

İBNÜ'L ARABÎ DÜŞÜNÇESİNDE VARLIĞIN TASAVVUFÎ YORUMUNUN SAYI METAFİZİĞİNE UZANAN YANSIMALARI

Osman Nuri KÜÇÜK*

*Sayı, ilahî hazrettede bilkiyyve mevcut ilahî bir sırdır. Bu sırta muttali olup onunla
amel edene sayının sırları, ruhları ve menzilleri açılır.¹*
Muhyiddin İbnü'l-Arabî

Özet

İbnü'l Arabî Düşüncesinde Varlığın Tasavvufî Yorumunun Sayı Metafizikine Uza- nan Yansımaları

Sayı, insanoğlunca tarihin erken dönemlerinden beri Yaratıcı ile âlem arasında bir mizan unsuru olarak görülmüştür. Sayının kaynak itibariyle ilahî doğasına işaret eden İbnü'l-Arabî, *vahdet* anlayışı doğrultusunda sayıyı asıl kaynağına ircâ eder. Varlığın oluşumu İbnü'l-Arabî'ye göre üçlü esas üzerine teşkil edildiğinden temel olarak 1, 2, 3 sayıları üzerinde durmakta; bu sayıların var oluştaki ilahî arketipini izah etmektedir. Sayılarla var oluş arasında orijinal sayılabilecek bağlantılar kurmaktadır. Daha ziyade rasyonel değerlendirmelerin mevzuu yapılan sayıları kendi irfânî sistemi içinde izah etmektedir.

Anahtar kelimeler: İbnü'l-Arabî, sayı, aded, ebced, tekvîn

Abstract

In Ibn Arabî's School of Thought, Reflections of Sufi Explanation of Existence In the Context of Number Metaphysics

Since early ages of human history, numbers have been regarded as an element of balance between God and Universe. Using their source as testimony to the divine nature of numbers, Ibn Arabî explains the true origin of numbers from the perspective of his conception of "*wahdat*" (oneness). Committing to the idea that existence is of a ternary nature, Ibn Arabî dwells on the numbers 1, 2 and 3. Describing the divine archetype of these numbers in existence (*wucūd*), he establishes original connections between numbers and existence. Ibn Arabî resorts to inner wisdom for describing the nature of numbers, which are otherwise typically explained in a rational context.

Key words: Ibn Arabî, number, creation, teqwin, three unity.

* Yrd. Doç. Dr., Erciyes Üniv. İlahiyat Fakültesi.

1 Muhammed b. Ali Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabîyye, Beyrut 1997, c. I, s. 126.

1. Giriş

Tarih öncesinden bilgisayar çağına uzanan dönem boyunca matematik, hesap, kehanet, mistisizm, din ve büyü gibi birçok alanda kullanılan² sayılar nereden gelmektedir, sorusu simgelerin alışılmışlığından ilk bakışta tuhaf gelebilir.³ Ancak cevabın tarihsel serüveni, aynı zamanda insanın varlığı ölçme girişimidir.⁴ Kendisini, eşyâyı ve âlemi tanımaya ve çevresindeki gizem tabusunu aralamaya çalışan insanın bulduğu ilk ve küllî anahtar sayıdır. Sayının böylesine kapsamlı oluşu varlığın her alanına uygulanabilirliğinden kaynaklanmaktadır. İnsan, sayılarda keşfettiği uyum sayesinde kendisi ile kozmos arasındaki uyumun da farkına varmıştır.⁵

Her uygarlık sayıları gösteren kendi işaretlerine sahiptir. Sümerler çeşitli şekillerdeki kertikleri,⁶ İnkalar renkli düğümleri,⁷ Çinliler çeşitli çizgileri olan imleri ve abaküsü,⁸ Firavun uygarlığı resimleri, Girit ve Hitit krallıkları hiyeroglif sayısal gösterimini, Fenikeliler ve Romalılar ilkel sayı formlarını kullanmaktaydılar.⁹ Daha karışık matematik işlemleri için alfabenin harflerinin sayıları temsil ettiği sayma sisteminin pratik olduğu kanıtlanmıştı.¹⁰ Kökeni antik Yunan'a veya İbranilere dayandırılan alfabetik sayılama yönteminin kullanımı Arapçada da devam etmiştir. Arapçada aynı zamanda rakamları da gösteren harflerin eski Sami dilleri esasınca dizilmesini izleyen Arap alfabesine *ebced* denilir.¹¹ Yüzyıllardır İbraniler tarafından *Kabala*'da uygulanan bu yöntemde her harfin iki anlamı olduğundan isimler, kelimeler ve sayılar arasında kolayca bağlantı kurulmaktadır.¹²

- 2 Georges Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde Rakamların Evrensel Tarihi I*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1995, Önsöz.
- 3 Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 1.
- 4 Ifrah, *age*, s. 3.
- 5 Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, çev.: Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., Kabalıcı Yay., İstanbul 2000, s. 34.
- 6 Bk. Ifrah, *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine Rakamların Evrensel Tarihi II*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 3. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996, ss. 1-33.
- 7 Schimmel, *age*, s. 15.
- 8 Geniş bilgi için bk. Ifrah, *Uzak Doğu'dan Maya Ülkesine Bir, İki, Üç Rakamların Evrensel Tarihi IV*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 4. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996, ss. 1-71.
- 9 Geniş bilgi için bk. Ifrah, *Akdeniz Kıyılarında Hesap Rakamların Evrensel Tarihi III*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 3. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996, ss. 1-167.
- 10 Alfabe ve sayılama ilişkisi hakkında geniş bilgi için bk. Ifrah, *Akdeniz Kıyılarında Hesap*, ss. 131-167.
- 11 Ebced hesabı ve İslam kültüründeki gelişim serüvenine ilişkin geniş bilgi için bk. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, 2. bs., Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- 12 Schimmel, *age*, s. 15.

Sayıların tarihsel gelişimi insanın Tanrı anlayışı gibi somuttan soyuta doğru bir seyir izlemiştir.¹³ Aklı sayesinde insan, eşyâ ile ilişkisinde başlangıçta parmaklar,¹⁴ çakıl taşları,¹⁵ çeltikler, sürüler gibi somut şeyler üzerinden sayısal değerlendirmeye girişmişken bu araçlar giderek soyutlaşıp yetkinleşmiş ve simgelere objektif sayı değerleri yüklenmiştir.¹⁶ Tarihsel açıdan dil, yazı ve aritmetik arasında insanın özümsemekte en çok sıkıntı çektiği alan sonuncusudur.¹⁷ Zira sayılar insanların ulaşabildiği kavramların en soyutları arasında yer almaktadır.¹⁸ Bu da her varlıkta bulunmasına rağmen sayıların doğrudan algılanmasındaki sınırlardan¹⁹ ve nesnelerin niceliğini niteliğinden ayıran soyut sayma yetisinin çok karmaşık bir zihinsel süreç gerektirmesinden kaynaklanmaktadır.²⁰

İlkelinden gelişmişine her toplumda insanın sayıyı bir şekilde düşünüp sembolleştirdiğini gösteren tarihi süreç aynı zamanda sayı bilgisinin temellerinin Allah vergisi olarak insan doğasında var olduğuna da işaret etmektedir.²¹ İnsanın sayıları göstermek için sayısal simgeler kullanması, sayıların esasen nesnelere değil de nesnelere üzerine işleyen insan düşüncesinin yasalarından geldiğini kanıtlar. Zira gerçeklik sayıyı esinlese de onu meydana getirmez.²² Çağdaş bilim adamı ve düşünür Roger Penrose sayıların söz konusu ilahî doğasına şöyle işaret etmektedir:

“Matematikte öyle örnekler vardır ki keşif sözcüğünün kullanılması icad sözcüğünün kullanılmasından daha doğru olur. Bu gibi durumlarda yapının özü, ona daha sonra kazandırılan özelliklerden fazla önem kazanır. Bunlar, matematikçilerin ‘Tanrı’nın işi’ ile karşı karşıya kaldıkları durumlar diye niteleyebileceğimiz durumlardır.”²³

13 Bk. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 48 vd.

14 El, insanlığının hayatında ilk sayım ve hesap makinesi olduğundan (bk. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 133 vd.) çoğu eski kavim tarihte sayı saymayı 10 parmakla yapmış bunun bir sonucu olarak şu anda var olan sayma sistemlerinin çoğu 10’lu tabana dayandırılmıştır. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 11, 114 vd.

15 Aritmetik tarihinde el gibi kullanılan diğer eski bir dizge çakıl taşıdır. İngilizcedeki hesap (calcul) kelimesinin Latince küçük çakıl anlamına gelen calculus kelimesinden geldiği bilinmektedir. Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 13.

16 Ifrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 9.

17 Ifrah, *age*, s. 37.

18 Ifrah, *age*, s. 36.

19 Ifrah, *age*, ss. 39 vd.

20 Ifrah, *age*, s. 29.

21 Roger Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ Kralın Yeni Usu I*, çev.: Tekin Dereli, 7. bs., Tübitak Yay., Ankara 2000, s. 115.

22 Ifrah, *age*, s. 81.

23 Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ*, s. 114.

2. Sayı-Varlık İlişkinine Dair Kısa Bir Tarihçe

Sayılarla ilgili bilinen ilk sistemli izahlar Pythagoras (ö.M.Ö. 500) tarafından yapılmıştır. Kozmosu sayılar üzerine kurulu bir bütün olarak gören Pythagoras, sayı ilminin ilahî doğası üzerinde durması itibariyle dikkat çekmektedir. Sayıyı *Tanrı'nın asli ve aktif erdemi* olarak gören Pythagoras'ın bu ilmi tanımlayan aşağıdaki ifadeleri, onun bu konudaki görüşlerini bariz şekilde yansıtmaktadır:

“Sayılar ilmi ve kökeninde bir'in bulunduğu ilim, tevhid ilmidir. Sayıların özelliklerine sınıflandırılmasına ve düzenine ilişkin ilim, Yüce Yaratıcı tarafından yaratılan varlıkların ve O'nun sanatının, düzeninin ve sınıflandırılmasının ilmidir. Sayı ilmi nefsin merkezine yerleştirilmiştir. Açıklığa kavuşmadan ve hiç kanıtsız bilinmeden önce pek az tefekkür ve hafızaya ihtiyaç duyulur.”²⁴

Pythagoras, kainattaki varlığı temelde Bir'in açılımı kabul ettiğinden harfler, sayılar, sesler, renkler, şekiller, kısaca bütün varlık formları arasında kesreti vahdete ircâ eden bir ilişki varsayar. Pythagoras'ın anlayışına göre kainatın esasını ahenk oluşturmaktadır.²⁵ Pythagoras âlemdeki ahengin sayılarla sağlanmasından hareketle bu ahengin daha ziyade matematik, müzik,²⁶ astronomi ve renklerdeki yansımaları üzerinde yoğunlaşmıştır.²⁷

Pythagoras'a göre ilk varlık 1'e karşılık gelen noktadır. Noktanın hareketiyle sayısal değeri 2'ye karşılık gelen çizgi, çizginin hareketiyle düzlem, düzlemin hareketiyle geometrik cisimler meydana gelir. Buna göre âlem, ahenkli ses ve hareketten meydana gelen sayının neticesidir. Âlemi sayılar âlemine benzeterek sayı ilkelerini her şeyin var oluş ilkesi ve varlık unsuru gören²⁸ Pisagorculara göre kozmos, matematikle eşbiçimlidir.²⁹ Onlara göre her şey sayıların ilkeleri üzerine var olduğundan âlemdeki nesnelere sayısal

24 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev.: Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1991, s. 161.

25 Bk. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, 5. bs., Sosyal Yay., İstanbul 1998, ss. 24-28.

26 Bu ahengin bir sonucu olarak Pisagorcu gelenekte müziğin sayılarla konuştuğu kabul edilmektedir. Bu kabülün daha sonraki dönemlerde bir devamı olarak Alman klasik müzisyenlerinden J. S. Bach'ın (ö.1750) müzik çalışmalarına büyük ölçüde müziksel matematik denilmektedir. Schimmel, *age*, ss. 34-35.

27 Bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. bs. Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, ss. 29-31.

28 Bayram Ali Çetinkaya, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, İhvân-ı Safâ Modeli*, İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 48.

29 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 22.

olarak gösterilebilir.³⁰

Pisagorcunun geleneği paralel şekilde Plotinus (ö.270) da sayıların, âlemin sınırlarını çözecek belli anahtarlar içerdiğini zira sayıların onlar tarafından betimlenen nesnelere önce var olduklarını belirtir.³¹ Bu geleneğin bir devamı olarak çağdaş matematik felsefesinin üç ana akımından³² birini teşkil eden Plâtonizm, matematiksel doğruluğun mutlak, dışsal ve ebedi olduğunu, insan-yapısı kriterlere dayanmadığını, ne insan toplumuna ne de fiziksel nesnelere bağlı olmadığını savunur.³³

Modern hayatın hemen her alanına sirayet eden muazzam bilgisayar endüstrisinin temelini 1697 gibi erken bir tarihte Leibniz (ö.1716) tarafından oluşturulan ikili sayma sistemine dayandığı bilinmektedir.³⁴ Bilgisayar teknolojisinin günümüzde ulaştığı merhaleden bilgisayar ekranındaki görüntülerin gerçek dünyadaki olguların bire bir temsili olmadıklarını biliyoruz. Âlemin de muazzam bir bilgisayar ekranından ibaret olup olmadığı³⁵ özellikle Platoncu geleneğe mensup düşünür ve mistiklerce irdelenmiştir.

Pisagorcunun ve Yeni-Eflatuncunun fikirleri geniş çapta kullanarak aritmetik ve geometrinin metafizik yönü üzerinde duran İhvanu's-Safa da sayı ilmini (*ilmü'l-aded*) kaynağı itibarıyla doğaüstü bir ilim ve diğer bütün bilimlerin kökeni olarak görmektedir.³⁶ Sayı ilmi onlara göre her şeyin temelini oluşturan birlik (vahdet) ilkesini anlamının en doğrudan yollarından biridir. Zira Allah'ın âlemle ilişkisi, 1'in sayılarla ilişkisine benzemektedir.³⁷

Sayılar ile varlık formları arasında temel bir ilişki olduğu fikri, çoğu mistik düşünür tarafından dile getirilmiştir. Söz gelimi Hıristiyan mistik düşünür Augustine (ö.430) sayı ve eşyâ arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

“BİRER sayıları olduğu için bütün varlıkların biçimi vardır. Onlardan bu sayıları alırsanız, geriye bir şey kalmaz. Çünkü varlıklarda ölçülmüş (sayılar) kadar öz bulunmaktadır.”³⁸

30 Schimmel, *age*, s. 25.

31 Schimmel, *age*, s. 27.

32 Bu ana akımların diğer ikisi Formalizm ve Sezgiciliktir. Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ*, s. 138.

33 Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ*, s. 139.

34 Schimmel, *age*, s. 14.

35 Penrose, *Bilgisayar ve Zekâ*, Sunuş.

36 İhvanu's-Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Çetinkaya, *age*, s. 45-83.

37 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 28.

38 Schimmel, *age*, s. 203. Sevilah İsidore'nin miladi 600'lü yıllara ait şu sözü de bu minvaldedir:

Sayılar hakkında Pythagoras'ın yaptığı izahlar doğrultusunda, birçok mistik gelenekte sayılarla ilgili şu temel fikirlerin benimsendiği söylenebilir.

1. Sayılar, düzene soktukları şeylerin doğasını belirler.
2. Bu sayede sayı, Yaratıcı ile yaratılmış âlem arasında aracı olur.³⁹
3. Sayılar üzerindeki değişiklik, sayılarla bağlantılı şeyleri de etkiler.⁴⁰

Buna binaen birçok dini gelenekte sayılara ilahî bir kutsiyet atfedilmiştir. Mesela Hindistan'da sayı için *Brahma doğal anlam* tanımı yapılmaktadır.⁴¹ Semavi dinlerde de bazı sayıların dinsel önemi ve gizemli karakteri olduğu kabul edilmektedir.⁴² Yahudi *Kabala*'sında harf rakamlarla yapılan sayı gizemciliği önemli bir yer teşkil etmektedir.⁴³ Benzer şekilde Ortaçağ Hıristiyanlığının özellikle gnostik tarikatlarında bu gelenek sürdürülmüştür.⁴⁴

Sayı gizemciliğinin büyü ve kehanette kullanılması, büyü ve kehanetin de İslâm'da kesin bir şekilde yasaklanmasından ötürü İslâm kültüründe sayılar diğer dinî geleneklerde olduğu kadar belirgin bir ehemmiyeti haiz değildir. Buna rağmen İslam kültüründe de sayılara dinî bir ehemmiyet zımnen de olsa atfedilmiştir. Çeşitli ibadetlerin belli sayılarda yapılmasının istenmesi bunun göstergelerinden kabul edilebilir. İslami geleneğe "*Allah tek (vitr) tir tek olanı sever*" hadisinden⁴⁵ hareketle özellikle tek sayıya vurgu yapılmış, dinî merasim ve ibadetlerin tek sayı ile icra edilmesinde dinî bir ehemmiyet varsayılmıştır.⁴⁶ Namaz esnasında rüku ve secdedeki zikirlerin 3, 5 veya 7 kez tekrar edilmesinin istenmesi, namaz sonrasında 33'er kez tespih çekilmesi, bir tavafın 7 şavttan meydana gelmesi, Safa ile Merve tepeleri arasında 7 kez sa'y yapılması ilk anda akla gelen örneklerden bazılarıdır. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Sayı sembolizmi sûfi ve mistik düşünürlerin telif ettikleri eserlerin tertibine de sirayet etmiştir. Sözelimi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem* adlı eseri, her biri bir Peygamberin hikmetine tahsis edilen 27 fass halinde tertip edil-

"Bütün her şeyden sayılarını alın, hepsi nasıl da mahvolacaktır." (Schimmel, *age*, s. 29).

39 Bir mimara atfedilen şu söz bunun tipik bir göstergesidir. "Duvarın ötesinde Tanrı oyun oynuyor. Evrenin yapıldığı sayılarla oynuyor." (Schimmel, *age*, s. 299).

40 Schimmel, *age*, s. 27.

41 Schimmel, *age*, s. 20.

42 Schimmel, *age*, ss. 20-21.

43 Bk. Schimmel, *age*, ss. 26-28

44 Bk. Schimmel, *age*, ss. 29-35.

45 Buharî, *es-Sahîh*, Deavât 69; Müslim, *es-Sahîh*, Zikr 5; Ebu Davud, *Sünen*, Vitr 1.

46 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 24. Benzer bir vurguyu Shakespeare, Windsor'un Şen Dulları oyununda şöyle ifade eder: "Tek sayılarda Tanrısallık vardır." Schimmel, *age*, s. 24.

miştir.⁴⁷ Allah isminin mazharı kabul edilen elif harfiyle birlikte bu sayının Arap alfabesinin harf sayısı olan 28'e tekabül ettiği var sayılmaktadır.⁴⁸ Bütün varlık âlemi İbnü'l-Arabî düşüncesinde Allah'ın *kelimelerinden* birer numune kabul edildiğinden bu sembolizmle Peygamberlerin insan varlığı(kelimesi)nün mümtaz kelimeleri olarak görüldüğüne işaret edilmektedir.

Hıristiyan düşünür ve mistiği Augustine (ö.430)'in *The City of God (Tanrı Devleti)* adlı hacimli yapıtı da benzer bir eğilimle telif edilen bir eserdir.⁴⁹ Kitabın 22 bölümü İbrani alfabesinin 22 harfine karşılık gelecek şekilde yazılmıştır.⁵⁰

3. İbnü'l-Arabî'ye Göre Sayı İlmi (*ilmü'l-aded*)

Tasavvufî düşünce geleneğiyle paralel olarak İbnü'l-Arabî, âlemde zuhur eden ve etmeyen mevcudât ve eşyâyı ilk ve aslî ilahî kaynaklarına ircâ etmek suretiyle izah eder. Bu doğrultuda olmak üzere İbnü'l-Arabî'ye göre sayı (aded), var oluş (vücûd)un ilahî mertebe (hazret)sinde bilkuvve halde mevcut olan ilahî bir sırdır.⁵¹ *İlahî hazrette* kuvve halinde zuhur eden sayının âlemdeki zuhuru ise fiilîdir. Sayı, âlemdeki fiili zuhurunda *ilahî hazretteki* kuvveyi de kendisiyle birlikte bu âleme taşıdığından âlemdeki zuhurunda hem bilkuvve hem de bilfiil mevcut hale gelmiştir.⁵² Böylece fiilî var oluşunu âlemdeki zuhurdan alan sayı, kuvvelliğini ise ilahî hazretteki ilahî ilk numunesinden almaktadır.

Hıristiyan bir neo-platoncu düşünür olan Augustine (ö.430) de İbnü'l-Arabî'yle benzer şekilde sayının ilahî arketipine işaret eder. Ona göre de sayılar, ilahî bilgeliğin formu ve insan ruhunun tanıyabileceği şekilde dünyada var oluşudur.⁵³

İlahî hazret ile âlem arasındaki bağlantıyı sağlaması yönüyle İbnü'l-

47 *Fusûsu'l-Hikem*'deki sayısal sembolizm ve 28 sayısı hakkında ayrıca Tasavvuf dergisinin elinizdeki sayısında yayımlanacak şu kitap bölümüne bk. Abdülbâkî Miftah, *Meftâihü Fusûsu'l-Hikem* (Merâkeş-1997) "Fusûsu'l-Hikem'de Sayılar", (Kitabın 19-33 sayfaları arası) çev.: Prof. Dr. Dilaver Gürer. Bu vesile ile söz konusu çalışmadan bizi haberdar eden Dilaver Gürer beye teşekkür ederim.

48 Aynı bir tam dönüşüne ve Arap alfabesindeki harf sayısına karşılık gelen 28 sayısı, İhvan-ı Safa düşüncesinde de sayıların en mükemmeli kabul edilir. Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 29.

49 bk. Saint Augustine, *The City of God*, çev.: Henry Bettenson, Penguin Boks, London 1984.

50 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 30.

51 *Fütûhât*, c. I, s. 126.

52 Aynı yer.

53 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 29.

Arabî'ye göre sayı bir berzah hükmündedir. Çünkü Allah, evrendeki varlıkları sayıların ölçüsüyle inşa ve icat etmektedir. Bu yönüyle sayılar, âlemin deruni kozmik dili olarak da nitelenebilir. Bu yüzdendir ki bu kozmik dilin çözümlenmesi ile evrendeki varlıkların sırrına muttali olunması İbnü'l-Arabî'ye göre eşdeğer bir süreçte gerçekleşmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre şu hadisler sayılardaki ilahî sırâ işaret ederler: "Allah'ın 99 ismi vardır. Onların sayısının miktarını (kadrini) bilen cennete girer." "Allah'ı (mahlûkattan perdeleyen) 70 bin hicap vardır."⁵⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre dinî metinlerdeki sayısal değer içeren yukarıdakilere benzer ifadeler, ilahî mertebede bilkuvve haldeki mevcut ilahî sırânın, vücûddaki bir sırâ karşılık geldiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla hadisin gerçek anlamına erişme, sayının sırrına muttali olmayı gerektirmektedir.⁵⁵

Sahip olduğu sayı bilgisinin kaynağına ilişkin muhtemel bir soruya İbnü'l-Arabî, doğrudan yahut dolaylı cevap verebileceğini belirtir.⁵⁶ Doğrudan cevabı bu bilgilerinin kaynağının *seyr ü sülûk* neticesinde eriştiği keşf ve müşâhedeye dayalı irfânî bilgi olduğudur. Dolaylı cevabında ise keşf ve irfânını zahiri bir sebeple gizleyerek sayı bilgisinin kaynağını sayı ilmi (*ilmu'l-aded*) yani matematik ve aritmetik bilgisi olarak ifade eder. Sayı bilgisinin kaynağını akla ircâ eden ikinci cevabın keşf ve müşâhedeye dayalı irfânî bilgiyi kabul etmeyenlere yönelik bir tenezzül ve akla yakınlaştırma icabı söylendiği verilen cevaptan da anlaşılmaktadır. İlâveten İbnü'l-Arabî, keşf ve müşâhadenin bütün bilgilerinde dayandığı temel esas olduğunu bunların akabinde açıkça belirtir.⁵⁷ Binaenaleyh İbnü'l-Arabî'nin sayı bilgisinin kaynağı keşf ve irfândır diyebiliriz. Diğer bir ifadeyle *ma'rifeti aded*, *ma'rifetullahın* kendisine kazandırdığı bir bilgi türüdür.

Harfleri bir ümmet olarak niteleyen⁵⁸ İbnü'l-Arabî, harflerin sayısal değerleri ile bu değerlere yüklenen anlamlar hakkında *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de genişçe bilgi verir.⁵⁹ Ancak bunu yapmaktaki amacı ebced hesabı yapmak suretiyle geleceğe dair kehanetlerde bulunmak değildir. Bilindiği gibi ebced hesabında, harfler, sayılar ve gök cisimleri (eflâk) arasında sayılar vasıtasıyla kurulan ilişki ve bundan hareketle gelecekteki olaylara dair bazı tahminler yürütülebileceği de varsayılr. İbnü'l-Arabî ebced hesabını bir ilim dalı ola-

54 *Fütûhât*, c. I, s. 126.

55 Aynı yer.

56 *Fütûhât*, c. I, s. 103.

57 Aynı yer.

58 *Fütûhât*, c. I, s. 101.

59 *Fütûhât*, c. I, ss. 125-126.

rak nitelemesine rağmen bu ilmin talep ettiği türden bir ilim olmadığını; harflerin sayısal değerleri hakkında bilgiler içeren *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin de ebced ilmini bahis konusu yapan bir eser olmadığını açıkça belirtir.⁶⁰ Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin (ö.1240) harflere ilişkin metafizik yorumları ile Fadlullah Astrabadi (ö.1394) tarafından tesis edilen Hurufilik⁶¹ cereyanı arasında ele alınan mevzu bakımından bazı benzerlikler bulunsa da harflerin yorumundan varılan sonuçlar ve sistemlerinin bütünlüğü bakımından mahiyet farkı olduğu gayet açıktır.⁶²

Sayılarla ilgili kendisinden önce yazılmamış, müstakil bir eser yazmayı tasarlayan İbnü'l-Arabî'nin ömrünün buna kifayet etmediğini konuyla ilgili ifadesinden anlıyoruz. Yazmayı düşündüğü bu eserinde ele alacağı konuları ise şöyle özetler:

"Bu eserde hazret-i ilahîye (mertebesin)deki ilahî ilk numunelerinin sayılara kazandırdığı sırlar ile bu sırların âlemdeki yansımaları ve bu hakikatlerin hazreti ilahîye ile âlem arasındaki bağlantıları ortaya koyacağız. Ortaya konulan bu şeylerle sırlar sevinir ve karar yurdu olan ahiret yurdunda saadete erişilir."⁶³

Mamafih İbnü'l-Arabî'nin harflerin sayısal değerleri hakkında *Fütûhât*'da verdiği bilgilerde sayı metafiziği ile varlık yorumuna dair görüşlerinin ipuçlarını bulmak mümkündür. *Fütûhât*'da bu konuya yer vermesinin temel sebebini verilen bilgiyle amel edilmesi şeklinde izah eden İbnü'l-Arabî, ameli karşılığında kişiye sayının sırlarının, ruhlarının ve menzillerinin açılacağını ifade eder.⁶⁴

4. Sayı-Sayılan (Aded-Ma'dûd) ve Vücûd-Adem ilişkisi

Sayının keşfiyle ilgili tarihsel sürece bakıldığında ma'dûd (sayılan) hükümündeki eşyânın erkenden farkına varan insanoğlunun sayıları keşfi o kadar kolay olmamıştır. Sayı mefhumunu icat serüveninde insan, somut eşleştirmelerden soyut tasavvura doğru bir yol takip etmiş; tarihteki toplumların sayı bilgileri ile soyut düşünce düzeylerinin gelişmişliği arasında araştırma-

60 *Fütûhât*, c. I, s. 125.

61 Hurufilik hakkında geniş bilgi için bk. Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973.

62 Yakıt, *age*, ss. 33-34.

63 *Fütûhât*, c. I, s. 126; krş. çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006, c. I, s. 220.

64 *Fütûhât*, c. I, s. 126.

cılar yakın ilişki tespit etmiştir.⁶⁵

İbnü'l-Arabî, aded-ma'dûd ilişkisine benzer şekilde insanın varlık algısında da somuttan soyuta bir hiyerarşi varsayar. Sıradan insan sadece maddi hisleriyle algılayabildiğini varlık diye niteler. Buna mukabil sûfî irfânı, bu görünen varlığın aslının, sayının sayılanla (adedin-ma'dûdla) birlikte var olmasına rağmen gizli kalması gibi eşyânın da var olmak için *ademe* terimsel ifadesiyle *adem*deki *ayn-ı sâbitesinin* sübutuna muhtaç olduğunu öngörür.

Şunu hatırlatmalıyız ki İbnü'l-Arabî düşüncesinde Cenab-ı Hakk'ın *mutlak vücûduna* nispetle vücûdda hakiki *adem* (yokluk)den söz edilemez. Çünkü *vücûd-ı mutlak* mukabilinde hakiki *ademe* varlık sahası atfedilmesi, Allah'ın *mutlak vücûduna* sınır ve takyit anlamı taşır. Bu ise imkânsızdır. Sınırsız ve sonsuz *mutlak vücûdun* haricinde bir şeyin mevcudiyeti imkansız olduğundan bahis konusu edilen *vücûd-adem* ilişkisi, ilahî taayyünlerin zuhuru yahut zuhur etmeyip sübutunu ifade etmektedir.⁶⁶ Bu anlamıyla *adem*, bir şeyin (mutlak) vücûdda sübutu olduğu halde zuhur sahnesinde görünmeyişinden sübutî varlığına verilen isimdir.

Var olmuş yahut olacak tüm mahlukatın varlık sahnesinde var olmadan önce vücûd kokusu almadığı bildirilen *adem*deki ilk ve aslî numuneleri, İbnü'l-Arabî düşüncesinde *a'yân-ı sâbite* terimiyle ifade edilir.⁶⁷ Bir şeyin var oluş (vücûd)u ise o şeyin *ayn-ı sâbitesinin* *adem*deki sübuttan zuhura hareket edip var olmasıdır. Bu yüzden *adem*, mutlak yokluğu ifade etmez. *Ademe* mukabil kullanılan *vücûd* kavramı⁶⁸ da *vücûd-ı mutlak* anlamında değil *a'yân-ı sâbite âlemindeki sâbitelerin* zuhur edip etmeyişine nispetle kullanılmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre eşyânın *adem* ve *vücûd* boyutlarındaki ilahî doğası, sayı-sayılan (aded-ma'dûd) ilişkisine sirayet etmiştir. Bu sirayetin yansımaları şehâdet âlemindeki aded-ma'dûd ilişkisine bakılarak anlaşılabilir. Şöyle ki eşyânın tamamı ma'dûd (sayılan) olarak nitelenebilir. Halbuki eşyânın bir kısmı *ademe* benzetilen zihinde potansiyel olarak gizli iken sayılan diğer

65 İfrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, ss. 48-56. Öncelikle somut olan şeyleri bir diğeriyle eşleştirme suretiyle etrafındaki eşyâyı sayan insan, bunu yaparken çoğunlukla parmaklarını kullanmıştır. (Geniş bilgi için bk. İfrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 134 vd.). Bu süreç, bir çocuğun sayma becerisinin gelişiminde de gözlemlenmektedir.

66 *Adem* (آدم) teriminin İbnü'l-Arabî ıstılahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Suad Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Daru'n-Nedrâ, Beyrut 1981, ss. 782-785.

67 *Ayn-ı sâbite* teriminin İbnü'l-Arabî ıstılahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 831-835.

68 Terimin İbnü'l-Arabî ıstılahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Hakîm, *age*, ss. 1130-1135.

bazısı somut olarak mevcuttur. Aded-ma'dûd arasında zorunlu bir bağ bulunduğundan sayılan (ma'dûd)ın varlığı sayı (aded)nün varlığını da gerektirir.⁶⁹ Bu yüzden bizler bir şeyin hislerle algılanan somut mevcudiyetinden (ma'dûd olan o şeyden) o şeyin *adem*deki sübutunun, mukayesedeki karşılığı ile adedinin var olduğunu biliriz.

Bunu bir misalle açıklayalım. Söz gelimi elimizdeki 7 kalemi saymak istediğimizde 7'ye kadar sayarız. Sayılan 7, hissen mevcuttur. 7'nin üzerindeki sayılanın varlığı ise somut olarak mevcut olmasa da aklen mevcuttur. Çünkü biliriz ki 7'nin yanına eklediğimiz kalemlere göre sayılan 8, 9... diye devam edecektir. Dolayısıyla 8, 9 ve diğer sayıların varlığı somut olarak mevcut olmasa da aklen mevcuttur. İbnü'l-Arabî'ye göre aded-ma'dûd arasındaki ilişkinin bu keyfiyeti gibi varlığın bazısının sübutu şehâdet âlemindeki zuhuru ile somut olarak hissedilir. Bazısı ise henüz zuhur etmediğinden *a'yân âleminde sâbit* haldedir.

Aded-ma'dûd ilişkisi ile eşyânın *adem*-vücûd boyutlarındaki konumu arasındaki diğer bir benzerlik şudur. Bir şeyin vücûddaki zuhuru, o şeyin *adem*deki *ayn-ı sâbit*esini gizlediği gibi bir şeyin kendi imgesi de o şeyle birlikte bulunan sayıyı gizlemektedir.

Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz. Söz gelimi bir sepet elmanın olduğunu düşünelim. Elmalara (ma'dûda) baktığımızda bir sepet elmadan başka bir şey düşünmeyiz. Çünkü onların (ma'dûdun) sayısı henüz bizi ilgilendirmemektedir. Elmanın elma oluşu (yani zuhuru) bakan kimseyi o mazharda kendi mazhariyetinden başka bir şey düşünmekten ve görmekten alıkoyar. Bu yüzden elmalara bakan birinin zihninde öncelikle elma imgesinden başka bir şey uyanmaz. Sonra bir vesile ile elmaların sayısını merak edip saydığı anda onların sayısının 14 olduğunu anlar. Ancak sayı (aded)nün varlığı elmalar sayılmadan önce de mevcuttu. Çünkü sayılan (ma'dûd) var ise sayı (aded) da var demektir. Ancak nesnenin elma imgesi (ma'dûd), sayının düşünülmesine ilk bakışta engel teşkil eder.

Eşyânın *adem*deki *ayn-ı sâbit*esi ile varlık sahnesindeki zuhuru arasında da benzer bir ilişki mevcuttur. Zuhur eden her şeyin zuhurunda aynı zamanda o şeyin *aynı* gizlidir. Ancak zuhur, o şeyin *aynı*nı görmeye manidir. Ancak bu gizlilik ve zuhursuzluk, *ayn-ı sâbit*enin sübutunun olmadığı anlamına gelmez.

Sayının farkına varan insanoğlunun sayılar arasında sıfırı geç fark et-

69 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, tahk.: Ebu'l-A'lâ Affî, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire 1946, s. 77.

mesi⁷⁰ ile var oluşta *adem* boyutunun fark edilmesinin zorluğu arasında da benzerlik kurulabilir.

Sıfır, İslam'ın ortaya çıkışından kısa süre önce Araplar tarafından benimsenen Hint sayı sisteminde bulunmaktadır. Hint kaynaklarında boşluk anlamına gelen *shunya* kelimesiyle karşılanan sıfırın bu sistemdeki işlevi sayılar arasındaki boşlukları doldurmak böylece kendi başına anlamı olmadığı halde kendinden önce yahut sonra gelen sayılara anlam kazandırmaktır. Bu yüzden sıfır karanlık ve engelleyici bir vasıfta görülmekteydi.⁷¹ Zamanla "hiç" ya da eksik bir birimin yerini simgeleyen sıfır, matematiğin temel kavramı olan "yok sayı"nın değerini simgelemeye başladı.⁷² Bu vasfıyla sıfırın, tasavvufî varlık anlayışında eşyânın görünmesini sağlayan *ademin* ayna işleviyle benzerlik arz ettiği söylenebilir.

5. İlahî Vahdetin Sembolü: 1

5.1. Hak-Halk ve Vahid-Sayı İlişkisi

Arap alfabesinde her harfin aynı zamanda sayısal bir değerinin olması İslamî gelenekte ebced adı verilen harf sembolizminin gelişmesini hızlandırmıştır. Allah kelimesinin ilk harfinin alfabenin ilk harfi olan elif oluşu ve elifin sayısal değerinin 1'e tekabül etmesi İslamî gelenekte 1'in ayrı bir imtiyazla ele alınmasına sebebiyet vermiştir. Bu imtiyazın bir sonucu olarak tüm harflerin eliften, tüm sayıların da 1'den teşkil edildiği kabul edilmektedir.⁷³

İbnü'l-Arabî'ye göre tüm evren Bir olan Cenab-ı Hakk'ın taayyün ve çeşitli mertebelerdeki zuhuruyla vücuda gelen mazharlardan ibarettir. Diğer bir ifadeyle sonsuza uzanan kesret, vahdetin bir zuhur ve tecellisidir. Bu yüzden varlık sahnesindeki her şey, diğer her şeyle bir şekilde ilgili ve bağlantılıdır.

Hak ile mahlûkat arasındaki ilişkinin ilahî mertebedeki keyfiyeti, vahid

70 Söz gelimi Batı dünyası sıfırını ünlü Müslüman gökbilim ve matematikçi Muhammed b. Musa el-Harezmi (ö.850)'nin *Kitabu'l-Muhtasar fi hisâbi'l-Cebr ve'l-Mukabele* adlı kitabının 1143 yılında Latinceye çevrilmesiyle tanışmıştır (Schimmel, *age*, ss. 16-17). Sıfır'ın tarihsel gelişimine ilişkin geniş bilgi için bk. Ifrah, *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine* s. 184 vd.; Aynı yazarın, *Sıfırın Gücü Rakamların Evrensel Tarihi V*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1997.

71 Schimmel, *age*, ss. 17-18.

72 Ifrah, *Uzak Doğu'dan Maya Ülkesine*, s. 157.

73 Schimmel, *age*, s. 55, 56.

ve sayı ilişkisine sirayet ettiğinden hak-halk ile vahid-sayı arasında paralellik mevcuttur. Cenab-ı Hak mahlûkatın yaratıcısı olduğu gibi İbnü'l-Arabî'ye göre 1 de sayıların menşei ve mucididir.⁷⁴ 1 (vahid), diğer sayılar gibi saymakla meydana gelen bir sayı olmayıp sayıların aslı ve menşei durumundadır. Çünkü biri ikide iki kez, üçte üç, dörtte dört kez sayarız. Bunun matematiksel gösterimi daha açıktır. 2 nedir sorusuna $(1+1=2)$ şeklinde karşılık verilir. Aynı şekilde 3 $(1+1+1)$ şeklinde 4 $(1+1+1+1)$ şeklinde gösterilir ve bu böylece sonsuza kadar uzayıp gider.⁷⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre 1 ve sayısal değeri 1'e karşılık gelen elif, ilahî hakikat sırlarından bir şeyler hisseden kimseye göre sayı ve harf değildir.⁷⁶ Ancak avamın bundan haberi olmadığından 1'i sayı, elifi de harf görürler.⁷⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre muhakkık bir ârifin elif'e harf yahut 1'e sayı demesi ise ârifin bu konudaki bilgisizliğinden değil elifin ibarede diğer harflerle 1'in de aritmetikte sayılarla birlikte yer almasındandır.⁷⁸

Geometrik olarak nokta ile gösterilen 1, İbnü'l-Arabî'nin kabülüne benzer şekilde çoğu mistik tarafından "Tanrı'nın sayısı" olarak görülmektedir. Neoplatonizmin kurucusu Antik filozof Plotinus (ö.270) 1'i bütün zıtlıkların ve formların ötesindeki bir ikincisi olmayan *Mutlak Varlık* mertebesinin simgesi görür. Başlangıçsal varlığın sayısı 1'in her sayıyla hem aşkın hem de içkin bir ilişkisi olduğunu belirtir.⁷⁹ Keza bir Alman mistik tarafından 1500'lü yıllarda yapılan 1'e ilişkin şu betimleme, 1'in mistik geleneklerdeki mezkûr yerini göstermektedir.

"Bir, her sayıya nüfuz etmiştir. Bütün sayıların ortak ölçüsüdür. Bütün sayıları kendisinde birleştirmiştir. Bir, her zaman aynı ve değişmezdir. Bu nedenle kendi kendiyi çarpıldığında ya da bölündüğünde yine kendini verir."⁸⁰

1'in diğer sayılar gibi bir sayı görülmeşi matematik tarihinde de eskilere uzanmaktadır. İskenderiyeli matematikçi Euclid (ö.M.Ö. 275) tarafından 1, yukarıdakine benzer şekilde diğer sayılardan ayrı bir mevkide ele alınır. Buna göre 1, sayı değil bir yapıcı kaynak diğer bütün sayıların başlangıcı ve

74 *Fusûs*, s. 77.

75 Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1999-2002, c. II, s. 16.

76 *Fütûhât*, c. I, s. 109.

77 Aynı yer.

78 Aynı yer.

79 Schimmel, *Sayıların Gizemi*, s. 52.

80 Schimmel, *age*, s. 51.

temeli kabul edilir. Euclid, sayıyı da birimlerin oluşturduğu bir toplam olarak tanımlar.⁸¹ Söz gelimi 3, esasında 1+1+1'den ibarettir. Çünkü sayının doğal sıralanışı bir önce gelen tam sayıya bir birim ekleyerek elde edilir. Alman filozofu Schopenhauer (ö.1860) 1 ile sayı arasındaki bu nedenselliği her doğal tam sayının var oluşunun nedeni kendinden öncekileri varsaymasıdır şeklinde izah eder.⁸²

Ma'dûd eşyânın mevcudiyetinin adedin varlığını zorunlu kıldığına işaret eden İbnü'l-Arabî'ye göre adedi var kılan 1 (vahid)dir.⁸³ Tüm sayılar, onları inşa ve icat eden ve İbnü'l-Arabî'ye göre sayı olmayıp⁸⁴ sayının menşei kabul edilen 1 (vahid) sebebiyle zahir olmaktadır.⁸⁵ Çünkü her bir sayı kendi mertebesindeki 1 kadar tekrarlanmadıkça ortaya çıkamaz.⁸⁶ Bu yüzden vahid, İbnü'l-Arabî'ye göre sayıların menşei ve icmalî mertebesi iken sayılar 1'in tafsilinden ibarettir.⁸⁷ 1 (vahid), sayının icmâlî mertebesi olduğu gibi sayı da eşyânın icmâlî mertebesidir. Eşyâ da sayı ile tafsîl edilmiştir. 1'in hükmü sayılar ile sayıların hükmü ise sayılan eşyânın zuhuru ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla 1 (vahid)- aded-ma'dûd arasında zorunlu bir gereklilik bulunmaktadır.

Vahid-aded-ma'dûd üçlüsü, İbnü'l-Arabî'nin ontoloji anlayışında Allah-ilahî esmâ-mahlukât üçlüsüne tekabül etmektedir. Ma'dûdun varlığının adedinkini adedin varlığının da vahidinkini zorunlu olarak gerektirmesi gibi mahlukat, ilahî sıfat ve isimlerle onlar da Allah'ın vücûdu ile var olmaktadır. Sayıların 1'in değişik mertebelerdeki nispetleri oluşları gibi ilahî sıfat ve isimler de Cenab-ı Hakk'ın Zat'ına delalet eden sonsuz nispetlerdir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre 1, Allah isminin sayı âlemindeki mazharıdır. Sayıların icmâlî mertebesinin 1 oluşu gibi Allah camî ismi ve bu ismin delalet ettiği *ulûhiyet mertebesi*, ilahî sıfat ve isimlerin icmâlî mertebesidir. Sıfat ve isimler ise bu icmâlî mertebenin tafsilidir. Âlemdeki her bir varlık ise bu sıfat ve isimlerin hükmünün zahir olduğu mazharlardır. Buna göre ma'dûd, aded ve vahid arasındaki ilişki ile Allah ve varlık arasında var sayılan ilişkiyi şöyle gösterebiliriz.

81 Aynı yer. Benzer şekilde Aristoteles (ö.M.Ö. 322) de tam sayıyı birle ölçülebilen çokluk şeklinde tanımlar. İfrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 72.

82 İfrah, *Bir Gölgenin Peşinde*, s. 73.

83 *Fütûhat*, c. I, s. 109.

84 Aynı yer.

85 *Fusûs*, s. 77.

86 Konuk, *age*, c. II, s. 17.

87 *Fusûs*, s. 77.

Vahid ↔ Sayılar ↔ Sayılan Eşyâ

Allah ↔ İlahî sıfat ve İsimler ↔ Mahlûkat

İbnü'l-Arabî'ye göre vahid (1)in ilahî esmâ içindeki mukabili, Allah (cc) ismidir. Allah ism-i şerifi, esma-i ilahî arasında yer almasına rağmen sahip olduğu *cem' makamı* sayesinde zat mertebesine işaret eder ve *cem'iyet* özelliği sebebiyle bütün sıfat ve isimleri kendisinde toplar. Sayı âleminde vahid (1) de *ism-i cami'* olarak anılan Allah isminin mazharı olduğundan onun gibi *cem' makamına* sahiptir. *Cem'iyet* özelliği sayesinde tüm sayıları kendi zatında toplayıp onlara kaynaklık etmektedir.⁸⁸

İbnü'l-Arabî eşyâyı ilahî ilk numunesine ircâ eden anlayışını varlık ailesinin tümüne teşmil eder ve sûfî ontolojisinin temellerini bu sayede sistemleştirir. 1(vahid)'i, Allah isminin sayılar âlemindeki mazharı olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre bu mazhariyet insan türünde *insan-ı kâmil'*e harfler arasında da elife verilmiştir.⁸⁹

1 (vahid)in makamının *cem' makamı* olduğuna işaret eden İbnü'l-Arabî'ye göre 1'in sıfatı ise Allah isminde olduğu gibi *kayyûmiyettir*.⁹⁰ Bilindiği gibi *kayyûmiyet*; kendi zatı ile mevcut ve kâim olma, varlığında ve varlığının devamında her şey O'na muhtaç olduğu halde kendisinin hiçbir şeye muhtaç olmama, mahlukatı var kılıp onların varlığını devam ettirme anlamında Cenab-ı Hakk'ın bir sıfatıdır.⁹¹ İbnü'l-Arabî'ye göre 1, *kayyûmiyet* sıfatı mazhariyeti nedeniyle diğer sayıların varlıklarını korumaktadır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde mahlûkata varlık izafe edilmesi, *halkın* Hakk'a nispeti sebebiyledir. Bunun Vahid-aded ilişkisindeki yansımaya gelince; bütün sayı mertebelerini ayakta tutan birler (*cem'-i ahâd*) olduğu gibi her sayı hakkında verilen sayısal hüküm o sayıyı teşkil eden 1'lerin toplamı (*cem'-i ahâd*)na bakılarak verilir. Öyleyse sayının hem vücûda gelmesi hem de hakkında verilen hüküm 1 ile gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle aslında 1 ile 1 üzerine hükmedilmektedir.⁹² Allah-âlem ilişkisindeki ifadesiyle zâhirde, bâtında, evvelde, âhirde, kesrette, vahdette tecelli eden O olmasına rağmen insan, varlık âleminde O'nun haricinde varlıklar bulunduğunu

88 *Fütûhât*, c. I, s. 109.

89 Aynı yer.

90 Aynı yer.

91 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arabî'l-Muhit fi'l-luğa*, Daru'l-Kütübi'l-Arabîyye, Beyrut 1968, c. 12, s. 504; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs fi şerhi'l-Kamûs*, Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1306, c. 9, s. 36; İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lügati Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005, c. II, s. 1622.

92 *Fusûs*, s. 77.

zannetmektedir.⁹³

İbnü'l-Arabî konuyu konuşan birinin sözleri misaliyle izah eder. Sözgelimi birinin *zâhir* sözüne *bâtın* sözü muhaliftir; *bâtına* ise *zâhir* muhalefet eder. Konuşan, birbirinden farklı daha birçok söz söyleyebilir. Sözlere bakınca ortaya çıkan zıtlık ve çokluk, zatın kendisine bakınca ortadan kalkar.⁹⁴ Bunun gibi *ulûhiyet mertebesinin* özelliği *vahdet* iken diğer mertebelerde farklılık ve çokluk ortaya çıkar. Ancak bu mertebelerdeki çokluk (*kesret*), *ulûhiyet mertebesinin vahdetine* bir engel ve zıtlık teşkil etmez.

İbnü'l-Arabî'ye göre mertebelerinin itibariyle 2-9 arasındaki sayılar 1'in *cüz'î mertebeleri*; 10-90 ve 100-1000... gibi 10'un katları şeklindeki sayılar da 1'in *kiillî mertebeleri* olarak görülebilir. Bunlar farklı mertebelerde zuhur ve taayyün ettiklerinden farklı isimlerle anılsalar da vahidin tekrarından ibaret olduklarından *ayn-ı vâhideleri* birdir. Birlerden teşekkül eden yani *ayn-ı vâhidesi* 1 olan her bir sayı sûret ve mânâsıyla da diğer sayılardan ayrılarak kendi birliğine delalet eder. Söz gelimi 7, sûret ve mânâsıyla sadece 7'ye işaret eden teklik anlamında bir birliği ifade etmektedir. Böylece *ayn-ı vâhideleri* 1 (vahid)den teşekkül eden sayıların delalet ettiği mefhum da birliği ifade eder. Buna binaen her sayının sûreti-mânâsı ve toplamı itibariyle kesret suretinde zuhûr eden bir vahid olduğu söylenebilir. Zira vahid, sayıların bütün mertebelerinde sayıların suretlerinde ve delalet ettikleri mefhumlarında onlar ile beraber isimlendirilendir. Çünkü 1 (vahid), üçün üçüncüsü, dördün dördüncüsü, beşin beşincisidir. Bu böylece sonsuza kadar uzayıp gider ve herhangi birisinden vahid çıkarılacak olsa o mertebe bozulur.⁹⁵

Her bir sayı kendi sûret ve mânâsına delalet eden bir hakikat (*hakikat-ı vahide*) sayesinde diğer sayılardan ayrılır. Birlerin toplamı (*cem-i ahâd*) ismi ise sayıların her birine şamdır. 1 hariç sonsuza uzanan hiçbir sayı bu ismin kapsamı dışına çıkamaz. Her bir sayı mertebesi, onu inşaada kullanılan terkip özelliği yani *cem-i ahâd* sayesinde gerçekleşir.⁹⁶

Diğer yandan bir sayı söylendiğinde o mertebeye ait hakikat (*hakikat-ı vahide*) o sayının bir *cem-i ahâd* mertebesi olduğu gerçeğini gizler. Sözgelimi 8'e bakıldığında birlerin toplamı (*cem-i ahâd*) olduğu artık düşünülmez, görülen 8'dir. Hâlbuki görülmeyen şeyin kendisi (yani sayının *aynını* teşkil

93 Konuk, *age*, c. II, s. 19.

94 *Fusûs*, s. 77.

95 Konuk, *age*, c. II, s. 17.

96 Konuk, *age*, c. II, s. 19.

eden *cem-i ahâd*) ispat edilmeden o sayı söylenemez.⁹⁷ Zira hangi sayı söylenirse söylensin *cem-i ahâd* o sayı ile birlikte zımnen söylenmiş demektir. Bunun gibi âlemdeki her bir varlık zımnen Allah'ın varlığını ispatla kendi varlığını ispat etmektedir. Diğer bir ifadeyle her bir mahlûk, gayriyeti itibariyle Cenab-ı Hakk'ı nefyeder ayniyeti itibariyle de ispat eder. Kendisini göklerin ve yerin *nuru* olarak tavsif eden⁹⁸ Cenab-ı Hakk'ın *Nûr* vasfı, konunun izahında yardımcı olabilir. Bilindiği gibi nûr; kendisi görünmediği halde eşyâyı gösteren şeydir.⁹⁹ O halde tüm eşyâyı izhar edenin Cenab-ı Hakk'ın *vücûd nûru* olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu *Nûr*, vücûda getirdiği eşyânın zuhuruyla gizlenir. Diğer bir ifadeyle eşyâ, zuhuruyla kendi aslı gerçekliğini gizlemektedir.

Yukarıdaki izah doğrultusunda İslâm dininin temelini oluşturan kelime-i şehâdetin nefy (Lâ ilahe) ve ispâtta (illallah) oluşan ikili yapısına atfen her bir mahlûkun kendi varlığıyla Hakk'ı nefy ile ispat etmekte olduğu söylenebilir.

5.2. Vahid-Sayı ilişkisinden Hareketle Gerçek Tevhid: (Tenzih ve teşbihin Cem'i) ve Ayniyet-Gayriyet Meselesi

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın sadece ne olmadığı üzerinde duran tenzihe dayalı ulûhiyet tasavvuru aklın mahsulüdür ve tevhidin yalnızca bir yönünü oluşturmaktadır. Zati itibariyle Cenab-ı Hakk'ın aşkınılığını ikrar eden tenzihî düşünce İbnü'l-Arabî'ye göre tüm varlık âlemini sıfat ve esmâsı itibariyle Allah'ın mazhar ve meclâsı kabul eden *teşbih* anlayışı ile cem' edildiği takdirde kişiyi tevhidin hakikatine erdirtirebilir. Aksi takdirde her bir yaklaşım ulûhiyet tasavvurunun sadece bir yönüne atıfta bulunduğundan eksiktir. Buna işaretlerle İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Bil ki ehl-i hakikate göre Cenab-ı ilâhî'yi tenzih, takyit ve tahdidin ta kendisidir. Bu yüzden tenzih eden kimse ya cahildir yahut su-i edep sahibidir."¹⁰⁰ "...Zira Cenab-ı Hak için halkın hepsinde zuhûr vardır. Muhakkak âlem O'nun sureti ve hüviyetidir..."¹⁰¹ "Ve Hakk'ı tenzih etmeyip teşbih eden kimse dahi böyledir. Teşbih eden de muhakkak O'nu takyit ve

97 Aynı yer.

98 Bk. Nur 24/35.

99 İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 5, s. 240 vd.; Zebidî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 3, s. 587. Ayrıca *nûr* teriminin İbnü'l-Arabî ıstılahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 1080-1086.

100 *Fusûs*, s. 68. Çeviriler *Konuk tercümesinden* verilmiştir.

101 *Fusûs*, s. 68.

tahdit etti ve O'nu bilmedi. Hakk'ın ma'rifetinde tenzih ve teşbih arasını cem' eden ve O'nu iki vasıf ile niteleyen kimse, kendi nefsinin tafsil üzere değil de mücmelen bildiği gibi Hakk'ı dahi tafsil üzere değil de mücmelen ârif olur."¹⁰²

"Tenzihî savunursan (O'nu) takyit etmiş olursun,
Teşbihi savunursan (O'nu) tahdit etmiş olursun,
Her ikisiyle de hükmedersen doğruyu bulursun
Ma'rifette imam ve seyid olursun."¹⁰³

İbnü'l-Arabî'ye göre gerçek tevhid, tenzih ve teşbihi birleştiren keşif ve müşahede ehline hissedilip bilinebilir. Çünkü Zatı itibariyle mahlukatından münezze olan Cenab-ı Hak olduğu gibi sıfat ve isimleri ile varlık dairesinde görünen her bir eşyâda taayyün eden de yine O'dur. Bu itibarla varlık âlemi, Cenab-ı Hak'ın sonsuz sayıdaki sıfat ve esmasının farklı mertebelerdeki taayyününden ve çeşitli mazharlardaki zuhurundan ibarettir. Taayyün yeri olan mazhara yani eşyâya bakılacak olursa Hak ile halk ayrımı yapılır.¹⁰⁴ Bu ayrımla *kesretin* varlığına hükmedilir. Ancak mazharda zuhur eden şeyin hakikatine nüfuz edilince bunun da Hak'ın sıfat ve isimlerinden başkası olmadığı görülerek Hak ile halk arası *cem'* edilmiş olur. *Cem'*deki teşbihî bakış açısı *vahdeti*, ayrımdaki tenzihî bakış açısı da *kesreti* görmeyi sağlar.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî tenzih ve teşbihin cem'inin gerekliliğini "*Şüphesiz Allah, latîf ve habîrdir*"¹⁰⁶ ayetiyle istişhad eder. İbnü'l-Arabî'ye göre ayetteki *Latîf* ismi Cenab-ı Hak'ın mahlukatından münezze ve aşkın oluşuna yani *gayriyete*; *Habîr* ismi ise teşbihe ve mahlukattaki içkinliğine yani *ayniyete* işaret etmektedir.¹⁰⁷ *Ehadiyeti* itibariyle teşbihten münezze olan Cenab-ı Hak taayyün ve zuhur eden suretteki tecellisi itibariyle *halk-ı müşebbehtir*.

Hak ile mahlukat arasında cem' (ayniyet) ve tefrik (gayriyet) bakımından var olan ilişki, İbnü'l-Arabî'nin Allah isminin mazharı kabul ettiği 1 (vahid) ile sayı ilişkisine de sirayet etmiştir. 1 ile sayılar arasında da bir cihetten ayniyet diğer bir yönüyle de gayriyet bulunmaktadır.¹⁰⁸

102 Aynı yer.

103 *Fusûs*, s. 70.

104 Konuk, *age*, c. II, s. 34.

105 İbnü'l-Arabî'nin tenzih ve teşbih'in cem'i konusundaki fikirleri ve değerlendirmeler için ayrıca bk. M. Mustafa Çakmakhoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007, ss. 438-445.

106 Bk. Enâm 6/103.

107 *Fusûs*, s. 196.

108 İbnü'l-Arabî benzer bir ilişkinin sayısal değeri 1 olan elif ile diğer harfler arasında da

İbnü'l-Arabî'nin 1 (vahid) i bir sayı olarak görmediğini biliyoruz.¹⁰⁹ Ona göre 1 (vahid), diğer sayıları zâtında toplayan ve onları icat eden bir kaynak hükmündedir. İcad olunan şey ile mucid arasında ayırım (gayriyet) olduğundan vahid sayının gayrıdır. Ancak ilave etmek gerekir ki 1'in tekerrür etmesinden vücûda gelmelerine binaen sayılar, değişik mertebelerdeki 1'lerden ibarettir. Bu itibarla her bir sayının özü, hakikati ve *ayn-ı vâhidesi* 1'dir. Çünkü o sayıdan 1'in eksilmesi, o sayının bozulması demektir. Bu yönüyle de sayıların *ayn* birdir. Bu açıdan vahid ile sayı arasında *ayniyet* bulunmaktadır. Buna göre 1 (vahid) *ayn-ı vâhidesi*, birçok sayı mertebesinde taayyün eden uyun-ı kesire olmaktadır.¹¹⁰ Bütün varlık mertebelerinde taayyün eden de Hakk'ın *ayn-ı vâhidesi* olduğundan *vücûd*, hakikatte *birden* yani Hak'tan ibarettir denilmektedir.¹¹¹ İbnü'l-Arabî bu hakikati paradoksal gibi görünen şu ifadesiyle belirtir:

"Halık, mahlûktur ve yine mahlûk Halıktır. Bunların hepsi tek bir varlık (*ayn-ı vâhide*)tandır. Bilakis tüm varlık bir *ayn-ı vâhidedir* ve yine O, çokluk halinde olan varlıklar (uyun-u kesire)dir."¹¹²

İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hak, bir cihetten eşyânın hakikati, özü ve *aynı*¹¹³ olarak görülüp değerlendirilirken diğer cihetten O, O'dur; eşyâ eşyâdır denilir. Çünkü âlem denilen eşyâyı görünür kılan Cenab-ı Hakk'ın *vücûd nûrudur*. Cenab-ı Hakk'ın sıfat ve isimlerinden müstakil bir hakikati bulunmayan eşyâ ise O'nun sıfat ve isimlerinin taayyün ve tecellisiyle zuhur eden birer tecelligâh ve mazhardır. Buna itibarla halk, Hak'tır denilebilir. Ancak diğer yandan her bir mazhar, Cenab-ı Hakk'ın sonsuz isimlerinden bir ismin mazharı niteliğindedir. Bu mazhar kendi mertebesine aidiyet farikasıyla eşyânın diğer bir ferdinde bulunmayan bir varlığa sahiptir. Ancak onun bu aidiyet ve mertebesi Cenab-ı Hakk'ın sonsuz sayıdaki sıfat ve isimlerini ihata edemediğinden O, O'dur; eşyâ, eşyâdır denilerek Hak ile halk arası tefrik edilmektedir.

Hak-halk ilişkisinin keyfiyetini izaha vahid-aded ilişkisiyle devam edelim. Birlerin tekrarından oluştuğundan *ayn-ı vâhidesi* 1 olan her bir sayı bu

mevcut olduğunu ifade eder. *Fütûhât*, c. I, s. 109.

109 *Fütûhât*, c. I, s. 109.

110 Konuk, *age*, c. II, s. 23.

111 Konuk, *age*, c. II, s. 24.

112 *Fusûs*, s. 78.

113 Buradaki *ayn* kelimesinin tıpkı ve misli anlamında kullanılmadığını belirtelim. (İbn Arabî ıstılahında *ayn* ve *ayniyet* kelimelerinin kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Tahralı, Mustafa, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV* içinde, ss. 9-26.

olduğu söylenebilir. Diğer yandan 9'un diğer sayılardan ayrılması ve sadece kendisinde bulunan merteye nedeniyle kendisine işareti zorunlu olduğundan 9 nispeti başka hiçbir sayıda bulunmayan ve sadece 9'a verilen bir isimdir. 9, bir yönüyle 1'in farklı bir mertebedeki zuhurudur ancak hakikati itibariyle 1'den farklı değildir. O halde bir cihetten 1 ile tüm sayıların arası cem' edilerek varlık âlemindeki kesretin vahdete ircâ edilmesi gibi sayı âlemindeki kesrette vahdete ircâ edilmiş olur. Ancak 9'a sadece dizgede bulunduğu sıra itibariyle bakıldığında 9'un hem 1'den hem de diğer tüm sayılardan farkı belirgindir. Çünkü artık ayırım yapılmış böylece kesret meydana gelmiştir.

Sayılarla ilgili yukarıdaki husus, tam sayıların *saya*l ve *sıral* diye nitelenen ikili görünümüyle bağlantılıdır. Zira insanoğlu sayıları simgeleştirmek için iki ilke kullanmıştır. Buna göre birimi teşkil eden bir simge-ölçü, düşünülen sayının içerdiği birim kadar yinelendiğinde oluşan ilke *saya*l; her sayıya özgün bir simge yükleyip birbiriyle hiç ilişkisi olmayan simgelerin ardışıklığına bakmaktan oluşan ikinci ilkeye de sayının *sıral* görünümü denmektedir.¹¹⁶ İlk ilkeye göre söz gelimi 4 sayısı, 4 birimin sayılmasıyla teşkil edilen bir sayıyı gösterirken; ikinci ilkeye göre ise 4, birin 4. sırasını göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Hak-halk ilişkisine dair paradoksal görünümlü şu ifadeleri, vahid – aded ilişkisine dair yukarıdaki izah bağlamında daha da anlamlı hale gelmektedir:

“Hak bu vech ile halktır, ibret alın; o vech ile de halk değildir, tezekkür edin!”¹¹⁷

“(Hak ile halk arasını) cem et ve fark et, zira öz (ayn) birdir ve o (zuhurati itibariyle) çoktur.”¹¹⁸

Vahid-aded ilişkisinden hareketle Hak-halk ilişkisini izaha devam edelim. Dizgede söz gelimi 5'in oluşumunda 1, hakikat ve zati itibariyle bir değişime uğramamıştır. Hak- halk ilişkisi itibariyle söylenecek olursa sıfat ve isimleriyle eşyâyı zuhura getiren Allah da bu zuhur esnasında zati itibariyle bir değişime uğramamıştır.

116 Ifrah, *Bir Gülgenin Peşinde*, s. 81.

117 *Fusûs*, s. 79.

118 Aynı yer.

6. Mülk Âleminin Sayısı: 2'deki Zıtlık ve Kutupluluk

İbnü'l-Arabî'ye göre zıtlık ve çokluğu ifade eden iki, içinde yaşadığımız şehâdet, mülk ve kahr âlemine işaret eden bir sayıdır.¹¹⁹ İbnü'l-Arabî 2'nin ve ikiliğin bu âleme işaretini sayısal değeri 2'ye tekabül eden (be) harfinin telaffuzu üzerinden ifade eder. Şöyle ki; (be) harfinin mahreci iki dudaktır. Mahrecindeki ikilik ve kutupluluk olmadan bu harf vücûda gelemediği gibi bir şey, mülk âleminde somut olarak zuhur edebilmek için kutupsallığa, zıtlığa ve zevciyyete ihtiyaç duymaktadır. Çünkü varlık âleminde her şey görünebilmek için zıddına muhtaçtır. İlahi mertebede vahid ile *cem'* edilen bu mertebede kendi zıttı ile *fark* edilmektedir.¹²⁰

2, hayatın her alanında var olan çift kutuplu zıtlaşmayı ifade eder. Eşyâ, karşılıklı kutuplar sayesinde varlığını korur.¹²¹ Çift kutupluluk olmadan maddî yaşam var olamayacağından 2, bu âlemin bütün görüntüleriyle bağlantılıdır. Canlıların yaşamlarını sürdürmelerini sağlayan teneffüs, havanın önce içeri sonra dışarı verilmesiyle; vücûdun temel organı kalbin kan pompalaması kendini sıkıp gevşemesiyle ikili yapıda gerçekleşir.¹²² Zira bu âlem, bir *kevn ü fesâd* (oluş ve bozuluş) âlemidir ve âlemdaki her şey, suret-mana ikilisinden mürekkeptir. Elektrik akımının (+) ve (-) kutuplarının varlığına bağlı oluşu, sıcaklık-soğukluk, varlık-yokluk, eril-dişil, doğum-ölüm... Örnekler, âlemdaki eşyânın doğasındaki ikili ve kutuplu yapının sonucudur.

Her şeyin kendi zevciyle yaratıldığını bildiren ayetteki ikilik, ilahî mertebedeki ilk numunenin eşyâya sirayetinin ifadesi olarak yorumlanabilir.¹²³ İlave etmeliyiz ki ikiliği meydana getiren zevçler bir açıdan diğerinin zıttı gibi görünse de var olmak için biri diğerine muhtaç olduğundan ikisi de bir bütünün parçalarıdır. Nitekim 2 sayısının geometrik gösterimi olan çizgi, iki şeyi birbirinden ayırdığı gibi birleştirme işlevi de görmektedir.¹²⁴ Bunu, âlemin *kevn ü fesâd* özelliği üzerinden ele alalım. Tabiat var olduğu günden beri ondaki varlıklar terkip ve çözüme içindedirler. Ancak tabiat temel unsurları itibariyle ne artar ne eksilir. Görünen oluş ve bozuluş zıtlığı ondaki unsurların tabii nedenlerle bir araya gelip ayrışmasıdır. Varlık formlarının terkip ve çözümlenmesine nispetle onda bir zıtlık olduğu söylenebileceği gibi tabiata bir

119 *Fütûhât*, c. I, s. 119.

120 Aynı yer.

121 Schimmel, *age*, s. 57.

122 Schimmel, *age*, s. 59.

123 *Zâriyat* 51/49.

124 Schimmel, *age*, s. 57.

bütün olarak bakılarak onun kendi birliğini koruduğu da söylenir. Varlık formlarının ikiliğindeki bu özelliğin âlemdeki bütün ikilik ve zıtlıklar için geçerli olduğu söylenebilir. Mesela sûret bir yönüyle mânânın zıttı olsa da mânânın sûretsiz var olamayışı suret ile manayı bir bütün kılmaktadır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ruh-beden, madde-mana, dünya-ahiret, erkek-kadın...

İbnü'l-Arabî'ye göre be harfi ve onun sayısal değeri iki, zıtlık ve kutupluluk özelliği ile mülk ve şahâdet âlemine ait olduğu gibi mahreci be ile aynı olan mim ve vav harfleri de mülk, şehadet ve kahır âlemine ait birer harftirler.¹²⁵ Bu yüzden bu harflerin tekabül ettiği (4, 40)¹²⁶ ve 60 sayıları, şehadet âleminin ikili yapısına işaret etmektedir. Şehadet âleminin unsurlarının ikili yapıda bulunuşu ile sayıdaki kutupluluk arasında bağ kuran İbnü'l-Arabî'ye göre iki ve katı olan dört, maddi dünyanın sayısıdır.¹²⁷

Bu âlemin anasır-ı erbaa¹²⁸ denilen dört unsurdan oluşması, 4 temel yönün olması, bir yılın 4 mevsime bölünüşü, âlemdeki varlık türlerinin genel bir tasnifle cemâd (mineral), bitki, hayvan ve insan şeklindeki dörtlü mevcudiyeti gibi hususlar, bu sayının mülk ve şehadet âlemiyle ilişkilerini ifade eden örnekler arasında sayılabilir.¹²⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre "vücûd"da *ayn* yani kendisiyle kaim olan mutlak cevher anlamındaki öz ve hakiki varlık bakımından 1'den başka varlık yoktur. Yani bir olan Allah, aynı zamanda zıtlıkları zatında toplayan (*camiu'l-ezdâd*)dır. O halde eşyâdaki zıtlık ve çokluğun kaynağı nedir? Bu soruya İbnü'l-Arabî *vahdet* şeklinde cevap verir.

Buna göre *Zatı* itibariyle her türlü taayyünden münezzeh olan Cenab-ı Hakk'ın müşahedesi ancak taayyün ve tecelli ile mümkün olduğundan Hakk'ın *halk* olarak zuhuru ikiliği zorunlu kılmıştır. Buna göre âlemdeki zıtlık ve kesretin ilahî hazrettedeki ilk numunesi, ilahî sıfat ve isimlerin *Zahir-Bâtin*, *Evvel-Âhir*, *Hâdi-Dârr* şeklindeki ikili yapısına ircâ olunur.¹³⁰ Tüm bu isimlerdeki kutupluluk ise ilk tecelli kabul edilen *Rahmaniyet tecellisinin Cemâl-Celâl* şeklindeki ikili yapısına ircâ edilmektedir. O halde evrendeki

125 *Fütûhât*, c. I, s. 119.

126 Mim harfinin sayısal değeri, 1'den 9'a kadarki harfler arasında sayıldığında 4'e, 10'un katları şeklinde büyük cümlede ise 40'a tekabül etmektedir. İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, çev.: Ekrem Demirli, c. I, s. 202.

127 *Fütûhât*, c. I, s. 119.

128 Toprak, su, ateş, hava.

129 Bk. Schimmel, *age*, ss. 98-106.

130 *Fusûs*, ss. 76-77.

çokluk ve zıtlık İbnü'l-Arabî'ye göre Cenab-ı Hakk'ın sıfat ve esmâsındaki ikili yapıdan kaynaklanmaktadır.

Varlıkta ihtilaf ve kesretin ortaya çıkışını bir kişinin söylediği sözlere benzeten İbnü'l-Arabî'nin tüm âlemi Allah'ın kelimeleri olarak gördüğünü hatırlayacak olursak bu teşbih, daha bir önem kazanmaktadır. Buna göre konuşan ve dinleyen aynı kişi olmasına rağmen birbirinden farklı birçok söz vücûda gelebilir. Ancak sözlerin ihtilaf ve çokluğu, konuşanın çokluğunu gerektirmez.¹³¹

2 sayısında mülk ve şehadet âlemine bir gönderme olduğunu var sayan sûfilerce dualitenin olduğu bu aşamada ben-sen ayrımı mevcuttur. Bu yüzden benliğini dualitenin egemen olduğu maddi olanaklar dünyasından çıkarıp vahdetin egemen olduğu ulûhiyet alanına taşımak isteyen bu zıtlıktan kurtulması tasavvufî öğretinin temel tezlerinden birini teşkil eder. Mesela Mevlânâ'nın (ö.1273) anlattığı bir hikayedeki¹³² "ben-sen ayırımında kaldığın sürece bu kapıdan geçemezsin" şeklindeki mesaj, kahır âlemine ait dualite aşılardan sâlikin vahdet boyutuna yücelemeceğinin sembolik bir anlatımıdır.

7. Var oluş Sayısı: Üç

Kadim geleneklerde Bir'in çokluğa açılımı, diğer bir ifadeyle vahdetten kesretin zuhuru, 3 sayısına özel göndermelerle açıklanmaya çalışılmıştır. Söz gelimi ünlü Çinli bilge Lao Tsu (M.Ö. IV. yüzyıl) şöyle der:

"Tao birliği oluşturur, birlik ikiliği, ikilik üçlüğü ve üçlük her şeyi oluşturur."¹³³

Benzer şekilde Pisagorcunun gelenekte bölünme ve çoğalma kabul etmeyen *Bir*'in varlıkları üçlü birlik halinde var kıldığı var sayılır.¹³⁴ 3 noktadan duyularımızla algılanabilen ilk düzlemsel şekil olan üçgeni teşkil eden 3 sayısı, Pythagoras'a (ö.M.Ö. 500) göre ilk gerçek sayıdır.¹³⁵ Aristoteles (ö.M.Ö. 322) de 3'ün bütün teriminin uygulandığı ilk sayı olduğunu belirtir.¹³⁶ Hıristiyanlıktaki teslis ile özdeşleştirildiğinden 3 sayısı bu kültürde de genişçe irde-

131 *Fusûs*, s. 77.

132 Hikaye için bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, b. 3056-65.

133 Schimmel, *age*, s. 71.

134 Aynı yer.

135 Schimmel, *age*, s. 69.

136 Schimmel, *age*, s. 80. Aristoteles'in sayılar hakkındaki görüşleri için bk. Aristo, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, 2. Bs., Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 545 vd.

lenmiştir.¹³⁷

Kendi varlık boyutuna ait olmayan *Bir* hakkında fazla konuşamayan insan, eşyâyı kendi 3'lü boyutunda idrak etmektedir. Zira bütün maddi varlıklar dalga, radyasyon ve yoğunlaştırma ile ortaya çıktığından bütün doğal görüngüler üç boyutludur.¹³⁸ İnsanın bütün maddi deneyimleri üçlü uzam ve zaman koordinatları içinde yer almaktadır. Uzamdaki üçlü yapı (uzunluk, yükseklik, genişlik) iken zaman, (geçmiş, şimdi, gelecek) şeklinde algılanır.¹³⁹ Keza madde (katı, sıvı, gaz) olmak üzere üç halde bulunur.

3 sayısı, aynı zamanda birçok ilim dalında tasnif ölçüsüdür. Modern kimya özleri, (asit, baz, tuz) diye sınıflandırırken fizikte (kütle, güç, hız) arasında üç parçalı ilişkiler esas alınır.¹⁴⁰ Sûfilerce yapılan birçok tasnifte de üçün esas alınması dikkat çekicidir. Söz gelimi dinin şeriat/tarikat/hakikat yahut iman/İslâm/ihsân; tevhidin kusûdî/şuhûdî/vücûdî; insanların avam/havas/ehassu'l-havas; seyr ü sülûk yollarının tarik-i ahyâr/tarik-i ebrâr/tarik-i şüttâr şeklinde tasnif edilmesinde 3'ün yeri barizdir. Keza dini söylemdeki dünya/ahiret/berzah ayırımı ile cennet/cehennem/a'raf ayırımı üçlü bir âlem tasnifidir.

7.1. İbnü'l-Arabî'ye göre *Tekvîn*in Üçlü Yapısı ve Var Oluştaki Yansımaları

İbnü'l-Arabî'ye göre yaratma (*tekvîn*), ilahî hazrette üçlü birlik (ferdiyyet-i selasiyye) ile gerçekleştiğinden *tekvîn*deki bu özellik, doğal olarak tüm mertebelerdeki icat ve var oluşa sirayet etmiştir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre bir bütün olarak vücûd denilen şey, Zatta kuvve halinde mücmel olarak bulunan kemalâtın diğer mertebelerde fiili ve mufassal haldeki taayyün ve tecellilerinden ibarettir. Binaenaleyh icmâl mertebesindeki potansiyelin, tafsil mertebelerinde müşahede edilebilir fiili yansımalarının olması gayet doğaldır.

İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, *ilahî hazretten* üçlü bir yapı ile vücuda geldiğinden âlemdeki icat ve zuhurlar da 3'ten başlar.¹⁴¹ Buna göre İbnü'l-Arabî'nin 3 sayısına yüklediği en temel metafizik açılım, sayının ilahî hazret-

137 Schimmel, Wolfgang Philipp'e ait *Trinitat ist unser Sein (Tetris Var oluşumuzdur)* adlı kapsamlı bir çalışmadan bahseder. (Schimmel, *age*, s. 70).

138 Schimmel, *age*, s. 70.

139 Schimmel, *age*, s. 71.

140 Schimmel, *age*, s. 76.

141 *Fusûs*, s. 115.

teki yaratma (*tekvîn*) eyleminin sayısı olarak görülmesidir.

Kelime anlamı bir şeyi yaratmak olan¹⁴² *tekvîn* kelimesinin İbnü'l-Arabî ıstılahında manası; Cenab-ı Hakk'ın bir şeye kun (ol) emriyle emredince o şeyin kendi nefsinin mevcut kılmasıdır.¹⁴³ Diğer bir ifadeyle Cenab-ı Hakk'ın emri sebebiyle o şeyin *adem*deki sübut halinden vücûda hareketidir.

İbnü'l-Arabî'ye göre icat ve *tekvîn*, ilahî zatın sıfat ve isimleriyle taayyün ettiği merteye olan *ulûhiyet* hazretinde gerçekleşir. Çünkü *ehadiyye* mertebesindeki *Zat* kendi sıfatı olan irade ve kelam ile taayyün etmedikçe icat ve *tekvîn* meydana gelmez. 1 (Vahid), 1 olarak durdukça ondan hiçbir sayının çıkmayışı gibi Cenab-ı Hak da taayyünün olmadığı *ehadiyye* mertebesinde kaldıkça bir şey zuhura gelemezdi. İcat ve *tekvîn* *Zat*'a ait irade ve kelam nispetlerinin zuhuruna bağlı bir keyfiyet ile meydana gelir.¹⁴⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre ilahî hazret, yaratılış (*tekvîn*)ün üçlü bir teklik (ferdiyyet-i selasiyye) üzere meydana gelmesi yönünde bir sünnetullah belirlediğinden *tekvîn*, üçlü bir yapı ile zuhura gelmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre şu ayet, yaratma (*tekvîn*)nın üçlü mahiyetini beyan eder: "Biz bir şeyin olmasını dilediğimiz vakit ona ol deriz o da olur"¹⁴⁵ Ayette ifadesini bulan bu üçlü; emri veren *Zat*, onun iradesi ve Kun (ol) emridir.¹⁴⁶ Çünkü bir *Zat* ile O'nun bir şeyin oluvermesini dileyen iradesi ve olacak şeye hitap ve tevecühünü belirten ol (Kun) kelamı (emri) olmasaydı o şey var olamazdı.¹⁴⁷

Binaenaleyh *tekvîn*de Hak ve halk cihetinden üçlü birlik (ferdiyyet-i selasiyye) olmadan *tekvîn* edilen şey vücûda gelmez.¹⁴⁸ Bir şeyin varlık ile vasıflanması ancak bu sayede gerçekleşmektedir. Hak cihetindeki *Zat*, irade ve kelamdan müteşekkil üçlü birliğin halk cihetindeki mukabil *ferdiyyet-i selasiyyesi* *tekvîn* olunanın "şeyiyyeti, işitmesi ve Yaratan'ın yaratma ile ilgili emrine itaatidir.

Bu hususu şöyle izah edebiliriz. Bir şeyin *ademden*¹⁴⁹ zuhura çıkıp var

142 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitabu't-ta'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995, s. 65.

143 Konuk, *age*, c. II, s. 334.

144 Konuk, *age*, c. II, s. 333.

145 Nahl 16/40.

146 *Fusûs*, s. 115.

147 Aynı yer.

148 *Fusûs*, s. 116.

149 Burada bahsedilen *ademin* mutlak *adem* olmadığını belirtelim. Çünkü İbnü'l-Arabî düşüncesinde mutlak varlığın mukabili anlamında bir mutlak *ademin* mevcudiyeti imkansızdır. Burada *adem* olarak nitelenen şey ise henüz taayyün edip zuhur aşamasına çıkmamış dolayısıyla varlığı *vücûd-ı mutlakta* müstehlek olduğundan var diye nitelenemeyen *yokluktur*. İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışında hiçbir şey mutlak yokluktan var olamaz. Çünkü mutlak yokluk muhaldir. Var kılınan her şey *vücûd-ı mutlakta* sabit olanın sebatan zuhura

olması, onun ilm-i ilahîdeki *ayn-ı sâbites* (şeyiyyeti)nin kendisini icat edenin Zatna tekabülünü gerektirir. Keza *tekvîn* hitabını işitmesi Yaratan'ın iradesine, Yaratan'ın ona var olması için verdiği (Kun) emri de o şeyin işitip itaatine tekabül etmektedir.¹⁵⁰ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre yaratışın (*tekvîn*) aslı hem Hak hem halk (mahluk) cihetinden olmak üzere *ferdiyyet-i selasiyye* tabir edilen üç temel esasa bağlanmıştır. Bu yüzden her icat için mutlaka üçlü birlik (*ferdiyyet-i selasiyye*)nin bulunması gereklidir.

Burada her ne kadar üçlü bir yapıdan bahsedilse de irade ve *kun* emrinin Zat'tan ayrı mevcudiyeti olmadığından icat ve *tekvîn*, zati itibarıyla teklik (*ferdiyyet*) üzerine tesis edilmiştir. Çünkü *Zat*, *irade* ve *kalam* (kavl), bir varlığa nispetle yapılan üçlü bir nitelemedir. Keza *tekvîn* olunan şeyin *şeyiyyeti*, *işitmesi* ve *itaati* de aynı şeyin nispetleridir. Bu yüzden *tekvîn*in mezkur üçlü yapısı, üçlü birlik (*ferdiyyet-i selasiyye*) şeklinde ifade edilmektedir.

Varlıkların yaratılışı haddi zatında teklik (*ferdiyyet*) üzerine olmasına rağmen var oluşun icat ve zuhurda üçlü bir yapıyla gerçekleşmesine ilişkin metafizik ilkenin İbnü'l-Arabî'ye göre sayısal yansıması; diğer tüm tek sayıların 3'ün teferruatı olarak kabul edilmesidir. 1 (vahid)i diğer sayılar gibi bir sayı olarak görmediğinden 3, İbnü'l-Arabî'ye göre tek sayıların ilki ve başlangıcıdır. Sonraki tek sayılar ondan icat edilmektedir.¹⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin yaratma (*tekvîn*)da Hak ve halk cihetinden olmak üzere üçlü bir şart varsayımı, sonsuz kudret sahibi Cenab-ı Hakk'ın yaratma eylemine bir acziyet isnadı içerir mi? Soru, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin geneli göz önüne alındığında yanıtını bulmaktadır. Buna göre acziyetin varlığı evvela birbirinden müstakil iki varlığın mevcudiyetini gerektirir ki biri diğeri karşısında kudret bakımından aciz olsun. Oysa İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatte *vücûd* birdir ve Cenab-ı Hakk'ın sonsuz vücûdundan ibarettir. Eşyâ gerçekte Hakk'ın vücûdunun çeşitli mertebelerdeki taayyün ve tecellisinin nispetlerinden müstakil başka bir hakikate sahip olmadığından başka şeylere yönelik varlık isnadı mecazîdir, müstakil bir gerçekliğe sahip değildir. Çünkü eşyâya yapılan varlık isnadı, ancak Hakk'ın vücûduna nispetle bir gerçeklik ifade eder. Bu yüzden bir şeye nispet edilen varlık, vücûd-ı Hak'tan müstakil bir varlık alanına işaret edemez.

gelmesinden ibarettir. (*Adem* teriminin İbnü'l-Arabî istilahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, ss. 783-785).

150 *Fusûs*, s. 115.

151 *Fusûs*, s. 214.

İbnü'l-Arabî *tekvîn* olunanın şeyiyyetinin Cenab-ı Hakk'ın Zat'ından müstakil bir varlığı olduğu zannını gidermek için *tekvîn* edilenin şeyiyyetinin, ilm-i ilahîdeki *ayn-ı sâbite* olduğunu ifade eder.¹⁵² Yani eşyanın *a'yân-ı sâbitesi*, ilahî malumâtın ibarettir. Bir şeyin ilm-i ilahîdeki sübutu ise o şeyi ne Cenab-ı Hakk'ın aynı, ne de O'nun gayrı kılar. *Tekvîn* olunanın *ayn-ı sâbitesi*, Cenab-ı Hakk'ın aynı değildir. Çünkü ilim, Zatın kendisi olarak görülemez. Söz gelimi bir alimin ilmi, âlimin zatının yerine geçemez. Diğer yandan ilm-i ilahîdeki *ayn-ı sâbitenin*, Cenab-ı Hakk'ın varlığından müstakil ve aynı bir varlığı olduğu da söylenemez. Bir şeyin şeyiyyeti, onun ilahî ilimdeki *ayn-ı sâbitesi* olması bakımından *ma'lum-ı ilahîden* ibarettir. İlim ise âlimin zatının bir nispeti olduğundan Zat'a nispetle müstakil bir varlığa sahip değildir. Binaenaleyh vücûdda Cenab-ı Hak'tan başkasının mevcudiyeti bulunamayacağından yaratma (*tekvîn*) eylemine ilişkin bir acziyetten de söz edilemez.

Ayrıca eklemek gerekir ki İbnü'l-Arabî'ye göre *tekvîn*'in üçlü yapısı, ilahî hazret tarafından belirlenen bir esastır. Niçin böyle olduğu sorusuna verilecek cevap, 3'ün niçin tek sayıların ilki olduğuna verilecek cevaptan farklı değildir. Zira *tekvîn*, olması gerektiği ilahî esas üzerine icra edilmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre *ilahî hazretin* üzerinde bulunduğu hakikatin zat, sıfat ve isim şeklindeki üçlü yapısının beşerî mertebeye sirayeti nedeniyle her şeyin zatı ile sıfatı arasındaki ilişki, üçlü bir yapıda gerçekleşir. İbnü'l-Arabî bu üçlüyü *zat*, *sıfat* ve *râbit* şeklinde izah eder. *Râbit*; zat ile sıfat arasındaki ilişkiyi düzenleyerek sıfatın zata nispetini mümkün kılar. Diğer bir ifadeyle zat onun sayesinde sıfatı kabul eder. *Râbit* kendisini mevsufuna ve ilgili müteallakına bağlayarak bu ilgiyi kurar. Sözgelimi ilim, âlim ile ma'lumu birbirine bağlayan rabittir. Kudret kendisini kâdir ve makdûra bağlar. Bütün sıfat ve isimler bu şekilde üçlü bir yapıda bulunurlar.¹⁵³

İbnü'l-Arabî'ye göre *tekvîn*'in *ilahî hazretteki* üçlü yapısının icadın tüm alanlarına sirayetinden dolayı yeni bir önermenin teşkili için yapılan kıyas (icâdu'l-maânî)ta da üçlü bir yapı mevcuttur.¹⁵⁴

Önermelerden mürekkep bir delil niteliğindeki kıyas, ikisi öncül biri sonuç olmak üzere 3 önermeden teşkil edilmektedir.¹⁵⁵ Kıyasın değişik türleri¹⁵⁶ olmasına rağmen her kıyasta büyük, küçük ve orta terim olmak üzere üç

152 *Fusûs*, s. 115.

153 *Fütûhât*, c. I, s. 95.

154 *Fusûs*, s. 116.

155 Bk. Necatî Öner, *Klasik Mantık*, Bilim Yay., 7. bs., Ankara 1996, s. 110.

156 Bk. Öner, *Klasik Mantık*, s. 111 vd.

terimin mevcudiyeti şarttır.¹⁵⁷

Kapsayıcı sentez tek bir delil olması hasebiyle ferdiyet niteliğini haizdir. Ancak bu ferdiyet, tez ile antitezin sonucunda elde edildiğinden üçlü bir yapıdadır. Binaenaleyh ilahî hazretteki *tekvîn*'in *ferdiyyet-i selasiyye* özelliği, icadın her alanı gibi hüküm icadına (kıyas) da sirayet etmiş ve yeni bir önerme, bu üçlü birlik esası üzerine teşkil edilmiştir.¹⁵⁸

3 sayısının sonsuza kadar devam ettirilebileceği varsayımı gibi her sonuç önermesi (delil ve sentez) de yeni bir önerme (tez) olduğundan önermeler teselsülen devam ettirilebilir.

7.1.1. Tekvîndeki Üçlü Yapının İnsan Neslinin Oluşumundaki Yansıması

İbnü'l-Arabî'ye göre 1 (vahid) olan varlık, birliğinde durdukça zuhuru mümkün değildir. Vahid ancak kendi sureti ile çift hale gelmekte ve zuhur etmektedir. Buna göre Hakk'ın vücûdu, varlığın sureti olan insan ile çift hale gelmiştir.¹⁵⁹ Varlığın sureti olarak bahsi geçen *insan* ifadesinin Hakk'ın Zâtından ilk taayyün sonucu zuhur eden ve tüm varlığı icmalen kendinde barındıran *nûr-ı Muhammedî* terimi yerine kullanıldığını tasrih edersek mesele daha anlaşılır hale gelecektir.¹⁶⁰

İbnü'l-Arabî kelime-i şahâdetde Hz. Muhammed^(s)'in adının Allah'tan sonra anılmasının hikmetlerinden birini mezkur yorum doğrultusunda yorumlar. Buna göre 1 olan *vücûd*, nûr-ı Muhammedî'ye muhabbet ile çift hale geldiğinden Hz. Muhammed'in^(s) adı, Allah ismi akabinde yer almaktadır.¹⁶¹

İbnü'l-Arabî'ye göre var oluşun ilahî mertebedeki hakikati, *ferdiyyet-i selasiyye* tabir edilen yapıda vaz' edildiğinden âlemdeki suretlerin fethi, ilahî arketipe uygun olarak üçlü bir yapıda gerçekleşir. Bu yüzden Cenab-ı Hak

157 Öner, *age*, s. 113. İslam mantıkçılarının delil, nizam ve şart-ı mahsus diye isimlendirdikleri bu üç terimi, bir kesin kıyas (kıyas-ı iktiranî) örneği üzerinde göstereyim. Söz gelimi şöyle bir kıyas teşkil edelim:

Bütün insanlar ölümlüdür.

Ahmet insandır.

O halde Ahmed ölümlüdür.

Kıyasımızdaki sonucun yüklemi olan (ölümlü) terimi büyük terim, sonuca mevzu edilen konu yani (Ahmet) küçük terim, her iki öncül önermede tekrar edilen terime yani (insana) da orta terim denilir. Öner, *age*, s. 113.

158 Konuk, *age*, c. II, s. 340.

159 *Fusûs*, s. 216-217.

160 *Nûr-ı Muhammedî (hakikat-ı Muhammedî)* teriminin İbnü'l-Arabî ıstılahında kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Hakîm, *Mu'cemu's-Sûfî*, ss. 347-352.

161 *Fusûs*, s. 214.

ile âlem arasında *tekvîn* bakımından var olan ilişkinin bir yansıması neslin çoğalmasında da gözlemlenir. İlahî hazrette *tekvîn*in gerçekleşmesini sağlayan suret, *Nûr-ı Muhammedî* iken bunun insan ırkındaki mukabili kadındır. Kadın, yaratılışıyla erkeği ikileştirdiğinden *tekvîn* yine Hak, erkek ve kadın olmak üzere üçlü bir yapıyla vücûda gelmektedir.¹⁶² Zat-ı ilahî, âlemde suretleri vücûda getirdiği gibi ilahî suret üzerine yaratılan insan ırkının erkeği de kendi tabiatı olan kadın aracılığıyla icatta bulunur. Böylece çocuk vücûda gelir.

3, *tekvîn*in *ferdiyet-i selasiyye* özelliğini haiz sayısı olarak 1 ve 2'nin toplamından elde edildiği gibi çocuk da aynı özelliği haiz olarak erkek ve kadının neticesidir. Buna göre erkek (*Adem*, vahid)'ten kendi zıttı ve zevci olan kadın (*Havva*, iki), ondan da onlar gibi olan çocuk (üç) vücûda gelir. Sayıların sonsuza uzanması gibi insan ırkı da böylelikle sonsuza kadar uzatılabilir. Var oluşun bu keyfiyeti şu ayette de açıkça ifade edilmektedir: "*Sizi bir nefisten yaratan ondan da eşini (zevcini) yaratan ve onlardan birçok erkek ve kadını yeryüzüne yayan Rabbinizden sakının.*"¹⁶³

Hatırlanacağı üzere *tekvîn*in zat-sıfat-rabıt şeklindeki üçlü mahiyetinden birini teşkil eden rabıtın, sıfatın zata nispetini sağladığına daha önce değinilmişti.¹⁶⁴ Söz gelimi ilim, kendisini âlime ve ma'luma bağlaması cihetiyle âlim ve ma'lum arasındaki *râbıt*tır. Rabıtın kıyastaki karşılığı, her iki önermede de tekrar edilen orta terim iken insan nesli oluşumundaki karşılığı İbnü'l-Arabî'ye göre nikâhtır. Erkek ile kadın arasında irtibatı sağlayan nikâh, İbnü'l-Arabî'ye göre ruhlar âleminde nûrdan yaratılan manayı bir neticeye ve surete bağlar. Bu itibarla nikâh ve cima' yeni bir hüküm teşkili için önerme tertip etmeye benzer.¹⁶⁵ İcâdu'l-maâni ile icadu'l-veled mukayese edilerek söylenirse erkek ve kadın mukaddimelerinden çocuk tevlit edilmektedir. Tekrar edilen orta terim aracılığıyla kıyasta yeni bir hüküm icat edildiği gibi rabıt hükmündeki nikâh sayesinde de yeni bir insan vücûda gelir. Kıyasta sıhhatli bir hükme varılması, kıyasın şartlarına riayetle gerçekleştiği gibi cima ile *tekvîn*in meydana gelmesi de nikah ve tenasülün şartlarına riayetle mümkündür.¹⁶⁶

Sûfî gelenekte *kenz-i mahfi* hadisi olarak bilinen rivayette ifadesini bulan muhabbet, sûfî gelenekte tüm eşyânın yaratılmasındaki temel saik kabul

162 Aynı yer.

163 Nisa 4/1.

164 Bk. *Fütûhât*, c. I, s. 95.

165 *Fusûs*, s. 218.

166 Konuk, *age*, c. IV, s. 348.

edilir.¹⁶⁷ Bu anlayışla bağlantılı olarak İbnü'l-Arabî, ilahî *tekvîn* ile insan neslinin vücûda geliş süreci arasında *ferdiyet-i selasiyye* özelliğini haiz bir diğer özellik, sevgiye (muhabbete) işaret eder.¹⁶⁸

Muhammed Fassında yorumlanan “Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi” mealindeki hadiste¹⁶⁹ 3 sayısının eşyâya tahsis edilmesi, İbnü'l-Arabî'ye göre icat ve *tekvîn*'in üçlü yapısına işaret eden bilinçli bir tercihtir. Sevdirdi (hubbibe) ifadesi de muhabbetin bahsi geçen rabıt özelliğine ve *tekvîn*'in aslı olduğuna işaret etmektedir.¹⁷⁰ Zira üç şey arasındaki irtibat, muhabbet sayesinde kurulmaktadır. Buna göre ilahî *tekvîn*'in gerekçesi kabul edilen muhabbet, Allah ile âlem arasındaki irtibatı sağlayan *rabıt*'tır. Allah'ın âlemi yaratması bu *rabıt* sayesinde netice vermiştir.¹⁷¹ İbnü'l-Arabî yüklem dilbilgisi bakımından (hubbibe) şeklinde edilgen bir yapıyla ifadesine de özel bir anlam yükler. Edilgen yapı, İbnü'l-Arabî'ye göre muhabbetin kaynağı itibarıyla beşeri değil ilahî bir keyfiyet olduğuna işaret eder.¹⁷²

İlahî hazretteki muhabbet *rabıtı*, İbnü'l-Arabî'ye göre beşeri düzlemde neslin artım sürecine de sirayet etmiştir. Zatın irade ve kelamı ile ferdiyet-i selasiyye üzere gerçekleşen ilahî *tekvîn*'de, iradeyi harekete geçiren saik, ilahî muhabbet olduğu gibi insanî açıdan da sevgi, erkek ile kadını birbirine bağlayan nikah *rabıtının* gerekçesidir. İlahî muhabbetin insani düzleme yansımalarının bir sonucu olarak erkek kadını sever ve çocuk yapmak üzere cinsel birleşmeyi talep eder. Böylece nikâh ile ruhlar âleminde nûrdan yaratılan ruhların suretleri fethedilir.¹⁷³ Kadının insan *tekvîn*'inin sureti olması ona duyulan muhabbeti de tabii hale getirmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber bu hikmete işaretle sevdiren şeyler arasında kadını zikretmiştir. Zira *tekvîn*'in *rabıtı* hükmündeki muhabbet sayesinde erkek, sureti olan kadında kendi mislini icad eder ve çift hale gelir.¹⁷⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre unsurlar âlemindeki çoğalma, erkek ile dişi ve aralarındaki *rabıt* hükmündeki nikah ve cinsel birleşme sayesinde gerçekleştiği gibi ruhlar âlemindeki şeyler de *himmet* sayesinde var olmaktadır.

167 Hadisin sûfi gelenekteki yerine dair bazı değerlendirmeler için bk. Ahmet Ögke, “Tasavvufta ‘Kenz-i Mahfî’ Düşüncesi ve ...” *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 9-24.

168 *Fusûs*, ss. 216-217.

169 Buharî, *es-Sahîh*, İşratü'n-Nisâ 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 128, 199, 285.

170 Konuk, *age*, c. IV, s. 324.

171 *Fusûs*, s. 216.

172 Aynı yer.

173 Konuk, *age*, c. IV, s. 348.

174 Konuk, *age*, c. IV, s. 324.

Nûrdan yaratılan ruhlar âleminin suretleri *himmet* ile vücûda geldiğinden unsurlar âlemindeki nikah ve cinsel birleşmenin ruhlar âlemindeki karşılığı *himmet*dir. *Tekvîn*in ilahî hazretteki mahiyeti nedeniyle var oluşun ferdiyyet-i selasiyye üzere gerçekleştiğini ifade etmiştik. Buna bağlı olarak ruhlar âlemindeki bir suretin vücûda gelmesinde de *Hak*, *himmet eden* ve *himmet olunan şey* olmak üzere üçlü bir *sâbitenin* bulunması zorunludur.¹⁷⁵

İcat ve *tekvîn*in ilahî hazretteki üçlü yapısı ile buraya kadar değinilen var oluş alanlarındaki yansımalarını bu şekilde gösterebiliriz.

Allah	-	âlem	-	âlemin suretleri	→	(icadu'l-eşyâ)
1	-	2	-	3	→	(tevlidu'l-aded)
1. önerme	-	2. önerme	-	Delil	→	(tevlidu'l-maâni, kıyas)
Erkek	-	kadın	-	çocuk	→	(tevlidu'n-nesl)
Hak	-	Himmet sahibi	-	Himmet olunan şey	→	(tevlidu'l-havârik kerametler ve tasarrufat-ı evliyâ)

7.1.2. Ferdiyyet-i Selasiyye ve Hz. Peygamber

Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*'in her fassını bir Peygamberin bariz vasfıyla ilişkilendirdiği bir hikmete ayırır. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber^(s) zata işaret eden Allah toplayıcı ismi (ism-i camî')nin mevcudat içinde en kâmil mazharı olduğundan Muhammed^(s) *fassına ferdiyye* hikmeti tahsis edilmiştir. Teklik, biriciklik ve ilklilik olarak Türkçeye çevrilebilecek ferdiyye hikmeti, kemalinden dolayı yaratılışın başlangıcında ve sonunda Hz. Muhammed'in^(s) ferdiyyetine işaret etmektedir.¹⁷⁶

Bahsedilen *ferdiyyetin* anlaşılması için İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili görüşlerini kısaca hatırlatmakta fayda görüyoruz. Ana hatları İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan ve daha sonra *vahdet-i vücûd* ismiyle anılan sûfî/irfân geleneğinin varlık tasavvuru, var oluş (vücûd)u şu anlayış ile izah eder. Var oluş, zamansal bir sıralama ifade etmeyen hiyerarşik vücûd mertebelerinden müteşekkildir.¹⁷⁷ Bu anlayışa göre hiçbir taayyünün olmadığı

175 Konuk, *age*, c. IV, s. 348.

176 Şerafeddin Davud b. Mahmud el-Kayserî, *Matla'u hususi'l-kilem fi meâni fusûsi'l-hikem*, Bombay ts., ss. 292-293.

177 Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve*

ehâdiyyet mertebesindeki Zat, zuhura muhabbet edip meyledince O'nda kuvve halinde bulunan tüm şuanatın suretleri, ilahî ilimde zuhur etmiştir. Böylece tüm mevcudatın şeyiyyetleri, ilim mertebesinde sabit olmuştur. İbnü'l-Arabî istilahında *a'yan-ı sâbite* denilen ve aynı zamanda *malumât-ı ilahî* olduklarından Zat'tan ayrı görülmeyip vücut kokusu almadıkları bildirilen *a'yân*, bu ismini zuhura gelecek tüm varlıkların *aynını* ve hakikatini teşkil etmesinden almaktadır. Yaratılan her varlık, kendisinin ilm-i ilahîdeki *aynına* erişen ilahî *kun* (ol) hitabı sayesinde yaratılmaktadır.¹⁷⁸

Mevcudatın a'yânının kendisinden çıktığı ilk sabit olan *küllî ayn*, *nûr-ı Muhammedî* de tabir edilen *hakikat-ı Muhammedîyye*dir. Tüm a'yân ve eşyâyı kapsayan *hakikat-ı Muhammedîyye*, ilm-i ilâhîde beliren varlıkların toplu (kül) haldeki şeyiyyetinin ilim mertebesinde zuhura gelip *cüz'î aynlar* olarak belirmesi için gerçekleşen *tekvîn*de Hakk'ın ferdiyetinin halktaki karşılığıdır. Yani ilahî *kun* (ol) emrinin ilk muhatabı olduğundan *hakikat-ı Muhammedîyye* tüm mahlûkatın ilk ve küllî masdarı hükmündedir ve bu yüzden Hz. Muhammed^(s) ferdiyyet sahibidir.¹⁷⁹

İbnü'l-Arabî Hz. Muhammed'in^(s) var oluştaki konumunun *ferdiyyet-i selasiyye* özelliğini kıyastaki sonuç hükmüne kıyasla izah eder. İbnü'l-Arabî'ye göre *tekvîn*in sayısı olarak kabul edilen 3 sayısı, tek sayıların ilkidir. Tek sayıların tekliği (ferdiyeti) 3'e bağlı olduğundan 3'ün teferruatı kabul edilirler. Kapsayıcı sentez, tez ile anti tezdin teşkil edildiğinden bu üçlü yapısı nedeniyle kıyas için üçlü (selasiyye) tabirinin kullanılması uygundur. Diğer yandan kıyasta ortaya çıkan her sentez yeni ve farklı bir önerme olduğundan öncekilerden ayrılan bir farklılık ve biricikliğe sahiptir. Bu yüzden teşkil edilen her sentez için *tekvîn*in mahiyeti gereği üçlü birlik (ferdiyyet-i selasiyye) özelliği yine geçerli olmaktadır. Kıyastaki sonuç önermesi gibi *nûr-ı Muhammedî*'nin zuhur eden vücûdu da Cenab-ı Hakk'ın *vücûd-ı mutlak*'ına delalet bakımından Rabbine olan ilk delildir. Tez ve antitezin ilk kapsayıcı sentezi konumundadır. Zira mevcudatın tamamı *tekvîn*de onun ferdiyet ve ilk delaletine bağlıdır.¹⁸⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre 1 (vahid), tüm sıfat ve esmayı toplayan Allah camii' isminin sayı âlemindeki mazharı olduğundan *cem'iyyet* özelliğine sahiptir.

Mertebeleri, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.

178 Konuk, *age*, c. IV, s. 321.

179 Aynı yer.

180 Abdurrezzâk Kaşânî, *Şerh u Fusûsi'l-Hikem*, Matbaatu'l-Mustafa, 2. bs., Kahire 1966, ss. 326-327.

Bu mazhariyeti sebebiyle 1 (vahid) tüm sayıları kendinde toplar ve onlara kaynaklık eder. 1'deki teklik (ferdiyyet)in zuhura geldiği ilk tek sayı 3 olduğundan 3 sayısı da *cem'iyet* özelliğine sahiptir. Bu yüzden 3 ile tek sayılar arasında asıl-furuat ilişkisi bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre sayı âlemindeki 3'ün varlık âlemindeki mukabili ilk delil hükmündeki Hz. Muhammed^(s) olduğundan *ferdiyyet* mazhariyeti nedeniyle Hz. Muhammed'de^(s) de *cem'iyet* vasfı¹⁸¹ bulunmaktadır. Bu vasfın göstergesi olarak Hz. Peygamber'e *cevamiu'l-kelim*¹⁸² özelliği verilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bahsi geçen kelimeler, ilm-i ilahîde sabit olan eşyanın *Adem'e* öğretilen müsemmalarıdır.¹⁸³ Hz. Muhammed'in^(s) hakikati Âdem (as)'den önce var kabul edildiğinden ilahî talim esasen ona yapılmış sayılmaktadır.¹⁸⁴

Nûr-ı Muhammedî yine *cem'iyet* özelliği nedeniyle *vücûdun* vücut ve imkân mertebeleri arasındaki irtibatı sağlayan *berzah* işlevini üstlenir. Zira birbirinden ayrı mahiyette iki varlık mertebesi, aralarında irtibatı sağlayan bir *berzah* olmadan birbirleriyle ilgili kılınmazlar.¹⁸⁵ Bu yönüyle *nûr-ı Muhammedî*, varlığın vücut ve imkan mertebeleri arasındaki *berzah-ı kübrâ*dır. Görüldüğü üzere *Nûr-ı Muhammedî*'nin bu husustaki ferdiyyeti de vücut-(berzah)-imkan olmak üzere üçlü bir yapı (*ferdiyyet-i selasiyye*) arz etmektedir.¹⁸⁶

Teklik (*ferdiyye*) İbnü'l-Arabî'ye göre sayı sembolizminde kemal göstergesi olduğundan yaratılış (*emr*), onunla başlamış ve yine onunla mühürlenip sona erdirilmiştir. *Emrin* hem başlangıcında hem sonunda *ferdiyyet* sahibi olan Hz. Muhammed^(s) bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle başlangıçtaki *ferdiyyet*, Hz Muhammed'in^(s) icmâlî kemalinin; sondaki *ferdiyyet*, tafsilî kemalinin göstergesidir. *Nûr-ı Muhammedî*, mevcudatın nüvesi olduğundan yaratılış onunla başlamış Peygamberlik de onunla son bulmuştur. "*Âdem toprak ile su arasında iken ben nebi idim*" hadisini¹⁸⁷ *emrin* başlangıcındaki *ferdiyyetin* işareti

181 *Cem'iyet* teriminin tasavvufî düşüncedeki kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Cem'iyet" mad., *DİA*, İstanbul 1993, c. 7, ss. 331-332.

182 Sûfî düşünce geleneğinde Hz. Peygamberin ayrıncı özelliklerinden biri kabul edilen *cevamiu'l-kelim* hakkında İbnü'l-Arabî ve diğer sûfîlerin görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Ebu'l-Alâ Afîfî, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000, ss. 61-106.

183 İlgili ayet meali şöyledir: "*Adem'e* isimlerin tümünü öğretti." (Bakara 2/31).

184 Konuk, *age*, c. IV, s. 322.

185 Bunu bilgisayarın işletim sistemindeki bir yazılımın bir ara yüz vasıtasıyla kullanıcıya ulaştırılmasına benzetebiliriz.

186 Konuk, *age*, c. IV, s. 322.

187 Sûfîlerce hadis olarak kabul edilen rivayetin hadis tarihçileri tarafından değerlendirilişine

olarak yorumlayan İbnü'l-Arabî, *hatemu'l-enbiyâ* vasfını da sondaki *ferdiyet* olarak görür.¹⁸⁸

İbnü'l-Arabî'nin harflerin sayısal değeri ile Hz. Peygamberin kemâli arasında kurduğu bağlantının diğer bir örneği Ahmed ismi üzerinedir. Cenab-ı Hakk'ın ehadiyet sıfatını ifade eden Ehad (أحد) ile Ahmed (أحمد) kelimeleri arasındaki fark ikinci kelimedeki mim ilavesidir.

Sayısal değeri 40'a karşılık gelen Arapçadaki mim harfi daha önce söylendiği gibi mahreci itibarıyla iki dudak vasıtasıyla telaffuz edildiğinden ikiliği, zıtlığı ve kutupluluğu ifade eder. Bu yüzden mim harfinin varlık mertebeleri arasındaki mukabili, zıtlık ve kutupluluk ilkesinin hükümran olduğu mülk ve şehâdet âlemidir.¹⁸⁹ Mülk ve şehadet âlemine işaret eden mim harfinin diğer bir vasfı ise hazırlanma, tamamlama ve erişme anlamını ifade eden gaye harf olmasıdır.¹⁹⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre harfin sayısal değeri olan 40 sayısı, bir tekamül süreci sonundaki gayeyi dolayısıyla kemali işaret etmektedir.¹⁹¹

İslam kültüründe Hz. Musa'nın Tur dağındaki mîsaktan¹⁹² önce geçirdiği 40 günlük hazırlık süreci, bundan mülhem olarak tasavvufta halvet (çile) süresinin 40 gün olarak belirlenmesi, Peygamberliğin 40 yaşında verilmesi, zekatın malın 40'ta birinden verilmesi, 40 hadis ezberinin teşviki, sadık rüyanın vahyin 40'ta biri olduğuna işaretle vahyin 40'a taksim edilmiş olması gibi örneklerde işaret edildiği üzere 40 sayısında bir tekamül sürecinin nihayeti varsayılmıştır.¹⁹³

Allah'ın şehadet âleminde en kâmil anlamdaki mazhariyeti insan-ı kâmilin tam mazharı ve gaye varlık olan Hz. Peygamberde gerçekleştiğinden Ahmed ismi, Ehad üzerine tafsîlî kemalin nihayetini belirten mim harfi ziyadesiyle yapılmıştır. Bu izaha göre Ahmed ismindeki mim, şehadet âleminde zuhura gelen Hz. Peygamber'in hem son peygamber hem de insan-ı kâmilin en kâmil temsilcisi olması hasebiyle diğer Peygamberlerle başlayan tekamül sürecinin gayesi ve amacı olduğuna, tebliğ ettiği dinin de semavî dinler sürecinin en kamili olduğuna işaret etmektedir.

ilişkin bk. Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., İstanbul 2001, s. 280.

188 *Fusûs*, s. 214.

189 Bk. *Fütühât*, c. I, s. 119.

190 Aynı yer.

191 Aynı yer.

192 İlgili ayetler için bk. Bakara 2/51; A'raf 7/142.

193 Kurk sayısının İslam geleneğindeki sembolik yerine ilişkin bk. Schimmel, *age*, ss. 269-273.

Hız. Peygamber, Cenab-ı Hakk'ın en kâmil tecelligâhı kabul edildiğinden ilahî hazretteki üçlü birlik (*ferdiyyet-i selasiyye*), İbnü'l-Arabî'ye göre bu ekmel mazharda da zuhur etmiştir. Hız. Peygamberin⁽⁶⁾ var oluşun başlangıç ve sonundaki ferdiyetine işaret eden İbnü'l-Arabî'nin Muhammed Fassında yer verip izah ettiği "*Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi: Kadın, güzel koku ve gözümlün nûru namaz*" hadisindeki¹⁹⁴ üç sayısı, tesadüfen seçilmiş bir sayı olmayıp bununla Hız. Peygamberin ferdiyetinin selasiyye tamlamasına işaret edilmektedir. Çünkü Hakk'ın bir sıfatı olan *tekvîn*'in üçlü birliği, insan-ı ekmel olması hasebiyle Hız. Peygamberde de zuhur etmiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre cami' bir ibadet olan namaz da *tekvîn*'in ilahî hazretteki üçlü birliği (*ferdiyyet-i selasiyye*)nin sembolik unsurlarını barındırmaktadır. Canlıların hareketlerini genel bir tasnifle düz (müstakim), eğik (ufkî) ve tersine (menkus) olmak üzere üçe ayıran İbnü'l-Arabî'ye göre insan müstakim, hayvan eğik, bitkiler ise menkus hareket eden canlılardır. Namaz kılanın kıyamdaki hali müstakim, rükudaki hali eğik, secdedeki hali ise baş aşağıdır.¹⁹⁵ Bu yoruma binaen namaz, ilahî bir eylem olan *tekvîne* kul cihetinin iştirakiyle gerçekleştirilen bir var oluş eylemi olarak yorumlanmaktadır.

8. Sonuç

Eşyâyı ölçme girişiminin sonucunda sayı mefhumunun farkına varan insanın, âlemin sayısal bir düzen üzerine kurulu oluşunu fark etmesi fazla zaman almamıştır. İlaveten sayının Yaratıcı ile âlem arasında bir mîzan unsuru olarak görülmesi, sayıya dinî bir gizemin atfedilmesine de sebebiyet vermiştir.

Algılanan âlemin fenomenlerini metafizik âlem tasavvurunun ilkelerinden hareketle izah eden İbnü'l-Arabî, bunun doğal sonucu olarak sayı fenomenini de *ilahî hazrete* yani ilk ve aslî kaynağına ircâ eder. Sayının âlemdeki zuhurunun *ilahî mertebeden* yansımalar ve sırlar ihtiva ettiğine işaret eden İbnü'l-Arabî'ye göre sayının ilkelerinden hareketle insan, var oluşun ilahî sırlarına muttali olabilir.

Sayı ile sayılan şeyi (aded-ma'dûd) var oluşun *vücûd* ve *adem* boyutlarını izahta kullanan İbnü'l-Arabî, Allah'ın âlemle ilişkisini, Allah isminin sayılar arasındaki mazharı kabul ettiği 1 (vahid)'in sayılarla ilişkisine benzetir. Varlık âleminde sonsuza uzanan kesret, vahdetin taayyün ve açılımı olduğu

194 Buharî, *es-Sahîh*, İşratü'n-Nisâ 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 128, 199, 285.

195 *Fusûs*, s. 224.

gibi sayılar da esasen 1'in tekerrürü ile meydana gelen 1 mertebeleridir. Her şey (ma'dûd) zımnen ihtiva ettiği sayının varlığını zorunlu kıldığı gibi sayılar da onların kaynağı ve mucidi kabul edilen 1'in varlığına muhtaçtır. Eşyâ, sayı ve 1 arasında kurulan bu nedenselliğin metafizik açılımı; âlem, ilahî isimler ve Allah arasında kurulur. Âlemi ilahî sıfat ve isimlerin, esmâyı da Zat'a delalet eden Allah câmi' isminin tafsili olarak gören İbnü'l-Arabî sayıyı da 1'in tafsili kabul eder.

Vahid-sayı ilişkisinden hareketle İbnü'l-Arabî *halk* ve *Hak* arasındaki *ayniyet* ve *gayriyet* meselesi üzerinde durur. *Hak* ve *halkın ayniyet* ve *gayriyetini* kavramanın kişiyi tenzih ve teşbihin cem'i ile gerçekleştirilen hakiki tevhide eriştireceğini belirtir.

1'i *ulûhiyet mertebesinin* sayısı olarak yorumlayan İbnü'l-Arabî, zıtlık ve kutupluluğu ifade eden 2'yi ise maddi âlemin sayısı olarak görür. İkiliği, maddi yaşamın birbirine zıt bütün görüntüleriyle bağlantılı olarak yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki zıtlık kaynağını ilahî sıfat ve isimlerin *Cemâl-Celâl* şeklindeki ikili yapısından almaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre vahdetten kesretin zuhuru, ilahî hazretteki tekvîn eyleminin sayısı olan 3'te başlar. İnsanî boyuta ait olmayan ve sayı kabul edilmeyen 1 hakkında fazla konuşamayan insan, eşyâyı ilk gerçek sayı kabul edilen 3'lü yapıda idrâk eder. İlahî tekvîn Hak ve halk cihetinden olmak üzere 3'lü birlik (*ferdiyyet-i selasiyye*) halinde gerçekleştiğinden var oluşun bütün icâd alanlarına 3'ün bu hususiyeti sirayet etmiştir. Bu hususiyet kıyas-ta karşımıza tez, antitez, sentez olarak çıkar. Neslin oluşumundaki karşılığı ise baba, anne, çocuktur.

3'ün ilk tek sayı oluşu ile Hz. Peygamber'in^(s) varlıktaki konumu arasında bağlantı kuran İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'i^(s) Rabbine delalet bakımından ilk delil kabul eder. Kemâlınden dolayı yaratılışın başlangıç ve sonundaki *ferdiyyetin* Hz. Muhammed'e^(s) has kılındığını belirtir. "Bana üç şey sevdirildi..." hadisindeki 3 sayısını Hz. Peygamberin *ferdiyyet-i selasiyye* konumuna işaret olarak yorumlar.

Binâenaleyh çalışmamızda şu yargıya varıldığını söyleyebiliriz. Keşf ve müşâhede neticesinde âlemi vahdetin bir açılımı olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki her şey diğer bütün şeylerle bir şekilde bağlantılıdır. Bu ilgiden hareketle İbnü'l-Arabî kurduğu bağlantılarla var oluşun çeşitli görüngülerine ait fevkalade orijinal yansımalar üzerinde durmuştur. Daha ziyade rasyonel değerlendirmeye tabi tutulması beklenen sayılar dahi İbnü'l-Arabî'nin bu irfânî sistemi içinde görüldüğü üzere tutarlı bir yere

oturtulmuştur.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2000.
- Aristo, *Metafizik*, çev.: Ahmet Arslan, 2. bs., Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Ayverdi, İlhan, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük I-III*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2005.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitabu't-ta'rifât*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbnü'l-Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Çetinkaya, Bayram Ali, *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri, İhvân-ı Safâ Modeli*, İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Davud el-Kayserî, Şerafeddin Davud b. Mahmud, *Matla'u hususi'l-kilem fi meâni fusûsi'l-hikem*, Bombay ts.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, 10. bs. Remzi Kitabevi, İstanbul 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1973.
- Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfi el-hikme fi hudûdi'l-keleme*, Daru'n-Nedrâ, Beyrut 1981.
- Ibrahîm, Georges, *Bir Gölgenin Peşinde Rakamların Evrensel Tarihi I*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1995.
- , *Çakıl Taşlarından Babil Kulesine Rakamların Evrensel Tarihi II*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 3. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996.
- , *Akdeniz Kıyılarında Hesap Rakamların Evrensel Tarihi III*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 3. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996.
- , *Uzak Doğu'dan Maya Ülkesine Bir, İki, Üç Rakamların Evrensel Tarihi IV*, çev.: Kurtuluş Dinçer, 4. bs., Tübitak Yay., Ankara 1996.
- , *Sıfırın Gücü Rakamların Evrensel Tarihi V*, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Yay., Ankara 1997.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Dar u İhyai't-Turasi'l-Arabîyye, Beyrut 1997.
- , *Fütühât-ı Mekkiyye I-X*, çev.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006-2008.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ Afîfî, Dar u İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire 1946.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, çev.: M. Nuri Gencosman, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2003.
- İbn Manzur, Cemalu'ddin Ebu'l-Fadl, *Lisanu'l-Arabî'l-Muhit fi'l-luğa I-XV*, Daru'l-Kütübi'l-Arabîyye, Beyrut 1968.
- Kaşânî, Abdurrezzâk, *Şerh u Fusûsi'l-Hikem*, Matbaatu'l-Mustafa, 2. bs., Kahire 1966.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1995.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul 1999-2002.
- Mevlânâ Celâleddin, Muhammed b. Muhammed el-Belhî er-Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî I-VI*, haz.: R. A. Nicholson, İntişârât-ı Behzâd, Tahran 1375.
- , *Mesnevî I-VI*, çev.: Veled İzbudak, MEB. Yay., İstanbul 1990.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet*, çev.: Nabi Avcı-Kasım Turhan-Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul 1991.
- Ögke, Ahmet, "Tasavvufta 'Kenz-i Mahfi' Düşüncesi ve ..." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 12, Ankara 2004, ss. 9-24.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, 7. bs., Bilim Yay., Ankara 1996.
- Penrose, Roger, *Bilgisayar ve Zekâ Kralın Yeni Usu I*, çev.: Tekin Dereli, 7. bs., Tübitak Yay., Ankara 2000.
- Saint Augustine, *The City of God*, trc.: Henry Bettenson, London: Penguin Books, 1984.

- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, çev.: Mustafa Küpüşoğlu, 2. bs., Kabalcı Yay., İstanbul 2000.
- Tahralı, Mustafa, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV* içinde, 2. bs., İFAV Yay., İstanbul 2002, ss. 9-26.
- , "Fusûsu'l-Hikem'de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi II* içinde, 3. bs., İFAV Yay., İstanbul 2002, ss. 9-38.
- Uludağ, Süleyman, "Cem'iyet" mad., *DİA*, İstanbul 1993, c. 7, ss. 331-332.
- Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yay., İstanbul 2001.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, 5. bs., Sosyal Yay., İstanbul 1998.
- Yakit, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, 2. bs., Ötüken Yay., İstanbul 2003.
- Zebidi, Muhibbu'ddîn Ebu'l-Feyz, *Tâcu'l-Arûs fi Şerhi'l-Kamûs I-XX*, Matbaatu'l-Hayriyye, Kahire 1306.