

T.C.
KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

MUHYİDDİN İBNİ ARABİ'DE ZAMAN KAVRAMI

HATİCE ÖZKAN

TEZ DANIŞMANI:
Prof. Dr. SADIK TÜRKER

NİSAN - 2019

T.C.

KIRKLARELİ ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Felsefe Anabilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı öğrencisi Hatice ÖZKAN'ın "*Muhyiddin İbni Arabi'de Zaman Kavramı*" başlıklı tezi 25/04/2019 tarihinde, aşağıdaki jüri tarafından Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca, değerlendirilerek kabul edilmiştir.

Dr.Öğr. Üyesi Yasin ÇAKIREL
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi elde etmek için gerekli olan koşulları sağladığımı onaylarım.

Prof.Dr. Sadık TÜRKER
Felsefe Anabilim Dalı Başkanı

Bu tezi okuyarak içerik ve nitelik açısından incelediğimizi ve Yüksek Lisans derecesi almak için yeterli olduğunu onaylıyoruz.

Prof.Dr. Sadık TÜRKER
Tez Danışmanı

Jüri Üyeleri:

Prof.Dr. Sadık TÜRKER

Doç.Dr. Mehmet GÜNENÇ

Doç.Dr. Ahmet DAĞ

Kırklareli Üniversitesi

İstanbul Üniversitesi

Kırklareli Üniversitesi



BEYAN

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde bizzat elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada özgün olmayan tüm kaynaklara eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ediyorum.

Hatice ÖZKAN

20.05.2019



ÖZ

MUHYİDDİN İBNİ ARABÎ'DE ZAMAN KAVRAMI

ÖZKAN, HATİCE

Yüksek lisans, Felsefe

Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Sadık Türker

Nisan - 2019

İslam geleneğini oluşturan dinamiklerin meydana gelmesinde İbn Arabî'nin önemli bir etkisi vardır. O, çok geniş bir coğrafyaya yayılarak birbirinden kopuk kültürleri tek bir çatı altında toplayan ve onlardan çeşitli sentezler yaratan İslam düşüncesi ambarından seçtiği düşünceleri, Kur'an ve hadislerle harmanlayıp, ontolojisinin, kozmolojisinin ve tasavvuf anlayışının mihranı olan vahdet-i vücûd nazariyesini meydana getirmiştir. İbn Arabî'nin bilgi çeşitliliği, farklı düşünce sahiplerinin onda kendisinden bir şeyler bulmasına neden olmuştur. İbn Arabî'de zaman konusu da bu bilgi çeşitliliğini yansıtır. Felsefenin ve kelâmın neredeyse bütün ekollerinden bir görüşü onun felsefesinde bulmak mümkündür. Yahudi ve Helenistik düşüncenin izlerini de bulabileceğimiz İbn Arabî'de zaman konusunun bizi yönlendirdiği ana düşünceyi ortaya çıkarma çabası içinde olacağız.

Anahtar kelimeler: Dehr, Hareket, Zaman, Vahdet-i Vücûd, İzafiyet.

ABSTRACT

MUHYIDDIN IBNI ARABI'S TIME CONCEPT

OZKAN, HATICE

MASTER, PHILOSOPHY

THESIS SUPERVISOR: Prof.Dr. Sadık Turker

April - 2019

Ibn Arabî has an important influence on the occurrence of the dynamics that constitute the Islamic tradition.

He created the theory of wahdat al-wujud, the wisdom of his ontology, cosmology, and mysticism, blending the Quran, and the hadith with the thoughts chosen from the Islamic thought warehouse, which spread the vast cultures together under one roof and create various syntheses from them. He blends his knowledge with the Qur'an and hadith until he has lived and systematized the theology of wahdat al-i body, which is the source of his ontology, cosmology and Sufism. The diversity of knowledge of Ibn Arabî has caused different thinkers to find something of him. The subject of time in Ibn Arabî reflects this diversity of knowledge. It is possible to find a view from almost all schools of philosophy and theology in his theology. We will try to uncover the main idea that the subject of time in Ibn Arabî, which we can find traces of the Jewish and Hellenistic ideas, has guided us.

Key words: dehr, movement, time, wahdat al-wujud, relativity.

ÖNSÖZ

Öncelikle uzun süren tez hazırlama döneminde dört çocuğumuzla birlikte bana sabırla destek olan değerli hayat arkadaşım Ahmet Selim Özkan'a çok teşekkür ederim. Koleksiyonundaki kitapları sınırsızca kullanmama izin veren Doç. Dr. Mehmet Arslan ağabeye ve tezimin tashihini yapan değerli büyüğüm Dursun Topaloğlu'na çok teşekkür ederim.

İlimle meşgul olmamızı her zaman teşvik eden ancak tezi bitirmemi göremeden vefat eden dedem Yusuf Ziya Alkan'a teşekkür mahiyetinde Allah'tan rahmet dilerim.

Son olarak, yüksek lisansın ders döneminde verdiği bilgilerle parça bütün ilişkisini kurmamı sağlayan, tez dönemimde ikiz çocuklarımın olacağını öğrendiği halde benden vazgeçmeyen ve tezimin oluşmasında sabırla bana destek veren danışman hocam Prof. Dr. Sadık Türker'e minnetle teşekkür ederim.

Hatice Özkan

Nisan
2019

Malatya

KISALTMALAR

a.g.e	: Adı geçen eser
bknz	: Bakınız
C	: Cilt
Çev	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi
Fütûhât	: Fütûhât-ı Mekkiyye
Hız	: Hazreti
S	: Sayfa
Ss	: Sayfa sayısı

İÇİNDEKİLER

BEYAN.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
ÖZ.....	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ.....	iii
KISALTMALAR	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ TEOLOJİSİNDE VARLIK VE ZAMAN	35
1. 1. İBN ARABÎ ONTOLOJİSİNİN ANA KAVRAMLARI	35
1. 1. 1. Vahdet-i Vücûd Nazariyesi	35
1. 1. 2. Nikâh	36
1. 1. 3. Berzah.....	37
1. 1. 4. Fenâ	38
1. 2. İBN ARABÎ ONTOLOJİSİ VE ZAMAN	39
1. 2. 1. İbn Arabî'ye Göre Varlık Çeşitleri	39
1. 2. 1. 1. Zorunlu Varlık ve zaman.....	40
1. 2. 1. 2. Zorunlu varlığa göre mümkün, mümkün varlığa göre zorunlu varlık ve zaman....	42
1. 2. 1. 3. Mümkün varlık ve zaman.....	43
1. 2. 2. Hazerât-ı Hamse ve Zaman	43
1. 2. 2. 1. Ahâdiyyet mertebesi.....	46
1. 2. 2. 2. Ceberût âlemi	46
1. 2. 2. 2. 1. Taayyün-i evvel mertebesi.....	46
1. 2. 2. 2. 2. Taayyün-i sâni mertebesi	48
1. 2. 2. 3. Melekût âlemi.....	48
1. 2. 2. 4. Şehadet âlemi	49
1. 3. İBN ARABÎ'NİN TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE ZAMAN	51
1.3.1. Seyru Sülûk'te Zaman	52
1. 3. 1. 1. İbnu'l vakt olmak	53
1. 3. 1. 2. Ebu'l vakt olmak	53
1. 4. İBN ARABÎ ESKATOLOJİSİNDE ZAMAN	55
1. 4. 1. Âlemin Ömrü.....	55
1. 4. 2. Cennette Zaman.....	57
1. 4. 3. Cehennemde Zaman	58

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ' DE ZAMAN KAVRAMI.....	61
2. 1. İBN ARABÎ'DE ZAMANLA İLGİLİ TERİMLER.....	61
2. 1. 1. Mutlak Zaman	61
2. 1. 2. Zaman.....	68
2. 1. 2. 1. Zaman ve dehr.....	69
2. 1. 2. 2. Zaman, tabiat mertebesi ve heba	70

2. 1. 2. 3. Zaman ve atlas feleği.....	71
2. 1. 2. 4. Zaman ve yaratılış	73
2. 2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE ZAMANIN NİTELİKLERİ	75
2. 2. 1. Zaman Mekân İlişkisi ve İkinin Nispetler Âleminde Olması.....	76
2. 2. 2. Zamanın Mevhum Bir Gerçeklik Olması ve Zamanda Tasarruf	77
2. 2. 3. Zamanın Daireselliği ve Kutsallığı.....	78
2. 2. 4. Zamanın Devirli Olması	79
2. 2. 5. Zamanın Göreceli Olması.....	80
2. 2. 6. Zamanın Kesintili ve Süreksiz Olması	82
2. 3. İBN ARABÎ METAFİZİĞİNDE ZAMANIN ÇEŞİTLERİ	82
2. 3. 1. İlahi An Kavramı.....	83
2. 3. 2. Fiziksel Zamanda An Kavramı.....	84
2. 3. 3. İlahi Gün Kavramı.....	88
2. 3. 3. 1. Her günün ilahi bir sıfatın etkisiyle var olması.....	92
2. 3. 3. 2. Her ilahi günün bir esmanın etkisi altında olması	92
2. 3. 3. 3. Her ilahi günün bir peygamberin ve bir ebdal'ın etkisinde olması	93
2. 3. 3. 4. Her ilahi günün bir gezegenin etkisinde olması.....	93
2. 3. 3. 5. Her ilahi günün bir harf ve yedi semanın etkisi altında olması.....	94
2. 3. 3. 6. Her İlahi günün Bir Menzilin Etkisinde Olması	95
2. 3. 4. İlahi Şe'n Günleri	95
2. 3. 4. 1. Pazar günü (Yevmu'l ahad).....	96
2. 3. 4. 2. Pazartesi Günü (Yevmu'l iseyn).....	97
2. 3. 4. 3. Salı Günü (Yevmu's sulasâ).....	97
2. 3. 4. 4. Çarşamba günü (Yevmu'l erbaa).....	97
2. 3. 4. 5. Perşembe günü (Yevmü'l hamîs)	98
2. 3. 4. 6. Cuma günü (Yevmü'l cum'a).....	98
2. 3. 4. 7. Cumartesi günü (Yevmü's sebt).....	100
2. 3. 5. İlahi Günlerin Çeşitleri	103
2. 3. 5. 1. Devreden günler (Eyyam-ı tekvir).....	103
2. 3. 5. 2. Birbirinden ayrılan gece ve gündüzün oluşturduğu günler	104
2. 3. 5. 3. Birbirine geçen günler	104
2. 3. 6. Fiziki Zamana Ait Olan Gün	107
2. 3. 7. İlahi Hafta.....	111
2. 3. 8. Fiziki Zamana Ait Olan Hafta	111
2. 3. 9. Ay.....	111
2. 3. 10. Sene	113

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZAMAN VE HAREKET	115
3. 1. İBN ARABÎ ONTOLOJİSİNDE HAREKET KAVRAMI	115
3. 1. 1. Ahâdiyyet Mertebesi ve Hareket	116
3. 1. 2. Ceberût Âlemi ve Hareket	116
3. 1. 3. Melekût Âlemi ve Hareket	117
3. 1. 4. Şehâdet Âlemi ve Hareket	118
3. 1. 4. 1. Felekler ve hareket	119
3. 1. 4. 1. 1. Doğal hareket	119
3. 1. 4. 1. 2. Kasrî hareket.....	120
3. 2. İBN ARABÎ'NİN TECDİD-İ HALK NAZARİYESİ VE HAREKET	120
3. 2. 1. Hz. Süleyman ve Belkıs Hikâyesi	122
3. 3. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE HAREKETLE BAĞLANTILI KAVRAMLAR VE HAREKETİN KURUCU ÖĞELERİ.....	123

3. 3. 1. Mekân.....	123
3. 3. 1. 1. Mekâna dayalı varlık anlayışı.....	125
3. 3. 1. 2. Halâ.....	126
3. 3. 1. 3. Hayyiz.....	127
3. 3. 1. 4. İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesinde mekânın sembolik kullanımı.....	127
3. 3. 1. 4. 1. Menzil.....	128
3. 3. 1. 4. 2. Mertebe (Makam).....	128
3. 3. 1. 4. 3. Mekânet.....	128
3. 3. 2. İbn Arabî Felsefesinde Hareket- Zaman İlişkisinin Yorumu.....	129
3. 3. 2. 1. İbn Arabî'nin zamanı hareketle tanımlaması.....	129
3. 3. 2. 2. İbn Arabî'nin hareketi zamanla sınırlandırmaması.....	129
3. 3. 3. Sükûnet.....	130
3. 3. 3. 1. İbn Arabî felsefesinde âlemde durağanlığın olmaması.....	131
3. 3. 3. 2. İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışında sükûnetin manevi bir makam olması.....	131
3. 4. İBN ARABÎ'NİN FELSEFESİNDE HAREKETİN KURUCU ÖĞELERİ.....	132
3. 4. 1. Hareket ettiren.....	132
3. 4. 2. Hareket eden.....	134
3. 4. 3. Hareketin başlangıcı ve sonu.....	134
3. 4. 4. Hareketin mekânı ve zamanı.....	135
3. 5. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE HAREKETİN ÇEŞİTLERİ.....	135
3. 5. 1. Cevherî Hareket.....	135
3. 5. 1. 1. Döngüsel Hareket.....	136
3. 5. 1. 2. Doğrusal hareket.....	136
3. 5. 2. Arızî hareket.....	137
3. 5. 2. 1. Nitelik Hareketi.....	137
3. 5. 2. 2. Nicelik Hareketi.....	139
3. 6. HAREKET KONUSUNUN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	139
SONUÇ.....	141
KAYNAKÇA.....	150

GİRİŞ

Muhyiddin, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî, et- Taî, el-Hatemî 17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün Mürsiye kentinde dünyaya gelmiş, 22 Rabiu'l ahir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Suriye'de vefat etmiştir. Suriye'deki Kasiyun dağında medfundur.¹

İbn Arabî'nin yaşadığı dönemde Endülüs'te Hristiyanlık ve İslam arasındaki yoğun çatışma, Yahudi kelimasının zirveye ulaşması; kelamcılar, felsefeciler, fakihler ve sufilerin arasındaki fikir uyuşmazlığı ve nihayetinde Sünni ve Şii ekolün fikri birikiminin aktarımı, Endülüs'te muhteşem bir fikir hazinesi oluşturmuştu.² İbn Arabî'nin felsefesinde bu mirasın etkilerini açıkça görmek mümkündür.

Çalışmada İbn Arabî felsefesinde zaman kavramını ontolojik yönden ve zamanı tanımlayan hareket açısından ele alınacaktır. Şüphesiz ki İbn Arabî'nin ontolojisi ve buna bağlı olarak zaman ve hareket konusundaki görüşleri yukarıda bahsettiğimiz fikir mirasının çeşitliliğinin izlerini taşımaktadır.

İbn Arabî Ontolojisinin Kaynakları

İbn Arabî'nin ontolojisinin kaynakları, Kur'an ve Sünnet, Kelam ve Felsefe, Helen, Yahudi ve Hristiyan düşünceleridir. İbn Arabî bu kaynaklardaki kavramları vahdet-i vücûd nazariyesi ekseninde yeniden yorumlamıştır.

Kur'an-ı Kerim ve Hadisler

İbn Arabî, Müslüman bir Arap olarak ontoloji anlayışını Kur'an-ı Kerim ayetleri ve Hz. Muhammed'e izafe ettiği hadislerle desteklemiştir.³ Ancak bunu yaparken tefsir geleneğinde kabul edilen bağlama (filolojik bağlam, ayetlerin nüzul sebepleri vd.) müracaat etmeyi pek dikkate almamış, ayetlerden seçtiği kelimelere *itibarî anlamlar* yükleyerek "batınî tevil"

¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011, s. 463.

² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik, İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, Çev: Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018, s. 36.

³ Ebu'l- Alâ Afifi, *Tasavvuf, İslamda Manevi Hayat*, Çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015, ss. 71-72.

yoluna gitmiştir.⁴ Onun bu yönteminin sonucu olarak İslam dışı kaynaklardan tevarüs edilen fikirler ve inançlar, İbn Arabî teosofisinde kolayca “İslamileşme” imkânına kavuşmuştur. Örneğin Yeni Eflatuncu anlayışın ontolojik öğeleri olan “küllî akıl” Kur’an’da geçen “kalem” anlamına, “küllî ruh” ise “levh-i mahfuz” manasına bürünür.⁵

Engin bir hadis bilgisine sahip olduğu kabul edilen⁶ İbn Arabî bazı hadislerde geçen kavramlara ontolojisinde yer vermiştir. Buna örnek olarak; *Ahadiyyet* mertebesindeki Mutlak Bir’in “amâ” da sükûn halinde olmasına delil olarak, Hz. Peygambere sorulan “Allah âlemi yaratmadan önce neredeydi” sorusuna; “Altında ve üstünde hava bulunmayan amâ’da idi”⁷ hadisini verebiliriz. İbn Arabî, hadis konusuna çok önem vermekle birlikte Endülüs’te İbn Meserre Okulunun öğretilerinden etkilenerek⁸ meşhur muhaddislerin bir yöntem olarak kabul etmediği *Mükaşefe* yoluyla⁹; yani rüyada Hz. Muhammed ile görüştüğünü iddia ederek, isnad zinciri zayıf olan hadisleri ve mevzu (*uydurma*) hadisleri sahih kabul etmiştir.

İbn Arabî’nin keşf yoluyla sahih olduğunu iddia ettiği hadislerin sayısı çok olmamakla birlikte¹⁰ bir tanesi onun ontolojisi açısından çok önemlidir. İbn Arabî’ye göre âlemin yaratılma sebebi Allah’ın bilinmeyi sevmesi ve istemesidir¹¹ ve onun bu iddiasının sebebi “Kenz-i Mahfi” olarak bilinen “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmeyi istedim. (*ahbaptu: sevdim*) Mahlûkatı yaratıp kendimi onlara bildirdim. Onlar da beni sevdiler.” hadisidir.¹² Bu hadis İbn Arabî’den önce sufiler tarafından kullanılan bir söz iken, İbn Arabî keşf yoluyla onun sahih bir hadis olduğunu söylemiştir. Bu nedenle

⁴ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 392.

⁵ Afifi, *Tasavvuf*, s. 72.

⁶ Seyit Avcı, “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. IV, s.4, 2004, s.167.

⁷ Tirmizi, “Tefsir”, 12, Müsned, IV.11.

⁸ Mehmet Ayhan, “Fütuhat-ı Mekkiyye’de Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 31, 2011, s. 96.

⁹ Mehmet Ayhan, “Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Fütuhat’ta Keşif Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhtevaya Sahip Rivayetler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 2, 2015, s. 107.

¹⁰ Seyit Avcı, “Keşif yoluyla Hadis Rivayeti”, s. 169.

¹¹ Ekrem Demirli, *İbnü’l Arabî Metafizigi*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 77.

¹² Aclûnî, II, 132.

kaynaklarda “Kenz-i Mahfi” hadisinin dayanağı İbn Arabî olarak geçer.¹³ İslam âlimlerinden İbn Teymiye, Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyutî, Kenz-i Mahfi hadisini mevzu bir haber olarak değerlendirmişlerdir.¹⁴

Kelam Düşüncesi

İbn Arabî metafiziği Kelam ve İslam felsefesi arasında bir noktada yer alır.¹⁵ Onun kelamcılardan ontolojisine eklediği hususlara, Mutezilenin “madumât” görüşünden etkilenerak “âyân-ı sâbite” kavramını ve Eşari mezhebinin “tecdid-i halk” nazariyesinden etkilenerak kendi yaratma teorisini oluşturması örnek olarak verilebilir.¹⁶ İbn Arabî bazen kelamcılar ile felsefecilerin birbirine zıt olan görüşlerini sentezleyerek ontolojisinde yer verir. Örnek verecek olursak; Kelamcı ontolojiye göre âlem boşluktur. Felsefecilere göre ise boşluk yoktur. İbn Arabî bu iki görüşü boşluğun var olduğunu ancak daire şeklindeki cismin onu doldurduğunu söyleyerek birleştirir.¹⁷

İslam Felsefesi

İbn Arabî, Aristoteles Felsefesi ile Yeni Eflatuncu Felsefeyi sentezleyen İslam filozoflarından etkilenerak ontolojisini oluşturmuştur. Bu filozofların başında Fârâbî ve İbn Sînâ gelmektedir.¹⁸ Onların ontolojisi, kainâtın yoktan meydana gelmesi inancına bir alternatif olarak, kainâtın Mutlak Bir’den yani Tanrı’dan feyezana ederek meydana geldiğini savunan Plotinos’un “sudur teorisiyle”, Aristoteles’in “akıllar teorisinin” eklektik bir tarzda yorumlanmasına dayanır.¹⁹

İbn Sînâ’nın ontolojisinde Mutlak Bir, Küllî akıl, Küllî ruh ve nefsleri olan feleklerden müteşekkil ay üstü âlem ve ay altı âlemin yaratılış sıralaması, İbn Arabî’nin ontolojisinde de yer alır.²⁰ Özellikle zaman konusunda Mutlak Bir’e ait zamanı *Sermed*, küllîler âlemine ait zamanı *Dehr* ve mümkünler

¹³ Mehmet Ayhan, “Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Fütuhât’ta Keşf” s. 107.

¹⁴ Mehmet Ayhan, “Muhyiddin İbnü’l Arabî”, s. 24.

¹⁵ Çağfer Karadaş, “Kelamcıların İbn Arabî Üzerindeki Etkisi”, *Uludağ üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi*, c.11, s.2, 2002, s. 90.

¹⁶ Afifi, *İslam Düşüncesi*, ss. 251-252.

¹⁷ Fütuhât-ı Mekkiyye, c. 9 s. 77.

¹⁸ Demirli, *İbnu’l Arabî Metafiziği*, s. 29.

¹⁹ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 234.

²⁰ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 233.

âlemine ait zamanı *Fiziki zaman* olarak nitelemesi sebebiyle İbn Sînâ ile aynı görüşü paylaşır.²¹

Helen, Yahudi ve Hıristiyan Düşünceleri

İbn Arabî'nin metafiziğinde Helenistik düşüncenin radikal etkilerini görmek mümkündür. O, Helenistik düşüncenin tasnif yöntemi olan *üçlemeden (trichotomy: Unitas in trinitate, Trinitas in unitate)* övgüyle bahseder²² ve bu yöntemi *Nikâh* kavramıyla kendi sistemine dâhil eder.

Yeni Eflatunculuğun kurucusu sayılan Plotinus'un öğretileri, İbn Arabî ontolojisinde çok etkilidir ve ikisinin ontolojisi bazı farklılıklara rağmen benzer özellikler taşır. Örneğin; İbn Arabî onun sudûr (emanation) nazariyesini İslami kavramlarla donatıp *Sebepliliğin* yerine *Vesileciliği* koyarak ontolojisinin omurgasını oluşturmuştur.²³ Plotinus'un ontolojisi, Mutlak Bir'den madde âlemine iniş (kozmooloji), madde âleminden Mutlak Bir'e yükseliş (mistisizm) şeklinde yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya olmak üzere iki yönlü karaktere sahiptir. İbn Arabî'nin ontolojisi ise dairesel olması sebebiyle ve bütün varlığın Mutlak Varlık'tan sudûr etmesi sebebiyle başladığı yerde, yani Mutlak Varlık'ta son bulur.²⁴ Plotinus'un hareketsiz, durgun, iradesiz ve kendisi dışında hiçbir şey bilmeyen Tanrı'sıyla İbn Arabî'nin "amâ" da sükûn halinde bulunan Mutlak Varlık'ı da benzerlik gösterir. İbn Arabî ontolojisinde âlemin yaratılış sebebinin aşk olması düşüncesi de Plotinus'un öğretisinden mülhemdir.²⁵

Hayatının otuz yılını²⁶ Endülüs gibi çok dinli ve çok kültürlü bir toplumda geçiren İbn Arabî, ontolojisine ve felsefesine farklı din ve kültürlerden edindiği bilgileri uyarlayarak ilave etmiştir.²⁷ İbn Arabî'nin ontolojisinde yer alan "âyân-ı sâbite" ve "hakikat-i muhammediye" görüşü, Hıristiyan teolojisinden etkilenen bazı Müslüman filozoflar ve Hallac gibi

²¹ İlhan Kutluer, "Zaman", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 44. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2013. s. 113.

²² İbn Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı yayınları, 2006 s. 124.

²³ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 235.

²⁴ Afifi, *Tasavvuf*, s. 176.

²⁵ Afifi, *Tasavvuf*, s.78.

²⁶ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 218.

²⁷ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 217.

sufiler aracılığı ile İslami motiflerle süslenerek İbn Arabî'ye ulaşması örnek olarak verilebilir.²⁸

İbn Arabî'nin sisteminde Yahudi inancından izler de mevcuttur.²⁹ Buna örnek olarak İbn Arabî'nin Allah'ın âlemi altı günde yaratıp yedinci gün olan Sebte gününde dinlendiğini iddia etmesi verilebilir.³⁰

İbn Arabî'nin ontolojisine bağlı olarak İbn Arabî'de zaman ve hareket konusu; İslam düşüncesinin ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve onun yorumlanmasıyla meydana gelen ilmi birikimin eklektik bir şekilde yorumlanmasıdır.

İslam Düşüncesinde Zaman Kavramının Tarihsel Seyri

Her din ve düşünce doğduğu coğrafyanın sosyolojik, kültürel ve coğrafi şartlarından etkilenir. Düşünceyi ifade etme aracı olan dil de tıpkı düşünce gibi doğduğu coğrafyanın izlerini taşır.³¹ Şüphesiz ki Arabistan yarımadasında, Arap olan bir peygambere Arapça olarak inen Kur'an-ı Kerim, bu dilin ifade kalıplarıyla hakikati ifade etmiştir. Bu sebeple Kur'an'ın anlatmak istediğini anlayabilmek için Arap dilini, Kur'an indirilmeden önce ve indirildikten sonra iki aşamada ele almak gerekir. Zira Kur'an indirildiği toplumun kavramlarını kullanıp, gerektiğinde onlara amacı doğrultusunda farklı bir içerik kazandırmıştır. Zaman konusu da bu bağlamda ele alınabilir.

İslam öncesi Arap dilinde zaman hakkında çok sayıda kelime bulunmasına rağmen hepsinin ifade ettiği anlam, zaman ve zamanda olanın birbirinden bağımsız olmamasıdır.³² Kısaca ifade etmek gerekirse; Arap dilinde zaman, olay (hareket) ve uzay (mekân)la iç içe geçmiş soyut bir kavramdır.³³ İslam öncesi Arap kültüründe zamanın her an da yenilenmesinden dolayı uzay ve olay da her an da yenilenip değiştiği için, İslam öncesi Arap kültüründe zaman, değişimi algılamak anlamına gelir denilebilir.³⁴

²⁸ Afifi, Tasavvuf, s.78.

²⁹ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin; Yaratılış 1,2 Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001.

³⁰ Fütuhât-ı Mekkiyye, c.14, s. 369-370.

³¹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001 s. 89.

³² Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 248.

³³ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 250.

³⁴ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 317.

İslam öncesi Arap dilinde zaman birçok kavram ile ifade edilmiştir, ancak genel olarak zaman kısa olsun uzun olsun vaktin adıdır.³⁵ Araplar *Vakt* kelimesini, zamanın bir parçası manasında; *Dehr*, *Sermed*, *Ecel*, *Müddet* ve *Hîn* kelimelerini uzun zaman manasında kullanmışlardır.³⁶ Mesela “dehr” kelimesi Araplar için bin sene uzunluğunda bir zamana işaret ederken,³⁷ “sermed” sonsuz bir zamanı değil de göreceli olarak uzun bir zamana delalet eder.³⁸

İslam öncesi dönemde “dehr” kelimesi zamanın yıpratıcı özelliğini ifade etmek amacıyla da kullanılmıştır.³⁹ Kur’an-ı Kerim’in Casiye suresinde ifade edildiği gibi müşrikler “bizi ancak dehr helak eder” inancındaydılar. Bunun sebebi ise İslam öncesi Arapların Tanrı inancının, âlemi sadece yaratan ve müdahale etmeyen bir İlah anlayışına dayanmasıdır. Müşriklere göre âlemi, yaratan ve müdahale etmeyen Tanrı’nın yerine, baskıcı ve zorba bir kozmik güç olarak adlandırabileceğimiz *Dehr* yönetiyordu.⁴⁰ Bu sebeple Araplar başlarına sıkıntı verici bir iş geldiğinde Dehr’i suçluyorlardı. İslam dini onların bu inancını kabul etmemiş, zamanın yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamıştır.

İslam’ın geldiği dönemde Kur’an, Arapların zamana delalet eden kavramlarını iki yönden ele almıştır. İlk olarak; Kur’an-ı Kerim bazı kavramları tevhid inancına aykırı olmayacak şekilde yeniden yorumlamıştır. Örnek verecek olursak; Kur’an, helak etme, eskitme ve ecel tayininin kozmik bir güç olan “dehr”in elinde olduğunu kabul etmemiş ve âlemi yaratan, sürekli ona müdahale eden bir ilah olarak helak etme, ecel tayini ve zamanın bozucu (fesad) yönünün sadece Allah’ın takdir etmesiyle olabileceğini bildirmiştir.⁴¹ Kur’an, ölümden sonrasına inanmayan cahiliye Araplarının⁴² ebedi hayatı (hulûd) arzu etmeleri karşısında⁴³, ölümden sonra bir yok oluş olmadığını

³⁵ El-Âtî, İbrahim, *ez-Zaman fi'l-fikri'l-İslamî*, s. 50.

³⁶ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s.248.

³⁷ El-Âtî, İbrahim, *ez-Zaman fi'l-fikri'l-İslamî*, s. 50.

³⁸ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 248.

³⁹ Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı”, *Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16 (2003) s. 255.

⁴⁰ Mustafa Öztürk, “Kur’an’da” s. 263.

⁴¹ Kur’an-ı Kerim, 45/24.

⁴² Kur’an-ı Kerim, 44/29, 6/35.

⁴³ Izutsu, *Kur’an’da Tanrı ve İnsan*, s. 143-144.

bildirerek *Hulûd* kavramını yeniden yorumlamış, gerçek ve ebedi hayatın ölümden sonra olacağına vurgu yapmıştır. İkinci olarak; Kur'an, İslam öncesi Arapların zamana dair bazı kavramlarını değiştirmeden kullanmıştır. Buna *Ecel* kavramı örnek olarak verilebilir. Ecel; İslam öncesi ve İslam döneminde, tayin edilen müddet; ölüm vakti anlamlarında kullanılmıştır.⁴⁴ Ancak Kur'an ecel kavramına bakış açısını düzeltmiş, eceli tayin etmenin Dehr'e değil, Allah'a mahsus olduğunu ve Allah'ın Levh-i mahfuz'da herkesin ecelini yazmış olduğunu vurgulamıştır.⁴⁵

Kur'an-ı Kerim'de zamana ait birçok kavrama yer verilmiştir. Bu kavramlar şunlardır.

1= Kur'an'da sonsuzluk anlamında *Ezel*, *Ebed* ve *Huld* kavramları kullanılmıştır. Ezel kelimesi bizatihi kullanılmamış, Hadid suresinde geçen "O evveldir ve ahirdir." ayeti İslam âlimleri tarafından Allah'ın ezeli olduğu şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁶ Ebed kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de 28 yerde geçer. Çoğunlukla 'süreklilik' anlamında, olumsuz olarak 'hiçbir zaman' anlamında kullanılmıştır.⁴⁷ Kur'an-ı Kerim'de "ebed" ile eş anlamlı kullanılan "huld" kelimesi ise 86 ayette geçer.⁴⁸ Ebediyet anlamında başka kelimeler de mevcuttur.⁴⁹

2= Kur'an-ı Kerim'de zamanla ilgili bazı kavramların üzerine yemin edilmiştir. Akıp giden ve bir daha geri gelmesi mümkün olmayan zaman anlamında *Asr*⁵⁰ üzerine, şafak vakti anlamında *Fecr*'e⁵¹, kuşluk vakti anlamına gelen *Duha*⁵² üzerine, gece anlamına gelen *Leyl*⁵³ ve gündüz anlamına gelen *Nehar*⁵⁴ üzerine yemin edilmiştir.

⁴⁴ A.g.e, s. 199-200.

⁴⁵ Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, İstanbul: İz yayınları, 2006, s. 200.

⁴⁶ Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, İstanbul: Rağbet yayınları, 2005, s. 257-258.

⁴⁷ A.g.e, s. 262.

⁴⁸ A.g.e, s. 263.

⁴⁹ A.g.e, s. 264.

⁵⁰ Esed Muhammed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004, s. 1304.

⁵¹ Kur'an-ı Kerim, 89/1.

⁵² Kur'an-ı Kerim, 93/1.

⁵³ Kur'an-ı Kerim, 92/1.

⁵⁴ Kur'an-ı Kerim, 92/2.

3=Zamanın birimleri konusunda ise, Kur'an-ı Kerim'de an, vakt, gün, ay, yıl ve yaz ve kış mevsimleri ele alınmıştır.⁵⁵ Konuyla alakası sebebiyle an, vakt ve gün kavramlarını ele alınacaktır.

Kur'an-ı Kerim'de "an" kelimesi 28 geçer.⁵⁶ Zamanın yaklaşması ve şimdiki zaman manasında kullanılan "an", geçmiş zamana ait ama gelecek zaman ile geçmiş zaman arasındaki sınırdır.⁵⁷ Vakt kelimesi ise farklı kullanımları ile beraber Kur'an-ı Kerim'de on üç yerde geçer.⁵⁸ İnsanın dünyadaki yükümlülüklerinin zamanı olarak kullanılan vakt kelimesi⁵⁹, uhrevi yönden ise Allah'ın ahirette takdir ettiği olayların zamanını ifade eder.⁶⁰ Gün manasına gelen ve çoğul sigasıyla da kullanılan "yevm-eyyam" kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dörtyüzyetmişbeş yerde geçerek en çok vurgu yapılan zaman birimidir.⁶¹ Gün kavramı hakiki manası yönünden bazı ayetlerde gündüz manasında⁶², bazı ayetlerde ise gece ve gündüzün tamamını ifade etmek⁶³ şeklinde kullanılmıştır.⁶⁴ Mecazi yönden gün kavramının, muzâfı olduğu olayın gerçekleşme sürecine bağlı olarak anlamı değişir.⁶⁵ Gün, ay, yıl, asır, hîn, hukûb ve devir anlamında kullanıldığı gibi gerçekleşme süresi sadece Allah tarafından bilinebilecek kadar uzun olan zamanı da kapsar.⁶⁶ Kısacası Kur'an'da yevm kelimesi çoğunlukla izafî olarak kullanılmıştır. Örneğin; Allah'ın nezdinde bir günün süresinin bin dünya yılı olması⁶⁷, melekler ve Cebrail'in Allah'ın katına çıktığı günün süresinin elli bin yıl olması⁶⁸ gibi. Evrenin altı günde yaratıldığının⁶⁹ anlatıldığı ayette, kastedilen sürenin de yevm kavramının içerdiği zamanın genişliği

⁵⁵ Kalın, *Kur'an'da Zaman*, s. 127-165-167-179-187-190.

⁵⁶ Kalın, *Kur'an'da Zaman*, s. 190.

⁵⁷ Uludağ Süleyman, An Maddesi, Diyanet İslam ansiklopedisi s. 100.

⁵⁸ Kalın, *Kur'an'da Zaman*, s. 166.

⁵⁹ Kur'an-ı Kerim, 7/142-143-155, 2/189, 4/10.

⁶⁰ Kur'an-ı Kerim, 7/142-143, 44/40.

⁶¹ Ayşe Çil Ünal, "Kur'an'da Zaman Kavramı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 9, S. 1 (2011) s. 349.

⁶² Kur'an-ı Kerim 2/184-185-203, 6/89.

⁶³ Kur'an-ı Kerim, 10/3, 32/5, 65/2.

⁶⁴ Kalın, *Kur'an'da Zaman*, s. 127-128-129.

⁶⁵ A.g.e, s. 131.

⁶⁶ Ali Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de "Gün/Yevm" kavramıyla zikredilen Ahiret İsimleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi* C.0 S. 16(2001), s. 146.

⁶⁷ Kur'an-ı Kerim, 32/5.

⁶⁸ Kur'an-ı Kerim, 70/4.

⁶⁹ Kur'an-ı Kerim, 25/59.

çerçevesinde yorumlanması gerektiği müfessirler tarafından vurgulanmıştır.⁷⁰

4=Kur'an-ı Kerim'de zamanın ölçüsü olan göksel varlıkların ve zaman bildiren ifadelerin üzerine yemin edilmiştir. Güneşe⁷¹, dolunay halindeki aya⁷², Tarık yani sabahyıldızına,⁷³ burçların yani gezegenlerin üzerine⁷⁴ ve batan yıldız,⁷⁵ yemin edilmiştir. Allahu Teâla Kur'an'da insanların vakitleri ölçebilmesi için güneşi yarattığını 32 yerde ve ayı yarattığını 26 yerde bildirmiştir.⁷⁶

Zamanın göksel varlıkların hareketiyle ölçülmesinin, İslâm'dan önce de Araplar tarafından bilinip ve ustalıkla uygulanmasını⁷⁷ Kur'an kabul etmiştir. Ancak zamanın göksel varlıkların hareketiyle ölçülmesi, Antik Yunan filozoflarının zamanın ay üstü âlemden nefsi ve cirmi olan yarı-tanrı varlıkların (felek ve gezegenlerin) hareketinin sonucu olması görüşünden farklıdır, çünkü İslam ontolojisinde Allah ile âlem arasında irtibatı sağlayan yarı-tanrı varlıklar yoktur. Göksel varlıklar ve âlem aynı kategoride; Hâdis varlıklar kategorisinde yer alırlar.

5= Kur'an-ı Kerim'de zaman, insan hayatının öncesini ve sonrasını kuşatacak şekilde ele alınmıştır. Evrenin yaratılış aşamaları, insanın yaratılış evreleri ve geçmiş zaman toplumlarından bahsetmek suretiyle geçmiş zamanı ele alınırken, insanın ibadetlerine vakit tayin etmek suretiyle şimdiki zamanı ele alınır. Es-Saa', Yevmu'l kıyame, Yevmu'l ceza⁷⁸ gibi terkiplerle insanın, gerçekleşmesinde şüphe olmayan bir gelecekte, yaşadığı zamanın hesabını vereceği vurgulanır.

Kur'an-ı Kerim'de ele alınan zaman konusunun ele alınış şekliinden çıkarılabilecek bazı prensipler şunlardır.

⁷⁰ Kalın, *Kur'an'da Zaman*, s. 130.

⁷¹ Kur'an-ı Kerim, 91/1.

⁷² Kur'an-ı Kerim, 84/ 18.

⁷³ Kur'an-ı Kerim, 86/1.

⁷⁴ Kur'an-ı Kerim, 85/1.

⁷⁵ Kur'an-ı Kerim, 53/1.

⁷⁶ Tefik Fehd, "İlm-i Felek", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 22. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2000, s. 127.

⁷⁷ Cabiri, *Arap İslam Kültürü* s. 321.

⁷⁸ Yılmaz, "Kur'an-ı Kerim'de "Gün/Yevm", s. 148.

1= Kur'an'a göre Allah zamandan münezzehtir. Zaman tıpkı âlem gibi yaratılmıştır.

2= Kur'an'a göre zaman göreceli ve karmaşık bir kavramdır. Allah kitabında zaman algısının yerine ve muhataplarına göre değişebileceğini şu ayetlerle belirtmiştir:

“Kıyamet koptuğu gün; günahkârlar (dünyada) ancak pek kısa bir süre kaldıklarına yemin ederler.”⁷⁹

“Allah inkârcılara: “yeryüzünde kaç yıl kaldınız?” diye sorar. “Bir gün veya bir günün bir kısmı kadar kaldık. İşte sayanlara sor” derler. Allah ise şöyle buyurur: “Sadece az bir süre kaldınız; keşke siz (bunu) bilmiş olsaydınız!”⁸⁰

Yukarıda ele alınan ayetlere göre Kıyamet gününde inkârcıların zaman algısı dünyadaki zaman algısından çok farklı olacaktır. Kur'an'a göre zaman algısı, muhatapları yönünden de farklıdır. Bazı ayetlerde Allah katında bir günün bin yıla eşit olduğu bildirilmiş,⁸¹ bazı ayetlerde de elli bin yıla eşit bir günden bahsedilmiştir.⁸²

3= Kur'an'da zamandan bahseden ayetler ne tam anlamıyla tekerrürü reddeden doğrusal bir zaman anlayışına ne de kutsallardan oluşan dairesel bir zamana işaret etmiştir, çünkü Kur'an kişinin zamanla olan ilişki tarzını önemsemıştır.⁸³ Örnek olarak; Kur'an gece ibadeti ve gece kalkıp Kur'an okumayı tavsiye ederken bunun nedenini gece vakti anlayışın daha berrak olması olarak açıklamıştır.⁸⁴ Ancak geceyi kutsallaştırmamış, zamanın eylem ile değerli olduğuna dikkati çekmiştir.

4= Kur'an-ı Kerim, indirildiği toplumun kutsal zaman kavramını kullanmıştır. Kur'an Arap kültüründe var olan kutsal *Haram Aylar*'ı Hac ibadetinin günleri olarak ele almıştır; ancak bu günlere zamanı bölen bir olağanüstülük atfetmemiştir.⁸⁵ Başka bir ayette Allah'ın aylarının oniki

⁷⁹ Kur'an-ı Kerim, 30/ 55.

⁸⁰ Kur'an-ı Kerim,23/ 112-113.

⁸¹ Kur'an-ı Kerim,32/ 5, 22/47.

⁸² Kur'an-ı Kerim, 70/ 4.

⁸³ Salih Özer, “İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, C. 18, S. 3 (2005) s. 311.

⁸⁴ Kur'an-ı Kerim, 73/3-4-5-6-7.

⁸⁵ Özer Salih, “İslam Düşüncesinde Kutsal”, s. 313.

olduğunun⁸⁶ da ifade edilmesi, bütün ayların kutsal olduğu anlamına gelir. Kısaca ifade edilirse; Kur'an'da "ilahi zaman" kavramı yoktur, çünkü her şeyi olduğu gibi, zamanı da yaratan Allah'tır ve bu nedenle ilahi olmayan zaman yoktur.

5= İslam ilke olarak zamanda radikal bir kopukluğa izin vermediği için ve bu dinde kutsal/ profan ayrımı olmadığı için İslam'ın zaman anlayışında kutsallaşmış ve dünyevi zamandan ayrıştırılmış bir zaman yoktur. Bunun en açık ifadesi Cuma suresinde, Allah'ın Cuma namazını kıldıktan sonra inananların yeryüzüne dağılıp rızıklarını aramaya devam etmeleri yönündeki emridir.⁸⁷ Kadr suresinde bin aydan daha hayırlı olduğu belirtilen Kadir gecesinin Kur'an'ın o gecede inmesi sebebiyle hayırlı olduğuna vurgu yapılan Duhan suresinde⁸⁸ Allahu Teâla "Biz (insanı) her zaman uyarmaktayız"⁸⁹ buyurarak, adeta bu uyarının dikkate alındığı her zamanın kıymetli olduğunu ima etmektedir.

Görüldüğü gibi İslam dini filizlendiği Arap toplumunda var olan zaman düşüncesini besleyip geliştirmiş ve önemini sık sık hatırlatmış, ibadetleri vakitlere bağlayarak müntesiplerinin zamanın farkında olmalarına yardımcı olmuştur. Gün içindeki beş vakit namaz için vakitlerin sınırları, kameri aylardan Ramazan ayında oruç tutulması için hilalin gözlenmesi ve Hacc için Şevval, Zilkade ve Zilhicce aylarının tespiti ihtiyaçları Müslüman astronomi âlimleri için muharrik ilke olarak kabul edilmiş ve astronomi bilimindeki keşiflerinin sonucunda zamanı ölçmek için ilk mekanik saati icat etmişlerdir.

İslam düşüncesinde zaman kavramı, İslam düşüncesini oluşturan kelam, hadis, felsefe, tasavvuf gibi çeşitli dalların İslam düşüncesinin özgünlüğünü yansıtmada hiçbirisi tek başına İslam düşüncesini temsil etme yeterliliğine sahip olmamasından dolayı özgünlük bakımından İslam'a daha yakın veya daha uzak diye nitelenebilecek görüşler bağlamında değerlendirilebilir. Kelam, felsefe ve tasavvufun kavramlarını sıkça kullanan İbn Arabî'nin zaman konusundaki görüşlerinin arka planını görebilmek için onun çağına

⁸⁶ Kur'an-ı Kerim, 9/ 36.

⁸⁷ Kur'an-ı Kerim, 62/ 10-11.

⁸⁸ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 1011

⁸⁹ Kur'an-ı Kerim, 44/3.

gelene kadar bu konuda oluşan fikri birikimden bahsetmek gerekir. Bu bilgi birikiminin ilk basamağını şüphesiz ki Kelam ilmi oluşturmaktadır.

İslam Kelam İlminde Zaman Kavramı

Kur'an-ı Kerim'in indirilişinden sonraki dönemde ilk olarak fetihlerin artmasıyla farklı kültürlerle karşılaşmanın ortaya çıkardığı sorunlar, daha sonra da tercüme faaliyetleriyle birlikte cevaplandırılması gereken sorular karşısında, Kur'an-ı Kerim'de kavramların kullanılış şekli ve onların delalet ettiği anlamların, Müslüman düşünürlerin çözüm bulmaları için bir hüccet konumunda ele alınması sebebiyle sözlü kültüre dayanan Arap dilinin sistemli hale gelmesini gerektirmiştir. İlk olarak Ali b. Ebi Talip (ö.658)'in imlâ kurallarını oluşturmasıyla başlayan süreç, 8. yüzyılda olgunluk çağına ulaşmıştır.⁹⁰

Arap dilbilginleri İslam düşünürlerine, Arap dilinin ontolojik değerleri olan⁹¹ “zaman” ve “uzaya” dayanan tecrübî ve aklî kategorilere mürâcaat edilerek yapılabılabilen,⁹² bilinenden hareket ederek bilinmeyene ulaşma yöntemi olan “kıyas ve teşbih”⁹³ yöntemini sunmuştur.⁹⁴ Buna göre Arap dilinin imkânları çerçevesinde yapılabılabilen kıyas yöntemini oluşturan önermeler, ismin sabit bir değer olarak uzayı, fiilin ise değişken bir değer olarak olayı ve zamanı sembolize ettiği cümleden oluşur.⁹⁵ Zaman ve uzayın birlikteliğiyle anlamı olan cümleyi oluşturan kelimeler için zaman ve mekân yönünden müşterek bir vezin oluşturulması⁹⁶ (ism-i zaman ve ism-i mekân) ve mekân zarflarının zaman zarflarına çevrilerek de ifade edilmeside Arap dilbiliminde zaman ve uzay ve olayın iç içeliğinin başka bir örneği olarak gösterilebilir.

Arap dilbiliminde zaman ve uzay, kesintili ve sürekli olması yönünden iki şekilde ele alınmıştır. Arap dilbilgisinde sabitlik anlamına gelen “süreklilik”, mübteda ve haberden oluşan isim cümlesiyle ifade edilirken,

⁹⁰ Sadık Türker, “Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, s.11 Mart 2007, s. 144.

⁹¹ Türker, “EKADD Kıyas ve Temelleri,” s. 149.

⁹² Türker, “EKADD Kıyas ve Temelleri,” s. 157.

⁹³ A.g.e, s. 320.

⁹⁴ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 315.

⁹⁵ A.g.e, s. 169.

⁹⁶ Cabiri, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 250.

değişim yani “kesinti” lerden oluşan zaman, fiil cümlesiyle ifade edilmiştir. Fiil cümlesini daha açıklayıcı kabul eden Arap dilbilimciler, isim cümlelerini fiil cümlelerine çevirmek için uğraşmışlardır.⁹⁷ Arap dilbiliminde değişime odaklı düşünme ve ifade etme özelliği ve İslam dininin getirdiği sonlu (hâdis) âlem düşüncesi kelâm ilminde kesintili bir zaman anlayışı ve süreksiz bir âlem tasavvuru meydana getirmiştir. Erken dönem kelâm düşüncesinde bu tasavvurun izleri açıkça görüldüğü söylenebilir.

İslam kelam ilminde zaman konusu mebde ve meâd başlığı altında ele alınmıştır. Buna göre âlemin bir başlangıç zamanı ve bir bitiş zamanı vardır.⁹⁸ Kelam âlimlerinin tamamına göre *Vâcibu'l-Vücûd* olan ve âlemi yoktan yaratan Allah ezeli ve ebedidir.⁹⁹ Ezeliyet; varlığının başlangıcının olmaması, ebediyet ise varlığının sonu olmamasını ifade eden kavramlardır. Yani Allah kadîmdir ve zamandan münezzehtir. Zaman ise yaratılmış olan âleme mahsus bir olgudur ve âlem zamanla birlikte boşlukta yaratılmıştır.¹⁰⁰ Bu durum Allah ile âlem arasında bir ara âlemin (makuller âlemi) olmadığı anlamına gelir. Bu bağlamda kelam düşüncesinde “mutlak zaman” kavramı yoktur.¹⁰¹ Mutlak zaman kavramıyla kastedilen “dehr” yani Allah’ın zamanın ilkesi olması anlayışı, Helen felsefesini izleyen İslam filozoflarına ait bir görüştür.¹⁰² İslam düşüncesi tarihinde kimi düşünürlerce Allah ile zamanı özdeşleştirme anlamında çeşitli yorumlara da kaynaklık eden “Dehre sövmeyin, zira Allah Dehr’dir”¹⁰³ hadisinde “dehr” kelimesi, zamanın bozucu karakterinden muzdarip olan kişinin, zamanı yaşadığı durumun sorumlusu olarak görmesi sebebiyle küfretmesi üzerine, oluşun ve bozuluşun faili Allah’tır, zamanın bir hükmü yoktur anlamında söylenmiştir.¹⁰⁴ Bu hadis dehrin sahibinin Allah olduğu şeklinde de anlaşılmıştır.¹⁰⁵

⁹⁷ Türker, “EKADD Kıyas ve Temelleri”, s. 169-172

⁹⁸ M. Sait Özervarlı, “Mebde ve Mead”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 28. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003. s. 211-212.

⁹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Doğu Batı yayınları, 2015, s. 64.

¹⁰⁰ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 66.

¹⁰¹ Cabirî, *Arap İslam Kültürü* s. 383.

¹⁰² Mehmet Dağ, “İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, no: 117 (1973) s. 111.

¹⁰³ Buhari: Tefsir 45, Ebu Davud: Edeb 169.

¹⁰⁴ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 249.

¹⁰⁵ Öztürk, “Kur’an’da ve İslam” s. 264.

Kelam âlimlerine göre Allah zamanla birlikte âlemi yoktan yaratmıştır. Bu sebeple Allah'ın yarattığı bütün varlıklar *Hâdis* (sonradan meydana gelen ve varlığını başka bir varlığa borçlu olan anlamına gelen) olarak kategorize edilir.¹⁰⁶ Hâdis varlığın başlangıcı yaratılma zamanı, sonu ise yok olma zamanıdır. Kelamcıların bir kısmına göre zaman da hâdis olduğu için varlığının bir başlangıcı ve sonu vardır, yani kadim değildir.¹⁰⁷ Zamanın ne olduğu konusunda farklı düşünen kelam âlimlerinin bir kısmı zamanın yaratılmışlardan ayrı bir yapıya sahip olduğunu düşünürken, bir kısmı da zamanın ayrı bir yapıya sahip olmadığını, yaratılmışların bir keyfiyeti olduğunu savunmuştur.¹⁰⁸

Kelam âlimlerinin çoğunun varlık anlayışını yansıtan atomcu görüşe göre âlem sınırlı, sonlu ve boşlukla kuşatılmış *Cevher-i fert*'lerden (atomlardan) meydana gelmiştir.¹⁰⁹ Cevher-i fertlerin bir araya gelmesiyle oluşan *Cevher* tek başına varlığını devam ettiremediği için *Araz*'a ihtiyaç duyar. Bu sebeple Allah her fert zamanında (zamanın atomu olan an) arazları sürekli olarak yaratır ve arazı yaratılmayan cevherin ömrü sona erer.¹¹⁰ Kelamcı yaratma teorisi olan *Tecdid-i Halk* anlayışına göre her fert zamanında yaratılıp yok olan arazla beraber fert zamanı da yaratılıp yok olur, bir sonraki arazla beraber yine fert zamanı da yaratılır ve Allah yaratmaya son verene kadar bu süreç böylece devam eder. Sonuç olarak, yaratma nazariyesiyle uyumlu olarak kelam düşüncesinde zaman anlayışı kesintili ve süreksizlik esası üzerine kuruludur.¹¹¹

Kelam ilminin zaman anlayışını ontolojik yönden ele aldıktan sonra mahsus âlemde tecrübe edilen zamanı nasıl ele aldıklarını incelenecektir.

Kelam âlimleri tecrübe edilen zamanı fonksiyonelliği açısından ele almışlardır.¹¹² Onlara göre zaman, zamanda meydana gelen olay ve olayın meydana geldiği mekân birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu anlayış daha önce de bahsedildiği gibi Arapça dil bilgisinde ism-i zaman ve ism-i mekân vezni

¹⁰⁶ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 294.

¹⁰⁷ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 64.

¹⁰⁸ Kalın, *Kur'an'da Zaman kavramı*, s. 46-47.

¹⁰⁹ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 236.

¹¹⁰ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 66.

¹¹¹ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 249.

¹¹² A.g.e, s. 251.

için müşterek bir zarf oluşturulmasıyla kendisine yer bulur.¹¹³ Kelam âlimlerine göre nasıl ki mekân atom parçacıklarından oluşur ise zaman ve olay da atom parçacıklarından oluşur ve bir bütün olarak değerlendirilir.¹¹⁴ Kelam âlimleri zamanı araz olarak kabul ettiklerinden dolayı zaman da araz gibi sürekli olarak yenilenir.¹¹⁵ Zamanın yenilenmesiyle birlikte oluş da yenilenir. Buna göre zaman, sürekli yenilenen bir şeyi belirleyen sürekli yenilenen bir şeydir ve sürekli yenilenen iki şey muhatabın idrak etmesine göre birbirini belirleyebilir.¹¹⁶ Örnek olarak; ‘Hasan ne zaman doğdu?’ sorusuna ‘ekinler biçildiği zaman’ cevabının verilmesi zamanın oluşla veya oluşun zamanla belirlenebildiğini ve belirleme kıstasının muhataba göre değişebildiğini gösterir. Bu durumu, zamanın göreceli olması şeklinde ifade edilir. Zamanın göreceli olması, zamanın uzun veya kısalığının kişinin olayı idrak ederken içinde bulunduğu duruma göre değişmesi anlamına da gelir.¹¹⁷ Kısaca ifade edilirse; kelam âlimlerine göre zaman; göreceli, kesintili ve süresiz bir olgudur.

Kelam âlimlerine göre zaman, mazi (geçmiş) ve muzari (gelecek) olarak iki kısımda ele alınır. İçinde bulunulan “an”a ise “vakit”, vakitte bulunulan duruma da “hâl” denilir. Hâl şimdiki zamana delalet eder ancak gerçekleşme süresi çok kısadır. Muhammed Abid el-Cabiri’ye göre kelamcıların zamanı an, başka bir deyişle şimdiki zamanla sınırlaması ve şimdiki zamanın varoluşunun çok kısa olması nedeniyle neredeyse imkânsızlaştırması, bazı kelamcılar nezdinde zaman anlayışının ortadan kaldırılmasına yol açmıştır. Zira bazı kelamcılar zamanın, bazıları da mekânın varlığını kabul etmezler. Onlara göre var olan, yalnızca mekânda ve zamanda var olan şeydir.¹¹⁸

İslam Felsefesinde Zaman Kavramı

İslam felsefesinde zaman kavramı Platon, Aristoteles ve Plotinus’un zaman konusuna yaklaşımları çerçevesinde ele alınmış bir konu olarak

¹¹³ A.g.e, s. 251.

¹¹⁴ A.g.e, s. 250.

¹¹⁵ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 66.

¹¹⁶ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 250.

¹¹⁷ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 250.

¹¹⁸ A.g.e, s. 253.

“mutlak (tanrısal) zaman” ve “sayılabilir (fiziksel) zaman” olarak iki kısımda incelenebilir.

Antik Yunan mitolojisinde zaman, bütün zamanları kapsayan ve sonsuz zamanı (mutlak zaman) sembolize eden *Tanrı Aion*¹¹⁹ ve zamanın tüketici ve bozucu yönünü ifade etmek amacıyla kendi çocuklarını yutan bir Tanrı olarak tasvir edilen¹²⁰ sayılabilir (fiziksel) zamanın tanrısı *Kronos*'tur. Platon'a göre Tanrı Demiurg'un özelliği olan sonsuz, makul ve değişmeyen zaman olan Aion'un, kendi gölgesi olarak Kronos'u yaratmasıyla, varlığı mutlak zamana dayanan algısal bir zaman oluşturur. Kronos oluşla ilgili, göksel varlıkların hareketine dayanan zamanı sembolize eder; ancak sonsuz bir zamanın gölgesi olduğu için o da sonsuzdur.¹²¹

Antik felsefede sonsuz zaman anlayışı, zamanın dairesel olmasının farklı bir ifadesidir ve Aristoteles'e göre hareketin sayısı olan zaman, ay üstü âleme ait, oluş ve bozuluşa tabi olmayan “esîr” den oluşan göksel varlıkların dairesel dönüş hareketinin sayısıdır. Söz konusu dairesel hareket sonsuz varlıklara ait olduğu için, Aristoteles'e göre zaman kadimdir.¹²² Plotinus'a göre ise zaman ay üstü varlıklardan biri olup âlemi oluşturan *Küllî Ruh*'un bir özelliğidir.¹²³

Zamanın âlemi yaratan Tanrı'dan kaynaklanması düşüncesi İslâm felsefesinde de ele alınmıştır. İslâm felsefesinde Tanrı'nın kadim hareketiyle meydana gelen zaman, *Mutlak zaman* anlamına gelen *Dehr* kelimesiyle kavramlaştırılmıştır.¹²⁴ Endülüs'lü filozof İbn Hazm'a göre “dehr” Allah'ın isimlerinden biridir.¹²⁵ İbn Hazm bu görüşünü meşhur dehr hadisine dayandırır. Bu görüşe göre zamanın ilkesi ve kaynağı Allah'tır.¹²⁶ İslâm inancına göre zamanın yaratılmış (mahlûk) olduğu ve Allah yarattıklarına benzemediği için Allah'ın zamandan münezzeh olması, mutlak zaman anlayışını benimseyen Müslüman filozofların, küçük de olsa Tanrı ile âlem

¹¹⁹ Arslan Topakkaya, “Aristo ve Platon'da Zaman ve Hareket”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 13(Bahar 2012) s.106.

¹²⁰ A.g.e, s. 105.

¹²¹ A.g.e, s. 220-221.

¹²² A.g.e, s. 227.

¹²³ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültürde Zaman*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013, s. 123.

¹²⁴ İlhan Kutluer, “Zaman”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 44. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2013. s. 111-114.

¹²⁵ Öztürk, “Kur'an'da ve İslam”, s. 256.

¹²⁶ Kalın, *Kur'an'da Zaman kavramı*, s. 207.

arasına mesafe koyan bir ontolojik görüş olan *Yeni Eflâtuncu sudûr nazariyesini* benimsemelerine yol açmıştır.

Sudûr nazariyesine göre âlem; yokluktan var olmamış, *Mutlak Bir*'den, yani Tanrı'dan aşamalar halinde feyezana etmiştir. Tanrı'nın âlemi yaratmayı dilemesi ve varlığın O'ndan sadır olması, bu ezeli ve ebedi hareketle meydana gelen ezeli ve ebedi bir zaman anlayışına yol açmıştır. Bu anlayışa göre âlemde var olan sayılabilir zamanın mutlak zamanın bir parçası olması sebebiyle Tanrı ile âlem arasında sadece zâtî bir farklılık vardır. Yani Allah ile âlem arasında zaman yönünden değil, zât yönünden bir öncelik sonralık ilişkisi vardır.¹²⁷ Sudûrcu İslâm filozoflarından Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflara göre mahsus âleme ait zamanın kökeni sonsuz zaman yani "dehr"dir.¹²⁸ Onların mutlak zaman anlayışı, mutlak zamanı kabul etmesi açısından Platon'dan, Mutlak Varlık'la âlem arasında zât yönünden bir farklılık görmesi bakımından Yeni Eflâtuncu anlayıştan, Mutlak Bir'den mutlak zamanda sudûr eden nefis sahibi ay üstü varlıkların sonuncuları olan feleklerin dönüşünün ay altı dünyanın zamanını oluşturması görüşü¹²⁹ Aristoteles'in mutlak zaman anlayışından mülhem olduğu için İslâm felsefesinde mutlak zaman anlayışı Platon, Aristoteles ve Plotinus'un mutlak zaman anlayışının bir sentezi olarak kabul edilebilir.

İslam felsefesinde sonsuz zaman anlamında kullanılan bir kavram da "sermed" dir. İbn Sînâ'ya göre sermed; Mutlak varlık'ın sürekliliğini ifade eden, hareketin ilkesi olan dehrî de kuşatan sonsuz zaman anlamına gelir. İbn Sînâ zamanla ilgili kavramları şu şekilde formülleştirmiştir: "Değişenin değişene nispeti *zaman*, değişmeyenin değişene nispeti *dehr*, değişmeyenin değişmeye nispeti de *sermed*'dir."¹³⁰ Kelam ilminde ve İslam öncesi Arap düşüncesinde dehr ve sermed kavramları tecrübe edilen zamanın uzunluğunun bir ölçüsü olarak ele alınırken¹³¹, İslam felsefecileri Yeni Eflâtuncu anlayışın etkisiyle "sermed"i Mutlak Bir'e ait zaman, "dehr"i Mutlak Bir'den sudûr eden ay üstü tanrısal varlıklar için zaman, göksel

¹²⁷ A.g.e, s. 50.

¹²⁸ Kutluer, "Zaman", s. 114.

¹²⁹ Dağ, "İslam Felsefesinde", s. 108-109.

¹³⁰ Kutluer, "Zaman", s. 112.

¹³¹ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 253.

varlıkların hareketinden meydana gelen zamanı ise mahsus âlem için zaman olarak kavramlaştırmışlardır. Daha sonraları dehr kelimesinden türetilen “dehriyye” terimi İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefî akımı ifade etmesi yanında, çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezlerin ortak adı olarak da kullanılmıştır. İslâm’dan önce bazı Câhiliye Araplarının dehriyye anlamında materyalist bir dünya görüşünün mevcut olduğu Kur’ân-ı Kerîm’de “Dediler ki hayat ancak yaşadığımızdan ibarettir. Ölüyoruz ve yaşarız, bizi ancak zaman (dehr) helâk eder”¹³² meâlindeki âyetten anlaşılmaktadır. Dehrî olarak nitelendirilen felsefî düşüncelerin ana hatları itibariyle bu âyette belirtilen materyalist dünya görüşüne uygun düşmesi, dehrî ve dehriyye terimlerinin doğmasında etkili olmuştur. Dehrîler oluş ve bozuluşu bir tabiat olayı olarak görüp Allah’ın müdahalesini reddettileri için “ehl-i küfür” den sayılmışlardır.¹³³

Kısacası; Ay altı dünyadaki sayılabilir zamanın ay üstü dünyadaki göksel hareketin bir sonucu olduğu görüşünde olan sudûrcu Müslüman filozoflara göre zaman, ezeli müteharrik olan Tanrı’dan ezeli zamanda sudûr edip ezeli maddeyle (heyula) cisimleşen âlem de ezeldir.¹³⁴

Meşşai filozoflara göre sayılabilir zaman vehmî değil gerçek varlığı olan bir kavramdır.¹³⁵ Onların zaman tanımı, üstadları Aristoteles gibi hareket kavramıyla bağlantılıdır. Aristoteles’in zamanı hareketin sayısı ve ölçüsü olarak tanımlamasına paralel olarak; Kindî zamanı, hareketin saydığı bir süre olarak,¹³⁶ İbn Sînâ ise zamanı hareketin ölçüsü olarak kabul eder. İbn Sînâ’ya göre zaman ancak hareketle tasavvur edilebilir. Hareket hissedilmezse zaman da hissedilmeyeceğinden dolayı için zamanın bilinebilmesi için insan idrakinin varlığını şart olarak görür ve bu görüşüne delil olarak da Ashab-ı Kehf kıssasını örnek olarak verir.¹³⁷ Zaman ve değişim konusunda İbn Sînâ

¹³² Kur’an-ı Kerim, 45/24.

¹³³ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, Diyanet İslam Ansiklopedisi, C. 9, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1994, s. 109.

¹³⁴ Ahmet Çapku, “İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd’de Eskatoloji”, MÜİF AnaBilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı Doktora Tezi, s. 55.

¹³⁵ Kâzım Sarıkavak, “İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali de Zaman Anlayışı”, Felsefe Dünyası, S. 25 (Yaz 1997) s. 55.

¹³⁶ Kutluer İlhan, “Zaman”, s. 112.

¹³⁷ Sarıkavak, “İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali” s. 57-60.

değişime uğrayan varlıkların zaman içinde olduklarını düşünür. Felekler özü itibarıyla değil, hareketi itibarıyla değişime tabi oldukları için özü bakımından zamansız, hareketleri bakımından zamana tabidir. Tanrı ise değişimden münezzehtir olduğu için (sayılabilir) zamandan da münezzehtir.¹³⁸

İbn Rüşd'e göre Allah kadîmdir ve O'nun sıfat ve fiilleri de kadîmdir. Buna göre yaratma fiili de kadîm olduğu için âlemde hareket de kadîmdir. Hareketin sayısı olan zaman da kadîmdir. Ancak merteye yönünden âlem yaratıcısıyla aynı mertebeye olamayacağından dolayı âlem sürekli yaratılması sebebiyle ezeli ve ebedi olarak hâdis olarak kalacaktır.¹³⁹

Yeni Eflatuncu Felsefe'nin İslam dünyasına aktarımında önemli bir payı olan İhvan-ı Safa, zamanın sadece mahsus âlemde gerçekliğini kabul eder.¹⁴⁰ Onlara göre de zaman gök küresinin hareketlerinin sayısı ile gece ve gündüzün tekrarıdır. İhvan-ı Safa'ya göre değişim, hareketin gerçekleşmesini sağlayan durumlardan birisi olduğu için zamanla ilişkilidir.¹⁴¹

Filozofları zaman hakkındaki görüşleri sebebiyle eleştiren Gazali, zamanın her ne kadar vehmî olsa bile, ancak hareketle anlamlandırılabilceği görüşüyle filozoflarla bir ortak paydada buluşur.¹⁴² Ancak o mümkün varlığın yaratılmasından önce zamanın söz konusu olmadığı hususunda çok nettir. Ebu Hamid el-Gazali filozofları eleştirdiği Tehafütü'l Felasife adlı eserinde onların kadim zaman görüşü üzerine şunları söylemiştir:

Filozoflar Allah'ın âlem üzerine zaman bakımından değil, ancak zat bakımından takaddüm ettiğine inanırlar. Bu öncelik birin iki, illetin malul üzerine takaddümü gibidir ki; bunların hepsi eşit gibidirler... Bu durumda bunların her ikisinin ya kadîm ya da hâdis olmasını gerektirir. Birinin kadîm ya da hâdis olması muhaldir. Ayrıca, yine Allah âlem üzerine zatıyla değil, zamanen takaddüm etmiştir denildiğinde ise âlem yokken, var olmadan önce zamanın varlığını kabul etmek gerekir. Yokluğun varlığa önceliği olunca da Allah öncelik (evvel) yönüyle değil, sonluk (ahir) yönüyle çok uzun bir süreç geçirmiştir. Bu şekilde sonu olmayan bir zamanın kabul edilmesi çelişiktir.

¹³⁸ Çağfer Karadaş "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik", *İslam Araştırmaları Dergisi*, S. 8 (Temmuz-Aralık 2007), s. 17.

¹³⁹ Çapku, "İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd", s. 55.

¹⁴⁰ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 252-253.

¹⁴¹ Sarıkavak, "İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali" s. 56.

¹⁴² Sarıkavak, "İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali", s. 57.

Zira bu durum zamanın hudusu ile ilgili söylenenin muhal olmasını gerektirir... Eğer zamanın kıdemi gerekirse hareketin de kıdemi gerekir. Çünkü zaman hareketin ölçüsünden ibarettir. Bütün bu söylenenlere karşılık şöyle söylenir: Zaman hâdis ve mahlûktur ve ondan önce kesinlikle zaman yoktur.¹⁴³

Gazali, âlemin yoktan ve zamanla birlikte var edildiğini savunarak zamanın ve yaratılışın kaynağının devri hareketin bir sonucu olduğunu söyleyen filozofların görüşünü kabul etmez.¹⁴⁴ Gazali'ye göre zaman ve uzay mümkünlerin olmazsa olmaz özelliği olduğu için zaman ve mekânla sınırlanan her şey mümkün kategorisine girer. Bu sebeple Zorunlu Varlık için zaman söz konusu olamaz; çünkü zorunlu ve mümkün varlık birbirinin çelişgidir ve aynı özelliklere sahip olamazlar.¹⁴⁵ Gazali'ye göre vehim gücüyle bilebildiğimiz zaman, hareketin ve varlığın salt akli imkânı ve varlığın akli delili olarak öncelik ve sonralıkla ifade edilen durumdur.¹⁴⁶ Filozofa göre zaman ve uzayın (mekânın) birbiriyle paralel ve dönüşümlü olması sebebiyle zaman süreçlerinde ifade edilen her şey mekân süreçlerinde de ifade edilebilir ya da tam tersi de olabilir.¹⁴⁷

Gazali hareketi kuvveden fiile çıkmak olarak tanımlar. Değişim ise varlığın bir halden diğerine geçmesidir. Değişen varlığın kendisi değil, varlığın nitelik, tür veya bağıntısıdır.¹⁴⁸ Allah'ın arazları sürekli olarak an da yarattığı düşüncesinde olan Gazali için değişim de “an” da gerçekleşen yaratmadır ve onun için zaman, noktasal zaman olarak sadece andır. Mazi yok olmuş, gelecek ise henüz var olmamıştır. Vakit an olarak, hâl ise vakitte içinde bulunduğumuz durum olarak ele alınmıştır. Özetlemek gerekirse; Gazali için anlardan oluşan zaman kesintili ve süreksizdir.¹⁴⁹

Mahsus âlemdeki zamanı sürekli ve kesintisiz olarak kabul eden meşşai filozoflara göre “an”, geçmiş ve gelecek zamanın bir sınırı değil, birleştiği

¹⁴³ Ebu Hamid Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012. s. 65-66.

¹⁴⁴ Gazali, *Tehafütü'l Felasife*, s. 56-65.

¹⁴⁵ Sadık Türker, “Gazzali Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik”, *Kudatgubilig Felsefe – Bilim Dergisi*, S. 20 (Ekim 2011), s.84.

¹⁴⁶ Türker, “Gazzali Felsefesi”, s. 83.

¹⁴⁷ A.g.e, s. 84.

¹⁴⁸ Sarıkavak, “İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali”, s. 64.

¹⁴⁹ A.g.e, s. 69.

noktadır.¹⁵⁰ Eğer sınır olsaydı zamanın süreksiz ve sınırlı olması gerekirdi. Bu sebeple an, geçmişe ait olarak geçmiş ve geleceği birleştirir. İbn Sînâ ve İbn Rüşd'e göre an; iki tarafı sonsuz olan ama maziye ait olan, bir doğru üzerindeki noktadır. Nokta farazi bir gerçek olduğu için an da bilkuvvedir, sadece varsayılabılır.¹⁵¹

İslam Düşüncesinde Hareket Kavramının Tarihsel Seyri

İslam düşüncesinde hareket kavramının dayandığı en önemli ilkeler, Kur'an-ı Kerim'in indirildiği toplumun dil yapısı ve Kur'an-ı Kerim'e dayanan çıkarımlardır. Kur'an-ı Kerim de zamanı tanımlayan hareket kavramı yer almaz¹⁵² ancak, Kur'an-ı Kerim hareketle bağlantısı olan meşiet, irade, süreklilik ve süreksizlik gibi kavramların oluşumuna kaynaklık etmiştir. İslam düşüncesini oluşturan ilimlerden biri olan kelim ilminde hareket konusu, kelim düşüncesinin Arap dilinin yapısıyla şekillenmesi sebebiyle, Arap dilinin referans noktaları olan zaman ve uzayla birlikte ele alınmıştır. Buna göre hareket, zaman ve uzay ya kesintili ve süreksiz ya da kesintisiz ve süreklidir.¹⁵³ Sürekliliğin ebediyet, ebediyetin de Allah'ın zati sıfatlarından birisi olması ve Allah'ın *Muhalefetü'l lil havadis* sıfatı gereğince yaratılmış varlıklara benzemeyeceği kabulünden yola çıkarak ontolojisini oluşturan kelamcılara göre âlem kesintili ve süreksiz-olduğu için âlemdeki hareket de kesintili ve süreksiz; yani yaratılmış ve sonludur. Kelam düşüncesinde hareket konusunun ele alındığı ikinci önemli nokta ise "mümkünlerin hareketlerinin kendi iradeleriyle mi yoksa Allah'ın dilemesiyle mi gerçekleşir" sorusudur.¹⁵⁴ Bu soru sebeplilik, âdet ve tevellüd kavramlarını gündeme getirmiş, kelim âlimleri hareketle bağlantılı bu kavramların üzerinde kafa yormuşlardır.

Hicrî II. Yüzyılda başlayan tercüme hareketleriyle Antik Yunan felsefesiyle karşılaşan Müslüman düşünürler, hareketin başlangıcını ve sonunu, ezeli ve ebedi olup olmadığını ve buna bağlı olarak Tanrı-âlem

¹⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "An", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1991, s. 101.

¹⁵¹ Yavuz, "An", s. 100-101.

¹⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1997, s. 120.

¹⁵³ Türker, "EKADD Kıyas ve Temelleri", s. 158

¹⁵⁴ Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 265

ilişkinin Plotinus ve Aristoteles'e ait olduğu düşünölen metinler ekseninde çözümlenmeye çalışmışlardır. Aristoteles'in âleme ilk hareketini veren ve âlemle aynı başlangıca sahip Tanrı anlayışının Müslöman filozofların kabul edemeyeceği bir yaklaşım olması sebebiyle Yeni Eflatuncu anlayışın getirdiği kademeli Tanrı-âlem ilişkisi daha çok kabul görmüştür. Bunun nedeni ise, Yeni Eflatuncu sudûr teorisinde Mutlak Bir' in makuller âlemine ve maddi âleme zamansal açıdan önceliğinin olmasıdır. Böylece ilk hareket ilahi olanın taşmasıyla gerçekleşen hareketidir ve taşmanın neticesinde meydana gelen makuller âlemi, madde âleminin hareketinin sebebi olmuştur.

İbn Arabî, felsefi temeller üzerine inşa ettiği tasavvuf anlayışında birbirinden farklı gerekçelere dayanan bu iki düşünce dalının hareket konusundaki görüşlerini de birlikte kullanmış, kelamcıların an da gerçekleşen hareketini (Tecdid-i halk nazariyesi), Helenci İslam filozoflarından aldığı sudûr nazariyesi ile gerekçelendirmiştir. Onun bu eklektik yöntemi herkesin İbn Arabî'nin sisteminde kendisinden bir parça bulmasına sebep olmuştur denilebilir.

İslâm Kelam Düşüncesinde Hareket Kavramı

İslâm kelamı, fetihler sonrasında çok kültürlü hale gelen İslam toplumunda farklı din ve kültürlerle karşılaşılması sebebiyle ortaya çıkan soru ve sorunlara bir cevap aramak amacıyla ortaya çıkan bir ilim olması sebebiyle kelam âlimlerinin ilk prensibi, İslam inanç esaslarına uygun olarak, Allah'ın tek bir ilah olduğu ve O'na hiçbir şeyin ortak koşulmamasıdır. Bu ilke üzerine kurulan kelamcı ontolojiye göre Allah ezeli ve ebedidir, sonradan yaratılmış olan varlıklara asla benzemez (Muhalefetü'l lil havadis). Âlem ise sonradan yaratılmış (hâdis) ve bir sonu olan, Allah'ın dilemesi (meşiet) sonucu meydana gelen bir varlıktır.¹⁵⁵

Kelamcılara göre Tanrı ile âlem arasındaki ilişki, tam bir ayrıklık (infisal) ilişkisidir.¹⁵⁶ Yani sadece yaratan ve onun dilemesi sonucu yaratılan vardır. Allah'ın yaratması için aracı varlıklara ihtiyacı yoktur. O, âlemi yokluktan yaratmıştır ve yaratmaya da devam edecektir.¹⁵⁷ Kelam âlimleri bu ilkelerden

¹⁵⁵ Kur'an-ı Kerim, 2/117, 3/47.

¹⁵⁶ Cabiri, *Arap-İslam Akli*, s. 232.

¹⁵⁷ A.g.e, s. 232.

yola çıkararak yoktan yaratılan ve varlığı her an da yaratılan arazlara bağlı olan *Atomcu Cevher-i Fert Nazariyesi*'ni oluşturmuşlardır.

Atomcu cevher-i fert nazariyesi kelim ilminin ilk dönemlerinde Ebu'l Huzeyl el-Allâf tarafından, Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını ve O'nun kudretinin cisimleri son parçasına kadar bölebilmeye kadir olduğunu ispatlamak için gündeme getirilmiş, ancak daha sonraları kelamcıların temel meselelerinden biri olmuştur.¹⁵⁸ Bu görüşe göre *Atom* anlamına gelen¹⁵⁹ Cevher-i fert, âlemin asla bölünemeyen (cüz'ü la yetecezza) en küçük yapı taşıdır. Kelamcılara göre varlığın yapıtaşı olan atomlar belli sayıdadır; artmaz ve eksilmezler. Dolayısıyla atomlar bölünemezler, birleşemezler ve sonludurlar. Bu tezin zemininde yatan düşünce âlemin sonlu olduğu düşüncesidir. Kelam âlimlerine göre cevher-i fertlerin boyutları ve miktarı olmadığı için mekânsızdırlar ve boşlukta (halâ) asılı dururlar.¹⁶⁰

Cevher-i Fertlerin bir araya gelmesiyle cisim meydana gelir. Kelam ilminde cisim cevher ve arazdan oluşur. Kelamî literatürde cevher; kendisiyle kaim, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup, kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamına gelir.¹⁶¹ Araz hakkında ise kelamcılar değişik tarifler yapmışlar, farklı fizik ve metafizik kabulleri ekseninde arazın farklı özelliklerini ön plana çıkarmışlardır. Eş'ariliği sistematize eden Bakıllanî araz'ı "bizzat mevcut olmayan, başkasıyla var olan sıfat"¹⁶², İbn Furek "Cevherde ortaya çıkan ve devamlı olmayan şey"¹⁶³ olarak tarif etmiştir.¹⁶⁴ Araz cevher-i fertlerde yaratılan birleşme, ayrışma, sükûn ve hareket, şekil, renk, tat ve koku gibi sıfatlardır. Cevherler ve arazlar sürekli olarak varlıklarını koruyamazlar. Her zaman atomunda arazların yenilenmesiyle birlikte cevherin varlığı devam etse de cevherler de arazlar gibi sonludur.¹⁶⁵ Arazlar peş peşe iki anda var olamadıkları için her zaman atomunda (an)

¹⁵⁸ A.g.e, s. 237.

¹⁵⁹ İlhan Kutluer, "Cevher", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 7, İstanbul: İsam Yayınları, s. 450-455.

¹⁶⁰ Kutluer, "Cevher", s. 453.

¹⁶¹ Kutluer, "Cevher", s. 450-455.

¹⁶² Cabiri, *Arap-İslam Akli*, s. 245.

¹⁶³ Kutluer, "Cevher", s. 450-455.

¹⁶⁴ A.g.e, s. 453.

¹⁶⁵ Cabiri, *Arap-İslam Akli*, s. 244.

yeniden yaratılırlar. Cevherler ise kendilerine araz yaratılmadığında var oluş süreleri bitmiş olur.¹⁶⁶

Kısaca ifade etmek gerekirse; kelamcı atom nazariyesine göre âlem boşlukta asılan cevher-i fertlerin yan yana gelmesiyle meydana gelen cisimlerden oluşur. Cisim ise cevher ve arazdan oluşur. Araz bir cisme bir bütün olarak değil, cismi oluşturan cevher-i fertlere tek tek yüklenir. Buna örnek olarak hareket verilebilir. Kelamcılara göre hareket bir araz olarak cevherin her bir ferdine yüklenildiği için hareket cevherin hareketidir.

Hareket konusu, hicri ikinci asırdan itibaren kelamcılarının metafizik ilimle uğraşmaları sonucu zaman ve mekân kavramıyla bağlantılı olarak ele alınmış bir konudur. Kelam âlimlerine göre hareket eden cisim değil, az önce anlattığımız gibi cismi oluşturan cevherin her bir parçasıdır ve bu yüzden hareket eden cevherdir. Hareket arazi yaratılmayan cevher ise sükûn arazi yüklenir. Hareket ettiren hiç şüphesiz ki “Kadir-i mutlak” olan Allah olduğu için âlemde olan hareket Allah’ın meşietiyile gerçekleşir. Hareketin zamanı ise kelamcılarının “Tecdid-i halk” nazariyesine göre andır. Allah her zaman atomunda arazlar yaratarak cevherlerin sürekliliğini yani hareketini sağlar. Bu duruma bağlı olarak hareketin başlangıcı yaratıldığı an, hareketin sonu ise bir sonraki anın başlangıç zamanıdır.¹⁶⁷ Hareketin mekânı ise, boşlukta asılı duran cevher-i fertlerin her birinin sabit yüzeyinin toplamından ibarettir; çünkü kelamcılara göre mekân nesneden ayrılamadığı için onun bir parçasıdır.¹⁶⁸

Kelâm âlimlerine göre âlemde var olduğu kabul edilen hareket intikal hareketidir; ancak buradaki intikal mekânsal bir hareket değildir. Cevher-i fertler boşlukta olmaları sebebiyle sabit bir mekânları yoktur. Yukarıda ifade edildiği gibi cevher-i fertlerin yüzeyleri onlardan ayrı değildir, onların bir parçasıdır. Bu bilgiler ışığında intikal hareketi, cevher-i ferdin boşlukta yan yana durduğu ikinci cevher-i ferdin yanından bir başka cevher-i ferdin yanına geçmesidir. Hareketin hızı ise cevher-i fertlerin intikal hareketi esnasında alacakları mesafede bulunan diğer cevher-i fertlerin seyrekliğine; yani

¹⁶⁶ A.g.e, s. 245.

¹⁶⁷ Cabiri, *Arap-İslam Aklı*, s. 255.

¹⁶⁸ A.g.e, s. 239.

boşluğun fazlalığına veya cevher-i fertlerin yoğunluğuna; boşluğun azlığına bağlıdır. Eğer bir cismin hareketi yavaşsa boşluk azdır yani duraklama sayısı fazladır. Cisim daha hızlı ise boşluk çoktur; duraklama sayısı azdır.¹⁶⁹

Kelamcılara göre hareketin olabilmesi için boşluğun olması şarttır. Bunun sebebi hareketlinin ulaştığı mekâna yerleşmesinin ancak o mekânın boş olmasıyla mümkün olmasıdır. Çünkü kelamcılara göre hareket, mekânsal bir değişim olan “intikal” hareketidir. Dolayısıyla hareketlinin bir mekândan diğer mekâna hareketi intikal, bulunduğu yerde sabit olması da sükûn halidir.

Sonuç olarak, kelim âlimlerine göre hareket, Allah’ın dilemesi ve sürekli yaratması sonucunda cevher-i fertlerin boşlukta bir araya gelmek için yer değiştirmesi (intikal) suretiyle meydana gelir. Hareket araz olduğu için peş peşe iki anda var olamaz ve her an Allah tarafından yenilenir. Buna göre hareket bütünüyle yaratıcının dileyerek yaratmasına bağlı olduğu için âlemdaki harekette muharrik, Allah’tır.

İslam Felsefesinde Hareket Kavramı

İslam felsefesinde varlık anlayışı ve buna bağlı olarak hareket konusu, milâdî 8, 9 ve 10. Asırlarda cereyan eden tercüme döneminden sonra Müslüman filozoflara büyük etkileri olan Aristoteles’in ve Plotinus’un varlık anlayışının bir sentezidir.

Aristoteles, hareket konusunu merkeze alan ontolojisinde varlığı ay üstü âlem ve ay altı âlem olarak ikiye ayırır. *Ay üstü âlem* Esîr’den oluşan küre şeklindeki semavi varlıklardan oluşur. Bu semavi varlıklar hareketlerini “İlk Muharrik” ten alırlar. İlk muharrik, hareket etmeyen, maddi olmayan bir tözdür.¹⁷⁰ Aristoteles’e göre hareketsiz bir hareket ettirici ancak düşünülen ve arzu edilen âşik olunan olabileceği için ilk muharrik, kendisi hareket etmeksizin cazibesıyla hareket ettirir ve böylece kâinat bütün hareketini ondan alır. Her hareket eden için hareketin vardığı bir noktanın olmasının gerekmesi nedeniyle bütün varlıkların hareketi, kendisine arzu ile yöneldikleri varlık olan ilk muharrike doğrudur.

İlk muharrik ezeli olduğu için O’nun hareket ettirdiği ay üstü varlıklar da ezeli bir harekete sahip olurlar. Bu hareket dairesel ve düzenli bir harekettir.

¹⁶⁹ A.g.e, s. 241.

¹⁷⁰ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 1997, s. 377.

Ay üstü varlıklardan her biri kendi feleği içinde hareket eder. Her bir küre üstündeki kürenin hareketiyle hareket ederken altındaki küreyi de harekete geçirir. Hareketin gücü ilk muharrikten uzaklaştıkça aşamalı bir şekilde azalır.¹⁷¹

Aristoteles'e göre *Ay altı âlem* ise madde ve formdan oluşan¹⁷² tesadüf, şans ve imkân âlemidir. Ay altı âlemde varlıkların çeşitli ve değişken olmaları sebebiyle bir düzen yoktur. Ay altı âlem madde ve formdan oluşur. Madde yani 'Heyula', tamamen belirsiz, cisme arız olan, değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevherdir.¹⁷³ Heyula sırf kuvve olduğu için formu (sureti) olmadan fiilen gerçekleşemez. Form ise, bir şeyin mahiyeti ve onu o şey yapan özüdür.¹⁷⁴ Aristoteles'e göre varlık, maddede gerçekleşen suretten ibarettir.¹⁷⁵ Madde kuvve, suret ise fiil olması itibarıyla organik ve inorganik varlıklarda oluş ve bozuluşun ayrılmaz iki ilkesi olarak bütün varlık kategorilerinde cismi oluşturan ilke olarak mevcuttur.¹⁷⁶ Ay altı âlemdeki hareketi "Metabol Değişme" başlığı altında ele alan¹⁷⁷ Aristoteles'e göre değişme; bir düzlemde, bir önceki durumdan bir sonraki duruma farklı kesinlik derecelerindeki geçiştir.¹⁷⁸ Değişme çelişikler arasında değil, aynı cevherin taşıyabileceği cinse giren karşıtlar arasında meydana gelir. Üç tür değişme vardır:

1. Özne olmayandan özne olmayana doğru değişme. Bu bir değişme değildir; çünkü zıtlık yoktur.

2. Özne olmayandan özne olana doğru ve özne olandan özne olmayana doğru değişme. Bu töz bakımından bir değişmedir. Oluş ve yok oluş olarak ifade edilebilir. Bu değişme on kategorinin hepsinde meydana gelebilir.

¹⁷¹ A.g.e, s. 503.

¹⁷² A.g.e, s. 402.

¹⁷³ Osman Karadeniz, "Heyula", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.12, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998, s. 294.

¹⁷⁴ Mahmut Kaya, "Suret", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.37, İstanbul: Divantaş Yayınları, 2009, s. 539.

¹⁷⁵ Metafizik, 105a.

¹⁷⁶ Mahmut Kaya, "Madde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.27, İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003, s. 303

¹⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1067, 1068, 1069 s. 476...489.

¹⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1067 b, 15, s. 476.

Aristoteles'e göre cevheri hareket 'an'da gerçekleştiği için hareket sayılamaz, çünkü ona göre an bir zaman değildir.¹⁷⁹

3. Öznenen özneye doğru olan değişme. Bu bir harekettir (kinesis) ve sadece nitelik, nicelik ve yer kategorileri karşılığı kabul ettiği için Aristoteles'in felsefesinde büyüme ve küçülme, başkalaşma ve yer değiştirme bir hareket olabilir. Ancak bu kategorilerde de öznenen özneye olmayan değişim bir hareket değildir.¹⁸⁰

Aristoteles'e göre her hareket bir değişmedir; ancak her değişme bir hareket değildir. Değişmenin hareket olabilmesi için 'an'da değil, tedricen yani zamanda gerçekleşmesi ve öznenen özneye doğru olması gerekir. Kısacası; Aristoteles'e göre hareket; kuvve varlığın kuvve olmak bakımından fiil haline gelmesidir. Ona göre hareket eksik bir fiil olduğu için hareketin de kuvve olarak gelişme dışında bir fiili yoktur. Hareketin gerçekleşebilmesi için ise yakın bir hareket ettirici, hareket eden şey, hareketin kendisinde gerçekleştiği zaman ve bir başlangıç ile bir varış noktasına, yani mekâna ihtiyaç vardır. Aristoteles'e göre boşluk olmadığı için hareket, cismin başka bir cismin yerini alması olarak da tanımlanabilir. Aristoteles'in varlık anlayışında hareket bir varlık ilkesi olduğu için hareketsizlik, (sükûnet) hareket yoksunluğu anlamına gelir.

Aristoteles'in hareket ilkesine dayanan varlık anlayışından büyük ölçüde etkilenen Meşşai filozoflar, onun bazı görüşlerini kabul etmemişlerdir. Onların kabul etmediği hususlardan ilki, Aristoteles'in âleme ilk hareketini veren ve âlemle aynı başlangıca sahip Tanrı anlayışıdır. İslam inancına göre kutsal ve kadim varlık olan Allah ile hâdis yani sonradan yaratılan âlem arasında bir öncelik ve sonralık ilişkisi olması gerektiği için Meşşai Müslüman filozoflar ontolojik görüşlerini Yeni Eflatuncu anlayışın kademeli Tanrı-âlem ilişkisine dayandırmışlardır. İkinci olarak; Aristoteles'in heyulayı varlık için ezeli bir ilke olarak görmesi, İslam inancında Allah'tan başka bir varlığa ezeli sıfatının verilmesinin *Taaddüd-i Kudema*¹⁸¹ sorununu ortaya

¹⁷⁹ Ali Durusoy, "Hareket", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.16, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1997, s. 121.

¹⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1067 b 15, 20, s. 477.

¹⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1989, s. 190.

çıkarması sebebiyle Müslüman filozoflar tarafından kabul görmemiştir. Onlar heyulayı ezeli ilke olarak değil, ezeli bir imkân olarak tanımlamışlardır.¹⁸²

Meşşai filozofların ontolojik görüşünü etkileyen ikinci önemli filozof Plotinus (ö.270) tur. Plotinus'tan sonra takipçileri tarafından sistemleştirilen Yeni Eflatuncu Felsefeye göre âlem Tanrı'dan sudûr (emanation) etmiştir.¹⁸³

Plotinus'un sudûr nazariyesi Bir'den madde âlemine iniş (kozmoji), madde âleminde Bir'e yükseliş (mistisizm) şeklinde iki yönlü bir hareket içerir. Bir'den başlayıp yine Bir'e kavuşmayla son bulan bu hareket, mükemmel ve ezeli olan dairesel harekettir. Bu hareketin bize anlatmak istediği, her şeyin kaynağının Tanrı olduğudur. (Panteizm) Bütün varlıkların kaynağı kadim olan Mutlak Bir olduğu için, sudûr da kadimdir ve ebedi olarak devam edecektir. Böylece Mutlak Bir ve ondan sudûr eden varlıklar arasında zamansal açıdan bir farklılık yoktur.¹⁸⁴ Plotinus'un dairesel ontolojik hareketinin ilk aşaması olan varlığın Mutlak Bir'den taşması anlamında yukarıdan aşağıya iniş hareketi şu şekilde olur: Sudûr nazariyesi üç uknûmdan oluşur. Uknûmların ilki *Mutlak Bir* yani Tanrı'dır. Mutlak Bir; hiçbir sıfatla muttasıf olmayan, irade, düşünce, fiil ve bunların sonucu olan yaratma eyleminden münezzeh bir Tanrı anlayışı, sudûr teorisinin en başında yer alır.¹⁸⁵ Mutlak Bir zamanın dışındadır; çünkü o sınırsız ve sınırlandırılmayan, hatta sınırsız olduğunu bile söyleyemeyeceğimiz bir varlıktır.¹⁸⁶ Plotinus'un Tanrı'sının hareketsiz, durgun, iradesiz ve kendisi dışında hiçbir şey bilmeyen bir Tanrı'dır. O sadece mutlak iyidir. Böyle bir Tanrı anlayışı, ne âlemi yoktan var edecek bir güce sahip, ne de kendisinden sudûr eden âleme müdahil olarak, hareket, şekil ve düzen veren bir Tanrı anlayışına imkân tanımaz. Bu husus sudûrcu filozofların Plotinus'tan ayrıldığı temel noktalardan birisidir.

Plotinus'a göre âlem Tanrı'dan sudûr (taşma) yoluyla meydana gelmiştir. Bu taşma Bir'in kendi iradesi olmaksızın, sadece kendisini düşünmesiyle

¹⁸² Karadeniz, "Heyula", s. 495.

¹⁸³ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 63.

¹⁸⁴ Arslan, *İlk Çağ*, s. 60.

¹⁸⁵ A.g.e, s. 187.

¹⁸⁶ A.g.e, s. 62.

zorunlu olarak gerçekleşmiştir¹⁸⁷ ve sudûr sebebiyle Tanrı'dan zat ve mahiyet itibarıyla hiçbir şey eksilmemiştir. Tanrı'dan sudûr etme olayının zorunlu olarak meydana gelmesi, tıpkı güneşten çıkan ışığın çıkması gibi zorunludur. Nasıl ki ışığın güneşten çıkması güneşten bir şey eksiltmezse, sudûr da Tanrı'dan hiçbir şey eksiltmez.¹⁸⁸

Mutlak Bir'in taşması sonucu, kendisinden başka ama kendisine benzeyen bir varlık meydana gelir. Bu varlık *Nous* başka bir ifadeyle *Küllî Akıl*'dir. *Nous*, varlık ve töz anlamına gelen ilk varlıktır.¹⁸⁹ Plotinus'a göre Mutlak Bir varlık olarak nitelenemeyeceği için ilk varlık *Nous*'tur. *Nous*, Platon'un ideaları ve Aristoteles'in formlarının dünyası olan ilahi zihin olarak da tanımlanabilir.¹⁹⁰ Temaşa ettiği Mutlak Varlık'a bakan yönüyle birliği, kendisinden sudûr eden Ruh'a bakan yönüyle çokluğu temsil eden¹⁹¹ *Nous* duyusal dünyanın hem formel nedeni hem de fail nedenidir.¹⁹²

Nous'un kendi kendisini düşünmesi ile kendisine benzeyen ama yine de kendisinden farklı olan *Küllî Ruh* sudûr eder. Böylece Mutlak Bir *Nous*'un, *Nous Küllî Ruh*'un ilkesi olur. Sudûr teorisinin ikinci aşaması ve üçüncü uknûmu olan *Küllî Ruh*, ilkesi olan *Nous*'a göre daha az mükemmeldir. İkili bir yöne sahip olan *Küllî Ruh*'un, bir yönüyle *Nous*'u temaşa ederken, diğer yönüyle âlemi yaratarak varlık ve değer hiyerarşisindeki her aşamaya temas etmesi sebebiyle Plotinus'a göre âlemdaki hareketin sebebi *Küllî Ruh*'tur.¹⁹³

İlahi dünyanın en aşağı aşamasını temsil ettiği halde ilahi dünyanın da bir parçası olan *Küllî Ruh*, ilahi olan makul âlemi temaşa ederek ondan aldığı formlarla duyusal dünyayı biçimlendirir ve düzenler.¹⁹⁴ Plotinus'a göre *Küllî Ruh*'un madde âlemine dönük yönü olarak isimlendirilen Tabiat,¹⁹⁵ duyusal dünyanın ruhudur. *Küllî Ruh* *Nous*'u temaşa ederken zorunlu olarak taşar ve

¹⁸⁷ A.g.e, s. 60.

¹⁸⁸ İsmail Erdoğan, Yeni Eflatunculuk'un İslam Tasavvufuna Te'siri, *Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.5 (2000), s. 598.

¹⁸⁹ Arslan, *İlk Çağ*, s. 157.

¹⁹⁰ Arslan, *İlk Çağ*, s. 163-164.

¹⁹¹ A.g.e, s.181.

¹⁹² A.g.e, s.172.

¹⁹³ A.g.e, s.133.

¹⁹⁴ A.g.e, s.138.

¹⁹⁵ A.g.e, s.119.

maddi dünyayı yaratır: “O belirlenen zaman geldiğinde, bir haberci tarafından çağırılmış gibi kendisi için hazırlanan bedene düşer.”¹⁹⁶

Sudûr teorisinde Tanrı’dan tedrici olarak feyezana eden üçüncü varlık *Heyula*’dır.¹⁹⁷ Heyula, sudûrun kaynağı olan Mutlak Bir’in tam tersi özelliklere sahiptir. Tanrı nasıl ki Mutlak Bir tek ve iyi olursa, heyula ise belirsiz (kaos) ve çok olandır. Plotinus’a göre madde tümüyle belirsiz, edilgin ve iyiden yoksunluk anlamında var olamayan bir şeydir.¹⁹⁸ O sadece her şey olabilme imkânıdır, ama hiçbir şey olma gücü ve kuvveti değildir. Yani bil kuvvedir ve bilfiil olabilmek için Külli Ruh’a ihtiyacı vardır.¹⁹⁹

Madde ‘iyi’den hiçbir pay almadığı için mutlak olarak kötülüğün ilkesidir. Duyusal dünyanın tabiatının birbirinin çeliştiği olan Ruh ve madde birleşiminden oluşması sebebiyle, duyusal dünya, kendisine form veren Külli Ruh’a nispetle güzel ve tanrısal, kendisini oluşturan maddeye nispetle kötüdür. Plotinus’a göre realite değil bir görünüş ilkesi olan madde, nesnelerin hayallerini yansıtan bir aynaya benzer. Bu kendisinde akılla anlaşılır formların yansıdığı bir aynadır. Algılanır şeyler diye isimlendirdiğimiz hayaller bu yansımadan doğarlar. Aynayı kaldırırsanız, hayaller yok olur; maddeyi kaldırırsanız, algılanılır şeyler kaybolur, fakat kaybolan şey sadece görünüştedir ve gerçek hakikatte hiçbir şey değişmez. Plotinus bu konuda şöyle demiştir:

“Madde ne ruh, ne tin, ne hayat, ne idea, ne akıl, ne sınır, ne de sınırlandırılmış olandır... o bir kuvve de değildir. Bütün bu şeylerin dışında olduğu için maddenin var olduğu bile söylenemez; tersine onun var olmayan diye adlandırılması gerekir... madde, kütlenin hayali bir gölgesinden başka bir şey değildir; o yalnızca bir var olma arzusudur.”²⁰⁰

Plotinus’un bu görüşüne göre, maddenin var olmayan hayali bir varlık olması madde âleminde varsayılan hareketin maddenin değil, Külli Ruh’un bir işlevi olduğu görüşünü pekiştirir.

¹⁹⁶ Plotinus, *Enneadlar*, IV. 5, 7.

¹⁹⁷ Arslan, *İlk Çağ*, s. 119.

¹⁹⁸ A.g.e, s. 107-112.

¹⁹⁹ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s. 107-108.

²⁰⁰ *Enneadlar*, III. 6, 7.

Plotinus'un dairesel harekete sahip varlık anlayışının ikinci aşaması, Külli Ruh'un bireysel ruhlar halinde madde âlemine indikten sonra tekrar Mutlak varlığa özlem duymasıyla aşağıdan yukarı doğru bir hareket meydana gelmesidir. Bu hareket *mistik* bir harekettir. Madde âlemini Nous'tan aldığı formla biçimlendiren ruhlar, maddi âlemde kendi görüntülerini seyrederek ve en yüce alandan maddi âleme atılırlar. Bedenlerine hapsedilen bireysel ruhlar, bedensel hazlarla tutsak edirlirler. Ruh kendisine yabancı olan maddi dünyadan ait olduğu ilahi âleme dönebilmek için kendisini tutsak eden hazzardan temizlenmek zorundadır. Bunun için ilk aşama Ruh'un kendi içine dönüp kendisini tanımasıdır. Kendisini tanıyabilmek için maddi dünya ile temasından kazandığı duyu, hafıza ve akıl yürütme melekelerini kullanır. Ruh daha sonra yoluna *Aşk* ile devam eder. Plotinus'a göre Mutlak Bir'e ulaştıran aşk üç aşamadır.

1= Rasyonel Aşk: Duyusal aşk demektir. Plotinus'ta fiziksel güzelliğin aşkı, ideler âlemine yükselmede ilk aşamadır.

2= Rasyonel Aşk: Duyulur güzelliklerden yola çıkan ruhun, bütün güzelliklerin ilkesi olan hakiki güzelliğe ulaşma arzusudur. Bu aşama, özne ve nesne ayrımının ortadan kalktığı, öznenin nesnesini aracısız kavradığı Nous aşamasıdır.

3= Tinsel Aşk: Madde âleminden Nous'a yükselen Ruh kendisini Nous'ta kaybedecek ve maşuk Nous olarak Bir'e ulaşacaktır. Ruh bu mistik yolculuğunun sonunda Mutlak Bir'e kavuşmuş ve kendisinden tamamen geçerek (vecd) ilahi aydınlığa, ilahi hakikate ermiş olur.

Plotinus'un ruhun Mutlak Bir ile birleşmesini açıklarken kullandığı kavramlar ve bu birleşmeyi Aşk olarak tanımlaması çok tipik bir mistik yaklaşımdır. Bu düşüncenin etkileri, İhvan-ı Safa, işraki düşünce ve tasavvufta açıkça görülür.

İslam felsefesinde sudûr teorisi, felsefi bir terim olarak yoktan yaratma görüşüne bir alternatif olarak, varlığın Mutlak Bir'den yani Tanrı'dan feyzan ederek meydana geldiğini savunan bir görüştür. İlk Müslüman filozoflar Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) Tanrı-âlem ilişkisi açısından sudûr (feyz) teorisini benimsemişlerdir. Ancak onların sudûr teorisi, Aristoteles'in akıllar teorisiyle, Plotinus'un sudûr teorisinin eklektik

bir tarzda yorumlanmasıdır.²⁰¹ Bu teori; tasavvufun Tanrı-âlem anlayışına da yön vermiş, Tanrı ile maddî âlem arasındaki ara âlemin ulvî varlıklarla doldurulabilmesine ortam hazırlamıştır.

İslam felsefesinin sudûr teorisini sistemleştirmiş olan Fârâbî, M.S. II. yüzyılda Batlamyus tarafından öne sürülen dairevi hareketle dünyanın etrafında dönen dokuz felekten oluşan evren teorisini dikkate alarak oluşturduğu, göksel cisimler hiyerarşisine dayanan on akıl teorisinde Akıl, Nefs ve göksel cisimleri Tanrı-âlem ilişkisi bakımından ara âlem olarak, eklektik bir anlayışla sudûr teorisini yeniden yorumlamıştır.

Fârâbî'ye göre varlık, Mutlak Bir olan Tanrı'dan feyezana edere meydana gelmiştir. Mutlak Varlık, bütün varlıkların ilk sebebi (el-evvel), her türlü eksiklikten münezzeh, her türlü madde ve mevzudan bağımsızdır. Plotinus'un Mutlak Bir'inden farklı olarak O, birlik, hikmet ve hayat sıfatlarıyla muttasıftır. O tözü bakımından ve maddeden tamamen mücerret olması yönünden bilfiil akıl, ilk sevilen ve ilk âşık olunandır. Fârâbî'ye göre Mutlak Bir ve İyi'den ilk olarak ilk akıl feyezana eder. İlk aklın hem kendi özünü hem de Tanrı'yı düşünmesinden ilk feleğin nefsi ve ilk feleğin cirmi (maddesi) sudûr eder. Ondaki ikinci akıl ve ikinci feleğin nefsi ve cirmi sudûr eder. Bu durum böylece 10. akıl olan "Faal akıl" a kadar devam eder. Faal akıldan ise dünyevi nefisler ve bütün cisimler için ortak hammadde olan Heyula meydana gelir. Bu heyula feleklerin etkisiyle değişime uğrayarak dört unsuru oluşturur. Bu dört unsurdan da yeryüzündeki cisimler meydana gelir. Bir cisim oluşur oluşmaz faal akıl bu cisme uygun olan formu meydana getirerek o cisme giydirir. Yani Fârâbî'ye göre küresel harekete sahip makuller âlemi ay altı âlemin hareketinin sebebidir.²⁰²

Varlık felsefesinde Fârâbî ile aynı görüşleri paylaşan İbn Sînâ, sudûr teorisinde nefisler konusunu daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Tanrı (zorunlu varlık)'dan sudûr eden ilk aklın Tanrı'yı düşünmesinden ilk feleğin nefsi, kendisini düşünmesinden ilk feleğin cirmi meydana gelmiş ve onuncu akıla kadar, yani ay altı dünyanın sudûr ettiği Faal akla ve onun feleği olan Ay feleğine kadar ulvi âlem feyezana etmiştir. Ruhçu

²⁰¹ Cabiri, *Felsefi Mirasımız*, s. 83

²⁰² Ahmet Vural, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 106.

bir filozof olan İbn Sînâ'ya göre feleklerin nefisleri hissedici ve tahayyül edici bir ruha sahiptirler. Fârâbî'ye göre ise felekler yalnızca akledici bir ruha sahiptirler.²⁰³

Sudûr teorisindeki akıllar, nefisler ve kürelerden oluşan sistemini dini terminolojiye göre yorumlayan²⁰⁴ İbn Sînâ, nefislerin levh-i mahfuz, mufarık akılların da kalem olduğunu belirtir. Mufarık akıllar Zorunlu varlıktan sudûr eden cüz'ilerin bilgilerini nefslere ulaştırır, nefsler de bu bilgiyle gök cisimlerini harekete geçirir. Gök cisimlerinin hareketi de ay altı dünyasının varlık kazanmasına neden olur. Kısaca, İbn Sînâ'ya göre cismi harekete geçiren cevher nefis, yani ruhtur.²⁰⁵

İbn Sînâ cismi harekete geçirenin Nefs olduğunu söyledikten sonra sınıflara ayırdığı hareketin ilkelerini şu şekilde sıralamıştır. Ona göre zorunlu ve tek yönlü hareketin ilkesi *Tabiat nefsi*, zorunlu ve çok yönlü hareket eden varlığın hareketinin ilkesi *Nebati nefis*, çok yönlü ve hissi iradeye dayalı varlığın hareketinin ilkesi *Hayvani nefis*, çok yönlü ve akli iradeye dayalı varlığın hareketinin ilkesi *İnsani nefis* ve tek yönlü akli iradeye dayanan varlığın hareketinin ilkesi ise *Feleki nefstir*.²⁰⁶ İbn Sînâ'ya göre ay altı âlem, yani madde âlemi Heyula'dan oluşur; ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Heyula ezeli bir varlık değil, ezeli bir imkândır. Heyulanın ezeli imkân olması, onun Tanrı'nın zihninde var olması anlamına gelir. Semavi varlıklar aracılığıyla bilkuvve durumdan bil -fiil hale geçerler.²⁰⁷ İbn Sînâ'nın ontolojisine göre Ay altı dünya en zayıftan en yetkine doğru yaratılmıştır. Ay üstü âlemin son basamağı olan faal akıldan heyula zuhur eder. Heyuladan ilk önce basit cisimler; yani unsurlar meydana gelir. Daha sonra mürekkep inorganik varlıklar, sonra bitkiler, sonra hayvanlar, sonra insanlar ve en son *Nebi* meydana gelir.²⁰⁸

Ay altı dünyanın hareketi konusunda İbn Sînâ Aristoteles'in yolunu izlemiştir; ancak Aristoteles'e göre hareketin ilkesi ilk müteharrik olan Tanrı

²⁰³ Cabiri, *Felsefi Mirasımız*, s. 114.

²⁰⁴ Çapku, "İbn Sina, Gazzali", s. 89.

²⁰⁵ Cabiri, *Felsefi Mirasımız*, s. 114.

²⁰⁶ Çapku, "İbn Sina, Gazzali", s. 90-91.

²⁰⁷ Karadeniz, "Heyula", s. 495.

²⁰⁸ Çapku, "İbn Sina, Gazzali", s. 89.

iken, İbn Sinâ'ya göre hareketin ilkesi Küllî nefstir. Mufarık akıllardan form alan külli nefis, semavi varlıklar aracılığıyla ay altı âleme hareket verir. İbn Sînâ, ay altı dünyanın hareketini tıpkı Aristoteles gibi tanımlamıştır. Ona göre hareket, zamanda veya bitişik olarak ya da bir defada olmaksızın tedrici olarak kuvveden fiile çıkıştır. Hareketin ölçüsü zaman ve zamanın ölçüsü de harekettir. Zaman ise feleğin ruhudur. Ay altı dünyaya hareket veren külli nefsin verdiği her hareket zaman içindedir.

Kelam ve felsefenin zengin bilgi birikiminden oldukça etkilenen İbn Arabî'nin zaman ve hareket konusuna dair görüşleri, genel yapısı itibarıyla İslam kelamının ve felsefesinin kavramlarının bir sentezidir denilebilir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ TEOLOJİSİNDE VARLIK VE ZAMAN

1. 1. İbn Arabî Ontolojisinin Ana Kavramları

İbn Arabî şer'î kaynaklardan, kelimeler ve felsefeden ödünç aldığı motifleri vahdet-i vücûd nazariyesi ile sistemli bir hale getirmiştir. Ona göre Mutlak Varlık ile onun suretinde ve onun isimleri vesilesiyle yaratılan varlıklar arasında sadece mertebeye farkı vardır. Bu farklılık bizzat İbn Arabî tarafından babanın oğluna olan üstünlüğü şeklinde örneklendirilmiştir.

İbn Arabî'ye göre bir baba (fail, etken) ve bir anneden (münfeil, edilgin) meydana gelen varlıklar fail gücünün özellikleri ile donanırlar. İbn Arabî bu durumu 'Nikâh' kavramıyla ifade eder. Esasen fail güçte yani Tanrı'da mündemiç olan bu varlık görüşünün İslam düşüncesi tarafından kabul edilmeyeceği çok açıktır. Bunun farkında olan İbn Arabî *Berzah* kavramıyla Tanrı ve yaratılmışlar arasında bir fasıla koymuştur; ancak Tanrı ve yaratılmışlar arasında olan mertebeye farklılığının gerçek bir ayrım olmaması²⁰⁹ gibi berzah da gerçek bir ayrım değildir.

İbn Arabî ontolojisinde Tanrı- âlem ilişkisini sağlayan *Esmâü'l Hüsnâ* vesilesiyle meydana gelen tecellilerin mutlak zamanın ezeli ve ebedi feleğinde ezeli ve ebedi bir anda zuhur edip bir sonraki 'an'da yok olması anlamına gelen *Fenâ* kavramı İbn Arabî ontolojisinin önemli ilkelerinden birisidir.

1. 1. 1. Vahdet-i Vücûd Nazariyesi

İbn Arabî'nin varlık anlayışının mihenk noktası olan *Vahdet-i vücûd* nazariyesine²¹⁰ göre varlık, Mutlak Varlık'ın âlem ile Hak arasındaki bağıntı ve izafet²¹¹ olan *Esmâü'l Hüsnâ*'nın vesilesiyle tecelli etmesinden ibarettir,²¹² çünkü *Vücûd* yani varlık sadece Hak'tır, mümkün varlıklar ise sadece O'nun

²⁰⁹ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 142.

²¹⁰ Afifi, *Tasavvuf*, s. 166.

²¹¹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera yayınları, 2008, c.4, s. 294.

²¹² Afifi, *Tasavvuf*, s. 171

çeşitli mertebelerdeki yansımalarıdır.²¹³ Bu yönüyle İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı panteizmden ayrılır. *Panteizm*'de Tanrı ve âlemin bir olduğu düşünülürken, İbn Arabî'de Tanrı ve âlem arasında gerçek varlık ve onun yansımaları şeklinde bir mertebeli farklılık vardır²¹⁴ fakat Yeni Eflatuncu Felsefeyle paralel bir şekilde dairesel bir varlık anlayışına sahip olan İbn Arabî'ye göre her şey Mutlak Varlık'tan sudûr eder ve yine O'nda son bulur.²¹⁵

Vahdet-i vücûd nazariyesini İbn Arabî'nin zaman anlayışı açısından yorumladığımızda *Dehr* ismiyle müsemma olan Hakk'ın tecellilerinin, yani yaratmasının zamandan münezzehe olduğunu düşünmek tutarlı olmaz. Tezimizin "İbn Arabî'de Zaman" bölümünde bu konu ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

İbn Arabî vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde âlemin yaratılmasını, Eş'ari'lerin yaratma görüşü olan "tecdid-i halk"ı yani âlemin *Cevher* ve *Araz*lardan oluşması ve Allah'ın her an da arazları yaratarak cevherlerin sürekliliğini sağlaması görüşünü yeniden yorumlayarak tesis eder. Buna göre âlem cevher ve araz olarak Hak nazarında sadece arazdır ve bu nedenle bir bütün olarak her 'an' da yaratılır.²¹⁶

1. 1. 2. *Nikâh*

İbn Arabî vahdet-i vücûd anlayışında Mutlak Varlık'tan âlemin nasıl tecelli edeceği (yani vahdetten kesret nasıl çıkar problemi) sorusunu *Nikâh* veya "cinsel birleşme (İlahi tenasül)" kavramlarını geliştirerek cevaplandırmıştır.²¹⁷ Hangi varlık mertebeleri arasında olursa olsun, iki şeyin üçüncü bir şeyi meydana getirmek için birleşmesi²¹⁸ anlamına gelen *Nikâh* konusunda İbn Arabî şöyle demiştir: "Âlem bir neticedir ve netice iki öncülden meydana gelir. İşte bu ilahi tenasülün anlamıdır. Bu nedenle Allah,

²¹³ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2012, s. 432.

²¹⁴ El-Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 455.

²¹⁵ Afifi, *Tasavvuf*, s. 176.

²¹⁶ Tezin İbn Arabî'de Hareket bölümü, s. 126.

²¹⁷ Ekrem Demirli, *Metafizik Düşüncede Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2009, s. 272.

²¹⁸ Suad el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, Çev: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005, s. 493.

bütün yaratılmış türlerde çocuğun babaya benzemesi gibi, âlemi de kendi suretine göre yaratmıştır.”²¹⁹

İbn Arabî’ye göre Mutlak Varlık’ın yani babanın diğer mertebelerle olan tenasülünden meydana gelen bütün varlıklar, Mutlak Varlık’ın isimleri vesilesiyle babadan bir pay almış olurlar. Bu ilişki sudûrun başka bir şekilde ifade edilmesidir.²²⁰

İbn Arabî *Nikâh* kelimesi yerine *Teslis* kavramını da kullanmıştır²²¹ ve bu yaratma teorisine “ferdiyât-i selase” (üçün birliği) ismini vermiştir.²²² İbn Arabî Teslis’i şöyle açıklamıştır:

Akıldan hareket eden kişi, kanıtını iki öncülden oluşturur. Her öncül iki terim içerir: bu durumda dört olur ve bu dörtten birisi onları birbirine bağlamak için iki öncülden tekrarlanır. Bu bağlanma (canlılar arasında doğum için) cinsel birleşmeye benzer. Böylece terimlerden birisi ikisinde de tekrarlandığı için ancak üç olur. Bu diziliş belirli bir tarzda gerçekleştiğinde, amaçlanan şey meydana gelir. Söz konusu tarz, sayesinde üçlemenin geçerli olduğu o tek terimin tekrarlanmasıyla, öncüllerden birisini diğerine bağlamasıdır.²²³

İbn Arabî’ye göre üç tek sayıların ilkidir ve âlem de Allah’ın zat, irade ve söz (ol) üçlüsünden meydana gelmiştir.²²⁴ En yüksek mertebede başlayan üçlü sistem bütün varlıkların meydana geliş yoludur. İbn Arabî’nin bu teorisine meleklerin Allah’ın “nûr” ismi ve “tekvin” isminin Atlas feleği’nin hareketiyle birleşmesinden meydana gelmesi ve yaratılış günlerinin, dehr ismi ve o günü meydana getiren ilahi ismin Atlas Feleği’nin dönüşüyle meydana gelmesini örnek olarak verebiliriz.

1. 1. 3. Berzah

İbn Arabî’ye göre ontolojik bir mertebe olarak “birbirinin zıttı olan iki hali veya özelliği birleştiren ve ayıran makul bir durum olan berzah”,²²⁵ onun felsefesinde çok önemli bir kavramdır. İbn Arabî’nin felsefesinde berzahları

²¹⁹ Fütûhât-ı Mekkiyye, c. 3 s. 106.

²²⁰ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 273.

²²¹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûs’l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, s. 123.

²²² Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 197.

²²³ İbn Arabî, *Fusûs*, s. 124.

²²⁴ A.g.e, s. 123.

²²⁵ el-Hakîm, *İbnü’l Arabî Sözlüğü*, s. 115.

saymak mümkün değildir, çünkü ona göre iki şeyin arasını hem ayıran hem birleştiren her şey berzahdır.²²⁶

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd prensibi çerçevesinde hem üst mertebesi ve alt mertebesi ile bağlantıyı sağlayan, hem de iki mertebeyi birbirinden ayıran varlık mertebelerinin vahdetini sağlamak ve Mutlak Varlık'ı diğer mertebelerden ayırmak için *Berzah* kavramını kullanılmıştır.²²⁷ Her varlık katmanının berzah olmasına, bir yönüyle Allah'a, âleme bakan yönüyle de âleme bakan Allah'ın isimleri örnek olarak verilebilir. Varlık mertebelerinin bu özelliği Yeni Eflatuncu sudûr anlayışında makuller âleminin iki yönlü özelliği ile benzerlik gösterir. İbn Arabî'nin zaman anlayışında da "dehr" kavramı hem "tanrısal zaman" olarak, hem de "mahsus âleme ait zaman" olarak kullanılması²²⁸ bu çift yönlülüğe örnek olarak gösterilebilir.

1. 1. 4. Fenâ

İbn Arabî'nin ontolojisinde ve tasavvuf anlayışında büyük bir öneme sahip Fenâ kavramı, ontolojik bir ilke olarak, Mutlak Varlık'ın isimlerinin vesilesiyle meydana gelen tecellilerinin "an"da zuhur edip bir sonraki "an" da yok olması anlamında kullanılmıştır.²²⁹ Tasavvufta "fenâ" beşeri hallerin yok olması, "bekâ" yok olan bu beşeri hallerin yerini Hakk'a ait özelliklerin alması²³⁰ anlamında kullanılırken İbn Arabî ontolojisinde fenâ ve bekâ Mutlak Varlık'ın âlemi yaratmasının yöntemi²³¹ olarak yer almıştır. Bu yöntemeye göre âlem her "an" da oluşur ve yok olur.²³²

İbn Arabî felsefesinde mutlak zaman anlamına gelen "dehr" in sonsuzluğunda, sonsuz bir "an" da bir isimle tecelli eden Mutlak Varlık, bir sonraki sonsuz "an" da yeni bir isim ile tecelli eder. Dehr, sonsuz bir zaman olduğu için tecellinin gerçekleştiği ve fenâ bulduğu "an" ın sonsuzluğunun âlemdeki en küçük zaman birimi olan "an" da gerçekleşmesi İbn Arabî'de zamanın izafiyetinin bir göstergesidir.

²²⁶ A.g.e, s. 115.

²²⁷ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, s. 53.

²²⁸ Tezin İbn Arabî'de Zaman Kavramı bölümü s. 56.

²²⁹ İbn Arabî, *Füsûsu'l Hikem*, s. 134.

²³⁰ A.g.e, s. 137.

²³¹ A.g.e, s. 137.

²³² Tezin Tecdid-i Halk nazariyesi bölümü, s. 122.

1. 2. İbn Arabî Ontolojisi ve Zaman

İbn Arabî'ye göre “dehr” Mutlak Varlık'ın isimlerinden birisi olduğu için zaman Mutlak Varlık'tan sudûr eden bütün mertebelerde söz konusudur. İbn Arabî'nin ontolojisi Varlık çeşitleri ve Hazerat-ı Hamse olarak iki başlıkta ele alınabilir.

1. 2. 1. İbn Arabî'ye Göre Varlık Çeşitleri

İbn Arabî'nin varlık anlayışı, onu kelamcılara yakın bulan düşünürlerle, felsefecilere yakın bulan düşünürlerle göre farklılık gösterir. Kelam âlimleri varlığı zorunlu varlık ve hâdis varlık olarak ikiye ayırarak ikisi arasında keskin bir sınır çizmiştir. Mutezile âlimlerinden bir kısmı ise *Ma'dum*'u üçüncü varlık çeşidi olarak ilave etmiştir.²³³ Buna göre *Zorunlu varlık* Allah, *Ma'dum varlık*, varlığın yaratılmadan önce ilahi bilinçteki hali, yokluk durumu, *Hâdis (mümkün) varlık* ise zamanda meydana gelmiş ve varlığını başka bir varlığa borçlu olan, yaratılmış varlıktır.

Sudûrcu İslam Filozoflarına göre ise zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında *Ma'kuller âlemi* olması sebebiyle varlık çeşitleri, zorunlu varlık, zorunlu varlığa göre mümkün, mümkün varlığa göre zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak üç kısımda ele alınmıştır. Zorunluya göre mümkün, mümkünüğe göre zorunlu olan varlıklardan kastedilen *ma'kuller âlemi*dir.

İbn Arabî ontolojisinde sudûr teorisindeki *Ma'kuller âleminin* (ya da onun değişiyse Hayal âlemi) olduğu gibi muhafaza edilmesi sebebiyle İbn Arabî'nin varlık kategorilerinin filozoflara daha yakın olduğu söylenebilir. İbn Arabî Mutezile kelamcılarının *ma'dumât* kategorisini de varlık kategorilerine ilave ederek kendisine has bir şekilde '*Adem-i Mutlak*'²³⁴ olarak yeniden kavramlaştırmıştır.²³⁵ Bu sebeple İbn Arabî'nin ontolojisinde varlık kategorilerini üç kısımda inceleyerek, 'adem-i mutlak mertebesini, zorunlu varlığın bilincindeki hakikatler olması sebebiyle *Zorunlu Varlık* başlığı altında ele alınacaktır.

²³³ Çağfer Karadaş, Kelamcıların İbn Arabî Üzerindeki Etkisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* C. 11, S. 2 (2002) s. 91.

²³⁴ Çağfer Karadaş, Kelamcıların İbn Arabî Üzerindeki Etkisi, s. 91.

²³⁵ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 259.

İbn Arabî ontolojisinde varlık kategorilerini, zaman kavramıyla olan ilişkisi yönünden ele alıp, tanrısal zaman ve fiziksel zaman ilişkisinin İbn Arabî ontolojisinde vahdet-i vücûd anlayışını tesis eden argümanlardan birisidir.

1. 2. 1. 1. Zorunlu Varlık ve zaman

İbn Arabî ontolojisinde Vâcibu'l-Vücûd (*zorunlu varlık*), 'İlahi Zât', 'Vücûd-u Mutlak' (*tek gerçek*), 'Gayb-ı Mutlak' ve 'Hakk' kavramlarıyla ifade edilmiştir.²³⁶ İbn Arabî'ye göre vücûd-u mutlak öyle bir varlıktır ki ona Allah bile denemez, hüviyeti hiçbir şekilde bilinemez ve ona ulaşılamaz.²³⁷ O, beşerin idrakine konu olamayacak şekilde gizli bir sırdır ve hazinedir. İbn Arabî'ye göre zorunlu varlık *İlahi Zât* olarak kayıtsız-şartsız saf bir varlıktır.²³⁸ Bu sebeple tasavvufî yönden kulun Rabbiyle vahdeti de bu aşamada söz konusu olamaz.²³⁹ Zorunlu varlık bu mertebede *Dipsiz Karanlık* anlamına gelen *Amâ*'dadır. İbn Arabî'ye göre zorunlu varlığın amâda tecelli etmemesi sebebiyle durağan (sükûnet) olması, Aristoteles'in âleme ilk hareketi verip bir daha müdahale etmeyen *Pasif Tanrı* anlayışını akla getirir. Zorunlu varlığın amâda, sonsuzluğun başka bir ifadesi olan sükûnet sahibi olması, O'nun sonsuz bir zamana sahip olduğunu anlamına gelir. Nitekim İbn Arabî, sudûrcü İslam filozoflarının zorunlu varlığa ait, sonsuz ve sürekli bir zamanı ifade eden kavram²⁴⁰ olarak kullandığı "sermed" kavramını "mutlak sonsuzluk" anlamında kullanmıştır.²⁴¹

Diğer bir sabitlik makamı olan ve İbn Arabî'nin '*Adem-i Mutlak* olarak isimlendirdiği *Âyân-ı Sâbite* kavramı, kısaca mümkünlerin ilahi bilinçte mücerret ve kadim²⁴² sabit hakikatler olarak bulunması anlamına gelir.²⁴³ Afifi'ye göre İbn Arabî'de âyân-ı sâbite görüşü Eflatun'un ideaları,

²³⁶ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Temel Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 43-44.

²³⁷ A.g.e, s. 43.

²³⁸ A.g.e, s. 46.

²³⁹ Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'u*, s. 445.

²⁴⁰ Demirli, "Zaman", s. 113.

²⁴¹ Muhammed Hacı Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2013 s. 120.

²⁴² Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 271.

²⁴³ Çağfer Karadaş, *Kelamcıların İbn Arabî üzerindeki etkisi*, s. 91.

Aristoteles'in "bil kuvve, bilfiil görüşü", Mutezile'nin "ma'dumât ve zat ve sıfatlar" görüşünün vahdet-i vücûd anlayışı altında yorumlanmasıdır.²⁴⁴

İbn Arabî'nin âyân-ı sâbite makamını mutlak yokluk olarak nitelendirmesinin nedeni, mahsus âlemdeki varlıkların bu makamda *Adem* (yokluk) halinde bulunmalarıdır.²⁴⁵ Mutlak Varlık'ın, esması vesilesiyle tecelli etmesiyle âyân-ı sâbitede kuvve halindeki varlıklar bil-fiil hale gelirler.²⁴⁶ Yani aslında âlemde vücûd-u mutlak ve adem-i mutlaktan başka bir gerçek ve varlık yoktur. Âlem sadece âyân-ı sâbitedeki hakikatlerin bir yansımasıdır.²⁴⁷

İbn Arabî ontolojisinde Mutlak Varlık ile âyân-ı sâbite arasında zamansal yönden bir öncelik ve sonralık söz konusu değildir, çünkü âyân-ı sâbitede bulunan hakikatler de zorunlu varlık gibi ezeli ve ebedidir.²⁴⁸ Bu sebeple zorunlu varlık ile âyân-ı sâbitede bil-kuvve halindeki mümkün varlıklar arasında zamansal birlik (vahdet) olduğu için²⁴⁹ İbn Arabî ontolojisinde yoktan yaratma düşüncesi mevcut değildir. Bu yönüyle İslam filozoflarıyla paralel düşünen İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Hak ile yaratıkları arasında zamansal bir uzaklık bulunmayınca, geride sadece mertebe uzaklığı kalmıştır. Bu durumda, nedenli kendisinden meydana gelmesi yönünden nedenin mertebesinde olamayacağı gibi, yaratıklarında Hakkın mertebesinde bulunması geçerli değildir.²⁵⁰

Âyân-ı sâbite'deki hakikatlerin bilfiil hale gelmesi, yani tecellinin ne zaman gerçekleşeceği, hangi hakikatin önce zuhur edeceği, hangisinin sona kalacağı konusunu İbn Arabî, Allah'ın 'el- Mukaddim ve el- Muahhir' isimleriyle açıklamıştır.²⁵¹ İbn Arabî'ye göre suretler sırasıyla zuhur eder ve zamanlama Mutlak varlık'a aittir.²⁵² İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Mümkünler yaratmaya nispetle ve yaratmanın onlara nispeti itibarıyla aynı seviyededir. Bu itibarla mümkünlerden birisinin ötekinden önce gelmesi belirli, bir nedenle tercih edenin varlığına delildir; yoksa önce

²⁴⁴ A.g.e, s. 267.

²⁴⁵ A.g.e, s. 267.

²⁴⁶ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 268.

²⁴⁷ A.g.e, s. 265.

²⁴⁸ A.g.e, s. 268.

²⁴⁹ Fütûhât, c. 1, s. 247-248.

²⁵⁰ Fütûhât, c. 2, s. 300.

²⁵¹ Fütûhât, c. 12, s. 124-125-126.

²⁵² Fütûhât, c. 9, s. 78.

gelmek mümkünün kendisinden kaynaklanmaz. Buradan tercih edenin olması gerektiğini anladık. Tercih eden bir mümkünü diğerinden önce getirendir.²⁵³

İbn Arabî ontolojisinde makuller âleminin çift yönlü özelliği sebebiyle âyân-ı sabite, Mutlak Varlık'a bakan yönüyle sermedî, âleme bakan yönüyle zamansal sıralamaya tabidir. Ama burada kastedilen zaman mahsus âleme ait zaman değil, dehrdir.

1. 2. 1. 2. Zorunlu varlığa göre mümkün, mümkün varlığa göre zorunlu varlık ve zaman

İbn Arabî ontolojisinin Yeni Eflatuncu anlayıştan mülhem ikinci varlık kategorisi *Ara Âlem, Makuller âlemi ya da sadece mümkünler âlemine kıyasla mutlak olabilen Küllîler*²⁵⁴ âlemidir. Bu varlık kategorisi Mutlak Varlık ile mümkün varlıklar arasındaki irtibatı sağlar ve İbn Arabî'nin çelişkili yorumuyla (o'dur ve o değildir) iki varlık kategorisinin arasındaki ayrımı belirsizleştirir.²⁵⁵ Makuller olarak nitelendirdiğimiz bu varlıklar, Yeni Eflatuncu anlayışta yer alan şekliyle bir yüzü Mutlak Varlık'a, bir yüzü mümkün varlıklara dönüktür. Birbirinin karşıtı olan iki varlık kategorisini birleştirdiği için İbn Arabî *Berzahlar âlemi* olarak isimlendirmiştir.²⁵⁶ Mutlak Varlık'ın mümkünler âlemine hükmetmesinin vesilesi olan bu varlıklara *Emirler âlemi* de denmiştir.

İbn Arabî'nin ontolojisinde Mutlak Varlık ile oluş ve bozuluş âlemi arasındaki *Ceberût âlemi, Melekût âlemi* ve *Şehadet âleminin* ilk basamağı olan Halk âlemindeki makul varlıklar, zorunlu varlığa göre mümkün, mümkün varlığa göre zorunlu olan varlıklar kategorisine girer ve oluş ve bozuluş âleminin üzerinde etki sahibidirler.

İbn Arabî'nin zaman anlayışı yönünden meseleyi ele aldığımızda, bu varlık kategorisinin de Allah'ın esma ve sıfatları vesilesiyle sudûr etmesi ve dehr esmasının en kuşatıcı feleğe sahip olup bütün esmanın onun kuşatıcılığı

²⁵³ Fütûhât, c. 12, s. 125.

²⁵⁴ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, s. 36.

²⁵⁵ Demirli, *İbn Arabî Metafiziği*, s. 12.

²⁵⁶ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, s. 36.

altında tecelli etmesi sebebiyle *Tanrısal Zaman*'a tabi olduğu sonucuna varırız.²⁵⁷

1. 2. 1. 3. Mümkün varlık ve zaman

İbn Arabî'nin varlık anlayışının son basamağı olan mümkün varlıklar, yokluk ve varlık olarak iki sıfatla muttasıftır. Mümkün varlığın yokluk hali daha önce de bahsettiğimiz gibi âyân-ı sâbite'deki durumudur. Bu yönüyle ezeli ve ebedi olan mümkünler Mutlak Varlık'ın amâda sükûn halinde bulunması gibi sakin ve sabit haldedirler.

Mutlak Varlık'ın makuller aracılığıyla tecelli etmesiyle mümkünler varlık haline geçerler. Ancak yaratıldıkları an varlıklarına son verilip diğer an da yeniden yaratıldıkları için (fenâ ve beka) mümkünler var olabilmek için zorunlu varlığa sürekli muhtaçtır.

Mümkünlerden oluşun oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âlemi, Allah'ın dehr esmasının kuşatıcı feleğine dâhil olan ve felekler âleminin en kuşatıcı feleği olan Atlas Feleği'nin dönüşüyle başlayan fiziki zamanla mahduttur. Bu konu İbn Arabî'de Zaman kavramı bölümünde detaylıca ele alınmıştır.²⁵⁸

1. 2. 2. Hazerât-ı Hamse ve Zaman

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesine dayanan sudûrcu varlık görüşü olarak *Hazerat-ı Hamse*, Mutlak Varlık'ın tecellilerinin toplandığı beş temel mertebedir.²⁵⁹

İbn Arabî'ye göre bütün varlıklar zorunlu varlıktan *Nefes-i Rahmani* yoluyla yani ilahi vesilelerle sudûr etmiştir. Daha önce ele alındığı gibi sudûr teorisi Yeni Eflatuncu Felsefenin ontolojisi olması sebebiyle İbn Arabî'nin varlık görüşünün de bu varlık görüşünden mülhem olduğu bir gerçektir. İbn Arabî'nin *Sudûr Teorisinde* Yeni Eflatuncu Felsefe'nin akıllar, felekler, ay üstü ve ay altı âlem ilişkileri, makro kozmos ve mikro kozmos konuları yer alırken bazı farklılıklar da söz konusudur.²⁶⁰ Örneğin; Yeni Eflatuncu Felsefe'nin sudûr teorisi zorunlu nedensellik fikri üzerine kurulmuşken, İbn

²⁵⁷ Tezin İbn Arabî'de Zaman Kavramı bölümü, s. 48.

²⁵⁸ Tezin İbn Arabî'de Zaman Kavramı bölümü s. 58.

²⁵⁹ Süleyman Ateş, "Hazerat-ı Hams", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998. s. 116.

²⁶⁰ Ekrem Demirli, *İbnu'l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013, s. 114.

Arabî’de nedenselliğin yerini ilahi vesilecilik almıştır. Ancak zorunlu nedensellik fikriyle ilahi vesilecilik düşüncesi arasındaki farklılık gerçek bir farklılık olarak zikredilebilir mi sorusuna tatmin edici bir cevap bulmak zordur. Çünkü Yeni Eflatuncu Felsefe’de sebeplere bağlı yaratma anlayışı İbn Arabî’ye göre vesilelere yani Allah’ın esmasıyla ve âyân-ı sâbite ile mukayyettir. *Vech-i has* yani varlığın kabiliyeti çerçevesinde varlıkla Allah arasındaki özel bağ da ayn-ı sâbitede kayıtlıdır çünkü mümkün varlıklar bu kaydın dışına çıkamaz. Kısacası zorunluluk düşüncesi İbn Arabî’de de mevcuttur.

İbn Arabî sudûr kelimesinin yerine onunla aynı anlamlara gelen “tecelli”, “feyz” ve “taayyün” kavramlarını kullanmıştır.²⁶¹ Toshihiko Izutsu, İbn Arabî’nin ontolojisinin bir tecelli teorisinden ibaret olduğu görüşündedir.²⁶² İbn Arabî Mutlak Varlık’tan sudûr eden varlık mertebelerinin sayısını farklı rakamlarla ifade etmiştir; ancak bunun bir önemi yoktur. Esas önemli olan mertebelerde zuhur eden Mutlak Varlık’tır.

İbn Arabî araştırmacılarına göre varlık mertebeleri arasında zamansal bir mesafe yoktur. Bu görüşü İbn Arabî’nin *Fütûhât*’ta geçen bazı ifadeleri de desteklemektedir.²⁶³ İbn Arabî şöyle demiştir:

Hakkın ve âlemin ilkesinden zaman reddedildiğine göre, kuşkusuz âlem zamansızlıkta var olmuştur. Dolayısıyla işin gerçeği açısından şunu söylememiz doğru değildir. Allah âlemden öncedir. Çünkü öncenin bir zaman kipi olduğu, hâlbuki zamanın var olmadığı sabittir. Şunu da söyleyemeyiz: Âlem Hakkın varlığından sonra var olmuştur. Çünkü sonralık da yoktur. Âlem hakkın varlığıyla var olmuştur da diyemeyiz. Çünkü hak, âlemi yaratandır. O âlemin faili ve yaratıcısıdır. Âlem ise yoktu. Fakat şöyle söyleyebiliriz: Hak zâtı ile (ve zâtı nedeniyle) vardır, âlem ise (ancak) hak dolayısıyla vardır.

Bir vehim sahibi şöyle sorabilir: hakkın varlığı karşısında âlem ne zaman var olmuştur? Bu soruya şöyle cevap veririz: ‘Ne zaman’ zaman sorusudur. Zaman ise nispetler âleminde ve Allah tarafından yaratılmıştır. Çünkü nispetler âleminin yaratılışı, var etme yaratması (icat)

²⁶¹ Izutsu, *İbnu’l Arabî’nin Fûsus’u*, s. 207.

²⁶² A.g.e, s. 207.

²⁶³ *Fütûhât*, c. 2, s. 300.

değil, belirleme yaratmasıdır. Dolayısıyla böyle bir soru geçersizdir. Nasıl soru sorduğuna bak! İfade kalıplarının bu mana içinde araştırmanı ve öğrenmeni engellemesinden sakın!²⁶⁴

İbn Arabî'nin bu pasajında Hakk'ın ve âlemin ilkesinden zamanın reddedildiği ifade edilmiştir; ancak İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birçok yerinde Allah'ın isimlerinden birisinin dehr olduğunu belirtmiş ve âleme ait zamanın da dehrin bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Bu, Mutlak Varlık'ın ilkelerinden birisinin “Tanrısal zaman” olduğunun delilidir. Tezin “İbn Arabî’de Zaman Kavramı” bölümünde bu konu detaylıca ele alınacaktır.

İbn Arabî âyân-ı sâbitedeki hakikatlerin öncelik- sonralık ilişkisine göre tecelli ettiğini ve sıralamaya Mutlak Varlık'ın karar verdiğini belirtmiştir. Dolayısıyla âlem de âyân-ı sâbitenin tecellisi olduğu için zamandan bağımsız meydana gelemeyeceği için İbn Arabî'ye göre zaman âlemin ilkelerinden birisi olmak zorundadır.

Her “Ayn”ın bir esma vesilesiyle tecelli ettiğini belirten İbn Arabî'ye göre her esma dehr isminin kuşatıcı feleğinde yer alan kendisine ait bir günde tecelli eder. Bu kabulden yola çıkarak şu söylenebilir: İbn Arabî'nin varlık mertebelerinde Tanrısal zaman (dehr) söz konusudur. Fakat mutlak zamanın bir tezahürü olan mahsus âlemdeki zamanın tecellisinde var olan sıradan insanların çözemeyeceği karmaşıklık ve izafiyet, varlık mertebeleri arasındaki zamanı ölçebilmeyi imkânsız kılmaktadır. Bu konu tezin ikinci bölümünde ele alınacaktır.

İbn Arabî'nin varlık görüşünün ilk basamağı ve Zorunlu varlığın ilk mertebesi olan *Ahâdiyyet mertebesinde*²⁶⁵ tecelli yoktur. Tecelli bir sonraki mertebeye olan *Feyz-i Akdes* mertebesinde başlar ve *Feyz-i Mukaddes* mertebesiyle devam eder. Bu âleme *Ceberût âlemi* denir. Daha sonra *Mertebe-i Ervah* ve *Mertebe-i Misal* tecelli eder. Bu âleme de *Melekût Âlemi* denir. En son tecelli eden *Mertebe-i Ecsam* ve *Mertebe-i İnsan* da *Şehadet Âlemi*'ni oluşturur.

²⁶⁴ Fütûhât, c. 1, s. 247-248.

²⁶⁵ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 233.

1. 2. 2. 1. Ahâdiyyet mertebesi

Bu mertebe Mutlak Varlık'ın ilk mertebesidir. Mutlak Varlık bu mertebede “gizli hazine” olarak “amâ”da sükûn halindedir. Amâ İbn Arabî'ye göre altında ve üstünde hava bulunmayan bir yerdir ve Mutlak Varlık'ın ilk mekânıdır.²⁶⁶ Kenz-i mahfi hadisinde geçen “gizli hazine” yani bilinemezlik makamı burasıdır.²⁶⁷

Ahadiyyet mertebesinde Mutlak Varlık'a ait bilgi sadece selbî (*olumsuz*) sıfatlarla ifade edilebilir; çünkü O'nun ne olduğunu ifade edebilecek bir sıfat yoktur.²⁶⁸ Bu makam sükûnet makamı olduğu için tecelli (*yaratma*) olmadığından *La Taayyün mertebesi* olarak da adlandırılmıştır. İbn Arabî'ye göre bu mertebede “sermedî” bir zaman söz konusudur.²⁶⁹

1. 2. 2. 2. Ceberût âlemi

Ceberût âlemi Gayb-ı Mutlak olan Allah ile mümkün varlıkların âlemi olan “şehadet âlemi” nin arasında bulunan âlem olması sebebiyle bir yönüyle ilahi, bir yönüyle de cismani özelliklere sahiptir.²⁷⁰ İbn Arabî'nin ontolojisinde “ceberût âlemi” iki mertebeden oluşur. İlki Mutlak Varlık'ın kendisine tecelli etmesi anlamına gelen “taayyün-i evvel mertebesi”, ikincisi ise mutlak varlığın şehadet âlemini oluşturmak için tecelli etmesi manasında “taayyün-i sani” mertebesidir.

1. 2. 2. 2. 1. Taayyün-i evvel mertebesi

Mutlak Varlık'ın “gizli hazine” halini terk ederek, varlıkların suretinde tecelli etmek yolundaki ilk teşebbüsüdür.²⁷¹ Sükûn halinden hareket haline geçmek isteyen Mutlak Varlık ilk önce ilahi ilminde tezahür edecek olan varlıkların prototiplerini oluşturmak²⁷² için kendisinden yine kendisine tecelli eder.²⁷³ İbn Arabî bu mertebeyi en kutsal feyz anlamında *Feyz-i Akdes* ve

²⁶⁶ Fütûhât, c. 10, s. 227.

²⁶⁷ El-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, ss. 66-69.

²⁶⁸ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011, s. 252.

²⁶⁹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 120.

²⁷⁰ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 101.

²⁷¹ Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'u*, s. 210.

²⁷² Henri Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, çev: Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013, s. 203.

²⁷³ Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'u*, s. 210.

Mutlak Varlık'ın kendi zatına tecelli etmesi anlamında *Tecelli-i Zati* olarak da isimlendirmiştir.

İbn Arabî “ilahi bilinç”²⁷⁴ ya da ilahi ilimde tecelli eden mümkün varlıkların ezeli, ebedi ve asla değişmeyecek olan hakikatlerine âyân-ı sâbite demiştir.²⁷⁵ Mümkün varlıkların hakikatleri bu mertebede Tanrı'nın ahâdiyyet mertebesinde gayb-ı mutlak olarak sakin olması gibi gibi Hakk'ın bilincinde ‘adem-i mutlak olarak sükun halindedir. Ezeliyet, ebediyet ve sükûnet özellikleri sebebiyle Mutlak Varlık'la aynı niteliklere sahip âyân-ı sâbite mümkün varlıklarla mutlak varlığın birliğini tesis eden ilk mertebe olması ve Tanrı- âlem ilişkisi açısından zamansal birlikteliğin bir ifade etmesi açısından Yeni Eflatuncu ontolojiyle benzerlik gösterir.²⁷⁶

Âyân-ı sâbite tümel ve tikel hakikatler mertebesidir. Bütün mümkünlerin hakikatlerinin yaratıldığı tek tümel hakikat *Hakikat-i Muhammediye'dir*. İbn Arabî bu görüşünü “Ben yaratılışta insanların ilkiyim”; “Allah'ın ilk yarattığı şey senin nebinin nurudur”, “Âdem su ile toprak arasındayken ben peygamberdim.” rivayetlerine dayandırır.²⁷⁷ Ona göre “hakikat-i muhammediye” bütün veli ve nebilere yardım eden, *Hakikatü'l Hakaik* yani hakikatlerin hakikati olması sebebiyle âlemin yaratılış sebebi ve bütün âlemi himaye eden “ruh” tur.²⁷⁸ Hakikat-i Muhammediye teorisi bu yönüyle Yeni Eflatuncu anlayışın Küllî ruh görüşüyle ortak paydada buluşur.²⁷⁹

İbn Arabî ontolojisinde Mutlak Varlık ile âyân-ı sâbite arasında zamansal bir mesafe olmadığını söylerken, âyân-ı sâbitenin içinde yer alan “hakikat-i muhammediye”yi mümkünlerin hakikatleri için zamansal bir başlangıç olarak tayin etmiştir. Buna göre zaman iki devirden oluşur: Hakikat-i muhammediye'nin yaratılışından Hz. Muhammed'in yaratılışına kadar olan zaman hakikat-i muhammediyenin *Batınî devri*, Hz. Muhammed'in beden ve ruh olarak yaratılmasından kıyamet gününe kadar olan zaman ise hakikat-i muhammediyenin *Zahirî devridir*.²⁸⁰ Kısaca; Zamansal olarak, Hz.

²⁷⁴ A.g.e, s. 218.

²⁷⁵ A.g.e, s. 264.

²⁷⁶ A.g.e, s. 271.

²⁷⁷ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 76.

²⁷⁸ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 88-89.

²⁷⁹ A.g.e, s. 89.

²⁸⁰ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 469.

Muhammed tümel hakikati ile mümkünlerin tikel hakikatlerini, hem âyân-ı sâbite durumunda hem de varlık sahnesine çıktıklarında kuşatır.

1. 2. 2. 2. *Taayyün-i sâni mertebesi*

Ceberût âlemin ikinci mertebesi olan “taayyün-i sâni”, Mutlak Varlık’ın, ilminde tecelli eden hakikatler doğrultusunda, mümkünlerin sonsuz değişken suretleriyle âleme tecelli etmesidir.²⁸¹ İbn Arabî bu mertebeyi kutsal feyz anlamında *Feyz-i mukaddes*, zahiri âlemdeki tecelli anlamında *Tecelli-i şühûdi* ve ontolojik tecelli anlamında *Tecelli-i vücûdi* olarak da isimlendirmiştir.²⁸²

İbn Arabî’nin varlık anlayışına göre âyân-ı sâbitede bil-kuvve halinde bulunan mümkün varlıklar, feyz-i mukaddes ile âlemde bilfiil hale gelirler. Sabit hakikatlerin mevcut hale gelebilmesi Mutlak Varlık’ın ilahi isimleri vesilesiyle gerçekleşir.²⁸³ Bu sebeple İbn Arabî’nin sudûrcu felsefesi Yeni Eflatuncu sudûr teorisinden ayrılarak “vesileci sudûr teorisi” olarak isimlendirilmiştir.²⁸⁴ İlahi isimler Tanrı ile âlem arasında ezeli ve ebedi bağıntılardır.²⁸⁵ İbn Arabî’ye göre Mutlak Varlık’ın tecellilerinin sınırsız olması sebebiyle ilahi isimler de sınırsızdır.²⁸⁶ Bütün ilahi isimler İbn Arabî’ye göre Mutlak Varlık’ın en kuşatıcı ismi olan “dehr” isminin²⁸⁷ kuşatıcı feleğinde tecelli eder.²⁸⁸ Böylece her tecelli zamanın ilkesi olan dehrden payını alarak gerçekleşir.²⁸⁹ Dilediği hakikatle âleme tecelli eden Hakk’ın tercihindan hakikatlerin ortaya çıkış zamanı belirlenir; ancak bu aşamada söz konusu olan zaman, mutlak zaman dediğimiz dehre ait zamandır.

1. 2. 2. 3. *Melekût âlemi*

Melekût âlemi, ceberût âleminden ulaşan tecellinin mahsus âlemde meydana gelmesi yolunda bir basamaktır ve bir sonraki aşamada mahsus âlem

²⁸¹ Izutsu, *İbn Arabî’nin Füsûs’u*, s. 212.

²⁸² A.g.e, s. 12.

²⁸³ A.g.e, s. 213.

²⁸⁴ Demirli, *İbnu’l Arabî Metafizîği*, s. 144.

²⁸⁵ Fütûhât, c. 13, s. 365.

²⁸⁶ Izutsu, *İbn Arabî’nin Füsûs’u*, s. 142.

²⁸⁷ Fütûhât, c. 1, s. 455.

²⁸⁸ Tezin İbn Arabî’de Zamanın Çeşitleri bölümünün ‘İlahi Gün’ maddesi s. 76-77.

²⁸⁹ Fütûhât, c. 12, s. 107-108.

tecelli etmeye başlar.²⁹⁰ Melekût âlemi iki mertebeden oluşur. İlk mertebe *Ruhlar Mertebesidir*. İbn Arabî'ye göre *ruhlar mertebesi* ceberût âleminden ulaşan tecellinin soyut ve basit bir cevher haline gelmesidir. Tecellinin “Şehadet âleminde” zuhur etmesinden önceki mertebe olan *Misal mertebesi*, ruhlar mertebesinde soyut ve basit bir cevher haline gelen tecellilerin somut ve birleşik hale geldiği basamaktır. Tecellilerin mahsus âlemde giyeceği suretlerin bir benzeri bu basamakta zuhur eder.²⁹¹ İbn Arabî'ye göre bu âlemde de mutlak zaman söz konusudur.

1. 2. 2. 4. Şehadet âlemi

Şehadet âlemi ise Hazerat-ı Hamse'nin son basamağıdır. Bu âlemde tecelliler suretlerini giyinip varlık sahnesine çıkarlar. Şehadet âleminin ilk mertebesi *Cisimler Mertebesi*, ikinci ve son mertebesi *İnsan mertebesi*'dir.

İbn Arabî'ye göre varlığın, cisimler mertebesinde surete bürünerek meydana çıkması şu şekilde olur: *Küllî akıl* ve *Küllî nefis*'in nikâhının sonucu meydana gelen *Heba ve Tabiat*'ın nikâhından *Küllî cisim* doğar. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

“Tabiat ve Heba, tek bir anne babadan olma kardeş ve kız kardeşir.

Tabiat Heba'yı nikâhlanmış, aralarında Cism-i Külli meydana gelmiştir. Cism-i külli zuhur eden ilk cisimdir. Böylece tabiat baba olmuştur, çünkü tesir ona aittir; Heba ise anne olmuştur.”²⁹²

İbn Arabî'ye göre her şeyin bir sadrı yani bir başlangıcı vardır²⁹³ ve marifet ve bilgilerin en üstünü sadırların bilinmesidir.²⁹⁴ İbn Arabî'ye göre zamanın kökeni “tabiat mertebesi”²⁹⁵, zamanın sadrı “heyula” (heba)'nın sureti kabul zamanıdır.²⁹⁶ Bu aşamadan sonra mahsus âleme ait zaman yavaş yavaş şekillenmeye başlar.

²⁹⁰ M. Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesi*, s. 269.

²⁹¹ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 234.

²⁹² Fütûhât, c. 1, s. 140.

²⁹³ Özü olarak da çevrilmiştir, bkz., Yusuf, İbn Arabî, Zaman ve Kozmoloji, s. 94.

²⁹⁴ Fütûhât, c. 10, s. 227.

²⁹⁵ Fütûhât, c. 14, s. 283.

²⁹⁶ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 94.

Cism-i Küllî’de meydana gelen ilk suret ve halk âlemini bütün yönleriyle kuşatan felek olan *Arş*²⁹⁷, bazı peygamberlerin ve meleklerin taşıdığı dört ayak üzerinde durur.²⁹⁸

Arşın altındaki suret ise *Kürsî*’dir ve çokluk âlemi ile birlik âleminin arasındaki sınır yani berzahdır.²⁹⁹ Buna göre “kürsî”ye kadar bütün mertebeler vahdeti temsil ederken “kürsî”den sonrası artık kesrettir. Kürsî iki ayakta oluşur. Bu iki ayak makul âlem için ve mahsus âlem için bütün karşıtlıkları temsil eder.³⁰⁰

Kürsiden sonra meydana gelen kesret âleminin ilk mertebesi Atlas feleği ya da başka bir deyişle Burçlar feleği’dir.³⁰¹ İbn Arabî ontolojisinde Atlas feleği, bir üst mertebesi olan küllî akıllar âleminde gizli bulunan hakikatlerin zahiren tecelli ettiği mertebedir ve dünya ile ahirette meydana gelen oluş, bozuluş ve değişimlerin kaynağıdır.³⁰² Kevn ve fesadın sebebi olan fiziki zaman da Atlas feleğinin dönüşüyle meydana gelmiştir.³⁰³

İbn Arabî Atlas feleği’nin latif bir varlık olması sebebiyle dönüşünün süresini belirleyecek bir kıstas olmadığını söylemesine rağmen başka ifadelerinde kürsiden sarkan ilahi ayakların etrafında dönen Atlas feleğinin, bir ayağın etrafındaki dönüşünün yarım gün, iki ayağın etrafındaki dönüşünün tam gün olduğunu belirtmiştir. Kuşatıcı felek olan Atlas feleği’nin dönüşü ise İbn Arabî’ye göre en küçük günün süresi olan 24 saate tekabül eder.³⁰⁴ Tezin 2. bölümünde Atlas Feleği ve Zaman başlığıyla bu konu detaylıca ele alınacaktır.

Atlas feleğinin kendisinden sonra gelen Sabit yıldızlar feleği (Menziller feleği), Atlas Ffeleği ile etken-edilgen ilişkisine sahip olması nedeniyle, tecelli eden hakikatlerin etkilerini kendisinden sonraki varlık mertebesine iletir. Menziller feleği yirmi sekiz menzilden oluşur ve her menzilde birer “tecelliyat meleği” oturur.³⁰⁵ Kısacası Sabit yıldızlar feleği Atlas feleğinde

²⁹⁷ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, s.125.

²⁹⁸ A.g.e, s. 127.

²⁹⁹ A.g.e, s.129.

³⁰⁰ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, s.131.

³⁰¹ A.g.e, s. 133.

³⁰² A.g.e, s. 135.

³⁰³ Fütûhât, c. 13, s. 345.

³⁰⁴ Fütûhât, c. 12, s. 111.

³⁰⁵ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik*, s. 142.

yer alan 12 burcun durak yerleridir. İbn Arabî ontolojisinde Atlas feleği ile yaratılan günler, Sabit yıldızlar feleğinin tam bir devriyle ortaya çıkar.³⁰⁶ Sabit yıldızlar feleğinden sonra gelen yedi hareketli gezegen; Şems (Güneş), Kamer (Ay), el-Katib (Merkür), Müşteri (Jüpiter), Zühre (Venüs), Keyvan (Satürn), el-Merih (Mars) gezegenleri oluş ve bozuluş âlemine etki etmelerinin yanı sıra haftanın yedi gününden birinin meydana gelmesinde etkendir.³⁰⁷

Yedi hareketli gezegenden biri olan *Şems*, Sabit yıldızlar feleğiyle ortaya çıkan günü gece ve gündüz olarak ikiye ayırır. Kamer gezegeninin Atlas feleğinin etrafındaki dönüşüyle de *Aylar* meydana gelir. Böylece oluş ve bozuluş âlemindeki zaman kısımlara ayrılmış olur.

İbn Arabî'nin dairesel varlık anlayışında *İnsan mertebesi* ontolojik mertebelerin sonuncusudur,³⁰⁸ Ancak insanı “hakikati” ve “cismi” olarak iki aşamada değerlendirdiğimiz zaman insan, hakikati yönünden bütün varlıklardan önce yaratılıp, cismani olarak ise en son yaratılan olması sebebiyle Mutlak Varlık gibi “evvel” ve “ahir” olarak yaratılmış diğer varlıkları kuşatır.³⁰⁹

İbn Arabî ontolojisinde Hazerat-ı hamse'nin ve şahadet âleminin son mertebesi olan insan mertebesi ile varlık dairesi tamamlanır. Ona göre İnsan (*İnsan-ı Kâmil*) âlemin yaratılışındaki biricik gaye olduğu için gaye de yaratılınca tecelli tamamlanır; çünkü gaye varlığı önceler.³¹⁰ İbn Arabî düşüncesinde insan, Hakk'ın suretinde yaratılmış olduğu için bütün varlıkların en mükemmeli olduğu için bütün varlık özelliklerini mündemiçtir. Kısaca insan, *Âlem-i Sağirdir*.³¹¹ (Mikrokozmos) Onun bu görüşü İhvan-ı Safa felsefesiyle benzerdir.³¹²

1. 3. İbn Arabî'nin Tasavvuf Düşüncesinde Zaman

İbn Arabî'nin, yaşadığı 13. Yüzyıla kadar belirli ölçüde şekillenmiş tasavvufî anlayışı felsefeyle birlikte ele alması, kendisinden sonraki tasavvuf

³⁰⁶ Fütûhât, c. 3, s. 227.

³⁰⁷ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 133.

³⁰⁸ Ebu Zeyd, *Şufi Hermenötik*, s. 166.

³⁰⁹ A.g.e, s. 167.

³¹⁰ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 234-263.

³¹¹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsüs'u*, s. 290.

³¹² Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 239.

anlayışları üzerinde büyük etkileri olmuş,³¹³ bu sebeple kendisine en büyük şeyh manasında *Şeyh-i Ekber*, dini ihya eden, tamamlayan anlamında *Muhyiddin* lakabı verilmiştir.³¹⁴ *Felsefî tasavvuf* diyebileceğimiz İbn Arabî'nin vahdet-i vücûdçu tasavvuf anlayışına göre bütün yaratılanlar gerçek varlık olan Hakk'ın bir gölgesidir ve gölgenin Asl'a kavuşmasıyla İbn Arabî'nin dairesel varlık anlayışı tamamlanır.

İbn Arabî'nin tasavvufî anlayışına göre âlemde zuhur eden mümkünlerin Mutlak Varlık'a tekrar kavuşabilmeleri için belirli aşamaları katetmesi gerekir. Bu aşamalı yola *Seyrû Sülûk* denilir.³¹⁵ Seyrû sülûk yolunda aşağıdan yukarıya doğru katettiği her mertebeye birlikte sâlikin, mümkün varlığı sınırlayan fiziksel zaman üzerindeki tasarrufu artar ve nihayet zamanın bilgisine sahip olup ezeli bilgiye ulaşır.³¹⁶

1.3.1. Seyru Sülûk'te Zaman

İbn Arabî'nin metafizik anlayışının temel taşlarından biri olan “O her gün (an) bir iştendir.” ayetine göre Mutlak Varlık her an da yeni bir durum sürekli yaratır.³¹⁷ İbn Arabî'ye göre mümkünlerin her anda gerçekleşen yaratılışı fark etmesinin mümkün olmaması³¹⁸ sebebiyle onlar ortada tedrici olarak gelişen bir oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) olduğunu zannederler. Hâlbuki oluş ve bozuluşun anda gerçekleşen bir durum³¹⁹ olduğu için, İbn Arabî sâlikin Mutlak Varlık'a uzanan yolda aşama kaydetmesi için bu gerçeğin farkında olabilmesini şart koşar. Çünkü aslolan sürekli değişimdir.³²⁰

Tasavvuf yolunda sâlikin ilk bilmesi gereken, istidadı çerçevesinde anlık yaratılan hallerinin gerektirdiğini yaşamasıdır. Bu mertebeye *İbnu'l Vakt* yani ‘vaktin çocuğu’ denilir. Âlemin ve hallerin sürekli yaratıldığı bilgisine sahip olan sâlikin varacağı ikinci mertebeye ise vaktin babası anlamına gelen *Ebu'l Vakt* tir.

³¹³ Demirli, *İbnu'l Arabî Metafiziği*, s. 8.

³¹⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 25.

³¹⁵ Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem yayınları, 2006 ss. 899-942-943.

³¹⁶ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 22.

³¹⁷ Fütûhât, c. 2, s. 14.

³¹⁸ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 216.

³¹⁹ Fütûhât, c. 2, s. 304.

³²⁰ Fütûhât, c. 12, s. 10.

1. 3. 1. 1. *İbnu'l vakt olmak*

İbn Arabî'nin kendisine ulaşan tasavvufî gelenekte sâlik- vakt- hâl ilişkisi, insanın vakitte gerçekleşen ilahi tecelli (hâl) ile sınırlandığını ve “an” da bulunduğu hâlin gereğini yaşaması üzerine kuruludur.³²¹ Bu mertebeye halden hale geçmek anlamında “telvin mertebesi” de denilmiştir ve sûfilere göre bu mertebeye eksik bir mertebedir.³²² İbn Arabî de bu anlayışı kısmen devam ettirir, ancak ona göre telvin mertebesi makamların en yetkinidir, çünkü her gün bir işte³²³ olduğunu söyleyen Mutlak Varlık her “an” da tecelli ederek suretlerde değişir.

İbn Arabî'ye göre *İbnu'l vakt* mertebesi kulun hayatının her anının ilahi tecellilerden ibaret olduğunu bilmesi ve ona göre yaşamasıdır.³²⁴ Bu yönüyle *ibnu'l vakt*, mümkünlerin âyân-ı sâbitede belirlenmiş hakikatleriyle sınırlandırılmış olduğunun bir göstergesidir. Hâllerin, mümkünlerin istidatlarına göre yaratılması, istidadın da âyân-ı sâbitede belirlenmiş olduğu gerçeği karşısında bir anlam ifade etmemektedir.

İbn Arabî *ibnu'l vakt* sıfatını cömertlik, mertlik ve cesaret nitelikleriyle donanmış kuvvet ve güç makamı olarak nitelendirdiği fütüvvet makamının özelliklerine dâhil etmiştir. Bu makama erenler “ne zaman” sorusunu sormayan, şimdiki zamanda yaşayan sâliklerdir.³²⁵

İbnu'l Vakt mertebesine ulaşan sâlikin varacağı bir üst mertebeye *Ebu'l Vakt*'tir.

1. 3. 1. 2. *Ebu'l vakt olmak*

Tasavvuf geleneğinde *Ebu'l Vakt* kavramı “vaktin ve hâlin hükmünden kurtulup zamanda ve hâllerinde tasarrufta bulunabilen kimse” anlamına gelir.³²⁶ İbnu'l vakt mertebesi *Telvin* yani hâlden hâle geçme mertebesi iken “*ebu'l vakt*”, hâlin artık değişmeyip sâlikin makama yerleştiği ve zamanın

³²¹ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 26.

³²² Erginli, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1049.

³²³ El-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s.615.

³²⁴ Semih Ceylan, “Vakit”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2012, s. 492.

³²⁵ Fütühât, c. 17, s. 313.

³²⁶ Ceylan, “Vakit”, s. 492.

tahakkümünden kurtulması sebebiyle kendi halleri üzerinde tasarrufta bulunabildiği *Temkin* mertebesidir.³²⁷

İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışında ise “temkin mertebesi” sürekli değişimin olduğunu kabul etme makamıdır.³²⁸ İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Telvinde temkin, ‘Allah her gün bir iştedir’ ayetinin eseri olarak, seyru sülûkte bir makamıdır.”³²⁹ Buna göre ebu'l vakt Mutlak Varlık'ın âlemdeki “sürekli yaratma” kanununu kabul edip bu gerçeğin farkında olan kimsedir.

Konuya vahdet-i vücûd prensibi açısından bakılacak olursa İbn Arabî'ye göre âlemde her an da yaratma olması, Mutlak Varlık'ın suretten surete girerek mümkünlerde tecelli etmesi anlamına gelir. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Dehr'in (zamanın) niteliğinin başkalaşma, Allah'ın da dehr olduğunu öğrendik. Buradan O'nun suretlerde sürekli başkalaştığını ve her gün bir işte olduğunu anladık.”³³⁰ Dolayısıyla Mutlak Varlık her an suretlerde değiştiği için mümkünler de her ‘an’da yaratılan halleriyle değişirler. Değişme özelliğiyle nitelenen Mutlak Varlık'a uzanan yolda (sülûk), “sabitlik” makamına ulaşarak vahdet olunması İbn Arabî'nin Hakk'ın suretlerde sürekli başkalaşması görüşüyle uyumsuzdur. Diğer bir yönden Ahâdiyyet mertebesinde sükûn halinde bulunan Mutlak Varlık'la ittihad etmek mümkün olmadığı için İbn Arabî'ye göre ebu'l vakt mertebesinin sabitlik makamı olmaması gerekir. Öyleyse “ebu'l vakt” Hakk'ın ve O'nun yansıması olan âlemin sürekli bir şekilde değiştiği gerçeğini sabit bir hakikat olarak kabul etme makamı olarak değerlendirilebilir. Zamanın ilkesinin dehr yani Mutlak Varlık olduğu kabulünden yola çıkıldığında ise, ebu'l vakt mertebesinin zamanı aşmak anlamına gelemeyeceğini kabul etmek gerekir; çünkü İbn Arabî metafiziğinde zamansızlık diye bir şey yoktur. Dehr esmasının her şeyi kuşatan feleğinin içinde tecelli eden âlem ve varlıklar, zaten ezeli ve ebedi olan tanrısal zamanın bir parçasında zuhur etmiştir.

³²⁷ Erginli, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 1049.

³²⁸ el- Hakim, İbn Arabî Sözlüğü, s. 615.

³²⁹ Fütûhât, c. 9, s. 250.

³³⁰ Fütûhât, c. 12, s. 102.

İbn Arabî “ebu’l vakt” kelimesinin yerine “sahibu’l vakt” kavramını da kullanmıştır.³³¹ İbn Arabî’ye göre vaktin sahibi olan “kutup”³³² onun manevi hiyerarşisinde zirve noktada olan ve her devirde bir tane olup, devrinin şeraitiyle âlemde tasarruf sahibi evliyadan bir zâttır.³³³ Zamanın mevhum bir varlık olması ve zamanın bilgisinin de mevhum bir bilgi olması sebebiyle, elbette ki bu bilgiye sıradan insanlar değil, manevi yetkinliğe ulaşmış “kutup” sahip olabilir. Bu bilgi ise mutlak varlığın dehr isminin bilgisidir. Kısacası; İbn Arabî’nin tasavvuf anlayışında en üst merteye olan “kutup” veya “sahibu’l vakt”, zamanın hakikatinin bilgisine sahip olarak zamanda tasarruf sahibi olabilir. Zamanın bilgisine sahip olmak ise kolay bir iş değildir.

1. 4. İbn Arabî Eskatolojisinde Zaman

İbn Arabî ontolojisinde kozmolojik olaylara dayanan fiziki zamanla sınırlanmış âlem, “hakikat-i muhammediye”nin batınî ve zahirî tecellisine göre iki devirde ele alınmıştır. İbn Arabî Hz. Muhammed’in zuhurundan sonraki devir, yani son devir için süre tayin etmiştir. İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye* isimli eserinde, bu süre dolduktan sonra mümkünler için var olan cennet ve cehennemde zaman sona mı erecek yoksa farklı bir zaman mı söz konusu olacak sorularına cevap olabilecek ipuçları verir.

1. 4. 1. Âlemin Ömrü

İbn Arabî âlemin ömrünü daha önce de belirttiğimiz gibi “hakikat-i muhammediye”nin batını ve zahiri tecellisine göre iki devire ayırmış, her iki devire de süreler tayin etmiştir. Buna göre hakikat-i muhammediyenin ilk devri olan batını devir, başlangıç noktası olan âyân-ı sâbitede tümel bir cevher olarak var olmasından fiziksel zamanda yaratılan Hz. Muhammed’in yaratılışına kadar 78.000 yıllık bir süreyi kapsar.³³⁴ Hz. Muhammed’in doğumundan kıyamete kadar sürecek olan hakikat-i muhammediyenin zahiri dönemi ise bin yıllık bir süreyi kapsar. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Bu ümmet için bin senenin tamamlanması gerekir. Bu ümmet Terazi devrinin başındadır. Bu devrin süresi ise gerçekleşmiş ruhani süre olarak altı

³³¹ Ceylan, “Vakit”, s. 392.

³³² Hakim, İbn Arabî Sözlüğü, s. 665.

³³³ A.g.e, s. 432.

³³⁴ Fütûhât, c. 1, s. 423.

bin senedir.”³³⁵ İbn Arabî zahiri dönemin üç bölüme ayırır. Ona göre Hz. Muhammed’in yaşadığı zamanı içine alan ilk dönemi, İbn Arabî’nin de yaşadığı zaman dilimini kapsayan ikinci dönemi ve son üçte birlik kısmının ise zahiri devrin son dönemidir.³³⁶ İbn Arabî’ye göre son dönem zahiri devrin en kıymetli zamanıdır. Bunun nedeni ise ‘Rabbimiz her gece, gecenin son üçte birinde yakın semaya iner’ hadisidir.³³⁷ İbn Arabî bu konuyu şöyle ifade etmiştir:

Hz. Peygamberin ölümünden itibaren bütün âlem, günümüzde uykudadır ve diriltilene kadar kendisini Hz. Muhammed’in suretinin bulunduğu yerde görür. Âlemin uykuda bulunduğu gecenin son üçte birlik bölümündeyiz. Hakkın gecenin son üçte birlik bölümündeki tecellisi, faydaları, bilgileri ve marifetleri en yetkin ve en kâmil tarzda verir, çünkü bütün bunlar, en yakın tecelliden gerçekleşir.³³⁸

İbn Arabî’nin yaptığı bu tasnifin zahiri dönemi değerlendirildiğinde, Hz. Muhammed’in doğum yılının üzerinden bin sene geçmesiyle; yani 1571 yılında kıyametin kopması, altı bin yıllık ruhani süreyi esas aldığımız zaman ise 6571 senesinde kıyametin kopması gerekir, fakat İbn Arabî’nin âleme ömür tayin etmesi hesapları daha karmaşık bir hale getirmiştir.

Âlemin hareketinin ezeli ve ebedi, başka bir ifadeyle sonsuz olduğunu³³⁹, aynı zamanda Allah’ın her suret için bir ömür tayin ettiğini vurgulayan İbn Arabî³⁴⁰ “İnsanlar sana kıyametten sorar, de ki onun bilgisi sadece Allah katındadır”³⁴¹ ayetine rağmen âlemin ömrünü hesaplamıştır. Ona göre üç yüz altmış gündən oluşan sene, kendisiyle çarpıldığında ortaya çıkan sayı sona erdiğinde dünya âleminin ömrü tamamlanır.³⁴² Bu hesap yapıldığında ortaya 129.600 sayısı çıkar. İbn Arabî’nin tayin ettiği âlemin ömrünü, yine İbn Arabî’nin tayin ettiği fiziksel zamanı ortaya çıkaran Atlas feleğinin 54.000 senelik³⁴³ ömrüyle karşılaştırıldığında âlemin ömrünün Atlas feleği olmadan

³³⁵ Fütûhât, c. 1, s. 308.

³³⁶ Cabiri, *Arap İslam Kültürü*, s. 391.

³³⁷ Fütûhât, c. 12, s. 75.

³³⁸ Fütûhât, c. 12, s. 73.

³³⁹ Fütûhât, c. 10, s. 292.

³⁴⁰ Fütûhât, c. 8, s. 189.

³⁴¹ Kur’an-ı Kerim, 33/63.

³⁴² Fütûhât, c. 8, s. 63.

³⁴³ Fütûhât, c.1, s. 355.

75.600 sene daha devam edeceği düşünülebilir. Hâlbuki İbn Arabî'nin ontolojisinde kilit bir role sahip Atlas feleği olmadan âlemin varlığının devam etmesi mantıklı değildir. Çünkü İbn Arabî'ye göre Atlas feleği zamanın varlık sebeplerinden birisidir ve onun görevi kıyamet gününden sonra da devam edecektir.³⁴⁴ İbn Arabî'ye göre âlemin ömrü sona erince, kendisinden sonra başka bir gün gelmeyecek olan 'Akîm'(Kısır) gün³⁴⁵olarak nitelediği Cumartesi günü kıyamet kopacaktır. O gün de meydana gelecek olayları İbn Arabî şöyle anlatmıştır:

Bu ümmetin günü ahiret gününe bitişiktir. İkisini arasında Berzah gecesinin dışında başka bir şey yoktur. Bu gecenin fecrinde ise diriliş için üfleme gerçekleşir. Gündüzünün güneşinin doğumunda Hak ayırmak ve hüküm vermek üzere gelir. Sabah namazının iki rekâtı ölçüsünde hüküm verme işi tamamlanır ve iki yer ehliyle dolar. O gün cumartesidir. Gündüzünü cennetlikler için, gecesi cehennemlikler için ebedidir. Cehennemde acıların süresi tamamlanınca – ki o bir grup hakkında elli bin sene, başka bir grup hakkında daha azdır- on dokuz melek cehennemliklere –öne geçen rahmet nedeniyle – şefaet ettiklerinde, acılar ortadan kalkar.³⁴⁶

Cennet ve cehennem ebedi olduğunu söyleyen İbn Arabî *Fütûhat*'ın farklı bölümlerinde cennet ve cehennemde de sürekli değişimin olduğundan bahsetmiş ve özellikle cehennemdeki hayata dair bir takım süreler vermiştir.

1. 4. 2. Cennette Zaman

İbn Arabî'nin ontolojik katmanlarında kozmolojik varlıklar, sadece âlemin ve âleme mahsus zamanın sebepleri değil, eskatolojik figürlerin de sebepleridir. Bu yaklaşıma verilecek ilk örnek, dünya hayatının sonucunda mükâfat olarak sunulan 'Cennet'tir. İbn Arabî ontolojisine göre fiziksel zamanı meydana getiren Atlas feleği aynı zamanda cennetin çatısıdır ve cennetteki hareketin de sebebidir. İbn Arabî'ye göre dünya hayatında var olan sürekli değişim yani hareket cennette de söz konusudur. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Cennetlerde de her an bir yaratılış ve yeni bir nimet gerçekleşir ki bıkmamasın! Doğal bir varlığa –herhangi bir değişme olmaksızın- bir şey art arda

³⁴⁴ Bknz, Tezin İbn Arabî'de Zaman Kavramı Bölümü, s. 72.

³⁴⁵ Fütûhât, c. 14, s. 321.

³⁴⁶ Fütûhât, c. 12, s. 114.

geldiğinde, bıkmaya gerçekleşir. Çünkü bıkmalık insanın zati özelliğidir. Allah nimetinin sürmesi için her an onu yenilemeseydi insan bıkmardı. Bu bağlamda cennetlikler cennetteki mülklerine her baktıklarında, daha önce hiç görmedikleri bir suret ve durum görür, onun meydana gelişiyle nimetlenir. Yedikleri ve içtikleri her şeyde daha önce bulmadıkları yeni bir tat ve haz bulurlar. Bu nimetten nimetlenir ve arzuları artar. Bu hızlı değişimin ve sürekliliğin sebebi ise, aslın bu durumda olmasıdır. Böylelikle oluşa, mertebesinin hakikatinin gerektirdiği şeyi vermiştir ki, kendisi sürekli yaratan ve âlem daima muhtaç hale gelir. Bütün varlık, dünya ve ahirette sürekli hareketlidir. Çünkü yaratma durağanlıktan meydana gelmez.³⁴⁷

İbn Arabî'ye göre cennette var olan sürekli değişimi algılayabilmek için zamanın olması gerekir. Âlemde varsayılan zamanı algılayabilmemizi sağlayan Güneş ve Ay cennette olmadığı için İbn Arabî'ye göre cennetteki zamanın ölçülebilmesi şu şekilde olur: “Dünyada buldukları zaman içinde onlar için ‘yatsı’ ve ‘akşam’ denilen vakitler ve o vakitlerde halleri vardı. Bütün bu vakitleri (o ölçülerle) cennette hatırlarlar ve Allah da onlara rızık getirir. Nitekim Allah ‘sabah akşam onların rızık oradadır’³⁴⁸ buyurur.”³⁴⁹

İbn Arabî'ye göre cennette hareket olduğu için zaman da vardır; ancak güneş ve ay olmadığı için zaman sadece dünyadaki zaman algısının hatırlanmasıyla söz konusu olabilir.

1. 4. 3. Cehennemde Zaman

İbn Arabî'nin eskatolojisinde de cezalandırma yeri anlamına gelen “cehennem”deki hareket ve oluşumlar, Sabit yıldızlar feleğinin hareketiyle meydana gelir.³⁵⁰ İbn Arabî cehennemdeki hareket ve oluşumlara yani azaba değişik süreler tayin etmiştir. Bu konuda şöyle demiştir:

(Cehennemlikler) azabın süresi tamamlanıncaya kadar –ki bu süre kırk beş bin senedir- cehennemliklere azap edilir. Orada yirmi üç bin sene kesintisiz ve ara verilmeden azap görürler. Sonra Rahman onlara bir uyku gönderir ve bu uykuyla kendilerinden geçerler. (...) on dokuz bin sene böyle kalırlar, ardından ayılırlar. “Allah onların derilerini başka derilerle değiştirmiştir.” Orada on beş bin sene azap görürler. Sonra tekrar baygınlık

³⁴⁷ Fütûhât, c. 8, s. 58.

³⁴⁸ Kur'an-ı Kerim, 19/62.

³⁴⁹ Fütûhât, c. 14, s. 331.

³⁵⁰ Fütûhât, c. 8, s. 58.

gelir. Bu baygınlıkta ise on bir bin sene kalıp ardından ayılırlar. “Allah onların derilerini azabı tatmaları için başkasıyla değiştirmiştir.” Böylece acı bir azabı yedi bin sene duyarlar. Sonra üç bin sene daha baygın kalırlar ve tekrar ayılırlar. Allah onlara bir zevk ve rahat verir. Bu durum yorgun uyuyup uyanan kimsenin haline benzer.³⁵¹

İbn Arabî hareket ve sürekli değişimin ahirette de var olacağından söz ederken dairesel zaman anlayışının döngüsünü tamamlamaktadır. Sermedî olan “gayb-ı mutlak”, dehr esmasının kuşatıcı feleğinde, makul varlıkların vesilesiyle tecelli ettiği mümkünleri, yine dehrin bir parçası olan fiziksel zamana tabi tutmuştur. Ancak ebedi zamanı ifade eden dehr, fiziksel zamanın bitmesiyle sona ermeyecek ve ahirette de devam edecek, ezeli ve ebedi zaman anlamına gelen dehr asla sona ermeyecektir.

³⁵¹ Fütûhât, c. 2, s. 35.



İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ' DE ZAMAN KAVRAMI

2. 1. İbn Arabî'de Zamanla İlgili Terimler

Fütûhât-ı Mekkiyye isimli hacimli eserinde zamanla ilgili görüşlerine yer veren İbn Arabî'nin bakış açısını daha net anlayabilmek için ontolojisiyle paralel olarak incelenecektir. İbn Arabî'de zaman konusu Mutlak Zaman ve Fiziksel Zaman olarak iki kısımda ele alınır.

2. 1. 1. Mutlak Zaman

İbn Arabî'de mutlak zaman, zorunlu varlığa ait zaman olması bakımından “sermed”, Tanrı-âlem ilişkisini tesis etmesi bakımından “dehr” olarak iki aşamada ele alınabilir.

Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Arabî Tanrı-âlem ilişkisini *Vahdet-i vücûd* nazariyesi ekseninde oluşturmuştur. Bu nazariyedeki temel aktör, makul âlem ile mahsus âlem arasındaki nispetler âlemi olarak bir yüzü Mutlak Varlık'a dönük, bir yüzü ile de mahsus âleme dönük akli biçimler olan Allah'ın *Esmâ ve Sıfatlarıdır*. Âyân-ı sâbitedeki hakikatlerin esma ve sıfatların vesilesiyle tecellisi yoluyla varlığa çıkan mümkün varlıklar, yaratıcısı ile aynı nitelikleri taşıyan Tanrı'nın yansımalarıdır.³⁵² Buna göre esma ve sıfatlar vasıtasıyla tezahür eden âlemde var sayılan her şeyin ilke olarak Mutlak Varlık'ta bulunması gerektiği için eğer âlemde bir zaman var ise, zamanın ilke olarak Mutlak varlık'ta da olması gerekir. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Hak, ‘ Allah her şeyi bilen idi’ ve ‘önceden ve sonradan iş Allah'a aittir’ (33: 40, 30: 4) ayetlerinde zamanı kendisine nispet etmiştir. Hadiste ise, ‘âlemi yaratmadan önce Rabbimiz nerdeydi’ diye soran birisinin sorusunu onaylama vardır. Zaman kendiliğinde var olan (vücudi) bir durum olsaydı, Hakkın sınırlanmadan tenzihi geçerli olmazdı. Çünkü zaman onu sınırlardı. Böylece bu kalıpların altında var olan bir durumun bulunmadığını öğrendik.³⁵³

³⁵² *Fütûhât*, c. 11, s. 65.

³⁵³ *Fütûhât*, c. 2, s. 382-383.

İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık zamanın ilkesidir ancak Mutlak Varlık'ın zamanı O'nu sınırlayan bir zaman değil, ezeli ve ebedi bir zaman olan "sermed"³⁵⁴ ve âlemle ilişkisi açısından "dehr" dir. İbn Arabî *Fütûhât*'ta "dehr" in Allah'ın isimlerinden birisi olduğunu sıkça vurgulamış, Kur'an-ı Kerim'in Casiye suresinde geçen, müşriklerin: "Bizi ancak dehr yaşatır ve öldürür" ifadesini "dehr" in Allah'ın isimlerinden birisi olduğuna dair delil olarak kabul etmiştir. O bu konuda şöyle demiştir: "Hz. Peygamber 'Dehr'e sövmeyin, çünkü Allah Dehr'dir' buyurmuş, dehri Allah'ın hüviyeti saymıştır. 'Bizi Dehr helak etmiştir' diyenler doğru söylemişlerdir, çünkü onları gerçekte helak eden Allah'tır."³⁵⁵

İslam inancında zamanın tıpkı âlem gibi yaratılmış (hâdis) bir varlık olarak bir başlangıcının ve sonunun olması sebebiyle *Esmâü'l Hüsnâ*'da zamana dair bir isim yoktur.³⁵⁶ Dehr kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de İnsan suresi 1. ayette ve Casiye suresi 24. ayette geçer. İnsan suresindeki anlamıyla dehr, kozmolojik zaman anlamında kullanılabilir olsa da insanın tarih sahnesine çıkmasından önceki zaman olarak yorumlanırken,³⁵⁷ Casiye suresinde geçen dehr kavramı ise müşriklerin dehri "yaşatıp öldüren" kozmik bir güç olarak görmesine eleştiri anlamında ele alınmıştır. İbn Kesir'e göre müşriklerin dehre nispet ettikleri yaşatmak ve öldürmek fiillerinin müsebbibinin Allah olması sebebiyle bu eleştiri bağlamında Hz. Muhammed "dehre sövmeyin, dehr Allah'tır"³⁵⁸ hadisini, onların küfretmelerine karşılık ikaz olarak söylemiştir.³⁵⁹ İbn Arabî bu hadisi de kendi görüşüne uygun olarak tevil etmiş ve Allah'ın dehr isminin olduğuna dair bir işaret olarak kabul ederek İslam inancına ters düşmüştür. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Güvenilir bir hadiste Hz. Peygamber 'Dehr'e sövmeyin, çünkü Allah Dehr'dir' buyurur. Bu ifade (zaman anlamındaki) dehr sözünü yüceltir. Bu yönüyle zaman, göz ve müşteri gibi eş anlamlı kelimelerden biridir. Zamansal dehr, ed-dehr isminin mazharıdır. İsim bilfiil zamanda ortaya

³⁵⁴ Fütûhât, c. 2, s. 310.

³⁵⁵ Fütûhât, c. 17, s. 32.

³⁵⁶ Kalın Faiz, *Kur'an'da Zaman Kavamı*, s. 205.

³⁵⁷ A.g.e, s. 210.

³⁵⁸ Buhari: Tefsir 45, Ebu Davud: Edeb 169.

³⁵⁹ Faiz Kalın, *Kur'an'da Zaman Kavamı*, s. 207.

çıkan şeydir. Oluştaki fiil ve etki mazhara değil, onda ortaya çıkan şeye (zahir) aittir. Mazhar onu isimlendirmesi yönünden zahirde etki eder. Bu nedenle tevilciler (bu hadisi) tevil ederek ‘hadisin anlamı, Allah’ın zamandaki ve dehrdeki fail olmasıdır’ demişlerdir. Bu tevil, apaçık bir yanılgıdır. Bu tevili yapan kişi, faile ve edilgine nispeti yönüyle fiili ayırt etmemiştir. Hak faildir. Edilgin ise, dehrde ortaya çıkmıştır. Fiil, fail ve edilgin arasındaki bir haldir. Tevili yapan kişi, bu ikisini ayırt etmemiştir.³⁶⁰

İbn Arabî bu hususu *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin 33. Sıfır bölümünde “Dehr mertebesi” başlığı altında da ele almış ve yukarıda geçen hadisi yorumlayarak bu sözü söyleyenlerin yanıldıkları noktanın dehrin Allah değil zaman olduğunu zannetmeleri olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre Arapların dehrle kastettikleri ezel ve ebed; yani sonsuzluktur. Bu sıfatlar ise Allah’a aittir.³⁶¹

İbn Arabî’nin felsefesinde “dehr” kavramına birçok anlam yüklenmiştir. Şöyle ki:

1= İbn Arabî’ye göre dehr bir ucu ezel, bir ucu ebed olan sınırsız bir zamanı ifade eder. İbn Arabî şöyle demiştir:

Allah âleme varlık verdiğinde ona –başka bir şey değil- varlık hali ilişir. Böylece yokluk halinde üzerinde bulunduğu duruma göre gerçekte varlıkta zuhur eder. Âlemin varlık haliyle ezel denilen birinci uçta ortaya çıkarken – ki ezel dehrdir- âlemin varlık hali kendiliğinde zuhur etmiş ve ortaya çıkmıştır. Bu hal ise şimdiki zamandır ve o da dehrdir. Sonra onun varlığı sonsuza kadar devam ederek diğer uç zuhur eder. Diğer uç ebedilik demektir ve o da dehrdir. Bu nispetleri dikkate alan kişi, kendinde tek olsa bile, dehri dehrler olarak görür. Sadece mümkünlerin hakikatlerinin hükümleriyle zuhur eden Hakk’ın varlığı vardır. Ya da Hak mümkünlerin suretlerinde zuhur etmiştir.³⁶²

Bu pasajdan anlaşıldığı gibi, İbn Arabî dehri üçlü sistemle ifade ederek iki ucu sınırsız döngüsel bir zaman anlayışı ortaya koyar. Mahsus âlemdeki zaman ise bu sistemin ara kavramıdır ve dehrin özelliklerine sahiptir. Ezeli geçmiş, ebedi ise gelecek olarak farz edersek, ikisini birleştiren “an” şimdiki zamandır. “An-ı daim” ise ezel ile ebedin birleştiği sınırsız andır ve bu anda yaratılış kesintili ama sürekli bir şekilde devam etmektedir. Bu üç sınırsız

³⁶⁰ Fütûhat, c. 5, s. 274.

³⁶¹ Fütûhat, c.17, s. 33.

³⁶² Fütûhat, c. 17, s. 33.

zamana da İbn Arabî dehr kavramıyla ifade etmiştir. Yine kendisinin kullandığı dehrlerin dehri ifadesinden kastedilen anlam bu olabilir.³⁶³

2= İbn Arabî *Fütûhât*'ta bazı pasajlarda zaman ile dehrin farklı şeyler olduğundan bahsederken, bazı pasajlarda aynı anlama geldiklerini ifade ederek³⁶⁴ net bir ayırım yapmamıştır. Ona göre âlemin meydana getirilişi (tevlid) zamana ait ve zaman da dehr iken,³⁶⁵ âlemin ortaya çıktığı zaman ve mahsus âleme ait bütün zaman dilimleri de dehrdir.

Bakınız! Allah kendisini dehr diye isimlendirmiştir. O geceyi ve gündüzü değiştirendir. Hâlbuki dehr gece ve gündüzden başka bir şey değildir. Değiştirme suretlerin farklılığından ibarettir. O halde saatler, günler ve yıllar dehrin ta kendisidir. Zikrettiğimiz şekilde dehrde tafsil meydana gelir. Bu yönüyle dehr bir açıdan saat iken, bir açıdan gece, gündüz, hafta, ay, sene, mevsimler ve yıllardır.³⁶⁶

İbn Arabî'nin dehri âleme ait zaman olarak ele almasının sebebi, dehrin bütün zamanları kuşatan en yetkin felek olmasıdır.³⁶⁷ İbn Arabî'nin zaman anlayışında her feleğin bir günü olduğu için dehrin de bir günü vardır; ancak dehr isminin günü ezeli ve ebedi bir gündür. Bu konu "gün" başlığı altında ele alınacaktır. İbn Arabî'nin dehr ve zaman kavramlarını karışık bir şekilde kullanması içinden çıkılmaz çelişkili ifadelerle yol açmıştır. O *Fütûhât*'ın 33. Sifrinde dehrin Allah olduğunu söylerken, 34. Sifirde şeriatın kastettiği anlamıyla dehri zaman olarak kabul edenin kâfir olduğunu ifade eder. Hâlbuki dehre, mahsus âleme ait zamanı izafe eden de kendisidir.³⁶⁸ 36. Sifirde ise şöyle demiştir: "Zamana yazık olsun deme, Allah zamandır, Hz. Peygamber böyle buyurmuştur"³⁶⁹ Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Arabî dehr kavramıyla hem mutlak zamanı hem de âleme ait zamanı kastetmiştir.

³⁶³ Fütuhât, c. 1, s. 454.

³⁶⁴ William Chittick, *İbn Arabî'ye Giriş*, Tercüme: Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014, s. 119.

³⁶⁵ Fütuhât, c. 17, s. 33.

³⁶⁶ Fütûhât, c. 15, s. 242.

³⁶⁷ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 73.

³⁶⁸ Fütûhât, c. 17, s. 33.

³⁶⁹ Fütûhât, c. 18, s. 320.

3= İbn Arabî'ye göre "dehr", vehmî yani gerçek anlamda var olmayan bir hakikattir.³⁷⁰ Vehim ilk olarak Gazali tarafından ele alınan³⁷¹ ve İbn Arabî için de en önemli bilgi türüdür. Vehmi, hayalden elde edilen üçüncü bir bilgi kaynağı³⁷² olarak kabul eden İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Hayal, benzeri olmayan genel mutlaklığı birleştirmiştir, çünkü hayalin zorunlu, mümkün ve imkânsızda tasarrufu vardır. Bu, Hakk'ın bu kuvvet vasıtasıyla bilinenlerde tasarrufudur. Hayalin mutlak ve özel sınırlaması da vardır. Şu halde hayal, herhangi bir işi ancak histen aldığı duyulur bir surette tasavvur edebilir.³⁷³

İbn Arabî'nin zorunlu varlığın gölgesi olan âleme ait zamanı mevhum yani hayali bir zarf olarak değerlendirmesi, mazrufu olduğu âlemlerle kategorik olarak bakışımıdır.

4= Dehr, mahsus âlemdeki zamanın ve onda meydana gelen her varlığın ebeveynidir.³⁷⁴ (Böyle yazmamızın nedeni İbn Arabî'ye göre âlemin tecelli etmesine vesile olan Allah'ın isimlerinden her biri her birisinin anne ve baba olma rolü değişmesidir.) Mahsus âlemde varlığa çıkan bütün mümkünlerin ebeveyni *Dehr* (zaman) ve *Mütekellim* (ol emri ve mekân) esmasıdır.³⁷⁵

5= Dehr, zamanla birlikte mekânı da kapsar.³⁷⁶ İbn Arabî'nin dehri mutlak zaman olarak ele alması gibi mutlak mekân olarak Allah'a mekân izafe etmesi söz konusudur.³⁷⁷ İbn Arabî, Vâcibu'l-Vücûd için dört mekân olduğunu söyler. Bunlar; İlk mekân "amâ", ikinci mekân ise "Arş"tır.³⁷⁸ 'Rahman Arş üstüne istiva etti' ayeti, Allah'ın ikinci mekâna amâdan intikal ettiğinin bir delilidir. Allah amâ ve arş arasında Hakk'a ait celal ve lütuf özellikleriyle bilinirken, arşa Rahman esması ile istiva eder. Üçüncü mekân ise yakın göktür.³⁷⁹ İbn Arabî nin bu hususa delili ise Hz. Peygamberin; 'Rabbimiz göğe iner' buyurmasıdır. İbn Arabî'ye göre arşa istiva etmekle

³⁷⁰ Fütûhât, c. 17, s. 32.

³⁷¹ H Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 62.

³⁷² El-Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 674.

³⁷³ Fütûhât, c. 3, s. 470.

³⁷⁴ Fütûhât, c.17, s. 33-34.

³⁷⁵ Çittick, *İbn Arabî'ye Giriş*, s. 118-119.

³⁷⁶ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 119.

³⁷⁷ Fütûhât, c. 13, s. 319.

³⁷⁸ Fütûhât, c. 2, s. 167.

³⁷⁹ Fütûhât, c.2, s. 168-169.

yakın göğe inmek arasında bir fark yoktur, yani Allah yakın göğe yine Rahman esmasıyla inip, tövbe etmek isteyen kullarına icabet eder. Dördüncü mekân ise gecedir.³⁸⁰ Gece, Hak ve sıfatları için zamansal iniş mahallidir.

İslam inancına göre Allah'a zaman ve mekân izafe edilemez. Bu yaklaşım bütün İslam düşünce ekolleri tarafından ittifakla kabul edilir. Bunun sebebi zaman ve mekânın mümkünlere ait bağıntılar olmasıdır. İbn Arabî ise ontolojik görüşünün gereği olarak mahsus âlemdeki mekânın varlığının delilini, Allah'ın mekânının olduğunu ispatlayarak ortaya koyar. Bu konuda şöyle demiştir:

Bu nedenle Hak, ' Allah her şeyi bilen idi' ve 'önceden ve sonradan iş Allah'a aittir' (33:40, 30:4) ayetlerinde zamanı kendisine nispet etmiştir. Hadiste ise, 'âlemi yaratmadan önce Rabbimiz nerdeydi' diye soran birisinin sorusunu onaylama vardır. Zaman kendiliğinde var olan (vücudi) bir durum olsaydı, Hakkın sınırlanmadan tenzihi geçerli olmazdı. Çünkü zaman onu sınırlardı. Böylece bu kalıpların altında var olan bir durumun bulunmadığını öğrendik.³⁸¹

Yukarıdaki pasajda peygamberimize sorulan Allah'ın âlemi yaratmadan önce nerede olduğu sorusu "amâ"da idi" cümlesiyle cevaplanmıştır.³⁸² Hz. Muhammed'in bu soruyu muhatap alıp cevaplamasını Allah için zamanın olmasını kabul ettiği şeklinde anlayan İbn Arabî, yüce yaratıcı için zaman ve mekânın olduğunu kendi yöntemleriyle ispatlamıştır.³⁸³

6= Mahsus zamanın mekânı sayılabilecek günler de dehrin Atlas feleği ile nikâhının bir sonucudur.³⁸⁴

7= İbn Arabî'ye göre tahavvül yani değişim ve dönüşüm dehr esmasının en önemli niteliklerinden birisidir.³⁸⁵ İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: "Zamanın (dehrin) niteliği başkalaşmadır. Dehr ise Allah'tır."³⁸⁶

İbn Arabî'ye göre mahsus âlemdeki başkalaşmanın ilkesi de dehrdir. Bu konuyu zaman ve hareket konusunda ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

³⁸⁰ Fütûhât, c. 2, s. 170.

³⁸¹ Fütûhât, c. 2, s. 382-383.

³⁸² Fütûhât, c. 2, s. 76-77.

³⁸³ Fütûhât, c. 2, s. 310.

³⁸⁴ Fütûhât, c. 8, s. 383.

³⁸⁵ Chittck, *İbn Arabî'ye Giriş*, s. 121.

³⁸⁶ Fütûhât, c. 12, s. 102.

8= İbn Arabî'ye göre zamanın bilgisi kıymetli bir bilgidir ve bu bilgiyi sadece Rical'den Efrad mertebesinde olanlar bilebilir. İbn Arabî bu bilgiyi daha önce açıklanan *ilk dehr ve dehirlerin dehri* olarak niteler.³⁸⁷

9= İbn Arabî'nin Allah'a ulaşma yolculuğunda (seyru sülûk) dehr, salıkların geçtiği merteye ya da çıktığı basamak olması yönünden³⁸⁸ ve Allah'ın kuluna indirdiği hâl olması yönünden³⁸⁹ –ki buna menzil denilir- ele alınmıştır. İbn Arabî Fütûhât'ın ikinci cildinde dehr menziline en temel özelliğinin ezel bilgisini ve el-Bari'nin varlığının sürekliliğini bilmek olarak nitelendirir.³⁹⁰ Menzilin bir meleke haline gelerek bir merteye (makam) olması sebebiyle³⁹¹ dehr mertebesine yükselen salık *Abdu'd Dehr* olarak isimlendirilir.³⁹²

Kazanılan her mertebenin ilahi ismin bir mazharı olması yönünden ve İbn Arabî metafiziğinde Tanrı-âlem birliğinin vurgulandığı kavramlardan birisi olması yönünden “dehr”, Allah'tan kula yönelik ve kuldan Rabbine yönelik bir makam, bir durak olarak da İbn Arabî'nin dairesel varlık anlayışını sembolize eder.³⁹³

İbn Arabî'nin dehr konusundaki şiiri, onun görüşlerini bir bakıma özetlemektedir:

Dehr zamanın kendisi, onun nezdinde eman yok,
Kalbimin aynı olsa bile, sadece müşahede var.
Dehrim rabbimin aynıdır,
Çünkü o kadimdir, benim dehrim de zamanlarla sınırlı değil.
Dehr'e onun değerini bilmeyen cahiller kızar,
Zelildir, fakirdir, noksan ve eksiktir o kişi.
Dehr'i ve fiilini bilseydi, bizce cimrilik olan fiili nedeniyle övülürdü.
Bu bilgi sahibi müşahede elde ederdi, onu açık ve seçik bir şekilde görürdü.
Ölümden sonra hayat veren Hak münezzektir,
Bereketleriyle ona nimet veren münezzektir.³⁹⁴

³⁸⁷Fütûhât, c. 1, s. 54.

³⁸⁸Fütûhât, c. 17, s. 31.

³⁸⁹El-Hakim, *İbn Arabi Sözlüğü*, s. 456.

³⁹⁰Fütûhât, c. 2, s. 65.

³⁹¹Uludağ, Süleyman. “Makam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003, s. 409.

³⁹²Fütûhât, c. 17, s. 31.

³⁹³Demirli *Metafizik Düşünce*, s. 234.

³⁹⁴Fütûhât, c. 17, s. 31-32.

2. 1. 2. Zaman

İbn Arabî'nin felsefesinde zaman konusu onun yönteminin özelliklerini taşır. İbn Arabî'nin yönteminin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz. O ilk olarak Kur'an ve sünnetten verdiği örneklerle konuyu delillendirir.³⁹⁵ Ancak bunu yaparken bağlamı ve manayı esas almayarak, ele aldığı örneklerle konusunda geçen kelimelerin benzerliğinden yahut aynılığında yola çıkar.³⁹⁶ İkinci olarak farklı düşünce ekollerinden seçtiği bilgileri harmanlayarak “vahdet-i vücûd” ekseninde yorumlar³⁹⁷ ve bunu yaparken parça bütün ilişkisine dikkat etmez. Buna örnek olarak; İbn Arabî'nin felsefecilerinden aldığı “mutlak zaman” kavramı, sudûr nazariyesi ve mahsus âleme ait zamanın feleğin hareketinin sonucu ortaya çıkması görüşlerini³⁹⁸, kelamcılardan ödünç aldığı, zamanın sonradan yaratılmışlığı üzerine kurulu, mutlak zamanı ve sudûr nazariyesini kabul etmeyen tecdid-i halk anlayışı ile harmanlaması verilebilir.³⁹⁹

İbn Arabî metafiziğinde, Mutlak Varlık'ın esması ve zamanın ilkesi olan dehr ile mahsus âleme ait zaman, bakışumlu bir şekilde ele alınmıştır. İbn Arabî bunu şöyle ifade der:

Zaman bilgisi kıymetli bir bilgidir. Ezel ondan öğrenildiği gibi aynı zamanda ‘Allah var idi ve O’nunla beraber başka bir şey yoktu’ hadisi de zaman bilgisinden ortaya çıkar. Zaman bilgisi Rical'den Efrad'ın bildiği bir ilimdir. Bu ilimden Tanrı hakkındaki görüşler çoğaldığı gibi inançlar da bundan dolayı farklılaşmıştır. Bu ilim herkesin kabul ettiği ve hiçbir kısmını reddetmediği bir ilimdir. Zamanı bilmek en genel ilimdir. Zaman ilahi bir zarftır, sıraları gariptir. Zamanın dışta bir varlığı yoktur (ama) her şeyde hüküm sahibidir. Zaman Hakka nispet edilebildiği gibi aynı zamanda oluşa da nispet edilebilir. O, belirlenmiş bilinmezlikte ya da gaybta kalanlarıyla bütün isimlerin sultanıdır.⁴⁰⁰

İbn Arabî zaman nedir sorunun cevabını, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de yer alan bir şiirle verir.

Hâsılını öğrenirsen, kuşkusuz zaman

³⁹⁵ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 254-255.

³⁹⁶ Cabirî, *Arap İslam Kültürü*, s. 383.

³⁹⁷ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 213-214.

³⁹⁸ Bu görüş Platon'a aittir. Bknz. DİA, “Zaman” maddesi.

³⁹⁹ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 252-253.

⁴⁰⁰ Fütûhât, c. 1, s. 454-455.

Gerçektir o, vehimlerle bilinir.
Doğa gibi tesirdedir onun gücü,
Zamanın ve doğanın dış varlığı ise yoktur.
Şeyler onunla belirlenir, onun ise
Kendisinde hükümranlığı olacak bir dış varlığı yoktur.
Akıl suretini idrak etmekten acizdir
Bu nedenle şöyle der: Dehr mevhumdur.
Nezihlik olmasaydı, İlah onunla isimlendirilmezdi
Varlığını; kalpte büyüklüğü vardır.
İnsaf edersen zamanın aslı ezeldendir.
Onun hükmü de ezeldir ve o hükmedilendir.
Tıpkı boşluk gibi, ucu olmayan bir uzam
Cisim olmayan bir şeyde, kendisinde cisimleşme bulunma
vehmiyle.⁴⁰¹

İbn Arabî metafiziğinde ontolojik kavramların zamanla ilişkisi vardır. Bu kavramlar; “dehr”, “tabiat ve heba”, “Atlas Feleği” ve “tecelli” kavramlarıdır.

2. 1. 2. 1. Zaman ve dehr

İbn Arabî’de dehr zamanın ilkesidir ve zaman onun ezeli kısmına nispetle varolduğu için dehr ve zaman aynı özellikleri taşırlar.

“Hak için ezeli mevhum bir durum olduğu gibi zaman da O’nun için mevhum bir durumdur. Başka bir ifadeyle zaman, feleklerin hareketlerinin kat ettiği mevhum bir süredir. Çünkü ezeli, tıpkı yaratıklara ait zaman gibidir.”⁴⁰²

“Gerçekte zaman, var olan bir şey değil (gerçek değil) nispi bir şeydir. Kadim için ezeli ne ise, yaratılmış için zaman odur.”⁴⁰³

Yukarıdaki alıntılarda Hak için ezeli ve ebedi, mevhum ve selbi (olumsuz) bir nitelime olduğu için mevhum olması yönünden zaman ile ezelin bakışımı olduğunu görürüz. Eğer Hak için bir zaman vehmedilecekse o ezeli, yani Allah’ın varlığının bir başlangıca sahip olmamasıdır (ve bir sonunun olmamasıdır).⁴⁰⁴ Hak ile halk arasında vahdet-i vücûdca zamansal birliğin

⁴⁰¹ Fütûhât, c. 2, s. 280-281.

⁴⁰² Fütûhât, c. 2, s. 57.

⁴⁰³ Fütûhât, c. 6, s. 107.

⁴⁰⁴ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 116.

gereği olarak, İbn Arabî düşüncesinde bütün yaratılmışların başlangıcının âyân-ı sâbitede ezeli ve ebedi bir hakikat olarak ma'dum (Varlıktan önceki yokluk durumu, bilkuvve) halde bulunmaları sebebiyle yaratılmış varlıklar için de bir başlangıç tayin edilemez,⁴⁰⁵ yani mümkünler, Mutlak Varlık gibi ezeli ve ebedidirler.⁴⁰⁶ Mümkün varlıkların yaratılmasıyla mahsus âlemdeki zaman başlar.⁴⁰⁷ Ancak Allah'ın bir tezahürü konumundaki âlemin gerçek bir varlığı olmaması sebebiyle onun bağıntısı olan zamanın da gerçek bir varlığı yoktur.⁴⁰⁸ Başka bir deyişle âlemin gerçekliği ne kadarsa zamanın gerçekliği de o kadardır.

2. 1. 2. 2. Zaman, tabiat mertebesi ve heba

İbn Arabî'ye göre zamanın kökeni "tabiat mertebesi"⁴⁰⁹, zamanın sadrı "heyula (Heba)'nın sureti kabul zamanı" dır.⁴¹⁰ İbn Arabî'ye göre her şeyin bir sadrı yani bir başlangıcı vardır⁴¹¹ve marifet ve bilgilerin en üstünü sadırların bilinmesidir.⁴¹² *Tabiat ve Heba* külli nefsin çocuklarıdır⁴¹³ ve onların nikâhından *Külli cisim* meydana gelir.⁴¹⁴ Külli cisim ile varlık âlemi ve felekler yaratılır. Bu mertebede meydana gelen ilk felek olan Atlas feleğinin dönüşüyle fiziksel zaman meydana gelir.⁴¹⁵

Muhammed Hacı Yusuf, *İbn Arabî, Zaman ve Kozmoloji* isimli kitabında İbn Arabî'nin zamanı "tabiat üstü" ve "tabiat altı" zaman olarak ikiye ayırdığı görüşündedir.⁴¹⁶ Kanaatimce böyle bir ayrıma gerek yoktur. Bunun sebebi ise fiziksel zamanın dehrin bir parçası olması sebebiyle kutsal zaman olmasıdır. Vahdet-i vücûdçu bakış açısına göre varlıkla Tanrı birbirinden ayrı değildir ki, zamanları birbirinden ayrı olsun. Ayrıca İbn Arabî'nin yapmak istediği, âlemin varlığa çıktığı zamana bir başlangıç tayin etmektir. İlerde ele alınacak

⁴⁰⁵ Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûsu*, s. 217.

⁴⁰⁶ A.g.e, s. 216.

⁴⁰⁷ Fütûhât, c.14, s. 282.

⁴⁰⁸ Fütûhât, c.6, s. 107.

⁴⁰⁹ Fütûhât, c. 14, s. 283.

⁴¹⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 94.

⁴¹¹ Özü olarak da çevrilmiştir, bknz: Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 94.

⁴¹² Fütûhât, c. 10, s. 227.

⁴¹³ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 40.

⁴¹⁴ A.g.e, s. 41.

⁴¹⁵ A.g.e, s. 79.

⁴¹⁶ A.g.e, s. 78.

zamanın özellikleri bahsinden sonra aslında zamana bir başlangıç tayin etmenin de çok fazla bir anlamının olmadığını göreceğiz.

2. 1. 2. 3. Zaman ve atlas feleği

İbn Arabî'ye göre fiziksel zaman Atlas feleğinin hareketiyle meydana gelir. Bu felek Batlamyus'un dokuz felek teorisine müslümanların eklediği, Sabit yıldızlar feleğinin üzerinde olan ve birinci gök olarak isimlendirilen ilk felektir.⁴¹⁷ İbn Arabî Atlas feleği hakkında şöyle söylemiştir:

Gani ismi Atlas feleğini var etmeye yönelmiştir. Atlas burçlar feleğidir. Bu isim Dehr isminden yardım ister. Harflerden Cim, menzillerden taraf (uç) ona aittir. Bilmelisin ki, el-Gani Atlas feleğini yıldızsız, parçaları birbirine benzer ve dairesel bir şekilde var etti. Hareketinin başlangıcı ve sonu bilinmediği gibi bir ucu da yoktur. Varlığıyla yedi gün, aylar ve yıllar ortaya çıkmıştır. Bu zamanların onda ortaya çıkması, Allah'ın kendisinde zamanların ayırt edilmesini sağlayan alametleri yaratmasından sonradır. Bu felek söz konusu zamanlardan sadece bir günü belirlemiştir. O ise ayağın kürsüdeki yerinin kendisini belirlediği tek bir dönüştür ve üst taraftan ortaya çıkmıştır. Bu miktar "Gün" diye isimlendirilir ve onu ancak Allah bilebilir. Onun (başkası tarafından bilinmeyişi) nedeni, feleğin parçalarının birbirine benzemesidir. Onun hareketinin başlangıcı ve burçlardan ilk derecesi, ikizler (Cevza) burcundandır. Bu burç, ayağın tam karşısındadır ve havai burçlardandır. Âlemde ortaya çıkan ilk gün, ikizler burcunun derecesinin başlangıcıyla ortaya çıkmış ve Pazar diye isimlendirilmiştir.⁴¹⁸

İbn Arabî'ye göre Atlas feleği ilk yaratılmış felektir ve esmadan el-Gani ismi ve Dehr isminin nikâhıyla meydana gelmiş ve dairesel bir şekille var edilmiştir.⁴¹⁹ İbn Arabî, Atlas feleğine bitişini sadece Allah'ın bilebileceği bir dönüş verildiğini ve Atlas feleğinin hareketinin bir nispeti olmadığından dolayı bir başlangıç ve bir son belirlenemeyeceğini⁴²⁰ ifade ederken bazen de bu feleğin hareket süresinin bir dünya gününe eşit olduğunu⁴²¹ ve hareketinin de bir ömrü yani sınırı olduğundan söz etmiştir:

⁴¹⁷ Süleyman Uludağ, "Âlem", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1989, s. 357.

⁴¹⁸ Fütûhât, c. 13, s. 345.

⁴¹⁹ Fütûhât, c. 9, s. 87.

⁴²⁰ Fütûhât, c. 1, s. 354.

⁴²¹ Fütuhât, c. 13, s. 345.

Bu feleğin hareketleri sona erince –ki onun süresi ‘saydıklarınızdan’ elli dört bin senedir- Allah dünya hayatını yaratmış, kendisine varacağı ve suretini ortadan kalkacağı bir müddeti dünya için belirlemiştir. Bu süre bittiğinde, artık dünyanın bizim için bir diyar olması imkânsızdır.⁴²²

Bu pasaja göre dünya hayatı yaratıldığı için Atlas feleğinin ömrünün tamamlanmış olması, sebep ve sonuçları yönünden farklı sonuçlar içerir. Atlas feleğinin altındaki felekleri kasri bir hareketle hareket ettirdiğini söyleyen İbn Arabî’ye göre şu halde bu durum ortadan kalkar. Meleklerin de Atlas feleğinin hareketiyle var olup yaratılış devam ettiği sürece yaratılmaya devam edeceğini vurgulaması yukarıdaki pasajın kastettiği iddia ile çelişen diğer bir husustur. Çünkü İbn Arabî’ye göre Atlas feleğinin dönüşü bazı varlıkların var olmasına vesile olur.

1= Atlas feleğinin dönüşüyle zaman tanımlanır.⁴²³ Ancak zamanın Atlas feleği üzerinde bir hükmü yoktur, onun aşağısında yer alan feleklerde hükmü vardır.⁴²⁴ Onun dönüşüyle gecesi ve gündüzü olmayan kâmil bir gün olan ilk gün ve zamanın diğer birimleri olan hafta, aylar ve yıllar ortaya çıkar. Yine Atlas feleğinin dönüşüyle, yaratılan varlıklara ömür biçilmiştir.⁴²⁵

2= Atlas feleği kendisinin dönüşü altında yer alan bütün felekler için kasrî bir hareket meydana getirdiği için⁴²⁶ kendisinin altında bulunan felekler doğal ve kasrî olmak üzere iki şekilde hareket eder.⁴²⁷ En büyük felekten hareketini alan bir sonraki felek *Sabit yıldızlar feleği*⁴²⁸ olduğu için bu feleğin devriyle gecesi ve gündüzü Güneş’in hareketiyle yaratılacak olan gün meydana gelir.⁴²⁹

3= Atlas feleğinin hareketiyle melekler yaratılmıştır ve onlara, yaratılanlarda uygulaması gereken bilgiler vahyedilmiştir.⁴³⁰

4= İbn Arabî’ye göre Atlas feleği cennetin çatısıdır.⁴³¹

⁴²² Fütûhât, c. 1, s. 355.

⁴²³ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 79.

⁴²⁴ Fütûhât, c. 9, s. 134.

⁴²⁵ Fütûhât, c. 13, s. 345.

⁴²⁶ Fütûhât, c. 1, s. 351.

⁴²⁷ Tezin Hareket ve Zaman bölümü s. 122.

⁴²⁸ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 105-106.

⁴²⁹ A.g.e, s. 79.

⁴³⁰ Fütûhât, c. 1, s. 354.

⁴³¹ Fütûhât, c. 1, s. 355.

Görüldüğü gibi İbn Arabî'ye göre zaman, somut bir varlığı olmayan⁴³² ve doğal harekete sahip tek felek olan Atlas feleğinin dönüşüyle başlar. Ancak zamanın sayılabilir bir mefhum haline getiren felek ise ikinci felek olan “Sabit yıldızlar feleği”dir. İbn Arabî şöyle demiştir: “Allah yüce felekleri yaratıp birinci felek vasıtasıyla günleri var etmiş, onu sabit yıldızların bulunduğu ikinci felek ile gözlere göstermiştir.”⁴³³ İbn Arabî'ye göre bütün feleklerin ve yıldızların hatta esmaü'l hüsnanın kendilerine ait bir zamanları (günleri) vardır.⁴³⁴ Bu husus “gün” bahsinde ele alınacaktır. İbn Arabî'nin “felekler” ve özelde “Atlas feleği” konusundaki bazı görüşleri antik felsefenin izlerini taşır. Örneğin İbn Arabî'de zamanın dairesel harekete sahip Atlas feleğinin hareketinin bir sonucu olması, Antik Yunan Felsefesinin feleklerin dairesel hareketinin sonucu olan zaman görüşüyle neredeyse birebir uyum sağlar.⁴³⁵ Aristoteles'in felsefesinde feleklere hareketini veren Kuşatıcı felek'in işlevini İbn Arabî'de Atlas feleği üstlenerek kendisinden sonra gelen feleklere kasrî bir hareket verir. İslam felsefesinin Aristoteles'e nispetle oluşturulmuş bir kolu olan Meşşai felsefede nefsi ve iradesi olan felekler, İbn Arabî'nin felsefesinde valiler, hâkimler ve melekleri olan feleklere dönüştürülerek tasavvufî terminolojiyle giydirilmiştir. Onun sisteminde felekler varlıkların ömürlerini tayin etme yetkisine sahiptirler.⁴³⁶

2. 1. 2. 4. Zaman ve yaratılış

İbn Arabî'ye göre mahsus âlemde zamanın söz konusu olması için varlığa çıkışın, yani yaratmanın olması gerekmektedir. İbn Arabî Allah'ın yaratmasını ya da tecelli etmesini *İlahi hareket* olarak kavramlaştırmıştır.⁴³⁷ İbn Arabî'nin zaman konusundaki referans noktalarının da mihrini olan, Kur'an-ı Kerim'in Rahman suresinde yer alan “O her gün bir iştedir”⁴³⁸ ayetini, *Vâcibu'l-vücûd* olan Mutlak Varlık'ın sürekli olarak âlemi yaratması

⁴³² Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 111.

⁴³³ Fütûhât, c. 1, s. 406.

⁴³⁴ Fütûhât, c.10, s. 42.

⁴³⁵ Coştu Feyza Reyhan, Zaman Üzerine Bir Sınıflama Denemesi, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 8, S. 2 (Aralık 2015) s. 657.

⁴³⁶ Fütûhât, c. 13, s. 345.

⁴³⁷ İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsusu*, s. 191.

⁴³⁸ Kur'an-ı Kerim, 55/29.

yani ilahi hareketin gerçekleşmesi olarak yorumlar⁴³⁹ ve ayette yer alan “her gün” ifadesini ise yaratmanın zamanı olarak kabul eder.⁴⁴⁰

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesine uyumlu olarak ilahi hareketle var olan mümkünler için zaman, Mutlak Varlık'ın mümkün varlığı yaratmasıyla birbirine bağlıdır. İbn Arabî bu konuyu, hakkında özel bir başlık açarak ele almıştır.

Bir şeyin zamanı onun varlığıdır münazelesinin bilinmesi; ‘benim zamanım yok, senin zamanın yok; sen benim ben de senin zamanımın’

Rabbın zamanı merbub iken merbubun zamanı rabbidir. Çünkü onlardan her biri hakkında verilen hüküm, ancak ötekiyle birlikte ortaya çıkar. Öte yandan her birisi hakkında ‘O’nun benzeri bir şey yoktur’ denilebildiği için, onlardan birisi –aradaki nispet ortadan kalktığı için- ötekinin zamanı olmaz. Böyle bir durum –onların hükmü nedeniyle değil- her birisinin varlığı itibarıyla olabilir. Âlem için Hakka ve Hak için bağlı olan hükmü dikkate aldığı anda ise her birisinin hükmünün öteki için zaman olması geçerli olabilir. Bu durumda Hak ve Âlem iki göreliliğe benzer. Zeyd Ömer’in oğlu olduğunda, Zeyd’e baba denilirken Ömer Zeyd’in oğlu olur. Buna göre Zeyd’in baba olma vakti Ömer’in oğul olma vakti olduğu kadar, Ömer’in oğul olma vakti de Zeyd’in baba olma vaktidir. Bu durumda babanın zamanı oğul iken, oğulun zamanı babadır. Aynı durum köle efendi ve mal ile sahibinin veya güç yetiren ile yetirilenin (kadir- makdur), irade eden ile edilen (mürid-murad), bilen ile bilinen (âlim-malum) için geçerlidir.⁴⁴¹

Bu pasaja göre yaratılmışların zamanı, Rabbın rablığına gereği olarak meşiet (irade+dileme) ile ilahi hareketinin sonucu olarak varlık sahnesine çıkardığı an olması sebebiyle ilahi hareketle başlar. Zaman da dehrin bir parçası olduğuna göre, mümkünler ilahi olan şeyin gününde, ilahi hareket sonucu ilahi bir tecelli olarak varlık kazanırlar.

Yaratmanın âyân-ı sâbitedeki hakikatlerin esma vesilesiyle tecelli etmesi demek olduğuna daha önce değinmiştik.⁴⁴² Mutlak Varlık’tan, “el-evvel” ve “el-ahir” esması mucibince sırası gelen ayn-ı sâbite tecelli eder. “Böylelikle suretler sırayla zuhur eder, zamansal öncelik ve sonralığa göre sıralanırlar.

⁴³⁹ Fütûhât, c. 3, s. 198-199.

⁴⁴⁰ Chittck, *İbn Arabî'ye Giriş*, s. 120.

⁴⁴¹ Fütûhât, c. 14, s. 282.

⁴⁴² Izutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'u*, s. 233.

İlahi isimlerin hükmü, suretler ve taşıdıkları şeylerin varlığıyla ortaya çıkar.”⁴⁴³

Allah’ın *el- Evvel ve el-Ahir* esması, sınırsız bir zamanın, yaratmayla belirlenmesi açısından önemlidir. Mutlak varlık, bütün yaratılmışlardan önce olan yani el-Evvel’dir; ancak burada kastedilen zamansal öncelik değil merteye önceliğidir.⁴⁴⁴ İbn Arabî’nin felsefesinde bütün yaratılmışların sonu yine Mutlak Varlık’ta bitecektir. Bu durum varlığın bütün özellik ve nitelikleri için söz konusudur.⁴⁴⁵ El-evvel ve el-ahir esması, tıpkı dehr esmasının iki ucu olan ezel ve ebedin çevrelediği zaman gibi varlığı çevreler ve İbn Arabî’nin sistemindeki zaman ve varlık anlayışlarının döngüsellliğini pekiştirir. İbn Arabî şöyle demiştir:

Bizim yüzlerimiz kuşatıcı noktaya dönmüş ve yönelmiştir. Çünkü ortadan çıktık, dolayısıyla yüzlerimizin ilk çıktığımız noktaya dönmesi mümkün olabilir. İş daireseldir. Böylece zorunlu olarak ardımız kendimizi ihata eder hale gelir. Âlem noktayla çevre arasında bulunur. Nokta evvel, çevre ise ahirdir. Her nerede olursak olalım, ilahi koruma bize eşlik eder ve bizi yine ona yönlendirir. İş bir çeşit dairedir ve onun bir yönü vardır ki, görülür ve bilinir. Âlemin yüzü daima kendisini var etmiş olan el-Evvel ismine bakar; âlem sürekli kendisine varacağı ve ardından onu kuşatan el-Ahir ismine bakar.⁴⁴⁶

2. 2. İbn Arabî Felsefesinde Zamanın Nitelikleri

İbn Arabî’nin felsefesinde zaman bazı özelliklere sahiptir. Ona göre mevhum bir gerçeklik olarak zaman, Tanrı ile âlem arasında kesintili, süreksiz ve göreceli bir nispettir ve ontolojisiyle paralel olarak dairesel ve kutsal, hakikat-i muhammediye nazariyesi açısından devirlidir. İbn Arabî’nin zamanı felsefeyle temellendirmesi yönüyle de zaman-mekân birlikteliği söz konusudur.

⁴⁴³ Fütûhât, c. 9, s. 78.

⁴⁴⁴ Fütûhât, c. 2, s. 300.

⁴⁴⁵ el-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 182-183.

⁴⁴⁶ Fütûhât, c. 4, s. 14.

2. 2. 1. Zaman Mekân İlişkisi ve İkisinin Nispetler Âleminde Olması

İbn Arabî'nin felsefesinde “nispetler âlemi” olarak kastedilen, Mutlak Varlık ile âlem arasındaki ezeli ve ebedi bağıntılar olan esma ve sıfatlardır.⁴⁴⁷ Bu yönüyle zamanın dehr esmasının bir tecellisi olmasından dolayı zaman da nispetler âleminde dir.⁴⁴⁸

İbn Arabî düşüncesinde (kelam âlimlerinin zaman anlayışı gibi)⁴⁴⁹ zaman ve mekân birbirinden bağımsız değildir ve “dehr” zamanın varlık ilkesi olduğu gibi mekânın da varlık ilkesidir.⁴⁵⁰ Çünkü İbn Arabî'ye göre yaratılmışlar etkeni “dehr”, edilginini “mütekellim” olan iki ilahi ismin nikâhının sonucudur⁴⁵¹ ve bu evlilikte baba dehr olduğu için yaratılmışların hepsinin üzerinde hükmü vardır. İbn Arabî'ye göre mümkün varlığa ait mekân Allah'ın “mütekellim” esması ile “heba”nın nikâhının sonucu meydana gelmesi ve hebanın sureti kabul ettiği zamanın da zamanın sadrının olması, ontolojik yönden zaman ve mekân birlikteliğine işaret eder.⁴⁵²

İbn Arabî felsefesinde zaman ve mekân kavramları birbiriyle bakışımli olarak ve her ikisi de dışta bir varlığı olmayan mevhum bir varlık olarak nitelenmiştir. İbn Arabî şöyle demiştir:

Zaman ve mekân doğal cismin eklentilerindedir. Zaman dışta varlığı olmayan mevhum bir şeydir. Onu feleklerin hareketleri ve ya “ne zaman” sorusu kendine iliştiğinde mekânlıların hareketleri ortaya çıkartır. Öyleyse mekân ve zamanın dışta varlığı yoktur.⁴⁵³

İbn Arabî'nin âlem tasavvuru dairesel olduğu gibi zaman ve mekân anlayışı da öyledir. Ona göre ilk cisim daire şeklindedir.⁴⁵⁴ Dolayısıyla ilk mekân da daire şeklindedir. Onun bu görüşü antik felsefenin “dairesel olanın kutsal olması” görüşünün izlerini taşır.

⁴⁴⁷ Fütûhât, c. 13, s. 365.

⁴⁴⁸ Fütûhât, c. 1, s. 349.

⁴⁴⁹ Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 250.

⁴⁵⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 119.

⁴⁵¹ Çittck, *İbn Arabî'ye Giriş*, s. 118-119.

⁴⁵² Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 94.

⁴⁵³ Fütûhât, c. 9, s. 136-137.

⁴⁵⁴ Fütûhât, c. 9, s. 77.

2. 2. 2. Zamanın Mevhum Bir Gerçeklik Olması ve Zamanda Tasarruf

Mevhum bir gerçeklik olarak zamanın ilkesi olan dehr⁴⁵⁵ ve onun tecellisi olan mahsus âlemdeki zaman, her ne kadar göksel varlıkların hareketine nispetle sayılabilir bir zaman olsa da İbn Arabî’de zamanın mevhum bir gerçeklik olması hayal gücünün zamanda dilediği gibi tasarrufta bulunmasına imkân vermiştir. *Fütûhât-ı Mekkiyye*’de örnekleri bulunabilecek⁴⁵⁶ bu konu, İbn Arabî’den önce sûfiler tarafından ele alınmıştır.⁴⁵⁷ İbn Arabî’ye göre mevhum zamanda tasarrufta bulunmak üç şekilde söz konusu olabilir:

1= Tayy-ı Zaman ve Mekân: Keramet ehli sufilerin aynı zamanda birden fazla yerde bulunabilerek zamanın ve mekânın sınırlandırmasında tasarrufta bulunabilecekleri anlamına gelir.⁴⁵⁸

2= Kabz-ı Zaman: Kabz-ı zaman sufilerin normal zamana nispetle çok uzun bir zamanı kapsayacak olayları kısa bir zaman dilimine sığdırarak yaşayabilecekleri anlamına gelir.⁴⁵⁹ İbn Arabî kabz-ı zamana, zamanın katlanması demiş⁴⁶⁰ ve keramet sahibi zatlardan Cevherî’nin, Nil nehrinde yıkanırken kendisini Bağdat’ta yaşayıp altı sene süren bir evlilik sonucu çocuklarının olduğunu görüp tekrar nehrde yıkandığı zamana geri döndüğü hikâyesini örnek vermiştir. İbn Arabî’ye göre zamanın katlandığı bu olayın gerçekliği Cevherî’nin bir kaç ay sonra ise evlendiği bu kadınla Mısır’da karşılaşır, onu tanması ve çocuklarıyla da görüşmesiyle sabit olmuştur.⁴⁶¹

3= Bast-ı Zaman: Bast-ı zaman, zaman içinde zaman yaratılması, kısa bir süreye uzun bir zamanı sığdırmak demektir.⁴⁶² İbn Arabî bast-ı zamana Hz. Muhammed’in hem bedenen ve hem ruhen miraca yükselip, binlerce yıllık mesafeye rağmen bir gecede bu olayın gerçekleşmesini örnek olarak vermiştir.⁴⁶³

İbn Arabî’nin muhayyel zaman teorisine göre zamanda yolculuk söz konusu olabilir. Ancak bu yolculuk sadece geleceğe doğru olmalıdır; çünkü

⁴⁵⁵ Fütûhât, c. 15, s.274.

⁴⁵⁶ Fütûhât, c. 6, s.120.

⁴⁵⁷ Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi, S. 9 (2002), s. 227 ve 22. Dipnot.

⁴⁵⁸ Küçük, “Zaman Düşüncesi”, s. 227.

⁴⁵⁹ A.g.e, s. 227.

⁴⁶⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 88.

⁴⁶¹ Fütûhât, c. 4, s. 274.

⁴⁶² Kalın, *Kur’an’da Zaman Kavramı*, s. 377.

⁴⁶³ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 88.

geçmiş sona erdiği için ancak bir benzeri yaratılabilir ve o da sadece geçmişte olanı hatırlatır.⁴⁶⁴ İbn Arabî'ye göre zamanda yolculuk daha doğmamış kişilerle görüşmeyi de kapsayabilir.⁴⁶⁵

2. 2. 3. Zamanın Daireselliği ve Kutsallığı

İbn Arabî'ye göre dehrin yani zamanın ilkesinin küresel varlıkların dönüşleriyle ortaya çıkması ile onun dairesel veya döngüsel olması arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Zaman, küreler gibidir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: “ Zaman Allah'ın kendisini yarattığı ilk haline döndü.” Bu hadiste Hz. Peygamber, Allah'ın zamanı dairesel (daire şeklinde) yarattığını belirtmiştir.”⁴⁶⁶

Felsefede zamanın dairesel olması, zamanın ezeli ve ebedi; yani tanrısal zaman olmasını⁴⁶⁷ ifade ettiği için döngüsel zaman anlayışında zamanın kutsal bir başlangıcı vardır.⁴⁶⁸ İbn Arabî'nin felsefesinde bu başlangıç genel olarak “hakikat-i muhammediye”, özeldir ise her mümkünün âyân-ı sâbite halinden mahsus âlemde mümkün haline geçmesidir. İbn Arabî'ye göre mümkün varlıkların mutlak varlığın bir tezahürü olması sebebiyle, onların varlığa çıkma anının kutsal olması gerekir. Öyleyse İbn Arabî' de her iki açıdan da zaman *Hiyerofonik* olarak nitelendirilebilir.⁴⁶⁹ Buna göre İbn Arabî'nin felsefesinde zamanın her bir parçası kutsaldır. Zamanın varlık sebebi olarak dehr kutsal, zamanın manevi başlangıcı olarak hakikat-i muhammediye kutsal, varlığa çıkış anı kutsal ve mahsus âlemde yaşadığı an (vakt) da kutsaldır. Ve ölüm ile birlikte başladığı yere dönen sufi için ölüm zamanı da kutsaldır. İbn Arabî'nin her yönüyle kutsal olan zamanı vehmî olarak kabul edip onu gerçek bir varlık olarak tanımlamamasının nedeni de, vehim yoluyla kutsal olanın bilgisine vakıf olabilme imkânı olabilir.

⁴⁶⁴ A.g.e, s. 90.

⁴⁶⁵ A.g.e, s. 90.

⁴⁶⁶ Fütûhât, c. 3, s. 228.

⁴⁶⁷ Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 388.

⁴⁶⁸ Eliade, *Dinler Tarihi*, s. 388.

⁴⁶⁹ Hiyerofonik zaman kutsalın tezahür ettiği zaman demektir. Kaynak: Eliade, *Dinler Tarihi*, s. 338.

2. 2. 4. Zamanın Devirli Olması

İbn Arabî'nin varlık anlayışının devirli⁴⁷⁰ olması gibi zaman anlayışı da devirlidir.⁴⁷¹ İbn Arabî dairesel zaman anlayışının kutsal başlangıcı olan hakikat-i muhammediye anlayışı gereği zamanı iki devire ayırmıştır. Ona göre Ceberût âleminde yaratılan ilk tümel hakikat olan hakikat-i muhammediyenin ilk devri, onun yaratılmasından Hz. Muhammed'in doğduğu ana kadar olan zaman olan hakikat-i muhammediyenin Batın devri,⁴⁷² Hz. Muhammed'in cismani zuhuruyla başlayıp kıyamete kadar devam edecek olan ikinci devir ise hakikat-i muhammediyenin zahir devridir.⁴⁷³ İbn Arabî bu görüşünü Hz. Muhammed'in "Zaman Allah'ın yarattığı ilk günkü haline döndü." sözüyle delillendirmiştir.⁴⁷⁴

İbn Arabî'ye göre Hz. Muhammed'in zuhuruyla zaman başladığı noktaya dönmüş ve yeni bir devir başlamıştır. Ona göre bu devrin başlangıcının Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği terazi burcuna rastlaması, Hz. Muhammed'in Hz. Musa'nın şeriatıyla Hz. İsa'nın yumuşak mizacı arasında dengeyi kuran ve adaletli bir devir başlattığı anlamına gelir.⁴⁷⁵ İbn Arabî'ye göre bu devrin son devir olarak bütün devirlerin kemâl⁴⁷⁶ noktası olmasının nedeni, Hz. Muhammed'in Hatemü'l Enbiya olarak kıymet yönünden diğer peygamberlerden üstün olması ve bu sebeple Muhammed ümmetinin de diğer ümmetlerden üstün olmasıdır ki İbn Arabî'ye göre bu devrin mü'minleri ve kâfirleri, diğer devirde yaşayan ümmetlerin mü'min ve kâfirlerinden daha üstün sayılmıştır.⁴⁷⁷ Pek tabî ki bu dönemdeki evliya da diğer devrin evliyasından üstündür. Kaldı ki, İbn Arabî kendisini Hatemü'l Evliya olarak niteleyerek bu son devrin en kıymetli velisi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁷⁸

İbn Arabî'ye göre zaman son devrini tamamlamak üzeredir ve bizler bu son devrin üçte birlik son kısmında yaşamaktayız.⁴⁷⁹

⁴⁷⁰ Fütûhât, c.1, s. 364.

⁴⁷¹ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 33.

⁴⁷² Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 469.

⁴⁷³ A.g.e, s. 469.

⁴⁷⁴ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 32.

⁴⁷⁵ Annemarie Schimmel, *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı yayınları, 2004, s. 99.

⁴⁷⁶ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 30.

⁴⁷⁷ Fütûhât, c. 14, s. 196-197.

⁴⁷⁸ Cabiri, *Arap-İslam Kültürü*, s. 470.

⁴⁷⁹ A.g.e, s. 391.

2. 2. 5. Zamanın Göreceli Olması

Zamanın izafi yani göreceli olması, Arap düşüncesinde cahiliyye dönemi Araplarında, İslam'ın ilk döneminde ve kelim ilminde izi sürülebilen bir özellik olarak zamanın izafiyeti; zamanın, mekânın ve olayın birbirine göre yorumlanması sonucunda algılamada değişkenlik göstermesi demektir.⁴⁸⁰ İbn Arabî'de zamanın izafi olmasını iki açıdan ele alınabilir: Birinci olarak; ontolojik sıralamaya göre âlemin tecelli etmesine vesile olan her bir bağıntının kendisine ait olan ve farklı süreleri ihtiva eden bir günü olması⁴⁸¹ yönünden zaman izafidir. Mesela “rabb” isminin günü bizim hesabımızla bin yıla eşittir.⁴⁸² Bu günlerin ezeli ve ebedi olan “dehr” gününde meydana gelmesi, onların zamanının başlangıç noktasının öznel olduğu ve sadece Mutlak Varlık tarafından bilinebileceği anlamına gelir.

İbn Arabî'ye göre âlem için bir zarf olması bakımından zamanın başlangıç noktası da izafidir; çünkü zamanı meydana çıkaran Atlas feleğinin hareketi tanımsız, yani izafidir.⁴⁸³ Bu durumun sonucunda Atlas feleğinin etrafındaki dönüşüne göre bir güne sahip olan her felek ve yıldızın gün süreleri farklılık arzeder.⁴⁸⁴ Mesela Ay günü 28 dünya gününden, Güneş günü 360 günden, Mearic günü 50.000 günden, Zodyak günü 12.000 günden, en uzun yıldız günü ise 36.000 günden oluşur.⁴⁸⁵ En geniş felek olan Atlas feleği'nin günü ise 24 saatten oluşan dünya gününe karşılık gelir. En geniş feleğe sahip olan bu feleğin en uzun güne karşılık gelmesi gerekirken, İbn Arabî'ye göre doğal harekete sahip tek felek olduğu için onun günü en küçük gün olan 24 saatlik güne tekabül eder.⁴⁸⁶ İbn Arabî zarf olan zamana izafi bir başlangıç tayin ettikten sonra özelde her varlığın zamanının varlık sahnesine çıkmasıyla başladığını ifade ederek⁴⁸⁷ her mümküne, âyân-ı sâbite durumundan varlığa geçişinin sırayla olması sebebiyle⁴⁸⁸ farklı bir başlangıç izafe etmesi yönünden de zaman izafidir.

⁴⁸⁰ A.g.e, s. 249-250-251

⁴⁸¹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 107.

⁴⁸² İbn Arabî bu süreyi Secde suresi 5. Ayeti esas alarak vermiştir. Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 107.

⁴⁸³ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 104.

⁴⁸⁴ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 104.

⁴⁸⁵ A.g.e, s. 97.

⁴⁸⁶ Fütûhât, c. 1, s. 351.

⁴⁸⁷ Fütûhât, c. 14, s. 282.

⁴⁸⁸ Fütûhât, c. 9, s. 78.

İkinci olarak; İbn Arabî zamanın izafiyetini, zamanın geçiş hızının insandan insana değişmesi noktasında, tezahür etmiş en yetkin varlık olan insanın manevi mertebesi yönünden ele alır.⁴⁸⁹ Ona göre sâlikin mertebesi arttıkça kazandığı mertebeye göre zamanın geçiş hızı ve zamanın sınırlama özelliği değişir. Seyru sülûk yolunda *İbnu'l vakt* ve *Ebu'l vakt* bu yoldaki duraklardır.⁴⁹⁰

İbn Arabî'nin ontolojisinde manevi hiyerarşinin en üst makamı olan "kutup" zaman konusunda bütün bilgiye sahip olan hazretir⁴⁹¹ ve ona vaktin üzerinde hüküm sahibi olan anlamında Hakimu'l Vakt de denilir.⁴⁹² Kendisinin zamanın bilgisine sahip olan Hatmu'l velaye⁴⁹³ olduğunu ima eden⁴⁹⁴ İbn Arabî, zamanın kendisini sınırlamasından muaf olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁵ İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

(....) Hz. Musa bana keşif ve açıklama bilgisiyle gece ve gündüzün değişmesinin bilgisini verdi. O bilgiye ulaştınca gece ortadan kalktı ve tüm gün gündüze döndü. Artık benim için güneş doğmuyor ve batmıyordu. Bu keşif ile birlikte Allah bana ahirette bedbahtlıkla işim olmayacağını bildirmiş oldu.⁴⁹⁶

İbn Arabî'de zamanın bu derecede göreceli oluşu, İslam inancında hesap günüyle birlikte tamamlanarak cennet veya cehennemde noktalanacak olan dinamik oluşum sürecini, statik hale getirmektedir. İbn Arabî'ye göre kendisi durumunda olan insanlar için zamanın akışı durdurulmakta; mutlak olarak Allah'ın meşiet ve hükmüne bağlı olan evrendeki oluş süreci de önceden belirlenmektedir. O, zaman konusunu, her ne kadar felsefe ve kelamın kavramlarını vahdet-i vücûd nazariyesi ekseninde ele alarak yorumlasa da sonucu Kur'an'da vurgulanan "zamanın izafiyeti" konusuna bağlamıştır, ancak İbn Arabî felsefesinde zamanının izafiyeti, ilgili ayetlerde geçen "sizin saydıklarınızdan" ibaresiyle bir ölçüde anlamlandırabileceğimiz bir izafiyet

⁴⁸⁹ Fütûhât, c. 6, s. 120.

⁴⁹⁰ Demirli, *İbnu'l Arabî Metafizîği*, s. 265.

⁴⁹¹ El-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 664-665.

⁴⁹² A.g.e, s. 663.

⁴⁹³ Fütûhât, c. 3, s. 19.

⁴⁹⁴ Demirli, *İslam Metafizîği*, s. 56.

⁴⁹⁵ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 91.

⁴⁹⁶ Fütûhât, c.15, s. 214.

değil, insanın anlamlandıramayacağı, mekân ve hareket gerçekliğinden kopuk bir izafiyettir.

2. 2. 6. *Zamanın Kesintili ve Süreksiz Olması*

İbn Arabî kesintili ve süreksiz anlardan oluşan sonsuz zaman anlayışını ilk dönem kelamcılarından ödünç alıp⁴⁹⁷ kendi sistemine göre yorumladığı Tecdid-i Halk nazariyesiyle sistemleştirerek Tanrı-âlem ilişkisini, ilahi yönden sürekli sudûr sonucu âlemde tezahür etme, âlem açısından ise her an da birbirinden bağımsız kuvveden fiile çıkış olarak kurgulamıştır. Âlemin her an da yeniden yaratılması nazariyesi daha önce Endülüs'te İbn Hazm (ö. 1064) ve İbn Rüşd (ö. 1198) tarafından dile getirilmiştir.

İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık her şe'n gününde Mutlak Bir'den ancak bir çıktığı için sadece bir defa tecelli ederek⁴⁹⁸ ve bütün âlemi kuşatarak, varlığı kapasitesine göre meydana getirir. Âlemi oluşturan bu tecelliler birbirinden bağımsız ve birbirinin tekrarı olmayan⁴⁹⁹ bir doğru üzerinde varsayılan noktalara benzetilebilir. Her şe'n gününde bir tecellinin yaratılması ve şe'n gününün âlemde an olarak algılanması, meydana gelen tecellilerin oluşturduğu kesintiye algılamamıza imkân vermez, çünkü İbn Arabî'de şe'n günlerinin âlemdeki zamanla mutekabiliyeti ve zamanın akışının karmaşıklığı tecellileri birbirini takip eden enstantaneler olarak algılamamıza yol açar.⁵⁰⁰ Zira İbn Arabî'ye göre pazar gününden cumartesi gününe kadar Allah âlemi yaratırken⁵⁰¹ mümkün varlıklar bu altı şe'n gününü, yaratmanın olmadığı Cumartesi günü topluca idrak eder.⁵⁰²

2. 3. *İbn Arabî Metafizikinde Zamanın Çeşitleri*

İbn Arabî metafizikinde zaman dört kısımda incelenir. İbn Arabî'ye göre dört ilahi sıfatın zamanın ilkesi olan tabiat üzerine tecelli etmesi sonucu tabiat dört unsura ayrılır. Unsurlar ise burçları taksim eder ve tecellinin aşağıya doğru inmesiyle en büyük zaman dilimi olan yıl da güneşin burçlara

⁴⁹⁷ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 252.

⁴⁹⁸ Demirli, *İbnu'l Arabî Metafizikî*, s. 74.

⁴⁹⁹ Demirli, *İbnu'l Arabî Metafizikî*, s. 68.

⁵⁰⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 93.

⁵⁰¹ Fütûhât, c. 12, s. 84.

⁵⁰² Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 93.

yerleşmesiyle dört mevsim oluşur. Zamanın dört kısma ayrılmasının nedeni ise zamanın ilkesi Tabiatın dört kısmının olmasıdır. İbn Arabî şöyle demiştir:

Zaman; sene, ay, hafta ve günden oluşur. Böylece zaman dört kısma ayrılır; çünkü zamanın varlık ilkesi olan tabiattaki mevsimler dört tanedir. Tabiatın mertebesi nefsin altı ve filozofların tüm heyula dedikleri hebanın üzerinde bulunur. Dördün bulunmasının nedeni ilahi hükümlerin dört olmasıdır. Bunlar: İlim, Hayat, Kudret ve İradedir. Bu dört hüküm sayesinde İlah adına İlahlık (ulûhiyet) sabit olurken tabiatta da dörtlü durum tezahür eder. Sonra ilahi emir aşağı iner ve en büyük zaman biriminde –ki sene demektir- dört şey ortaya çıkar. Bu itibarla sene dört mevsime ayrılır: İlkbahar, yaz, sonbahar, kış! Senede bu hükümleri ortaya çıkartan, güneşin burçlara yerleşmesidir. Burçları ise unsurların taksim ettiği tabiat ayırıştırır: Unsurlar, ateş, hava, su ve toprak kaynaklı rükünlerdir. Unsurlar ise ateş, hava, su ve topraktır.⁵⁰³

İbn Arabî'nin bu pasajda her şeyi dörtlü sistemle ele alması, uzunlukları birbirine eşit olmayan zaman çeşitleri açıklayıcı olmamıştır, çünkü hangi zaman çeşidi hangi unsurun medyada getirdiğini ifade etmemiştir.

İbn Arabî “an”ı zamanın kısımlarından biri olarak saymamıştır; ancak onun yaratma teorisi olan “tecdid-i halk” anlayışında ve “seyrû sülûk”te “an” kavramı çok önemlidir. Bu sebeple İbn Arabî’de zamanın çeşitlerini en azından en çoğuna doğru olarak an, gün, hafta, ay ve sene olarak beş kısımda ele alınacaktır.

İbn Arabî'nin zaman anlayışının vahdet-i vücûd prensibinin gereği Mutlak Varlık'ın zamanının (dehr) bir yansıması olması tezinden hareketle an, gün ve hafta konularını “ilahi olan” ve ilahi olanın fiziki zamanda algılanmasını kastedilerek “fiziksel zamana” ait olan şekilde iki kısımda ele alınacaktır; çünkü İbn Arabî'nin zaman anlayışında böyle bir ayırım yoktur ve ona göre nasıl bir sınıflandırma yapılırsa yapılsın dehrin sınırlarının dışına çıkılamaz.

2. 3. 1. İlahi An Kavramı

İbn Arabî'nin zaman anlayışında “ilahi an”, Allah'ın dehr esmasının bir tezahürü olması yönünden, dehrin bir ucu ezel bir ucu ebed olan sınırsız

⁵⁰³ Fütûhât, c. 14, s. 284.

zamanı birleştiren ‘an-ı daim’den ibarettir.⁵⁰⁴ An-ı daim İbn Arabî’den önceki sufiler için de bölünemeyen, sınırsız ve boyutsuz tanrısal zaman parçacıdır.⁵⁰⁵ Bu yönüyle kelimcilerin *atomcu yaratma teorisiyle* uyumlu bir şekilde açıklanan an-ı daim, İbn Arabî’nin felsefesinde, İslam filozoflarının, geçmiş ve geleceği birbirine bağlayan, geçmişe ait zaman parçacı olarak tanımlanan “an” kavramıyla paralel olarak yorumlanmıştır. Tezimizin Mutlak Zaman bahsinde ele aldığımız üzere İbn Arabî’nin felsefesinde an-ı daim ezele ait olup, ezel ile ebed’i birbirine bağlayan sınırsız zaman parçacıdır. Âlem ise an-ı daimde tezahür ettiği için fiziksel zamanın bütün birimlerinin aslı ve kaynağı “an-ı daim” olan “dehr”dir.⁵⁰⁶

2. 3. 2. Fiziksel Zamanda An Kavramı

İbn Arabî’nin yaratma teorisine göre âlem, her zaman atomunda cevher ve araz olarak Mutlak Varlık’tan feyezana eden bir tecelli âlemde zuhur eder. İbn Arabî’ye göre zamanın atomu “an” varlığı kuşatan bir zarf olan zamanın her yaratılışa özel parçasıdır.⁵⁰⁷

İbn Arabî metafiziğinde her makul ve mahsus varlığın Allah’ın isim ve sıfatlarından bir nispeti olmasından hareketle, zamanın en küçük birimi olan anın nispeti, Allah’ın kendisini “Her gün bir işte”⁵⁰⁸ olarak nitelemesidir.⁵⁰⁹ İbn Arabî bu ayette geçen *yevm/gün* kelimesinin Arap dilinde ve Kur’an’daki kullanılışları itibarıyla izafi olmasını,⁵¹⁰ *yevm* kavramını Allah’a izafe edilmesi yönünden gün, âlemde hissedilmesi yönünden an olarak yorumlamıştır. Bu husus, *Gün* başlığı altında tekrar ele alınacaktır.

İbn Arabî an yerine daha çok *Vakt* kelimesini kullanmıştır⁵¹¹. Onun vakti, “iki yokluk arasında var olan durum”⁵¹² olarak yorumlamasını, ilk yokluk olarak ayân-ı sâbite durumu, ikinci yokluk olarak varlığa çıktıktan sonraki anda yok olma (fenâ) durumu veya geçmiş (yok olan) ve gelecek (daha var

⁵⁰⁴ Tezin Mutlak zaman maddesi, s. 64

⁵⁰⁵ Uludağ, “An”, s. 101.

⁵⁰⁶ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 27.

⁵⁰⁷ Fütûhât, c. 10, s. 330.

⁵⁰⁸ Kur’an-ı Kerim, 55/29.

⁵⁰⁹ Fütûhât, c. 9, s. 356.

⁵¹⁰ Kalın, *Kur’an’da Zaman kavramı*, s. 131.

⁵¹¹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 113.

⁵¹² Fütûhât, c. 9, s. 355.

olmayan) olarak anladığımızda vakt, mümkünün varlığa çıkma anıdır⁵¹³ ve varlığın ömrü vakitlerden oluşur.

İbn Arabî metafiziğinde vakt kavramı iki yönden ele alınmıştır. İlk olarak dairesel zaman anlayışında belirlenmiş bir nokta olarak kozmolojik yönden, ikinci olarak belirlenen o zaman parçacığında bulunulan hâl-durum olarak ele alınmıştır. Kozmolojik açıdan zamanın dairesel varlıkların hareketinin bir sonucu olduğu görüşünü benimseyen İbn Arabî için vakt de felekte takdir edilmiş mevhum bir noktadır. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Var olan vakit ve zaman değil, felek ve yıldızın kendisidir. Bunlar, yani vakitler ise felekte takdir edilmiş şeylerdir. Zamanın bu vakitlerin varsayıldığı mevhum bir şey olduğu sana açıklanmış oldu. O halde vakit, var olan bir şeyde –ki o felektir- mevhum bir varsayımdır. Yıldız (güneş) ise, o feleğin ve yıldızın hareketini var olmayan ve zaman denilen mevhum bir şey içinde varsayılan bir takdirle kat eder.⁵¹⁴

İbn Arabî'nin dairesel zaman anlayışına göre zamanın küresi, Allah'ın takdir ettiği noktalardan yani yaratma vakitlerden oluşur.⁵¹⁵ Yaratma vakitlerinin âlemde tecelli etmesi sebebiyle İbn Arabî metafiziğinde vakt âlemden kaynaklanır ve âleme aittir.⁵¹⁶ Mutlak Varlık tarafından tayin edilmiş vaktlerde âyân-ı sâbite çerçevesinde, Mutlak Varlık'tan tecelli edip varlık sahnesine çıkan⁵¹⁷ insan ise, âlemdeki zamanı olan vaktinin şuurunda olmadan zamanı idrak edemez.⁵¹⁸

İbn Arabî vakt kavramını *Fütûhât-ı Mekkiyye'nin* 18. Sifr, 238. Bölümünde ele almıştır. O, konuya bir şiir yazarak giriş yapar:

Vakt, sürekli kendisiyle nitelendiğindir,
Vaktin hükmüyle görünürsün daima.
Ben Allah'ı vaktimde görürüm,
Vaktin bir kısmı övülür, bir kısmı yerilir.
Rahman'dan işler ona ait, onlar bizimle var olur!
Hem şeriat, hem iman ve hem de tevhit bunu söyler.⁵¹⁹

⁵¹³ Fütûhât, c. 14, s. 282.

⁵¹⁴ Fütûhât, c. 3, s. 229.

⁵¹⁵ Fütûhât, c. 3, s. 228.

⁵¹⁶ Fütûhât, c. 9, s. 356.

⁵¹⁷ Fütûhât, c. 3, s. 230.

⁵¹⁸ Fütûhât, c. 18, s. 35.

⁵¹⁹ Fütûhât, c. 9, s. 356.

İbn Arabî bu bölümde sufilerin vakt kavramı hakkındaki görüşlerini tek bir görüş etrafında birleştirerek şu tanımlamaları yapmıştır: “Vakt, (her şeyin üzerinde) hüküm sahibidir.”⁵²⁰ Vakt, kişinin istidadı çerçevesinde Allah’ın o kişide yarattığı durumdur.⁵²¹ İbn arabî bu konuda şöyle demiştir:

Vaktin kaynağı âlemdir, Hak’tan değildir ve o takdirden meydana gelir. Takdirin ise sadece yaratılmışta hükmü olabilir. Öyleyse vaktin sahibi olan âlem olduğu gibi hüküm de âleme aittir. Nitekim bu hususu Hakkın istidatlarının verisine göre âlemin hakikatlerinde zuhurundan ve onlar nedeniyle (suretlerdeki) değişiminden söz ederken belirtmiştik. Hak ise kendiliğinde âlemlerden müstağnidir.”⁵²²

Yukarıdaki pasajda İbn Arabî’nin vaktin Hak’tan değil de takdirden geldiğini söylemesi kendi içinde çelişkili bir ifade olarak gözükmektedir. Çünkü İbn Arabî bu bölümde Allah için “Takdir eder ve var eder”⁵²³ diyerek takdirin de Hakk’a ait olduğunu, dolayısıyla hükmün âleme değil Allah’a ait olduğunu vurgulamıştır. Varlığın istidadını takdir için şart koşup Tanrı-âlem ilişkisindeki determinizmi yumuşatmak amacıyla göstermelik olarak kullanan İbn Arabî’ye göre varlığın istidadının ne olacağına âyân-ı sâbitede karar veren yine Allah olduğuna göre bu açıdan da hüküm Allah’a aittir.

İbn Arabî’ye göre her şe’n gününde; âlemde hissedildiği şekliyle her an da bir *Hâl* yaratılır. İbn Arabî hâl ile ne kastettiğini şöyle açıklar:

Hâl bir çaba ve uğraş olmaksızın kalbe gelen şeydir, böylece sahibinin özellikleri hâl nedeniyle değişir. Hâlin sürekli olup olmadığı hususunda görüş ayrılığı vardır. Hâller kulun elde ettiği şeyler değil, kendisine verilenlerdir. Hâl bir özelliktir. Allah kendisi hakkında şöyle buyurmuştur: “O her gün bir iştedir” Hakkın kendilerinde bulunduğu bu şe’nler yaratıkların hâlleridir. Onlar kendilerinde buldukları için o hallerin mahalleridir. Haller varlıklara Allah tarafından gelen bir takım arazlardır. Allah bu arazları onlarda yaratmış ve onu şe’n kelimesiyle ifade etmiştir. İşte bu ilahi konularda kendisine başvurulmuş hallerin aslıdır.”⁵²⁴

⁵²⁰Fütûhât, c. 9, s. 357.

⁵²¹Fütûhât, c. 7, s. 75.

⁵²²Fütûhât, c. 9, s. 356.

⁵²³Fütûhât, c. 9, s. 357.

⁵²⁴Fütûhât, c. 2, s. 384-385.

Bu pasaja göre hâlin ve vaktin aslı “O her gün bir iştedir (şe’n)”⁵²⁵ ayetidir. Öyleyse vakt zamanın atomu, hâl de o zaman parçacığında Allah’ın yarattığı durumdur. Hâl kulun istidadı açısından ve o istidada göre Allah’ın kulda bir hâl yaratması açısından iki yönlüdür. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi İbn Arabî’ye göre kulun hangi istidada sahip olacağına da Allah karar verir.

Hâl konusu tasavvufta çok önemli bir yer işgal eder. Hâlin bir makam olup olmadığı, hâllerin sürekli ya da kesintili olması konusu sufiler tarafından tartışılmıştır.⁵²⁶ İbn Arabî hâlin sürekli değişmesini *telvinde temkin sahibi olma* makamı olarak isimlendirip en yetkin makamlardan birisi olduğunu⁵²⁷ ve bu makamın sahiplerinin hâlden hâle geçerek değişimde sabitlik özelliğinde olduğunu ifade etmiştir. Telvinde temkin makamının en yetkin makam olmasının nedeni ise vahdet-i vücûd nazariyesi ekseninde değişmenin Mutlak Varlık’ın da bir özelliği olmasıdır, zira Mutlak Varlık her tecelli ettiği suretle birlikte değişir.

İbn Arabî’nin tasavvuf anlayışında vakt kavramı, sâlikin bulunduğu mertebe gereği, onun zaman üzerindeki tasarrufu açısından da ele alınmıştır.⁵²⁸ İbnü’l vakt⁵²⁹, Ebu’l vakt⁵³⁰ veya Sahibu’l vakt⁵³¹ kavramlarını Varlık ve Zaman konusunda detaylı olarak ele almıştık.⁵³² İbn Arabî, zaman-vakt-hâl kavramları arasında kurduğu ilişkiyi İslam dininin muamelat uygulamalarına bağlayarak kişideki vakt olan hâlin, belirli vakitlerde yapılan ibadetlere bağlı olduğunu belirterek, sözü edilen makama ulaşabilmek için kulun vakitlerini Şari’nin sıhhat ve kemâl şartlarını, vakitlerini belirlediği ibadetlerle mücehhez kılması şart olarak görmüş,⁵³³ ve İbn Arabî hacimli eseri Fütûhât-ı Mekkiyye’nin 3, 4 ve 5. cildinde detaylı bir şekilde ibadetlerin vakitlerini ele almıştır.

⁵²⁵ Kur’an-ı Kerim, 55/29.

⁵²⁶ Fütûhât, c. 8, s. 347.

⁵²⁷ Fütûhât, c. 9, s. 250.

⁵²⁸ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 26.

⁵²⁹ Fütûhât, c. 17, s. 313.

⁵³⁰ Fütûhât, c. 17, s. 127.

⁵³¹ Fütûhât, c. 2, s. 454.

⁵³² Tezin Varlık ve zaman bölümü ss. 22-23-24.

⁵³³ Fütûhât, c. 8, s. 351.

İbn Arabî zulmet ve nur mecazını vakt kavramı için kullanmıştır. Ona göre; “Varlık nur, yokluk karanlıktır. Biz varlıktayız, öyleyse nurdayız.” “Önümüzde olan nur ise vaktin nurudur. Vakit kendisiyle bulunduğu şeydir. (...) (mesela) namaz senin önündeki nurdur. Öyleyse bu nur senin kendisinde bulunduğu vaktindir.”⁵³⁴

2. 3. 3. İlahi Gün Kavramı

İbn Arabî’ye göre Mutlak Varlık’tan mahsus âleme kadar bütün ontolojik mertebeler dehr isminin kuşatıcı feleğinde yer alan bir güne sahiptirler. Bu günlerinin uzunluğu ise izafidir; ancak hepsi Atlas feleğinin tam bir dönüşüyle oluşan gün –ki bu gün en küçük gün olarak 24 saatlik güne tekabül eder-⁵³⁵ ile ölçülerek hesaplanmıştır.⁵³⁶ İbn Arabî’ye göre zamanın Allah’ın dehr isminin bir tecellisi olmasından hareketle ilahî gün kavramını iki kısımda incelemek daha doğru olacaktır.

1= İbn Arabî’ye göre dehr olan Allah’ın isimlerinin günleri vardır ve bu günler ezeli ve ebedi, gecesi ve gündüzü olmayan, kuşatıcı ve asla tekrar etmeyen tek bir gün olan dehr gününde meydana gelirler.⁵³⁷ Bu sebeple dehr gününe *Yevm-i daim* de denilebilir. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Bilmelisin ki, Allah Teâla bize ‘Dehr’ olduğunu bildirmiş, Dehr olması itibarıyla bir takım günleri olduğunu söylemiştir. Bunlar Allah’ın günleridir ve Allah onları âlemde isimlerinin hükümleri olarak belirlemiştir. Her bir ismin günleri vardır ki, bunlar o ismin hükmünün zamanıdır. Hepsi ise Allah’ın günleridir ve Dehr’in âlemdeki hükmü itibarıyla tafsilidir.⁵³⁸

Burada şunu belirtmek yerinde olacaktır. Dehr gününün gecesi ve gündüzü olmayan sınırsız bir gün olması ve mahsus âlemdeki zamanı ortaya çıkaran Atlas feleğinin gününün de gecesi ve gündüzü olmaması,⁵³⁹ İbn Arabî felsefesinde vahdet-i vücûd nazariyesi açısından dehr gününün ve Atlas feleğinin gününün bakışımı olduğunu ortaya çıkarır.

İbn Arabî’nin Allah’ın günleri konusunda Kur’an’dan gösterdiği deliller, ‘Rabbinin günlerinden bir gün, sizin saydıklarımızdan bin

⁵³⁴ Fütûhât, c. 9, s. 212-213.

⁵³⁵ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 106.

⁵³⁶ Fütûhât, c. 12, s. 110.

⁵³⁷ Fütûhât, c. 12, s. 109.

⁵³⁸ Fütûhât, c. 12, s. 107-108.

⁵³⁹ Fütûhât, c. 12, s. 111.

senedir.(22/47)'⁵⁴⁰,‘Onlara Allah’ın günlerini hatırlat (14/5)’ ayetleridir. Yine Kur’an’da geçen ‘Rabbin günlerinden bir gün, sizin saydıklarınızdan bin senedir’ ayetinde geçen Rabb isminin gününün bin sene olması ve Zi’l mearic gününün ise elli bin senelik bir zaman dilimini kapsayan bir gün olması İbn Arabî tarafından Allah’ın isimlerinin günlerine bir örnek olarak verilmiştir.⁵⁴¹ Allah’ın günleri olarak ilahi isimlerin her bir gününü kasteden İbn Arabî’ye göre Allah’ın bilinen ve bilinmeyen ilahi isimleri⁵⁴² olduğu için ilahi isimlerin ve ilahi günlerin sayısı bilinemez.

Allah’ın sayısı bilinmeyen isimlerinden her birinin sonsuz olan dehr gününde kendi günlerini belirleme sürecini İbn Arabî şöyle anlatmıştır:

(Rabbin günleri olan) bin gün (ay senesi olan) üç yüz altmış günle çarpıldığında, sonuç Rabbin günlerine ait olan takdir günleridir. Onlar sona erer ve sonra Dehr’de yeni bir gün başlar ve o gün Rab isminden başka bir güne ait bir gündür. Üç yüz altmış gün elli bin seneye çarpılır ve bu çarpımdan çıkan sayı ilahi isimlerden Zi’l mearic’e ait günün süresidir. O gün sona erince, Allah Dehr’de başka bir isme ait yeni bir gün meydana getirir. İş sürekli böyle devam eder.⁵⁴³

Dehr gününün sonsuz ve esmanın sayısının bilinmemesi sebebiyle yukarıdaki pasajda anlatılan süreç de sonsuzdur.

İbn Arabî’nin ontolojisinde Mutlak Varlık ile âlem arasında yer alan “küllî varlıklar” ilahi isimler kategorisine dâhil edildiği için onların da günleri vardır. İbn Arabî’nin “küllî akıl”ın gününün külli nefste gece ve gündüz olarak belirmesini, “küllî nefis”in gününün ise kendisinden sonra gelen “küllî cisim”de, yani “heba”da gece ve gündüz olarak izhar olduğunu ifade etmesi küllî varlıkların günlerine bir örnek olarak verilebilir. İbn Arabî küllî varlıkların günlerinde aslında gece ve gündüzün olmadığını belirterek, gece gündüz benzetmesini yapmasının nedenini şöyle açıklar: “Her gecenin ve gündüzün güneşi, o güne gece ve gündüzün nispet edilmesini sağlayan hükmü izhar eden sebeptir.”⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ Fütûhât, c. 1, s. 308.

⁵⁴¹ Fütûhât, c. 14, s. 328-329.

⁵⁴² Fütûhât, c. 12, s. 110.

⁵⁴³ Fütûhât, c. 12, s. 110.

⁵⁴⁴ Fütûhât, c. 12, s. 111.

2= İbn Arabî'nin ontolojisinde Allah'ın tecelli ettiği her “şe'n günü” O'nun günüdür. Daha önce değindiğimiz gibi Allah âlemi âyân-ı sâbiteden aldığı hakikatleri esma yoluyla tecelli etmesi suretiyle yaratmıştır. Allah'ın yaratması ise nefes-i rahmani yoluyla tecelli (sudûr) etmesi demektir.⁵⁴⁵ Tecelli günü ise şe'n günüdür.

Allah Teâla ‘Onlara Allah’ın günlerini hatırlat’ buyurur. Bu günler, gerçekte nefeslerin günleridir, çünkü onlar ‘gün’ adı verilen en kısa zamandır. Kastedilen ‘O her gün bir iştedir’ ayetini hatırlatmaktadır. Bunlar Allah’ın günleridir ve sen onlardan gafilisin.⁵⁴⁶

İbn Arabî şe'n gününe, kelamcı terminolojiye uygun olarak zamanın atomu olan “an” anlamında “*fert günü*” ifadesini kullanarak⁵⁴⁷ *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birçok yerde değinmiş; ancak fert zamanında yaratılan “cevher-i fert”in, ne olduğunun kendisine verilen bir sır olduğunu ve bunu açıklamamaya yeminli olduğunu söylediği⁵⁴⁸ “unsur-u âzam”dan oluştuğundan da söz etmiştir.⁵⁴⁹ Buna göre unsur-u âzamanın bir yaratılma zamanının da olduğunu varsayarsak “an”ın alt “an”lardan oluşabilir. Nitekim İbn Arabî zamanın kesirli sayılarla da ifade edilebileceğinden söz etmiştir.⁵⁵⁰

İbn Arabî'ye göre en genel tanımıyla şe'n günü Allah'ın esmasıyla tecelli ettiği bölünmeyen birim zamanı ifade eder. Bu konuda şöyle demiştir:

Günün en kısası, bölünmeyi kabul etmeyen birim zamandır. Allah bu zamanda âlemin parçalarının sayısı kadar kendi işindedir. Her parça bu şarta göre bölünmezdir. Allah âlemdeki her parça karşısında bir işte bulunur. Bu şe'nler yaratılmışların işleri olduğu gibi onlar bu şe'nlerin var olduğu yerlerdir. Allah onlarda bu işleri sürekli yaratır. Dolayısıyla halin iki zamanda kalması mümkün değildir.⁵⁵¹

İbn Arabî'ye göre şe'n günlerinin gecesi gayb, gündüzü ise şehâdet⁵⁵² olan ve üç kısma ayrılan gece ve gündüzü vardır.⁵⁵³ Buna göre; gecenin ilk üçte birinde Allah'ın kendilerini herkesten habersiz bıraktığı, başkasına iltifat

⁵⁴⁵ Izutsu, *İbn Arab'nin Füsüs'u*, s. 184.

⁵⁴⁶ *Fütûhât*, c. 14, s. 328.

⁵⁴⁷ *Fütûhât*, c. 2, s. 385.

⁵⁴⁸ A.g.e, s. 115.

⁵⁴⁹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 114.

⁵⁵⁰ *Fütûhât*, c.17, s. 261.

⁵⁵¹ *Fütûhât*, c. 8, s. 348.

⁵⁵² *Fütûhât*, c. 12, s. 108.

⁵⁵³ *Fütûhât*, c. 12, s. 108.

etmeyen ruhlar⁵⁵⁴ anlamına gelen *Müheyemen ruhlara*, ikinci üçte bir de *Amade musahhar ruhlara*, son üçte birlik kısımda ise kullarına ve unsurları yöneten *doğal ruhlara* tecelli eder.⁵⁵⁵ Gündüzün birinci üçte birlik kısmında *Latif cisimlere*, ikinci üçte birlikte *Şeffaf cisimlere*, üçüncü üçte birlik kısımda ise *Kesif cisimlere* tecelli eder.⁵⁵⁶

Kur'an-ı Kerim'de "Andolsun! Gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde (altı evrede) yarattık. Bize bir yorgunluk da dokunmadı."⁵⁵⁷ Ayetinde Allah'ın âlemi altı günde (fi sitteti eyyam) yarattığı bildirilmesine rağmen İbn Arabî şe'n, yaratma günlerinin yedi tane⁵⁵⁸ olduğunu belirtir ancak ona göre, Allah Pazar gününden Cuma gününe kadar âlemi yaratıp, son gün olan Cumartesi günü hiçbir şey yaratmamış olduğu için İbn Arabî'ye göre de yaratma günleri altı tanedir.⁵⁵⁹ İbn Arabî Allah'ın Cumartesi günü hiçbir şey yaratmamasının sebebini bazen Tevrat'tan mülhem olarak yorgunluk benzetmesiyle açıklarken⁵⁶⁰, bazı ifadelerinde de Allah'a yorgunluk izafe edilemeyeceğini ama Allah'ın cumartesi günü yaratmadığını vurgulamıştır.⁵⁶¹

İbn Arabî'ye göre âlemin altı günde yaratılmasının nedeni altı boyutun yaratılmasıdır. Buna göre üç gece; aşağı, sol ve arkayı temsil ederken, üç gündüz ise üst sağ ve önü temsil eder. Yedinci gün olan cumartesi günü ise bütün yaratmalar tüm boyutlarıyla birlikte idrak edilir.⁵⁶²

Konuyu toparlamak gerekirse; İbn Arabî metafiziğinde Allah'ın günleri, esmasının günleri ve şe'n günleri olarak dehr gününün kapsamı dâhilindedirler. Ontolojik olarak sıraladığımızda kuşatıcı dehr günü, Allah'ın tecelli vasıtaları olan esma-ül'hüsna'nın günleri ve tecellinin meydana geldiği şe'n günleri, İbn Arabî'ye göre Allah'ın günleridir.

⁵⁵⁴ El-Hakim, *İbn Arabi Sözlüğü*, s. 282.

⁵⁵⁵ Fütûhât, c. 12, s. 108.

⁵⁵⁶ Fütûhât, c. 12, s. 108.

⁵⁵⁷ Kur'an-ı Kerim, 50/38.

⁵⁵⁸ Fütûhât, c. 12, s. 108.

⁵⁵⁹ Fütûhât, c. 17, s. 261

⁵⁶⁰ Fütûhât, c. 14, s. 369-370.

⁵⁶¹ İbn Arabî, *Risaleler; Eyyam-ı Şe'n Risalesi*, Terc. Vahdettin İnce, Kitsan Basımevi s.

131.

⁵⁶² Eyyam-ı Şe'n, s. 138.

İbn Arabî'ye göre şe'n günleri sadece Allah'ın esmasının etkisi altında değildir. İbn Arabî'nin yaratılış teorisine göre ilahi nefesle meydana gelen feyz (yaratma) aşağıya doğru inerken bütün ontolojik katmanlardan bazı özellikleri toplayarak âlemde tecelli eder.⁵⁶³ Buna göre ilahi günlerden her biri Allah'ın esma ve sıfatlarının, gezegenlerin, Arap alfabesinden bir harfin, peygamberlerden ve bedellerden birinin, farklı menzillerin ve sema yani gök katmanlarının etkisi altındadır. Bu sebeple hiçbir gün diğerinin aynısı olamaz.⁵⁶⁴

2. 3. 3. 1. Her günün ilahi bir sıfatın etkisiyle var olması

İbn Arabî'ye göre ilahi şe'n günleri, Allah'ın *Subuti sıfatları* olarak bilinen “hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret, kelam, tekvin” sıfatlarından yedisi vesilesiyle var olmuşlardır.⁵⁶⁵ Bu sıfatların sekizincisi olan “tekvin” yani Allah'ın ‘kün/ ol’ emriyle âlemi yaratma sıfatı, yaratma emri olması sebebiyle İbn Arabî tarafından günleri oluşturan sıfatlara eklenmemiş, kün emrinin işlevsel olabilmesi için işitilmesi gerektiğinden ilk yaratma gününün “semi” sıfatından var olduğu belirtilmiştir.⁵⁶⁶

2. 3. 3. 2. Her ilahi günün bir esmanın etkisi altında olması

İbn Arabî metafiziğinde makul ve mahsus bütün varlıkların Allah'ın esmasının vesilesiyle yaratılması nedeniyle ilahi günler de bu etkiden paylarını alırlar. Zamanın dehr isminin bir tecellisi olması, zamanın tanımlandığı Atlas feleğinin *el-Gani* isminin etkisiyle meydana gelmesi⁵⁶⁷ ve günlerin dehr ismiyle Atlas feleğinin nikâhının bir sonucu olması⁵⁶⁸ zamanın varlık ilkesinin Allah'ın isimleri olduğunu açıkça gösterir.

İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin dokuzuncu cildinde hangi günün hangi esmadan etkilendiğini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

⁵⁶³ Fütûhât, c. 11, s. 23.

⁵⁶⁴ Fütûhât c. 11, s. 277.

⁵⁶⁵ Fütûhât, c. 1, s. 448-449.

⁵⁶⁶ Fütûhât, c. 9, s. 87.

⁵⁶⁷ Fütûhât, c. 9, s. 86-87.

⁵⁶⁸ Fütûhât, c. 8, s. 383.

2. 3. 3. 3. *Her ilahi günün bir peygamberin ve bir ebdal'ın etkisinde olması*

İbn Arabî ontolojisinde var olan manevi hiyerarşiye göre Hz. Muhammed'in hakikatinden diğer peygamberler, onların ruhaniyetinden de yedi bölgeyi koruyan yedi Ebdal meydana gelir⁵⁶⁹ ve her ilahi şe'n gününe bir nebi ve ebdal eşlik eder. Bu nebiler İbrahim, Musa, Harun, İdris, Yusuf, İsa ve Harun peygamberlerdir⁵⁷⁰ ve onların ruhaniyetinden güç alan ebdala bir takım ilimler tahsis edilir.⁵⁷¹

2. 3. 3. 4. *Her ilahi günün bir gezegenin etkisinde olması*

İbn Arabî'ye göre Antik Mısırlılar ve Babilliler'de fiziksel zamanın günlerinin yedi gezegen ve yedi semanın etkisi altında olması gibi ilahi şe'n günleri de yedi gezegen ve yedi semanın tesiri altındadır.⁵⁷² İbn Arabî felekler, gezegenler, burçlar ve onların âlem üzerindeki etkisi, yedi kat sema gibi astrolojiye ait konuları ele alarak bu konulardaki bilgisinin kulaktan dolma olmadığını ispatlar derecede detaylı bilgi vermiştir. Onun bu bilgileri elde etmesinde babasının önemli bürokratlarından birisi olduğu Muvahhidler döneminde Felsefe, Tıp ve Astrolojiye büyük bir önem verilmesinin⁵⁷³ ve İbn Arabî'nin gizli prensipler ve sembolik öğretiler okutulan İbn Meserre okulunda okumasının katkısı büyüktür.⁵⁷⁴

İbn Arabî felsefesinde her ilahi gün bir gezegenin hareketinden etkilenir. Bu gezegenler; Şems (Güneş), Kamer (Ay), el-Katib (Merkür), Müşteri (Jüpiter), Zühre (Venüs), Keyvan (Satürn), el-Merih (Mars) gezegenleridir. Gezegenleri günlerle eşleştirmek antik medeniyetlerden beri yaygın bir uygulamadır⁵⁷⁵ ve İbn Arabî her zaman yaptığı gibi bu verileri kendi tezini ispatlamak için kullanmıştır.⁵⁷⁶

⁵⁶⁹ Fütûhât, c. 1, s. 448.

⁵⁷⁰ Fütûhât, c. 1, s. 449.

⁵⁷¹ Fütûhât, c. 1, s. 449.

⁵⁷² Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 133.

⁵⁷³ Mahmut Erol Kılıç, "İbnu'l Arabî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 20. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1999, s. 493.

⁵⁷⁴ Cabiri, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, s. 371.

⁵⁷⁵ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 123.

⁵⁷⁶ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, s. 183.

2. 3. 3. 5. Her ilahi günün bir harf ve yedi semanın etkisi altında olması

İbn Arabî'nin ontolojisinde Mutlak Varlık'tan sudûr eden bir nefes, hiyerarşik olarak yukarıdan aşağıya "hazerat"ı var ederek âlemde tecelli eder. Bu nefes mahreçler yoluyla harfleri ayırıştırır ve harfler bileşiklik âlemi olan varlık âleminde birleşip kelimelere dönüşerek⁵⁷⁷ Tanrı'nın sonsuz kuvvet ve kudretinin zuhur ettiği kelimeler olarak zuhur ederler.⁵⁷⁸ İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye'nin* yüz doksan sekizinci bölümünü harfler konusuna ayırmıştır.⁵⁷⁹

İbn Arabî'nin bütün varlıkların birleşik varlıklar olarak harflerden oluşan Allah'ın kelimeleri olması görüşüne uygun olarak, İbn Arabî'ye göre her ilahi şey'n günü Arap alfabesinden bir harfin etkisi altındadır. Harf sembolizmi neredeyse bütün dinlerin mistik öğretilerinde önemli bir yere sahiptir ve çok kültürlü Endülüs toplumunda derin izlere sahip İbn Meserre okulunda ve Kabbalist Yahudilikte öğretilen bir düşünme yöntemidir. Örneğin Kabbalist Yahudiler de İbranice'yi yaratılışın dili olarak kabul etmektedirler.⁵⁸⁰ İbn Arabî de harf sembolizmini kendi varlık felsefesini destekler mahiyette ustaca kullanmıştır.

İbn Arabî'ye göre yedi semanın varlık sebebi harflerdir.⁵⁸¹ Her ilahi güne ait bir harf ve bir sema vardır. Yedi kat sema Kur'an'da şöyle geçer: "...Böylece onları iki günde yedi gök olarak yarattı ve her göğe görevini vahyetti."⁵⁸² İbn Arabî Kur'an'daki 'yedi kat gök' ifadesini de ontolojisine katarak kendisine Kur'an-ı Kerim'den bir delil bulmuştur; ancak Kur'an'daki yedi kat sema ifadesi "kesretten kinaye olarak"⁵⁸³ kullanılmıştır ve ontolojik bir değere sahip değildir.

İbn Arabî metafiziğinde zamanın akışı kesintisiz ve süreksiz olduğu için yedi kat sema ile günlerin eşleştirilmesi düzensizdir. Örneğin; ilk ilahi gün dördüncü sema ile eşleşmektedir.⁵⁸⁴

⁵⁷⁷ Fütûhât, c. 8, s. 367.

⁵⁷⁸ Uluç, *Sembolizm*, s. 206.

⁵⁷⁹ Fütûhât, c. 8, s. 364-365-366-367-368.

⁵⁸⁰ Uluç, *Sembolizm*, ss. 181-182.

⁵⁸¹ Fütûhât, c. 8, s. 367.

⁵⁸² Kur'an-ı Kerim, 41/11-12.

⁵⁸³ Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 10, 20. Dipnot.

⁵⁸⁴ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 134-135.

2. 3. 3. 6. Her İlahi günün Bir Menzilin Etkisinde Olması

İbn Arabî'nin harf sembolizmin göre menzillerin; yani ayın gökyüzündeki hareketinin içinde güneşin bir yılda dolaştığı 13 derecelik yaylardan oluşan durakların⁵⁸⁵ varlık sebebi, harflerin mahreçleridir. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Allah onları (mahreçleri) yirmi sekiz yaptı, çünkü âlem yirmi sekiz menzile dayalıdır. Gezegenler, âlemi ve âleme uygun şeyleri meydana getirmek için onlarda ve burçlarında dolaşır. Bunlar burçların dairesel felekteki mekânlarıdır ve nefesin mahreçlerine benzerler.⁵⁸⁶

Kozmoloji ilmine göre yirmi sekiz tane menzil vardır. Bunlar; eş-Şeretân (Koçun boynuzları), el-Butayn (Koçun karnı), es-Süreyya, Eldeberan, el-Hak'a (Orionis'in başındaki küçük yıldız), el-Hen'a (orionis), ez-Zira' (Arslan pençesi), an-Nesre (Arslanın burun yarığı), et-Tarf (arslanın gözü), el-Cebhe (Arslanın alını), ez-Zübra (Arslanın yelesi), es-Sarfe (Hava değişikliği), el-Avva (havlayanlar), es-Simâk (Yüksek), el-Gafr (Örtü), ez-Zübana (Akrebin kısıkcı), el-İklîl (Tac), el-kalb (Akrebin kalbi), eş-Şevle (Akrebin kuyruğu), en- Naâim (Deve kuşları), el-Belde (Şehir), Sa'düz-Zabih (Kurban kesenin saadeti), Sa'du Bula (Yutanın saadeti), Sa'du's Suud (En yüksek saadet), Sa'dü'l Ahbiyye (Çadırlar saadeti), el-Fer'u'l Evvel (Kovanın ön deliği), el-Fer'u's Sani (Kovanın art deliği), Batnu'l Hût (Balığın karnı) isimli menzillerdir.⁵⁸⁷ İbn Arabî yirmi sekiz menzilden yedi tanesini seçip, ilahi günlerin bu menzillerin etkisinde bulunduğunu belirtmiştir.⁵⁸⁸

2. 3. 4. İlahi Şe'n Günleri

İbn Arabî metafiziğinde ilahi günlerden şe'n günleri Allah'ın yedi sıfatından oluşması sebebiyle yedi tanedir. İbn Arabî bu ontolojik günler teorisini Kur'an'dan ayetlerle desteklemekle kalmamış, Endülüs'ün kültürel zenginliğinin verilerini de kullanmıştır. Onun yaşadığı dönemde ilmi yönden ileri seviyelere gelen Yahudi teolojisinin izleri, İbn Arabî'nin bu teorisinde açıkça gözlemlenebilir. Mesela cumartesi gününün Allah'ın dinlenme günü

⁵⁸⁵ Muammer Dizer, "Ay", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1991, s. 186.

⁵⁸⁶ Fütûhât, c. 8, s. 366.

⁵⁸⁷ Dizer, "Ay", s. 186.

⁵⁸⁸ Fütûhât, c. 9, s. 104-107.

olması ve cuma gününde insanoğlunun yaratılmasıyla yaratma sürecinin bitmesi Yahudi teolojisiyle birebir aynıdır. Kadim kültürlerin kozmolojik figürleriyle sistemini zenginleştirmiş olan İbn Arabî, onlara dini bir renk verebilmek için ayet ve hadisleri, bağlamını dikkate almaksızın yorumlamak suretiyle epeyce uğraş vermiştir.⁵⁸⁹

İbn Arabî ontolojisinde, âlemin yaratıldığı ilahi şe'n günleri ile mümkünlerin bunu tecrübe etme vakitleri ya da günleri, zamanın akışının düzensiz olması (devirli günler, birbirine geçen günler, birbirinden ayrılan günler) ve ilahi günlerin etkisi altında olduğu ontolojik ve kozmolojik varlıkların etkinliği ile ilahi yaratma günlerinde yani bölünemeyecek en küçük zaman dilimi olan “an” da gerçekleşirken mahsus âlemde yirmi dört saatle sınırlı olan günde hangi varlıkta, hangi zamanda hangi tecellinin tezahür edeceği ortaya oldukça karışık ve anlamlandırılabilmesi oldukça zor bir tablo meydana getirir.

İbn Arabî'ye göre ilahi yaratma günleri Pazar gününden başlayarak Cuma gününde son bulur.⁵⁹⁰

2. 3. 4. 1. Pazar günü (Yevmu'l ahad)

İbn Arabî'ye göre yaratılış, Allah'ın tekvin sıfatıyla âyân-ı sâbitedeki hakikatlere ‘kün /ol’ sözüyle emretmesiyle başlar. Bu emrin gerçekleşebilmesi için ‘işitmek’ niteliği gerektiğinden, şe'n günlerinden ilki, yani Pazar günü Allah'ın *Semi* sıfatından yaratılmıştır.⁵⁹¹ Bu günün etkilendiği esma en-Nur ism-i şerifidir ve onun tecellisiyle 4. Sema'da Güneş zuhur etmiş⁵⁹² ve böylece gece gündüz meydana gelmiştir. Bu günde meydana gelen her konu İdris peygamberin ruhaniyetindedir ve onun bedelinin koruduğu yer olarak 4. Bölgedir.⁵⁹³ Menzillerden *Simak* ve harflerden *Nun* harfi Pazar gününde var edilmiştir.⁵⁹⁴

⁵⁸⁹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 122.

⁵⁹⁰ Fütûhât, c. 1, s. 449.

⁵⁹¹ Fütûhât, c. 9, s. 87.

⁵⁹² Fütûhât, c. 9, s. 106.

⁵⁹³ Fütûhât, c. 1, s. 449.

⁵⁹⁴ Fütûhât, c. 9, s. 106.

2. 3. 4. 2. Pazartesi Günü (Yevmu'l isneyn)

İbn Arabî'ye göre ilahi yaratma günlerinden ikincisi olan Pazartesi günü, Allah'ın *Hayat* sıfatından yaratılmıştır.⁵⁹⁵ El-Mübin esmasının tecellisiyle 1. Gök olan yakın semada Ay gezegeni zuhur etmiştir.⁵⁹⁶ Allah yakın semayı Âdem için menzil olarak seçmiştir; çünkü o İnsan-ı Kamil'in ilk örneğidir.⁵⁹⁷ Bu günün peygamberi Hz. Âdem'dir ve bu günde meydana gelen bütün ilmi hakikatlerin sebebidir. Onun bedelinin koruduğu mevki açısından 7. Bölgedir.⁵⁹⁸ *İklil* menzili ve *Dâl* harfi pazartesi günü var edilmiştir.⁵⁹⁹

2. 3. 4. 3. Salı Günü (Yevmu's sülâsâ)

İbn Arabî'ye göre yaratılışın üçüncü günü Salı günüdür. Allah'ın *Basar* sıfatından yaratılmıştır.⁶⁰⁰ El-Kahhar esmasının tecellisiyle üçüncü semada⁶⁰¹ Merih gezegeni zuhur etmiştir.⁶⁰² Çarşamba gününe verilen emir kanın tutuşturulması ve hamiyet duygusudur.⁶⁰³ Bu gün Hz. Harun'un ruhaniyetinin etkisi altındadır ve onun bedelinin koruduğu bölge olarak da üçüncü bölgedir.⁶⁰⁴ Menzillerden *Avva* ve harflerden *Lâm* harfi ona aittir.⁶⁰⁵

2. 3. 4. 4. Çarşamba günü (Yevmu'l erbaa)

İbn Arabî'ye göre Çarşamba günü *İrade* sıfatından var olmuştur. İbn Arabî bu günün Allah'ın ilim sıfatından da var olduğunu ve kastedilen ilmin müşahade ilmi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁰⁶ Bu gün el- Muhsi esması vesilesiyle Merkür gezegeni altıncı semada *Zebane* menziline zuhur etmiştir. "Unsurlar âleminde ortaya çıkan makul ve mahsus her eser, ariflerin kalplerine gelen her ilham altıncı göğün vahyinden gelir."⁶⁰⁷ Bu gün Hz. İsa

⁵⁹⁵ Fütûhât, c. 9, s. 88.

⁵⁹⁶ Fütûhât, c. 9, s. 107.

⁵⁹⁷ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 139.

⁵⁹⁸ Fütûhât, c.1, s. 450.

⁵⁹⁹ Fütûhât, c. 9, s. 107.

⁶⁰⁰ Fütûhât, c. 9, s. 88.

⁶⁰¹ Fütûhât, c. 9, s. 107.

⁶⁰² Fütûhât, c.1, s. 450.

⁶⁰³ Fütûhât, c. 9, s. 105.

⁶⁰⁴ Fütûhât,, c. 1, s. 450.

⁶⁰⁵ Fütûhât, c. 9, s. 106

⁶⁰⁶ Fütûhât, c. 9, s. 87-88.

⁶⁰⁷ Fütûhât, c. 9, s. 107.

peygamberin ruhaniyeti altındadır ve onun bedelinin bölgesi olan 6. Bölgedendir.⁶⁰⁸ Harflerden ise *Tı* harfi bu güne aittir.⁶⁰⁹

2. 3. 4. 5. *Perşembe günü (Yevmü'l hamîs)*

İbn Arabî'ye göre ilahi günlerin beşincisi olan Perşembe günü, bütün mümkünlerin kendilerini yaratan Allah'a her türlü övgüyü yerine getirebilme gücüne sahip kılan *Kudret* sıfatından var edilmiştir.⁶¹⁰ Allah'ın el-Alîm esmasının tecellisiyle ikinci semada Müşteri (Jüpiter) gezegeninin tecelli ettiği bu günün⁶¹¹ peygamberi Hz. Musa'dır ve ikinci bölge olarak bir bedel tarafından korunur.⁶¹² *Sarfa* Menzilinden yaratılan *Dat* harfine sahiptir.⁶¹³

2. 3. 4. 6. *Cuma günü (Yevmü'l cum'a)*

İbn Arabî ontolojisinde Cuma gününün büyük bir değeri vardır. Bunun birinci sebebi Allah'ın ilahi günlerden bu günü kendisi için seçmiş olması,⁶¹⁴ ikinci sebebi ise insanoğlunun Cuma günü varlık sahnesine çıkmasıdır.⁶¹⁵ İnsanın cuma günü yaratıldığı bilgisi Kur'an'da belirtilmemiş, sadece yaratılış günlerinin son ikisinde –perşembe ve cuma günü- yedi kat göğün yaratıldığı ifade edilmiştir.⁶¹⁶ İnsanın Cuma günü yaratılması Tevrat'ta yer alan bir bilgidir.⁶¹⁷

İbn Arabî'ye göre *İnsan-ı Kâmil* olmaya aday insanoğlu, Hakk'ın suretinde yaratılıp varlık sahnesine bu günde çıktığı için Cuma günü, Kadir gecesi gibi mübarek ve ilahi günler içerisinde en yetkin gündür. Bu gün içerisinde insanın yaratıldığı vakit, ilahi günlerin akışının farklılığı nedeniyle her cuma gününün gündüzünü kapsar.⁶¹⁸

İbn Arabî'ye göre Yahudiler kendi teolojilerine göre Allah'ın dinlenme günü olan “sebt” gününü en faziletli gün olarak kabul etmişler, Hristiyanlar

⁶⁰⁸ Fütûhât, c. 1, s. 450.

⁶⁰⁹ Fütûhât, c. 9, s. 107.

⁶¹⁰ Fütûhât, c. 9, s. 88.

⁶¹¹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 135.

⁶¹² Fütûhât, c. 1, s. 451.

⁶¹³ Fütûhât, c. 9, s. 104.

⁶¹⁴ Fütûhât, c. 7, s. 75.

⁶¹⁵ Fütûhât, c. 4, s. 39.

⁶¹⁶ Roger Arnaldez, “Kur'an'da Yaratma Kavramıyla İlgili Ayetler Hakkında Semantik Bir Tahlil” Çev. Prof. Dr. Sadık Kılıç, Atatürk Üniv. İlahiyat fakültesi Dergisi, s:28 Erzurum 2007, ss. 308.

⁶¹⁷ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin; Yaratılış 1,2.

⁶¹⁸ Fütûhât, c. 5, s. 176.

ise yaratılışın ilk günü olan “Pazar” gününü seçmişlerdir. İbn Arabî onların kutsal günleri konusunda ayrılığa düştüklerinden bahseder ve bu ümmet geldiği zaman Cebrail meleğin şöyle dediğini söyleyerek bir değerlendirme yapar:

Bir keresinde ‘Cebrail, Hz. Muhammed’e içinde bir nokta bulunan cilalanmış bir aynayla gelmiş ve şöyle demiştir: “ Elimdeki ayna Cuma günüdür. Şurası öyle bir saattir ki bu saatte namaz kılan her müslümanı Allah bağışlar.” Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Allah Ehl-i kitabın ayrılığa düştüğü bir konuda bize doğru yolu göstermiştir.” Kastedilen ayna vasıtasıyla gerçekleşen ilahi bildirimdir. Hz. Peygamber hidayeti ise Allah’a izafe etmiştir. Cuma gününün üstün olmasının nedeni, pazardan perşembeye kadar diğer yaratıkların kendilerinden ötürü yaratıldığı insan türünü Allah’ın Cuma gününde yaratmış olmasıdır. Bu nedenle cumanın en üstün vakit olması gerekir. İnsan ise (Cebrail’in getirdiği aynada) nokta şeklinde gözükürken o saatte yaratılmıştır. Cuma günündeki (İnsanın yaratıldığı en şerefli) saat, sene içindeki (Bin Aydan daha hayırlı olan) Kadir gecesinin durumuna benzer.⁶¹⁹

İbn Arabî, İslâmiyetten önce Arapların cuma gününe ‘güzellik ve ziynet günü’ anlamına gelen ‘Urûba’ dediklerini belirttikten sonra İslâmla birlikte bu güne toplanma günü anlamına gelen cuma ismi verildiğini söyler ve bu iki tanımı birleştirerek şöyle bir yorumda bulunur: “Bu günde, Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı. Allah, Hakk’ın ve bütün mevcudatın suretini insanda cem etti ve bu yüzden bu güne Cuma demiştir.”⁶²⁰ Bu bağlamda Cuma günü Allah “el-musavvir”; en güzel şekilde suret veren anlamına gelen esması ile bu günde tecelli ederek beşinci semada⁶²¹ Zühre (Venüs) gezegenini yaratır.⁶²² Bu günün, güzelliği ile meşhur Hz. Yusuf’un ruhaniyeti altında olması da tesadüfi değildir.⁶²³ Güzellik teması üzerinden Cuma gününe ontolojik bir değer veren İbn Arabî bu günün dışı bir gün olduğunu söyler:

Allah günlerin içinden Cuma gününü seçti, çünkü onda iki suret ortaya çıkar. Allah bu günü suretlere tahsis etti. Bu ise nutfenin (rahme) düştüğü

⁶¹⁹ Fütûhât, c. 4, s. 39.

⁶²⁰ Fütûhât, c. 5, s. 175-176.

⁶²¹ Fütûhât, c. 9, s. 107.

⁶²² Yusuf, Zaman ve Kozmoloji s. 135.

⁶²³ Fütûhât, c. 9, s. 102.

beşinci aydır. Cuma müennes (dişi)bir gündür. Süslenme ona ait iken yaratılış onda tamamlanmıştır.⁶²⁴

Burada İbn Arabî'nin Tanrı tasavvurunun dışıl bir karaktere sahip olduğu da gözden kaçmamalıdır.⁶²⁵

Cuma günü *Gafr* menzili ve harflerden *Re* harfi bu güne aittir. Allah cuma gününde ruhların, cisimlerin ve unsurlar âlemindeki bilgilerin suretini yaratmıştır.⁶²⁶ Ebdal bölgelerinden 5. Bölge de cuma gününün bölgesidir⁶²⁷ ve bu gün Allah'ın İlim sıfatından yaratılmıştır.⁶²⁸ İbn Arabî ontolojisinde pazar gününden cuma gününe kadar âlem bütün katmanlarıyla yaratılır ve Cuma günü ilahi yaratma günlerinin sonuncusudur. Altı şe'n gününde yaratılan âlem, yedinci gün olan cumartesi gününde izhar olur.⁶²⁹

2. 3. 4. 7. Cumartesi günü (Yevmü's sebt)

İbn Arabî'ye göre Cumartesi gününün ilahi günler içinde çok özel ve farklı bir konumu vardır. Busebeple bu güne *Ebedi Gün* ve *Kısır Gün* anlamında *Akîm Gün* demiştir. Kur'an- Kerim'in Hac suresi 55. ayette sonu olmayan gün manasında Kıyamet günü⁶³⁰ için kullanılan Akîm kelimesini İbn Arabî şöyle tefsir etmiştir: "Ayette geçen 'Akîm Gün', her hangi bir zaman benzerini meydana getirmeyen gün demektir. Yani kendisinden sonra ondan meydana gelebilecek günün bulunmadığı gündür."⁶³¹ İbn Arabî, bu açıklamayı yaptıktan sonra akîm kelimesini cumartesinin haftanın son günü olması ve ondan sonra başka bir günün gelmemesi⁶³² sebebiyle Cumartesi gününe atfetmiştir. İbn Arabî karakteri soğukluk ve kuruluk⁶³³olan akîm cumartesi günü hakkında Yahudilikle ortak olan bazı iddialarda bulunarak, altı günde âlemi yaratan Allah'ın 'Yorgun düşüp istirahat etmek üzere uzanmış bir kimse durumunda' yedinci gün de hiçbir şey yaratmayıp,

⁶²⁴ Fütûhât, c. 7, s. 186.

⁶²⁵ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, Çev: Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013 s.182; Demirli, *İslam Metafiziği*, s. 281.

⁶²⁶ Fütûhât, c. 9, s. 107

⁶²⁷ Fütûhât, c. 1, s. 451.

⁶²⁸ Fütûhât, c. 9, s. 88.

⁶²⁹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 135.

⁶³⁰ Yazır, *Hak dini Kur'an Dili*, c.5, s. 499.

⁶³¹ Fütûhât, c. 14, s. 321.

⁶³² Fütûhât, c. 14, s. 330.

⁶³³ Fütûhât, c. 1, s. 164.

'hükümdar olduğu için ayaklarını üst üste atıp uzanan'⁶³⁴ birisi gibi rahatlamış olduğunu ve bu sebeple Sebt gününün rahatlama günü olduğunu söylemiştir.⁶³⁵

Allah âlemi altı günde yaratmış, yaratmaya Pazar günü başlamış, Cuma tamamlamış, bu esnada âlemi yaratmaktan ötürü kendisine bir yorgunluk ilişmemiştir. Yedinci gün olunca –ki hafta yedi gündür-âlemin yaratılışını tamamlamıştır. Bu yönüyle O'nun durumu, yorgun düşüp istirahat etmek üzere uzanmış bir kimsenin durumuna benzemiştir. Söz konusu kişi uzanarak, ayaklarından birini ötekinin üzerine koyup şöyle demiştir: "Ben hükümdarım" Nitekim peygamberlerden gelen rivayetlerde böyle denilir. Cumartesi Sebt günü diye isimlendirilmiştir ve rahat ve dinlenme kastedilir. O gün ebediyet günüdür.⁶³⁶

Bu pasajda İbn Arabî'nin "peygamberlerden gelen rivayetler" olarak kastettiği "yorgunluk sebebiyle dinlenme" nin Tevrat'ta yer alan şu pasaja dayandığı çok açıktır:

Yer ve gök bütün öğeleriyle tamamlandı. Yedinci güne gelindiğinde Tanrı yapmakta olduğu işi bitirdi. Yaptığı işten o gün dinlendi. Yedinci günü kutsalı. Onu kutsal bir gün olarak belirledi. Çünkü Tanrı o gün yaptığı, yarattığı bütün işi bitirip dinlendi.⁶³⁷

İbn Arabî, Allah'ın Cumartesi günü âlemi yaratmayı bitirip dinlendiğini iddia ettiği görüşünü, Kâbe'yi tavaf ederken tanıştığı, Allah'ın âlemi altı günde yaratıp yedinci gün dinlenmesinden ilham alarak, altı günü ibadetle geçirip yedinci gün olan cumartesi gününde dünyalık için çalışması sebebiyle Sebtî lakabını alan Harun Reşid'in dokuzuncu yüzyılda⁶³⁸ yaşamış olan oğlu Muhammed'i örnek vererek pekiştirmiştir.⁶³⁹

İbn Arabî Cumartesi günün varlığı sürekli devam edeceği için bu güne "yevmu'l ebed; sonsuz gün" demiştir.⁶⁴⁰ Cumartesi gününün ebedi olmasını yaratılış günlerinin tezahür ettiği tek gün olması yönünden ve Kur'an'daki "ebedi gün" kullanımına uygun şekilde yaratılışın bittiği hesabın başladığı

⁶³⁴ Fütûhât, c. 14, s. 369.

⁶³⁵ Fütûhât, c. 12, s. 84.

⁶³⁶ Fütûhât, c. 14, s. 369-370.

⁶³⁷ Kitab-ı Mukaddes, Tekvin; Yaratılış 1, 2.

⁶³⁸ Nahide Bozkurt, "Harun Reşid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1997, s. 261.

⁶³⁹ Fütûhât, c. 14, s. 329.

⁶⁴⁰ Fütûhât, c. 12, s. 84.

kıyamet günü olarak sembolize etmesi yönünden iki şekilde ele alabiliriz. İbn Arabî'nin ontolojisinde, şe'n günlerinin yedincisi olan Cumartesi günü yaratma olmaz, çünkü o gün diğer altı günde yaratılmış olan âlem tezahür eder. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Bütün âlem başından sonuna kadar altı günde, başka bir ifadeyle Pazardan Cuma gününün sonuna kadar cinsler şeklinde olmuştur. Cumartesi günü ise bir halden bir hale, bir makamdan diğer makama yer değiştirmeler, bir oluştan başka bir oluşa dönüşmeler günü diye kalmıştır. Binaenaleyh cumartesi, başkalaşmadan ve değişmeden bu hal üzerine sabittir. Bu nedenle cumartesi günü üzerindeki yönetici, soğukluk ve kuruluk, gezegenlerde ise Zuhal (Jüpiter) olmuştur.⁶⁴¹

Bu pasajda Cumartesi gününün özellikleri haller, yer değiştirmeler ve dönüşmeler olmasının sebebi, yaratmanın olduğu günlerin çeşitlerinin cumartesi gününde değişim ve dönüşüm olarak idrak edilmesidir. İbn Arabî bu hususa şöyle dikkat çeker: “Bu âlemde görülen tek bir zamandaki hükmün değişmesinden ibarettir. Bu değişimin nedeni ise günlerin birbirine girmesi, birbirini örtmesi ve değişme ve yinelenmelerinden kaynaklanır.”⁶⁴² Buna göre mahsus âlemdeki zaman dilimi olarak *gün* âlemin altı gündeki yaratılışının harmanlanarak yedinci günde mümkünler tarafından idrak edilmesi sebebiyle insanoğlu değişim ve dönüşümün ya da daha genel çerçevede hareketin olduğunu zanneder. Hâlbuki sadece Cumartesi gününün feleği ile hareket eden *Zamanın kutbu*, gecesi ve gündüziyle sadece bir gün olan cumartesi gününü⁶⁴³ müşahade ettiğinin farkındadır.⁶⁴⁴

İbn Arabî'ye göre mahsus âlemdeki zamanın bütün günlerinin, maddenin birbirine karışmayan atomlardan oluşması gibi Cumartesi günlerinden oluşan ve hiç bitmeyen daimî Cumartesi günü Allah'ın *Kelam* sıfatından var olmuştur.⁶⁴⁵ Zira Allah'ın kelimeleri⁶⁴⁶ olan mümkünler artık varlık sahnesine çıkmaya başlamışlardır.

⁶⁴¹ Fütûhât, c. 1, s. 164.

⁶⁴² Fütûhât, c. 12, s. 108.

⁶⁴³ Eyyam-ı Şe'n, s. 133.

⁶⁴⁴ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 145.

⁶⁴⁵ Fütûhât, c. 9, s. 88.

⁶⁴⁶ Fütûhât, c. 4, s. 65.

Cumartesi günü *Rab* esması birinci gökte *Keyvan (Satürn)* gezegeninin tecellisine vesile olmuştur.⁶⁴⁷ Fütûhât'ın 1. cildinde *Zuhal (Jüpiter)* gezegeninin cumartesi gününün yöneticisi olduğu da geçer.⁶⁴⁸ Bu gün *Zabra* menzilindedir ve harfi *Ye* harfidir.⁶⁴⁹

Cumartesi günü Hz. İbrahim'in ruhaniyeti altındadır ve ebdalın 1. bölgesidir. Bu gün de ortaya çıkan ilimler, sebat ve durağanlık ilmi, devam ve kalıcılık ilmi⁶⁵⁰ olduğu için Allah'ın o güne tahsis ettiği valinin görevi de Heba'da suretleri tutmak ve sabitlemektir.⁶⁵¹

2. 3. 5. İlahi Günlerin Çeşitleri

İbn Arabî metafiziğinde cumartesi gününde tezahür eden yaratılış günlerinin akışı oldukça karmaşık bir şekilde sistemleştirmiş kurduğu bu sistemi Kur'an ayetleriyle de desteklemiştir. Zamanın akışının karmaşıklığı sonucu ortaya çıkan günler devreden günler, birbirinden çekip alınan günler ve birbirine geçen günler olarak üç maddede incelenebilir.

2. 3. 5. 1. Devreden günler (Eyyam-ı tekvir)

İbn Arabî'nin zaman anlayışı dairesel ve devirli olduğu için fiziksel zamanda yaşanan hafta birbirine devreden yedi günden oluştuğu için devreden günlerden kasıt âlemde tecrübe edilen normal günlerdir. İbn Arabî Zümer suresinde⁶⁵² geçen: "O, gökleri ve yeri Hak ile yarattı, geceyi gündüzün üstüne sarıyor, gündüzü de gecenin üzerine sarıyor." Ayetinde geçen "yukevviru/sarmak" fiilinden yola çıkarak bu günlere Eyyam-ı Tekvir demiştir.⁶⁵³ Devreden günlerin her biri, yedi ilahi şe'n gününün cumartesi gününden oluştuğu ve bu günün de altı yaratma gününün toplamı olduğu düşünüldüğünde, fiziki günlerin anlarının sayısı kadar yaratma olduğu anlaşılabilir. Devreden günleri oluşturan ilahi yaratma günlerinin hangi zaman diliminde ortaya çıktığı sorusunun cevabı ise diğer maddelerde incelenecektir.

⁶⁴⁷ Fütûhât, c. 9, s. 101.

⁶⁴⁸ Fütûhât, c. 1, s. 165.

⁶⁴⁹ Fütûhât, c. 9, s. 101.

⁶⁵⁰ Fütûhât, c.1, s. 452.

⁶⁵¹ Fütûhât, c. 14, s. 370.

⁶⁵² Kur'an-ı Kerim, 39/5.

⁶⁵³ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 155.

2. 3. 5. 2. *Birbirinden ayrılan gece ve gündüzün oluşturduğu günler*

İbn Arabî Yasin sûresi 37. ayette geçen “Gece de onlar için bir ayettir. Gündüzü ondan çıkarırız, çekip alırız, bir de bakarsın karanlık içinde kalmışlardır.” şeklinde belirtilen “salh/ çekip alma, çıkarılma” sözcüğünü kullanarak, Allah’ın her gece ve o geceden sıyrılan gündüzün arasına, insanın altı yönünün olması sebebiyle üç gece ve üç gündüz koyduğunu belirtmiştir. Böylece Çarşamba gününün gündüzü Pazar gününün gecesinden, Perşembe gününün gündüzü Pazartesi gününün gecesinden, Cuma gününün gündüzü Salı gününün gecesinden, Cumartesi gününün gündüzü Çarşamba gününün gecesinden, Pazar gününün gündüzü Perşembe gününün gecesinden, Pazartesi gününün gündüzü Cuma gününün gecesinden ve Salı gününün gündüzü Cumartesi gününün gecesinden çekilip alınmıştır.⁶⁵⁴ Bu sınıflandırmayı yapan İbn Arabî’nin nirengi noktası ise geceye hâkim olan gezegenle çekilip alınan gündüze hâkim olan gezegenin aynı olmasıdır.⁶⁵⁵

İbn Arabî’nin yaptığı bu sınıflandırmada fiziki haftanın günlerinin yukarıdaki taksimden oluşması, her günün, yaratılış haftasının cumartesi olduğu tezine ters düşer. Çünkü İbn Arabî’ye göre Cumartesi günü diğer altı yaratma gününün bir hülâsasıdır. Bu taksim şe’n günlerine ait olduğunu iddia etmesi ise her şe’n gününün ayrı gezegenin etkisi altında bulunması görüşüyle ters düşer. Bu yüzden İbn Arabî’nin bu görüşüyle neyi kastettiğini tam olarak anlayabilmek güçtür.

2. 3. 5. 3. *Birbirine geçen günler*

İbn Arabî ilahi yaratma günleriyle normal günler dediğimiz devreden günlerin birbirine geçtiğini söylemiş⁶⁵⁶ ve bunu “Geceyi gündüze katar ve gündüzü geceye katarsın...”⁶⁵⁷ âyeti ile delillendirmiştir.⁶⁵⁸ İbn Arabî’ye göre devreden günlerle şe’n günleri, kendisinin oluşturduğu bir sisteme göre birbirine geçer. Normal günlerin 24 saatlik bir zaman diliminden oluştuğunu kabul eden İbn Arabî, Cumartesi gününde tezahür eden yaratılış günlerinin normal günlerin her saatiyle nasıl iç içe geçtiğini *Eyyam-ı Şe’n* risalesinde

⁶⁵⁴ Eyyam-ı Şe’n, s. 138.

⁶⁵⁵ Eyyam-ı Şe’n, s. 139.

⁶⁵⁶ Yusuf, Zaman ve Kozmoloji s. 160.

⁶⁵⁷ Kur’an-ı Kerim, 3/27.

⁶⁵⁸ Eyyam-ı Şe’n, s. 139.

detaylıca anlatmıştır. İbn Arabî'ye göre gün geceden başladığı için birbirine geçmiş günler ilk yaratma günü olan Pazar gününün gecesinden başlar. Buna göre;

Pazar gününün gecesini; Perşembe gecesinin 1. ve 8. saati ile Perşembe gündüzünün 3. ve 10. saati, Cuma gecesinin 5. ve 12. saati ile Cuma gündüzünün 7. saati, Cumartesi gecesinin 2. ve 9. saati ile Cumartesi gündüzünün 4. ve 11. saati ve Pazar gecesinin 6. saatinin birleşiminden oluşur. Pazar gününün gündüzü ise; yaratma günlerinden Pazar gününün 1. ve 8. saatlerinden, Pazartesi gecesinin 3. ve 10. saatleri ile Pazartesi gündüzünün 5. ve 12. saatlerinden, Salı gecesinin 7. saati ile Salı gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Çarşamba gecesinin 4. ve 11. saati ile Çarşamba gündüzünün 6. saatindedir.⁶⁵⁹

Pazartesi gününün gecesini; Cuma gecesinin 1. ve 2. saati ile Cuma gündüzünün 3. ve 10. saatinden, Cumartesi gecesinin 5. ve 12. saati ile Cumartesi gündüzünün 7. saatinden, Pazar gecesinin 2. ve 9. saati ile Pazar gündüzünün 4. ve 11. saatinden ve Cumartesi gecesinin 6. saatinden meydana gelir. Pazartesi gününün gündüzü ise; Pazartesi gündüzünün 1. ve 8. saatinden, Salı gecesinin 3. ve 10. saati ile Salı gündüzünün 5. ve 12. saatinden, Çarşamba gecesinin 7. saati ile Çarşamba gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Perşembe gecesinin 4. ve 11. saati ile Perşembe gündüzünün 6. saatinden oluşur.⁶⁶⁰

Salı gününün gecesini; Cumartesi gecesinin 1.ve 8. saati ile Cumartesi gündüzünün 3. ve 10. saatinden, Pazar gecesinin 5. ve 12. saati ile Pazar gündüzünün 7. saatinden, Pazartesi gecesinin 2. ve 9. saati ile Pazartesi gündüzünün 4. ve 11. saatinden ve Salı gecesinin 6. saatinden oluşur. Salı gününün gündüzü ise; Salı gecesinin 1. ve 8. saatinden, Çarşamba gecesinin 3. ve 10. saati ile Çarşamba gündüzünün 5. ve 12. saatinden, Perşembe gecesinin 7. saati ile Perşembe gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Cuma gecesinin 4. ve 11. saatinden, Pazar gündüzünün 6. saatinden oluşur.⁶⁶¹

⁶⁵⁹ Eyyam-ı Şe'n, s. 141.

⁶⁶⁰ Eyyam-ı Şe'n, s. 142.

⁶⁶¹ Eyyam-ı Şe'n, s. 143.

Çarşamba gününün gecesi; Pazar gecesinin 1 ve 8. saati ile Pazar gündüzünün 3. ve 10. saatinden, Pazartesi gecesinin 5. ve 12. saati ile Pazartesi gündüzünün 7. saatinden, Salı gecesinin 2. ve 9. saati ile Salı gündüzünün 4. ve 11. saatinden, Çarşamba gecesinin 12. saatinden oluşur. Çarşamba gününün gündüzü ise; Çarşamba gündüzünün 1. ve 8. saatlerinden, Perşembe gecesinin 3. ve 10. saatleri ile Perşembe gündüzünün 5. ve 12. saatinden, Cuma gecesinin 7. saati ile Cuma gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Cumartesi gecesinin 4. ve 11. saati ile Cumartesi gündüzünün 6. saatinden oluşmaktadır.⁶⁶²

Perşembe gününün gecesi; Pazartesi gecesinin 1. ve 8. saati ile Pazartesi gündüzünün 3. ve 10. saatinden, Salı gecesinin 5. ve 12. saati ile Salı gündüzünün 7. saatinden, Çarşamba gecesinin 2. ve 9. saati ile Çarşamba gündüzünün 4. ve 11. saatinden ve Perşembe gecesinin 6. saatinden oluşmaktadır. Perşembe gününün gündüzü ise; Perşembe gündüzünün 1. ve 8. saatinden, Cuma gecesinin 3. ve 10. saati ile Cuma gündüzünün 5. ve 12. saatinden, Cumartesi gecesinin 7. saati ile Cumartesi gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Pazar gecesinin 4. ve 11. saati ile Pazar gündüzünün 6. saatinden oluşmaktadır.⁶⁶³

Cuma gününün gecesi; Salı gecesinin 1. ve 2. saati ile Salı gündüzünün 3. ve 10. saatinden, Çarşamba gecesinin 5. ve 12. saati ile Çarşamba gündüzünün 7. saatinden, Perşembe gecesinin 2. ve 9. saati ile Perşembe gündüzünün 4. ve 11. saatinden, Cuma gecesinin 6. saatinden oluşur. Cuma gününün gündüzü ise; Cuma gündüzünün 1. ve 8. saatinden, Cumartesi gecesinin 3. ve 10. saati ile Cumartesi gündüzünün 5. ve 12. saatinden, Pazar gecesinin 7. saati ile Pazar gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Pazartesi gecesinin 4. ve 9. saati ile Pazartesi gündüzünün 6. saatinden oluşmaktadır.⁶⁶⁴

Cumartesi gününün gecesi; Çarşamba gecesinin 1. ve 8. saati ile çarşamba gündüzünün 3. ve 10. saatinden, Perşembe gecesinin 5. ve 12. saati ile Perşembe gündüzünün 7. saatinden, Cuma gecesinin 2. ve 9. saati ile Cuma gündüzünün 4. ve 11. saatinden ve Cumartesi gecesinin 6. saatinden oluşur.

⁶⁶² Eyyam-ı Şe'n, s. 144.

⁶⁶³ Eyyam-ı Şe'n, s. 145.

⁶⁶⁴ Eyyam-ı Şe'n, s. 146.

Cumartesi gününün gündüzü ise; Cumartesi gündüzünün 1. ve 8. saatinden, Pazar gecesinin 3. ve 11. saati ile Pazar gündüzünün 5. ve 12. saatinden, Pazartesi gecesinin 7. saati ile Pazartesi gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Salı gecesinin 4. ve 11. saati ile salı gündüzünün 6. saatinden oluşmaktadır.⁶⁶⁵

İbn Arabî'nin bu tasnifi, birbirinden çekilip alınan günlerden daha karmaşık ve tasavvuru hayli güç bir tasniftir.⁶⁶⁶ İbn Arabî felsefesinde devreden günlerin alt birimlere bölünmesi sonsuz olduğu⁶⁶⁷ için, yaratılış günleriyle birbirine geçen normal yani devreden günlerin birbirinin içine geçmesiyle oluşan eşleşmenin hesaplanamayacak kadar girift olduğunu söylemek mümkündür.

2. 3. 6. Fiziki Zamana Ait Olan Gün

İbn Arabî'nin zaman anlayışında, *Gün* kavramı ontolojik olarak çok önemli bir yer işgal eder. Onun “devreden günler” olarak kategorize ettiği fiziki zamana ait olan gün de, zamanın varoluş ilkesi olan “dehr”in dairesine dâhil olması⁶⁶⁸ ve varlığın birliğini tesis etmesi açısından çok önemli olduğu için İbn Arabî mahsus âleme ait olan günü ayrıntılı bir şekilde ele almıştır.

İbn Arabî metafiziğinde mevhum (hayali) bir kavram olan zamandan kastedilen, Araplar için zamanın günle özdeş olması gibi kendisinden haftaların, ayların, yılların ve asırların ortaya çıktığı⁶⁶⁹ “gün”dür.⁶⁷⁰ Onun sisteminde Atlas Feleği'nin dönüşüyle tanımlanmış⁶⁷¹, Sabit yıldızlar feleğinin tam bir devriyle ortaya çıkmış⁶⁷² olan *Gün* ilk olarak Koç burcunda başlar⁶⁷³ ve daha sonra Güneş'in “en-nur” esmasının tecellisinden var olmasıyla⁶⁷⁴ gece ve gündüzden oluşan iki parçaya ayrılmıştır. İbn Arabî *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birçok yerinde bu kozmolojik sıralamadan bahseder.⁶⁷⁵ İbn Arabî şöyle demiştir:

⁶⁶⁵ Eyyam-ı Şe'n, s. 147.

⁶⁶⁶ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 162.

⁶⁶⁷ Fütûhât, c. 11, s. 102.

⁶⁶⁸ Fütûhât, c. 15, s. 242.

⁶⁶⁹ Fütûhât, c. 2, s. 383.

⁶⁷⁰ Fütûhât, c. 1, s. 407; c. 2, s. 383.

⁶⁷¹ Fütûhât, c. 11, s. 102.

⁶⁷² Fütûhât, c. 3, s. 227.

⁶⁷³ Fütûhât, c. 14, s. 29.

⁶⁷⁴ Fütûhât, c. 9, s. 106.

⁶⁷⁵ Fütûhât, c. 3, s. 227-229; c. 14, s. 129; c. 1, s. 406-407.

Allah yüce felekleri yaratıp birinci felek vasıtasıyla günleri var etmiş, onu sabit yıldızların bulunduğu ikinci felek ile gözlere göstermiştir... Allah akan yıldızları beş olarak yarattı. Her gökte bir gezegen, ardından ayı ve güneşi yarattı. Güneşin yaratılmasıyla, günde gece ve gündüz meydana geldi. Gerçi daha önce gün mevcut idi. Allah bu günün yarısını yeryüzü ahalisi için gündüz –ki o güneşin doğumundan batışına kadar olan süredir-, diğer yarısını ise gece yaptı. Gece güneş batımından doğumuna kadar olan süredir. Gün ise her ikisinin toplamıdır.⁶⁷⁶

Yukarıdaki pasajda anlatıldığı gibi İbn Arabî felsefesinde gün, güneşin batımından doğumuna kadar olan süreyi ifade eden gece⁶⁷⁷ ve güneşin doğumundan batımına kadar olan süreyi ifade eden⁶⁷⁸ gündüzden oluşan zaman dilimidir ve zamanın dairesel olması gibi gün de daireseldir.

İbn Arabî kendisinin bir Arap olması sebebiyle Arapların zaman anlayışına uygun olarak günün geceden başladığı görüşünde olduğunu ifade etmiş⁶⁷⁹ ve bunun sebebini ay takvimine uyanların geceyi, güneş takvimine uyanların ise gündüzü öncelemesi olarak belirtmiştir.⁶⁸⁰ Arapların bu konudaki yaklaşımının daha üstün olduğunu savunan İbn Arabî, Arapların bu yaklaşımının, Kur'an-ı Kerim'de yer alan "Geceden gündüzü çıkartmamız onlara bir örnektir"⁶⁸¹ ayetinden mülhem olduğu görüşündedir.⁶⁸² İbn Arabî'nin sembolizmde gecenin gaybı, gündüzün ise şahadet âlemini sembolize ediyor olması ve Hakk'ın varlığını gaybtan ortaya çıkartması bu yaklaşımın sonucudur. İbn Arabî Kur'an-ı Kerim'de gece ibadetine, gece Kur'an okunmasına özel bir önem atfedilmesi⁶⁸³ sebebiyle çok önem verdiği geceye, bir takım batınî anlamlar yükleyerek gecenin Allah'ın dördüncü mekânı⁶⁸⁴ olduğunu ifade etmiştir.

Güneşin gün içindeki konumlarına büyük bir önem veren İbn Arabî'ye göre, güneşin doğduğu yere *Meşrik*, tepe noktasına gelmesine *İstiva*, tepe noktasından aşağıya doğru kaymasına *Zeval*, batmasına *Dülûk* ve battığı yere

⁶⁷⁶ Fütûhât, c. 1, s. 406.

⁶⁷⁷ Fütûhât, c. 14, s. 29.

⁶⁷⁸ Fütûhât, c. 2, s. 383.

⁶⁷⁹ Eyyam-ı Şe'n, s. 136; Fütuhât, c. 5, s. 39.

⁶⁸⁰ Fütûhât, c. 5, s. 393.

⁶⁸¹ Kur'an-ı Kerim, 36/37.

⁶⁸² Fütûhât, c. 5, s. 393.

⁶⁸³ Kur'an-ı Kerim, 39/9, 50/40, 51/17, 73/4-5-6-20, 76/26.

⁶⁸⁴ Fütûhât, c. 2, s. 170.

Mağrip denir. Gündüz anlamına gelen *Nehar* kelimesi ise nehr kelimesinden türetilmiş olup, suyun yatağında yayılması gibi güneş ışığının da yeryüzünde yayılması anlamına gelir.⁶⁸⁵

İbn Arabî'ye göre fiziki zamana ait olan gün, bir ölçü olarak yaratılmıştır⁶⁸⁶ ve onunla sayılan farklı uzunlukta günler vardır. İbn Arabî bu konuda şöyle der:

Günler farklı farklıdır. Bir gün yarım dönüşten, bir gün tam dönüşten, bir gün yirmi sekiz dönüşten meydana gelir. Bu sayı artar ve en nihayette *mezaric gününe* kadar ulaşırken en azı şe'n günleridir. İki gün birimi arasında birbirine kıyasla ortaya çıkan gün dereceleri bulunur.⁶⁸⁷ İbn Arabî'ye göre makul ve mahsus bütün varlıkların zamanlarını kuşatan dehr günü günlerin en büyüğüdür ve zaman olarak sınırsızdır.⁶⁸⁸ En küçük gün ise "fert günü" yani yaratılış günüdür⁶⁸⁹ ve ölçüsü İbn Arabî tarafından 'bir nefeslik süre' olarak belirtilmiştir. Bu günlerin arasında kalan ve İbn Arabî tarafından 'Orta günler' olarak nitelendirilen günler ise fiziki zamana ait olan günlerdir. Ancak bu günlerin de dereceleri vardır. Yukarıdaki pasajda bir günün tam dönüşten, bir günün de yarım dönüşten meydana gelmesi Atlas feleğinin Allah'ın kürsisinden sarkan ilahi kademini birisini dönüşü yarım gün, ikisini dönüşü tam gün olarak hesap edilmesidir, ancak zamansal olarak karşılığı 24 saatten daha azına tekabül etmez.⁶⁹⁰

İbn Arabî'ye göre orta günler, Küllî cismin altında yer alan feleklerin ve gezegenlerin günleridir. Buna göre en üst mertebede, maddi bir varlığının olmaması sebebiyle gecesi gündüzü, başlangıç ve bitiş noktasının olmadığı 24 saatlik bilinen en küçük gün⁶⁹¹ olan kuşatıcı Atlas feleğinin günü vardır. Tek doğal harekete sahip Atlas feleğinden sonra gelen felek ve gezegenler için kurallar farklıdır. Onların Atlas feleğinin etrafındaki tam bir dönüşlerini gün olarak isimlendiren⁶⁹² İbn Arabî 'ye göre en geniş feleğe sahip gezegenin gün sayısının daha uzun olmasının gerekmesine rağmen en geniş feleğe sahip Atlas feleği bu kurala dâhil değildir. Feleğin dönüş hızının da gün süresinin

⁶⁸⁵ Fütuhât, c. 3, s. 228.

⁶⁸⁶ Fütûhât, c. 12, s. 110.

⁶⁸⁷ Fütûhât, c. 13, s. 345.

⁶⁸⁸ Fütûhât, c. 2, s. 109.

⁶⁸⁹ Yusuf, Zaman ve Kozmoloji s. 112.

⁶⁹⁰ Fütûhât, c. 12, s. 111.

⁶⁹¹ Yusuf, Zaman ve Kozmoloji s. 106.

⁶⁹² Fütûhât, c. 1, s. 351.

çokluğuna etki ettiğini söyleyen⁶⁹³ İbn Arabî'ye göre gezegenlerin günlerinin uzunluğu şöyledir: *Ay günü* 28 gün, *Güneş günü* 360 gün, *Merkür günü* yaklaşık 30 yıl, *Koç burcunun günü* 12.000 yıl, *Terazi burcunun günü* 6000 sene⁶⁹⁴ ve *en uzun gezegen günü* 36.000 yıldır.⁶⁹⁵ Ayrıca İbn Arabî Sabit Yıldızlar Feleğinde yer alan ömürleri kısa olan yıldızların, Burçlar feleği'ndeki bir dereceyi yüz senelik bir günde kat edip yok olduklarını da söylemiştir.⁶⁹⁶

İbn Arabî'ye göre gün, onun yaratma teorisinde var olan bütün mertebelerdeki makullere ait günlerin de ölçüsüdür.⁶⁹⁷ Buna göre; Allah'ın esmasının günlerinden 1000 seneye eşit olan *Rab günü*, 7000 yıla eşit olan *Misl günü*⁶⁹⁸ (İlahi olanın kozmik benzerliği anlamında), 50.000 yıla eşit olan *Mearic günü*, bir ayı bir haftaya, bir günü bir aya ve bir senesi bir güne eşit olan *Deccal günleri*⁶⁹⁹ ve İnsan-ı Kamil'e ait olan fakat İbn Arabî'nin ismini belirtmediği 645,454.545 yıla eşit olan⁷⁰⁰ günler mevcuttur.

Kozmik varlıklara ait günler için bir ölçü olarak kabul ettiği günün alt birimlere bölünebildiği görüşünde olan İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Bu orta zamanların ilki, örfte bilinen gündür. Onu saatler ayırır. Saatleri dereceler, dereceleri dakikalar ayırır. Bazı insanlara göre, böylece sonsuza kadar gider. Çünkü onlar (bölünmenin sonsuza kadar gittiğini kabul edenler) dakikaları ikincil bölümlere ayırır. Onlara sayının hükmü eklendiğinde, onların hükmü de sayı gibi olur. Sayı sonsuzdur, o halde zamanın ayrıntılandırılması da sonsuzdur.⁷⁰¹

İbn Arabî'nin bu pasajda günü sayı ile nitelendirip sonsuz olarak alt birimlere ayrıldığını söylemesi, onun felsefesinde hareketin olmaması sebebiyle, zamanın yani günün sonsuz yaratmalardan meydana gelmesi şeklinde yorumlanabilir. Ancak zamanın hareketin sayısı olduğu kabulünden yola çıktığımızda İbn Arabî'ye göre sayılanın günde gerçekleşen yaratmalar

⁶⁹³ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 106.

⁶⁹⁴ Eyyam-ı Şe'n, s. 150-151.

⁶⁹⁵ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 97.

⁶⁹⁶ Fütûhât, c. 14, s. 285.

⁶⁹⁷ Fütûhât, c. 12, s. 110.

⁶⁹⁸ Eyyam-ı Şe'n, s. 150.

⁶⁹⁹ Fütûhât, c. 14, s. 284.

⁷⁰⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 107.

⁷⁰¹ Fütûhât, c. 2, s. 385.

olması gerekir; fakat ilahi günler ile şe'n günlerinin çeşitliliği ve karmaşıklığı nedeniyle yaratmaların sayısını bilmek mümkün değildir.

2. 3. 7. *İlahi Hafta*

İlahi yaratma günlerinin Allah'ın yedi subûti sıfatı sebebiyle yedi gün olduğunu ve her bir günün birbirinden farklı ontolojik ve kozmolojik varlıkların etkisi altında bulunması sebebiyle, Pazar günü başlayıp Cumartesi günü sona eren bu yedi ilahi günün oluşturduğu döngüye ilahi hafta denilir ve hiçbir ilahi hafta başka bir ilahi haftanın aynısı olamaz.⁷⁰²

2. 3. 8. *Fiziki Zamana Ait Olan Hafta*

İbn Arabî'nin dairesel zaman anlayışına uygun olarak "hafta" yedi günlük bir devirdir.⁷⁰³ Ancak yaratma günlerinin birbirine geçip birbirinden çekip alınarak ayrılan gece ve gündüzden oluşarak fiziki zamana ait günlerin cumartesi gününde zuhur etmesi nedeniyle ortaya tasavvuru oldukça güç bir hafta anlayışı ortaya çıkmıştır. Buna göre fiziki zamana ait hafta yedi gündür ve altı şe'n gününün fiziksel zamanın cumartesi gününde izhar edilmesi nedeniyle fiziksel zamana ait her hafta İbn Arabî'ye göre altı şe'n gününün toplamı olan yedi cumartesi gününden yani kırk dokuz şe'n gününden oluşur. Bu kırk dokuz günün yedi güne dağılımını birbirine geçen günler ve birbirinden ayrılan günlerle karmaşık bir şekilde izah eden İbn Arabî'nin bize vermek istediği mesaj, sıradan insanların zamanın bilgisine asla sahip olamayacakları ve bu bilginin üstün bir mertebeye sahip olunması şartıyla anlamlandırılabiliridir.

2. 3. 9. *Ay*

İbn Arabî'ye göre Ay, Ay'ın Atlas feleği'nin (Burçlar feleği) menzillerini kat etmesiyle ortaya çıkar ve ayın oluşumunun mihver noktası *Dünya* değil *Atlas Feleğidir*. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Ayın günleri, örfte menziller diye isimlendirilen sabit yıldızlarda değil, büyük feleğin (Atlas Feleği) menzillerini gezenlerin kat etmesiyle ortaya çıkar. Ay'ın feleği kat ederken belli günleri olduğu gibi Kâtip'in, Zühre'nin, Güneş' in, Merih'in Müşteri'nin ve Zuhal'in de başka günleri vardır. Kul

⁷⁰² Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji* s. 130.

⁷⁰³ Fütûhât, c. 17, s. 240.

bütün bunları amellerinde dikkate almalıdır; çünkü onun ömrü, bunları yerine getirebileceği kadardır. Bu ayların en büyüğü, yaklaşık otuz seneden büyük olabilir.⁷⁰⁴

İbn Arabî'nin kozmolojisinde Atlas Feleği, günleri, ayları ve yılları meydana çıkartan felektir;⁷⁰⁵ ancak Ay'ın onun menzillerini kat etmesi Dünya'dan nasıl görülebilir? Ya da Güneş, Ay ve Dünya üçlüsünün ilişkisiyle tanımlanan ay tanımından Dünya'nın çıkartılması bize hangi mesajı vermektedir? Bu soruların cevabı, İbn Arabî'nin sadece kendisinin, yani *Kutup*'un bilebileceği bir zaman anlayışı olmasında gizlidir.

İbn Arabî ay konusunu iki yönden ele almış ve farklı gün sayıları vermiştir:

1. İbn Arabî'ye göre ay Hakkın en-Nur isminin mazharıdır. Ay'ın 28 menzili kat etmesi sebebiyle 28 günden⁷⁰⁶ oluşan bu aya İbn Arabî "İlahi Ay" demiştir. Bu ayın 28 gün olmasının sebeplerinden diğeri ise, insanın varlığının yedi niteliğinin (Hayat, İrade, Kudret, Kelam, İlim, Semi ve Basar), insanı oluşturan dört karışımla (Kan, Safra, Balgam ve siyah)⁷⁰⁷ çarpılmasıdır.⁷⁰⁸ İbn Arabî'nin bu hesabının sonucuna göre meydana çıkan "ay" haftanın gün sayısına tam olarak bölünür. Ancak İbn Arabî Arapların günlerinin böyle olmadığını; çünkü Arapların aylarının gün sayısının Ay'ın hareketlerine bağlı olduğunu özellikle belirtir.⁷⁰⁹

2= İbn Arabî 'Ay' kavramı hakkındaki görüşlerinin bir kısmını *Fütûhât*'ta, Ramazan orucunu tutmanın fikhî ve batınî yönlerini ele aldığı bölümünün içine serpiştirerek anlatmıştır.⁷¹⁰

Müslümanların ibadetlerinin (Ramazan ve Hacc vb.) başlangıç ve bitiş sürelerini Ay'ın evreleriyle belirlenen *Kameri takvim*'le hesaplanması sebebiyle Ay'ın evreleri Müslümanlar için her dönemde çok önemli olmuştur. İbn Arabî de bu bağlamdan yola çıkarak ilk önce ay kelimesinin etimolojik tahlilini yapar:

⁷⁰⁴ Fütûhât, c. 5, s. 206.

⁷⁰⁵ Fütûhât, c. 13, s. 345.

⁷⁰⁶ Fütûhât, c. 5, s. 314.

⁷⁰⁷ Fütûhât, c. 14, s. 284.

⁷⁰⁸ Fütûhât, c. 5, s. 314.

⁷⁰⁹ Fütûhât, c. 14, s. 284.

⁷¹⁰ Fütûhât-ı Mekkiyye'nin 5. Cildi

“Bilmelisin ki, sır (ay anlamındaki şehir kelimesinin başka bir anlamı olan) şöhretin zıttıdır. Ay bulup ayrıştığı, bunun yanı sıra Müslümanların ve gök bilimcilerin ilgisine mazhar olduğu için ‘şehir’ (tanınan, şöhretli) diye isimlendirildi.”⁷¹¹

İbn Arabî’ye göre ayın görülemediği (sır) ve görülebildiği (şöhret)iki durumu kameri ayları meydana getiren iki işarettir. Buna göre kameri aylar Hilalin görülmesi ile başlayan, bir kısmının görüldüğü *İlk dördün*, *Son dördün* ve tamamının görüldüğü *Dolunay* evrelerini geçirip yine hilalin görünmesiyle başlayan bir döngüdür.⁷¹² Ayın Güneş’in ve aynı zamanda Dünya’nın etrafında dönmesiyle meydana gelen⁷¹³ bu hareketin sonucunda 29.53 günden oluşan “ay” meydana gelir. Buradaki 0,53 günlük farkın senede 0,367068 güne ve otuz yılda 11,01304 güne ulaşması sebebiyle kameri yılın bazı ayları 29 günden bazıları 30 günden oluşur.⁷¹⁴ İbn Arabî bu hesaplamayı kabul etmekle beraber⁷¹⁵ ayın otuz günden oluştuğu üzerinde ısrarla durmuştur.⁷¹⁶ Ona göre ayın 30 gün olmasının⁷¹⁷ en kuvvetli ispatı, onun sene hesabının 360 gün olmasıdır.⁷¹⁸

2. 3. 10. Sene

İbn Arabî’ye göre *Yıl*, ilahi günler konusunda ele aldığımız büyük ölçekli günleri güneş gününe yani güneş senesine göre ölçülen en büyük zaman parçasıdır.⁷¹⁹ “Ay”ı hesap ederken Ay’ın hareketini, “yıl”ı hesap ederken Güneş’in hareketini esas alan İbn Arabî’ye göre yıl, Güneş’in on iki menzilden oluşan Atlas feleğinin etrafındaki tam bir devri olması sebebiyle 12 aya bölünür. Ancak onun “ay” konusunda birbirinden farklı iki yaklaşımı, iki farklı güneş senesi ortaya çıkarır. Şöyle ki;

İbn Arabî’nin 28 günden oluşan *İlahi Ay* tanımına göre, on iki ayın olmasından hareketle 336 günden oluşan sene hesabı ne bilinen ay senesi olan

⁷¹¹ Fütûhât, c. 5, s.116.

⁷¹² Dizer, “Ay”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1991, s. 184.

⁷¹³ A.g.e, s. 183.

⁷¹⁴ A.g.e, s. 185.

⁷¹⁵ Fütûhât, c. 5, s. 123.

⁷¹⁶ Fütûhât, c. 5, s. 187-198.

⁷¹⁷ Fütûhât, c. 5, s. 157.

⁷¹⁸ Eyyam-ı Şe’n, s. 132.

⁷¹⁹ Fütûhât, c. 14, s. 284-285

354 günle, ne de Güneş senesi olarak bilinen 365. 25 günlük sene hesabına uyar. İbn Arabî'nin 30 gün olarak hesap ettiği aya göre ise 360 günden oluşan sene hesabının da bilinen verilere uymaması enteresandır. Muhammed Hacı Yusuf bu uyumsuzluğun, güneş, ay ve dünyanın farklı hareketlerinin birbirine müdahalesinden kaynaklandığını iddia eder ve astronomik hesaplamalarla bunu ispatlamaya çalışır.⁷²⁰

İbn Arabî'ye göre bir sene dört parçaya bölünür ve bu bölümlere mevsimler denir. Sıradan bir kişinin bile bilebileceği bu ayrımın sebebi çok farklıdır. Dört mevsim Allah'ın yaratma günlerini oluşturan ilahi sıfatlarından dört tanesi olan İlim, Hayat, Kudret ve İrade sıfatları sebebiyle meydana gelir. İlahi sıfatların Küllî Nefs'in çocuklarından birisi olan *Tabiat*'a tecelli etmesiyle dört parçaya bölünen senede mevsimler ortaya çıkar. İbn Arabî'ye göre mevsimlerin sıcaklık ve soğukluklarını, yani hükümlerini ortaya çıkaran ise Güneş'in burçlara yerleşmesidir.⁷²¹

Özetlersek; İbn Arabî'nin zamanın çeşitlerini belirlediği kıstaslarının çok çeşitlidir. O gün konusunda kameri takvime göre günü geceden başlatırken, "ay" hesabını Ay'ın, "sene" hesabını Güneş'in başlangıç ve bitiş noktası sonsuz olduğu için bilinemeyen Atlas feleğinin etrafındaki dönüşüne göre değerlendirir. Buna göre İbn Arabî'nin zaman anlayışının her aşamasında "sonsuzluk" özelliğini görmek mümkündür. Sonsuzluğun bilgisine ise sadece manevi yetkinliğe ulaşan kişiler sahip olabilir.

⁷²⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 129.

⁷²¹ Fütûhât, c.14, s. 284.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ZAMAN VE HAREKET

3. 1. İbn Arabî Ontolojisinde Hareket Kavramı

Daha önce ele alındığı gibi İbn Arabî, kelamcıların atomcu varlık nazariyesini, İslam filozoflarının sudûr nazariyesiyle birleştirip bir varlık görüşü meydana getirmiştir. Varlığın boşlukta ve zamanda yoktan yaratıldığını düşünen kelamcı teoriyle, varlığın Mutlak Varlık'tan feyezana ettiğini ve ezeli olduğunu iddia eden Müslüman filozofların teorilerini mezcetmek, İbn Arabî düşüncesinde birbiriyle çelişik ifadelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Onun felsefesinde hareket konusu bu duruma örnek olarak verilebilir.

İbn Arabî'nin ontolojisi, Mutlak Varlık'tan âleme doğru olan sudûr (yukarıdan aşağıya) ve âlemden Mutlak Varlık'a doğru mistik olan (aşağıdan yukarıya) dairesel bir harekete sahiptir.⁷²² Bu yönüyle Yeni Eflatucu bir karakter taşıyan, İbn Arabî'nin sudûr nazariyesinde sudûrun zorunlu olmaması ve Allah'ın meşietinin sonucu olması görüşüyle⁷²³ kelamcı ontolojiyle benzerlik gösterir.

İbn Arabî Plotinus'un Tanrı-varlık ayırımına dayanan sudûr nazariyesini, Tanrı-varlık birliğini (vahdet-i vücûd) tesis etmek için yeni bir görünüme kavuşturan İbn Arabî'ye göre mevcut sadece Allah'tır ve bütün yaratılmışlar *Mutlak Bir* olan Allah'tan sudûr etmiştir.⁷²⁴ Buna göre gerçek bir varlığı olmadığı ve sadece Hakk'ın bir yansıması olduğu için âlemden bir hareket varsa bunun âlemin hareketinin sebebi bizatihi Mutlak Varlık'tır. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Hareket ve durağanlıkta kendisinde zahir eden şeyin hükmü vardır. Hareket ederse, Hak vasıtasıyla hareket eder; durursa, Hak vasıtasıyla durur.”⁷²⁵

Âlemden hareketin sebebinin, âlemin varlık sebebi olan Mutlak Varlık'ın da hareketli olmasına bağlayan İbn Arabî “O her gün bir iştedir” ayetini

⁷²² Fütûhât, c. 10, s. 292.

⁷²³ Fütûhât, c. 12, s. 382.

⁷²⁴ Afifi, *İslam Düşüncesi*, s. 235.

⁷²⁵ Fütûhât, c. 12, s. 322.

Mutlak Varlık'ın her daim hareketli oluşuna delil olarak göstermiştir.⁷²⁶ Mutlak Varlık'ın hareketi ise (ilahi hareket) ise yaratma,⁷²⁷ başka bir ifadeyle Mutlak Varlık'ın esma ve sıfatları aracılığıyla tecelli etmesidir. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Öyleyse, maden, hayvan insan, yeryüzüne ait bir melek; kısaca âlemdekilerin bütün hareketleri, yeryüzüne inen ilahi emirden olan tecelliden gerçekleşir.”⁷²⁸

İbn Arabî'nin ontolojisinde hareket kavramını, kurucu ilkesi olan “vahdet-i vücûd” nazariyesi bağlamında varlık mertebelerine (hazerât-ı hamse) göre ele alınacaktır. İbn Arabî'nin ontolojisinde varlık mertebelerinin ilki Ahâdiyyet Mertebesidir.

3. 1. 1. Ahâdiyyet Mertebesi ve Hareket

Ahâdiyyet mertebesi, Mutlak Varlık'ın sükûn halinde bulunduğu mutlak bilinmezlik (adem-i mutlak) makamı olan “amâ” da⁷²⁹ “gizli hazine” gibi açığa çıkmamış ve saklı olduğu mertebedir. İbn Arabî, Mutlak Varlık'ın Ahâdiyyet mertebesinde “amâ”da sükûn halinde bulunduğu söylemesi Aristoteles'in “hareketsiz bir hareket ettirici” görüşüyle uyum gösterir. Ancak İbn Arabî'nin Mutlak Varlık'ı bir sonraki mertebeye hareketle geçer.

3. 1. 2. Ceberût Âlemi ve Hareket

Ceberût âlemi iki mertebeden oluşur. Mutlak Varlık'ın kendisine doğru gerçekleşen ilk hareketine *Taayyün-i Evvel* mertebesi denir. Mutlak Varlık'ın hareketinin sebebi (İllet-i halk) ise bilinme arzusu anlamına gelen muhabbet yani aşktır.⁷³⁰ Bu muharrik güçle Mutlak Varlık'ın ilminde mümkünlerin hakikatleri belirlediği için bu mertebeye “âyân-ı sâbite” mertebesi de denilmiştir.

Ceberût âleminin ikinci mertebesi ise Mutlak Varlık'ın âyân-ı sâbitede bilkuvve halindeki hakikatleri bilfiil hale getirmek için tecelli etmesiyle oluşan⁷³¹ *Taayyün-i Sani* mertebesidir. Plotinus'un sudûr etmek zorunda olan “Mutlak Bir”i gibi, İbn Arabî'nin Mutlak Varlık'ı da âyân-ı sâbitede bulunan

⁷²⁶ Fütûhât, c. 2, s. 102.

⁷²⁷ Fütûhât, c. 12, s. 322.

⁷²⁸ Fütûhât, c. 11, s. 23.

⁷²⁹ İzutsu, “Anahtar Kavramlar”, s. 46.

⁷³⁰ İzutsu, “Anahtar Kavramlar”, s. 196.

⁷³¹ İzutsu, “Anahtar Kavramlar”, s. 143.

hakikatler çerçevesinde ve ortaya çıkacak varlığın istidadı (Vech-i Has)'na göre tecelli etmesiyle şartlı ve kayıtlı olan bu ontolojik ilke, katı bir determinist âlem görüşünü temellendirmiş, sudûr ederken meşietini olan Hakk, bir sonraki mertebede kendisini sınırlandırmıştır. Böyle bir âlem görüşü, İslam inancında, Allah'ın meşietinin hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağı görüşüne ters düşmüştür. İbn Arabî'ye göre Hakk taayyün-i sani mertebesinde esma ve sıfatları aracılığıyla tecelli (ilahi hareket) eder.

Âlem, hiç kuşkusuz, gerekli olarak pek çok sebebe muhtaçtır. Ve onun muhtaç olduğu bütün sebeplerin en büyüğü de Hakk'ın illiyetidir. Fakat (her halde) âlemin muhtaç olduğu sebep bir ilahi isimdir. Âlem İlâhi isimlerin her birine muhtaçtır (fakat bu konuda farklı iki hâl vardır): (1) Bir şeyin muhtaç olduğu ismin o şeyin kendisiyle aynı ontolojik mertebeyi haiz olması hali, ve (2) Hakk'ın kendisi olması hali. Her iki halde de O, Allah'tır, asla başka bir şey değil⁷³²

İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık *Rabb* ismiyle *Nefes-i Rahmani*'yi boşaltınca, ilahi hareket olan sudûr meydana gelir. İbn Arabî sudûr hadisesini Fusûs'ul Hikem'de şöyle anlatır:

İlahi isimler dış âlemdeki varlıklarından önce hakkın zatında gizli olarak var idiler ve hepsi de dış âlemde varlık kazanmak üzere bir çıkış yolu aramaktaydılar. Bu hal nefesini içinde tutan kimsenin haliyle mukayese edilebilir. İçeride tutulan nefes dışarı doğru bir çıkış yolu arar ve bu da, bir kimsede, had derecede bir basıncın hâsıl ettiği zahmetli bir his uyandırır. Bu basınç bu kimsenin ancak nefesini dışarıya boşalttığı zaman biter... Tıpkı içinde hapsettiği nefesi dışarı boşaltmadığı zaman insanın bunun basıncıyla ızdırap çekmesi gibi, Hak da eğer ilahi isimlerin talebine uygun olarak âleme varlık bahşetmeseydi aynı basıncın sıkıntısını hissedecekti.⁷³³

İsimleri vesilesiyle sudûr eden Mutlak Varlık tecellisiyle Melekût âlemi oluşturur.

3. 1. 3. Melekût Âlemi ve Hareket

Melekût âlemi, tecellinin basit bir cevher haline geldiği *Ruhlar mertebesi* ve basit cevherlerin birleşik cevher haline geldiği *Misâl mertebesinde* oluşur. Bu mertebede tecellilerin bürüneceği suretlerin bir benzeri yaratıldığı

⁷³² Fusûs, s. 122.

⁷³³ Fusûs, s. 133.

için⁷³⁴ tecelli bu mertebeden sonra zuhur etmeye hazırdır ve bir sonraki âlemde zuhur gerçekleşir.

3. 1. 4. Şehâdet Âlemi ve Hareket

Şehâdet âlemi İbn Arabî'nin ilahi hareketin zuhuruyla sonuçlanan son basamak olarak iki mertebeden oluşur. Tecelli son mertebesi olan *Cisimler mertebesinde* surete bürünerek Mutlak Varlık'ın bir gölgesi olarak felekler ve unsurların⁷³⁵ birleşmesiyle⁷³⁶; madenler, bitkiler, hayvanlar ve cinler olarak zuhur eder. İbn Arabî'ye göre tecelli, Küllî ruhun Küllî akıl ile ilişkisinden doğan *Heba*'ya, yine Küllî ruhtan meydana gelen *Tabiatın* etki etmesiyle surete bürünür.⁷³⁷ İbn Arabî ontolojisinde Aristoteles felsefesindeki "heyula"ya tekabül eden⁷³⁸ karanlık cevher ve şekil kabul eden madde anlamlarına gelen⁷³⁹ "heba"nın, makuller âleminde bulunması sebebiyle ezeli bir madde yahut cevher olduğu görüşü, onun ontolojisinin Grek felsefesiyle olan yakınlığını ortaya koyan hususlardan birisidir.

İbn Arabî'ye göre Küllî cisimde zuhur eden ilk suret Arş' tır. Daha sonra sırasıyla Kürsi, Atlas Feleği, Sabit Yıldızlar Feleği, Yedi Hareketli Gezegen, Güneş, Ay ve unsurların feleklerle olan nikâhından madenler, bitkiler ve hayvanlar zuhur eder. Feleklerden sonra zuhur eden birleşiklik hareketine sahip unsurların feleklerle olan nikâhından yatay ve geriye doğru hareket ortaya çıkar ve âlemdeki varlıklar meydana gelir.⁷⁴⁰ Bitkilerin hareketi doğrusal harekettir; çünkü bitkiler yetişmek, büyümek üzere hareket ederler.⁷⁴¹ Hayvanların hareketi ise boyun eğme hareketidir; çünkü hayvanlar Allah'ın 'el-Müzil' ismiyle insanların emrine amade kılınmıştır.⁷⁴²

İbn Arabî'ye göre *insan mertebesinde* insanoğlu en son olarak zuhur ettiği zaman, Mutlak Varlık'tan insana uzanan varlık dairesi tamamlanır. Âlemde zuhur eden varlıkların varsayılan hareketinin Mutlak Varlık'ın her an da

⁷³⁴ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 234.

⁷³⁵ Ateş, hava, toprak ve su

⁷³⁶ *Fütûhât*, c.1, s. 409.

⁷³⁷ *Fütûhât*, c. 1, s. 140.

⁷³⁸ Süleyman Uludağ, "Hebâ", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C.17, İstanbul: İsam, 1998, s. 147.

⁷³⁹ Uludağ, "Hebâ", s. 147.

⁷⁴⁰ *Fütûhât*, c. 2, s. 391.

⁷⁴¹ *Fütûhât*, c. 9, s. 152.

⁷⁴² *Fütûhât*, c. 9, s. 154.

gerçekleşen tecellisinden meydana geldiğini savunan İbn Arabî, hareketi kelamcı yaratma teorisine benzeyen *Tecdid-i Halk Teceddüd-i bi Emsal Nazariyesiyle*⁷⁴³ ve felsefede ele alınan hareket, zaman ve mekân bağlamında ele almıştır.

3. 1. 4. 1. *Felekler ve hareket*

İbn Arabî'nin ontolojisinde Helenistik felesefeyle paralel bir görüş olan, iradeli⁷⁴⁴ ve dairesel bir harekete sahip feleklerin hareketiyle âlemin meydana gelmesi düşüncesine göre âlem, etkeni felek, edilgini unsurlar olan cinsel birleşmeden meydana gelir.⁷⁴⁵ İbn Arabî'nin feleklere bir peygamber, bir melek, bir veli (evtad), bir harf ve bir esma konumlandırması sebebiyle bu semavi varlıklar da feleklerle birlikte âlemdeki zuhura yani harekete etki eder⁷⁴⁶ ve cennet cehennemde meydana gelen fiilleri de meydana getirirler. Buna göre cennette meydana gelen işler Atlas feleğinin hareketiyle, cehennemde meydana gelen işler ise Sabit yıldızlar feleğinin hareketiyle meydana gelir.⁷⁴⁷

İbn Arabî kozmolojisinde ilk yaratılan felek olan Atlas feleğinin⁷⁴⁸ hareketi kendisinden sonra yaratılan felekler için de bir hareket meydana getirdiği için feleklerin doğal ve kasri olmak üzere iki tür hareketi vardır.⁷⁴⁹

3. 1. 4. 1. 1. *Doğal hareket*

İbn Arabî'ye göre doğal hareket, her feleğin kendi tabii hareketidir ve her feleğin kendisine özgü doğal bir hareketi onun gününü oluşturur.⁷⁵⁰ Diğer feleklerin Atlas feleğinin etrafındaki doğal hareketleri onların gün sayısını ise belirler. Mesela Ay'ın Atlas feleğinin etrafındaki doğal hareketinden 28 güne eşit olan ay günü meydana gelir.⁷⁵¹

⁷⁴³ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 231.

⁷⁴⁴ Fütûhât, c. 9, s. 134.

⁷⁴⁵ Fütûhât, c. 2, s. 35.

⁷⁴⁶ Fütûhât, c. 9, s. 87.

⁷⁴⁷ Fütûhât, c. 8, s. 58.

⁷⁴⁸ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 79.

⁷⁴⁹ Fütûhât, c.1, s. 351.

⁷⁵⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 106.

⁷⁵¹ Fütûhât, c. 1, s. 351.

3. 1. 4. 1. 2. Kasrî hareket

Kasri hareket, her feleğin kendisinden önceki feleğin hareketinin çekim alanına girmesi ve kendi hareketiyle birlikte kendisinden önceki feleğin hareketiyle hareket etmesi anlamına gelir. Buna örnek olarak, ayın dünyanın etrafında dönerken aynı zamanda güneşin etrafında dönen dünya ile birlikte güneşin etrafında dönmek zorunda olması verilebilir. Kasri harekete sahip olmayan tek felek olan Atlas feleği *Kürsi*'den sarkan iki ilahi kademin etrafında dönmesiyle⁷⁵² meydana gelen kasrî gücün etkisiyle bütün küresel varlıklar ve âlem “kürsi”nin etrafında döner. Kısacası âlemin kasri hareketi Kürsi'nin etrafındaki dairesel hareketidir.

İbn Arabî'ye göre tecellilerin harekete geçirdiği feleklerin âlemde varsayılan hareketin sebebi olmasıyla Antik Yunan Felsefesi ve Helenistik Felsefenin tesirlerini taşıyan hareket konusu, bundan sonra kelim ilminin izlerini taşır. İbn Arabî, âlemde var sayılan hareketi, kelamcı ontolojiyle büyük benzerlikleri bulunan “Tecdid-i Halk Teceddüd-i bi Emsal Nazariyesi”yle açıklarken yine felsefî terimlere de başvurmuştur.

3. 2. İbn Arabî'nin Tecdid-i Halk Nazariyesi ve Hareket

İbn Arabî daha önce de ifade ettiğimiz gibi âlemin, en önemli özelliği “başkalaşma”⁷⁵³ olan “hayal içinde hayal”⁷⁵⁴ olduğunu ve bir gerçekliğinin bulunmadığını sık sık vurgulayarak âlemin her an da gerçekleşen tecellilerle başkalaştığını savunmuştur.⁷⁵⁵ Onun başkalaşmayla kastettiği anda gerçekleşen oluş ve bozuluş anlamına gelen *Kevn ve Fesâd* kavramı “an” da gerçekleşen tecellilerin fenâ ve bekasından oluşan varsayılan hareketi de kapsayabilir; Çünkü İbn Arabî: “Âlemde iki ‘an’ da sürekliliği olan bir nitelik veya hal olmadığı gibi iki kez ortaya çıkan bir suret de yoktur.”⁷⁵⁶ diyerek varsayılan her hareketin aslında “an”da gerçekleşen farklı bir tecellinin hareket olarak algılanması olduğunu ifade eder.

İbn Arabî hareket ettiği varsayılan varlığı, kelamcı ontolojinin *Cevher ve Araz*, *Cevher-i Fert* kavramlarını kendi sistemine göre yorumlayarak

⁷⁵² Fütûhât, c. 9, s. 87.

⁷⁵³ Fütûhât, c. 8, s. 145.

⁷⁵⁴ Fusûs'ul Hikem, s. 103-104.

⁷⁵⁵ Fütûhât, c. 12, s. 100.

⁷⁵⁶ Fütûhât, c. 9, s. 251.

açıklamıştır. Buna göre; kelamcılara göre cevher-i fert boşlukta asılı olan ve maddenin yapı taşı, atom anlamına gelirken, İbn Arabî'ye göre cevher-i ferd boşlukta değil, mekânlı bir varlıktır⁷⁵⁷ ve cevher-i ferd ile kastedilen ilk mekânında olan “amâ” daki Hakk'tır.⁷⁵⁸ Varlığın cevher-i fert'ten oluşan cevherlerin, her ‘an’ da araz almasıyla meydana geldiğini düşünen İbn Arabî'ye göre *Cevher*, varlığını Mutlak Varlık'tan alan yaratılmışlar, *Araz* ise varlıkta her daim yaratılan mümkünlere varlık veren suretler ve hâllerdir.⁷⁵⁹ Varlığın sıfatı olmadığı halde ‘an’ da bulunduğu durumanlamına gelen *Hâl*, kelamcılara göre ne mevcut ne de ma'dum⁷⁶⁰ olduğu için araz olarak kabul edilmezler. Varlığın her an da araz alan cevherlerden ibaret olduğunu düşünen kelamcılarının varlık anlayışlarını İbn Arabî şöyle eleştirmiştir:

“(Eş’arilerin hatası) onların eşyanın tarifinde apaçık ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de bunlar bir şeyi tarif ettiklerinde, tarif ettikleri o şeyi bir araz koleksiyonuna dönüştürmektedir. Onlara göre bütün bu araz ise nefsiyle kaim olan cevherlerin âynı ve onların hakikatidir. (Ama aslında) cevher dahi kendi hakikatine nispetle bir arazdan başka bir şey değildir. Şu halde o da kendi nefsiyle kaim olamaz. İşte bunların teorisine göre kendi nefisleriyle kaim olamayan arazlar bir araya getirildiklerinde (iddialarına göre) kendi nefsiyle kaim olan bir şey meydana getirmektedir.(!)”⁷⁶¹

İbn Arabî'ye göre kendi nefsiyle kaim tek cevher Mutlak Varlık olduğu için kelamcılarının cevher ve araz olarak kabul ettikleri her şey Mutlak Varlık'a nispetle araz hükmündedir. İbn Arabî bu düşüncesinin temelinde yatan niyeti şöyle açıklamıştır:

“Bazı kelamcılar bu taksimlerde kendisi nedeniyle –cisimlerin değil- arazın yok olduğunu ileri sürmüşlerdir. Böyle söylemelerinin nedeni Allah'ın sürekli yaratıcı olmasıdır. Sofistler ise her bir zamanda varlıkların tümünün yenilendiğini dile getirmiş, herhangi bir varlığı veya olguyu ayırt etmeksizin hepsi hakkında bu hükmü vermişlerdir. Bütün mekânlıların

⁷⁵⁷ Fütûhât, c. 9, s. 127.

⁷⁵⁸ Afî, “İslam düşüncesi” s. 252.

⁷⁵⁹ Fütûhât, c. 17, s. 352-353.

⁷⁶⁰ Cabiri, “*Arap İslam Kültürü*”, s. 302.

⁷⁶¹ Fusûs, s. 154-155.

arazlardan meydana geldiğini bilen (arif) ise bütün bu görüş ve niyetleri uzlaştırır.”⁷⁶²

Bu pasajda bütün mekânlı varlıkların araz olduğu düşüncesini savunan İbn Arabî'nin cevher-i ferdi mekânlı olduğunu söyleyip, “amâ” daki Hakk olduğunu söylemesi büyük bir çelişki olarak görünmektedir.

İbn Arabî'ye göre âlemin cevher ve araz itibarıyla her zaman atomunda sürekli olarak benzerleri yoluyla yaratılması, âyân-ı sâbitede ezelden beri tayin edilmiş ve var oluş sırasını bekleyen⁷⁶³ varlık hallerinin her “an” da zuhur edip, *Fenâ* bulması anlamına gelir.⁷⁶⁴ Âyân-ı sâbitede hakikati bulunan bir mümkünün varlığa (oluşa) çıkmış veya çıkacak ve yok olacak bütün halleri ezelden tayin edildiği ve yaratılan her benzer durum tekrar değil, yeni bir yaratma (teceddüd-i bi emsal) olduğu için varlıkta hareket olarak varsaydığımız şey “an”da gerçekleşen yaratmaların toplamının bir hareket olarak algılanmasından ibarettir. Kısacası; Arabî'ye göre cisimlerin başlangıç ve sonuç noktası olmadığı gibi, katettiği mesafe de olmadığı için gerçek anlamda bir hareket yoktur,⁷⁶⁵ sadece cisimlerin benzerleri yoluyla sürekli yaratılması vardır.⁷⁶⁶ İbn Arabî bu görüşünü Kur'an-ı Kerim'de geçen Süleyman ve Belkıs'ın hikâyesiyle delillendirmiştir.

3. 2. 1. Hz. Süleyman ve Belkıs Hikâyesi

İbn Arabî'nin “tecdid-i halk” anlayışına verdiği en önemli örnek, Kur'an-ı Kerim'de geçen⁷⁶⁷ Hz. Süleyman kıssasında Belkıs'ın tahtının uzak bir mesafeden taşınması hadisesidir. İbn Arabî'nin *Füsûs'ul Hikem*'de tefsirini yaptığı bu hadiseye göre, Hz. Süleyman emrinde bulunan insanlardan ve cinlerden bir gruba, Yemen'de yaşayan Seba melikesi Belkıs'ın tahtını, kendisine getirip getiremeyeceklerini sorduğu zaman cinlerden birisi Hz. Süleyman'a tahtı o daha yerinden kalkmadan getireceğini vaat eder. Ancak kutsal kitaplar hakkında bilgisi olan bir zat, Hz. Süleyman'a gözünü açıp

⁷⁶² Fütûhât, c. 17, s. 336.

⁷⁶³ İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsûsu*, s. 278.

⁷⁶⁴ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 231.

⁷⁶⁵ Fütûhât, c. 12, s. 384.

⁷⁶⁶ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 86.

⁷⁶⁷ Kur'an-ı Kerim, 27: 38-39-40.

kapatıncaya kadar geçen kısa bir sürede tahtı getireceğim der ve sözünü yerine getirir.

İbn Arabî'ye göre bu hikâyede vuku bulan şey, aslında tahtın taşınması değil 'Tecdid-i Halk' anlayışı gereği tahtın Hz. Süleyman'ın sarayında yeniden yaratılmasıdır.⁷⁶⁸ Muhammed Hacı Yusuf'a göre Belkıs'ın tahtı Hz. Süleyman'ın sarayına getirildiğinde, hızın gerektirdiği bir titreme bile meydana gelmemiş olması⁷⁶⁹ tahtın taşınmamış, ikinci yerde tekrar yaratılmış olduğunun bir delili olarak gösterilmiştir. İbn Arabî'ye göre mucizeler, ilahi kanunların dışına çıkmayacağı için bu hadise yaratılışın sürekli yenilendiğinin bir ispatı ve ilkesel açıdan her zaman gerçekleşmesi mümkün bir hadisedir.⁷⁷⁰

3. 3. İbn Arabî Felsefesinde Hareketle Bağlantılı Kavramlar ve Hareketin Kurucu Öğeleri

Tecdid-i Halk Nazariyesi'nde hareketi, 'an'da gerçekleşen yaratmaların değişim ve intikal olarak algılanması olarak düşünen İbn Arabî, diğer bir yandan felsefeye konu olan şekliyle de hareketi ele alarak *Mekân-Hareket-Zaman ilişkisi* ve *Sükûnet* kavramlarını incelemiş ve tasavvuf anlayışında da bu kavramlara yer vermiştir. Hareketi felsefi kavramlarla ele alan İbn Arabî'nin hareket anlayışı "Hareket ettiren", "Hareket eden", "Hareketin başlangıcı ve sonu", "Hareketin zamanı ve mekânı" olarak hareketin kurucu şartları açısından ele alınacaktır.

3. 3. 1. Mekân

Mekân, vahdet-i vücûdçu kavramını bakış açısıyla ele alan İbn Arabî'ye göre mekân, hem Mutlak Varlık için, hem de mümkünler için söz konusu olabilen bir nispettir. İbn Arabî, Mutlak Varlık'ın kendisini mekân ile nitelediğinden bahsederek,⁷⁷¹ Mutlak Varlık'a ilki "amâ"⁷⁷², ikincisi 'Rahman Arş üstüne istiva etti' ayetiyle Hakk'ın amâdan intikal ettiğini söylediği "Arş", üçüncü mekân olarak Hz. Peygamberin; 'Rabbimiz göğe

⁷⁶⁸ Izutsu, *Anahtar Kavramlar*, s. 281-282.

⁷⁶⁹ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 234.

⁷⁷⁰ Yusuf, *Zaman ve Kozmoloji*, s. 235.

⁷⁷¹ Fütûhât, c. 13, s. 319.

⁷⁷² Fütûhât, c. 2, s. 167.

iner' buyurduğu "yakın gök"⁷⁷³, dördüncü mekân olarak ise, Hak ve sıfatları için zamansal iniş mahalli olan "gece"⁷⁷⁴ olmak üzere dört mekân atfetmiştir.

İbn Arabî Mutlak Varlık'a mekân izafesini şöyle delillendirmiştir:

Müslüman olduğu halde Allah'a mekân izafesini reddedenlere gelince, böyle bir kişi eksik imanlıdır. Çünkü akıl, mekân anlamını Allah'tan nefyettiği halde Kitap'ta olmasa da Sunnet'te mekân lafzı sahih şariat tarafından Allah hakkında kullanılmıştır. Söz konusu kullanım, başka bağlamlara çekilemez, ona kıyas yapılamaz ve sadece Şari'nin kullandığı bağlamda kullanılabilir. Hz. Peygamber, efendisinin dövdüğü bir cariyeyle şöyle demiş: 'Allah nerededir?' kadın göğü işaret etmiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber, kadının işaretini kabul edip sahibine şöyle demiştir: 'Onu âzâd et, çünkü mümindir.' Neredeliği soran kişi, Allah'ı en iyi bilen insan ve Allah'ın peygamberidir. Bazı şekilci âlimler, cariyenin göğü göstermesini ve Hz. Peygamberin bu ifadeyi onaylamasını ibadet edilen ilahların yeryüzünde bulunmasıyla (buna mukabil Allah'ın gökte olması şeklinde) tevil etmiştir. Böyle bir tevil, gerçeği bilmeyen kimsenin tevilidir.⁷⁷⁵

İbn Arabî'ye göre Hakk'ın tecelli ettiği yer de kendisinin mekânıdır, çünkü kul her zaman bir mekândadır. Allah ise kul nerede bulunursa sürekli onunladır.⁷⁷⁶ İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık'ın ilk mekânı olan amâ, âlem için bir bağıntı olan mekânın sadrı yani ilkesidir.⁷⁷⁷ Mekân, Allah'ın Mütakellim esmasının failliğiyle Heba'da yaratılmış ilk suret olan üç boyutun yaratılmasıyla meydana gelmiştir.⁷⁷⁸ Mütakellim esması Allah'ın 'kün (ol)' sözüyle dilediği her şeyi yaratmasıdır. Oluş anlamına gelen kevn sözcüğü ise İbn Arabî'ye göre varlıkta gerçekleşen her şeydir. Varlık ise birdir ve var olanların (ekvan) suretlerinde çoğalır. İbn Arabî'ye göre mekân kelimesi de kevn sözcüğünün fiili olan kâne kelimesinden türemiştir.⁷⁷⁹

İbn Arabî'ye göre bütün esma dehr esmasının feleğinde tecelli ettiği ve bütün kevnler yani yaratılmışlar zamanla birlikte meydana geldiği için, *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin birçok yerinde zaman ve mekân birlikte

⁷⁷³ Fütûhât, c. 2, s. 168-169.

⁷⁷⁴ Fütûhât, c. 2, s. 170.

⁷⁷⁵ Fütûhât, c. 2, s. 76-77.

⁷⁷⁶ Fütûhât, c. 9, s. 412.

⁷⁷⁷ Fütûhât, c. 10, s. 227.

⁷⁷⁸ Fütûhât, c. 13, s. 373.

⁷⁷⁹ El-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 627.

zikredilmiştir. Ona göre zaman ve mekân dışta varlığı olmayan mevhum varlıklar yani nispetlerdir; ancak mekân mevcuttaki bir nispet iken, zaman sınırlıdaki nispettir.⁷⁸⁰ Mevcut olan *Mutlak Varlık* ve *Makuller* olduğuna göre onların nispetinin mekân, sınırlı olanın âlem olmasıyla âlemin nispeti zaman olduğu için İbn Arabî'ye göre mekânlıların hareketleri zamanı tanımlar.⁷⁸¹ Bu sebeple âlem zamanla sınırlanmış ve mekânla kuşatılmıştır.⁷⁸²

İbn Arabî bazen mekânların daire şeklinde olduğunu ve her dairenin yüzeyinin diğeriyle bitişik olduğunu söylerken⁷⁸³ bazen de komşu iki cevherin mekânlarını birbirinden ayıran bir Berzah olduğundan bahsetmiştir.⁷⁸⁴ İbn Arabî'ye göre mekân konusu önemli olmalıdır ki onun mekâna dayalı bir varlık anlayışı vardır.

3. 3. 1. 1. Mekâna dayalı varlık anlayışı

İbn Arabî varlık sınıflandırmasını mekân nispetine göre de değerlendirmiştir ancak bu değerlendirmesinde tutarsızlıklar vardır. İbn Arabî şöyle demiştir:

Kendi başına var olan varlık, ya mekânlıdır veya değildir. Bir mevzuda var olan ve mekânda olmayan ya özü gereği varlığı zorunlu olandır –ki o Allah'tır- veya başkası nedeniyle varlığı zorunlu olandır ki o da mümkündür. Mümkün ya mekânlıdır veya değildir. Kendi başına var olan mümkünlerdeki bölünmeye gelirse: mekânsız olanlar, âlemin nurani, doğal ve unsuri cevherini yöneten düşünen nefslerdir. Mekânlı olan ise, ya birleşiktir veya parçaları yoktur. Parçaları yok ise, fert cevherdir. Parçaları var ise cisimdir. Bir mevzuda var olan kısım ise, kendi başına bilfiil var olmayan ve ancak dolaylı olarak bir mekâna yerleşen şeydir.⁷⁸⁵

Bu pasaja göre mekân yönünden varlık üç kısımda incelenir:

1. Mekânsız varlıklar: Mekânsız varlıklardan ilki, varlığı zorunlu olan Mutlak Varlık'tır. Mutlak Varlık'ın mekânsız olduğunu söyleyen İbn Arabî Allah'a mekân izafe edilmesini kabul etmeyenleri eksik imanlı olarak nitelemiş, Mutlak Varlık'ın mekânlarını detaylıca ele almıştır. Mekânsız

⁷⁸⁰ Fütûhât, c. 17, s. 252.

⁷⁸¹ Fütûhât, c. 9, s. 136.

⁷⁸² Fütûhât, c. 1, s. 351.

⁷⁸³ Fütûhât, c. 2, s. 294.

⁷⁸⁴ Fütuhât, c. 14, s. 193.

⁷⁸⁵ Fütuhât, c. 9, s. 127.

varlıklardan ikincisi ise varlığı başkası nedeniyle zorunlu olan âlemi her yönden yöneten akıllı nefler yani külli varlıklardır. Ancak İbn Arabî onların da mekânlı olduğundan bahsetmiştir.⁷⁸⁶

2. Mekânlı varlıklar: Mekânlı varlıklar tek başına var olabilen basit ve birleşik varlıklardır. Basit olan mekânlı varlık, fert cevherdir. İbn Arabî'nin başka ifadelerinde fert cevherin Hakk olduğundan bahsedilmiştir. Buradan şu anlamı çıkarabiliriz: İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık kendisi açısından mekânsız, âleme dönük vechesi açısından mekânlı varlıktır. Bu durum onun meşhur totolojik üslubunun bir tezahürüdür. İbn Arabî'ye göre mekânlı olan birleşik varlık ise cisimdir.

3. Dolaylı olarak mekâna yerleşen varlıklar: Bunlar kendi başına bilfiil varlığı olmayan cevher ve arazdır.

İbn Arabî mekân kavramıyla bağlantılı olarak *Halâ* ve *Hayyiz* kavramlarına da felsefesinde yer vermiştir.

3. 3. 1. 2. *Halâ*

İslam kelimasında âlemin sonlu, sınırlı (hâdis) olduğu ve yoktan yaratıldığı inancını temellendiren “halâ” kavramı, İbn Arabî tarafından da kullanılmıştır; ancak o, boşluğun doldurulduğunu iddia ederek kelam- felsefe arasındaki görüş ayrılığını uzlaştırmıştır.

İbn Arabî'ye göre halâ (Grek felsefesiyle paralel olarak) daire şeklinde olduğu için tümel cisim de daire şeklindedir; fakat cisim boşluğu doldurduğu için artık halâ yoktur.⁷⁸⁷ İbn Arabî'ye göre Allah heba cevherinde suretleri kabul eden tümel cevheri tam halâya göre yaratılmış olduğu için boşluk tamamen dolmuştur ve boşluk olmadığı için de hareket çeşitlerinden sadece dairesel hareket söz konusudur. Burada hareketin olmadığını iddia eden İbn Arabî'nin boşluk kavramını kullanarak, cisim için sadece dairesel hareketin olduğunu ispatlamaya çalıştığını görürüz.⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Fütûhât, c. 9, s. 136.

⁷⁸⁷ Fütûhât, c. 9, s.78; c.11, s. 218.

⁷⁸⁸ Fütûhât, c. 9, s. 78.

3. 3. 1. 3. *Hayyiz*

İbn Arabî'ye göre mekân cismin üzerine yerleşen manasına gelirken, cismin boyutlarıyla birlikte içine yerleştiği mekâna *Hayyiz* denilir.⁷⁸⁹ Daha geniş bir tanımlamayla cevheri kuşatan ve içine alan ve değişmeyen yani cevherin bir parçası olan doğal mekân olarak hayyiz, cismin boyutlarıyla birlikte yerleştiği, mutlak boşluk olan “halâ”dır.⁷⁹⁰ İbn Arabî halâyaya yerleşenleri şöyle ifade etmiştir:

Cisim boşluğu doldurunca kabul ettiği ilk şekil daireseliktir ve bu daire felek diye isimlendirilmiştir. Bu dairede ulvisiyle, süflisiyle ve kesifiyle, mekânlı olan olmayan âlemin bütün suretleri ortaya çıkmıştır. Boşluğu dolduran mekânlı olmadığı gibi mekânda da değildir ve mekânı kabul etmez. Hak ihata özelliğiyle nitelenmemiş olsaydı, akıl tüm cismin boşlukta sınırlanmasını kabul etmezdi. Akıl boşluğu da ancak duyularla algılanan cismi görmekle tahayyül edebilir. Nitekim akıl mümkünlerin sınırlılığını da tahayyül edemez. Bununla birlikte mümkünler kendiliklerinde nihayetsiz iken onlardan var olan şeyler sınırlıdır. İlk akıl ile mekânlı olmayan ve mekâna yerleşmeyi kabul etmeyen her şey bu kısma dâhildir. Mekânlı olmayan hakkında söylenmesi uygun şey, onun sonlu olmadığıdır. Çünkü sonluluk mevcut mekân ve zamanda akledilebilir. Mekânlı olmayan şey var olmuştur. Böyleyken onda sonluluk nasıl akledilsin ki?⁷⁹¹

Yukarıdaki pasajdan anlıyoruz ki, İbn Arabî'ye göre ‘halâ’ mekânlı olmayan; yani Mutlak Varlık’ın ve mekâna yerleşmeyi kabul etmeyen küllî varlıkların ve bütün suretlerin hayyizidir.

3. 3. 1. 4. *İbn Arabî'nin tasavvuf düşüncesinde mekânın sembolik kullanımı*

İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışında Mutlak Varlık’ın tecellisi ve gölgesi olan insan, aslına kavuşabilmek için aşamalar kaydetmek zorundadır. Bu aşamalar sâlikin her an da yaratılan hallere teslim olarak “ibnu’l vakt” makamına ermesi ve Hak’tan indirilen menzillere tabi⁷⁹² olup, mertebelerde yükseldikçe “ebu’l vakt” yani en yüksek mertebeye olan “sahibu’l vakt”te *Mekânet* mertebesine ulaşmasıdır. Burada ilginç olan hareket zaman ve

⁷⁸⁹Yusuf, “Zaman ve Kozmoloji”, s. 69, 36. Dipnot.

⁷⁹⁰ Mehmet Vural, “İslam Felsefesi Sözlüğü”, Ankara: Elis Yayınları, 2011, s. 214.

⁷⁹¹ Fütûhât, c. 13, s. 318-319.

⁷⁹² Tezin Varlık ve Zaman bölümü, s. 22-23.

mekân ilişkisini birçok yerde vurgulayan İbn Arabî'nin zaman ve mekânı, sembolizminde ters orantılı olarak kullanmasıdır. Buna göre sâlik zamanın sınırlamasından kurtulduğu vakit mekân sahibi olabilir çünkü sadece gerçek varlığı olan Mutlak Varlık mekân sahibi olduğuna göre sâlik ancak ona yaklaştıkça mekânet sahibi olabilir.

3. 3. 1. 4. 1. Menzil

İbn Arabî'ye göre "menzil" Mutlak Varlık tarafından kula indirilen hallerdir.⁷⁹³ Menziller mertebenin dereceleridir, bu sebeple *Menazil* (menziller) sahibi bir mertebeye ulaşmış olur.⁷⁹⁴

3. 3. 1. 4. 2. Mertebe (Makam)

İbn Arabî'nin ontolojisinde mertebeler, ilahi isimlerin mazharları olduğu için Tanrı-âlem birliğini tesis eden menzillerin⁷⁹⁵ sâlikin çabasıyla bir ahlâk haline gelen kazanılmış ve yerleşmiş bir niteliktir.⁷⁹⁶ İbn Arabî'ye göre mertebeye terk edilemediği için sadece bir üst mertebeye kazanarak mertebeler arasında en yetkinine doğru bir intikal olabilir.⁷⁹⁷

İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışında yüzlerce mertebeye vardır ve salik ancak bütün mertebeleri aşmış kemâl noktasına ulaştığı zaman mekân sahibi olur.

3. 3. 1. 4. 3. Mekânet

Mekânet salikin bütün mertebeleri geçerek kemâl noktasına ulaştığı zaman sahip olduğu sabitlik durumu⁷⁹⁸ olduğu için mekânet ancak kemâle ulaşan ariflerin makamı olabilir. İbn Arabî'ye göre mekânet öylesine yüksek bir makamdır ki, ona ulaşanlar tarifî mümkün olmayan sıfatlarla muttasıftırlar.⁷⁹⁹

⁷⁹³ El- Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 456.

⁷⁹⁴ Süleyman Uludağ, "Makam", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27, İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003, s. 410.

⁷⁹⁵ Demirli, *Metafizik Düşünce*, s. 234.

⁷⁹⁶ El-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 446.

⁷⁹⁷ El-Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 447.

⁷⁹⁸ Fütûhât, c. 8, s. 353.

⁷⁹⁹ Erginli, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 645-646.

3. 3. 2. *İbn Arabî Felsefesinde Hareket- Zaman İlişkisinin Yorumu*

İbn Arabî’ de zaman konusunu ele aldığımızda onun zamanın en küçük birimini an olarak kabul ettiğini ve her anın da ilahi bir şey’in günü olması⁸⁰⁰ ve “tecdid-i halk” nazariyesiyle anda meydana gelen yaratmanın (kevn ve fesad) benzerlerinin yeniden yaratılması yoluyla âlemde bir hareket varmış gibi algılandığını iddia etmesi, İbn Arabî felsefesinde zaman ve hareketin ve hatta mekânın birbirini tanımlamadığı şeklinde yorumlanmaya müsaittir. Ancak İbn Arabî yine de felsefe ilmine uygun olarak zamanı hareketle tanımlamış, fakat bazı pasajlarda da zamanla hareketi birbirinden ayırmıştır.

3. 3. 2. 1. *İbn Arabî’nin zamanı hareketle tanımlaması*

İbn Arabî’ye göre hareket ölçü demektir. O bu konuda şöyle demiştir: “(Hareket dediğimiz) ika, esas itibarıyla ölçüler demektir. Allah teraziyi ortaya koymuştur ve bütün varlık ölçülmüştür.”⁸⁰¹ İbn Arabî’nin burada kastettiği tedrici bir hareketin zamanı ölçmesi değil, âyân-ı sâbitede belirlenmiş hakikatlerin her an da benzerleri yoluyla yaratılmasının⁸⁰² hareket olarak algılanmasıyla önceden belirlenmiş bir ölçü olmasıdır. Bu bağlamda onun “Zamanın hükmü hareketle ortaya çıkar”⁸⁰³ sözü, Mutlak Varlık’ın âyân-ı sâbitedeki hakikatler çerçevesinde tecelli etmesinin hareket olarak algılanmasıyla zamanın hükmü ortaya çıkar şeklinde anlaşılabilir.

3. 3. 2. 2. *İbn Arabî’nin hareketi zamanla sınırlandırmaması*

Tezimizin İbn Arabî’de zaman kavramı bölümünde⁸⁰⁴ ele aldığımız gibi İbn Arabî için zaman o kadar görecelidir ve zamanın akışı o kadar karmaşıktır ki, var sayılan hareketin zamanla uyumlu olması veya hareketin zamanla sınırlandırılması mümkün görünmemektedir. İbn Arabî’nin *Eyyam-ı Şe’n* risalesinde ele aldığı yaratma ve zaman ilişkisi, İbn Arabî felsefesinde zaman ve hareketin (yaratmanın), felsefi anlamda birbirini tanımlayamayacağını ortaya koyar. Şöyle ki; İbn Arabî’ye göre pazar gününün zamansal yaratılışı şöyledir: Pazar gününün gecesi; Perşembe gecesinin 1. ve 8. saati ile

⁸⁰⁰ Tezin İbn Arabî’de zaman kavramı bölümü, s. 76.

⁸⁰¹ Fütûhât, c. 17, s. 346.

⁸⁰² Fütûhât, c. 17, s. 363.

⁸⁰³ Fütûhât, c. 9, s. 78.

⁸⁰⁴ Tezin İbn Arabî’de Zaman Çeşitleri bölümü s. 90.

Perşembe gündüzünün 3. ve 10. Saati, Cuma gecesinin 5. ve 12. saati ile Cuma gündüzünün 7. Saati, Cumartesi gecesinin 2. ve 9. saati ile Cumartesi gündüzünün 4. ve 11. saati ve Pazar gecesinin 6. saatinin birleşiminden oluşur. Pazar gününün gündüzü ise; yaratma günlerinden Pazar gününün 1. ve 8. saatlerinden, Pazartesi gecesinin 3. ve 10. saatleri ile Pazartesi gündüzünün 5. ve 12. saatlerinden, Salı gecesinin 7. saati ile Salı gündüzünün 2. ve 9. saatinden, Çarşamba gecesinin 4. ve 11. saati ile Çarşamba gündüzünün 6. saatindedir.⁸⁰⁵ Yani İbn Arabî'ye göre Pazar gününün zamansal yaratılışında yani bizim algıladığımız normal Pazar gününde, hareket zannettiğimiz yaratılışın yenilenmesi olayı, aslında başka şe'n günlerinin zaman dilimlerinin toplamından meydana gelir. Daha açık bir örnek verecek olursak; normal bir Pazar gecesinde kitap okumak, ilahi Perşembe gecesinin 1. ve 8. saati ile Perşembe gündüzünün 3. ve 10. saati, Cuma gecesinin 5. ve 12. saati ile Cuma gündüzünün 7. saati, Cumartesi gecesinin 2. ve 9. saati ile Cumartesi gündüzünün 4. ve 11. saati ve Pazar gecesinin 6. saatinde aynı eylemin yeniden yaratılması anlamına gelir.

Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Arabî'de zamanın akışı kesintili ve karmaşık olduğu için zamanın yaratma anlamına gelen hareketle ilişkisi, hangi hakikatin hangi zaman atomunda zuhur edeceğini bilmek mümkün olmadığı için, kelamcıların tecdid-i halk nazariyesindeki gibi bakışımı değildir. Yukarıda verdiğimiz örnek İbn Arabî'nin felsefesinde zamanın karmaşıklığını ve felsefi anlamda bir hareketin mümkün olmadığını ortaya koyar.

3. 3. 3. Sükûnet

İbn Arabî'ye göre sükûnet, istikrar ya da durağanlık, felsefi bir terim olarak Aristoteles'in durağanlık tanımıyla paralel bir hareketin olmayışı anlamına gelirken⁸⁰⁶, cismi bir mekânda iki veya daha fazla anda görmek anlamına da gelir.⁸⁰⁷

İbn Arabî'ye göre sükûnet tek gerçek varlık olan Mutlak Varlık'ın "amâ" makamında bulunduğu duruma ait bir niteliktir; çünkü Mutlak Varlık 'amâ'da

⁸⁰⁵ Eyyam-ı Şe'n, s. 141.

⁸⁰⁶ Fütûhât, c. 10, s. 166.

⁸⁰⁷ Fütûhât, c. 12, s. 381.

sükûnet halindedir.⁸⁰⁸ Ceberût âleminde *Feyz-i Akdes* mertebesinde tecelli etmeye başlayan Hakk, *Feyz-i Mukaddes* mertebesinde ezeli ve ebedi bağıntılarla ezeli ve ebedi olarak tecelli edeceği için yaratılan âlemde durağanlık yoktur.

3. 3. 3. 1. İbn Arabî felsefesinde âlemde durağanlığın olmaması

İbn Arabî felsefesinde tecellilerden yani yaratmalardan oluşan âlem, her zaman parçacığında âyân-ı sâbitedeki hakikatlerin kuvveden fiile intikal etmesiyle hareketlidir.⁸⁰⁹ İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Bütün varlık, dünya ve âhirette sürekli hareketlidir. Çünkü yaratma durağanlıktan meydana gelmez.”⁸¹⁰

İbn Arabî bazı görüşlerinde âlemde sükûnun olmadığı gibi akledilir bir hareketin de olmadığını söyleyerek,⁸¹¹ halâ’yı dolduran küre şeklindeki tümel cismin, olduğu yerde, dairesel hareketle hareket ettiğini ifade etmiştir. İbn Arabî’ye göre dairesel hareket ise, ne tam sükûn ne de tam hareket sayıldığı için⁸¹² vahdet-i vücûd ilkesi gereğince Mutlak Varlık ve âlem hem hareketli hem de sâkin olması “o’dur ve o değildir” totolojik ifadesinin bir tezahürü olarak yorumlanabilir.

3. 3. 3. 2. İbn Arabî’nin tasavvuf anlayışında sükûnetin manevi bir makam olması

İbn Arabî’nin tasavvuf anlayışında sabitlik yani sükûnet makamı olarak “mekânet”, Mutlak Varlık’ın “amâ”da sükûnet halinde olmasından hareketle, sâlikin ulaşabileceği en yetkin makam olarak kabul edilmiştir. Âlemde var olan sürekli değişimin bilgisinin değişmeyecek sabit bir hakikat olması ve sâlikin en yüksek mertebede bu hakikate kendisini teslim ederek sükûnete ulaşması olarak yorumlanabilecek “Telvinde Temkin” makamı, sürekli değişimin olduğu bilgisine vakıf olma makamıdır.⁸¹³

⁸⁰⁸ Fütûhât, c. 12, s. 132.

⁸⁰⁹ Fütûhât, c.12, s. 325

⁸¹⁰ Fütûhât, c. 8, s. 58.

⁸¹¹ Fütûhât, c. 12, s. 384.

⁸¹² Fütûhât, c. 9, s. 78.

⁸¹³ Fütûhât, c. 8, s. 353-354.

3. 4. İbn Arabî'nin Felsefesinde Hareketin Kurucu Öğeleri

İbn Arabî'nin felsefede konu olan şekliyle de hareket kavramını ele alması, hareketi kurucu öğeleri açısından ele almamızı kaçınılmaz kılmaktadır. Hareketin kurucu öğeleri, Hareket ettiren, hareket eden, hareketin başlangıcı ve sonu, hareketin zamanı ve mekânıdır.

3. 4. 1. Hareket ettiren

İbn Arabî'ye göre her an da bütün âlemi, âyân-ı sâbitedeki bil-kuvve durumundan bil-fiil haline intikal ettirerek⁸¹⁴ hareketlendiren “ilk muharrik”, Aristoteles'in “ilk muharrik”i gibi ilk önce sükûn halinde bulunup daha sonra bilinme aşkıyla (marifet) “ilahi hareket”i başlatıp aşağı mertebeleri harekete geçiren Mutlak Varlık'tır. Ancak İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık Aristoteles felsefesindeki gibi âleme hareketini verip müdahale etmeyen bir Tanrı değil, âleme her an da yaratarak müdahil olan bir Tanrı'dır. Bu sebeple âlemde varsayılan hareketi ihtiyari (tercihli) ve zorunlu olarak ele alsak bile, hareket ettiren Mutlak Varlık'tır, çünkü âlemin gerçek bir varlığı olmadığı için gerçek bir hareketi de olamayacağı için âlemde var sayılan hareket vahdet-i vücûd ilkesi gereğince Mutlak Varlık'ın ilahi hareketinin bir yansıması olabilir. İbn Arabî şöyle demiştir:

Allah meşiet ve iradeyi hem kendisi ve bizim için ispatlamış, bizimkini kendi iradesine dayandırmıştır. Bu, ihtiyari harekette böyledir. Zorunlu harekete gelirse, bize göre onda iş tektir: birinci sebep Hakkın meşietiyken, ikinci sebep Hakkın meşietinden meydana gelen iradedir.⁸¹⁵

Bu pasajda belirtildiği gibi meşietiyken tecelli eden Mutlak Varlık'ın iradesine dayandırılmış mümkünün iradesinin Hakk'ın meşietine bağlı olması sebebiyle, mümkün istese de istemese de Hakk tecelli ettiği için hareket ettiğini zanneder. İbn Arabî bu görüşüne “Attığında sen atmadın fakat Allah atmıştır.”⁸¹⁶ ayetini delil olarak göstermiştir.

İbn Arabî'ye göre Ceberût âlemde kendisi de hareketlenen (tecelli eden) Mutlak Varlık'ın hareketinin sebebi (İllet-i halk), Helenistik felsefede de yer

⁸¹⁴ Fütûhât, c.10, s. 166.

⁸¹⁵ Fütûhât, c.12, s. 382.

⁸¹⁶ Fütûhât, c.4, s. 335.

alan bilinme arzusu anlamına gelen muhabbet yani aşktır. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Bütün âlem merkeze ulaşmak üzere sürekli aşağı inicidir. Bu talep, bir marifet talebidir ve merkezi de işinin karar kılacağı şeydir. Artık bundan sonra onun bir talebi kalmaz ki böyle bir şey(fiilen) gerçekleşmez. Öyleyse onun (merkezi) aramak üzere inışı sürekli dir. Bu durum Hakk'ı aramak diye ifade edilen şeydir. Öyleyse Hak, onun aradığıdır. Bu talep ise onda bir tecelliye meydana getirir ve kendisi de bu tecelliye âşık olur. Başka bir ifadeyle âlem, aşk hareketiyle kendisini talep eder. Bütün hareketlilerin hareketi de aşk ve sevgi kaynaklıdır ve bundan başka bir şey gerçekleşemez. Bu tecelliye kim âşık olmaz? O, güzellikle nitelenendir ve güzellik, özü gereği sevilen şeydir. Hak cemal suretinde tecelli etmeseydi, âlem ortaya çıkmayacaktı. Böylelikle âlemin ortaya çıkması, bu aşk kaynaklı hareketle gerçekleşmiş ve hal böyle sürmüştür. Öyleyse âlemin hareketi sürekli dir ve bitişi yoktur.⁸¹⁷

Pasajda ifade edilen muharrik güç olan aşk Hakk açısından ilahi hareket olan tecelliye meydana çıkarken, halk açısından da Hak olana kavuşmak için bir motivasyondur, çünkü İbn Arabî'ye göre aşkın tezahürü olan tecelli, insanın fiilleriyle belirttiği isteklerine uygun olan Esmanın vesilesiyle gerçekleşir.⁸¹⁸ Böylece aşk, Mutlak Varlık'tan insana (yukarıdan aşağıya), insandan Mutlak Varlık'a (aşağıdan yukarıya) yönelik olmak üzere çift yönlü (daire sel) bir hareketin muharriki olur.

Felsefi açıdan hareketin noksan bir fiil olduğu düşünüldüğünde İbn Arabî'nin Mutlak Varlık'a hareket isnat ederek âlemdeki hareketi gerekçelendirmesi İslam inancına göre caiz değildir. Ancak İbn Arabî bu noktada kelam ilminden mülhem olarak Mutlak Varlık'ın ilahi hareketinin (tecellisinin) âleme “tevellüd” yani vesilelerle hareket verme şeklinde olabileceğini de ifade ederek, âlemin hareketine “felekler”⁸¹⁹, “gezegenler”⁸²⁰, “melekler” ve “Kutup”'un vesile olduğunu ifade eder. Böylece antik dönemden İslam metafiziğine ulaşan, aracı varlıkların âlemin

⁸¹⁷ Fütûhât, c. 10, s. 292.

⁸¹⁸ Fütûhât, c. 9, s. 109.

⁸¹⁹ Fütûhât, c. 4, s. 416; c. 2, s. 391.

⁸²⁰ Fütûhât, c. 2, s. 34-35.

üzerindeki etkisi olduğu görüşü bir kez de İbn Arabî tarafından meşrulaştırılmış olur.

3. 4. 2. Hareket eden

İbn Arabî'ye göre mümkün varlıklar Mutlak Varlık'ın bir gölgesi olduğu için hakikatte hareket eden de Mutlak Varlık'tır. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “(...) gölge sahibinin hareketiyle hareket eder, hareket ettirmesiyle değil!”⁸²¹ Ona göre ontolojik konumu yönünden Mutlak Varlık'a en yakın varlık olan insanın, tecellisi olduğu Mutlak Varlık'a kavuşabilmek için mertebeleri aşarak, aşağıdan yukarıya doğru hareket etmesi gerekir, ancak İbn Arabî'ye göre burada da insanın kendi iradesiyle hareket edemez.⁸²² İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Bilmelisin ki, her hangi bir şeydeki hareketliden meydana gelen bütün hareketler, hareket ettirenin kastıyla ortaya çıkar; hareket ettiren hareketlinin kendisi veya başkası olabilir. Böylece suretler onun hareketinden meydana gelir, hatta maksadına ve niyetine göre kendisine doğru hareket ettiği işteki hareketinden meydana gelir. Suretler mertebeye göre ve hareket ettirenden meydana gelen kasta göre şekillenir.⁸²³

Bu pasaja göre mümkünler Mutlak Varlık'a ulaşabilmek için O'ndan tecelli eden halleri bir meleke haline getirip ulaştığı makama göre ve Mutlak Varlık'ın meşietine göre yaratılan tecelliyle hareket eden olarak varsayılabilir.

3. 4. 3. Hareketin başlangıcı ve sonu

İbn Arabî'ye göre âlemde hareket olarak algıladığımız tecelli (ilahi hareket), Allah'ın 'Kün' emriyle başlattığı ve sonsuza dek sürecek bir harekettir. İbn Arabî bu durumu şöyle ifade eder: “Âlem, söylediğimiz üzere, ilahi bir hareketle var edilmiştir. Bu hareket, açılış esnasındaki anahtarın hareketidir. Mümkünler ise, sonsuz olsalar bile, bir açıdan onla sınırlanırlar.”⁸²⁴ İbn Arabî'ye göre bütün öğeleriyle ezeli ve ebedi olan, ezeli

⁸²¹ Fütûhât, c. 17, s. 265.

⁸²² Fütûhât, c. 12, s. 382.

⁸²³ Fütûhât, c. 14, s. 215.

⁸²⁴ Fütûhât, c. 12, s. 322.

ve ebedi olma özelliğine sahip âyân-ı sâbitenin yine ezeli ve ebedi bağıntılarla kuvveden fiile çıkması⁸²⁵ anlamına gelen hareketin bir sonu yoktur.

3. 4. 4. *Hareketin mekânı ve zamanı*

İbn Arabî'ye göre hareketin mekânı âlemin küresel hareketle hareket ettiği “halâ”dır ve âlemde var sayılan hareketin (gerçekte bir tecelli olması sebebiyle) mekânı her “an”da cevher ve araziyle birlikte yaratılır. İbn Arabî'ye göre hareketin zamanı ise tecellinin gerçekleştiği “an”dır.

3. 5. *İbn Arabî Felsefesinde Hareketin Çeşitleri*

İbn Arabî, Allah'ın âleme yönelişinin farklılaşması nedeniyle hareket olarak algıladığımız yaratmanın farklı çeşitleri olduğunu söylemiştir.

“Hareketler, yönelişlerin farklılaşmasıyla farklılaşır” deyişimize gelince, bu ifadeyle Allah'ın yaratma fiiliyle hareketlere yönelmesini kastediyorum. Allah şöyle buyurur: ‘bir şeyi irade ettiğimizde’ Hareketlere yönelim tek olsaydı, hareketler değişmezdi, hâlbuki hareketler birbirinden farklıdır. Bu durum, feleğinde ayı hareket ettiren yönelişin güneşi veya yıldız ve felekleri hareket ettiren yönelişin aynı olmadığını gösterir. Bu farklılık olmasaydı, sürat ve yavaşlık hepsinde eşitlenirdi.⁸²⁶

İbn Arabî için hareketin farklı çeşitlerinin olmasının başka bir sebebi de hareket ettiren ve hareket eden olarak Tanrı'nın “intikal”, suretlerde “başkalaşma” gibi farklı hareketlere sahip olmasının vahdet-i vücûd prensibi gereği âlemde farklı hareket çeşitleri olarak algılanmasıdır. İbn Arabî'nin bu görüşü, hareketin nedenini Tanrı'ya benzemek olarak açıklayan Platon'la benzerdir.⁸²⁷

İbn Arabî felsefesinde hareket çeşitlerini *Cevherî* ve *Arızî* hareket olarak iki başlık altında ele alabiliriz.

3. 5. 1. *Cevherî Hareket*

İbn Arabî felsefesinde Cevherî hareket *Döngüsel hareket* ve *Doğrusal hareket* olmak üzere iki kısımda ele alınabilir.

⁸²⁵ Fütûhât, c. 11, s. 113.

⁸²⁶ Fütûhât, c.9, s.78.

⁸²⁷ Çapku, “Eskatoloji”, s. 81.

3. 5. 1. 1. Döngüsel Hareket

İbn Arabî'nin ontolojisinde döngüsellik, Yeni Eflatuncu Felsefede ele alındığı gibi Mutlak Varlık ile âlem arasında yukarıdan aşağıya ontolojik, aşağıdan yukarıya mistik olmak üzere ilahi bir hareket anlamında yorumlanabilir. Nitekim İbn Arabî'nin “vahdet-i vücûd” görüşü çerçevesinde bütün mahlûkatın cevheri olan *Mutlak Varlık* ve O'nun nispeti olan *Küllîler* döngüsel harekete sahiptirler. İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık el-Evvel ismiyle her şeyden önce olan, el-Ahir ismiyle her şeyden sonra gelen olması bakımından Mutlak Varlık âlemi kuşatarak⁸²⁸ büyük ölçekli döngüsel hareketin başlangıcı ve sonudur.

İbn Arabî'ye göre Küllî cisim olan “heba”, hareket mekânı olan “halâ”nın daire şeklinde olması sebebiyle daire şeklinde ve döngüsel harekete sahiptir. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir:

Allah bu cisimde (Heba'da) âlemin suretlerini açmış, onu daire halinde var ettiğinde kendisiyle boşluğu doldurmuştur. Hareketi ise, kendi boşluğundaydı. Bu hareket O'ndan intikal hareketi değildi. Onun hareketi, bütünüyle kendisindeydi ve bir değirmenin bütünüdür hareketi gibiydi. Hareket esnasında değirmenin bulunduğu yerden ayrılmadığını görürsün. Her parçasının hareketine baktığında, bir yerden başka bir yere bütünüdür hareketiyle yer değiştirdiğini görürsün. Dairesel bütün hareketler işte böyledir. Öyleyse daire, durağan (sakin) ve hareketli olandır, çünkü o bütün olarak yer değiştirmeye kendi yerini terk etmediği gibi durağan da kalmamıştır ki, durağanlık özelliğiyle nitelensin. Böyle bir şey dairede olabilir.⁸²⁹

İbn Arabî'ye göre Küllî cismin bir alt mertebesi olan feleklerin de döngüsel harekete sahip olması, onun ontolojisinin antik felsefeyle paralel düşündüğü hususlara örnek olarak verilebilir.

3. 5. 1. 2. Doğrusal hareket

Doğrusal hareket cismin yer değiştirmesi anlamına gelen “intikal hareketi”, İbn Arabî'nin felsefesinde hareketten kastın yaratma olması sebebiyle mesafe ve hız yönünden değil de cismin ikinci yerde yaratılması

⁸²⁸ Fütûhât, c. 13, s. 391.

⁸²⁹ Fütûhât, c. 9, s. 78.

anlamına gelir. Nitekim İbn Arabî intikal hareketini mümkünlerin yokluktan varlığa çıkışı olarak yorumlamıştır,⁸³⁰ ancak bu görüşüne rağmen yine de İbn Arabî, Allah'ın insana doğrusal hareket verdiğini vurgulamıştır.⁸³¹

İbn Arabî'ye göre tecellinin âlemde intikal hareketi olarak algılanmasının sebebi, vahdet-i vücûd prensibi gereği Mutlak Varlık'ın intikal etmesidir. İbn Arabî şöyle demiştir:

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘ Rabbimiz yakın semaya gecenin son üçte birlik bölümünde iner.’ Allah Teâla, kendi irade ettiği anlamla Arş üstüne istiva etmiş olmakla nitelenmiş olduğu gibi aynı zamanda her nerede olursanız, şanına yakışır şekilde O sizinle beraberdir. Allah bize ‘ şah damarından daha yakındır.’ Allah Teâla üzerinde ve altında havanın bulunmadığı ‘amâ’dadır. Bütün bunlar, intikaller derken kast edilen şeyi sana gösterir.”⁸³²

İbn Arabî'ye göre intikal hareketi halden hale geçmek, makamdan makama intikal etmek⁸³³ anlamlarında da kullanılmıştır.

3. 5. 2. *Arızî hareket*

Nitelik ve nicelikte değişme olarak tanımlayabileceğimiz *Arızî hareket*, mümkünlerin her ‘an’da cevher ve araz olarak yeniden yaratılması kabulünden yola çıkılarak âlemde varsayılan tek harekettir, çünkü İbn Arabî'ye göre âlem Allah'ın er-Rabb isminin bir tecellisiyle⁸³⁴ her anda gerçekleşen yeniden yaratılmalarla nitelik, nicelik ve hatta cevheri bakımından değişir.

3. 5. 2. 1. *Nitelik Hareketi*

İbn Arabî âlemin bir hayal âlemi olarak⁸³⁵ sürekli bir biçimde hallerde, suretlerde ve niteliklerde başkalaşmasını⁸³⁶ felsefesinde *İstihale* kavramını kullanarak ifade etmiştir. O'na göre *İstihale*, Allah'ın dehr isminin tecellisi olarak “an” da tecelli eden hallerin başkalaşmasıdır.⁸³⁷

⁸³⁰ Fütûhât, c. 12, s. 325.

⁸³¹ Fütûhât, c. 1, s. 357.

⁸³² Fütûhât, c. 10, s. 165.

⁸³³ Fütûhât, c. 17, s. 373.

⁸³⁴ Fütûhât, c. 16, s. 211.

⁸³⁵ Fütûhât, c. 12, s. 100.

⁸³⁶ Fütûhât, c. 9, s. 251.

⁸³⁷ Fütûhât, c. 12, s. 257.

Âlemin sürekli başkalaşması ‘O her gün bir iştedir’⁸³⁸ ayetinde belirtildiğini ve başkalaşmayı inkâr eden bu ayeti inkâr etmiş olacağını ifade eden İbn Arabî’ye göre⁸³⁹ âlemdeki başkalaşmanın nedeni onun metafiziğinde “asıl” olarak nitelediği Hak olan Mutlak Varlık’ın başkalaşmasıdır.⁸⁴⁰ İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “Allah Teâla her gün bir işte olduğu için âlem de –ki o bu kalıbın suretidir- her nefes bir halden bir hale başkalaşır. Dolayısıyla âlem, hiçbir zaman veya zamanın bir halinde, aynı halde kalmaz, çünkü Allah sürekli yaratandır.” İbn Arabî burada âlemdeki başkalaşmanın nedenini asıldaki başkalaşma olarak belirtirken, diğer bir yandan istihale kavramının Hak için kullanılmayacağını da ifade etmiştir.⁸⁴¹

İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd prensibine göre sayısı sonsuz olan ilahi isimler yoluyla her anda tecelli eden Mutlak Varlık’ın bu tecellilerle “zât”ı değil, sadece tecelli ettiği suretlerin başkalaşması ile mümkünlerin”âyân-ı sâbite” deki hakikatlerinin başkalaşmayıp, halleri başkalaşması birbiriyle bakışımıdır.

İbn Arabî’ye göre âlemdeki başkalaşma, Mutlak Varlık’ın farklı ilahi isimleri vesilesiyle her an da meydana gelen birbirinden bağımsız yeni bir tecelli olarak gerçekleştiği için⁸⁴² Âdet yoktur. İbn Arabî bu konuda şöyle demiştir: “(...) çünkü gerçekte ‘âdet’ denecek bir şey yoktur! Varlıkta tekrar yoktur ki âdet olsun! Dolayısıyla âdet haline gelecek bir şey yoktur. Âdetleri kabul edenler için ‘Onlar yeniden yaratmadan kuşku içindedir. (50:15)’ denilir.”⁸⁴³ Burada kelamcıların âlemin vesilelerle yaratıldığı (tevellüd) fikrini benimseyen İbn Arabî’nin, yine kelamcılara ait olan, âlemdeki yaratmanın Allah’ın yaratmalarının meydana getirdiği bir alışkanlık, âdet çerçevesinin dışına çıkmayacağı fikrini kabul etmediği görülür, çünkü ona göre her tecelli kendisinden önceki tecellinin bir devamı değildir, başlı başına bir yaratmadır.

⁸³⁸ Kur’an-ı Kerim, 55/29.

⁸³⁹ Fütûhât, c. 8, s. 123.

⁸⁴⁰ Fütûhât, c. 12, s. 101.

⁸⁴¹ Fütûhât, c. 12, s. 257.

⁸⁴² Fütûhât, c. 8, s. 123.

⁸⁴³ Fütûhât, c. 12, s. 345.

3. 5. 2. 2. *Nicelik Hareketi*

İbn Arabî'ye göre hareket her 'an'da âlemin yaratılması anlamına geldiği için nicelik hareketi her 'an'da aşama aşama yaratılan büyüme ya da küçülme hareketidir denilebilir. İbn Arabî büyüme hareketini doğal bir hareket olarak da yorumlamıştır.⁸⁴⁴

3. 6. **Hareket Konusunun Değerlendirilmesi**

İbn Arabî felsefesinde hareket konusu vahdet-i vücûd prensibi bağlamında ele alınmış bir konu olduğu için, ona göre Mutlak Varlık mekânda olduğu için mümkünler mekânda olur, Mutlak Varlık mekânlarında intikal ettiği için âlemde intikal hareketi olur ve Hak suretlerde başkalaştığı için âlem her 'an'da başkalaşır.

İbn Arabî'ye göre mümkün varlığın iradesini kendi iradesine ve dilemesine bağlı kılan Mutlak Varlık'ın tecellisi olan hareket, zamanın ölçüsü olarak değil, mümkünler için önceden kararı verilmiş ve sonuca bağlanmış bir ölçü olarak ele alınmıştır. Böylece mümkün varlığın iradesinin bir sonucu olmayan "hareket" ve onun kader hakkındaki görüşünün "bir şeyin zamanını belirlemek"⁸⁴⁵ şeklinde olması, İbn Arabî felsefesinde âlemde var sayılan hareketin her yönüyle zorunlu olduğunun bir ispatı olarak görülebilmektedir.

Ele aldığımız bütün bilgiler ışığında, Mutlak Varlık'ın mümkün bir varlığa yönelik tecellilerin sayısının toplamı olarak yorumlayabileceğimiz hareketin İbn Arabî felsefesinde âlemde varsayılan zamanla (yaratmayla) uyumlu olmaması; yaratma haftası (ferdi hafta) ile âlemde algıladığımız haftanın mütekabiliyetinin oldukça karmaşık ve izafi olması, *Hareket* tanımının, zaman ve mekânla bakışımı olmadığı ve hareket olarak algıladığımız tecellinin sıradan insanlar tarafından idrak edilemeyeceği sonucunu ortaya çıkarır.

Sonuç olarak; İbn Arabî tarafından kelamcı ve felsefecilerin terimleriyle açıklanmış zaman ve hareket konusu, yine İbn Arabî'ye göre, en yüksek makam olan "telvinde temkin" mertebesine erişmiş mekânnet sahibi arifler bilinebilecek "sırlı tarafından bir bilgi" olarak ele alınmıştır.

⁸⁴⁴ Fütûhât, c. 10, s. 165.

⁸⁴⁵ Fütûhât, c. 6, s. 269.



SONUÇ

İbn Arabî’de zaman konusu, onun felsefesinin omurgasını oluşturan “vahdet-i vücûd” anlayışını farklı düşünce okullarından devşirmiş olduğu kavramlarla ve tevil ettiği Kur’an-ı Kerim ayetleri ve hadislerle temellendirerek oluşturduğu yönteminin özelliklerini en güzel şekilde yansıtır.

Onun dairesel varlık anlayışının bir tezahürü olarak, sermedî olan Mutlak Varlık’ın sonsuz zamanı ifade eden “dehr” ismiyle tecelli ederek meydana getirdiği varlık mertebeleri, “vahdet-i vücûd” prensibi açısından başlangıcı ve sonu Mutlak Varlık olan sonsuz dairede ve sonsuz bir zaman diliminde yer alırlar. Buna göre zamansal açıdan bir farklılığı olmayan varlık mertebelerinin sadece “zât” yönünden Mutlak Varlık’tan ayrılması, İbn Arabî’nin yoktan yaratmacı olan kelmacılar değil, felsefecilere yakın olduğunu gösterir.

İbn Arabî’nin varlık anlayışında Mutlak Varlık’ın âleme tecelli etmesinin vesilesi olan ilahi isim ve sıfatları, Mutlak Varlık ile âlem arasındaki ezeli ve ebedi bağıntılardır. Buna göre her ismin *Dehr*’in kuşatıcı feleğinde tecelliye vesile olduğunu söyleyen İbn Arabî’ye göre, Kur’an-ı Kerim’de ve de hadislerde yer almamasına rağmen “dehr” Allah’ın isimlerinden birisidir ve “tanrısal zaman” anlamına gelir. Ona göre dehr;

A= Bir ucu ezeli, bir ucu ebed olan sınırsız bir zamanı ifade eder,

B= Fütuhât’ta bazı pasajlarda zaman ile dehrin farklı şeyler iken, bazı pasajlarda aynı anlamı ifade ederler,

C= Dehr, vehmî yani gerçek anlamda var olmayan bir hakikattir,

D= Dehr, mahsus âlemdeki zamanın ve onda meydana gelen her varlığın ebeveynidir,

E= Dehr mutlak zamanla birlikte mutlak mekânı da ifade eder,

F= Dehrin Atlas feleğiyle olan nikâhının sonucunda günler meydana gelir,

G= İbn Arabî’nin Allah’a ulaşma yolculuğunda (seyru sülûk) dehr, salıkların geçtiği merteye ya da çıktığı basamak olması yönünden ele alınmıştır.

Mutlak Varlık'ın kendisine tecelli ederek meydana getirdiği "ilahi bilinç" olan "âyân-ı sâbite" mertebesinde hakikat olarak bulunan mümkün varlıkların ilk durumları ezeli ve ebedi iken, âyân-ı sâbitedeki hakikatlerden hangisinin hangi zaman diliminde tecelli edeceğini belirleyen Mutlak Varlık'ın iradesiyle oluşturulan sıralama da yine ezeli ve ebedi bir bağıntı olan *el-Mukaddim* ve *el-Muahhir* isimleriyle "dehr" in feleğinde gerçekleşir. Buna göre İbn Arabî ontolojisinde makuller âleminin çift yönlü özelliği sebebiyle âyan-ı sabite, Mutlak Varlık'a bakan yönüyle sermedî, âleme bakan yönüyle dehr isminin feleğinde zamansal sıralamaya tabidir.

Mutlak Varlık ile âyân-ı sâbite arasında zamansal bir mesafe olmadığını belirten İbn Arabî, âyân-ı sâbitenin içinde tek tümel hakikat olan *Hakikat-i Muhammediye*'yi mümkünlerin hakikatlerinin zuhuru açısından zamansal bir başlangıç olarak tayin etmiştir. Buna göre zaman; hakikat-i muhammediyenin yaratılışından Hz. Muhammed'in yaratılışına kadar ki zaman olan *Batînî devir* ve Hz. Muhammed'in beden ve ruh olarak yaratılmasından kıyamet gününe kadar ki zaman *Zahirî devir* olarak iki kısımda ele alınmıştır. Başka bir ifadeyle Hz. Muhammed'in tümel hakikati, mümkünlerin tikel hakikatlerini, hem âyân-ı sâbite durumunda hem de varlık sahnesine çıktıklarında kuşatır.

İbn Arabî'nin ontolojisinde Mutlak Varlık ile oluş ve bozuluş âlemi arasındaki *Ceberût âlemi*, *Melekût âlemi* ve *Şehadet âleminin* ilk basamağı olan "cisimler mertebesi"ndeki makul varlıklar, zamansal açıdan "dehr" isminin kuşatıcı feleğinde sudûr etmesi yönünden *tanrısal zamana* tabidir. Ontolojik mertebelerin sonuncusu olan *İnsan mertebesi* ise, vahdet-i vücûd ilkesi gereğince "el- evvel", "el- ahir" olan Mutlak Varlık'ın bütün varlığı kuşatması gibi hakikati ve cismi açısından bütün varlığı kuşatan dairesel ontolojiyi tamamlar. İbn Arabî'nin bu varlık anlayışı Yeni Eflatuncu anlayışın izlerini taşır.

İbn Arabî felsefesinde fiziksel zamanın, mümkünlerin Mutlak Varlık'ın bir hayali, yansıması olması gibi, vehmî yani hayal edilebilen veya varsayılan bir kavram olarak bütün aşamaları ezeli ve ebedidir. Şöyle ki; Mutlak Varlık'ın "dehr" ismiyle varlık sebebi olduğu ve dehrin ezel ucuna nispet edilen zamanın kökeni, ezeli ve ebedi olan *Küllî Ruh*'un mertebelerinden

birisi olan *Tabiat*, zamanın başlangıcı ise yine Küllî ruhun en alt katmanı olan *Hebadır*. “Tabiat” ile “heba”nın nikâhından meydana gelen *Küllî Cisim* de meydana gelen ilk felek olan hareketinin sınırları belirsiz Atlas feleğinin dönüşüyle varlık âleminin zarfı olan “fiziksel zaman” meydana gelir. Kur’an-ı Kerim’in Rahman suresinde yer alan “O her gün bir iştedir”⁸⁴⁶ ayetini Mutlak Varlık’ın sürekli olarak âlemi yaratması olarak yorumlayan İbn Arabî’ye göre ayette geçen “yevm/gün” ifadesi ise yaratmanın zamanıdır ve ilahi hareketle, yani tecelliyle ortaya çıkar. Ona göre zaman, mevhum bir gerçeklik olarak âlemle Tanrı arasında kesintili, süreksiz ve göreceli bir nispettir ve İbn Arabî’nin ontolojisiyle paralel olarak dairesel ve kutsal, batın - zahir açısından devirlidir. İbn Arabî’nin zamanı felsefeyle temellendirmesi yönüyle de zaman- mekân birlikteliği söz konusudur.

İbn Arabî felsefesinde dört ilahi sıfatın zamanın ilkesi olan “tabiat”ın üzerine tecelli edip dört unsura ayırmasıyla dört kısımda incelenen zaman, tecellinin aşağıya doğru inmesiyle büyükten küçüğe doğru, yıl, ay, hafta ve günden oluşur, ancak an kavramı da İbn Arabî için çok önemlidir.

İbn Arabî felsefesinde zaman kavramının en küçük birimi olan “an”, Allah’ın dehr esmasının bir tezahürü ve dehrin sonsuz olan iki ucunu birleştiren sonsuz zaman parçacığı (an-ı daim) olan “ilahi an” ve İbn Arabî felsefesinde kozmolojik *yönden sonsuz zamanda yaratmayla belirlenmiş bir nokta ve belirlenen o zaman parçacığında bulunulan hal, durum anlamına gelen Vakt kavramıyla ifade edilen “fiziksel zamanda an”* olmak üzere iki kısımda incelenebilir.

İbn Arabî’nin felsefesinde zamanın ikinci çeşidi olan “gün” kavramı, Mutlak Varlık’a ve O’nun isimlerine ait olan günler ve “şe’n günleri” olmak üzere “ilahi gün” ve ilahi günlerin algılandığı “fiziksel zamanda gün” olarak iki kısımda ele alınabilir. İbn Arabî’ye göre Allah’ın günlerinden en kuşatıcı gün bütün isimlerinin ve sıfatlarının kendi günlerini belirlediği ezeli ve ebedi olduğu için gecesi ve gündüzü olmayan ve asla tekrar etmeyen tek bir gün olan dehr günüdür. Allah’ın günlerinden en küçüğü olan “şe’n günü” ise Mutlak Varlık’ın âlemi âyân-ı sabiteden aldığı hakikatlere isimleriyle tecelli

⁸⁴⁶ Kur’an-ı Kerim, 55/29.

etmek suretiyle yarattığı zaman parçası olarak “yaratma anı”dır ve yaratıldıktan hemen sonra son bulur (Fenâ). İbn Arabî’ye göre normal günlerin isimlerini taşıyan şe’n günleri, Allah’ın yedi sıfatının tecellisi oldukları için yedi tanedir ve her bir gün Allah’ın esma ve sıfatlarının, gezegenlerin, Arap alfabesinden bir harfin, peygamberlerden ve bedellerden birinin, farklı menzillerin ve sema yani gök katmanlarının etkisi altındadır. Bu sebeple hiçbir gün diğerinin aynısı olamaz. İbn Arabî’ye göre Pazar gününden başlayarak Cuma gününde son bulan ilahi şe’n günleri, Cumartesi günü Mutlak Varlık’ın yorgun olması sebebiyle yaratma olmadığı için Cumartesi günü zamanda idrak edilir.

İbn Arabî metafiziğinde şe’n günlerinin çeşitleri olan birbirinden çekip alınan günler ve birbirine geçen günler sebebiyle, şe’n günlerinin toplamı olan Cumartesi günlerinin fiziksel zamandaki günün hangi diliminde tezahür edeceği oldukça karmaşık bir şekilde sistematize edildiği için, ilahi günlerin etkisi altında olduğu ontolojik ve kozmolojik varlıkların etkinliği ile hangi varlıkta, hangi zamanda hangi tecellinin tezahür edeceği ve bu durumun mahsus âlemdeki zamanda nasıl idrak edilebileceği sorusunun cevabı oldukça karmaşıktır.

Şe’n günleri nazariyesini Kur’an-ı Kerim’den ayetlerle delillendirip Endülüs’ün kültürel zenginliğinin verileri ve kadim kültürlerin kozmolojik figürleriyle sistemini zenginleştirmiş olan İbn Arabî, onlara dini bir renk verebilmek için ayet ve hadisleri bağlamını dikkate almaksızın yorumlamak suretiyle epeyce uğraş vermiştir. Örneğin yaşadığı dönemde ilmi yönden ileri seviyelere gelen Yahudi teolojisinin izleri, İbn Arabî’nin bu teorisinde kendisine yer bulmuştur. Mesela Cumartesi gününün Allah’ın dinlenme günü olması ve Cuma gününde insanoğlunun yaratılmasıyla yaratma sürecinin bitmesi Yahudi teolojisiyle birebir aynıdır.

İbn Arabî’ye göre fiziksel zamandaki gün, Atlas feleğinin dönüşüyle tanımlanıp, Sabit yıldızlar feleğinin tam bir devriyle ortaya çıkmış ve daha sonra Güneş’in “en-nur” esmasının tecellisiyle var olmasıyla gece ve gündüzden oluşan iki parçaya ayrılmıştır. Günü Arap anlayışına uygun olarak geceden başlatan İbn Arabî, fiziksel zamandaki günü, şe’n günlerinin cumartesisi olması sebebiyle “devreden günler” olarak da tanımlamıştır.

Buna göre Rahman suresinde geçen “O her gün bir iştedir” ayetindeki yevm; gün ifadesinin Arap dilinde ve Kur’an’da kullanılışı itibarıyla izafi olmasını İbn Arabî, Allah’a izafe edilmesi yönünden gün, âlemde hissedilmesi yönünden an olarak yorumlar. İbn Arabî’ye göre altı yaratılış ve bir zamanda meydana çıkış olmak üzere yedi şe’n gününden oluşan “şe’n haftası”nın yedi tanesi yani 49 şe’n günü fiziksel zamandaki haftayı oluşturur.

İbn Arabî’ye göre “ay” mefhumu, ayın 28 menzili kat etmesi sebebiyle 28 günden oluşan olan “ilahi ay” ve 30 günden oluşan “kamerî ay” dan oluşur. İbn Arabî’ye göre insanın varlığının yedi niteliğinin (Hayat, İrade, Kudret, Kelam, İlim, Semi ve Basar), insanı oluşturan dört karışımla (Kan, Safra, Balgam ve siyah) çarpılması nedeniyle 28 gün olan ilahi ay, haftanın gün sayısına tam olarak bölünebilmektedir. Arapların aylarının (kameri ay) gün sayısının Ay’ın hareketlerine bağlı olduğunu özellikle belirten İbn Arabî, kameri ayların bazen 29 gün bazen otuz gün olduğuna değinmekle beraber 30 günün üzerinde ısrarla durmuş ve 360 günden oluşan sene hesabını bu gün sayısını baz alarak yapmıştır.

İbn Arabî’nin en büyük zaman parçası ve güneşin Atlas feleği etrafındaki tam bir devri olarak tanımladığı *Yıl*, güneşin hareketini esas alması sebebiyle “güneş yılı”dır. Burçlar feleğinin on iki bölümden oluşması sebebiyle on iki aya bölünen güneş senesinin kaç günden oluşan bir dönüş olduğu sorusunu cevaplamak çok kolay değildir. Onun ay konusunda birbirinden farklı iki yaklaşımı baz alındığında; 28 günden oluşan ilahi ayı, on iki ay sayısı ile çarpıldığında 336 günlük sene hesabına, 30 gün olarak hesap ettiği aya göre ise 360 günden oluşan bir senesine ulaşılır ancak, İbn Arabî’nin hiçbir hesabı bilinen ay senesi olan 354 günle ve güneş senesi olan 365. 25 günle uyum sağlamaz. İbn Arabî’nin gün ve ay konusunda Ay’ın hareketlerini esas alıp sene hesabında Güneş’in hareketini esas olarak kabul etmesi de başka bir çelişkiyi meydana getirir.

Allah’ın her suret için bir ömür tayin ettiğini vurgulayan İbn Arabî, “İnsanlar sana kıyametten sorar, de ki onun bilgisi sadece Allah katındadır” ayetine rağmen “zamanın kutbu” olması sebebiyle âlemin ömrü konusunda bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre üç yüz altmış günden oluşan sene, kendisiyle çarpıldığında ortaya çıkan 129.600 sayısı sona

erdiğinde dünya âleminin ömrü sona erecektir. Ancak bu hesap, İbn Arabî'nin âlemdeki zamanın sebebi olan Atlas feleğine 54.000 sene ömür biçmesi ve 129.600 sayısının nasıl ele alınması gerektiğini (yıl veya gün) belirtmemesinden dolayı bir anlam ifade etmemektedir. Âlemin ömrü hakkında bu kadar detaylı hesaplamalar yapan İbn Arabî'nin âlemin ezeli ve ebedi olduğunu söylemesi de âleme ömür biçmesiyle çelişen diğer bir husustur.

Hareket ve sürekli değişimin ahirette de var olması sebebiyle dünyada varsayılan zamanı ölçü olarak cennete ve cehennemdeki cezaya süreler tayin edip dairesel zaman anlayışının döngüsünü tamamlayan İbn Arabî'ye göre, sermedî olan Mutlak Varlık, dehr isminin kuşatıcı feleğinde makul varlıkların vesilesiyle tecelli ettiği mümkünleri, yine dehrin bir parçası olan fiziksel zamana tabi tutmuştur. Ancak ebedi zamanı ifade eden dehr, fiziksel zamanın bitmesiyle sona ermeyecek ve ahirette de devam edecek, “dehr” asla sona ermeyecektir.

İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışında yer verdiği zaman konusu, en son yaratılan insanın Mutlak Varlık'a kavuşabilmesi için katetmesi gereken aşamalı yol anlamına gelen *Seyrü Sülûk* yolculuğunda ele alınmıştır. Buna göre seyrü sülûk yolunda aşağıdan yukarıya doğru katettiği her mertebeye birlikte sâlikin, mümkün varlığı sınırlayan fiziksel zaman üzerindeki tasarrufu artar ve nihayet zamanın bilgisine sahip olup ezeli bilgiye ulaşır. Tasavvuf yolunda sâlikin varacağı ilk durak, istidadına göre anlık yaratılan hallerinin gerektirdiğini yaşayarak *İbnu'l vakt* yani “vaktin çocuğu” mertebesidir. Âlemin ve hallerin Mutlak Varlık'ın tecellisiyle sürekli olarak yaratıldığı bilgisine sahip olan sâlikin varacağı diğer mertebe ise vaktin babası anlamına gelen *Ebu'l Vakt*, *Sahibu'l vakt* veya *Hakimu'lvaktir*. İbn Arabî'ye göre İbnu'l vakt mertebesi *Telvin* yani halden hale geçme mertebesi iken ebu'l vakt halin artık değişmeyip sâlikin makama yerleşmesi anlamına gelen *Temkin* mertebesidir. Zamanın tahakkümünden kurtulup kendi halleri üzerinde hâkim olabilen temkin sahiplerinden birisi, İbn Arabî'nin manevi hiyerarşisinde zirve noktada olan ve her devirde bir tane olup, devrinin şeraitiyle âlemde tasarruf sahibi evliyadan bir zât zamanın yani dehrin bilgisine sahip olan “kutup”tur.

Muhyiddin İbn Arabî'nin zaman hakkındaki görüşlerini değerlendirdiğimiz zaman onun kelim ve felsefenin kavramlarını vahdet-i vücûd nazariyesine göre yeniden yorumladığını görürüz. O bütün bu kavramları, Kur'an-ı Kerim'de de vurgulanan "zamanın izafiyeti"ni ispatlamak için kullanmıştır. Ancak Kur'an-ı Kerim'de ele alınan zamanın izafiyeti, insanların tasavvur edebilmesi için "sizin saydıklarınızdan" ibaresiyle bir ölçüyle anlamlandırılabilirken, İbn Arabî metafiziğinde bizim saydığımız zaman da oldukça izafidir. Ontolojik ve kozmolojik mertebelerde vehmedilen zamanın sınırsız olması ve altı şe'n gününün Cumartesi günü yaratma olmaması nedeniyle "Cumartesi" günü idrak edilebileceği için, normal bir günün her şe'n gününün Cumartesi olduğunu iddia etmesi, izafiyeti daha karmaşık hale getirmiştir. Zamanın akışının birbirine devreden günler, birbirinden çekilip alınan günler ve birbirine geçen günler nedeniyle iyice karmaşık hale gelmesi zamanın izafiyetini doruk noktasına çıkarmış, bunun sonucunda irade, hareket ve kader kavramları anlamsız hale gelmiştir. İbn Arabî'ye göre zamanın bu kadar izafi olması yani bir gerçekliğinin olmaması, onun âlemi de gerçek bir varlık olarak değil, Mutlak Varlık'ın bir gölgesi olduğu biçimindeki görüşünün ispatıdır. Gölgenin mahiyeti asıl varlığın bilgisine sahip olmakla anlaşılabilir. Bu bilgi de İbn Arabî'ye göre "vehmî" yani "hayali" bir bilgi olduğu için vehim gücü olmayan kimseler bu bilgiye ulaşamaz. Ona göre bu bilgiye ancak en yüksek mertebeye erişmiş, manevi hiyerarşinin en yüksekinde olan "sahibu'z zaman" sahip olabilir. O kişi de İbn Arabî' olduğu için sonuç olarak zamanın bilgisi sadece İbn Arabî'nin bilebileceği bir bilgidir.

İbn Arabî felsefesinde hareket konusu da vahdet-i vücûd prensibi bağlamında ele alınmış bir konudur. Ona göre Mutlak Varlık "her gün bir iştedir" ayeti çerçevesinde her an da ilahi hareketle tecelli ettiği için âlem hareketlidir. Ezeli ve ebedi olan ilahi hareket, bu yönüyle ilahi zaman (dehr) kavramıyla da bakışımıdır İbn Arabî'ye göre Allah'ın bütün varlığı önceden ölçtüğü bir ölçü olarak hareket, Mutlak Varlık'ın âyân-ı sâbitedeki hakikatler çerçevesinde isim ve sıfatlar yoluyla tecelli etmesinin âlemdeki algılanışıdır. Bu görüş İbn Arabî'de determinist Tanrı-âlem görüşü olduğunu düşündürür.

İbn Arabî'nin Varlık mertebelerinin ilki olan Ahadiyyet mertebesinde ilk mekânı olan 'amâ'da sükûnet halinde bulunan Mutlak Varlık'ın Ceberût âlemin ilk mertebesi olan Taayyün-i evvel mertebesinde kendisine tecelli etmesiyle beliren âyân-ı sâbitede sükûn halinde olan mümkünlerin hakikatleri Taayyün-i sani mertebesinde Hakk'ın "marifet; bilinme aşkı, isteği" ile isim ve sıfatları aracılığıyla ezeli ve ebedi bir hareketle âleme tecelli eder. Bu tecelliyle meydana gelen Küllî ruh ve Küllî cisimden sonra tezahür eden ilk varlık ise iradeli ve İbn Arabî'nin her birine bir peygamber, bir melek, bir veli (evlad), bir harf ve bir esma konumlandığı dairesel bir harekete sahip feleklerdir. İbn Arabî'ye göre feleklerin bu hareketi etkeni felek, edilginini unsurlar olan cinsel birleşme gibidir ve âlem bu birleşmeden meydana geldiği için küresel varlıkların hareketiyle birlikte, yukarıda saydığımız semavi varlıklar da âlemde varsaydığımız harekete etki eder. İbn Arabî'nin bu görüşü Helenci İslam filozoflarının görüşüyle benzerdir. İbn Arabî metafiziğinde felekler sadece âlemde varsayılan hareketin değil, cennet ve cehennemde meydana gelen hareketlerin de sebebidir. Buna göre cennette meydana gelen işler Atlas feleğinin hareketiyle, cehennemde meydana gelen işler ise Sabit yıldızlar feleğinin hareketiyle meydana gelir. İbn Arabî kosmolojisinde ilk yaratılan ve hareketiyle zamanın tanımlandığı ilk felek Atlas feleği olması sebebiyle Atlas feleğinin ve onun hareketi kendisinden sonra yaratılan felekler için de bir hareket meydana getirir. Bu sebeple feleklerin doğal ve kasri olmak üzere iki tür hareketi vardır. İbn Arabî'nin bu görüşünde felsefecilerin etkisini görmek mümkündür.

Buraya kadar felsefecilerle benzer düşünen İbn Arabî, kelamcılarının "tecdid-i halk" nazariyesinden mülhem "tecdid-i halk teceddüd-i bi emsal" nazariyesine göre âlemin cevher ve araz olarak her 'an'da sürekli olarak yeniden yaratılmakta olduğu söyleyerek, hareket olarak algıladığımız durumun gerçekte sürekli yeniden yaratılma olduğunu iddia eder ve bu görüşünü Kur'an-ı Kerim'de yer alan Hz. Süleyman ve Belkıs kıssasıyla delillendirir.

Âlemde var sayılan hareketin sebebi olan Mutlak Varlık ve O'nun isimleri ve sıfatları, ulvi varlıklar ve küresel varlıklarının aracılığıyla âlemin

yeniden yaratılmasına, başka bir ifadeyle sürekli sabit hakikatlerin kuvveden fiile çıkmalarına rağmen İbn Arabî âlemde var sayılan hareketi çeşitlerine ayırmıştır. Ona göre Mutlak Varlık suretlerde değiştiği ve dönüştüğü için âlemde “değişim ve dönüşüm hareketi”, Hakk kendi mekânlarında yer değiştirdiği için “intikal hareketi” vardır. Hareketin çeşitli olmasının bir başka nedeni ise, Mutlak Varlık’ın âleme yönelişlerinin farklı olmasıdır. İbn Arabî’ye göre unsurlar birleşiklik hareketine sahiptir ve onların feleklerle olan nikâhından yatay ve geriye doğru hareket ortaya çıkar. Böylece âlemdeki varlıklar meydana gelir. Âlemdeki varlıklardan bitkilerin hareketi doğrusal harekettir; çünkü bitkiler yetişmek, büyümek üzere hareket ederler. Hayvanların hareketi ise boyun eğme hareketidir; çünkü hayvanlar Allah’ın “el-Müzil” ismiyle insanların emrine âmâde kılınmıştır. İnsanların hareketi ise doğrusal harekettir.

Mümkün varlıkların hareketlerini, hareket eden, hareket ettiren, hareketin başlangıcı ve sonu, hareketin zamanı ve mekânı yönünden ele alındığında, hareket eden ve ettirenin, mümkünlerin “aslın gölgesi” olması sebebiyle Mutlak Varlık’tır. İbn Arabî’nin bu konudaki delili “Attığında sen atmadın, Allah attı” ayetidir. İbn Arabî’ye göre hareketin başlangıcı ve sonu, hareketin yaratma olması sebebiyle, hareketin zamanı olan “an”ın başı ve sonudur ancak, yaratmanın ezeli ve ebedi bir hareket olması sebebiyle başlangıcı ve sonu yoktur. Hareketin mekânı ise tecelliyle oluşan mekân tıpkı zaman ve hareket gibi ‘an’da yaratılır ve son bulur. İbn Arabî, felsefesinde mekân konusuna yer vermiş, varlığı mekân yönünden tasnif etmiştir.

Varlığı mekân yönünden ele alan İbn Arabî’ye göre mekân ancak varlık için söz konusu olabilir. Gerçek varlığın ise Mutlak Varlık olması sebebiyle İbn Arabî Allah’a dört tane mekân izafe edip Allah’a mekân izafe etmeyen kişinin eksik imanlı olduğunu söylemiştir. Ancak bazı ifadelerinde de zorunlu varlık olan Allah’ın mekânsız olduğundan da bahsetmiştir.

Felsefe ve kelâmın kavramlarını mezcederek mekânı ele alan İbn Arabî yoktan yaratılışı benimsemediği halde ilk mekân olan boşluğu (halâ) kabul eder; ancak ona göre boşluk tümel cisimle (heba) ile doldurulmuş olduğundan artık boşluk yoktur ve boşluk, daire şeklinde olduğu için tümel cismin mekânı olduğu için o da daire şeklindedir. Bu sebeple cismin hareketi de dairesel

harekettir. İbn Arabî'nin daireselliğe verdiği önem, Platon'un dairesel olanı tanrısal olarak kabul etmesi görüşünü akıllara getirir.

İbn Arabî'ye göre Mutlak Varlık ezeli ve ebedi olarak âlemi her 'an'da yarattığı için âlemde sükûnet yoktur; ancak ona göre âlemde akledilir bir hareket de yoktur. Sadece 'an'da gerçekleşen yaratmalar vardır. O zaman İbn Arabî'ye göre hareket, mümkün bir varlığa yönelik tecellilerin sayısının toplamı mıdır sorusunu akla gelir ancak, İbn Arabî'de şe'n günlerinin çeşitlerinin; yani birbirinden çekip alınan ve birbirine geçen günlerle, fiziksel zamandaki günlerin uyumsuzluğu bu sorunun cevaplandırılmasını güçleştirir.

İbn Arabî'nin tasavvuf anlayışında da ele alınan bir konu olarak hareket ve mekân, sâlikin seyru sülûk yolunda an da gerçekleşen yaratmalarla meydana gelen sürekli değişimin sabit bir hakikat olduğunu kabul edip sükûnete ermesiyle sahip olduğu "telvinde temkin mertebesi" yani "mekânet" sahibi olmak anlamında ele alınmıştır. Ona göre zamanda tasarruf edebilen bu mertebeye yükselen temkin sahibi arifler mekânet sahibi olabilirler.

Görüldüğü gibi, İbn Arabî zaman konusunda olduğu gibi, hareket konusunu kelamcı ve felsefecilerin terimleriyle açıklamış; fakat hakikatin ancak belirli bir mertebeye erişmiş, Hak'la vahdetini tamamlamış mekânet sahipleri tarafından bilinebileceğini iddia etmiştir. İbn Arabî, zaman ve harekete dair bilginin hakikatinin, sıradan insanlar tarafından idrak edilmesini imkânsız görmesi sebebiyle, bu sırlı bilginin sadece en yüksek makama ermiş ve telvinde temkin sahibi ariflerin sahip olduğu bir bilgi olduğunu ifade etmiştir.

KAYNAKÇA

Afifi, Ebu'l- Alâ. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev: Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Afifi, Ebu'l- Alâ. *Tasavvuf, İslamda Manevi Hayat*, çev: Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 9, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1994.
- Arnaldez, Roger. “Kur’an’da Yaratma Kavramıyla İlgili Ayetler Hakkında Semantik Bir Tahlil” Çev. Prof. Dr. Sadık Kılıç, *Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S:28 (2007), ss.308-309.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Ateş, Süleyman. “Hazerât-ı Hams”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998.
- Avcı, Seyit “Keşif Yoluyla Hadis Rivayeti Meselesi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c.IV, s.4 (2004), ss. 161-193.
- Ayhan, Mehmet. “Fütuhât-ı Mekkiyye’de Keşf Yoluyla Hadis Rivayeti”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 31 (2011), ss. 91-113.
- Ayhan, Mehmet. “Muhyiddin İbnü’l Arabî’nin Fütuhât’ta Keşf Yoluyla Naklettiği Tasavvufi Muhtevaya Sahip Rivayetler”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, c.1, s.2 (2015), ss. 22-56.
- Bozkurt, Nahide. “Hârûnürreşîd”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1997.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Arap İslam Aklının Oluşumu*, çev: İbrahim Akbaba, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cabiri, Muhammed Abid. *Felsefi Mirasımız*, çev: A. Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003

Cabiri, Muhammed Abid. *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001

Ceylan, Semih. “Vakit”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2012.

Çittick, William. *İbn Arabî'ye Giriş*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes yayınları, 2014

Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*, çev: Zeynep Oktay, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013

Çapku Ahmet, “İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd'de Eskatoloji”, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. İslam Felsefesi AnaBilim Dalı. İstanbul, 2007. Yüksek Öğretim Kurumu: Ulusal Tez Merkezi (tez yayın no: 208897)

Çil, Ünal Ayşe. Kur'an'da Zaman Kavramı, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, C. 9 (2011), ss. 335-264.

Dağ, Mehmet. “İslam felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, S. 117(1975), ss.

Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafiziği*, İstanbul: Sufi Kitap, 2013.

Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücut”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 42. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2012.

Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Dizer, Muammer. “Ay”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 4. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1991

Durusoy, Ali. “Hareket”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1997.

- El-Âtî, İbrahim. *Ez-Zaman fi'l-fikri'l -İslamî*, Beyrut: Daru'l-Muntahabi'l Arabî, 1999.
- El-Hakîm, Suad. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan Özcan, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.
- Erdoğan, İsmail. “Yeni Eflatunculuk’un İslam Tasavvufuna Te’siri”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5 (2000), ss. 597-605.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Esed Muhammed. *Kur’an Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları, 2004.
- Fehd, Tevfik. “İlm-i Felek”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 22. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2000.
- Gazali, Ebu Hamid. *Tehafütü'l Felasife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Temel Kavramlar*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur’an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Dr. M. Kürşad Atalar, İstanbul: Pınar Yayınları, 2014.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C.1, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 2, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 3, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 4, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 5, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 6, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 7, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 8, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 9, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 10, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 11, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2009.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 12, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 13, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 14, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 15, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütühat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 16, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütühat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 17, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütühat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, C. 18, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2006.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Risaleler; Eyyam-ı Şe'n Risalesi*, Terc. Vahdettin İnce, Kitsan Basımevi, 2005.

Kalın, Faiz. *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.

Karadaş, Cağfer. "Kelamcıların İbn Arabî Üzerindeki Etkisi", *Uludağ üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 11 s. 2 (2002), ss. 87-96

Karadaş, Cağfer. İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik, *İslam Araştırmaları Dergisi*, C.18, S.3 (2005), ss. 305-322

Karadeniz, Osman. "Heyula", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998.

Karadeniz, Osman. "Heyula", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998.

Kaya, Mahmut. "Madde", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003.

Kaya, Mahmut. "Sudûr", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 37. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2009.

Kaya, Mahmut. “Suret”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 37. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2009.

Kılıç, Mahmut Erol. “İbnu’l Arabî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 20. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1999.

Kılıç, Mahmut Erol. *Şeyh-i Ekber/İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2011.

Kitab-ı Mukaddes, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2001.

Kutluer, Cihan. “Cevher”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 7. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1993.

Kutluer, İlhan. “Zaman”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 44. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2013.

Küçük Osman Nuri, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, *Tasavvuf İlmî ve Araştırma Dergisi*, S. 9 (2002), ss. 221-238

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

Özervarlı, M. Sait. “Mebde ve Mead”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 28. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003.

Öztürk Mustafa, Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde Dehr Kavramı, *O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.16 (2003), ss. 252-270

Plotinus, Enneadlar, çev. Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.

Sarıkavak, Kâzım. İbn Sina, İhvan-ı Safa ve Gazali de Zaman Anlayışı, *Felsefe Dünyası*, S. 25 (Yaz, 1997), ss. 57-72.

Schimmel, Annemarie. *Tanrının Yeryüzündeki İşaretleri*, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2012.

Topakkaya, Arslan. “Aristo ve Platon’da Zaman ve Hareket”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 13 (Bahar 2012), ss. 219-231.

Topakkaya, Arslan. *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

Türker, Sadık. “Gazzali Felsefesi Üzerine Bazı Tespitler: Psikoloji, Salt Akıl ve Metafizik”, *Kudatgubilig Felsefe – Bilim Dergisi*, S. 20 (Ekim 2011), ss. 58-98.

Türker Sadık, Erken Klasik Arap Dilbilgisel Düşüncesinde Kıyas ve Temelleri, *Kudatgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, S.11 Mart 2000, ss. 137-197.

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

Uludağ, Süleyman. “Âlem”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1989.

Uludağ, Süleyman. “Makam”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 27. İstanbul: Divantaş Yayınları, 2003.

Uludağ, Süleyman. “Heba”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 17. İstanbul: Divantaş Yayınları, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*, İstanbul: Doğu Batı yayınları, 2015.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Tarihi*, Ankara: Elis yayınları, 2016.

Watt, Montgomery. *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, İstanbul: İz yayınları, 2006.

Wolfson, H Austryn. *Kelam Felsefeleri*, çev: Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahval”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 2, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. “An”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 3, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1991.

Yusuf, Şevki Yavuz, “Hareket”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 16, İstanbul: Divantaş Yayınları, 1997.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Yılmaz Ali, “ Kur'an-ı Kerim'de “Gün/Yevm” Kavramıyla Zikredilen Ahiret İsimleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat. Fakültesi Dergisi*, S. 16 (2001), ss. 141-171

Yusuf, Muhammed Hacı. *Zaman ve Kozmoloji*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2011.