna karşılık düşünceler ve kavramlar arasındaki dinamik bağ dikkate alındığında, bu ifadelerin ait oldukları düzlemler ve aralarındaki bütünlük daha açık biçimde görülebilmektedir. Bununla birlikte metindeki bütün uyuşmazlıkların mutlak biçimde giderilebildiğini söylemek mümkün değildir. Bazı ifadeler farklı nazariyeler yardımıyla uzlaştırılabilirken, bazıları yoruma açık kalmayı sürdürmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurundaki paradoksal anlatımların her durumda bir tutarsızlık şeklinde değerlendirilmemesi; bunların, gaybî hakikatlerin farklı veçhelerini ifade etme çabasının bir sonucu olarak da okunması gerektiği kanaatine varılmıştır.

Son olarak İbnü'l-Arabî'nin ahiret hakikatlerini aktarırken kullandığı anlatım tarzı değerlendirildiğinde, statik bir açıklama biçimi yerine dinamik ve kurgusal bir dil benimsediği görülmüştür. Kıyamet gününde gerçekleşecek hadiseler, mahşer ortamı, hesap ve sorgu süreci, insanların şefaat arayışları ve sırat köprüsünden geçişleri büyük ölçüde âyet ve hadislerden hareketle canlı bir tahkiye üslubuyla aktarılmıştır. Ahiret ahvalinin ayrıntılı tasvirlerle sunulması, ölüm sonrası hayatı okuyucunun idrâkine yaklaştırdığı gibi insanın nihaî kaderine doğru seyrini tasavvufî düşüncenin öngördüğü istikamette şekillendirme işlevi de taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu canlı ve ayrıntılı anlatımının keşf ve müşâhede tecrübesiyle ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Müellif, ahiret hakikatlerini keşfinde gördüğünü belirtmiş ve müşâhede ettiği hadiseleri eserlerinde aktarmıştır. Bununla birlikte keşf yoluyla elde ettiğini ifade ettiği bilgiler, âyet ve hadislerden bağımsız biçimde sunulmamış; dinî nasslarla örülü bir anlatı içerisinde takdim edilmiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin meâd telakkisinin keşf ve müşâhede tecrübesiyle derinlik kazandığı, ancak bu tasavvurun temel çerçevesinin âyet ve hadisler tarafından belirlendiği sonucuna ulaşılmıştır.

KAYNAKÇA

Abdulqader, Malek Hassan Mahmoud. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şiirinde Ölüm Tasavvuru". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/20 (Eylül 2020), 1131-1165.

Abdurrezzâk Kâşânî. *Şerhu Fusûs'ul-Hikem*. ed. Asım İbrâhîm el-Kayâli. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Adnan Aslan. "Dinî Çoğulculuk Problemine Yeni Bir Yaklaşım". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 17-30.

Afifî, Ebû'l-Alâ. *Fusûsu'l-hikem Okumaları İçin Anahtar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afifî, Ebû'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Tahkik ve Şerhi*. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.

Afifî, Ebu'l-'Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Afifî, Ebû'l-Alâ. "Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması". çev. Cağfer Karadaş. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 6/6 (1994), 267-276.

Afifî, Ebû'l-Alâ. *The Mystical Phlosophy of Muhyiddin İbnu'l-Arabî*. Cambridge: The Unıversıty Press, 1939.

Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421.

Akçay, Mustafa. "Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı". *EKEV Akademi Dergisi* 9/23 (Bahar 2005), 85-102.

Akkaya, Veysel. "İbnü'l-Arabî'nin Kozmolojisinde Felekler (Yörüngeler)". *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/17 (Summer 2018), 23-36.

Akkaya, Veysel. "İbnü'l-Arabî'nin Nûr-i Muhammedî Açısından Hz. Muhammed ve Diğer Peygamberler Arasındaki İlişkilere Bakışı". *Sufiyye Dergisi* 10 (Haziran 2021), 180-202.

Akkaya, Veysel. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Arş Tasavvuru ve İstivâ Meselesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 33 (Spring I 2015), 379-392.

Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fususü'l-hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd el-. *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*. thk. Ali Abdulbârî Atiye. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.

Arslan Meçin, Büşra. *Batı Sürgün Hikayesi (Dünya Hapishanesinden Nûrânî Vatana)*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2025.

Arslan Meçin, Büşra. *Melekût Ülkesine Açılan Kapı: Misâl Âlemi*. İstanbul: Sûfî Kitap, 2021.

Arslan Meçin, Büşra. "Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ". *Artuklu Akademi Dergisi* 11/1 (Haziran 2024), 33-48.

Aşkar, Mustafa. "Reenkarnasyon (Tenasüh) Meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*.

Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî'nin Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1970.

Atlı, Ahmet. *Tasavvufta Ricâlü'l-Gayb*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011.

Avcı, Seyit. *El-Fütuhatü'l-Mekkiyye'de İbn Arabi'nin Hadis Anlayışı*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2006.

Ayhan, Mehmet. *İbn Arabî ve Hadis*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.

Baloğlu, Adnan Bülent. *İslam ve Reenkarnasyon*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2016.

Bashier, Salman H. *Philosophy of the Limit: Ibn Arabi's Barzakh Concept and the Meaning of Infinity*. The University of Utah, PhD, 2000.

Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.

Bekiryazıcı, Eyüp. "Bazı İslam Filozoflarının Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımları". *Marife* 8/1 (2008), 203-219.

Benî Esedî, Rıza. "Nekd ve Berresî Hulûd-ı İnsanî der Azâbe Cehennem ez Menzere İbn Arabî ve İmam Humeynî". *Du Feselnâme-i Edyân ve İrfân Tadbîkî* 2/3 (Sonbahar ve K 1397), 113-134.

Brizendine, Ryan Lawson. *Ibn al-ʿArabī and Islamic Epistemology: Knowledge in The Meccan Openings in Context*. Yale University, Doktora, 2024.

Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2008.

Câbirî, Muhammed Abid el. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.

Cağfer Karadaş. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik". *Usûl* 8/2 (2007).

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Cengiz, Yunus. "Ölüm ve Sonrası". *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011.

Chittick, William C. "Death and The World of Imagination: Ibn Al-Arabi's Eschatology". *The Muslim World* 78/1 (Nisan 2007), 51-82. https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1988.tb02810.x

Chittick, William C. *Hayal Âlemleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2016.

Chittick, William C. "Ibn 'Arabī on the Benefit of Knowledge". *The Essential Sophia*. ed. Seyyed Hossein Nasr - Katherine O'Brien. 126-143. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2006.

Chittick, William C. "Ibn 'Arabi's Own Summary of The Fusus/The Imprint of The Bezels of The Wısdom". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society* 1 (1982), 30-93.

Chittick, William C. *İbnü'l-Arabî Giriş Kitabı (Ibn Arabi: Heir to the Probhets)*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayıncılık, 4. Basım, 2023.

Chittick, William C. "The Disclosure of the Intervening Image: Ibn 'Arabi on Death". *Discourse, Published by Wayne State University Press* 1/24 (Winter 2002). https://doi.org/https://doi.org/10.1353/dis.2003.0006

Chittick, William C. "Time, Space and the Objectivity of Ethical Norms: The Teaching of Ibn al-'Arabi". *Islamic Studies* 39/4 (2000), 581-596. https://doi.org/https://doi.org/10.52541/isiri.v39i4.5345

Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore (Ibn 'Arabi, The Book, and the Law)*. çev. David Streight. New York: State University of New York Press, 1993.

Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman (Hakîkat, Şerîat ve İbn Arabî)*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabî*. çev. Ralph Manheim. Princeton, New Jersey: Printed by Princeton University Press, 1981.

Corbin, Henry. *Spiritual Body and Celestial Earth*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre Ma'rifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2023.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "İbnü'l-Arabî'ye Göre İlâhî İsimlerin Âlemde Tecellîsi: Allah-Âlem Münasebeti Etrafında Ortaya Çıkan Bazı Problemler". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 31/1 (2013), 1-32.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Klasiklerimiz/X, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 4/11 (Aralık 2003), 407-444.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Tasavvuf*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Demirci, Mehmet. "Ölümdeki Hayat (Tasavvuf Düşüncesinde Ölüm)". *Tasavvuf Dergisi* 4 (2000).

Demirhan, Muhammed. "Misâl Âlemi'nin Varlığına Yönelik Bazı İtirazlar ve Misâl Âlemi'nin İspatı". *Sufiyye Dergisi* 11 (Aralık 2021), 1-38.

Demirli, Ekrem. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. İstanbul: Alfa, 3. Basım, 2020.

Demirli, Ekrem. "İbnü'l-Arabî ve Mevlana Arasındaki Bazı Ortak Kavramlar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi(Darülfunun İlahiyat) Dergisi* 16 (2007), 229-247.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Alfa, 2017.

Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.

Devvânî, Celaleddin. "İnsanın Hakikati". çev. Muhit Mert. *Dinî Araştırmalar* 1/2 (Aralık 1998), 199-211.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Böyle Buyurdu İbn Arabî*. çev. Numan Konaklı. İstanbul: Mana Yayınları, 2022.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân". çev. Ömer Özsoy. *İslâmiyât* 2/3 (Ankara 1999).

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2023.

Ebülberekât, Seyyid Ahmed - Goli Ferûşânî, Fatime. "Nekd ve Berresî Delâili İnkıtâ'i Azâb Cehennem ez Menzere İbn Arabî ve Molla Sadrâ". *Feselnâme-i Endîşe-i Dinî Danişgâhe Şîrâz* 39 (Yaz /2011 1390), 127-148.

Eğici, Rabia. "İbnü'l-Arabî'nin Zaman ve Ezel Kavramına Yaklaşımı". II/155-165. İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2022.

Emin Çelebi. "İbn Arabi'nin Epistemolojisinde Duyu ve Akıl". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/3 (2010), 43-56.

Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-. *El-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîr-i Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.

Erdoğan, İbrahim Halil. *Kelam İlmi Açısından Ölüm Ölümsüzlük ve Ahiret Tasavvuru*. İstanbul: Kimlik Yayınları, 2019.

Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Marifetname*. thk. Kırımî. İstanbul: İstanbul Ahmed Kamil Matbaası, 1330.

Fahm, Abdulgafar O. "A Brief Analysis of the Meditation on Death in Sufism: With Reference to Al-Ghazālī and Rūmī". *The International Journal of Religion and Spirituality in Society* 4/3 (2014), 1-14.

Faik Aytemiz. "İbnü'l Arabî'de İnsanın Fiilleri". *Turkish Studies Comperative Religious Studies* 13/17 (Summer 2018), 63-89.

Fârâbî. *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.

Fatime Abbasi. "Cayigah-i Amâ der Mebahis-i Vücud Şinahti". *Fasılname-yi İrfan-i İslami* 11/44 (1394), 233-254.

Fatma Turğay. *İşraki Felsefeye Misal Âleminden Bakmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.

Fazlurrahmân. "Dream, Imagınation and 'Ālam Al-Mithāl". *Islamic Studies* 3/2 (Haziran 1964), 167-180.

Gloton, Maurice. *Ölümden Dirilişe*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2026.

Gurâb, Mahmûd. *Rahmetün mine'r-Rahmân fi Tefsîri ve İşârâti'l-Kurân*. IV Cilt. Dımaşk: Matbaat-ı Nadr, 1989.

Gurâb, Mahmûd. *Rahmetün mine'r-Rahmân (Kur'an-ı Kerim Tefsiri)*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2024.

Güler, Dilaver. "Fusûsu'l-Hikem". *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. İstanbul: Erkam Matbaacılık, 2010.

Hakîm, Suad el-. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. İstanbul: Alfa, 2017.

Hasan İbrâhîmî. "Azâb-ı Dâimi ez Didgâh-ı İbn Arabî". *Makâlât ve Berresîhâ* 41/74 (ts.), 105-124.

Hasan Sa'idî, Hasan Zari'. "Berresî Terabud Vücûdî Beden ba Nefs Pes Ez Merg (Tenâsuhi Melekûtî) ez Menzere Mektebi İbn Arabî". *Pejuheşhâye Hestî Şinaxtî* 3/4 (2014-2015 1393), 39-55.

Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb*. thk. Muhammed Hüseyin Tasbihî. İslamabad: İntişarât-ı Tahkîkât-ı Farisî İran ve Pakistan, 1216.

Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. thk. Şeyh Ahmed Muhammed Şâkir - Prof. Dr. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Âfâk el-Cedîde, ts.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2., 1414.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnaût. Dâru'r-Risale el-Alemiyye, 1430.

İbn Manzûr. *Lisanü'l- Arab*. XV Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdr, 1410.

İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-Tenbîhât*. ed. Süleyman Dünya - Müessesetü Numan. Beyrut: el-İlahiyyât, 1993.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Allah Kimleri Sever*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Dürrü Meknûn (İnci Dizileri)*. ed. Mustafa Varlı. çev. Şevket Gürel. İstanbul: Esma Yayınları, 1997.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Bulga fi'l-Hikme*. thk. Nihat Keklik. İstanbul: İÜEF. Yay., 1969.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Bulga fi'l-Hikmeh (Hikmette Son Nokta)*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2008.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Mahmud Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye (çev.)*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Hatmu'l-Kur'an: Kur'an Mührü*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Hikmette Son Nokta*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2013.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. thk. Ebrar Ahmed Şahidi - Abdülaziz Sultan Mansubi. Kum: İntişârât-ı Kuds, 1419.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Kitabı Yâkin (Kitâbu'l-Yakîn)*. çev. Osman Yolcuoğlu. İstanbul: Ehil Yayıncılık, 2017.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu Istılâhâti's-sûfiyye". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Azeme". *Resâilu İbn Arabî (1)*. thk. Said Abdülfettah. Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Celâl ve'l-Cemâl". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabû'l-Celâle". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Celaliyye ve huve Kelimetullah". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Elif ve Kitabu'l-Ehadiyye". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Eyyami'şe'n". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Ezel". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Fenâ fi'l-Müşâhede". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-İsfâr an Netâici'l-Esfâr". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Mâ'rife". *Resâilu İbn Arabî (4)*. thk. Said Abdülfettah. Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'l-Yakîn". *Resâilu İbn Arabî (4)*. thk. Said Abdülfettah. Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu'ş-Şâhid". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Kitabu't-Tecelliyât". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Levazımu'l-Hubbi'l-İlâhî*. thk. Fevzi el-Cebr. Şam: Dar Al-Numair, 1998.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Marifet ve Hikmet*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Mevâkiu'n-Nucûm ve Masâbîhu Ehlil-Esrâr ve'l-Ulûm*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Nurlar Risalesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Resâilu İbn Arabî (1)*. ed. Said Abdülfettah. Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2021.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Risâletu fi-Esrâri'l-Zât-i'l-İlâhiyye". *Resâilu İbn Arabî (1)*. thk. Said Abdülfettah. Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Risâletu'l-Kasemi'l-İlâhi". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Risâletü'l-Envâr". *Resâilu İbn Arabî (mn)*. thk. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Rûhu'l-Kuds fi-Muhâsebeti'n-Nefs*. thk. İzzet Husriyye. Şam: Matbaaü'l-ilm, 1970.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Rûhu'l-Kuds/İbn Arabî'nin Feyz Aldığı Sûfiler (Nefis Muhasebesinde Kutsal Ruh Risalesi)*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan Yayınevi, 2005.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Kelimâtu's-Sufiyye er-Red alâ İbn Teymiyye min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*. thk. Mahmûd el-Gurâb. Dımaşk: Matbaatu'n-Nadr, 2. Basım, 1413.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "Tebsiretü't-tâlib ve tâlibetü'l-kârib ilâ mevtini'l-ğarâib ve'l-acâyib". *Resâilu İbn Arabî (6)*. thk. Mahmud Kasım. Beyrut/Lübnan: İntişaru'l-Arabî, 2006.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tedbîrât-ı İlâhiyye*. çev. Mustafa Tahralı. thk. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 7. Basım, 2018.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tercüman'ül Eşvak*. çev. Hamza Tanyaş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tezhibü'l Ahlak Mev'ize-i Hasene*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Sultan Yayınları, 2006.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Ukletü'l-Müstevfiz*. çev. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2021.

İnci, Nuriye. "Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi Tanıtımı". *Tasavvuf Dergisi* 41 (2018), 130-137.

İsfahânî, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdullah el-. *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. Kahire: es-Saade, 1394.

İsmail b. Hammad el-Cevherî. *es-Sıhah Tacü'l-Lügat ve Sıhahu'l-Arabiyye*. thk. Muhammed Muhammed Tamir. Kahire: Dârü'l-Hâdis, h 1430.

İsmail Erdoğan. *Misal Âlemi: İslam Düşüncesinde Metafizik Bir Evren*. İstanbul: TBBD Yayınları, 2012.

John Hick. *Problems of Religious Pluralism*. New York: St. Martin's Press, 1985.

Kandemir, Ayşe. *İbnü'l-Arabî'nin Felsefesinde Dinin Zahiri ve Batını*. Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Karadaş, Cağfer. "Teceddüd-i Emsâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/239-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Karaman, Fikret. "Tenasuh veya Reenkarnasyon Üzerine Bir Değerlendirme". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Bahar 2017), 9-34.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Seyyid Hâdî Zâde. Tahran: İran Kültür ve İrşad Bakanlığı Yayınları, 1. Basım, 1383.

Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk. *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kaya, Emrah. "İbnü'l-Arabî'nin Din ve İnançlara Yaklaşımının William Chittick ve Reza Shah-Kazemi Perspektifiyle Evrenselci Yorumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/33 (Haziran 2016), 54-71.

Kaya, Mahmut. *Felsefe ve Ölüm Ötesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.

Kaya, Mahmut. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2003.

Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. çev. Tahir Uluç. II Cilt. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2023.

Keklik, Nihat. *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdak Olarak Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 2 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Kılıç, Mahmud Erol. “Fusûsü’l-Hikem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 9. Basım, 2021.

Kızılkaya, Müzekkir. “Abdurrahman Câmî’nin Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i ġerḥ-i ḥadîs -i Ebî Rezîn el-ʿUḳaylî”. *Tokat İlmiyat Dergisi* 9/2 (2021), 695-716.

Kindî. *Kindî-Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.

Kirmânî, Ali Rıza. *Berresî Meâd-ı Cismanî ez Didgâhı İbn Arabî ve Molla Sadrâ*. Qum/İran: İntişarât-ı Müessese-i Âmuzeşi ve Pezûheşî İmam Humeynî, 1390.

Konevî, Sadreddin. *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları (el-fükûk fî esrâr-ı müstenidât-i hikemi’l-fusûs)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Konevî, Sadreddin. *Kırk Hadis Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Selçuk Eraydın - Mustafa Tahralı. 2 Cilt. İstanbul: İFAV, 2017.

Konuk, Ahmed Avni. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. ed. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın. İstanbul: Kitabevi, 2008.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 3. Basım, 1976.

Kösen, Cumali. *İbn Arabî Epistemolojisinde Akıl ve Keşf*. Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.

Kurt, Ali Vasfi. *Endülüste Hadis ve İbn Arabi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmiʿ li-Ahkâmi’l-Kurʾân*. thk. Ahmed el-Bardûnî - İbrahim Atfîş. Kahire: Darü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384.

Kuşeyrî, Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmud b. Şerif. Kahire: Metâbiu Müesseseti Dar’ul-Şu’b, 1989.

Lange, Christian - Alexander Knysh (ed.). *Sufi Cosmology*. Leiden: Brill, 2023.

M. Sait Reçber. “Ibn al-‘Arabī, Hick and Religious Pluralism”. *Asian and African Area Studies* 7/2 (2008), 145-157.

Meçin, Mahmut. “Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk”. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 54 (31 Aralık 2020), 329-353.

Mehmet Tözlüyurt. "'Halk-ı Cedîd' İfadesinin Kavramsal Çerçevesi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 15/91 (Güz 2022), 303-314.

Merve Dinçer. *İbnü'l-Arabî'de İlâh-ı Mu'tekad Kavramı*. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Mervezî, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübarek b. Vâdıh el-Hanzalî et-Türkî. *Kitâbü'z-Zühd ve'r-rekâ'ik*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Mes'ud İsmâilî. "Hulûd-i Azâb der Mekteb-i İbn Arabî". *Ma'arif-i Aqlî* 6/3 (Bahar 1396), 467-470.

Molla Ali el-Kârî. *Merâkı'l-Mefâtîh Şerhu Meşkâti'l-Mesâbîh*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422.

Morris, James Winston. *Kalp Aynası: İbnü'l-Arabî'nin Fütûhatü'l-Mekkiyye'sinde Manevî Aklın Keşfi*. çev. M. Mustafa Çakmaklıoğlu. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2015.

Morris, James Winston. "Spiritual Imagination and the 'Liminal' World: Ibn 'Arabi on the Barzakh". *POSTDATA (Madrid)* 15/2 (1995), 42-49.

Muhammed b. Zeynüddîn İbn Ebî Cemhûr el-Ehsâî. *'Avâlî'l-Le'âlî'l-'Azîziyye fî'l-Ehâdîsi'd-Dîniyye*, ts.

Muhammed Mîrî. "Berresî Çıgunegî İrtibat Nefs ba Beden ez Didgâhe İbn Arabî". *Hekmar Erfanî* 1/4 (2012-2013 1391), 73-87.

Muhyiddin Ibn ʿArabi Society. *MIAS Archive Report: Catalogue of Ibn ʿArabī's Works (Lists of Ibn ʿArabī's Works)*. PDF. Oxford: Muhyiddin Ibn ʿArabi Society, 01 Kasım 2019. Muhyiddin Ibn ʿArabi Society.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye (thk)*. thk. Osman Yahya-İbrahim Medkur. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısrıyye, 1985.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. *Mevâk'i en-Nucûm*. Kahire, 1325.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî. *Resâilu İbn Arabî*. ed. en-Nemrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

Müslim. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages (Avicenna- Suhrawardi- Ibn 'Arabi)*. Delmar, New York: Caravan Books, 1997.

Okuyan, Mehmet. *Kur'an'a Göre Yedi Aşamada Ahiret*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.

Ömer Özgül. “İbnü’l-Arabî’de Tahammül Ahlâkı: İlâh-ı Mutlak/ Mü’tekad Anlayışı ve ‘Öteki’ne Bakış”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III*. ed. Teceli Karasu, Mahsum Aytepe. 133-151. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021.

Özkan, Hatice. *Muhyiddin İbni Arabî’de Zaman Kavramı*. Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Özköse, Kadir. “İbnü’l-Arabî Düşüncesinde Mümkün Varlıkların İlahi İlimdeki Ezeli Hakikatleri: A’yân-ı Sâbite”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1 (2011), 15-36.

Öztekin, Ayşe. “İbn Arabi’nin ‘Ayan-ı Sabite’si ile Jung’un ‘Arketipler’i Üzerine Bir Değerlendirme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 293-303.

Pala, İskender. “Yunus Emre’de Ölüm Düşüncesi”. *Uluslararası Yunus Emre SEmpozyumu Bildirileri*. 531-543. 2. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1995.

Rakipoğlu, Numan. *İbnü’l-Arabî’de Öznel Tanrı Tasavvuru: İnanılan İlâh Öğretisi ve Vahdet-i Vücûd Teorisindeki Konumu*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bilim Dalı, Doktora, 2020.

Rakipoğlu, Numan. “Varlık ve Oluş Arasında: İbnü’l-Arabî Okulunda Sâbit Aynların Ontolojisi”. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 45 (Haziran 2022), 125-152.

Sağlık, Hacı. “Tenasühün Reddine Yönelik İbn Sînâ Merkezli Felsefî Bir Bakış”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2015), 177-201.

Sak, Hasan İslam. *İbnü’l-Arabî’nin Kur’ân İlimlerine Yaklaşımı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es. *el-Keşf ve’l-beyân ’an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. İmam Ebû Muhammed b. Âşûr - Nazîr es-Sâidî. Beyrut/Lübnan: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1422.

Sarı, Abdullah Efendi. *Semerâtü’l-Fuad fi’l-Mebde ve’l-Mead*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288.

Saruhan, Müfit Selim. “Evaluation of the Claim that Islam Frightens People with Eternal Pain”. *Millah: Journal of Religious Studies* 23/2 (2024), 769-790.

Saruhan, Müfit Selim. “İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”. *AÜİFD* 47/1 (2006), 87-105.

Saruhan, Müfit Selim. “On Time and Reincarnation: An Inquiry from Islamic Thought”. *Al-Qasemi Journal of Islamic Studies* 5/2 (2020), 29-48.

Selvi, Dilaver. “Sûfîlerin Ricâlü’l-Gayb Tanımı, Taksimi ve Buna Dayanak Yaptıkları Hadisler”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 32/2 (2013), 111-137.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed et-Tûsî. *el-Lüma’ fi’t-Tasavvuf*. thk. Muhammed Edip Cadir. Umman/Ürdün: Daru’l-Feth, 2016.

Seyfeddin el-Âmidî. *Ebkârü’l-efkâr*. thk. Ahmed M. el-Mehdî. Kahire, 2002. Basım, ts.

Shah, Muhammad Maroof. “Ibn Arabi on Heaven and Hell”. Erişim 09 Ağustos 2025. https://maroofshah.blogspot.com/2011/04/ibn-arabi-on-heaven-and-hell.html

Shahzad, Qaiser. “Ibn ’Arabī’s Metaphysics of the Human Body”. *Islamic Studies* 46/4 (Winter 2007), 499-525.

Sofuoğlu, Nesrin. “Her Şey Aslına Döner: Bayramî-Melâmî Şâir Hüseyin Lâmekânî’nin İki Tasavvufî Risâlesi”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2021), 45-63.

Söylemez, Ebubekir. *Mevlâna’da Hayat ve Ölüm*. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.

Şebüsterî, Mahmud. *Gülşen-i Râz*. thk. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî, Ebü’l-Kāsım et-. *Mu’cemu’l-Evsat*. thk. Tarık bin Abdullah bin Muhammed - Abdülmuhsin bin İbrâhim el-Huseynî. Kahire: Dârü’l-Harameyn, ts.

Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr el-Lahmî eş-Şâmî, Ebü’l-Kāsım et-. *Mu’cemü’l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.

Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr et-. *Taberî Tefsiri*. çev. Hasan Karakaya - Kerim Aytekin. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996.

Taşdemir, Hasan. *Gazzâlî’de Ölüm ve Sonrası Hayat*. Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014.

Tatar, Burhanettin. *3 Derste Hermenötik*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-. *Müsned*. thk. Dr. Muhammed bin Abdülmuhsin et-Türkî. Mısır: Dâru’l-Hacer, 1. Basım, 1419.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî Kütüphanesi ve Matbaası, 1395.

Toprak, Süleyman. “Kabir (Kelâm)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Turhan, Gülsüm. “İbn-i Arabi’de Ölüm Ötesi Hayat”. *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Temmuz 2024), 707-735.

Tutgun, Abdullah. *Felsefe ve Kelam Açısından Nefs ve Ahiret*. İstanbul: Çınaraltı Yayınları, 2023.

Türcan, Galip. *Kur’an’da Ahiret İnancı*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2025.

Uludağ, Süleyman. “Devir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uludağ, Süleyman. “Kâşânî, Abdürrezzâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uludağ, Süleyman. “Mücâhede”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/440-441. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uyan Semerci, Pınar - Emre Erdoğan (ed.). *Farklı Pencereler, Farklı Manzaralar: Sosyal Bilimlerde Yöntem Tartışmaları*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2013.

Yahya, Osman. *Müellefâtu İbn Arabî*. çev. Ahmed Mahmud et-Tîb. Kahire: Dârü’l-Hidâye, 1992.

Yıldırım, Ahmet. “Tasavvufta Ricâlü’l-Gayb Telakkisi ve Konuyla İlgili Bazı Rivayetler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1997), 118-147.

Yıldız, Mehmet. *Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sufi İbn Berrecan*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

Yiğit, Fevzi. *İbn Arabî Metafiziğinde İnsan*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2024.

Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yitiz, Recep. *İbn Arabî’de Dini Çoğulculuk*. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2018.

Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü’l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*. çev. Kadir Filiz. İstanbul: Nefes Yayınevi, 2013.

Zemani, Mehdi. “Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ”. *Tarih-i Felsefe* 4/1 (1392), 37-60.

ÖZET

Bu çalışma İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurunu ölümden ebediyete uzanan bütüncül bir varlık teorisi çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın temel hareket noktası, ahiretin İbnü'l-Arabî düşüncesinde yalnızca naklî bir inanç konusuna tekabül etmesi yerine onun varlık, bilgi ve ahlak anlayışının zorunlu bir sonucu olduğu varsayımıdır. Bu doğrultuda çalışma dört bölüm halinde kurgulanmıştır.

Birinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin varlık, bilgi ve ahlak anlayışı çerçevesinde ahiretin zorunluluğu ele alınmıştır. Merâtib-i vücûd, halk-ı cedîd, a'yân-ı sâbite, zâhir-bâtın ilişkisi ve varlığın aslına dönüşü gibi ontolojik ilkeler; Kur'an, sünnet, keşf, müşâhede ve hakka'l-yakîn gibi epistemolojik temeller; ilâhî adalet ve amellerin karşılığının verilmesi gibi ahlâkî unsurlar üzerinden ahiretin gerekliliği ortaya konulmuştur.

İkinci bölümde ölüm, tenasüh ve berzah meseleleri incelenmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin ölüm anlayışı, berzah kavramının farklı anlam katmanları ve kabir hayatının mahiyeti ele alınmıştır. Kabir hayatının hayal âleminin karakterine uygun şekilde ruhânî ve hissî bir yapıya sahip olduğu, nimet ve azabın hayalî sûretlerde gerçekleşmesine rağmen duyusal olarak tecrübe edildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Üçüncü bölümde kıyamet, haşr, rü'yetullah, mîzan, amel defteri, sırat ve şefaat gibi ahiretin temel durakları değerlendirilmiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin söz konusu unsurları hem sembolik veya bâtınî anlamlar olarak hem de ahirette duyusal karşılıkları bulunan hakikatler şeklinde kabul ettiği ortaya konulmuştur.

Dördüncü bölümde ise a'râf, cennet ve cehennem bahisleri ele alınmış; özellikle rahmet kavramının İbnü'l-Arabî'nin ahiret tasavvurundaki merkezi rolü incelenmiştir. Araştırma neticesinde İbnü'l-Arabî'nin meâd anlayışının hayal, rahmet, adalet ve a'yân-ı sâbite kavramları etrafında şekillendiği; ahiretin bütün safhalarının ilâhî tecellîlerin farklı görünümleri olarak tasavvur edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu çerçevede ölüm ötesi hayat, düşünürün tasavvurunda gelecekte yaşanacak hadiseler bütününün ötesinde varlığın aslına dönüşünü ifade eden kapsamlı bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Meâd, Ahiret, Ölüm Ötesi Hayat.

ABSTRACT

This dissertation examines Ibn al-ʿArabī's conception of the afterlife within the broader framework of his metaphysical system. It is based on the assumption that the afterlife, in Ibn al-ʿArabī's thought, is not merely a doctrine derived from revelation but a necessary consequence of his ontology, epistemology, and moral vision. In light of this premise, the study is organized into four main chapters. The first chapter investigates the necessity of the afterlife through the fundamental principles of Ibn al-ʿArabī's thought. Concepts such as the hierarchy of being (marātib al-wujūd), perpetual re-creation (khalq jadīd), immutable entities (aʿyān thābita), the relationship between the outward and the inward, and the return of all things to their origin are examined in order to demonstrate that the afterlife constitutes an indispensable dimension of existence. The chapter also discusses the epistemological foundations of this view through the Qurʾān, the Sunnah, unveiling (kashf), direct witnessing (mushāhada), and certainty (ḥaqq al-yaqīn), while highlighting the role of divine justice and moral responsibility.

The second chapter focuses on death, metempsychosis, and the intermediate realm (barzakh). It argues that Ibn al-ʿArabī rejects transmigration of souls and conceives the posthumous state within the framework of the imaginal realm. In this context, the grave and its experiences are understood as imaginal realities that are nevertheless perceived in a concrete and sensory manner. The third chapter explores the principal stages of the hereafter, including resurrection, gathering, the vision of God, the Scale, the Record of Deeds, the Bridge, and intercession. It demonstrates that Ibn al-ʿArabī does not reduce these realities to symbolic meanings; rather, he accepts them as genuine eschatological events while interpreting them within his broader metaphysical outlook.

The fourth chapter examines al-Aʿrāf, Paradise, and Hell, with particular attention to the centrality of divine mercy in Ibn al-ʿArabī's eschatology. The study concludes that his understanding of the afterlife is structured around the interrelated concepts of imagination, mercy, justice, and immutable entities. Accordingly, the hereafter emerges not simply as a sequence of future events but as a comprehensive process through which all things ultimately return to their divine origin.

Keywords: Sufism, Ibn al-ʿArabī, Eschatology, Afterlife, Life after Death.