

Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ

Büşra Arslan Meçin | [0000-0001-6117-6024](tel:0000-0001-6117-6024) | busraslanm@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi | Iğdır Üniversitesi | İlahiyat Fakültesi | Tasavvuf Anabilim Dalı | Iğdır | Türkiye

<https://ror.org/05jstgx72>

Atıf: Arslan Meçin, Büşra. "Tasavvufun Metafizik Evreni Nur-i Siyah: Amâ", *Artuklu Akademi* 11/1 (Haziran 2024), 33-48. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466643>

Öz: Çalışmanın konusu tasavvufun metafizik konularından ve varlık mertebelerinden biri sayılan "amâ" kavramıdır. Çalışma, İbnü'l-Arabî ve ilk dönem şarihlerinin "amâ"ya yönelik düşünceleri çerçevesinde ele alınmıştır. "Amâ" düşüncesi, Allah'ın varlığının ilk belirginleştiği nokta olma özelliğiyle önem arz etmektedir. İslam literatüründe bu düşüncenin temellendirilmesi yolunda yapılan açıklamaların kökeni, İslam Peygamberinin yaratılış öncesinde "Hakk'ın nerede olduğu" şeklinde sorulan bir soruya "amâ"da diye verdiği cevaba dayanır. Buna göre amâ, âlemin yaratılışından önce Allah'ın bulunduğu konuma işaret eder. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî, amâ kavramı üzerinden yaratılışın kökeni ile ilgili tasavvurunu yaratıcı hayal gücüyle birleştirerek kendini başka suretlerde tahayyül eden Hakk'ın nefes vermesinin amâya kaynaklık eden bir bulut oluşturduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu ilk bulut sonradan meydana gelecek olan varlığın tüm tümel formlarını kabul eden bir kaptır. Bu nedenle amâ hem nefes hem de Hakk'ın mutlak hayali ile ilişkilidir. Bu çalışmada Hakk'ın kendi nefesiyle ilkin "amâ"yı yarattığı ve "amâ" içerisinde tüm varlık âlemini yaratmasıyla da İlahi varlığın tüm mekan ve zamanlara hükmettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Amâ, Nefes-i Rahman, Mutlak Hayal, Münbasit Vücut, İlk Taayyün.

Makale Bilgileri

Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Geliş Tarihi	07.04.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde etik ilkelere uyulmuştur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı- iThenticate
Etik Bildirim	artukluakademi@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır
Dizinleme Bilgileri	Dergi TrDizin, DOAJ, EBSCO ve ATLA'da taranmaktadır.

Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ

Büşra Arslan Meçin | [0000-0001-6117-6024](https://orcid.org/0000-0001-6117-6024) | busraslanm@gmail.com

Asst. Prof. | Iğdır University | Faculty of Divinity | Departments of Sufism | Iğdır | Türkiye

<https://ror.org/05jstgx72>

Citation: Arslan Meçin, Büşra. "Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 33-48. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466643>

Abstract: The subject of this study is the concept of 'amâ which is considered one of the metaphysical subjects and levels of existence of Islamic Sufism. The study was discussed within the framework of the thoughts of Ibn al-Arabi and his early commentators regarding 'amâ The idea of 'amâ is important as it is the first point where the existence of Allah becomes evident. The origin of the explanations made in the Islamic literature to establish the idea of 'amâ is based on the answer of the Prophet of Islam to the question "Where is God before creation?" by saying "in 'amâ ". Accordingly, 'amâ refers to the position of Allah before the creation of the world. In this regard, Ibn Arabi combines his vision of the origin of creation with creative imagination through the concept of 'amâ and stated that the exhalation of God, who imagines himself in other forms, creates a cloud that is the source of 'amâ According to him, this first cloud is a container that accepts all universal forms of existence that will emerge later. Therefore, 'amâ is associated with both breath and the absolute dream of God. In this study, it has been concluded that God first created 'amâ with his own breath, and by creating the entire world of existence within 'amâ the Divine Being rules all places and times.

Keywords: Sufism, 'Amâ, Breath of God, Absolute Imagination, Expanding Being, First Manifestation.

Article Information

<i>Reviewers</i>	Two external reviewers / Double-blind
<i>Date of Submission</i>	07.04.2024
<i>Date of Acceptance</i>	13.05.2024
<i>Date of Publication</i>	30.06.2024
<i>Ethical Statement</i>	Ethical principles were followed during the preparation of this study.
<i>Plagiarism Checks</i>	Done- iThenticate
<i>Complaints</i>	artukluakademi@gmail.com
<i>Conflict of Interest</i>	No conflict of interest declared
<i>License</i>	The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.
<i>Indexing Information</i>	The journal is indexed in TrDizin, DOAJ, EBSCO and ATLA.

Giriş

Varlığın kökeni felsefe ve tasavvufun en önemli konularından biri olarak her dönem gündeme gelmiştir. Düşünce insanları tarafından bu konu merak ve ilgiyle araştırılmış ve varlığın aslı ile ilgili çok sayıda yorumlar yapılmıştır. Dinî metinlerden ve keşfi bilgiden beslenen tasavvuf, varlığın kökeni ile ilgili farklı yorumlar geliştirmiştir. Beş duyu organından aldığı verileri aklın ilkeleriyle yorumlayıp geliştiren meşşâî felsefeden de kısmen beslenen ama büyük oranda yaratıcı hayal gücüyle beyanî ve keşfi bilgiye dayanan tasavvuf, varlığın kökenine inme çabasını tek ve yegâne yaratıcı olan Allah'ın nefesi, isim ve sıfatları, korunaklı kayıt defteri (levh-i mahfuz), ilahî hayal, siyah nur, dipsiz kuyu veya amâ gibi kavramlarla ifade etmiştir. Tasavvufun bu çabası özü veya zatı asla tam olarak bilinemeyen ancak isim ve sıfatlarıyla ya da görünür âlemdeki varlıkların nitelikleriyle bilinebilen Zât-ı Akdes'i tanıma ile ilgili insanî merakın ve acziyetin de tercümanı olmuştur. Bu acziyetine rağmen insan, içindeki merak ateşi ve metafizik aşkın peşinde gitmeye devam ederek varlığın kökeninde gördüğü ya da hissettiği Allah ve onun sıfatlarıyla ilgili tahminler ve öngörüler geliştirmiştir. İnsan bu öngörülerini ve tahminlerini geliştirirken aklın mahdut dairesinde kalmakla yetinmemiş, dinî metinlerin mitik, ikonik, sembolik veya müteşabih boyutundan ilham alarak yaratıcı hayal gücünü de seferber etmiştir. Yaratıcı hayal gücünün kalbi bilgiyle birleşmesi sonucunda varlığın kökeniyle ilgili hatırı sayılır bir dini edebiyat gelişmiştir. İnsan için bütün zamanlarda gayb, sır, örtük ve bilinmez kalmış olan bu meçhul kaynakla en çok ilgilenenler büyük oranda sufiler olmuştur. Nitekim sufilerin bu metafizik aşkı ve merakından kaynaklı feryatları yeryüzündeki en dokunaklı şiir ve nesirlerin yaratımını beraberinde getirmiştir.

Allah'ın zatının bilinmeyeceğini, bu konu üzerinde çok kafa yormamak gerektiğini söyleyen ve bu yüzden Allah'ı genellikle tenzihle yani "ne olmadığıyla" betimleyen kalamcılarının aksine sufiler Allah'ın zatının bilinemezliğinin yanı sıra sıfatları itibariyle görünür âlemdeki tecellileri olarak saydıkları varlıklardan özellikle de insandan hareket ederek teşbihe başvurmuş ve O'nun "neye benzediği" veya "neye benzeyebileceği" üzerinde kafa yormuşlardır. Bunun sonucu olarak sufiler insandaki nefisten hareket ederek "Her kim nefsinin tanırsa Rabbini de tanır" rivayetini marifet teorilerine bir dayanak olarak görmüşlerdir. Sufiler yine insan üzerinden hareket ederek ilahî hayal ve ilahî nefesi yaratılışın kaynağı olarak tasavvur etmişlerdir. Buna göre tüm yaratılış veya tüm bir varlık Allah'ın yaratıcı hayalinin bir eseridir. Allah yaratmak isteyince bunu hayal etti ve yaratılış baştanbaşa bu yaratıcı ilahî hayalden türemeye başladı. Yine insan üzerinde tecelli ettiğine inandıkları ilahî isim ve sıfatlardan ilham alan sufiler, tıpkı konuşan/düşünen insanın natik sıfatına kaynaklık eden nefesinin eseri sonucu ortaya çıkan harfler, kelimeler ve cümleler gibi tüm varlıklar da tanrısal soluk veya Nefes-i Rahmanî'nin bir sonucu olarak vücut bulduğunu ileri sürmüşlerdir. Nitekim sufilere göre Allah yaratılışın yoğun arzusuyla nefes verdiğinde yaratılış yukarıdan aşağıya doğru ortaya çıkmaya başlamış ve nefes alınca da yeniden varlıklar çıktıkları kaynağa geri dönmüşlerdir. Böylece rahmanî nefesin sonucunda oluşan varlık dairesiyle "bütün varlıklar O'ndan gelmiş ve yine O'na dönmüştür."¹

İslam peygamberinin bir sözünde geçen ve Zât-ı Akdes olan Allah'ın dünya ve insanın yaratılışından önce nerede olduğu sorusunun cevabı olarak geçen "amâ" kelimesi de varlığın kökeni ve aslı ile ilgili insanda bulunan bu metafizik aşkın veya merakın bir dışı vurumu olarak görülebilir. Bu kavramın ima ettiği anlam, yaratılışın ilk kaynağına dair yapılmış bir öngörü veya sezgisel bir bilgidir. Buna göre Allah yaratılıştan önce amâ denilen bir mertebede bulunuyordu ve kavramın kendisinden de anlaşıldığı gibi bu yer İshrak teosofu Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) de eserlerinde söz ettiği lâmekân bir yerdir. Parmakla işaret edilemeyen, yön ve istikameti bulunmayan, cihetsiz, sınırsız, mekânlar üstü ve zamanlar üstü bir yer, yine Sühreverdî'nin ifadesiyle "nakocaâbad/Hiçbir yerde olmayan mekân" olarak tasavvur edilmiştir.²

Siyah nur³ dipsiz kuyu, som karanlık, genişleyen ve yayılan bulut, nefesten çıkan buhar, şekil ve mekâna sığmayan bir mertebe olarak tasavvur edilmiş olan "amâ" varlığın ve yaratılışın kaynağı olarak

¹ Kuranmeali (Erişim 1 Nisan 2024), el-Bakara, 2/156

² Sühreverdî, "Âvâz-i Per-i Cibrîl", *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İshrak* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/211; Sühreverdî, "fi Hakikat-i Aşk", *Mecmua-yi Musannefât* (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3/273; Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânâ-yi Remzî-yi Sühreverdî* (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 34-40.

³ Belirtmek gerekir ki tasavvuf düşüncesinde "siyah nur" kavramının tamamen farklı iki kullanımı vardır ve bu iki kullanımın birbirine karıştırılmaması gerekir. Birinci kullanım, Zâtın ahadiyet makamı olan amâ'ya işaret eden Zâtın nuru, ikincisi ise Aynülkudât Hemedânî tarafından kendi yazışmalarında ve eserlerinde kullanılan iblisin nurudur. Nokta-i süveyda olarak da ifade edilen "siyah nur" tasavvuf düşüncesinde ya da dinî literatürde genellikle olumlu olarak değerlendirilmektedir. Bu kavramlar, siyahın genellikle karanlıkla ilişkilendirilmesine rağmen bu bağlamda Hak dışında siyahın bir tür ışıkla ilişkilendirilmesini de ifade etmektedir. Nitekim Lahicî gibi sufiler nur-i siyahı Hakk'ın duyumları ile kavranamaz ışığı

görülmüştür. Varoluşun ilk kaynağı olarak görülen bu merteye felsefede geçen maddi varlığın şekil almadan önceki ilk hali olan “heyula”yı çağrıştırırsa da aslında sufilerin ifadelerinde geçen bu kavram daha üstün bir varlık mertebesine işaret etmektedir. Sufilerin tasavvur ettikleri “amâ” henüz ilahî isim ve sıfatlar belirginlik kazanmadan önce diğer bir ifadeyle ilahî taayünat gerçekleşmeden önceki merteye olarak görülmüştür. Rahmanın nefesiyle doğrudan ilişkili ve bu ilahî nefese de aynı zamanda kaynaklık eden amâ Allah’ın yaratma arzusunun ilk durağı, ilahî zat ile ilahî isim ve sıfatlar arasındaki ilk berzah, yaratılışın tezahür etmesinin üzerindeki perde, henüz şekil almamış “münbasit varoluş”un ilk kaynağı olarak tasavvur edilmiştir.

Ülkemizde varlığın bir mertebesi olarak amâ ile ilgili şu ana kadar yazılmış müstakil herhangi bir çalışmaya rastlanamamıştır. Sadece Müzekkir Kızılkaya, “Abdurrahman Câmî’nin ‘Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-Ukaylî” isimli makalede amâ hadisine bir başlık açarak değinmiştir.⁴ Bu konu ile ilgili bilgiler genellikle İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve şarihlerinin eserlerinde büyük oranda dağınık ve parçalı bir şekilde yer almıştır. Bu çalışmayı özgün kılabilecek nokta, tasavvufun önemli konularından biri olan varlığın mertebeleri (meratibu’l-vücut) kapsamında amâ konusuyla sınırlandırılmış ilk müstakil çalışma olmasıdır.

1. Amâ’nın Kelime ve Lügat Anlamı

Sözlükte örtmek, perdelemek, bulut, toz anlamına gelen amâ kelimesi a-m-y kökünden türemiştir. Bu kelime Kur’anî bir kavram olmamakla birlikte kâinatın yaratılışını izah eden bir hadiste geçtiği için Hakk’ın bulunduğu ilk mekân anlamında tasavvufî bir kavram olarak kullanılmıştır.⁵ Tirmizî’nin naklettiği bir rivayete göre İslam Peygamberi’ne Ebi Rezin isimli bir sahabenin “Rabbimiz, âlemi yaratmadan önce neredeydi?” şeklinde sorduğu soru üzerine Peygamber “Üstünde ve altında hava bulunmayan amâdaydı”⁶ cevabını vermiştir. Bu hadisi değerlendiren Abdülkerim Cîli (ö. 832/1428) *Üstünde ve altında hava bulunmayan amâ’yi*, “üstünde sıfat ve nispetin olmadığı gibi altında da sıfat ve nispetin olmadığı” şeklinde yorumlamıştır.⁷ Bu hadisi rivayet eden Yezîd b. Hârûn da, “onunla birlikte hiçbir şey yoktu” manasının kastedildiğini ifade eder.⁸ *Füsûsü’l-hikem* şarihlerinden Ahmed Avni Konuk, İmam Şa’rânî’den naklen hadiste geçen “ma” (ما) edatının, cümleyi nefyettiğinden dolayı “altı ve üstü olmayan” manasına geldiğini ve dolayısıyla Allah’ın yarattığı varlıklardan ayırdığı ilk merteye olduğunu ifade eder.⁹ Buna göre amâ kavramı marifet ehlinin terminolojisinde, tüm belirlemelerin (taayyünât) toplamını ifade eder. İlahi yaratılışın ve varlık hiyerarşisinin ilk kaynağı olduğu anlaşılan bu merteye, yukarıda veya aşağıda bulunan bir hava katmanı değildir; çünkü Allah, varlıkları yaratmadan önce bu mertebede bulunmuştur.

Muhyiddin İbnü’l-Arabî Tirmizî’den nakledilen başka bir hadiste geçen “Allah halkı zulmette yaratmıştır” sözünde geçen “zulmet” kelimesinin “amâ” ile aynı anlama geldiğini ifade ederek insanoğlunun anne karnındaki ardışık “üç karanlık aşama”ya dikkat çekmiştir. Nitekim Allah’ın zatî sıfatı “nur” ile isimlendirilirken aslî sıfatı ise “karanlık” ve “körlük” ile isimlendirilmektedir. Allah nuruyla karanlığı aydınlattıktan sonra varlık meydana gelmektedir.¹⁰

temsil ettiğini, ancak bu mutlak nurun karşısında, çeşitli nurların, insanın Allah yolunda ilerleyen yolculuğunda farklı aşamalarda ve mevkilerde ortaya çıktığı, bu ışıkların gözle görülebilir olduğunu ifade etmektedir. Bu da en yüksek merteye ve rengin siyah olduğu ve bu mertebenin de Allah’ta fenâ olmanın ve Allah’ta baki kalmanın durumu olduğuna bir işaret olarak görülür. Buna göre, irfan yolunda, yolcunun iradi yok oluşu, “siyah nur” olarak ifade edilir; çünkü İlahî Varlığın nuru, güneşin parlak ışığına bakmanın mümkün olmadığı gibi, aşırı ışıklandırılmadan dolayı karanlık ve görünmez hale gelir. Nür-i siyahın her iki kullanımı için bk. Muhammed Esiri Lâhici, *Mefâtihu’l-İcâz fi Şerh-i Gülşen-i Râz*, ed. Mirza Muhammed Meliku’l Kitab (Bombay, 1312), 39-40,57; İmam Ali, *Divan-ı İmam Ali (Tercüme ve Şerh-i Meybûdi)*, çev. Hasan Rahmani, Seyyid İbrahim Eşkşirin (Tahrân: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1376), 146; Zeynelabidin Şirvani, *Bustânü’s-seyyahe* (Tahrân: Çaphane-i Ahmedi, 1315), 289; Allame Seyyid Muhammed Tahrânî, *Allahşinasi* (Meşhed: İntişârât-ı Allame Tabatabai, 1426), 1/207; Aynulkudât Hemedânî, *Temhidât*, ed. Afif Useyran (Tahrân: Danişgah-i Tahrân, 1341), 119, 188.

⁴ Müzekkir Kızılkaya, “Abdurrahman Câmî’nin ‘Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-Ukaylî”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 695-716.

⁵ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Füsûsü’l-hikem* (Kahire: Dâru’l İhyâ’i Kutubi’l Arabî, 1946), 1/111; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2004), 403.

⁶ Tirmizî, “Tefsir”, 12; *Müsned*, IV, 11

⁷ Abdülkerim Cîli, *Varlık Mertebeleri*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul: Furkan Kitaphı, 2006), 36.

⁸ Süleyman Uludağ, “Amâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/533.

⁹ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya (Beirut: Dâru İhyâ’i-t-Turâsî’l-Arabî, 1994), 12/221; Ahmet Avni Konuk, *Füsûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 2005), 2/299.

¹⁰ Uludağ, “Amâ”, 2/553.

2. Amânın Varlık Dairesi İçerisindeki Yeri

İbnü'l-Arabî'ye göre amâ, Hakk'ın Zatının bulunduğu ilk yer ve tecellidir ve bu Allah'ın ilk olarak İsm-i Câmî olan Allah ismi (İsm-i A'zam, İsm-i Allah) çerçevesinde ortaya çıkan ilk belirlemeyi ifade eder. Bu da Allah'ı amâda kendisi dışında varlık âleminde meydana gelecek bütün şeylerin suretlerini kabul ettiği anlamına gelir. Bu kabul, Hz. Peygamber'in (s.a.v), Allah'ın dünyayı yaratmadan önce altında ve üstünde hava olmayan bir amâ halinde olduğuna işaret eden cevabına dayanmaktadır.¹¹ Böylece Hz. Muhammed (s.a.v)'in, evrendeki farklı varoluş seviyeleri ortaya çıkmadan önce Allah'ın bulunuş yerini tespit ettiği düşünülmüştür. Amâ, Allah'tan başka her varlığın O'na göre yaratılmış olduğu hakikatidir ve yaratıkların mümkün varlıklar haline geldiği yer olarak görülmüştür.¹²

İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*'in Hud Fasssı'nda amâyâ işaret ederek Allah'ın gerek tenzihi gerekse teşbihi olarak betimleyen ayet ve rivayetlerde bir tür belirme sınırlandırılmaya bürünmüş olarak tasvir edildiğini söyler. Zira her vasıflandırma aynı zamanda bir tür sınır koymak demektir. Çünkü mana kelimeye sıkıştırılamaz. Bu nedenle Allah'a dair yapılan her betim beraberinde bir sınırlandırmayı da getirmektedir. Allah'a dair ilk sınırlandırma da amâdır. Burada ilk sınırlandırmanın ama veya bir bulut gibi tasavvur edilmesinin sebebi bulutun (amâ) sözlük anlamının sis (duhab) olması ve sufilere göre yaradılıştan önce ise Hakk'ın kapsayıcı ismi yönüyle mevcut olduğu ilk belirlemesi olmasından dolayıdır. Hem sis ve hem belirenim bir tür sınır çizmedir.¹³ İbnü'l-Arabî'ye göre bu ilk belirlemesi ya da öz, Hz. Muhammed'in suretinde ortaya çıkıp daha sonra bilgiye dönüşen, dış dünyada zuhur ettiği için de Hakikat-i Muhammediye ya da insan-ı kâmil mertebesidir.

Abdurrezzak Kâşânî (ö. 736/1335) amâyâ ahadiyet mertebesi olarak isimlendirir.¹⁴ Zira amâ, celal perdesinin arkasında gizlidir ve onu hiç kimse bilemez. Ancak bazılarının amâyâ isim ve sıfatların kaynağı olan vâhidiyet mertebesinde gördüğünü, çünkü amânın anlamının yer ve gök arasında bir bulut olduğunu ve bu bulutun da ahadiyet seması ile kesret halindeki varlıklar arasındaki vâhidiyet bölgesi olduğunu ifade eder.¹⁵ Ancak Kâşânî'ye göre amânın vâhidiyet olabileceği düşüncesi zikredilen hadis ile uyuzmaz. Çünkü vâhidiyet mertebesi, Hak mertebelerindeki ilk taayyün ve kesretin zuhur mahalli, Allah'ın isim ve sıfatlarının kaynağıdır ve taayyün eden her şey mahlûktur (yaratılmıştır). Bu da Peygamberimizin "*Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır*" sözünde geçtiği gibi ilk akıldır. Ancak hadiste yaradılıştan önceki bir zaman sorulduğundan dolayı Kâşânî'ye göre amâ, ahadiyet mertebesinde olmalıdır. Bunun yanı sıra vâhidiyet mertebesi Hazreti imkân olarak isimlendirilir. Bu da mahlûk kısmına girmektedir ki bu mertebeye vücut ile imkân hükümlerinin bir araya geldiği yani Allah'ın Zâtı ile isim ve sıfatlarının birleştiği Hazreti Cem mertebesidir. Başka bir ifade ile vâhidiyet mertebesi insanın hakikati olan Hakikat-i Muhammediye mertebesidir. Kâşânî'ye göre tüm bu mertebeler yaradılıştan sonraki aşamadır. Çünkü Hakikat-i Muhammediye insanoglunun yaradılışının başlangıcıdır. Amâ mertebesi ise Hakikat-i Muhammediye mertebesinden önceki mertebedir.¹⁶

Kâşânî'ye göre vücut ve imkânı birleştiren Hakikat-i Muhammediye mertebesi de mahlûk olarak bilinir. Çünkü bu mertebede Hak, mümkün varlıkların nitelikleriyle zuhur eder. Kâşânî bundan hareketle vâhidiyet mertebesinin hadiste geçen "mahlûkat yaratılmadan önce" ifadesiyle soruya konu olmuş olan mertebeye olmadığı ancak yaradılış öncesinde Allah'ın yarattığı dünya ile ilgili bir soru olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre eğer soran kişi sadece "yaratılmadan önce" ifadesiyle fiziki dünyanın yaradılışını kastediyorsa bu durumda mahlûkatın yaratılmasından önceki zamanı ifade ettiği anlamına gelir ki bu da vâhidiyette işaret eder ve bu durumda amâ Rab olarak isimlendirilir. Ama eğer fiziki âlem değil de cismânî âlemden önceki yaradılış soruluyorsa o zaman amâ ahadiyet mertebesidir ve kapsayıcı berzah olarak isimlendirilir.¹⁷ Burada amânın vâhidiyet olduğunu güçlendiren şey ise hadiste Rabbin mekânının sorulmasıdır. Zira rubûbiyet mertebesi ulûhiyet mertebesinden sonra gelmektedir. Kâşânî, *Füsûsül-hikem*

¹¹ İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, 1/111; İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/322-323; Sadreddin Konevî, *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 40; Sadreddin Konevî, *İ'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmî'l-Kur'an*, ed. Seyyid Celeleddin Aştıyani (Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1381), 162.

¹² Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay vd., 2013, 202-203.

¹³ Abdurrezzak Kâşânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem* (Kum: İntişârât-i Bidar, 1370), 159; Dâvûd Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, ed. Seyyid Celeleddin Aştıyani (Tahran: Şirket-İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1375), 731=732; Dâvûd Kayserî, *Füsûsü'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe yay., 2023), 1:513; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Seferler: el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes yay., 2006), 12.

¹⁴ Abdurrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, ed. Asım İbrahim el-Keyali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1462), 58.

¹⁵ Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, 58; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 403.

¹⁶ Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, 58; Mehdi Zemani, "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ", *Tarih-i Felsefe* 4/1 (1392), 45.

¹⁷ Kâşânî, *İstılâhâtü's-süfiyye*, 59.

Şerhi'nde de isimler hazretinde zuhur etmeden önce ahadiyetin Zat'ının amâ olduğunu ifade ederek amâyı ilahî Zat'ın hakikatine işaret eden ahadiyet mertebesi olarak görmektedir.

Sadreddin Konevî (673/1274) de mümkün varlıkları içeren varlık alanını amâ olarak isimlendirir. Ona göre bu alan vâhidîyet mertebesidir. Ancak vâhidîyet mertebesi Hakk'ın varlığından bağımsız değildir. Sadece zuhur, sayı, belirleme gibi bazı itibari şeylerden dolayı ondan ayrılır. O, Miftâhü'l-gayb isimli eserinde amâ mertebesinde henüz yaratılışın söz konusu olmadığına ve hiçbir varlığın zuhur etmesinin mümkün olmadığına işaret ederken hadiste belirtilen zarf ve mazrufun sırrını Musevî tecelliye benzetir ve Allah'ın bu tecellide şöyle buyurduğuna dikkat çeker: "Ateşin bulunduğu yer ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır. Âlemlerin Rabbi olan Allah eksikliklerden münezzehtir."¹⁸ Ayetin açıklamasında Allah'ın ateşte ve ateşin çevresinde tecelli ettiğini, hâlbuki Hakk'ın mekân ve cihetten münezzehtir olduğunu, tecelli ve mazharlar hakkında belirtilen hükmün birleştirici hakikatten (ahadiyet-i cem) geldiğini söyler. Bu birleştirici hakikat Vücut, gayb ve zuhurun bir arada olduğu bir durumu ifade eder. Bu birleştirici hakikat, herhangi bir isim ve sıfatla mevzûf değildir ve herhangi bir hükmün veya nispetin zıddını da kabul eder. Bununla birlikte hal, hakikat, nispet ve zaman da birdir.¹⁹ *I'câzü'l-Beyân* isimli eserinde de Konevî, mutlak gayb mertebesi ile gaybi izafi (birinci berzah) arasına bir ayırım koyarak ahadiyet-i cem, sahibu'l-ahadiye olarak isimlendirilen ikinci mertebeyi amâ ile bir görmektedir. Ahadiyet-i cem, sahibu'l-ahadiyetten maksadı vâhidîyet mertebesidir. Bu mertebeye her ne kadar ilahî zatın hüviyetine göre gayb-ı izafi olarak bilinse de mutlak gayba göre ilk şahadet âlemidir. Konevî başka bir yerde ise taayyün mertebelerini sayarken ve varlığın sırrına işaret ederken Hazreti ahadiyeti ilk ilahî taayyün olarak ifade eder.²⁰ Burada her ne kadar Konevî'nin amâ mertebesine getirdiği bakış açısı zahiren birbiriyle çelişiyor gibi görülse de amâyı Nefes-i Rahmani içinde konumlandırıldığından²¹ dolayı onun bu görüşü küllî bakış açısını gölgelememektedir.

38

Ancak Dâvûd-i Kayserî (751/1350) amâ mertebesini ahadiyet ve vâhidîyet olarak iki şekilde sınıflandırır. Allah'ın isim ve sıfatlarının olduğu vâhidîyet mertebesi, ahadiyet göğü ile imkân çokluğu arasında yer alan büyük berzahdır. Fakta Kayserî'ye göre vâhidîyet mertebesi amâ hadisiyle daha çok uyumludur. Çünkü hadiste Rabbin mekânı sorulmaktadır ve bu da Hakk'ın rubûbiyet kapsam alanına girmektedir: "Varlığın hakikati bütün isim ve sıfatların, içinde gark olduğu ahadiyet mertebesine tenezzül ettiğinde amâ olarak adlandırılır."²²

İbnü'l-Arabî ve şarihlerinin ifadelerinden amânın hem ahadiyet hem de vâhidîyet makamında bir berzah olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim tasavvufta varlık sistemi, vahdet ve kesret ya da Hak ve halk şeklinde yorumlanmıştır. Hakk'ın Vahdet mertebelerinin ilk hazreti Gayb-ı Hüviyet olarak da ifade edilen amâ mertebesidir. İkincisi ulûhiyet olarak da ifade edilen taayyün-i sâni, üçüncüsü ise Gayb-ı Hüviyet ve ulûhiyet arasında bulunan ahadiyet yani taayyün-i evveldir.²³ Ancak bu berzahın yaradılış (halk) mertebesinde değil, zikredilen hadise göre Hak mertebesinde olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî bir taraftan Allah'ın bilinmez hüviyetini amâ olarak isimlendirdiği gibi bir taraftan da Hak ve halk arasındaki berzah olan Vâhidîyyet mertebesini de amâ olarak zikretmektedir.²⁴ Buna göre amânın, rubûbiyet makamında ve Hakk'ın tezahürleri olan taayyün-i evvel ve taayyün-i sâni arasında bir berzah olarak bulunduğu da söylenebilir. Ancak kozmik ve ilahî hakikatlerin tamamı arasındaki berzah olması açısından taayyün-i evvel'de de olabilir. Bu berzaha ilk berzah denmesinin sebebi hakiki vahdette gizli olan ahadiyet ve vâhidîyet arasında bir berzah olması sebebiyledir. En kapsamlı berzah sayılmasının sebebi alt hiyerarşideki tüm berzahların kökeni ve aslı olması sebebiyledir. Amâyı ikinci berzah olarak taayyün-i sani denilmesinin sebebi ise Hak ve halk arasındaki berzah olması sebebiyledir.

3.Nefes-i Ramanî'nin Aldığı İlk Sûret Olarak Amâ

İbnü'l-Arabî, Vücut ile varlıklar arasındaki ilişkiyi Rahman'ın nefesine dayandırır ve Hakk'ın bilgisinde yokluk durumunda olan mümkün varlıkların yaratma sürecini "Ben gizli bir hazine idim, bilinmek

¹⁸ en-Neml, 27/8

¹⁹ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 40-41; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafiziği: Miftâh-ı Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yay., 2009), 58.

²⁰ Seyyid Cafer Seccadî, *Tercüme-yi Hikmetü'l-İşrak* (Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390), 104-111; Zemani, "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ", 47-48.

²¹ Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 52, 56.

²² Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 22.

²³ Konevî, *I'câzü'l-Beyân*, 91.

²⁴ Uludağ, "Amâ", 2/553.

istedim ve âlemi yarattım” hadisi ile açıklayarak yaradılışın kaynağının Allah sevgisi olduğunu vurgular.²⁵ Bu sevgi Allah’ın teneffüs etmesine sebep olmaktadır. Hakk’ın Zâtının teveccühâtı ile zâti isimler arasında gerçekleşen birleşmenin neticesi olan bu teneffüs, Konevî tarafından “gaybî nikâh” olarak adlandırır.²⁶ Bu gaybî nikâh ya da aşk hareketi sayesinde ilahî isimlerin kilidinin açılması ile Hak, amâ olarak isimlendirilen bir “varoluş kütlesi”ni²⁷ icat eder. Amânın Nefes-i Rahmanî olarak isimlendirilmesi de İlahi Varlık’ın, isimlerine olan rahmet ve hüznün bir sonucu olan bilinme isteğiyle dışarıya verdiği nefesin kabul ettiği ilk sûret olması hasebiyledir. Bu nedenle amâ rahmanî buharın bir şeklidir ve aslında rahmetin kaynağıdır.²⁸ Konevî ilahî isimlerin bilinme ve hükümlerini izhar etme isteğini âlemlerin varlık sebebi olarak görür ve bu ilahî isimlerin veya bu isimlerin arketipleri olan a’yân-ı sâbitenin kendi hükümlerini izhar etmekle birlikte zamanda birbirlerinin hükümlerini de içerdiklerine dikkat çeker. Duyusal âlemdeki varlıkların unsurlar arasındaki bir karışımdan meydana geldiği gibi benzer şekilde ilahî âlemdeki hakikatler ve ilahî isimler arasında da bir karışım ve terkip ile ortaya çıkarlar. Ancak hakikatte unsurlar arasındaki bu terkip, asıldaki terkinin yansımasından başka bir şey değildir.²⁹ Buna göre amâ Allah’ın varlığını ilk kabul eden ve aynı zamanda varlıklara suret veren (fail ve münfail) zarf durumundadır.³⁰

İbnü’l-Arabî Nefes-i Rahman’ı anlatırken Allah’ın kelamıyla yaratma eylemine dikkat çekerek O’nun sonsuz kelimelerine imada bulunur.³¹ Buna göre âlemdeki varlıklar Allah’ın kelimeleridir ve bu kelimeler ilahî nefesten çıkan harflerden meydana gelmektedir.³² Bu nefes, mümkün varlıkların belirli bir şeklinin oluşmasını sağlar.³³ Zira İbnü’l-Arabî’ye göre Allah’ın her sözü ya da kelimesi bireysel varlıklar ve hakikatlerdir.³⁴ Amâ, insan nefesi gibi harfleri ve kelimeleri ortaya çıkaran Nefes-i Rahmanî’nin bizzat kendisidir ve Nefes-i Rahmanî olması bakımından amâ âlemdeki bütün kelime ve harfleri (nesnelere ve varlıkları) yaratabilir. Çünkü kelimeleri ortaya çıkaran nefestir ve nasıl ki nefes olmadan harfler ve kelimeler ortaya çıkmazsa amâ olmadan da varlıklar ortaya çıkamaz. Burada Nefes-i Rahmanî’nin amâ olarak adlandırılması nefesteki buharın bulut ile uyumlu olmasından kaynaklanır. Çünkü bulut elementlerin/ısı ve ışığın etkisiyle (nefes alıp vermesiyle) çıkardıkları buhardan meydana gelir. Tıpkı buhardaki yoğunlaşmanın etkisiyle yeryüzüne inen yağmur damlacıklarının başlangıç noktası olan bir bulut gibi amâ da tüm imkânlarla varlık kazandıran mümkün varlıkların çıkış kaynağı ve başlangıç noktası olarak görülebilir.

Amânın varlık dünyasındaki rolü âlemdeki harflerin suretlerini ve kelimelerini kabul etmektir. İbnü’l-Arabî, amânın âlemin yaratılışındaki rolünü Âdemin insan türünün yaratılışındaki rolüyle karşılaştırır. O, “Allah Âdeme bütün isimleri öğretti”³⁵ ayetini referans alarak Âdem’in insan türü ve varlık türünün meydana gelmesindeki rolünü tanrısal amânın rolüne benzetir. Bu perspektife göre amâ Hakk’ın sözlerinin mükemmelliği ve tamama ermişliğinin bir ifadesidir. Aynı şekilde amâ, araz olarak adlandırabileceğimiz varlık âleminin suretlerini kabul etme özelliğine sahip olduğundan dolayı âlemin sabit cevheridir. Âlem ve içindeki bütün formlar ve suretler ise âlemde yok olan arazlardır. Mümkün varlıklar ile amâ arasındaki ilişki ayna ve aynaya yansıyan görüntüler arasındaki ilişki gibidir. Çünkü imkân âleminde vücut bulmuş tüm arazlar yok hükmündedir.³⁶

4. Amânın Mutlak Hayal İle Olan İlişkisi

İbnü’l-Arabî’de amâ, hayalin onda zahir olduğu âlemin cevheridir. Hakk’ın kendi özünde gizli olarak bulunan potansiyellerinin (a’yân-ı sâbite) ayrışarak kendini kendine izhar ettiği ilk mütecellî faaliyeti *mutlak*

²⁵ Muhammed Mahmud el-Ğurâb, *Şerh-i Fusûsü’l-Hikem min Kelâmi’s-Şeyhu’l-Ekber* (Dımeşk, 1416), 154-155; Kayserî, *Fusûsu’l-Hikem Şerhi*, 1:519; William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan yay., 2008), 202.

²⁶ Konevî, *Miftâhü’l-Gayb*, 22; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 50, 52.

²⁷ Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, 202.

²⁸ el-A’raf, 7/156

²⁹ Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: Kapı yay., 2015), 266.

³⁰ Suad el-Hakim, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı yay., 2005), 67; Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, 202; Abdalbaki Miftah, *Fusûsu’l-Hikem Anahtarları*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kitsan yay., ts.), 21, 44, 110.

³¹ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 1: 144; Sainuddin Ali Bin Türke, “Şerh-i Hadis-i Âmâ”, *Çahardeh Risâle-i Farsî*, ed. Seyyid Ali Musevî Behbehâni - Seyyid İbrahim Dıbacı (Tahran: Neşr-i Takî Şerif Rızayî, 1351), 285-286.

³² Konevî, *l’câzû’l-Beyân*, 68; Türke, “Şerh-i Hadis-i Âmâ”, 287.

³³ İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem*, 1: 144; 2: 187; İbnü’l-Arabî, *el-Futuhâtü’l-Mekkiye*, 3: 93; Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik (İbn Arabî’nin Yorum Felsefesi)*, çev. Semih Ceylan (İstanbul: Mana yay., 2008), 110; William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs yay., 2003), 37.

³⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, 203.

³⁵ el-Bakara, 2/31

³⁶ Konevî, *Miftâhü’l-Gayb*, 41.

hayal olarak isimlendirilir.³⁷ İrfan ehline göre bu ilk mütecelli faaliyet ile Hakk'ın zatından ayrılan her şey, yukarıdan aşağıya kadar bütün varlık biçimleri Hakk'ın tahayyülü ile bir bulut (amâ) içerisinde zuhur eder. Ancak bu varlıklar henüz zuhur etmemiş, saf potansiyel bir haldedirler ve amâ, forma bürünmemiş cisimsiz suretlerin içinde külli olarak şekil aldığı bir kaynak olarak düşünüldüğünde mutlak hayal olarak adlandırılabilir. Çünkü suret, henüz cisme bürünmemiş bir zihni varlık olduğu sürece hayali bir durumdur. Bu durumda amâ İlahi Varlık ile yokluk arasında bulunan ve her ikisinin sıfatlarıyla muttasıf olan bir berzah olur.³⁸ Nitekim İbnü'l-Arabî amâyî tanımlarken şu çarpıcı ifadeleri kullanır:

“Allah, amâda kendisinin dışındaki âlemin suretlerini açmıştır. Şu var ki hayal, gerçek hayal mertebesi demektir. Bakınız, amâ bütün var olanların suretlerini kabul eder ve var olmayan şeyi suretlendirir. Öyleyse hayal, amânın ta kendisidir, başka bir şey değildir... Mutlak hayal, Hakk'ın kendinde bulunduğu hayaldir ki o amâdadır.”³⁹

Amâ, Hakk'ın içinde hapsolunan potansiyellerinin (isim ve sıfatlarının) bilinmeyişinin ıstırabından rahatlamak ve görünür olmak isteğiyle Rahman'ın nefesinden zuhur etmiş bir varlıktır. İlahî Varlık, “başka bir surette kendini görmek” istediğinde o sureti hayal ederek genel rahmetiyle teneffüs etti ve nefes, onun hayal ettiği surette ortaya çıktı. Bu nedenle amâ munfasıl hayal olarak da adlandırılır.⁴⁰ Diğer taraftan İbnü'l-Arabî amâ hadisini teşbih için bir örnek olarak vermekte ve bu benzetmede âlemin özünü nazik bir bulut olarak tasavvur edilen amâya benzetmektedir. Sonradan meydana gelen her şey önce hayalde şekillenip sonra ortaya çıktığı için benzetmenin kendisi de bir tür hayaldir, kurgudur. Çünkü bir şey bir şeye benzetildiğinde arada bir tür zihinsel ilişki kurulur. Hak Teâlâ da yaratıcı hayal vasıtası (tahayyül-i hallâk) ile varlık âlemini meydana getirir. Buna göre amânın tanrısal bir hayal olduğunu söyleyebiliriz. Böylece O'nun kendisine bakan tarafı gerçek varlık iken âleme bakan tarafı ise hayali varlıktır. O halde âlemin hayal ile ortaya çıktığı ve zaten özü itibarıyla âlemin bir hayal olduğu sonucu çıkarılabilir. Çünkü meydana gelen her şey ancak hayalle ortaya çıkar.

40

5.Yaratılışın Kendisinden Yapıldığı Hak (el-Hakk'ul-mahlûk bihi)

İbnü'l-Arabî Hak kelimesini Allah ile eşdeğer görerek ikisini birbirinin yerine kullanmaktadır. Ancak hem Allah'ın zatını hem de ulûhiyetini kapsayacak bir ifade olarak Hak kelimesini kullanır. Hak kelimesini birinci anlamda kendi zatında tüm izafelerden münezze olan Zat olarak, ikinci anlamda ise Hakk'ın zahiri olan *el-Hakk'ul-mahlûk bihi* ya da *vücut-i münbasit* (yayılan varlık) şeklinde kullanır. El-Hakk'ul-mahlûk bihi Yaratan ve yaratılan anlamına gelir. Çünkü Hakk'ın dışarıya verdiği nefes olan amâ O'nda saklı olduğundan yaratandır ve bâttır. Aynı şekilde tezahür ettiği ve zâhir olduğundan dolayı yaratılandır.⁴¹ Bu sebeple “O, *Evvel' dir ve Âhir' dir; Zahir' dir ve Bâttın' dır.*”⁴²

İbnü'l-Arabî “el-Hakk'ul-mahlûk bihi” kavramını Abdusselam İbn Barrecân'ın kavrama işaret olarak gördüğü “Biz gökleri ve yeri, ikisinin arasında bulunanları oyun olsun diye yaratmadık. Biz onları ancak hak ile yarattık”⁴³ ve “Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık”⁴⁴ gibi ayetlerle açıklar. O, Kur'an'da tevhide işaret eden ayetleri de özel bir şekilde yorumlayarak kâinatın Hak ile ortaya çıktığını ifade etmektedir. Dolayısıyla amâ “el-Hakk'ul-mahlûk bihi”dir (yaratılışın kendisinden yaratıldığı Hak).⁴⁵

İbnü'l-Arabî amâ hadisine atıfta bulunurken burada amâdan gelen havanın nefyinin Allah'ın zatında herhangi bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmediğine dikkat çeker.⁴⁶ Çünkü her âlemin ilk cevheri olarak kabul edilen amâ, Mutlak Varlık içerisinde bir sınırlama ile belirlendiğinden bir mekân ve yöne sahip oldular. Ancak hadiste geçen ifade, İlahi Varlık'ın amâ mertebesine taayyün etmeden önceki durumu yani rubûbiyetle vasıflanmamış haline işaret etmektedir.⁴⁷

³⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 1/190.

³⁸ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan yay., 2011), 164; Fatime Abbasi, “Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücut Şinâhtı”, *Fasılname-yi İrfan-ı İslami* 11/44 (1394), 249.

³⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2016), 8/138.

⁴⁰ William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu* (İstanbul: Okyanus yay., 2006), 164-165.

⁴¹ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 203.

⁴² el-Hadid, 57/3

⁴³ ed-Duhân, 44/38

⁴⁴ el-Ahkâf, 46/3

⁴⁵ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, 170-171; Zemani, “Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ”, 52.

⁴⁶ Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 1:514-515.

⁴⁷ Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/300.

Ancak Abdülkerîm Cîlî, İbnü'l-Arabî'den farklı bir düşünce serdederek amâ mertebesinin sırf Zat'tan ibaret olduğunu ifade eder ve "Hakikatü'l-hakâik" olarak gördüğü bu gayb mertebesinde Hak ve halk ayırımına gitmez. Ona göre amâ mertebesinde de ahadiyet mertebesindeki gibi isim ve sıfatlar henüz ortaya çıkmamışlardır. Ancak o, burada her ne kadar farklı bir çizgide ilerlemiş olsa da her ikisinin de "saf varlık" görüşlerinin aynı olduğunu ifade etmekten de kaçınmaz. Nitekim varlık mertebelerini izah ederken Zâtın Zâta olan aşkın tecellisini ahadiyet, mutlak bâtın oluşunu ise amâ olarak nitelendirir. Bu nedenle Cîlî'nin bakış açısına göre amâ ahadiyetin mukabilidir. Ahadiyet, sırf Zat'ın tecelli hükmü olurken amâ ise örtük, perdeli ve sırf Zat'tan ibarettir. Birincisi Zat'ın aşkın tecellisiyken ikincisi ise Zat'ın mutlak gayb oluşudur. Tüm bunlar Mutlak Zat'ın hükmüne göre olmaktadır ve mananın anlaşılabilmesini kolaylaştırmak içindir. O'nun zatında ise hiçbir değişim ve başkalaşım yoktur.⁴⁸

6. Amâ-i Rab ve Amâ-i Merbub ya da Amâ-i Âlem

Hak Teâlâ'nın ilahî isimleri O'nun özel bir taayyünüdür. Bu isimler ilk taayyünde, tümel bir tecelli ve külli bir görünüme sahip olduklarından ahadiyet olarak isimlendirilir. Ama ikinci taayyünde Allah'ın bütün sıfatları, mükemmel nitelikleri ve onun tecellilerinin bütün formları açığa çıkar. Bu yüzden Allah'ın bütün isimleri ilmî bir şekilde görünür, birbirinden ayrışır ve mutlak bir durumdan, renksiz ya da müphem olmaktan çıkarak görünür hale gelirler. Ancak Allah'ın Zâtı her şeyden münezzehtir ve bu yüzden bilinemez ve erişilemezdir.⁴⁹ Varlık sisteminin bütün hakikatleri ilahî isimlerin aracılığıyla idare edilirler. Bu yüzden Allah'ın isimleri ikinci taayyünde bir sistem ve hiyerarşiye sahiptir. Rubûbiyet makamından isimlerin sirayet etmesinden sonra bizzat bu isimlerin hiyerarşisi ve sistemi, âlemdeki bütün varoluşun ortaya çıkış kaynağıdır. Taayyün-i sâninin en üst kısmında ve taayyün-i evvele yakın bir mertebede ilk ve en kapsamlı isim olan "Allah" ism-i câmi'dir.⁵⁰ Onun diğer ilahî isimlere göre mutlak kapsamlılığı bir açıdan tüm isimleri kendi içinde taşıması (vahdette kesretin cem olması), diğer açıdan Allah isminin tecellisiyle tüm isimlerin meydana gelmesi ve cereyan etmesi (vahdetin kesret içinde bulunması)'dir. Kayseri bu konu hakkında şöyle der: "Muhakkak ki Allah ismi, bütün isimleri içerir. Bizzat bu isim (Allah) diğer tüm isimlerin içinde ilahî mertebelerde tecelli eder."⁵¹

İbnü'l-Arabî, atıfta bulunduğu amâ hadisinde geçen Rab isminin bir merbuba ihtiyaç duyduğunu ve bu bağlamda âlemin bilfiil varlığını gerektirdiğine dikkat çeker. O, her ne kadar amâ ve ulûhiyet arasındaki birliğe işaret etse de amâ ve diğer hakikatler arasına işlevsel olarak bir ayırım koyar. Hak Teâlâ'nın yoğun ve kâmil bir zuhurunun ifadesi olan Allah ismi tüm isimlerin kendisinde toplandığı ve ulûhiyetin toplayıcılığını üstlendiğinden dolayı âlemin varlığını talep etmez. Rab ismi ise ulûhiyet mertebesinin zarf ve mekândaki ilk taayyünüdür. Bu da Hakk'ın isim ve fiillerinin zihni varlık sahasında bulunduğu mümkün varlıkların hakikatlerinin (a'yan-sabite) yaratıldığı *hala* sahasıdır ve bu açıdan tecelli eden ilk nurani varlıktır.⁵²

İbnü'l-Arabî *Fütuhât*'ta Allah'ın değişme ve sabitlik konusundaki olasılıklardan bahsederken Allah'ın her türlü değişimin ötesinde olduğunu, ancak anlayış sahibi olmayan kişilerin Allah'ta hallerin değiştiğini zannettiklerini ifade ederek şu ayete dikkat çeker: "İşte biz, ayetleri çeşitli biçimlerde açıklıyoruz"⁵³ Buna göre durumlar değişir ama Allah tüm değişimlerden aşkın ve kutsaldır. Hakk'ın zatı değişim kabul etmeyen sübut sıfatlarıyla ortaya çıkar ve değişen şey onun isim ve sıfatlarıdır. İşte amâ da kadim ile kadim, fani ile fani olan şeydir ve İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre varlık gibi hem kadim hem hadistir. Buna göre varlık Hakka nispet edildiğinde ve Hak ile ilişkili olarak açıklandığında kadimdir. Halka nispet edildiğinde ve yaratılanlarla ilişkilendirildiğinde muhdistir. O halde amâ Hakk'ın bir sıfatı olması bakımından kadimdir ve ilahî bir sıfattır. Âlemin bir vasfı olması bakımından ise oluşsal (keyani) bir sıfattır. Böylece amânın nitelikleri onu betimleyen kişilerin farklılığına göre değişir. Bu bakış açısı Allah tarafını kastedildiğinde ezeli

⁴⁸ Abdülkerim Cîlî, *el-İnsanü'l Kâmil*, ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l İlmiyye, 1418), 47-48; Abdülkerim Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun (İstanbul, 2002), 36; Abdülkerim Cîlî, *Hakikat-i Muhammediyye*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes yay., 2010), 62-63.

⁴⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, 39-40; Ali Eminî Nejad, *Âşinâyî bâ İrfân-i İslamî: Külliyyât, Tarih, İrfan-i Nazarî, İrfân-i Amelî* (Kum: Muessese-i Amuzîşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 2008), 218.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, 1/39.

⁵¹ Seyyid Celaleddin Aştiyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem* (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1370), 117.

⁵² Ebu Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 82-83.

⁵³ El-En'âm, 6/105

ve ebedidir ancak Allah dışındaki âlem kastedildiğinde hadistir.⁵⁴ Başka bir yerde ise Hakk'ın beş bulunuşundan söz eden İbnü'l-Arabî, varlığının farklı boyutlarda ve mekânlarda tecelli ettiğine işaret ederek her zamanda ve mekânda her şeyi kuşatan bir şekilde mevcut oluşuna işaret eder. Birincisi Hakk'ın kendisinde bulunduğu ilk yer olan amâdır. İkincisi ise Arş'ta bulunmasıdır. "*Rahman arş üzerine istiva etti*"⁵⁵ ayeti buna işaret eder. Üçüncüsü ise "*Rabbimiz her gün yakın semaya iner*" sözünde belirtildiği üzere semada bulunması. Dördüncüsü ise "*O göklerde ve yerde tek Allah'tır*"⁵⁶ ayetinde geçtiği üzere yeryüzünde olmasıdır. Sonuncusu ise "*Nerede olursanız O sizinle beraberdir*"⁵⁷ ayetinde geçtiği üzere genel bulunuşudur. Bu da her mertebede her şeyi kuşatan haliyle tüm yaratılmışlarla birlikte olmasıdır.⁵⁸ Buna göre Allah amâdan arşa geçince farklı isim ve sıfatlarla tecelli eder. Hak amâda iken Rab ismini alır.⁵⁹ Arşa istiva edince Rahman ismini alır.⁶⁰ Peki, Hakk'ın amâ mertebesinde bulunduğu sıfatlarıyla arşa istiva ettiği sıfatları arasındaki farkı nedir? Ya da ikisi arasında ortaya çıkan ilişki nedir? Bu soruya İbnü'l-Arabî, amâ ve arştan her birinin onları ayakta tutan gücün sınırı ve boyutlarının yani isim ve sıfatlarının değişmesinden dolayı birbirinden ayrıldığı şeklinde bir cevap verir. Tıpkı "örfi amâ" ve "gaybi amâ"nın birbirinden ayrılması gibi. Zira genel geçer olarak bilinen amâ, üstünde ve altında havanın bulunduğu ve havanın taşıdığı ince bir buluttur. Gaybi amâ ise altında ve üstünde hava bulunmayan ve hiçbir şey taşımayan bir amâdır. Burada Rab için yaratılan amâ herhangi bir şey taşımayan gaybi amâdır. Nitekim Allah Teâla şöyle söyler: "*Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerinin gelmesini ve işin bitirilmesini mi gözlüyorlar?*"⁶¹ Ayette geçen bulut/gemam amâyâ bir göndermedir.⁶² Mueyyidüddin Cendî (ö. 691/1292?) de amâyâ "amâ-i rab" ve "amâ-i merhub" olmak üzere ikiye ayırır ve ikincisini "gemam toz" olarak adlandırarak onu "amâ-i rab"e dâhil eder.⁶³

Arş Hakk'ın istiva etmesi için, dünya seması O'nun nüzülü için ve arz ise onunla birlikte var olmak için var olmuştur. Tüm bunların hepsi kaynağını amâdan alır. "*Her nerede olursanız olun O sizinle beraberdir*"⁶⁴ ayeti bu manaya delalet etmektedir. O halde biz nerede bulunursak oradaki neredeliğimiz aynı zamanda kökenini amâdan alır. Yerde, gökte ve metafizik tüm âlemde mekân algısı, neredelik amâ ile oluşmaktadır. Amâ varlığın oluşum sahasıdır. Çünkü varlık mekânla var olmaktadır. Bir şey eğer var ise bir mekânla vardır ve o yer ve mekân, varlığı oluşturan şartlardan biri de amâ ile sağlanmaktadır. Dolayısıyla amâ, aslında bu manada varoluşa mekan ve eyniyet kattığı için onsuz varlık da olmaz.

Amâ, vahdet ve kesret arasında ve ikisini birleştiren bir berzah olduğundan dolayı onu insanın hakikati ile karşılaştırmak mümkündür. Çünkü insan varlığın tüm hakikatlerini kendinde toplayan kuşatıcı/camî bir varlık olduğundan Allah insanın hakikatini Hak ile âlem arasında bir berzah olarak tasavvur etmiştir.⁶⁵ Hakk'ın Rab ismiyle amâdan dünya semasına Rahman ismiyle tecelli etmek isteme nedeni bilinmek istemesidir. Bu bilinme de müminin kalbidir. Çünkü Rahman ne yere ne de göğe ancak müminin kalbine sığar. Buradaki kapsama ile kastedilen insanın üzerinde yarattığı formdur. Çünkü Allah tüm sıfatlarıyla ne yerde ne de gökte zuhur eder. O, bu kuşatıcı anlamda ancak insanda zuhur eder. Aynanın tıpkı bakanın formunu içine alması gibi. Zira yer ve gök yansıtma özelliğine sahip değildir. Gök şeffaf olduğundan dolayı bu özellik onda yoktur. Çünkü şeffaf olan bir şey görüntüyü yansıtmaz. Yerin de yansıtıcı özelliği yoktur. Böylece Allah tüm isim ve sıfatlarıyla ancak insanın yaradılışında ortaya çıkar.⁶⁶ İbnü'l-Arabî, Kuran'da geçen "*Allah Âdem'e tüm isimleri öğretti*"⁶⁷ ayeti ile Hadis-i Şerif'te geçen "*Allah Âdemi kendi sureti üzerine yarattı*"⁶⁸ sözünün bu manaya işaret ettiğine dikkat çeker.

Konevî insanın külli açıdan amâ mertebesi dairesinde var olduğunu ancak her varlığın kendi özel yönü açısından ise kendi mahsus dairesi içerisinde var olduğuna dikkat çekerek amânın bütün kevnî ve ilahî mertebeleri içerisine aldığını söyler. Allah'ın insanı yaratması O'nun Zahir, Nur, Hâlık gibi evrensel

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 12/222-223.

⁵⁵ Tâhâ, 20/5

⁵⁶ El-Er'âm, 6/3

⁵⁷ el-Hadid, 57/4

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/321-326; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera yay., 2016), 8/137.

⁵⁹ Konevî, *l'câzû'l-Beyân*, 162.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Seferler*, 14.

⁶¹ el-Bakara, 2/210

⁶² İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/321-322.

⁶³ Mueyyidüddin Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitab, 1423), 166.

⁶⁴ el-Hadid, 57/3

⁶⁵ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 83; Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, 138-139; Aştıyani, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-Hikem*, 237.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*, 3/324-327.

⁶⁷ el-Bakara, 2/31

⁶⁸ Buhari, *İtk* 20, Müslim, *Birr*, 112,

niteliklerden biriyle gerçekleşir ancak bu yaratma eyleminin gerçekleşmesi, küllî nitelikleri zâtî/özel olarak tanımlanan ilahî varlığın iradesine bağlıdır. Buna göre yaratma eylemi hem küllî isimlerin hükmüyle hem de yaratma eyleminin temelinde olan ilahî varlığın iradesiyle gerçekleşir.⁶⁹

Cendî ilahî bir varlık olan insân-ı kâmilî, kâinatın bir yansıması olarak görür ve insân-ı kâmilin suretini kozmik varlıklardan ruhanî varlıklara kadar her şeyi içeren camî bir sûret olarak görür. Bu perspektif, âlemin içindeki her şeyin bir tür aynı olduğunu ve insanın ilahî varlığı temsil ettiğini öne sürer.⁷⁰ İnsan marifet elde etmek istediğinde ya da İbnü'l-Arabî'nin söylemiyle "fiil isimlerinin dışındaki fikirleriyle marifete sefer etmek istediğinde" âlemden farklı bir çıkış olmaksızın Hakk'ın istiva ettiği arş küresinden dışarı çıkarak mukaddes tarafla bağ kurmak ister. Burada İbnü'l-Arabî, marifet sahibinin, korunmuş bölge olarak ifade ettiği amâ perdesine denk geldiğini ifade eder ve keşf ehlinin bir amâda, fikir ehlinin bir amâda, küllün ise bir amâda olduğunu izah eder. Bu amâda sâlik ilahî şimşekler ile büyük marifet elde eder.⁷¹ Konevî de insân-ı kâmilin farklı türlerde gerçekleşen ruhanî seyirlerine değinirken bu seyrin ilkinin Zât gaybı mertebesinde başlayarak amâ mertebesinde gerçekleştiğini oradan kalem-i a'l'a, sonra levh ve daha sonra ruhların mazharlarının taayyün ettiği misâl âlemiyle bütünleştiğini ve dört küllî mertebenin (mana, ruh, misâl ve his âlemi) tümünün insanda birleştiğini ifade eder.⁷²

7. Amâ ve Münbasit Vücûd (Yayılan/Genişleyen Varlık)

İbnü'l-Arabî varlığı açıklarken onun iki itibarı yönüne dikkat çeker. Birincisi varlığın gaybi hakikati, hiçbir âleme ihtiyaç duymayan ve tüm tavsiflerden arınık olan Mutlak Varlık'tır. Diğeri ise vasıflarla sınırlandırılmış, mümkün gerçeklerin içerisinde cereyan eden, feyz eden, Allah'ın fiili meş'iyeti olan mukayyed varlıktır.⁷³ Hak Teâlâ'nın hem butûn (feyz-i akdes) hem de zuhur (feyz-i mukaddes) olarak varlıklara bahşettiği bu feyiz amâ içerisinde ve amâ vasıtasıyla tüm varlık âlemine yayılan nefestir.⁷⁴ Molla Fenârî de Nefes-i Rahmanî ve amâ arasındaki ilişkiyi açıklarken Nefes-i Rahmanî'yi umumiyetinden dolayı genel varlık olarak adlandırır ve amâyı ilmî taayyün ile belirginleşen hakikatler olduğundan dolayı Rahman'ın nefesinin sureti olarak açıklar.⁷⁵ Mümkün varlıklara feyz eden Hak, bizzat Hakk'ın vücudunun kendisidir ve münbasit varlık olarak adlandırılır. Münbasit varlığın mümkün varlıklarla olan ilişkisi, Mutlak Varlık'ın mukayyed varlık ile olan ilişkisi gibidir. Tanımlama, adlandırma, sınırlandırma bu makamda bizzat Allah'ın varlığının dış dünyada sereyan etmesi olduğundan dolayı mümkün varlıklar bu varlığın tecellileri olarak ortaya çıkarlar.⁷⁶ Münbasit Vücûd, Konevî'nin varlık düşüncesinde "vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek" olarak da ifade edilmiştir. Konevî'nin Vücûd-i âmm kavramına yüklediği anlam, Mutlak Varlık'tan sudur eden, tüm mümkünlere yayılan, onların hakikatlerine varlık veren Hakk'ın ilk tecellisidir ve bu tecelli Nefes-i Rahmanî'nin ta kendisidir.⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin genel varlıkla eş anlamda kullandığı el-Hakk'ul-mahlûk bihi kavramı da Allah'ın yarattığı ilk mevcut (nur) anlamına gelmektedir ki bu da "mevcut suretlerin kendisinde taayyün ettiği genel varlık nuru"na tekabül eder.⁷⁸

Zuhur etmiş olan münbasit varlık, Hakk'ın temel gölgelerinden bir gölgedir. Ve bu hakikatin gölgeleri hem soyut/zihni hem de somut/dışsal bir gölgedir. Hak Teâlâ ayakta tutan gücüyle varlığın bizzat kendisidir. Zira nesnelere Varlık dışında başka bir şey değildir. Varlık da Allah'tan başka bir şey değildir. "O evveldir, ahirdir, zahir ve batındır"⁷⁹ ayeti buna işaret eder.⁸⁰ Onun eşya ile aynı olması, somut ve soyut iki dünyada (ilm ve ayn), sıfatlar, isimler formu içerisindeki elbisesi vasıtasıyladır. Onun eşyadan farklı olması da kendi zatında gizli, örtük ve perdeli olmasıdır. Allah tarafından varlıkların yaratılması o eşyanın içinde gizli olmasıdır. Zira yaratılan her varlığın içerisinde kendisi örtük bir şekilde vardır ve eşyaların içerisinde

⁶⁹ Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 84; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 146.

⁷⁰ Mueyyidüddin Cendî, *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Kum: Neşr-i Bustân-i Kitap, 1423), 357.

⁷¹ İbnü'l-Arabî, *Seferler*, 14.

⁷² Konevî, *Miftâhü'l-Gayb*, 87-88; Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, 150.

⁷³ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 277.

⁷⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, 735; Mukaddime, 62; Kayserî, *Fusûsü'l-Hikem Şerhi*, 1/518-519; Dâvûd Kayserî, *Resâil-i Kayserî*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: Muessese-i Amuzişi ve Pejuheş-i Hikmet ve Felsefe-yi İran, 1381), 102; Abdurrahman Camî, *Nakdün-n-nusûs fi şerh-i Nakşi'l-Füsûs*, ed. Celaleddin Aştıyani (Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslâmî, 1370), 1/48.

⁷⁵ Fenârî Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Mesâbihü'l-iüns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fi şerhi Miftâhi'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 247.

⁷⁶ Kayserî, *Resâil-i Kayserî*, 45, 87; Sainuddin Ali Bin Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani (Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuş-i Âli, 1360), Mukaddime, 77; Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Mesâbihü'l-iüns*, 169.

⁷⁷ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 270; Abbasi, "Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücud Şinahtî", 241.

⁷⁸ Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, 271.

⁷⁹ el-Hadîd, 57/3

⁸⁰ Kayserî, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem*, Mukaddime, 16-17; Türke, *Temhîdü'l-Kavâid*, Mukaddime, 126.

bu örtük, gizli haliyle onları aşikâr kılmıştır.⁸¹ Ayna örneğinde olduğu gibi. Örneğin cam bizi göstermez ancak saydam bir camın arka yüzeyindeki siyah metal kaplama aynanın ışığını yansıtarak görüntü oluşmasını sağlar. Aynanın görüntüyü göstermesinin sebebi arka tarafının sırlı (kapalı) olmasındandır. O halde aynanın bize bakan kısmı tecellidir, arka planındaki sırlı, görünmeyen kısım ise Hak olarak teşbih edilebilir. Çünkü Hak, mutlak surette bilinmeyen ve beşer idrakinin ötesinde var olan bir sırdır. “Gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi, isteseydi onu sakın kılardı”⁸² ayeti bu manaya işaret eder. O halde Rahman’ın nefesi olan bu genişletilmiş varlık (münbasit vücud), amâ sayesinde en küçükten en büyüğe kadar her varlıkta tecelli eder. O halde bütün âlem içerisinde bu genişletilmiş varlığın bir yansıması olan varlık dışında bir şey yoktur.⁸³

Varlığın hakikati münbasit vücûd ile belirginlik kazanmıştır. Münbasit vücud, her bir varlığın mahiyetinin ortaya çıkma kaynağıdır ve her bir varlık ve ayân-ı sâbıteyi kendi rütbesi içerisinde aşikâr kılmaktadır. Zira münbasit vücud, özel sınırlılıkları kabul etmek suretiyle ilmi ve aynı varlık, cevher ve araz gibi belirgin formlara dönüşmektedir. Hak Teâlâ’nın ilk taayyünü olan ahadiyet makamında gizli olan zâtî isimlerinin her biri bir taayyün talep etmektedir ki onun vasıtasıyla isimlerin etkinlikleri (ahkâm) ortaya çıkmaktadır. Esmânın bu ilk taayyün etmiş hali ayn’lardır. Felsefî terminolojide mahiyetlere tekabül eden bu aynlar, ikinci taayyün olan vâhidiyet makamında ilmî bir forma büründüğünde o isimler arasında ilmî bir ayırım meydana gelerek ilmî nispetlerin zuhur etmesine vesile olur. Her biri özel bir hükme sahip olan bu ilmî nisbetler Zâtın özel tecellisi ile mütecelli olmuş halidir.⁸⁴ Böylece Hak Teâlâ’nın Zâtında içkin olarak bulunan bu aynlar, farklı ve sonsuz isimlerinin içerisinde hem külli hem de cüzi bir şekilde Rahman’ın nefesi ya da tecelli yoluyla tezahür eder.⁸⁵

Münbasit vücudun melekût ve mülk âlemine yansıyan iki boyutu vardır. Birincisi taayyünlerin henüz gerçekleşmediği Zât makamıdır. İkincisi ise varlığın soyut ve somut âlemdeki varlıklara feyzettiği kesret boyutudur. Bu boyutta münbasit vücudun bütün taayyünlere olan konumu eşittir ve Hak genel bir taayyüne sahiptir. O halde münbasit varlık Zât makamından başlayıp madde âlemine kadar devam eden hem vahdet boyutuyla hem de kesret boyutuyla ilişkili olan bir tecellidir. Bu tecelli Rahman’ın nefesidir.⁸⁶ Tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Rahman’ın nefesi ile yayılan münbasit vücud, tüm âlemlerde ve âlemlerin içerisinde bulunan varlıklarda yayılan Hakk’ın külli hakikatinden başka bir şey değildir. Bu küllî hakikat O’nun suretinde açığa çıkma ve görünür olma hali, Varlık tarafından akıtılan ve her şeye nüfuz eden ilahî bir tezahürdür. Böylece bu genel varlık, rahmet nefesi sayesinde küllî irade içerisinde temelde bir belirsizlik ayrılık olmaksızın her yaratığın özüne uygun bir şekilde zuhur ederek birbirinden farklı niteliklere bürünür.

Sonuç

İbnü’l-Arabî ve onun şarihlerinin görüşleri ışığında ele alınan amâ düşüncesi, çokluğun ve varlığın ortaya çıkış kaynağına işaret eden, kesretin vahdetten çıktığı, tüm kevnî oluşumları kendinde barındıran bir hakikat olarak görülmektedir. Sufilerin mekânsal olarak Allah’a dair ilk belirgenim olarak ifade ettikleri bu mertebenin altında ve üstünde hava olmayan bir bulut şeklinde tahayyül edilmesi oraya Allah dışında hiçbir şeyin hükmetmediğine bir işaret olarak okunabilir. Hakk’ın amâ ile belirginlik kazanması amâ’nın Tanrı ile hiçlik arasında bir berzah olarak anlamlandırılabilir. Tüm âlemin bu bulut içerisinde şekillenip tasvir edilmesi Hakk’ın yaratıcı hayali ile oluşmaktadır. Nasıl ki insan bir şeyi oluşturmadan önce onu kendi ilminde hayal ile var edip sonra vücuda getiriyorsa Hak Teâlâ da yaratıcı hayal gücü ile amâ içerisinde âleme bir varoluş bahşetmektedir. Öyleyse âlem, bulut içerisinde şekillenen hayali suretlerin toplamından ibarettir ve bu hayalin, lâhuttan nâsuta kadar varlıkta bulunan tüm formları içeren ve tüm âlemi kapsayan ilahî bir tecelli olarak gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle yaradılışın doğduğu hakikat olarak amâ Hakk’ın etkin bir hayali faaliyetidir. Hakk’ın faaliyeti, bilinmezlik mertebesi olan mutlak gayb ya da Mutlak Vücûd’un dışındaki tüm varoluşu kapsayarak ve yayılarak meydana gelmektedir. Her şeyden münezze ve tek olan Hakk’ın yayılması ise O’nun, kendi isim ve sıfatlarının formları içerisinde gerçekleşmektedir. Bu

⁸¹ Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem*, 104.

⁸² el-Furkân, 25/45

⁸³ Abbasi, “Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücud Şinahtı”, 243.

⁸⁴ Kayserî, *Şerhu Fusûsü’l-hikem*, 61; Dâvûd Kayserî, *Mukaddemât (Fusûsü’l-hikem’e Giriş)*, çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya (İstanbul: İnsan yay., 2011), 54; Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem*, 333; Cendî, *Şerh-i Fusûsü’l-hikem*, 32.

⁸⁵ Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1998), 221.

⁸⁶ Aştıyanî, *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü’l-hikem*, 130-104.

gerçeklik Hakk'ın verdiği ilahî soluk (nefes) ile ortaya çıkan yayılmanın, âlemde zuhur edecek tüm varlıkların suretlerini kabul eden amâyı oluşturmasıdır. Bu açıdan amâ yaradılışın Hak dışındaki varlığın başlangıç noktasıdır. Ancak bu başlangıç noktasını oluşturan temel sebep aşk hareketidir. Hakk'ın kendine olan muhabbeti ve derinliğinde gizli bir hazine olarak saklı bulunan isimlerinin zuhura çıkma talebi tecelliye doğurmaktadır. İsimlerin tecellisi ise bu aşk hareketini yatıştıran bir icad hareketine dönüştürme faaliyeti olarak görülmektedir. Bu nedenle amâ aşkın şiddetinden kurtulma hareketi olarak görülebilir. Hakk'ın verdiği nefes ile oluşan bulut/amâ, Zât'ın bilgisindeki tümel sıfatları hem kabul eder, hem de onları tikel bir hale getirerek varlıklara sûret verir. İlahî isim ve sıfatların Hakk'ın ezeli bilgisinde ayrışması Kendini yine Kendine gösterdiği ilk mütecelli faaliyet olarak görülmektedir. Bu açıdan amâ hem fail, hem münfail durumundadır. Amâ aşk hareketinin oluşturduğu ilahî bir nefes ise ve nefesi veren de Hak ise o halde amânın Hakk'ın bizzat kendisi olduğu sonucu da çıkarılabilir. Ancak çokluğu oluşturan bir hakikat olarak bakıldığında ise Hak dışındaki tüm varoluş olduğu sonucuna varılabilir.

Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ

Citation: Arslan Meçin, Büşra. "Black Light, The Metaphysical Universe of Sufism: Amâ.", *Artuklu Akademi* 11/1 (Jun 2024), 33-48. <https://doi.org/10.34247/artukluakademi.1466643>

Extended Abstract

The word 'amâ is derived from the root ع م ا and literally means to cover or curtain. This word, which literally means a thin cloud covering the sun, also means dust according to some. In the language of the Sufis, 'amâ is described as a cloud that causes goodness and blessings or overflowing divine blessings to reach the earth from the skies or the supreme world, just like the geographical cloud that causes rain to fall on the earth. 'amâ which is considered as black light, bottomless pit, solid darkness, expanding and spreading cloud, vapor coming out of breath, a level that does not fit into shape and space, has been seen as the source of existence and creation. Although this level, which is seen as the first source of existence, reminds us of the hyla, which is the first state of material existence before it takes shape, in philosophy, this concept in the expressions of Sufis actually points to a superior level of existence. The 'amâ that the Sufis envisioned was seen as the stage before the divine names and attributes became clear, in other words, before the divine determination took place. It is directly related to the breath of Rahman and at the same time the source of this divine breath, but it is conceived as the first stop of God's desire to create, the first ravine (barzakh) between the divine essence and the divine names and attributes, the curtain over the manifestation of creation, the first source of fertile existence that has not yet taken shape. As a matter of fact, Ibn al-Arabi accepts the origin of Rahman's breath as 'amâ . The reason for this is that God begins to manifest by breathing due to the desire to be known. Stating that the vapor condensed with God's exhalation becomes a cloud with 'amâ, he says that it is the first envelope (the first form of existence) that accepts existence and that all beings are manifested in this form. The breath of Rahman is equated with expansive existence, wide and comprehensive existence. For this reason, Ibn al-Arabi explains the relationship between the divine essence and beings based on the breath of the Rahman. According to him, the inner side of the unique existence of God, who has two essences as the inner one and the outer one, is God Almighty, while the outer side is the breath of Rahman. The breath of Rahman is the manifestation of God Almighty, which is the cause of all manifestations, and which flourishes as a result of His mercy and compassion. The verse "Allah is Rahman and His mercy encompasses everything" in the Holy Quran explains that the only reality that covers all beings in the universe with its mercy and compassion is the existence of God. Because the things in the eternal knowledge of Allah, they come into existence from the state of non-existence, which is a state that has no blessings, with the forgiveness and generosity of Allah. Just as the words that have not yet been differentiated are separated by the human breath and emerge differently, the breath of God, which is considered within the Breath of Rahman, gives existence to possibilities. When the cloud that God breathes out gives shape to all beings, the eternal truths in God's existence begin to separate from each other. This first manifest activity, in which God reveals to himself the truths of the constants hidden within himself, is conceived as creative imagination. Thus, everything that separates from the essence of the Divine Being - all forms of existence, from the highest being to the lowest cosmic formations - begins to manifest itself in the cloud ('amâ)with the creative imagination of God. Then, cloud or ama is a substance in which all beings that will arise in the universe are shaped. Ibn al-Arabi calls this creative imagination power Absolute Imagination (al-Barzah al-Mutlak). Since ama is a barzakh between unity and multiplicity and uniting the two, it is possible to compare it with the reality of man. Because man is an encompassing being that gathers all the truths of existence within himself, God has conceived the truth of man as an ravine (barzakh) between God and the universe. As a matter of fact, the reason why God wants to manifest himself from ama to the world sky with the name Rahman in the name of Rabb is that he wants to be known. This knowing only occurs through the believer's heart. Because God, with all His attributes, is not manifested either on earth or in the sky, on the contrary, He is only manifested in humans. Drawing attention to the absolute and limited aspect of existence, Ibn al-Arabi points out that the overflow that penetrates from the absolute being is the breath that spreads to the entire world of existence in and through 'amâ and that it is God's existence itself that overflows into possible beings and is called the emanating being (al-wucud al-munbasit).

Kaynakça

- Abbasi, Fatime. "Caygah-i Amâ der Mebahis-i Vücut Şinahtî". *Fasılname-yi İrfan-i İslami* 11/44 (1394), 233-254.
- Aştıyanî, Seyyid Celaledin. *Şerh-i Mukaddime-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem*. Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 3. Basım, 1370.
- Camî, Abdurrahman. *Nakdü'n-nusûs fi şerh-i Nakşi'l-Füsûs*. ed. Celaledin Aştıyanî. Tahran: Sazmân-i Çap ve İntişârât-i Vezâret-i İrşâd-i İslamî, 2. Basım, 1370.
- Cendî, Mueyyidüddin. *Şerh-i Fusûsü'l-Hikem*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyanî. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitap, 2. Basım, 1423.
- Cendî, Mueyyidüddin. *Şerh-i Fusûsü'l-hikem*. ed. Seyyid Celaledin Aştıyanî. Kum: Neşr-i Bustân-i Kitap, 2. Basım, 1423.
- Chittick, William C. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs yay., 2. Basım, 2003.
- Chittick, William C. *Sufî'nin Bilgi Yolu*. İstanbul: Okyanus yay., 1. Basım, 2006.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*. çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan yay., 3. Basım, 2008.
- Cîlî, Abdulkerim. *el-İnsanü'l Kâmil*. ed. Ebu Abdurrahman b. Uveyda Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l İlmîyye, 1. Basım, 1418.
- Cîlî, Abdulkerim. *Hakikat-i Muhammediyye*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes yay., 1. basım., 2010.
- Cîlî, Abdulkerim. *İnsân-ı Kâmil*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul, 2. Basım, 2002.
- Cîlî, Abdulkerim. *Varlık Mertebeleri*. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2006.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay vd., 2013.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: Kapı yay., 1. Basım, 2015.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufi Hermenötik (İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi)*. çev. Semih Ceylan. İstanbul: Mana yay., 1. Basım, 2008.
- Ğurâb, Muhammed Mahmud el-. *Şerh-i Fusûsü'l-hikem min Kelâmi'ş-Şeyhu'l-Ekber*. Dimeşk, 2. Basım, 1416.
- Hakîm, Suad el-. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı yay., 1. Basım, 2005.
- Hemedânî, Aynulkudât. *Temhidât*. ed. Afif Useyran. Tahran: Danişgah-i Tahran, 1. Basım, 1341.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Futuhâtü'l-Mekkiye*. ed. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. Kahire: Dâru'l İhyai'l Kutubi'l Arabî, 1. Basım, 1946.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 4. Basım, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera yay., 4. Basım, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Seferler: el-İsfâr an Netâici'l-Esfâr*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes yay., 4. Basım, 2006.
- İmam Ali. *Divan-ı İmam Ali (Tercüme ve Şerh-i Meybûdi)*. çev. Hasan Rahmanî, Seyyid İbrahim Eşkşirin. Tahran: Merkez-i Neşr-i Miras-ı Mektub, 1376.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. basım., 1998.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*. ed. Asım İbrahim el-Keyali. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 1. Basım, 1462.

- Kâşânî, Abdurrezzak. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. Kum: İntişârât-i Bîdar, 4. Basım, 1370.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 1. Basım, 2004.
- Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe yay., 2023.
- Kayserî, Dâvûd. *Mukaddemât (Fusûsu'l-hikem'e Giriş)*. çev. Turan Koç, Mehmet Çetinkaya. İstanbul: İnsan yay., 1. Basım, 2011.
- Kayserî, Dâvûd. *Resâil-i Kayserî*. ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. Tahran: Muessese-i Amuzişi ve Pejuheşi Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 2. Basım, 1381.
- Kayserî, Dâvûd. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. Tahran: Şirket- İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1. Basım, 1375.
- Kızılkaya, Müzekkir. "Abdurrahman Câmî'nin 'Amâ Hadisine Yazdığı Farsça Bir Şerh ve Tercümesi: Risâle-i Şerh-i hadîs-i Ebî Rezîn el-'Ukaylî". *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 695-716.
- Konevî, Sadreddin. *İ'câzü'l-Beyân fî Tefsîr-i Ümmi'l-Kur'an*. ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. Kum: İntişârât-i Defter-i Tebliğât-i İslami, 1. Basım, 1381.
- Konevî, Sadreddin. *Miftâhü'l-Gayb (Misbâhü'l-Uns)*. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 1. Basım, 2010.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizigi: Miftah-ı Gaybi'l-Cem ve'l-Vücûd*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yay., 3. Basım, 2009.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yay., 4. Basım, 2005.
- Lâhicî, Muhammed Esiri. *Mefâtihu'l-İ'câz fî Şerh-i Gülşen-i Râz*. ed. Mirza Muhammed Meliku'l Kitab. Bombai, 1312.
- Miftah, Abdulbaki. *Fusûsu'l-hikem Anahtarları*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan yay., ts.
- Nejad, Ali Eminî. *Âşinâyî bâ İrfân-i İslâmî: Külliyyât, Tarih, İrfân-i Nazarî, İrfân-i Amelî*. Kum: Muessese-i Amuzişi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, 2008.
- Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1. Basım, 1390.
- Seccadî, Seyyid Cafer. *Tercüme-yi Hikmetu'l-İşrak*. Tahran: İntişârât-i Danişgâh-i Tahran, 1390.
- Sühreverdî. "Âvâz-i Per-i Cibrîl". *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Sühreverdî. "fî Hakîkati'l Aşk". *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 2. Basım, 1375.
- Şemseddîn Muhammed b. Hamza, Fenârî. *Mesâbihü'l-üns beyne'l-ma'kûl ve'l-meşhûd fî şerhi Miftâhi'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l -Kutubi'l- İlmîyye, 2010.
- Şirvani, Zeynelabidin. *Bustânu's-seyyahe*. Tahran: Çaphane-i Ahmedi, 1315.
- Tahrânî, Allame Seyyid Muhammed. *Allahşinasi*. Meşhed: İntişârât-i Allame Tabatabai, 1426.
- Türke, Sainuddîn Ali Bin. "Şerh-i Hadis-i Âmâ". *Çahardeh Risâle-i Farsî*. ed. Seyyid Ali Musevî Behbehânî - Seyyid İbrahim Dîbacî. Tahran: Neşr-i Taki Şerif Rızayî, 1. Basım, 1351.
- Türke, Sainuddîn Ali Bin. *Temhîdü'l-Kavâid*. ed. Seyyid Celaleddin Aştıyani. Tahran: İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve Âmuzişi-İ Âlî, 1. Basım, 1360.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan yay., 3. Basım, 2011.
- Uludağ, Süleyman. "Amâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/533. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Zemani, Mehdi. "Ruykerdha-yi Kelami Felsefi ve İrfani be Hadis-i Amâ". *Tarih-i Felsefe* 4/1 (1392), 37-60.