

Abdullah Bosnevî'nin *Kitâbu enfesi'l-vâridât fi şerhi evveli hutbeti'l-Fütûbât* İsimli Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme

Öz: Bu çalışmada Bosnevî'nin zikredilen eseri tahlil, tahkik ve tercüme edilmiştir. İsminden de anlaşılacağı üzere risalede *Fütûbât*'ın ilk cümlesi şerh edilir. Bu cümle şöyledir: “Hamd, eşyayı yokluktan ve [yokluğun] yokluğundan var eden Allah’a aittir.” Müellif bu cümleyi dört değişik yönden açıklar. Bununla beraber yaratma ve tekvinle alakalı farklı kavram ve konulara da değinir. Adem (yokluk) konusu için ayrı bir fasıl açar. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde müellif ve eseri tanıtılmış, eserin muhteva analizi yapılmıştır. İkinci bölümde eserin tahkikli neşri, üçüncü bölümde ise tercümesi verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Bosnevî, Var Etme, Yaratma, Tekvin, Varlık, Yokluk.

The Treatise of ‘Abd Allah al-Bosnawî titled *Kitâbu anfas al-vâridât fi sbarhi auwali khutbah al-Futûbât*: Analysis, Critical Edition and Translation

Abstract: This study includes the analysis, critical edition and translation of a treatise of Bosnawî. As can be understood from its name, the first sentence of *al-Futûbât al-Makkiyyah* is commented in the treatise: “Praise be to Allâh, who created things from non-existence and non-existence of non-existence.” The author comments this sentence in four different ways. At the same time, he also talks about various concepts and topics related to creation and genesis. He opens a separate section on the subject of non-existence in his treatise. The study consists of three parts. In the first part, the author and his work are introduced, content analysis of the work has been done. In the second part, a critical edition of the work, and in the third part, its translation is given.

Keywords: Ibn al-Arabî, Bosnawî, Creation, Genesis, Existence, Absence.

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. Bu makale, en az iki bakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Arş. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, emretopcuoglu@bayburt.edu.tr.

ATIF: Topcuoğlu, Emre. “Abdullah Bosnevî'nin *Kitâbu enfesi'l-vâridât fi şerhi evveli hutbeti'l-Fütûbât* İsimli Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. *Tabkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran/June 2021): 285-327.

Geliş Tarihi: 26.03.2021 **Kabul Tarihi:** 30.05.2021 **DOI:** 10.5281/zenodo.5008170 **ORCID:** orcid.org/ 0000-0001-5681-9013.

Giriş

Âlemin yaratılması meselesi, İslam düşüncesinin üç yönünü temsil eden felsefe, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin ortak meselelerinden biridir. Özellikle 12 ve 13. yüzyıllarda bu üç disiplinin mevzu ve meseleleri benzerlik arz etmeye başlamıştır. Bu durumla birlikte metafiziğin en temel meselelerinden biri olan âlemin yaratılması meselesi özellikle İbnü'l-Arabî ile tasavvufun temel meseleleri arasında yer edinmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî bütün fikirlerinin en fazla tekâmül etmiş şeklini sunduğu eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye yaratma nazariyesini ifade eden kilit bir cümleyle başlar: “Hamd eşyayı yokluktan ve [yokluğun] yokluğundan var eden Allah'a aittir.” Bu cümle ile âlemin ezeli olduğunu söyleyen filozoflar ile yokluktan yaratıldığını söyleyen mütekellimlerin arası bulunabilir. Zira İbnü'l-Arabî burada âlemin bir yönden varlıktan varlığa, diğer bir yönden de yokluktan varlığa çıktığını ifade etmiştir. 16 ve 17. yüzyıllarda yaşamış Bosnevî de inceleme konusu edindiğimiz risalede İbnü'l-Arabî'nin bu sözünü dört farklı yönden izah etmiştir.

A. Araştırma ve Değerlendirme

1. Müellifin Hayatı

1.1. Yetiştirilmesi, Hayatı ve Yolculukları

İbnü'l-Arabî'nin 17. yüzyıldaki takipçilerinden olan Abdullah Bosnevî 992/1584 yılında Bosna'da doğmuştur. İlim hayatına doğum yeri olan Bosna'da başlamış, sonrasında İstanbul'da devam etmiştir. Ardından Bursa'ya geçmiş ve orada Bayrâmî Melâmîliğine mensup Şeyh Hasan Kabâdûz'a intisap etmiştir. Bu şeyhin hizmetinde bulunmuş ve hilafet payesine eriştikten sonra Mısır'a gitmiştir. Ardından 1046/1636 yılında hac ibadetini eda etmek gayesiyle Hicaz'a geçmiş, dönüş yolunda Şam'da Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) kabrinin bulunduğu yerde inziva çekilmiştir. En son Konya'ya gelmiş, orada Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) kabirlerini ziyaret etmiştir. Hayatının son sekiz yılını geçirdiği Konya'da da inziva hayatı yaşadığından sonra 1054/1644 tarihinde vefat etmiş ve Sadreddin Konevî'nin türbesinin yakınlarına defnedilmiştir.¹

1 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, nşr. Yekta Saraç (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/41-43; Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015), 2/500-502; Mustafa Kara, “Abdullah Bosnevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/87.

1.2. Halifeleri ve Eserleri

Abdullah Bosnevî, Bayrâmiyye tarikatının Melâmiyye koluna intisap edip hilafet payesine eriştiği gibi kendisi de bazı talebelerine hilafet vermiş ve geride halifeler bırakmıştır. Halifeleri arasında şu isimler zikredilmektedir: Şeyh Garsüddîn-i Halîlî, Şeyh Muhammed Mirzâ es-Surûcî ed-Dımeşkî es-Sûfî, Şeyh Muhammed el-Mekkî el-Medenî ve Şeyh Seyyid Muhammed b. Ebubekir el-Ukûd. Bununla birlikte, Bosnevî birçok eser telif etmiştir. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde Bosnevî'nin altmış tane eserini zikreder. Haklı olarak bunlar arasında en meşhurunun *Fusûsü'l-hikem*'e yazdığı şerh olduğunu belirtir.² Müellifin Türkçe kaleme aldığı bu şerh *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs*³ ismini taşır. Bu şerhi daha sonra Arapça olarak da kaleme almıştır. Ayrıca *Kasîde-i Tâiyye*'ye yazdığı şerhi de önemlidir. Bu şerhin adı ise *Kurratü ayni'ş-şühûd ve mir'âtü arâisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd*'dur.⁴ Yanı sıra şu risaleler Bosnevî'nin tahkik edilmiş tasavvufî risalelerindendir: *Şerbun li ba'zi kelâmi'ş-Şeyh Müeyyid el-Cendî fî şerhi Fusûsi'l-hikem*⁵, *Kitabu sırrı'l-hakâiki'l-ilmiyye fî beyâni'l-a'yâni's-sâbite*⁶, *Kitâbü hal'i'n-na'leyn fi'l-vusûli ilâ hazreti'l-cem'ayn*⁷.

2. Eserin Özellikleri

2.1. Eserin Müellife Nispetinin Güvenilirliği

İnceleme konusu edindiğimiz risalenin Bosnevî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir şüpheye yer yoktur. Nitekim 38 risaleden oluşan⁸ ve Süleymaniye Kütüphanesi,

2 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41-43.

3 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-Fusûs* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, 1134; Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 331).

4 Abdullah Bosnevî, *Kurratü ayni'ş-şühûd ve mir'âtü arâisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd* (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1226).

5 Ayşe Mine Akar, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsminin Harfleriyle İlgili Bir Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2019): 258-283.

6 Cumali Kösen - Mansur Koçinkağ, "Abdullah Bosnevî'nin Sirru'l-Hakâiki'l-İlmiyye fî Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Kilitbahir Dergisi*, 15 (2019): 319-339.

7 Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-na'leyn fi'l-vusûl ilâ hazreti'l-cem'ayn Örneği", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, edit. Ercan Alkan - Osman Sacit Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 527-576.

8 Mecmuanın başındaki içindikiler kısmında 37 tane risale adı verilmektedir. Bununla beraber Abdullah Çakır, *Abdullah Bosnevî'de Varlık-İmkân ve Yokluk* isimli doktora tezinde bu mec-

Cârullah Efendi Koleksiyonu, 2129 numarada kayıtlı bulunan mecmuanın başında şöyle bir kayıt mevcuttur: “bi hattî’l-müellif, şârih-i fusûs, fâzıl ve kâmil, ârif ve vâsıl Abdi Efendi”. Bu çalışmanın konusu olan risale bu mecmuanın içinde, 141 ila 144. varaklar arasında oldukça doğru ve hatasız bir hatla mevcuttur. Risale kenarındaki haşiyelerin de müellife ait olduğu anlaşılmaktadır.⁹

2.2. Eserin Konusu ve Muhtevası

İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* isimli eserine şu cümle ile başlar: “Hamd eşya-yı yokluktan ve [yokluğun] yokluğundan varlığa çıkararak Allah’a aittir.”¹⁰ Bosnevî de *Kitâbü enfesi’l-vâridât fi şerhi evveli hutbeti’l-Fütûhât* isimli bu risalesinde bu önemli cümleyi izah eder. Risalenin başlığı “Fütûhât’ın Önsözünün İlk (Cümlesinin) Şerhinde Vâridlerin En Güzidesi” manasına gelir. Vârid lafzı “kulun herhangi bir çabası olmaksızın kalbine ulaşan (verade) manaların tümüne”¹¹ delalet etmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Bosnevî böyle bir başlıkla bu risalenin de tıpkı ilk cümlesini şerh ettiği eser¹² gibi keşif mahsulü olduğuna işaret etmektedir.

Bosnevî risalenin konusunu içeren bir hamd ve salâttan sonra *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin ilk cümlesini aktarır; ardından bu anlaşılması güç cümlelerin ve cümlede ifade edilen mücmel sırrın açıklığa kavuşturulması hususunda yazacağını belirtir. Yazmaya ilk olarak *emr* kavramıyla başlar ve *emrin* Hak ve halk (mahlûkat) olduğunu belirtir. Bu sebeple bu kavramı sırf varlık (Hak), sırf yokluk (imkânsız) ve sırf

muadan 38 tane risale sıralar. Bk. Abdullah Çakır. *Abdullah Bosnevî’de Varlık-İmkân ve Yokluk*. (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 9-13. Mecmuanın içindekiler kısmında zikredilmeyen risale *Kitâbu sırrı taayyüni ervâhi’l-enbiyai ve ashâbi’l-cem’ fi merâtibi’s-semâvâti’s-seb’* ismini taşır.

- 9 Nitekim haşiyelerden biri şu cümle ile başlar: “Adem-i mukayyet yönünden, vasfını ve şerefini adem-i mutlağın vasfı ve şerefine tercih etme adına söylediklerimin (açıklaması şöyledir)”
- 10 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Abdulaziz Sultan el-Mansub (Kahire: el-Meclisü’l-A’lâ li’s-Sekâfe, 1438/2017), 1/85.
- 11 Abdurrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü’s-sûfiyye*, nşr. Abdurrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 15. Vârid kavramı için ayrıca bkz. Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa, 2017), 525-528.
- 12 Nitekim *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* lafzı *Mekkî Fetihler* anlamı taşır. Fetih kelimesi ise tasavvufta “kula kapalı olan zahir ve bâtın nimetlerin (rızkılar, ibadetler, ilimler, marifetler ve mükaşefeler gibi) Allah tarafından açılması (fetehe)” (Abdurrezzak Kâşânî, *İstılâhâtü’s-sûfiyye*, 75) manasına delalet eder. Zaten İbnü’l-Arabî bu kitapta yazarların kendisine Mekke’de Kâbe’de açılan fetihler olduğunu anlatır. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/197-207.

imkânı (âlem) kuşatacak bir manada tarif eder. Böyle bir girişten kastı, mümkün olan eşyanın sırf yokluk ve sırf varlık arasında varlığa geldiğine işaret etmek için olsa gerektir. Yani eşya ademde ve imkân mertebesinde sabit olan aynlarına nazaran yokluğa, Hak'tan varlığı kabul etmelerine nazaran da varlığa bakmaktadır.

Risaledeki düşüncenin anlaşılması noktasında diğer bir temel kavram ise Hristiyan itikadını çağrıştıran *teslis* kavramıdır. Ancak bu kavram bu düşünce içerisinde yaratılış biçimini ifade eden bambaşka bir anlama bürünür.¹³ Yaratılış ya da varlık verme, varlık veren (Allah) ve varlığı kabul eden (eşyâ) yönünden üçlü (teslis) bir yapı arz eder. Aslında bu üçlü yapı bir başka açıdan tektir (fert). İşte bu noktada karşımıza *ferdiyet-i selâsiye* kavramı çıkar ve bu kavram hem Hakk'ın varlık vermesine hem de halkın varlığı kabul etmesine işaret eden bir tabir haline gelir. Bu üçlü husus, Hakk'a nispetle zât, irade ve söz; halka nispetle de şeylik, işitme ve imtisaldir. Ancak bu üçlü yapı çokluğa delalet etmez ve *ferdiyet* kavramına döner. Hakk'ın bir şeyin olmasını irade eden ve o şeye "Ol!" diye emreden zatı, şeyin ise bu emri işiten ve bu emre imtisal eden *ayn-ı sâbites* (şeyliği) var oluşun fâil ve münfail iki ucudur. A'yan-ı sabitenin kendilikleri bakımından herhangi bir varlıkları olmadığı için bu üçlü yapı hakiki bir ferdiyete inkılap eder. Böylelikle var etme, şeylerin harici varlığa sahip olmayan a'yân-ı sabitesine nispetle yokluktan, yokluğun yokluğuna/varlığa yani Hakk'ın varlığına nispetle de varlıktan gerçekleşir.

Risaledeki *ferdiyet-i selâsiye* ile alakalı pasajın bir takım ifade farklılıklarıyla birlikte *Fusus*'un *Sâlihî Kelimedeki Fütûhât Hikmet* fassının ilk cümlelerinden alındığı anlaşılmaktadır. Bu cümlelerde İbnü'l-Arabî varlık verme işindeki üçlü yapıyı şöyle anlatır: "Bil ki; -Allah seni muvaffak kılsın- emir, kendiliğinde ferdiyet üzere kuruludur. Ve [bu ferdiyetin] üçlü bir yapısı vardır ki üç [rakamından] türemiştir. Üç, tek sayıların ilkidir. Ve âlem, bu İlâhî hazretten (mertebeden) var edilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurur: '*Biz bir şeyi irade ettiğimiz zaman ona sözüümüz (kavlimiz)*'"

13 İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu kavram var etmenin var eden ve var edilen yönünden üçlü olması, varlığın aslı olması, mantıkta iki öncül ve aralarındaki irtibat noktasından yani üç unsurdan sonuç çıkması gibi varlıkta da üçlü bir yapının ancak sonuç vermesi gibi anlamlar taşır. Suad el-Hakîm'in Ebu'l-Ala el-Afifî'ye haklı olarak karşı çıktığı gibi bu kavram İbnü'l-Arabî anlayışı içerisinde Hristiyan teolojisindeki anlamından çok farklı bir anlama delalet eder. Bu sebeple bu kavramı Hristiyan teolojisinin İbnü'l-Arabî üzerindeki yansımaları olarak değerlendirmek sağlıklı görünmemektedir. Yine Suad el-Hakîm'in işaret ettiği gibi İbnü'l-Arabî yalnızca üç sayısını değil diğer bazı sayıları da çeşitli ontolojik ya da epistemolojik anlayışlarına dayanak yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 485-486.

‘Ol!’ demekten ibarettir ve oluverir.’¹⁴ İşte bu [zât], irade ve söz sahibi zattır. Eğer bu zât, iradesi -ki bir işin olmasına dönük hususi teveccüh nispetidir- ve bu teveccüh esnasında o şeye ‘Ol!’ sözü olmasaydı; o şey olmazdı. Sonra üçlü teklik (ferdiyet-i selâsiye) o şeyde de ortaya çıktı. Böylece kendisi yönünden bu [ferdiyet-i selâsiye] ile oluşumu ve varlıkla vasıflanması sahih oldu. Bu [üç şey, o şeyin] şeyliği, işitmesi ve kendisine varlık vermek suretiyle kendisini olduran [Allah’ın] emrine imtisalidir. Böylece üç şey üç şeye mukabil oldu. [Şeyin] adem hâlinde sabit olan aynı varlık vereninin (el-Mûcid) zatı muvazenesinde, işitmesi varlığını verenin iradesi muvazenesinde ve [Allah’ın] tekvînî emrine imtisali kabul etmesi de [varlık verenin] “Ol!” sözü muvazenesinde yer aldı. Ve [o şey] oldu. [Allah] tekvini o [şeye] nispet etti. Eğer o [şeyin] bu söz esnasında kendinden tekvine kuvveti olmasaydı, oluşmazdı.”¹⁵

Böylelikle İbnü’l-Arabî bu pasajda tekvinin var edilene nispet edilmesini de vurgular. Yani tekvinde oluşmak şeyin kendisine nispet edilirken, Hakk’a ait olan, o şeye olmayı emretmesidir. Müellif burada efendinin kölesine olan “Kalk!” emrini misal gösterir. Nitekim emreden efendi olduğu hâlde, kalkma işini gerçekleştiren köledir. İzutsu “şeyin tekvine kuvveti oluşu”nu *istidat* kavramıyla açıklar ve Kâşânî’den konuyla alakalı bir pasaj aktarır. Pasajda müellif *istidat* kavramının barındırdığı “şeyin ayn-ı sabitesinin âlem-i gaybda bilkuvve varlık hâlinde oluşu” olgusuna dikkat çeker.¹⁶ Böylelikle bir şeyin *istidatı* o şeyin “Ol!” emri ile oluşumunu sağlayan ve bizzat kendisine ait olan bir kuvve olarak anlaşılabilir. Bu minvalde İbnü’l-Arabî’nin oluşmayı eşyanın bizzat kendisine atfetmesi anlaşılabilir olur.

İbnü’l-Arabî varlığın oluşmasında üç sayısına atfettiği önemi, mananın oluşmasında da aynı sayıya atfeder. Nitekim mantıkta kıyas iki öncülde oluşur. İki öncülde ikişer terim mevcuttur. Bu terimlerden orta terim iki öncülde tekrar ederek arada mananın ortaya çıkması yönünde irtibatı sağlayan terimdir. Bu yüzden öncüllerde üç farklı terim vardır.¹⁷ Yani mananın ortaya çıkmasında da üçlü bir yapı hakimdir.¹⁸

14 en-Nahl 16/40.

15 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-bikem*, thk. Mahmud Erol Kılıç ve Abdurrahim Alkış (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 98.

16 Toshihiko İzutsu, *İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar-Kavramlar*, trc. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 267-268.

17 Bu terimler büyük terim, küçük terim ve orta terim olarak adlandırılır. bk. Nurettin Topçu, *Mantık*, nşr. Ezel Erverdi - İsmail Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020), 29.

18 İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-bikem*, 98-99.

Ferdiyet ve teslis kavramlarıyla karşılaştığımız bir başka yer *Fusûs*'un *Muhammedî Kelimedeki Ferdî Hikmet* fassının ilk cümleleridir. İbnü'l-Arabî, Peygamber Efendimiz'e ait hikmetin ferdiyet olmasını onun insan türü içinde var olan en kâmil insan olmasıyla açıklar. Emrin bu sebeple onunla başlayıp onunla sona erdiğini belirtir. Salih fassında olduğu gibi burada da ferdiyet ve teslis arasında bir irtibat kurar; ilk tek (ferd) sayının üç olduğunu belirtir ve bu manada Efendimizin "Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi..."¹⁹ hadisini tahlil eder.²⁰

Bosnevî risalede varlıktan ve yokluktan var edilmenin birkaç değişik yönünü sunar. Bu yönlerden ilki Hakk'ın "Ol!" hitabıyla ilgilidir. "Ol!" lafzı oluşumu yani varlığı ifade eden bir lafızdır ve bu lafızdan yokluğun oluşması mümkün değildir.²¹ Nitekim yokluk oluşan değil oluşmayandır. Buna mukabil bu lafzı işitip bu emre uyan şeyin ayn-ı sabitesi varlık kokusu duymamıştır.²² Bu nedenle var etme, varlığa delalet eden "ol" emri ve varlık kokusu duymayan yani yoklukta sabit olan "şey" arasında, yani varlık ve yokluk arasında varlıktan ve yokluktan vuku bulur.

Müellif ikinci yönden yokluğu şeyin bir açıdan imkânda, bir açıdan yoklukta ve bir diğer açıdan İlâhî ilimde sabit olan aynına bağlar. Yani bu sabit aynın İlâhî ilimde sübut etmesi onun mevcut olması demek değildir. Nitekim bir şeyin sübutu ve vücudu farklı şeylerdir. Bu yönden varlık ise Hakk'ın varlığıdır. Müellif burada *İlâhî tecelli ve varlıksal nur* tabirlerine yer verir ki bu kavramlar Hakk'ın varlık tecellisinin bu ma'dum şeylerin üzerine yayılmasını ifade eder. Bu vecihle eşyanın varlıktan var edilmesi Hakk'ın varlık tecellisiyle eşyanın harici varlığa bürünmesi, yokluktan var edilmesi ise harici varlığa çıkmadan önce mevcut olmayıp İlâhi ilimde sabit olması anlamına gelir. Nitekim sübut ile vücut farklı manalara delalet eder. Bu manada İbnü'l-Arabî sübut şeyliği ile vücut şeyliğini birbirinden ayırır. Vücut şeyliği bir

19 Hadis Sünen-i Nesâî'de şu şekilde geçmektedir: "Bana dünyadan kadın ve güzel koku sevdirdi, gözümün nuru namazda kılındı." Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebül-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İşretü'n-Nisâ" 1 (No. 3940).

20 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-bikem*, 202; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1492-1497.

21 Nitekim İbnü'l-Arabî "Ol!" emrinin varlığa ait (vücûdî) bir kelime olduğunu belirtir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/440.

22 Abdullah Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nusûs fi manassâti hikemi'l-Fusûs* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 331), 15.

şeyin haricî varlık kazandıktan sonraki şeyliğini ifade ederken sübut şeyliği haricî varlık kazanmadan önce İlâhî ilimde sabit olan şeyliğini ifade eder.²³

Bir diğer yönden müellif bu meselenin izahını “her şeyin kendisiyle yaratıldığı hak (gerçek)”²⁴ diye tarif ettiği *amâ* kavramı üzerinden yapar. *Nefes-i Rahman* kavramıyla irtibatlandırarak amânın Allah’a en yakın mevcut olduğunu belirtir. İlmî hakikatlerden ve kevnî suretlerden olup İlâhî ilimde sabit olan her ma’dum amâda meydana çıkar. Aynı şekilde harici varlıkları bulunmayan manalar, nurani tabii cisimler, unsurlardan meydana gelen suretler, ruhani varlıklar, cinsler, türler ve şahıslar da amâda ortaya çıkmaktadır. Şahıslar cinslerden bir varlıktan başka bir varlığa dönüşmek suretiyle meydana gelir. Böylelikle cinsler amâdan yaratılırken, şahıslar hem amâdan hem de cinslerin türlerinden yaratılır. Bu sebeple cinsler, bir mevcut olan amâyâ nispetle varlıktan, kendi ayn-ı sabitelerine nispetle yokluktan varlığa çıkar. Şahıslar da aynı şekilde kendi ayn-ı sabitelerine nispetle yokluktan varlığa çıkar. Ancak şahıslarda varlıktan var edilme iki yönden olur. Onlar da cinsler gibi amâdan yaratılmaları noktasında varlıktan gelmektedirler. Bununla beraber onların cinslerden farklı olarak bir varlıktan varlığa çıkma yönleri daha vardır. Bu yön şahısların aynı zamanda cinslerden yaratılmalarıdır. Burada müellifin cinsler ile şahıslar üzerinde dururken türler üzerinde durmadığı, yalnızca “cinslerin türleri” şeklinde bir tabir kullandığı görülmektedir. Ayrıca bu düşüncede türlere ve cinslere ontolojik birer gerçeklik verildiği, tür ve cins ayrımının yalnızca kavramsal ya da dilsel bir olgu olarak kalmadığı, hatta gerçeklik bakımından şahıslara nazaran daha ileri bir boyutta olduğu söylenebilir. Diğer bir açıdan amâ; cinsler, türler ve şahıslar için *vech-i hâsı* temin eden bir unsur olarak görülebilir. Nitekim müellifin amâyâ nefes-i Rahman ile özdeş anlatması bu hakikati göstermektedir.²⁵

23 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*, 4/541.

24 İbnü'l-Arabî'nin bu kavramla özdeşleştirdiği diğer bir kavram da *adl* kavramıdır. Müellif *Fütûbât*'in Hakim Tirmizi'nin sorularını cevapladığı kısmında Tirmizi'nin “Adl nedir?” sorusunu şöyle cevaplandırır: “Adl, kendisiyle semaların ve yerin yaratıldığı haktır. Sehl b. Abdullah ve diğer [bazıları] onu *adl* olarak isimlendirirken, Ebu'l-Hakem Abdusselam ibn Berrecan *hakk-ı mahluk bîb/kendisiyle yaratılan hak* olarak isimlendirmiştir.” (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*, 4/434) Bu anlayışa diğer bazı ayetlerle birlikte şu ayeti delil olarak sunar: “Biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları ancak hak ile yarattık...” el-Hicr 15/85.

25 Müellif bu vecihte ifade ettiği türlerin cinslerden meydana gelmesi yani varlıktan varlığa gelmesi fikrini neredeyse aynı kelimelerle *Fütûbât*'tan nakleder. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*, 5/571.

Bu anlayışı değişik bir perspektiften ifade eden bir kavramdan daha bahsedilebilir. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta *hakikat-i külliye* kavramına değinmektedir. Bu kavram vahdet-i vücud düşüncesini anlama adına kilit bir kavram olmalıdır. İbnü'l-Arabî bu kavramla anlamdaş bazı terimleri sayarken içlerinde *bakk-ı mabluk bih* terimini de zikreder. Bu küllî hakikat hem Hak hem de âlem içindir, varlıkla ya da yoklukla, hudüsle ya da kıdemle nitelenemez, Kadim'e iliştiğinde kadim, hâdisle iliştiğinde hâdistir.²⁶ Risalenin başında Bosnevî de *emr* kavramını benzer ifadelerle tarif etmiştir. Eşyaya bu küllî hakikatle nitelenmesi yönüyle de bir tür varlıktan varlığa çıkış olarak bakmak mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî aynı yerde küllî hakikat için "cevherin aslı" tabirini kullanır.

Vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde cinslere ve türlere ontolojik birer gerçeklik verildiği ve isimlendirmenin hakiki olduğunu ifade eden bir pasaj *Fütûhât*'ta karşımıza çıkar. İbnü'l-Arabî meseleye mümkün aynların her birinin diğerlerinden farklı bir istidat üzere olduğunu ve böylelikle bir ayrışmanın gerçekleştiğini hatırlatarak başlar. Hak için İlâhî isimler ne konumda ise mümkünler için de istidatların o konumda olduğunu söyleyerek devam eder. Allah mümkün aynlardan birinde isimlerinden biriyle zuhur ettiğinde, mümkün aynın istidadı o isme hâdis bir isim verir. Böylelikle cinslerin ve türlerin isimleri ortaya çıkar. Aynı hakikat şahıslara sirayet ettiğinde de şahıslar isimlenir.²⁷ Mümkün aynlara ait istidatlar, İlâhî isimler gibi ontolojik gerçekliğe sahiptir. Bu istidatların sırasıyla cinsleri, türleri ve şahısları ayrıştırması, şahıslar gibi cins ve türlerin de benzerlikten kaynaklanan bir isimlendirmenin ötesinde bir gerçekliğe sahip olduklarına delalet eder.

Müellifin eşyanın yokluktan ve yokluğun yokluğundan (varlıktan) var edilmesi noktasında sunduğu dördüncü ve son yön ise ayette geçen *hazineler* kavramı etrafında örülür. Bu ayet mealen şöyledir: "Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri katımızda bulunmasın. Ve onu ancak bilinen bir kader ile indiririz."²⁸ Ayette eşyanın Allah katında bulunan hazinelerinden bahsedilir. Bosnevî yokluktan ve varlıktan var etmenin bu veçhesine İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ın 274. babında ilgili pasajda kullandığı ifadelerin neredeyse aynısını kullanarak giriş yapar ve *Fütûhât*'taki ilgili pasajı aktarır. Bu pasaj ve müellifin hemen ardından naklettiği, 167. babdan alınmış olan diğer pasaj

26 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/392.

27 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/347.

28 el-Hicr 15/21.

gerçekten kitaptaki bu ilk cümlenin anlaşılması adına oldukça önemli kesitlerdir. Bu durum müellifin *Fütûbât*'a hâkimiyetini de gözler önüne sermektedir. Bu pasajlarda İbnü'l-Arabî “eşyanın yokluktan ve yokluğun yokluğundan yaratılması”yla kastettiği şeyi izah eder. Eşyanın yokluktan yaratılması, Bosnevî'nin önceki vecihlerde de tekrarladığı gibi ayn-ı sabitelerinin kendileri adına mevcut değil sabit hatta nefisleri adına madum olmalarından dolaydır. Bu hususu İbnü'l-Arabî şöyle ifade eder: “Yokluğun yokluğu, varlıktır. Ve o, eşyanın bu hazineler içerisinde mahfuz, Allah adına mevcut, aynları adına sabit, nefisleri adına gayri mevcut oluş nispetidir. (Eşya) aynlarına bakarak yokluktan, Allah katında bu hazinelerde oluşlarına bakarak da yokluğun yokluğundan -ki varlıktır- var (mevcut) olmuştur.”²⁹ Bu ifadelerde İbnü'l-Arabî eşyanın harici varlık öncesi³⁰ hâlini izafi olarak üç açıdan değerlendirir. Bir şey harici varlığa bürünmeden önce nefisine nispetle mevcut değil ma'dumdur. Aynına nispetle de sabittir ve ifade edildiği gibi sübut mevcudiyetten farklıdır. Ancak bu şey Allah katındaki -ayette bahsedilen- hazinelerde olması bakımından mevcuttur ve harici (aynî) varlığına çıktığı zaman bir mevcudiyetten başka bir mevcudiyete geçmiş olur. Eşyanın Allah katındaki hazinelerde bulunuşları, kendi nefislerine ya da kendi aynlarına nispetle değil, aynlarının Allah'ın ezeli ilminde Allah adına bulunuşlarına göredir. Ve bu durum bir nevi izafi varlığı ya da mevcudiyeti ifade eder. İbnü'l-Arabî'ye göre aynların bu izafi varlıklarının bir başka delili, bu aynların İlâhî ilimde birbirinden temeyyüz etmiş hâlde bulunmasıdır. Nitekim ancak Allah için var olan şeyler O'nun katında temeyyüz edebilir.

Müellif, İbnü'l-Arabî'nin fikrini takip ederek cinsleri de şahısların hazinelerini barındıran mahaller olarak değerlendirir. Bu durumda mertebe bakımından önce olan cinsler türlerin, türler de şahısların hazinelerini ihtiva eder. Bununla beraber tüm bunların hazineleri Allah katında, bir diğer ifade ile İlâhî ilimdedir. Yukarıda da temas edildiği gibi bu durum cins ve tür gibi zihinsel tümel hakikatlere kavramsal çerçevenin ötesinde ontolojik bir gerçeklik atfedilmesinden kaynaklanır. Ve bu ontolojik gerçekliğin en üst seviyesi, İlâhî ilimde a'yân-ı sâbitenin tümel ve tikel hakikatleri kuşatacak şekilde bir açıdan sabit, bir açıdan mevcut olmasıdır.³¹

29 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûbâtü'l-Mekkiyye*, 5/498.

30 Buradaki öncelik zamansal bir öncelik değil, mertebeye ait bir önceliktir.

31 Fütüha'tın ilk cümlesinin Eş'ariler, Mutezililer ve İslam filozoflarının yaratma teorilerine bir tashih olması açısından farklı bir yorumu için bk. Ekrem Demirli, “Metafizikte Dilin Değişmesi Hakkında Bir Değerlendirme: “İmkân” Kavramının Yorumu Olarak Sübût veya “Yokluk ve Yokluğun Yokluğu””, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Yayınları, 2017), 80-106.

Bosnevî'nin *Fütûhat*'tan aktardığı ilk pasajın sonunda İbnü'l-Arabî aynlardaki izafi varlık ve izafi yokluğa değinir. Aynlar Allah'ın ilminde bulunuşlarına izafeten var, kendiliklerine izafeten de yok hükmündedirler. Bu durum eşyada varlığın (vücud) var olanın (mevcut) aynı değil hâli olmasındandır. Ancak Hakk'ın varlığı zâtının aynıdır, yani varlık O'nun için bir hâl değildir. Eğer böyle olsaydı, Hak varlığı ile ma'lul olmuş olurdu ki bu durum Vâcibü'l-Vücûd için imkânsızdır. Mümkün aynlar için varlığın bir hâl olması onlara mecazen *mevcut* denilmesini gerektirir. Bu sebeple mümkün aynlar hakiki yokluk üzere sabittirler. İster harici varlığa bürünsün ister bürünmesin bu durum yani yokluk üzere sabit olmaları aynlar için zâtî bir niteliktir.

Müellif risalede *adem* konusunda ayrı bir fasıl açar. Ademi, *mutlak* ve *mukayyet adem* olmak üzere ikiye ayırır. Mutlak adem (yokluk) varlığı asla kabul etmezken mukayyet adem varlığı kabul eder. Bu iki yokluk türünün de bir yönden diğerine üstünlüğü vardır. Mukayyet yokluğun üstünlüğü, Hakk'ın vasfı olduğundan dolayı şerefli olan varlığı kabul etmesi; mutlak yokluğun üstünlüğü ise Hakk'a varlık vasfında ortak olmaması yönüyledir. İnsan mümkün varlık olduğu için zâtı itibarıyla mukayyet yokluktandır. Bu sebeple mukayyet yokluktaki "varlığa nail olma" kemâline sahiptir. Ancak insanın haricî varlığına rağmen aynen olmasa da hükmen mutlak yokluğa yönelip varlık vasfında Hakk'a kendisini ortak koşmamak suretiyle mutlak yokluğa mahsus bu ikinci kemâle de erişmesi mümkündür. İnsan aynen mutlak ademe yönelemez, çünkü insanın aynı mukayyet adem içindedir. Ancak hükmen yönelebilir. Müellifin bu fikrindeki "aynen" lafzı ontolojik bir dönüş, "hükmen" lafzı da manevî bir yöneliş ve hâl olarak anlaşılabilir.³²

Bosnevî insanın hükmen ademe yönelişini anlatırken şu mealdeki ayete değinir: "[Ondan] önce ve sen hiçbir şey değil iken seni yarattım."³³ İbnü'l-Arabî aynı ayete fakr ile alakalı olarak atıfta bulunur. Fakrı insanın "varlığının şeyliğindeki hâlinin yokluğunun şeyliğindeki hâli gibi olması" şeklinde ifade eder.³⁴ İbnü'l-Arabî'nin

32 Bosnevî'nin giriş paragrafında belirttiği gibi adem-i mutlak, vücûd-i mutlağın zıddıdır ve imkânsızdır ya da imkânsızlıktır. Bu yüzden insanın aynı ile adem-i mutlaka yönelmesi imkânsızdır. Bu durum ancak tasavvufî bir yöneliş ve hâl olarak vuku bulabilir. Nitekim mutlak ademden hiçbir şey çıkmaz. Çünkü mutlak adem şey olmamaktır. Bu sebeple hiçbir şey de mutlak ademe giremez. İnsan ve diğer şeyler varlıklarına tekaddüm eden bir yokluğa sahiptir. Ancak bu yokluk izâfî ve mukayyed bir yokluktur. Mukayyed yoklukta bulunan eşya bilfiil madum iken bilkuve mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/9.

33 Meryem 19/9.

34 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/454-455.

bu anlayışı fakr ile irtibatlı olarak sunması, hükmen varlıktan yokluğa dönüşün tasavvufî bir hâl olarak değerlendirilmesi gerektiğine delil olarak değerlendirilebilir.

2.3. Eserin Üslubu

Müellif risalede anlaşılması oldukça güç bir dil kullanmıştır. Risalede kullanılan dilin *Fütubat*'ta kullanılan dile nispeten oldukça ağdalı olduğu görülmektedir. Genel manada da İbnü'l-Arabî'nin kısa cümlelerle açık ifadeler kullandığı, Bosnevî'nin ise oldukça ağdalı ifadeleri yerleştirdiği uzun cümleleri tercih ettiği göze çarpan bir husustur. Risalede eski yazım üslubu gereğince noktalama işaretlerinin olmayışı, bu oldukça uzun cümleleri ayrıştırıp anlamayı yer yer zorlaştırmaktadır. Ancak müellif hattında bazı öbek ve cümlelerin kırmızı mürekkeple yapılmış iri noktalarla ayrıştırılması anlamayı kolaylaştırması açısından bir önemi haizdir. Anlamayı güçleştiren bir diğer husus da müellifin kendi üslubuna has zincirleme sıfat tamlamalarını kullanmasıdır.

2.4. Yazma Nüshaların Özellikleri

2.4.1. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi, 2129, 141a-144a (ج)

Risale müellifin 38 risalesinin bulunduğu bir mecmua içerisinde yer alır. Mecmuanın ilk sayfasında “bi hattı'l-müellif, şârih-i fusûs, fâzıl ve kâmil, ârif ve vâsıl Abdi Efendi” ibaresi bulunmaktadır. Mecmuanın tamamı müellifin kaleminden çıkmıştır. Bizim tahkikli neşrini yaptığımız risale de mecmua içerisinde müellif tarafından tamamen doğru ve açık bir hatla kaleme alınmıştır. Cümleler kırmızı mürekkeple yapılmış iri noktalarla ayrılmıştır ki nüshanın bu hususiyeti anlamayı kolaylaştırmak açısından önemlidir. Risalenin başlığı mecmua içerisinde bir önceki sayfada yani 140b'de, bir önceki risalenin hemen altında yer alır. Risale 141a'dan itibaren başlar. İlk sayfada 22, ara sayfalarda 23 ve son sayfada 12 satır mevcuttur. Risalenin son sayfası 144a'da bulunmaktadır. Sayfa kenarlarında müellif tarafından metne göre daha okunaksız ve düzensiz yazılmış haşiyeler vardır. Nüshada risalenin sonunda 1039 yılında Ramazan ayının 26. gününde yazımın tamamlandığını belirten kayıt mevcuttur.

2.4.2. İstanbul Üniversitesi, Arapça Yazmalar, 3164, 32a-33b (ا)

Bu nüshada da risale Bosnevî'nin risalelerinin toplandığı bir mecmua içerisinde yer alır. Mecmua içerisinde risalelerin başlıkları yazılmamıştır. Yalnızca mecmuanın başında beş tane risale ismi sayılmıştır. Bu isimler arasında bizim incelediğimiz

risalenin ismi *Risâletün fi Şerhi Dîbâceti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye* şeklinde geçer. Mecmua içerisinde varaklar numaralandırılmıştır ve bu risale 32 ve 33 numaralı varaklar arasında yer alır. Müellif tarafından müellif nüshasında yazılan hâşiyeler bu nüshada da bulunur. Risale çapraz ve okunaklı bir hatla kaleme alınmıştır. Hamdele ve salvele kısmındaki cümleler kırmızı mürekkeple yapılmış üç nokta ile ayrılırken, diğer kısımlarda cümleler yine kırmızı mürekkeple yapılmış tek nokta ile ayrılır. Bu hususiyet önceki nüshada olduğu gibi metni anlamayı kolaylaştırır. İlk sayfada 28, ikinci ve üçüncü sayfalarda 55, dördüncü sayfada ise 33 satır mevcuttur. Sayfalar uzun ince bir görünüme sahiptir.

2.4.3. Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2144/3, 28a-31a (♣)

Risale yine Bosnevî'nin risalelerinden oluşan bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Risalenin başlığı müellif nüshasında olduğu gibi bir önceki risalenin sonunda (27b'de) *Kitâbü Enfesi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât* şeklinde kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Müellif nüshasında müellif tarafından konulan haşiyeler bu nüshada da mevcuttur. Risale pek okunaklı bir hatla yazılmamıştır. Özellikle son sayfa bir hayli karışık bir görünüme sahiptir. Varak numaraları sonradan kırmızı mürekkeple yazılmış sayılarla belli edilmiştir. 28 ve 29 numaralı varaklardaki sayfalarda 19 satır, 30 numaralı varığın ilk sayfasında 21, ikinci sayfasında 20 satır, son sayfada ise 24 satır mevcuttur. Mecmuanın müellif hattıyla olduğuna dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Zaten nüshada kullanılan hat, müellif hattıyla benzerlik göstermemektedir.

2.4.4. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1293, 2a-5b (ش)

Nüsha çapraz ve açık bir hatla kaleme alınmış olup oldukça okunaklıdır. Risalenin başlığı ve İbnü'l-Arabî'nin şerh edilen sözü kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Başlıkta “*hâzâ şerhun latîfun li-hutbeti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye li-mevlânâ eş-Şeyh Abdî el-Bosnevî, ve lehû şerhun li'l-Fusûs ve lehû rasâilün fi't-tefâsîr ve'l-ebâdîs alâ lisâni'l-kavmi'l-ekrem rahmetullabi aleyhi ve aleyhim*” yazmaktadır. Bu nüshada da cümleler anlamayı kolaylaştırma adına kırmızı noktalarla ayrılmıştır. Müellif nüshasında bulunan haşiyeler bu nüshada da mevcuttur. Nüshada hattın müellife ait olduğuna dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Asıl metin 5^a'da sona ermektedir, fakat 5^b'de bir haşiyeye yazılıdır.

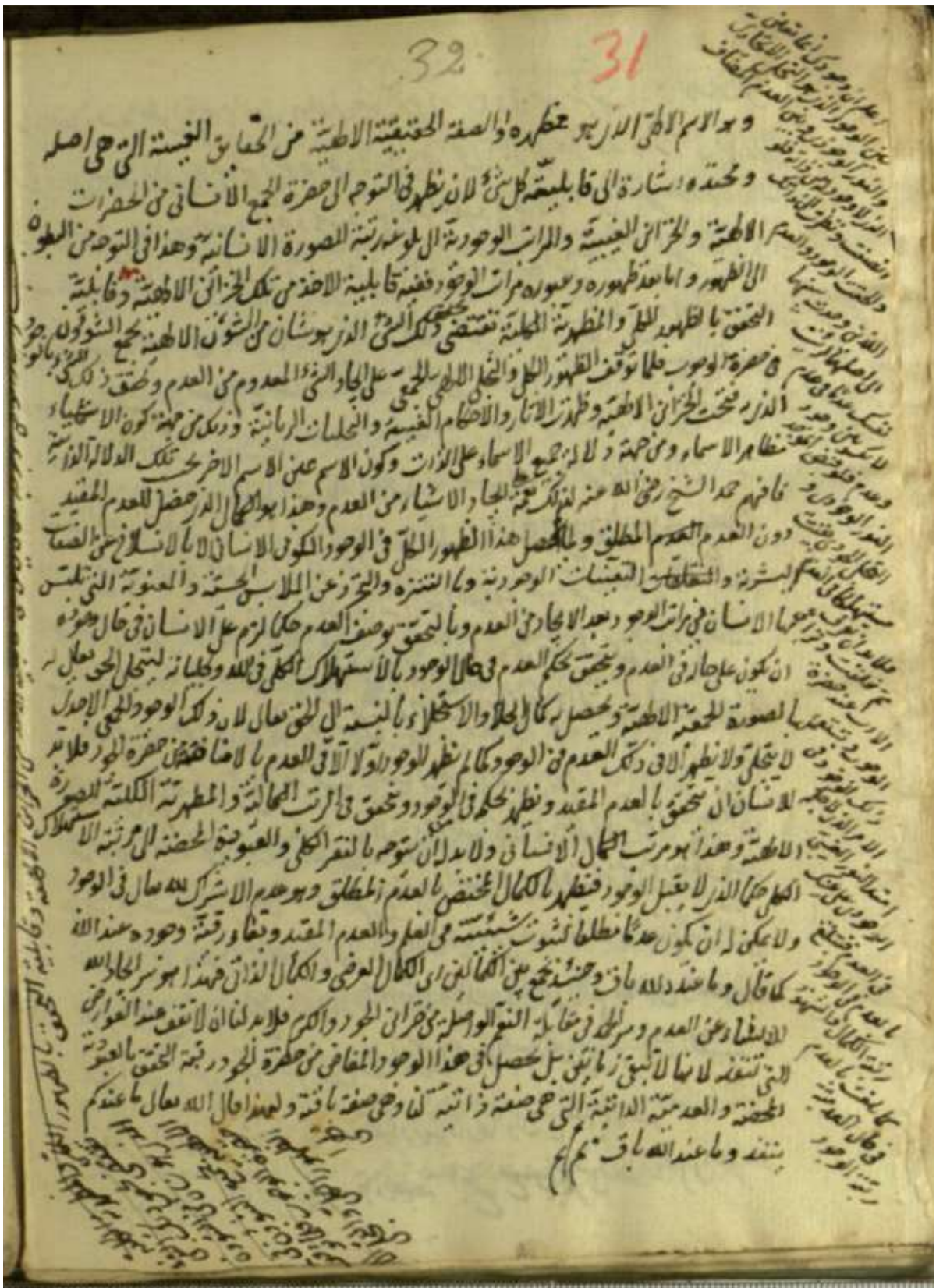
3.Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Çalışmada İSAM Tahkikli Neşir Esasları benimsenmiştir. Tahkikli metin neşrinde müellif nüshası esas yapılmıştır. Bununla beraber üç farklı nüshadan daha istifade edilmiştir. Hâşiyeler müellif nüshasına göre verilmiştir. Nüshalar arasındaki farklılıklar dipnotlarda ifade edilmiştir. Ancak bu farklılıklar arasında manayı değiştirecek herhangi bir farklılık mevcut değildir. Risalenin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla noktalama işaretleri ve bazı hareketler belirtilmiştir. Yine risalenin anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla gerekli görülen yerlerde paragraf düzenlemesi yapılmıştır. Gerekli görülen yerlerde bazı ibareler tırnak içerisinde gösterilmiştir.

28

أحمد سید الدین فتح حواین اجدود والکرم وحضرات حفایح الالاء والنعم درشن من نور
 وجود القدم علی الاشياء الثابتة فی ظلم العدم فاعلا وجوده بحسب الاعیان علی حسب الاستعداد
 وصروح القدم فاعلا الاشياء من نور الوجود والعدم المسمی بالاقانسة من حضرة الجح وتوهم
 الکلم وقبول القوابل کانضج فی الفرم فکتب اولاً علی لوح الوجود بقلم الالارة حرف النون
 والقلم فقام اصل المکون من العدم والوجود المفاضل من حضرة اسم العدم والحکم لاجل بقعة الامکان
 بمیاء العلوم والحکم وحصول کمال اجلاء والاستجلاء فی مظهر مظهر الجامع الاکرام منتهی
 المقاصد والهمم وصلی علی الوجود المحکم والرداء المعلم الملقب بین الکلم بالنون والقلم
 محمد الزین اونی جوامع الکلم واخص یوم اختیة والندم بالشفاعة العامة کالعالم وعلی الراء والمجاهد
 خیر الامم من قبائل العرب والعجم اما بعد قال الشیخ رضی الله عنه فی اول خطبة الفتوحات
 اکرم سید الدین اوجد الاشياء من عدم وعدمه اقوال یعون اسرو توفیقہ فی فتح هذا المحل
 المقفل وكشف السر المجهل اعلم ان الامر صوح وخلق وانه وجود محض لم یزل ولا یزال
 واما کان محض لم یزل ولا یزال وعدم محض لم یزل ولا یزال فالوجود المحض لا یقبل العدم ازلا
 وابداء العدم المحض لا یقبل الوجود ازلا وابداء الوجود المحض لا یقبل العدم سبب والعدم سبب
 ازلا وابداء فالوجود المحض فهو تیس غیره والعدم المحض فهو المحال لیس غیره والامکان المحض
 فهو العالم لیس غیره ومرتبته بین الوجود المحض والعدم المحض فبما ینظر منه الی العدم یقبل العدم
 وبما ینظر منه الی الوجود یقبل الوجود فالمرکز من اجتهت التي ینظر منها الی العدم عدم بالنسبة
 الی عینه لاذلا وجود عینه فانها ثابتة فی العدم ومرتبته الامکان ومن اجتهت التي علی
 الوجود ای وجود الحق یقبل الوجود فاذا علمت هذه هذا فاعلم ان امر الایجاد مبني فی نفسه علی
 الوجودية التي لها التثبت منی من الثلثة فصاعداً الا الثلثة اول افراد فی حضرة الخودية

المر



Milli Kütüphane, Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 2144_3, 31^a. Son Sayfa

الحمد لله الذي فتح خزاين الجود والكرم • وحفرت خفايا الآلاء والنعيم • ورتق من نور •
 وجود القدم • على الاشياء الثابتة في ظلمة العدم • فاحاط وجوده بجميع الاعيان على حسب
 الاستعداد وصدق القدم • فاجد الاشياء عن نور الوجود والعدم المبرهن • بالانظمة
 من حفرة الجمع وتوجيه الكلم • وقبول القوابل كالنسخ في القزم • فكتب آتياً على لوح الوجود
 تعلم الارادة حرف النون والعلم • فقام اصل التكوين من العدم • والوجود المتفاضل من حفرة
 اسم العدل والحكم • لاجياء بقعة الامكان بمياه العلوم والحكم • وحصول كمال الجلاء
 والاتجلاء في المنظر الجامع الكرم • منتهى المقاصد والهمم • وصلى الله على الوجود المحكم •
 والرداء المعلم • الملقب بين الكلم • بالنون والعلم • محمد الذي اوتى جوامع الكلم • وختم
 يوم الخشية والندم • بالشفاعة العامة كالعلم • وعلى آله واصحابه خير الائم • من قبابل
 العرب والعجم **اما بعد** قال الشيخ رضوانه عنه في اول خطبة الفتوح الحمد لله الذي وجد
 الاشياء عن عدم وعدمه اقول بعون الله وتوفيقه • في فتح هذا المحل المغفل •
 وكشف السر المحجل • اعلم ان الامر حق وخلق • وانه وجود محض لم يزل ولا يزال واما
 محض لم يزل ولا يزال وعدم محض لم يزل ولا يزال • فالوجود المحض لا يقبل العدم اذ لا يوجد
 والامكان المحض يقبل الوجود بسبب والعدم بسبب اذ لا يوجد • فالوجود المحض هو الله ليس غيره
 والعدم المحض هو المحال ليس غيره • والامكان المحض هو العالم ليس غيره • ومرتبته بين الوجود المحض
 والعدم المحض فيما ينظر منه الى العدم يقبل العدم • وبما ينظر منه الى الوجود يقبل الوجود • فاما يمكن
 من الجهة التي ينظر منها الى العدم عدم بالنسبة الى عينه لانه لا وجود لعينه فانها ثابتة في العدم مرتبة
 الامكان • ومن الجهة التي على الوجود اى وجود الحق يقبل الوجود • فاذا علمت هذا فاعلم
 ان امر الالاباد مبني في نفسه على الفردية التي لها التثنية منى من التثنية فصاعداً لان
 التثنية اول الافراد فمن حفرة الفردية التي تضمنت الذات الآرية والارادة والقول
 اوجد العالم اى وجد العالم عن التثنية من جانب الحق كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه
 ان نقول لكن فيكون • فلولا هذه الذات و ارادتها وهي نسبة التوجه من الذات بالتحصيل

والعلم نفس الاشياء والارادة

B. Tahkikli Metin Neşri

كتاب أنفس الواردات في شرح أول خطبة «الفتوحات»

[١٤٠ظ] / الحمدُ لله الذي فَتَحَ خَزَائِنَ الْجُودِ وَالْكَرَمِ وَحَضْرَاتِ حَقَائِقِ الْآلَاءِ وَالنِّعَمِ، وَرَشَّ مِنْ نُورِ وَجُودِ الْقِدَمِ عَلَى الْأَشْيَاءِ الثَّابِتَةِ فِي ظِلْمَةِ الْعَدَمِ، فَأَحَاطَ جُودُهُ بِجَمِيعِ الْأَعْيَانِ عَلَى حَسَبِ الْإِسْتِعْدَادِ وَصِدْقِ الْقَدَمِ، فَأُوجِدُ الْأَشْيَاءَ عَنِ نُورِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ الْمُبْهَمِ بِالْإِفَاضَةِ مِنْ حَضْرَةِ الْجَمْعِ وَتَوَجَّهَ الْكَلِمِ وَقَبُولِ الْقَوَابِلِ كَالنَّفْخِ فِي الضَّرَمِ، فَكُتِبَ أَوَّلًا عَلَى لَوْحِ الْوُجُودِ بِقَلَمِ الْإِرَادَةِ حَرْفَ النَّونِ وَالْقَلَمِ، فَقَامَ أَصْلُ التَّكْوِينِ مِنَ الْعَدَمِ وَالْوُجُودِ الْمَفَاضِ مِنْ حَضْرَةِ إِسْمِ الْعَدْلِ وَالْحَكَمِ، لِإِحْيَاءِ بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ بِمِيَاهِ الْعُلُومِ وَالْحِكْمِ وَحَصُولِ كَمَالِ الْجَلَاءِ وَالْإِسْتِجْلَاءِ فِي الْمَظْهَرِ الْجَامِعِ الْأَكْرَمِ، مِنْتَهِي الْمَقَاصِدَ وَالْهَمَمِ. وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى الْوُجُودِ الْمُحَكَّمِ وَالرِّدَاءِ الْمُعَلِّمِ الْمُتَلَقِّبِ بَيْنَ الْكَلِمِ بِالنَّونِ وَالْقَلَمِ مُحَمَّدٍ الَّذِي أُوتِيَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَاخْتَصَّ يَوْمَ الْخَشْيَةِ وَالنَّدَمِ بِالشَّفَاعَةِ الْعَامَّةِ كَالْعَلَمِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ خَيْرِ الْأُمَّمِ مِنْ قِبَائِلِ الْعَرَبِ وَالْعَجَمِ.

أَمَّا بَعْدُ؛ قَالَ الشَّيْخُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي أَوَّلِ خُطْبَةِ الْفَتْوحَاتِ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ عَنِ عَدَمٍ وَعَدَمِهِ»^٢ أَقُولُ بِعَوْنِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ فِي فَتْحِ هَذَا الْمَحَلِّ الْمُتَقَفَّلِ وَكَشْفِ السَّرِّ الْمُجْمَلِ: إَعْلَمُ أَنَّ الْأَمْرَ حَقٌّ وَخَلْقٌ، وَأَنَّهُ وَجُودٌ مُحَضُّ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ، وَإِمْكَانٌ مُحَضُّ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ، وَعَدَمٌ مُحَضُّ لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزَالُ. فَالْوُجُودُ الْمُحَضُّ لَا يَقْبَلُ الْعَدَمَ أَزْلًا وَأَبَدًا، وَالْعَدَمُ الْمُحَضُّ لَا يَقْبَلُ الْوُجُودَ أَزْلًا وَأَبَدًا، وَإِلْمُكَانُ الْمُحَضُّ يَقْبَلُ الْوُجُودَ بِسَبَبِ^٣ وَالْعَدَمَ بِسَبَبِ أَزْلًا وَأَبَدًا. فَالْوُجُودُ الْمُحَضُّ هُوَ اللَّهُ لَيْسَ غَيْرُهُ، وَالْعَدَمُ الْمُحَضُّ هُوَ الْمَحَالُّ لَيْسَ غَيْرُهُ. وَإِلْمُكَانُ الْمُحَضُّ هُوَ الْعَالَمُ لَيْسَ غَيْرُهُ، وَمَرْتَبَتُهُ بَيْنَ الْوُجُودِ الْمُحَضِّ وَالْعَدَمِ الْمُحَضِّ؛ فَبِمَا يَنْظُرُ مِنْهُ إِلَى الْعَدَمِ يَقْبَلُ الْعَدَمَ، وَبِمَا يَنْظُرُ مِنْهُ إِلَى الْوُجُودِ يَقْبَلُ الْوُجُودَ. فَالْمُمْكِنُ مِنَ الْجِهَةِ

١ ج: المَعْلَم.

٢ الفتوحات المكيّة لابن العربي، ١/ ٨٥.

٣ اش - بسبب.

٤ م: فهو.

٥ م: فهو.

٦ م: فهو.

التي ينظر منها إلى العدم عدمً بالنسبة إلى عَيْنِهِ؛ لَأَنَّهُ لا وجودَ لعَيْنِهِ فَإِنَّهَا ثابتَةٌ في العدمِ ومرتبةِ الإمكانِ، ومن الجهة التي تلي الوجودَ أي وجودَ الحقِّ يقبل الوجودَ.

فإذا علمتَ هذا، فاعلمْ أن أمرَ الإيجادِ مبنيٌّ في نفسه على الفردية التي لها التثليثُ، فهي من الثلاثة فصاعداً؛ لأنَّ الثلاثة أولُّ الأفراد^٧. فعن حضرة الفردية التي تضمَّنت الذات الإلهية والإرادة والقول أوجد العالم، أي وُجِدَ العالمُ عن التثليث من جانب الحقِّ، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، ١٦/٤٠] فلو لا هذه الذات وإرادتها - وهي نسبة التوجه من الذات بالتخصيص / لتكوين أمرٍ ما - ولو لا قوله «كُنْ» لذلك الشيء، ما كان ذلك الشيء. وعن الفردية الثلاثية^٨ أيضاً من جانب الشيء القابل للتكوين؛ وهي ذات الشيء الثابتة في حال عدمها، وسماعه قول مؤجده^٩، وقبوله قوله بالامتثال لما أمره^{١٠} به من التكوين. فقام أصل التكوين على التثليث من جانب الحقِّ ومن جانب الخلق. فمن جانب الحقِّ؛ الذات والإرادة والقول. ومن جانب الخلق؛ الشيئية والسماع والامتثال. فكان الإيجاد من العدم باعتبار شيئية العين الممكنة التي لا وجود لها في الأعيان، ومن الوجود الذي هو عدم العدم، وهو من جانب الحقِّ^{١١}، وذلك من وجوه^{١٢}.

[١٤١]

الوجه الأول؛ من كلمة «كُنْ»، لأنَّ «كُنْ» بالنسبة إلى نفسه حرفٌ وجوديٌّ، لا يكون عنه إلا وجودٌ، ما يكون عنه عدمٌ، لأنَّ العدم لا يكون، لأنَّ الكونَ وجودٌ فلا يكون عنه عدمٌ. فيقعُ الإيجادُ بين «كُنْ» وبين الشيء المعدوم الذي سمع خطابَ الحقِّ وامتثل أمره فوجدَ.

والوجه الآخر؛ هو أنَّ الحقَّ تعالى إذا أراد إيجادَ شيءٍ من الأشياء المعدومة في رتبة الإمكانِ بوجهٍ أو في العدم بوجهٍ أو في العلم الإلهي بوجهٍ، وأفاض عليه من نور وجوده، فوجد ذلك الشيء بالوجود العينيِّ؛ وُجِدَ بين الوجود والعدم. أي وجد من العدم بالنسبة إلى عينه؛ لأنَّ عينه ثابتة غير موجودة؛ ومن الوجود، وهو النور الوجودي والتجلي الإلهي الجودي. فح

٧ - ١ - و.

٨ م: أفراد.

٩ ا: الثلاثة.

١٠ م: موجوده.

١١ م: أمر.

١٢ وفي هامش ج: أي كون الوجود من جانب الحقِّ.

١٣ م: وجوده.

[فحيتنذ] ما كان له وجودٌ قبل انبساطِ التجلّي الإلهيِّ عليه وقبل اقترانه به في العدم؛ بل بعد ذلك الانبساط والإقتران... فأوجدَه بالوجودِ العينيِّ عن عدمٍ وهو عينه الممكنة الثابتة في العدم، وعن عدمِ العدم وهو الوجودُ وهو التجلّي الوجوديِّ والنور الوجوديِّ، المفاض عليه من حضرة الوجود، وهذا هو وجهٌ ظاهرٌ فيه.

والوجه الآخر؛ هو أن العماء الذي هو الحق المخلوق به^{١٤} كل شيء، هو أقرب الموجودات إلى الله؛ لأنه عن نفسه، يظهر فيه كل معدوم ومعلوم من الحقائق العلمية والصورة الكونية، وتتعيّن فيه المعاني التي لا أعيان لها في الوجود وتظهر الأجسام الطبيعية النورية والصور الوجودية العنصرية. فلما ظهرت في عين العماء أرواح الملائكة المهيمّة، وظهرت فيه صورٌ أجناس العالم شيئاً بعد شيءٍ وطوراً بعد طورٍ إلى أن كمل من حيث أجناسه، بقيت الأشخاص من هذه الأجناس تتكوّن دائماً تكوين استحالة من وجودٍ إلى وجودٍ، لا من عدمٍ إلى وجودٍ، كخلق آدم من ترابٍ وخلق بنيه من نطفةٍ وخلق النطفة^{١٥} علقةً. وكذا سائر الأشخاص العينية التي خلقت من مادةٍ خلقيةٍ. فكانت / الأشخاص مخلوقةً من وجودٍ لا من عدمٍ. فإن الأصل - وهو العماء - على هذا كان، وهو من النفس، وهو وجود. فأجناس العالم خلقت من العماء، وأشخاص العالم خلقت أيضاً من العماء ومن أنواع أجناسه. فما خلق شيءٌ من عدمٍ لا يمكن وجوده. فأجناس العالم خلقت من وجودٍ بوجه - وهو العماء إذا اعتبر تعيينها في المادة العمائية -، ومن عدمٍ - وهو الأعيان الثابتة التي ظهر فيها النور الوجوديُّ -. وأشخاص العالم بالنسبة إلى تكوينها من مادةٍ العماء خلقت من العماء ومن أنواع أجناسه. فتكون مخلوقةً من وجودٍ بوجهين^{١٦}، ومن عدمٍ - وهو كون أعيانها غير ظاهرة - بوجه. فيكون إيجاد الأشياء عن عدمٍ ووجودٍ، أو عن عدمٍ وحده بالنسبة إلى أعيانها، ووجودٍ وحده بالنسبة إلى الوجود الذي ظهر في أعيانها أو ظهرت الأعيان فيه.

والوجه الآخر؛ وهو كون الشيء مخزوناً عنده تعالى في خزائنه. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر، ١٥ / ٢١] «فإن» هُنَا بِمَعْنَى «مَا»، «فَعَمَّ بِ» «مَا» وَبِ «شَيْءٍ»، وجعله مخزوناً في خزائن غيبه، فكان وجود الكون من وجودٍ، وهو ما تحويه هذه الخزائن، وهو

١٤ وفي هامش ج: وسمّى العماء بالحق المخلوق به، لأنه عين النفس والنفس مبطنون في المتنفس.

١٥ م + من.

١٦ وفي هامش ج: أي من جهة العماء ومن جهة الأجناس التي خلقت منها.

وجود الأعيان لله تعالى في حال إتصافها بالعدم لذاتها، وهو الوجود الأصلي الإضافي والعدم الإضافي. وقال: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر، ١٥ / ٢١] / فما يتميز عنده إلا ما هو موجود له، ولا يجري القدر إلا في عين مميزة عن غيرها، وليس هذا صفة المعدوم من كل وجه. فدل ذلك على وجود الأعيان لله تعالى في حال إتصافها بالعدم لذاتها. أي أوجد الأشياء عن عدم بالنسبة إلى أعيانها وعدمه - وعدم العدم وجود، وهو نسبة كون الأشياء مخزونة محفوظة في الخزائن موجودة لله-. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في الخزائن هي موجودة عن عدم العدم وهو وجود. أي أوجد الأشياء عن عدم - وهو عدمية أعيانها- وعن وجودها المختزن^{١٧} عند الله في خزائنه.

[١٤٢و]

قال الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات في الباب الرابع والسبعين ومئتين: «وقال: ﴿وَأَنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر، ١٥ / ٢١] ف«إن» هنا بمعنى «ما»، فعم ب«ما» وب«شيء»، وجعله مخزوناً في خزائن غيبه عنا. ولهذا قلنا: إن الكون صادر من وجود - وهو ما تحويه هذه الخزائن - إلى وجود - وهو ظهورها من هذه الخزائن لأنفسها بالنور الذي تكشف^{١٨} به نفسها-، فإنها في ظلمة الخزائن محتجبة عن رؤية ذاتها في حال عدمها. وقال: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر، ١٥ / ٢١] فما يتميز عنده إلا ما هو موجود له، ولا يجري القدر إلا في عين مميزة عن غيرها، وليس هذا صفة المعدوم من كل وجه. فدل ذلك كله على وجود الأعيان لله تعالى في حال إتصافها بالعدم لذاتها. وهذا هو الوجود الأصلي الإضافي والعدم الإضافي. فثبتت الأحوال للعالم ولكل ما سوى الله، وأن الوجود ليس عين الموجود إلا في حق الحق سبحانه^{١٩} حتى لا يكون معلولاً لوجوده.^{٢٠}

١٧ : المخزن.

١٨ م: يكشف.

١٩ م + وتعالى.

٢٠ الفتوحات المكية لابن العربي، 7 / 54؛ ودوامه: "فإنه لو كان معلولاً لوجوده لكان حالاً له - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً-."

وفي هامش ج: «أي إن الوجود في الممكن ما هو عين الموجود، لأن العين الممكنة إنما هي ممكنة لأن تكون مظهرًا لا لأن تقبل الإتصاف بالوجود فيكون الوجود عينها، بل الوجود حال لعين الممكن، به سمي الممكن موجودًا مجازًا لا حقيقة. لأن الحقيقة تأتي أن يكون الممكن موجودًا، فلا يزال كل شيء كما لم يزل، لم يتغير عليه نعت ولا تغير على الوجود نعت. فالوجود وجود والعدم عدم والموصوف بأنه موجود موجود والموصوف بأنه معدوم معدوم. فالممكن المعدوم إذا أفاض عليه الحق الموجد الوجود - وكان الوجود حالاً للممكن - ووجد الممكن بالمرجح. فيكون وجوده بالمرجح، ولا يبرح عن عدميته؛ فلا يزال حكم العدم عن العين الممكنة، سواء إتصفت بالوجود أو لم تتصف. كذا ذكر الشيخ رضي الله عنه في الفتوحات."

وقال أيضًا^{٢١} في الباب السابع والستين ومائة: «... وهذه التوجّهات والكلمات في خزائن الجود. لكل شيء يقبل^{٢٢} الوجود قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر، ٢١/١٥] وهو ما ذكرناه. وقوله: ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [الحجر، ٢١/١٥] من إسمه الحكيم. فالحكمة سلطنة هذا الإنزال الإلهي، وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها. وهو قولنا في أول خطبة هذا الكتاب: «الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه»؛ وعدم عدم وجود، فهو نسبة كون الأشياء في هذه الخزائن محفوظة، موجودة لله، ثابتة^{٢٣} لأعيانها، غير موجودة لأنفسها. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم، وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم وهو وجود. فإن شئت رجحت جانب كونها في الخزائن؛ فتقول: «أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها، للتعميم بها أو غير ذلك.» وإن شئت قلت: «أوجد الأشياء عن عدم»، بعد أن تقف على ما ذكرت لك. فقل ما شئت، فهو الموجد لها على كل حال، في الموطن الذي ظهرت فيه لأعيانها.»^{٢٤} إنتهى كلامه.

فظهر من كلامه هذا؛ أن مراده من إيجاد الأشياء عن عدم، إيجادها من العدم المضاف في مرتبة الإمكان من حيث أنه لم يكن لها عين ظاهرة موجودة لأنفسها؛ ومن عدم العدم، الذي هو وجود، إيجادها من وجودها في الخزائن إلى وجودها في الأعيان.^{٢٥} وصاحب الكلام أدرى بما قصد به. فأراد صدور الأشياء من وجودها في الخزائن الإلهية والحضرات الأسمائية إلى وجود ظهورها من^{٢٦} تلك الخزائن لأنفسها بالنور الذي يكشفها. لأنها كانت في ظلمة الخزائن محتجبة عن رؤية ذاتها، لأنها في حال عدمها. وهذا بالنظر إلى إيجاد الأشياء المخزونة في الخزائن الإلهية الأسمائية عند حضرة الألوهية، وإيجادها بأعيانها الممكنة في الحضرة الحسية، بالتجلى الإلهي الجودي والنور الغيبي الجودي في أول بدئ الإيجاد، مثل إيجاد الأرواح المطهرة من الأملاك المهيممة المنورة، إلى أن ظهرت صور أجناس العالم

٢١ ش: رضي الله عنه.

٢٢ اش: تقبل.

٢٣ م: نائية.

٢٤ الفتوحات المكية لابن العربي، ٥/٤٩٨-٤٩٩.

٢٥ وفي هامش ج: "وحيث يكون الواو في قوله 'وعدمه' بمعنى 'أو'، أى أوجد الأشياء عن عدم بالنسبة إلى أعيانها 'أو' عن وجود بالنسبة إلى كونها مخزونة عند الله في خزائنه، بخلاف ما إذا كان الواو بمعنى الجمع، فافهم."

٢٦ ا: في.

شيئاً بعد شيء وطوراً بعد طور / إلى أن كمل العالم من حيث أجناسه. وأما بالنظر إلى إيجاد الأشخاص من الأجناس، كخلق آدم من ترابٍ وخلق بنيه من نطفة، وهي الماء المهين، وغيره؛ فيكون إيجادها من وجودٍ عينيٍّ إلى وجودٍ عينيٍّ في صورةٍ أخرى. وأما بحسب كينونة الحق مع الموجودات وإحاطته بها بالنور الوجودي والتجلي الإيجادي، كما بين الحق لنا وقال: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ﴾ [الحديد، ٤/٥٧] وخطاب الحق بقوله: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر، ٢١/١٥] من حضرة الربوبية المطلقة أو من مظاهر الموجودات بإحاطته بها وكونها عنده. وإختزان الأشخاص في خزائن الأجناس من المظاهر حال كونها في العدم غير ظاهرة في الحس. فيكون إيجادها من عدم من حيث عدم ظهور أعيانها، ومن عدم العدم، الذي هو وجود، من حيث صدورها من وجود ومن حيث وجودها في خزائن تلك المظاهر وظهورها منها. فلا إشكال فيه. لأنه تعالى أوجد آدم عن عدم، وهو كون عينه غير ظاهرة، وعن عدم العدم الذي هو وجود، وهو التراب، فافهم.

فصل في العدم

إعلم أن العدم ينقسم إلى قسمين: عدمٌ مقيّدٌ وعدمٌ مطلقٌ. فالعدم المقيّد هو الذي يقبل الوجود، والوجود في نفسه شريفٌ، لأنه من أوصاف الحق. فشرفه على العدم المطلق بوجه قبوله الوجود. ^{٢٧} فله دالتان على الحق: دلالة في حالِ عدمه ودلالة في حالِ وجوده. والعدم المطلق هو الذي لا يقبل الوجود. وشرفه على العدم المقيّد بوجه؛ وهو أنه من تعظيمه لله وقوة دلالاته عليه ما قبل الوجود. بل بقي على أصله في عينه غيراً على الجنب الإلهي أن يشركه في صفة الوجود. فيُطلق عليه الإسم الذي يطلق على الله. ولهذا شرع الحق للموجودات التسبيح، وهو التنزيه، وهو أن يوصف بأنه لا يتعلّق به صفات المحدثين. والتنزيه وصفٌ عدميٌّ، فشرف

٢٧ وفي هامش ج: "والذي أقول به من جانب العدم المقيّد، وترجيح وصفه وشرفه على وصف العدم المطلق وشرفه، هو أن عدم قبول العدم المطلق الوجود من جهة توهم الإشراك مع الحق في وصف الوجود، كان عين إثبات الوجود للعدم المطلق. لأن القبول وعدم القبول وصف الوجود بل وصف الموجود الذي كانت فيه القابلية للشيء ونقيضه. والعدم المطلق محال، لا قابلية فيه للوجود. بل الأفضلية والشرف في الإمتثال للأمر بالعبودية المحضة التي للإمكان المحض وفي الإتصاف بالصفات الإلهية وظهورها وتجليها في المظهر الجامع بعد إستهلاك وجود العبد في الله وتجلياته. لأن العبد لا يتصف هنا بالوجود حتى يقع الإشراك بالله في الوجود. لأنه فان بوجوده وذاته، ما له غير حكم المظهرية للصورة الإلهية. فلماذا ظهرت الصورة الإلهية فيه. والعدم المطلق هو العدم المحض وهو المحال، ما فيه القابلية للوجود حتى يتصف بعدم قبول وصف الوجود، لأنه محال."

سبحانه العدم المطلق بأن وصف به نفسه، فقال: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الصافات، ٣٧/١٨٠] تشریفاً للعدم. لهذا القصد المحقق منه في تعظيم الله، فإنه أعرف بما يستحقه الله من العدم المقيّد. فإن له صفة الأزل في عدمه، كما للحق صفة الأزل في وجوده. وهو وصف الحق بنفي^{٢٨} الأوليّة عنه،^{٢٩} وهي وصف العدم بنفي الوجود عنه لذاته؛ فلم يعرف الله ممّا سوى الله أعظم معرفة من العدم المطلق. ولما كان للعدم هذا الشرف، وكان الدعوى والمشاركة للموجودات، قيل لنا: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكِ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكِ شَيْئًا﴾ [مریم، ١٩/٩] أي ولم تك موجوداً فكن معي في حال وجودك من عدم الاعتراض في الحكم، والتسليم لمجاري الأقدار كما كنت في حال عدمك؛ فجعل الله شرف الإنسان رجوعه في وجوده إلى حال عدمه. فلو لا شرف العدم بما ذكر، ما نبه الحق الموجود المخلوق على الرجوع إلى تلك الحالة، في الحكم / لا في العين. ولا يقدر على هذا الوصف من الرجوع إلى العدم بالحكم مع الوجود العيني إلا من عرف أنه من أين جاء وما يراد منه وما خلق له.

[١٤٣و]

فالمراد من العدم في قوله: «أوجد الأشياء عن عدم» هو العدم المقيّد الذي يقبل الوجود، لأجل الظهور الكليّ والجلاء والإستجلاء الإلهي في المجلى الجمعيّ الأحديّ والمظهر الكليّ التفصيلي، الذي يقبل جميع التجليات الإلهية الأسمائية والشؤون الربانية الغيبية في حضرة الألوهية الجامعة للأسماء كلها. ولهذا قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [الحجر، ١٥/٢١] فأثبت لكلّ شيء من الأشياء الخزائن عنده، وجاء بصيغة الجمع مع أنّ كلّ شيء ما له إلا أصل واحد، وهو الإسم الإلهي الذي هو مظهره أو الصفة أو الحقيقة الإلهية^{٣٠} من الحقائق الغيبية التي هي أصله ومحتدّه، إشارة إلى قابلية كلّ شيء، لأن يظهر في التوجه إلى حضرة الجمع الإنساني من الحضرات الإلهية والخزائن الغيبية والمراتب الوجودية إلى بلوغه رتبة الصورة الإنسانية، وهذا في التوجه من البطون إلى الظهور. وأمّا بعد ظهوره وعبوره مراتب الوجود، ففيه قابلية الأخذ من تلك الخزائن الإلهية بحسب المراتب والمواطن الوجودية. فكان في كلّ شيء قابلية الأخذ من الخزائن الإلهية وقابلية التحقق بالظهور الكليّ والمظهرية الكلية تقتضي تحقق ذلك الشيء - الذي هو شأن من شؤون الإلهية - بجميع الشؤون في حضرة الوجود.^{٣١}

٢٨ ش: يبقي.

٢٩ اش - عنه.

٣٠ م: الصفة الحقيقية الإلهية.

٣١ وفي هامش ج: «وذلك من جهة كون الأشياء مظاهر الأسماء، ومن جهة دلالة جميع الأسماء على الذات وكون الإسم عين الإسم الآخر بحسب تلك الدلالة الدتية، ففهم.»

فلَمَّا توقَّفَ الظهورُ الكليُّ والتجليُّ الإلهيُّ الجمعيُّ على إيجاد الشيء المعدوم من العدم وتحقق ذلك الشيء بالوجود الذي به فُتحت الخزائنُ الإلهية وظهرت الآثارُ والأحكامُ الغيبية والتجلياتُ الربانية؛ حمد الشيخُ رضى الله عنه لذلك على نعمة إيجاد الأشياء من العدم. وهذا هو الكمالُ الذي حصل للعدم المقيّد دون العدم المطلق. ولَمَّا لم يحصل هذا الظهورُ الكليُّ في الوجود الكونيِّ الإنسانيِّ إلاّ بالإسلاخ عن الصفات البشرية والتعيينات الوجودية، وبالتنزه والتجرّد عن الملابس الحسيّة والمعنويّة، التي تلبس بها الإنسان في مراتب الوجود بعد الإيجاد من العدم، وبالتحقّق بوصف العدم حكمًا؛ لزم على الإنسان في حال وجوده أن يكونَ على حاله في العدم، ويتحقّق بحكم العدم في حال الوجود بالإستهلاك الكليِّ في الله وتجلياته، ليتجلى الحقُّ تعالى له بالصورة الجمعيّة الإلهية، ويحصلَ به كمالُ الجلاء والإستجلاء بالنسبة إلى الحقِّ تعالى. لأنّ ذلك الوجود الجمعيُّ الأحدي لا يتجلى ولا يظهر إلاّ في ذلك العدم في الوجود، كما لم يظهر الوجود أوّلاً إلاّ في العدم بالإفاضة من حضرة الجود. فلا بدّ للإنسان أن يتحقّق بالعدم المقيّد / ويظهر بحكمه في الوجود ويتحقّق في الرتبة الكمالية والمظهرية الكلية للصورة الإلهية. وهذا هو مرتبة الكمال الإنسانيِّ. ولا بدّ له من أن يتوجّه بالفقر الكليِّ والعبودية المحضة إلى مرتبة الإستهلاك الكليِّ حكماً الذي لا يقبل الوجود؛ فيظهر بالكمال المختصّ بالعدم المطلق، وهو عدم الإشراف لله تعالى في الوجود. ولا يمكن له أن يكونَ عدماً مطلقاً لثبوت شيعيته في العلم والعدم المقيّد، وبقاء رقيقة^{٣٢} وجوده عند الله^{٣٣}، كما قال: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل، ١٦/٩٦]. وحينئذ يجمع بين الكمالين، أي الكمال العرَضِيّ والكمال الذاتيِّ. فهذا هو سرُّ إيجاد الله الأشياء عن العدم وسرّ الحمد في مقابلة النعم الواصلة من خزائن الجود والكرم. فلا بدّ لنا أن لا نقفَ عند العوارض التي تُنفد، لأنّها لا تبقى زمانين؛ بل نحصلُ في هذا الوجود المفاض من حضرة الجود^{٣٤} رتبة التحقّق بالعبودية المحضة والعدمية

[١٤٣ظ]

٣٢ م: رقيقة.

٣٣ وفي هامش ج: «إعلم أنّ وجودك إنّما تعيّن بين الوجود -الذي هو التجليّ الإيجاديّ والنور الوجوديّ- وبين العدم المضاف -الذي لا وجود له من ذاته-. فلو أنصفتَ ونظرتَ إلى ذاتك وألحقتَ الوجودَ والعدمَ -الذَيْن وَجِدْتَ بينهما- إلى أصلهما، لرأيتَ نفسك عدماً في عدم. لأنك بين وجودٍ وعدم. فلو قبض الموجدُ النورَ الوجوديّ والتجلىّ الجوديّ بقيتَ مستهلكاً في العدم. فلا بدّ أن تعرفَ ممّ خُلقتَ وتراعى الأدبَ عند حضرة الوجود وتستعملَ ذلك الوجود في الأمر الذي لأجله إمتدَّ النورُ الغيبيّ الوجوديّ على عينك في العدم؛ فتبلغ بالعدم في الوجود رتبة الكمال والشهود، كما بلغت بالعدم في حال العدمية رتبة الوجود.»

٣٤ اش: الجمع والجود.

الذاتية التي هي صفة ذاتية لنا وهي صفة باقية، ولهذا قال تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل، ١٦/٩٦].

{ في اليوم السادس والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة تسع وثلاثين وألف. }

C. Tercüme

Kitâbu Enfesi'l-Vâridât fî Şerhi Evveli Hutbeti'l-Fütûhât

Hamd Allah'a aittir ki O cömertlik ve kerem hazinelerini; ihsanların ve nimetlerin hakikatlerinin hazretlerini (mertebelerini) açtı. Kıdemin varlık (vücûd) nurundan yokluk (adem) karanlığındaki sabit şeylerin üzerine serpti. Ve O'nun cömertliği, bütün aynları -istidatlarına ve kademlerinin doğruluğuna (kadem-i sıdk) göre- kuşattı. O, eşyayı tıpkı bir çıraya üfler gibi varlığın nurundan ve müphem yokluktan -cem makamından gelen feyiz, kelimelerin teveccühü ve kabiliyetlerin kabulüyle- var kıldı. Ve irade kalemiyle varlık kitabesine ilk olarak “(nun) ن” harfini ve “Kalem”i yazdı. Böylece yaratmanın (tekvinin) aslı, yokluktan ve Adl ile Hakem isimlerinin mertebesinden akan varlıktan meydana geldi. Ta ki imkân noktaları ilimlerin ve hikmetlerin sularıyla hayat bulsun; kuşatıcı, en değerli, maksatlar ile himmetlerin nihayeti olan o mazharda [hakikat-i Muhammediye'de] celâ ve isticlâ kemâliyle hâsıl olsun. Allah o kusursuz varlığa, o alâmet taşıyan ridâyâ, kelimeler arasında Nun ve Kalem ile isimlendirilen [o zata], kendisine cevâmiu'l-kelim verilen, haşyet ve nedamet günü bayrak gibi umumi şefaatiyle hususiyet kazanan [Efendimiz] Muhammed'e ve onun Arap ve Acem kabilelerinin en hayırlısı olan aile ve ashabına salat eylesin.

Şeyh [İbnü'l-Arabî] -Allah ondan razı olsun- *Fütûhât*'ın mukaddimesinin başında şöyle diyor: “Hamd eşyayı yokluktan ve [yokluğun] yokluğundan varlığa çıkaran Allah'a aittir.”¹ Ben de Allah'ın yardımı ve tevfiğiyle bu kapalı yerin [ibarenin] açılması ve bu mücmel sırrın açığa çıkarılması hususunda şöyle derim: Bil ki emr, Hak ve halktır. Ve o -lemyezal ve lâyezâl- vücûd-i mahz, imkân-ı mahz ve adem-i mahzdır. Vücûd-i mahz (sırf varlık), -ezelî ve ebedî olarak- yokluğu kabul etmez. Adem-i mahz (sırf yokluk) da -ezelî ve ebedî olarak- varlığı kabul etmez. İmkân-ı mahz ise -ezelî ve ebedî olarak- varlığı da yokluğu da ancak bir sebep vasıtasıyla kabul eder. Vücûd-ı mahz -başka değil- yalnız Allah'tır. Adem-i mahz -başka değil- yalnız 'imkansız'dır. İmkân-ı mahz ise -başka değil- yalnız âlemdir; mertebesi

1 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/85.

vücûd-i mahz ile adem-i mahz arasındadır. [İmkân-ı mahz] yokluğa bakan yönüyle yokluğu, varlığa bakan yönüyle de varlığı kabul eder. Mümkün de yokluğa bakan yönüyle -aynına nispetle- yokluktur. Çünkü onun aynına ait bir varlığı yoktur; nitekim onun aynı yoklukta ve imkân mertebesinde sabittir. [Mümkün], varlığa yani Hakk'ın varlığına bakan yönüyle de varlığı kabul eder.

Eğer bunu anladıysan şunu da bil ki; îcâd (varlık verme) işi esasında kendisinde üçlüğün bulunduğu bir teklik üzere mebnidir. Bu üçlük (teslis) [tabiri] üç rakamından gelmektedir, nitekim üç tek sayıların ilkidir. [Hak] İlâhî zât, irade ve kavli içeren ferdiyete makamından (hazretinden) âlemi var etmiştir. Yani âlem, Hak tarafından bu teslisten (üçlükten) var kılınmıştır. Nitekim [Allah] Teâlâ şöyle buyurur: “Biz bir şeyi irade ettiğimiz zaman ona sözüümüz (kavlimiz) “Ol!” demekten ibarettir ve oluverir.”² Eğer zât, iradesi -ki irade, zâtın herhangi bir işin olmasına has teveccüh (yönelme) nispeti demektir- ve o şeye yönelik “Ol!” sözü olmasaydı, o şey olmazdı. [Oluş], olmayı (tekvini) kabul eden şey açısından da üç [unsurlu] bir tekliktendir. Bunlar şeyin yokluğu hâlinde sabit olan zatı [ayn-ı sâbites], şeyin varlığını verenin (el-Mûcid) sözünü işitmesi ve oluş emrine imtisal ederek O'nun sözünü kabul etmesidir. Böylelikle oluşun aslı, Hak katından da halk (yaratılanlar) tarafından da teslis (üç unsur) üzeredir. Hak katından; zât, irade ve söz. Halk (mahlûkat) tarafından; şeylik, işitme ve imtisal. Neticede îcâd (varlık verme), mümkün aynın kendisinde aynî (haricî) bir varlığın bulunmadığı şeyliği itibarıyla yoklukta [gerçekleşmiştir]. Aynı şekilde varlıktan meydana gelmiştir ki o [varlık] yokluğun yokluğudur ve Hakk'ın katındandır.³ Bu [durum] değişik vecihlerden [kaynaklanır].

İlk vecih (yön) “Ol!” kelimesindedir. Çünkü “Ol!”, nefsine nispetle vücûdî (var olmayla ilgili) bir harftir ve ondan ancak varlık oluşur, yokluk oluşmaz. Çünkü yokluk, oluşmaz. Nitekim oluş, varlıktır ve ondan yokluk oluşmaz. Böylelikle var etme, “Ol!” [emri] ve Hakk'ın hitabını işiten, emrine imtisal eden ve var olan ma'dûm şey arasında vuku bulur.

Diğer bir vecih ise şudur: Hak Teâlâ, bir yönüyle imkân mertebesinde, bir yönüyle yoklukta, bir yönüyle İlâhî ilimde bulunan ma'dûm şeylerden bir şeyi var etmeyi irade ettiğinde ve onun üzerine varlığının nurundan feyiz verdiği o şey aynî (haricî) varlıkla var olur. Varlık ve yokluk arasında var olur. Yani aynına nispetle

2 en-Nahl 16/40.

3 Haşiyeye: “Yani varlığın Hak katından olması...”

yokluktan var olur, çünkü aynı sabittir, mevcut değildir. Ve varlıktan [var olur] ki o [varlık], vücûdî (varlıksal) bir nur ve cömertlik taşıyan İlâhî tecellidir. İlâhî tecelli onun üzerine yayılmadan ve yoklukta onunla birleşmeden önce onun bir varlığı yoktu. Bilakis bu yayılma ve birleşmeden sonra [gerçekleşti]. Böylece [Hak] onu yokluktan -ki o (yokluk), onun sabit mümkün aynıdır- ve yokluğun yokluğundan -ki o (yokluğun yokluğu), varlıktır ve o (varlık), varlıksal tecelli ve [İlâhî] cömertliğe ait nurdur, vücûb mertebesinden onun üzerine akar- aynı varlıkla var etmiştir. İşte bu, açık bir vecihtir.

Diğer bir vecih ise şöyledir: Her şeyin kendisiyle yaratıldığı hak⁴ olan amâ, mevcutların Allah'a en yakın olanıdır. Çünkü o (amâ), O'nun nefesindedir. İlmî hakikatlerden ve kevnî suretlerden olan her ma'dûm ve ma'lûm onda (amâda) ortaya çıkar. Varlıkta aynları olmayan (haricî varlıkları olmayan) manalar onda taayyün eder. Nuranî doğal cisimler ve unsurî varlıksal suretler onunla meydana gelir. Amânın aynında müheyyem meleklerin ruhları ortaya çıktığında ve yine onda âlemin cinslerinin suretleri şey şey, tavır tavır cinsleri bakımından kemâle erinceye dek ortaya çıktığında, yokluktan varlığa değil varlıktan varlığa dönüşümle bu cinslerden şahıslar sürekli olarak oluşmaya devam eder. Tıpkı Âdem'in topraktan yaratılması, evladının spermden yaratılması ve spermin embriyo hâlini alması gibi... Ve yaratılışsal (halkî) maddeden yaratılmış diğer aynî (haricî varlığı olan) şahıslar da böyledir. Böylelikle şahıslar yokluktan değil varlıktan yaratılmış olur. Muhakkak ki asıl -ki o amâdır- bu [hâl] üzeredir. Ve o nefestendir ve varlıktır. Âlemin cinsleri amâdan yaratılmıştır. Âlemin şahısları da amâdan ve onun cinslerinin türlerinden yaratılmıştır. Hiçbir şey, varlığı mümkün olmayan yokluktan yaratılmamıştır. Âlemin cinsleri bir yönden varlıktan -ki o, [cinslerin] amâî maddede taayyünleri itibarıyla amâdır-, bir yönden de yokluktan -ki o, kendilerinde varlıksal nurun açığa çıktığı sabit aynlardır- yaratılmıştır. Âlemin şahısları, amânın maddesinden oluşumlarına nispetle amâdan ve onun cinslerinin türlerinden yaratılmıştır. Böylelikle âlemin şahısları iki yönden varlıktan ve bir yönden yokluktan -ki o, aynlarının zahir olmayışdır- yaratılmış olur. Böylece eşya varlıktan ve yokluktan var edilir. Ya da aynlarına nispetle yalnızca yokluktan, aynlarında ortaya çıkan ya da aynlarının kendisinde ortaya çıktığı varlığa nispetle de yalnızca varlıktan [var edilir].

4 Haşiyeye: "Amâ 'kendisiyle yaratılan hak' olarak isimlendirildi. Çünkü o (amâ) nefesin aynıdır ve nefes soluyan kimsede içkindir."

Diğer bir vecih; şeyin Allah katında, O'nun hazineleri arasında saklı olmasıdır. Allah Teâlâ şöyle buyurur: “*Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri katımızda bulunmasın...*”⁵ Buradaki “(in) إِنْ”, “(mâ) مَا” manasına gelir. Böylelikle “(mâ) مَا” ve “(şey) شَيْءٌ” ile umumiyet ifade edilmiştir. Ve [Allah] onu (şeyi) gaybının hazinelerinde saklı kılmıştır. Böylece oluşun [ya da olanın] varlığı, varlıktan olmuştur. Ve o, bu hazinelerin ihtiva ettiği şeydir. Ve o, aynların -zatları bakımından yoklukla mevsuf bir hâlde- Allah Teâlâ için var olmasıdır. Ve o, izafî aslî bir varlık ve izafî bir yokluktur. [Yukarıdaki ayetin devamında Allah] şöyle buyurdu: “...*Ve onu ancak bilinen bir kader ile indiririz.*”⁶ O'nun katında ancak O'nun için var olan temeyyüz eder. Ve kader ancak diğerlerinden temeyyüz etmiş bir aynda cereyan eder. Bu, her yönden ma'dûm olanın sıfatı değildir. Böylelikle bu [durum], aynların -zatları bakımından yoklukla mevsuf bir hâlde- Allah Teâlâ için var olmasına delalet eder. Yani [Allah] eşyayı a'yânına nispetle yokluktan var etmiştir. Ve [yokluğun] yokluğundan [var etmiştir] ki yokluğun yokluğu varlıktır ve o, eşyanın [İlâhî] hazineler arasında saklı, korunmuş olmasının ve Allah için mevcut olmasının nispetidir. Böylelikle eşya aynlarına nispetle yokluktan, Allah katındaki hazinelerde olmalarına nispetle de yokluğun yokluğundan -ki varlıktır- var edilmiştir. Yani [Allah] eşyayı yokluktan -ki aynlarının yokluğudur- ve Allah katında O'nun hazineleri arasında saklanmış varlıklarından var etti. Şeyh [İbnü'l-Arabî] -Allah ondan razı olsun- *Fütûhât*'ın 274. babında şöyle dedi: “[Allah] şöyle buyurdu: ‘*Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri katımızda bulunmasın...*’” Buradaki “(in) إِنْ”, “(mâ) مَا” manasına gelir. Böylelikle “(mâ) مَا” ve “(şey) شَيْءٌ” ile umumiyet ifade edilmiştir. Ve [Allah] onu (şeyi) gaybının hazinelerinde bizden saklı kılmıştır. Bu yüzden şöyle dedik: ‘Şüphesiz ki oluş (kâinat) varlıktan -ki o, bu hazinelerin ihtiva ettiği şeydir- varlığa -ki o, [şeylerin] bu hazinelerden kendilerini açığa çıkaran nur ile kendileri için zuhurudur- sâdır olur. Nitekim o [şeyler] hazinelerin karanlığında yokluk hâlindeki zatlarını görmekten saklanmışlardır.’ Ve [Allah, ayetin devamında] şöyle buyurur: ‘...*Ve onu ancak bilinen bir kader ile indiririz.*’⁸ O'nun katında ancak O'nun için var olan temeyyüz eder. Ve kader ancak diğerlerinden temeyyüz etmiş bir aynda cereyan eder. Bu, her yönden ma'dûm olanın sıfatı değildir. Böylelikle bu [söylenenlerin] tamamı, ayn-

5 el-Hicr 15/21.

6 el-Hicr 15/21.

7 el-Hicr 15/21.

8 el-Hicr 15/21.

ların -zatlâri bakımından yoklukla mevsuf bir hâlde- Allah Teâlâ için var olmasına delalet eder. Ve bu, işte o izafî aslî varlık ve izafî yokluktur. Böylece hâller, âlem için ve Allah'tan başka her şey için sabit oldu. Ve [yine sabit oldu ki] vücûd (varlık) yalnız Hak Teâlâ hakkında mevcudun (var olanın) aynıdır. Ta ki O, varlığı ile malul olmasın. [Yani varlık, O'nun için bir illet (sebe) olmasın.]”⁹

[Şeyh İbnü'l-Arabî], aynı şekilde, [*Fütûhât*'ın] 167. babında şöyle demiştir: “... Ve bu teveccühler ve kelimeler, cömertlik hazinelerindedir. Varlığı kabul eden her şey hakkında Allah Teâlâ şöyle buyurur: ‘Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri katımızda bulunmasın...’¹⁰ Ve bu, zikrettiğimiz [husus]tur. [Allah'ın] ‘...Ve onu ancak bilinen bir kader ile indiririz’¹¹ sözü, O'nun Hakîm ismindendir. Hikmet, bu inzâl-i İlâhînin sultanıdır. Ve o [inzâl-i İlâhî], bu eşyanın (şeylerin) bu hazinelerden aylarının varlığına (haricî varlığa) çıkarılmasıdır. Ve o, bu kitabın (*Fütûhât-ı Mekkiye*'nin) mukaddimesinin başındaki şu sözümüzdür: ‘Hamd eşyayı yokluktan ve [yokluğun] yokluğundan varlığa çıkaran Allah'a aittir.’¹² Yokluğun yokluğu, varlıktır. Ve o, eşyanın bu hazineler içerisinde mahfuz, Allah adına mevcut, ayları adına sabit, nefisleri adına gayri mevcut oluş nispetidir. [Eşya] aylarına bakarak yokluktan, Allah katında bu hazinelerde oluşlarına bakarak da yokluğun yokluğundan -ki varlıktır- var (mevcut) olmuştur. Dilersen hazinelerde oluşu yönünü tercih eder ve şöyle dersin: “[Eşyayı], onlardan hoşnut olmak suretiyle ya da başka şekilde, hazinelerdeki varlıklarından aylarındaki varlıklarına [çıkarmak suretiyle] var kılmıştır. Ya da

9 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/325.

Devamı (*Fütûhât*): “Eğer O, varlığı ile malul olsaydı, bu O'nun için bir hâl olurdu.”

Haşiye (*Enfesü'l-varidat*): “Yani mümkünde varlık, var olanın (mevcudun) aynı değildir. Çünkü mümkün ayn, varlıkla vasıflanmayı kabul edip varlık onun aynı olsun diye değil, [yalnızca] mazhar olsun diye mümkündür. Bilakis varlık (vücûd) mümkünün aynı için bir hâldir. Ve mümkün onunla -hakiki değil- mecâzi bir şekilde *mevcut* olarak isimlendirilir. Nitekim hakikat, mümkünün mevcut olmasını reddeder. Ve her şey ezelde olduğu hâl üzere ebedî olarak kalır. Hiçbir şeyin hiçbir sıfatı (na't) başkalaşmaz. Ve varlığın (vücûd) hiçbir sıfatında da başkalaşma söz konusu değildir. Vücûd (varlık) vücûddur. Adem (yokluk) ademdir. Mevcut olarak nitelenen mevcuttur. Ma'dum olarak nitelenen ma'dumdur. Mûcid Hak madum mümkün üzerine varlık (vücud) akıttığında (feyz) mümkün -ki varlık, mümkün için bir hâldir- bir Tercih Eden tarafından var edilir. Böylelikle varlığı bir Müraccih (Tercih Eden) ile olur, ademiyeti üzere kalır; -ister varlıkla vasıflanсын ister vasıflanmasın- adem hükmü mümkün ayndan asla zail olmaz. Şeyh [İbnü'l-Arabî] *Fütûhat*'ta bu şekilde zikretmiştir.”

10 el-Hicr 15/21.

11 el-Hicr 15/21.

12 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/85 .

dilersen sana söylediğim şeye vakıf olduktan sonra söyle dersin: ‘Eşyayı yokluktan var etmiştir.’ Ne desen de, aynaları adına ortaya çıktıkları konumlarında her hâlde onlara varlık bahşeden O’dur.”¹³ [Şeyh’in] sözü [burada] bitmiştir.

[Şeyh’in] bu sözünden anlaşılıyor ki; şeylerin yokluktan var edilmesinden kastettiği, [şeylerin] kendi kendilerine mevcut zahir aynaları olmaması yönüyle, imkân mertebesindeki izafî yokluktan var edilmesidir. Yokluğun yokluğundan yani varlıktan var edilmesinden kastettiği ise [şeylerin] hazinelerdeki varlıklarından aynlardaki varlıklarına [doğru] var edilmeleridir.¹⁴ Neyi kastettiğini sözün sahibi en iyi bilir. Şeylerin hazineler ve isimlere ait mertebelerdeki (hazretlerdeki) varlıklarından, bu hazinelerden kendileri adına ortaya çıkışlarının varlığına, onları açan (keşf) nur ile doğmalarını (sudur) murat etmiştir. Çünkü onlar (şeyler) hazinelerin karanlığında zatlarını görmekten perdelenmişlerdi. Çünkü onlar adem hâlinde idiler. Bu, Ulûhiyet hazretinde isimlere ait İlahi hazinelerde saklı şeylerin var edilmesine ve (şeylerin) mümkün aynaları ile hissî (duyularla algılanabilen) hazrette İlahi cömertlik tecellisi ve vücûdî gaybî nur ile var etmenin başlangıcında var edilmesine bakarak (böyledir). Tıpkı arınmış ruhların nurlanmış müheyyem meleklerden (ya da mülklerden) var edilmesi gibi... Ta ki âlem cinsleri bakımından tam oluncaya kadar, âlemin cinslerinin suretleri şey şey, tavır tavır ortaya çıkıncaya değin... Âdem’in topraktan, çocuklarının nutfeden -ki hakir bir sudur- yaratılması ve saire gibi şahısların cinslerden var edilmesine bakarak da [şeylerin] varlığı bir aynî (haricî) varlıktan başka bir suretteki bir aynî varlığa doğru olur. Hakk’ın mevcutlarla beraber olması ve onları varlıksal nur ve varlık vermeye dönük tecelli ile kuşatmasına gelince... Tıpkı Hakk’ın bize beyan edip buyurduğu gibi: “*Nerede olursanız olun, O sizinle beraberdir.*”¹⁵ Ve Hakk’ın şu sözüyle hitabı gibi: “*Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri katımızda bulunmasın...*”¹⁶ [İşte bu itibarla Hakk’ın şeyleri var etmesi] mutlak Rubûbiyet hazretinden ya da [Hakk’ın] kendilerini kuşatması ve onların da [Hakk’ın] katında olmasıyla mevcutların mazharlarından [olur]. Şahısların cinslerin hazinelerinde mazharlardan gizli kalmaları, adem içinde histe (algılanabilir âlemde) zahir

13 İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 5/498-499.

14 Haşiye: “Bu takdirde “...ve [yokluğun] yokluğundan...” sözündeki “ve”, “ya da” manasına gelir. Yani -“ve”nin bir araya getirme manasının aksine- şeyleri aynalarına nispetle yokluktan ya da Allah katında [O’nun] hazinelerinde saklı olmalarına nispetle varlıktan var etmiştir. Anla.”

15 el-Hadîd 57/4.

16 el-Hicr 15/21.

olmayışları hâlidir. Böylelikle, [şeylerin] var edilmeleri, aynlarının zuhuru olmayışı açısından yokluktan; bir varlıktan sadır olmaları, bu mazharların hazinelerinde var olmaları ve onlardan ortaya çıkmaları açısından ise yokluğun yokluğundan -ki varlık demektir- olur. Burada zihni karışıklığa sebep olacak herhangi bir şey yok. Nitekim Allah Teâlâ Âdem'i [aleyhisselam] yokluktan -ki o (yokluk), [varlığından evvel] onun aynının zahir olmayışdır- ve yokluğun yokluğundan yani varlıktan yarattı -ki o (varlık) topraktır-. Anla.

Fasıl: Adem Hakkında

Bil ki adem iki kısma ayrılır: adem-i mukayyed ve adem-i mutlak. Adem-i mukayyed, varlığı kabul edendir. Ve varlık, bizatihi şerefidir, çünkü o (varlık), Hakk'ın vasıflarındandır. Adem-i mutlağa olan şerefi (üstünlüğü) varlığı kabul etmesi yönüyledir.¹⁷ Onun (adem-i mukayyed) Hakk'a iki türlü delaleti vardır: yokluğu hâlindeki delaleti ve varlığı hâlindeki delaleti. Mutlak adem, varlığı kabul etmeyendir. Bir yönden adem-i mukayyede üstünlüğü (şeref) vardır; o da Allah'a taziminden ve O'na delaletinin kuvvetinden ötürü varlığı kabul etmemesidir. Bilakis [adem-i mutlak] Cenab-i İlahi'ye gayretinden ötürü O'na varlık sıfatında ortak olmamak için aynındaki aslı üzere kalır. Böylelikle Allah için mutlak olan isim, onun için de mutlak olur. Bunun için Hak mevcutlara tesbihi şeriat kılmıştır ki o (tesbih) tenzihtir ve hâdislerdeki sıfatların O'na taalluk etmemesiyle vasıflanmasıdır. Tenzih, ademî bir vasıftır. [Allah] Subhânehû Kendisini onunla vasfetmek suretiyle adem-i mutlağı şereflendirmiştir. Nitekim O, ademi şereflendirerek şöyle buyurur: “*İzzet*

17 Haşiyeye: “Adem-i mukayyet yönünden, vasfını ve şerefini adem-i mutlağın vasfı ve şerefine tercih etme adına söylediklerimin [açıklaması şöyledir]: Adem-i mutlağın varlık vasfında Hakk'a ortak olma tevehhümü cihetinden varlığı kabul etmeyişi, adem-i mutlak adına varlık ispatının ta kendisidir. Çünkü kabul etmek ve kabul etmemek varlığın (vücut) vasfı, daha doğrusu kendisinde bir şeye ya da zıddına kabiliyet bulunan mevcudun vasfıdır. Adem-i mutlak imkansızdır, varlığa kabiliyeti yoktur. Bilakis fazilet ve şeref, sırf imkâna ait sırf ubudiyet ile emre imtisal etmekte, İlahi sıfatlar ile vasıflanmakta (ahlaklanmakta) ve [İlahi sıfatların] kulun varlığının Allah'ta ve tecellilerinde müstehlek olmasını takiben cami bir mazharda zuhur ve tecelli etmesindedir. Nitekim kul burada varlık ile vasıflanmaz ki Allah'a varlıkta ortak olması vaki olsun... Çünkü o (kul), varlığıyla ve zatıyla fanidir. Onun (kul) için İlahi surete mazhariyet hükmünden başka bir şey söz konusu değildir. İşte bu sebeple İlahi suret onda ortaya çıkmıştır. Adem-i mutlak, sırf yokluktur ve imkansızdır. Onda varlığa kabiliyet yoktur ki varlık vasfını kabul etmemekle vasıflansın... Nitekim o, imkânsızdır.”

sabibi Rabb'in onların vasfettiklerinden münezzehtir."¹⁸ Allah'ın tazimi konusunda kendisinden tahakkuk eden bu kasıttan dolayı o (adem-i mutlak) Allah'ın hakkı olan hususları adem-i mukayyetten daha iyi bilir. Allah'ın varlığında ezel sıfatı olduğu gibi onun (adem-i mutlağın) da yokluğunda ezel sıfatı vardır. Ve o (ezel), Hakk'ın başlangıcı olmamakla nitelenmesi; ademin ise zatından ötürü, herhangi bir varlığı olmamakla nitelenmesidir. Böylelikle mâsivâ içinde Allah'ı adem-i mutlak-tan daha iyi bilen olmamıştır. Ne vakit bu şeref adem-i mutlağa, dava ve ortaklık [taslama] da mevcutlara ait oldu, o vakit bize şöyle buyruldu: “[Ondan] önce ve sen hiçbir şey değil iken seni yarattım.”¹⁹ Yani sen mevcut değildin; var olduğun hâlde de hükmümde Bana itiraz etme, yokluk hâlinde olduğun gibi kaderin cereyanına teslim ol. Böylelikle Allah, insanın şerefini varlığında yokluğu hâline dönmesi kılmıştır. Ademin (yokluğun) şerefi zikredilen şey ile olmasaydı, Hak yaratılmış mevcuda -aynen değil hükmen- bu hâle (yaratılmadan önceki adem hâline) dönmesini tembih etmezdi. Aynî (hâricî) varlıkla birlikte hükmen ademe dönmeye ancak nerden geldiğini, kendisinden ne istenildiğini ve ne için yaratıldığını bilen kimse güç yetirebilir.

[İbnü'l-Arabî'nin] “Eşyayı yokluktan var etti” sözünde yokluktan muradı, varlığı kabul eden mukayyed yokluktur (adem-i mukayyed). [Bu adem-i mukayyedin varlığı kabul etmesi] ehadî câmi bir mecla ve tafsîlî küllî bir mazharda küllî zuhur, İlâhî celâ ve isticlâdan ötürüdür. [Bu mazhar] bütün isimleri içeren Ulûhiyet hazretindeki bütün esmâ İlâhî tecellileri [tecelli-i esmâ] ve gaybî Rabbânî işleri (şuûn) [tecelli-i ef'âl] kabul eder. Nitekim [Allah] Teâlâ şöyle buyurur: “Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri katımızda bulunmasın...”²⁰ Böylelikle katında eşyadan her bir şeyin hazinelerinin [olduğunu] ortaya koyar. [Ayette *hazineler* kelimesi] çoğul kalıbında geldi. Hâlbuki her bir şeyin ancak bir aslı vardır. O (asıl) da o (şeyi) ortaya çıkaran İlâhî isim veya gaybî hakikatlerden o (şeyin) aslı ve kaynağı olan hakiki İlâhî sıfattır. Her bir şeyin [kendi] kabiliyetine işaret olarak [çoğul kalıbında gelmiştir]. Ta ki [her bir şey] insani suretin rütbesine erişinceye değin İlâhî hazretlerden, gaybî hazinelerden ve varlıksal mertebelerden insani cem hazretine doğru teveccühte meydana çıksın... Bu, bâtından zahire doğru teveccühte [böyledir]. Ortaya çıkması ve varlık mertebelerini aşmasından sonra ise [her bir şeyde] varlıksal mertebe ve konumlarına göre bu İlâhî hazinelerden alma kabiliyeti bulunur. Böylelikle her bir şeyde İlâhî

18 es-Sâffât 37/180.

19 Meryem 19/9.

20 el-Hicr 15/21.

hazinelere alma kabiliyeti ve o şeyin -ki İlâhî şeylerden bir şeydir- vücûb hazretindeki tüm şeylerle tahakkukunu gerektiren küllî zuhur ve küllî mazhariyetle tahakkuk (gerçekleşme) kabiliyeti olur.²¹

Küllî zuhur ve câmi İlâhî tecelli ma'dum şeyin ademden icadına ve kendisiyle İlâhî hazinelerin açıldığı, eserlerin, gaybî hükümlerin ve Rabbânî tecellilerin ortaya çıktığı varlık ile tahakkukuna taalluk ettiği vakit [hâl böyle olunca], Şeyh eşyanın yokluktan var edilmesi nimetine hamd etti. İşte bu adem-i mutlak için olmayıp adem-i mukayyed için hasıl olan kemâldir. Bu küllî zuhur, insanî kevnî varlıkta ancak insanın yokluktan var olmasını takiben varlık mertebelerinde giyindiği hissî (duyularla algılanabilen) ve manevî elbiselerden berî olup soyunmak suretiyle beşerî sıfatlardan ve varlıksal taayyünlerden sıyrılmasıyla ve adem vasfıyla hükmen tahakkukuyla hâsıl olduğundan; insana varlığı hâlinde yokluktaki hâli üzere olması ve varlık hâlinde Allah'ta ve tecellilerinde küllî istihlâk suretiyle yokluk hükmüyle tahakkuk etmesi gerekti. Ta ki Hak Teâlâ onun için İlâhî câmi suretle tecelli etsin ve Hakk'a nispetle celâ ve isticlânın (tecelli) kemâli hâsıl olsun... Çünkü bu ehadî cem'î varlık -tıpkı varlığın ilk olarak cömertlik hazretinden feyiz ile ancak yoklukta ortaya çıktığı gibi- varlık içindeki bu [hükâmî] yoklukta tecelli ve zuhur eder. Böylece insanın mukayyet yoklukla tahakkuk etmesi, varlıkta [bu yokluğun] hükmüyle ortaya çıkması ve kemâlî surette ve İlâhî surete küllî mazhariyette tahakkuk etmesi gerekir. İşte bu, insanî kemâl mertebesidir. [Aynı şekilde] insanın küllî fakr ve sırf ubudiyetle, varlığı kabul etmeyen küllî istihlâk mertebesine hükmen yönelmesi gerekir; böylece mutlak yokluğa mahsus kemâlle yani Allah'a varlıkta ortak olmakla ortaya çıksın... [Bununla birlikte insanın], şeyliğinin ilimde ve mukayyet yoklukta sabit olmasından ve varlık levhasının Allah katında bâki olmasından ötürü mutlak yokluk olması mümkün değildir.²² Nitekim [Allah] şöyle buyurmuştur: "...

21 Haşiyeye: "Bu, şeylerin [İlâhî] isimlerin mazharları olması, bütün isimlerin Zât'a delaleti ve bu Zâtî delalet yönüyle her bir ismin diğer bir ismin aynı oluşu yönüyledir, anla."

22 Haşiyeye: "Bil ki varlığın, icadî tecelli ve varlıksal nur olan varlık ve zatından ötürü herhangi bir varlığı bulunmayan zafî yokluk arasında taayyün etmiştir. Eğer insaf edip zatına öyle bakar ve ikisi arasında var edildiğın varlık ve yokluğu asıllarına ilhak edersen; kendini yokluk içinde yokluk (adem içinde adem) olarak görürsün. Çünkü sen varlık ve yokluk arasındasın. Eğer Varlık Veren (el-Mûcid) varlıksal nuru ve cömertlik tecellisini çekip alsa ademde müstehlek bir vaziyette kalırdın. [Bundan ötürü] neden yaratıldığını bilmen, Vücûb hazreti katında edebi gözetmen ve vücûdî gaybî nurun senin yokluktaki aynın üzerine kendisinden ötürü yayıldığı işte bu varlığı kullanman gerekir. Böylelikle, ademiyet hâlindeki yokluk (adem) ile varlık (vücûd) rütbesine ulaştığın gibi, varlık (vücûd) içindeki yokluk (adem) ile kemâl ve şühûd (müşahede) rütbesine ulaşasın."

Allah katında olan ise bâkidir."²³ Hal böyle olunca, [insan] iki kemâli yani arazî [sonradan ilişen/adem-i mutlaka has kemâl] ve zâtî [bizzat kendinde bulunan/adem-i mukayyede has kemâl] kemâli kendisinde toplar. İşte bu, Allah'ın eşyayı (şeyleri) yokluktan var etmesinin sırrı ve [aynı zamanda] cömertlik ve kerem hazinelerinden gelen nimetlere mukabeledeki hamdin sırrıdır. Bizim tükenip giden arazlarda kalmamamız gerekir, zira [arazlar] iki zaman [boyunca] bâki kalamaz. Bilakis, cömertlik hazretinden akan bu varlıkta sırf kulluğu ve zâtî ve bâki sıfatımız olan zâtî ademiyeti tahsil etmemiz [gerekir]. Bunun için [Allah] Teâlâ şöyle buyurmuştur: "*Sizin yanınızdaki tükenir, Allah katında olan ise bâkidir.*"²⁴

{1039 yılı, mübarek Ramazan ayının 26. gününde...}

23 en-Nahl 16/96.

24 en-Nahl 16/96.

Kaynakça

- Akar, Ayşe Mine. "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmiinin Harfleriyle İlgili Bir Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2019), 258-283.
- Alkan, Ercan. "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-na'leyn fi'l-vüsül ilâ hazreti'l-cem'ayn Örneği". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. edit. Ercan Alkan - Osman Sacit Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018, 527-576.
- Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fi Manassâti Hikemi'l-Fusûs*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, 331.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. nşr. Yekta Saraç. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Çakır, Abdullah. *Abdullah Bosnevî'de Varlık-İmkân ve Yokluk*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Demirli, Ekrem. "Metafizikte Dilin Değişmesi Hakkında Bir Değerlendirme: "İmkân" Kavramının Yorumu Olarak Sübût veya "Yokluk ve Yokluğun Yokluğu"". *İbnü'l-Arabi Metafizigi*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2017, 80-106.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. thk. Mahmud Erol Kılıç - Abdurrahim Alkış. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Abdulaziz Sultan el-Mansub. 13 Cilt. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2017.
- İzutsu, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anabtar-Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Kara, Mustafa. "Abdullah Bosnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/87. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*. nşr. Abdurrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı vd. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kösen, Cumali - Koçinkağ, Mansur. "Abdullah Bosnevî'nin Sirru'l-Hakâiki'l-İlmiyye fi Beyâni'l-A'yâni's-Sâbite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Kilitbahir Dergisi* 15 (2019), 319-339.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Osmanzâde, Hüseyin Vassâf. *Sefine-i Evliyâ*. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2015.
- Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Topçu, Nurettin. *Mantık*. nşr. Ezel Erverdi - İsmail Kara. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.

The Treatise of ‘Abd Allāh al-Bosnawī titled *Kitāb al-anfas al-wāridāt fi sharhi awwali Khutbah al-Futūhāt*: Analysis, Critical Edition and Translation

Emre TOPCUOĞLU

Beginning from the 12th and 13th centuries, sufism has also shown metaphysical interest in ontology like Islamic philosophy and theology. As a matter of fact, the sūfīs started to speak about existence and creation and to express their own metaphysical understanding on this issue. The sūfīs mentioned are Ibn al-‘Arabī and his followers. Ibn al-‘Arabī begins his work titled *al-Futūhāt al-Makkiyyah* with the following statement about existence: “Praise be to Allāh, who created things from non-existence and non-existence of non-existence.” In some parts of the book, he interprets the sentence by making returns to this important sentence. The work done by Bosnawī in this treatise can generally be expressed as compiling these commentaries of Ibn al-‘Arabī. Bosnawī’s skills in this compilation shows that he is very knowledgeable about the book. However, Bosnawī’s own contribution to the understanding of the meaning expressed in this sentence should not be ignored.

Bosnawī was one of the followers of Ibn al-‘Arabī in the 17th century. He was born in Bosnia in 1584, started his education there, then continued in Istanbul. Later, he moved to Bursa and there he joined Sheikh Hasān Kabādūz, a member of Bayrāmiyyah-Malāmiyyah sūfī order. After receiving the authorization from his Sheikh, he went to Egypt, and from there he passed to Hejaz in order to perform the pilgrimage. While returning from pilgrimage, he lived in seclusion for a while in Damascus where the tomb of Muhyiddīn Ibn al-‘Arabī is located. From there he went to Konya, visited the graves of Mawlānā and Konawī, and died there in 1644, after an eight-year of seclusion life. Bosnevī produced many works. The most famous among them is his commentary on *Fusūs al-Hikam*.

After quoting the first sentence of *al-Futūhāt al-Makkiyyah* in the treatise, Bosnawī touches on the concepts of existence, non-existence and possibility. Pure

Existence never accepts non-existence and means the very existence of God. Pure non-existence does not accept existence and its existence is impossible. Pure possibility is favorable to existence and non-existence; it accepts existence with its aspect that looks at the existence, and non-existence with its aspect that looks at the non-existence. Pure possibility means the universe (*'alām*). The word “things” in Ibn al-‘Arabī’s sentence indicates the universe, that is, the possibility. Thus, the “creation of the universe from existence and non-existence” means that the world is possible. After the author mentions the concepts of existence, non-existence and possibility in this way, he expresses that creation has a triple structure in terms of the Creator and the created. This tripartite structure is Essence, will (*irādah*) and word (*qavl*) for the Creator; thingness, hearing and obedience for the created.

Later, Bosnawī explains creation from existence and non-existence in four different ways. The first of these ways is in terms of order of “Be!”. “Be!” is a word that expresses being. Creation occurs with this word, which expresses existence, and the non-existent thing that exists by obeying this command. Thus, creation comes from existence and non-existence. The second way expressed by the author is based on the difference between existence and immutability (*thubūt*). Things’ essences are immutable in God’s knowledge, but not existent. For this reason, things were created from non-existence in relation to their essences. And they were created from existence in relation to existential reflection (*tajallī*). In the third way, the author explains the issue by way of the concept of *'amā*, in other words *al-haq al-makhlūq bih*. According to the author, genus (*jins*) were created from *amā*, individuals (*shakhs*) were created from *amā* and species (*naw'*) of genus. For this reason, genus were created from non-existence in terms of their immutable essence (*al-a'yān al-thābitah*), and from existence in terms of *amā*. In the same way, individuals were created from non-existence with respect to their immutable essence (*al-a'yān al-thābitah*), and they were created from existence with regard to *amā* and their genus. In the last way, creation from non-existence is in terms of their immutable essence (*al-a'yān al-thābitah*). Creation from existence is in terms of the fact that things are hidden in treasures with God.

After explaining these aspects, Bosnawī cites two relevant passages from *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Then he opens a separate chapter on the subject of non-existence. He divides non-existence into two parts as absolute and non-absolute. Non-absolute non-existence accepts existence, but absolute non-existence never accepts existence. Because of the fact that it accepts existence, non-absolute

non-existence is more virtuous than absolute non-existence, because existence is virtuous since it is the attribute of God. Due to the fact that it does not accept existence so as not to associate partners with God, absolute non-existence is more virtuous than non-absolute non-existence. Bosnawî arrives at a moral judgment in accordance with the concept of *fanâ* in Sufism, based on the issue of non-existence. According to him, the moral maturity of a person is realized by his return to non-existence as a state. He supports this judgment with the following verse of the Qur'an: "I created you earlier when you were nothing."

As a result, the treatise is very important in terms of containing important ideas about the nature of creation in metaphysics of sufism. In the treatise, a path has been put forward between the theologians' idea of creating from absolute non-existence and the philosophers' idea that the universe is eternal. As can be seen, sūfīs got rid of the philosophers' idea of eternity thanks to the difference between existence and immutability. The fact that the essences of things are eternally immutable does not mean that they exist eternally. The idea of creating from nothing, especially of Ash'arī theologians, has been tried to be resolved by the distinction between absolute and non-absolute non-existence. Things come into being from a non-absolute non-existence, but not from an absolute non-existence. Non-absolute non-existence means that the essences of things are eternally immutable in the knowledge of God.

Keywords: Ibn al-Arabī, Bosnawī, Creation, Genesis, Existence, Absence.