

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri

Osman Nuri Küçük

Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana bilim dalı Öğretim Üyesi
onkucuk@erciyes.edu.tr

Öz

Bu makalede İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinden rüyanın sûfi düşüncedeki yerini incelemeye çalıştık. Rüyaların tabir edilmesi, insanın bilinçaltını anlamakta başvurulan kadim bir metottur. İbnü'l-Arabî konuyu merâtibu'l-vücûd olarak bilinen varlık görüşü çerçevesinde ele almaktadır. Bu bağlamda rüya ve tabirini, semantik bir genişlemeyle incelemektedir. Konuyu, âlemin Vücûd içindeki yerini işaret eden numune bir tecrübe olarak izah eden İbnü'l-Arabî, rüyanın nübüvvetten bir parça sayılmasından hareketle rüya-nübüvvet ilişkisinin mahiyeti üzerinde durmaktadır. Vahyin, basiret düzeyindeki manasına erişmede mübeşşire denilen özel rüyaların velî için nasıl bir idrâk aracına dönüştürüleceğini izah etmektedir. Nihayet rüyayı, insan ve dünyadaki var oluşu arasındaki ilişkiyi izah eden bir tecrübe olarak ele almakta ve tasavvufî tecrübe içindeki yerine dair açıklamalarda bulunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Rüya, rüya tabiri, mübeşşire, İbnü'l-Arabî, hayâl mertebesi.

Dreams and its Interpretation According to Muhyi al-Din al-Arabi

This paper studies the place of dreams in sufi thought based on Ibn al-Arabi's views. Interpreting dreams is an ancient method for understanding the human subconscious. Ibn al-Arabi approaches the subject matter from a al-maratib al-wujud perspective. In this context, the dream and its interpretation is studied with a semantic expansion. He explains the subject matter as a sample of an experience which points at the place of the world within the al-Wujud. Starting out from the fact that dream is regarded as a part of al-nubuwwat, he studies the nature of the relation between dreams and al-nubuwwat. He explains that a special kind of dreams, called the al-mubashshirah, can become a means for saints to attain and discern the true meaning of revelations (al-wahy). And finally, he discusses dreams as an experience which describes the relationship between man and his existence in the world, providing explanations as to their place in the Sufi experience.

Key words: Dream, dream interpretation, al-mubashshirah, Ibn al-Arabi, creative imagination.

Atıf

Osman Nuri Küçük, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye Göre Rüya ve Tabiri*
Marife, Kış 2014, ss. 31-56

I. Giriş

Geçmişten günümüze rüyaların anlamı üzerinde düşünmek insanı, onun ruhsal dünyasını ve bilinçaltını anlamada başvurulan kadim metotlardandır.¹ Rüyaların nasıl anlamlandırılacağı çeşitli disiplinlerin metotlarına göre farklılık arz etmektedir. Kadim kültürlerde rüyaların bu âlem ile başka bir âlem arasında bir tür köprü olduğu, gelecekteki olaylara işaret eden ipuçları barındırdığı inancı, insanın rüyalara ilgisine zemin hazırlamıştır.² İlkel toplumlar, uzun süre görülen rüyalar ile gündelik hayatta yaşanan olayları ayırt etmekte tereddüt etmiş, rüyada görülenlerin, uyanırken yaşananlar kadar gerçek olduğunu düşünmüşlerdir.³ Tarihte rüya hakkında yazılmış eserlere bakıldığında rüyanın mahiyetini araştırmaya başlamadan çok önce insanın rüya tabiriyle ilgilendiği anlaşılmaktadır.⁴ Rüyaları tıpkı masal ve mitoslar gibi semboller dili olarak niteleyen Erich Fromm, bunun unutulmuş bir dil olduğunu belirtmiştir.⁵

Rüya tabiri tasavvufi gelenekte misâl âlemi denilen nurâni âleme ait ilimlerden sayılmaktadır.⁶ Hz. Yakup ve ardından Hz. Yusuf (a.s) rüya tabir ilminin piri kabul edilmektedir.⁷

Hz. Peygamber'in (s.a) hem kendi gördüğü rüyaları tabir ettiğine, hem rüya gören sahabenin rüyalarını yorumladığına dair hadisler mevcuttur.⁸ Hz. Ebu Bekir (r.a) gibi sahabenin ileri gelenlerinin Hz. Peygamber'in (s.a) huzurunda anlatılan kimi rüyaları Hz. Peygamber'den (s.a) izin alarak tevil edip yorumladığına dair rivayetler mevcuttur.⁹ Ezamî ilk önce rüyasında görenin Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe

¹ Eski Mısır, Yunan ve Asurlularda kâhin ve büyücülerin en önemli görevlerinden biri rüyaları yorumlamaktı. Eski Mısır'daki inanışa göre Serapis adındaki tanrı, rüya görenlerin sorularına cevap verirdi. Rüya tabiriyle görevli kâhin ve büyücüler bu tanrıya ait tapınaklarda otururdu. Bk. Çelebi, "Rüya", *DİA*. XXXV, 306.

² Geniş bilgi için bk. Yüksel, *Türk İslâm Tasavvufu Geleneğinde Rüya*, ss. 11-17.

³ Çelebi, "Rüya", *DİA*. XXXV, 306.

⁴ Rüya tabiri konusunda ilk metinler M.Ö. 5000'li yıllarda Asurlular tarafından yazılmıştır. Konuyla ilgili günümüze ulaşan en eski eser, British Museum'da bulunan ve M.Ö. 2000'li yıllara ait olduğu tahmin edilen eski Mısırdan kalma bir papirüstür. Burada 200 çeşit rüya tabirine yer verilmektedir. Bk. Çelebi, "Rüya", *DİA*. XXXV, 306.

⁵ Çağdaş insanın unuttuğu bu dilin yeniden hatırlanmasının gereğini ortaya koymak için Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar* adlı eserini yazmıştır. Bk. Fromm, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, s. 10.

⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, II, 219.

⁷ *Agy*.

⁸ Söz gelimi Abdullah b. Ömer genç yaşlarında gördüğü şu rüyayı Resulullah'a aktarması için kız kardeşi Hafsa'ya (r.a) -Resulullah'ın eşi- aktarır. "Bir gün rüyamda, iki meleğin beni yakalayıp cehennem kenarına kadar getirdiklerini gördüm. Cehennemde bazı insanlar vardı. Onları tanıdım. Hemen istiazeye başlayıp üç kere: "Ateşten Allah'a sığınırım" dedim. Derken beni getiren iki meleği üçüncü bir meleğe karşılayıp, bana: "Niye korkuyorsun?" dedi. Ben bu rüyayı kız kardeşim Hafsa'ya anlattım. Hafsa da Rasulullah'a (s.a), anlatmış. Bu rüyanın tabirine ilişkin Rasulullah (s.a): 'Abdullah ne iyi insan, keşke bir de teheccüd kılsa!' demiş. Ravi Abdullah b. Ömer'in (r.a) bundan sonra geceleri pek az uyuduğunu aktarmaktadır. Bk. Buharî, Ta'bîr 35, 36, Salât 58, Teheccüd 2, Fazâilü'l-Ashâb 19; Müslim, Fazâilü's-Sahâbe 140.

⁹ Sözgelimi Abdullah b. Abbas (r.a)'dan nakledilen bir rivayet şöyledir. "Bir adam Resulullah (s.a)'a gelerek şu rüyayı anlattı: "Bu gece rüyamda buluta benzer bir şey gördüm, ondan yağ ve bal yağıyordu. İnsanlar da ellerini açıp bu yağmurdan almaya çalışıyorlardı. Azıcık alan da vardı, çokça alabilen de. Derken arzdan semaya kadar uzanan bir ip gördüm. Siz o ipe yapışıp yükseldiniz. Sizden

olduğu ve Hz. Peygamber'in de bunu onayladığı bilinmektedir.¹⁰ Hz. Ebubekr'in (r.a) Hz. Peygamber'den sonra da yakın çevresinin rüyalarını tabir ettiği bilinmektedir.¹¹

Rüyaların insanın iç dünyasına ışık tutması, bunun da manevi eğitimdeki (seyr ü sülûk) önemi nedeniyle tasavvufi gelenekte rüya konusuna ayrı bir ehemmiyet verilmiştir. İlk dönem sûfî müelliflerinden Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Taarruf*'ta, Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *er-Risâle*'sinde rüya konusunu müstakil başlık altında incelemiştir.¹² Tasavvufi düşüncenin tarikatlarla müesses hale gelmesiyle bazı tarikatlarda, rüya tabiri seyr ü sülûk sürecinin önemli bir rüknü olarak uygulanmış, gördüğü rüyalar tabir edilerek mürid yönlendirilmiştir. Böylece rüya tabiri, yüz yüze gerçekleştirilen özel bir eğitim sürecinin bir parçası olarak mutasavvıflar tarafından devam ettirilmiştir. Özellikle esmâ zikrini benimseyen tarikatlarda rüya tabiri ayrı bir önem taşımaktadır. Halvetiyye'nin Mısıriyye kolunun kurucusu kabul edilen Niyazi Mısrî (ö. 1694) eserlerinde kendi rüyalarının seyr ü sülûk sürecindeki işlevine dikkat çekmiştir.¹³ Celveti şeyhi olan Aziz Mahmud Hüdâî (ö. 1628), şeyhi Üftade'ye (ö. 1580) intisabından sonraki üç yıllık seyr ü sülûk sürecini günlük halinde *Vâkıât* adlı eserinde aktarır.¹⁴ Eserin büyük bir kısmı, aktarılan rüyalardan ve bunların Üftade tarafından yapılan tabirlerinden meydana gelir.¹⁵ Böylece tasavvuf literatüründe tâbirnâme, güzârîşnâme, ta'bîrât-ı vâkıât, rüyanâme, seyirnâme gibi isimlerle anılan bir tür doğmuştur.¹⁶

II. Rüya ve İdrâk

Uyuyan insanda idrak bulunmadığını, dolayısıyla rüyada görülenlerin ha-yâlden ibaret olduğunu söyleyen Mutezile bilginleri dışında İslâmî gelenekte ulemanın büyük çoğunluğuna göre rüya, insanın ruhu ile gördüğü ve aklı ile idrâk et-

→

sonra birisi ona tutunup o da yükseldi. Sonra bir diğeri yükseldi, sonra bir diğeri daha ipe tutundu, ama ip koptu. Ancak onun için ipi eklediler, o da yükseldi." Nakledilen bu rüyayı Hz. Ebu Bekir (r.a) Hz. Peygamber'den izin alarak şöyle tevîl eder. "O buluta benzeyen gölgelik, İslâm bulutudur. Ondandır yağın bal ve yağ Kur'ândır. Kur'ân'ın (bal gibi) halâveti ve (yağ gibi) yumuşaklığıdır. İnsanların bundan avuç avuç almaları Kur'ân'dan kiminin çok, kiminin az miktarda istifadeleridir. Arzdan semaya yükselen ip ise, senin getirdiğin hakikattir. Sen buna yapışmışsın, Allah o sebeple seni yüceltecektir. Senden sonra bir adam daha ona yapışacak ve onunla yücelecek, ondan sonra biri daha ona yapışıp o da yücelecek. Ondandır biri daha yapışır, fakat ip kopar, ancak onun için ip ulamır o da yapışıp yükselir." Yaptığı tevîlin doğru olup olmadığını Hz. Peygamber'e (s.a) sorar. Hz. Peygamber de yaptığı tevîlin bazı kısımlarında isabet ettiğini bazısında yanlış olduğunu belirtir. Bk. Buhârî, Ta'bîr 11, 47; Müslim, Ru'yâ 17; Tirmizî, Ru'yâ 10; Ebu Dâvud, Sünnet 9; İbn Mâce, Ru'yâ 10.

¹⁰ Ebû Dâvud, Salât 28; İbn Mâce, Ezan 1.

¹¹ Sözelimi Hz. Ebu Bekr'in Hz. Aişe'nin şu rüyasına yaptığı yorumu buna örnek verebiliriz. Hz. Aişe'den nakledilir. "Rüyamda odama üç tane ayın düştüğünü gördüm. Rüyamı babam Ebu Bekr'e anlattım. Sükut etti, cevap vermedi. Resulullah (s.a) vefat edip de odama defnedilince babam Ebu Bekr, İşte rüyanda gördüğün üç aydan biri ve en hayırlısı! dedi. (Muvatta, Cenâiz 10). Bilindiği gibi Hz. Peygamber'in (s.a) yanına daha sonra Ebu Bekr (r.a) ve Ömer (r.a) defnedilmiştir.

¹² Bk. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 153; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357.

¹³ Bk. Aşkar, *Niyazi-i Mısrî Hayatı, Eserleri Görüşleri*, ss. 71-87.

¹⁴ Bk. Aziz Mahmud Hüdâî, *Vâkıât I-III*, Hacı Selimağa Ktp, Hüdâî Kit. Nu: 249.

¹⁵ Bahadıroğlu, *Vâkıât-ı Hüdâî'nin Tahlil ve Tahkiki (I. Cild) İnceleme – Metin*, s. 14.

¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin *Ta'bîr-nâme-i Muhyiddin b. Arabî'si*, Karabaş Velî'nin *Ta'bîr-nâmesi*, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in *Ravzat-ı vâsılîn'i* Kutbuddînzâde İznikî'nin *et-Ta'bîr-ü'l-münîf ve't-te'vilü's-şerîf* gibi eserler, tasavvufî rüya tâbirnâmelerinden bazılarıdır. Bk. Uludağ, "Rüya", *DİA*. XXXV, 310.

tiği bir olaydır.¹⁷ İslâm filozofları rüyayı bir takım suretlerin *mütehayyile kuvvesin-*den *ortak duyuya (hiss-i müsterek)* yansımaları şeklinde izah eder.¹⁸ Rüyaların sebep ve tabirini açıklamak üzere *el-Kavl fî sebebi'l-menâmât* adında bir risâle yazan İbn Sina'ya (ö. 428/1037) göre rüya, nefsin muhayyile gücünün etkiye açık olma özelliği sayesinde gerçekleşmektedir. Güçlü bir konuma yükselmiş olan nefis, uykuda rüya ile fizik ötesi âlemden bilgi alabilmektedir.¹⁹

İbnü'l-Arabî, sûfî düşünce geleneğinin bu konudaki görüşlerini, İbn Sina gibi İslam filozoflarıyla aynı doğrultuda²⁰ temellendirir. İnsan yaşamının uyku (nevm) ve uyanıklık (yakaza) şeklinde iki hal üzere devam ettiği malumdur. Her iki halde de Allah, insan için eşyayı idrâk edecek duyular yaratmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre; insanın uyanık iken idrâkine duyu (his), uykudaki idrâkine ise ortak duyu (hiss-i müsterek) denilir. Uyanık iken meydana gelen idrâk (رؤية/rü'yet) ile gerçekleşirken, uykuda gerçekleşene (رؤيا/rüya) denilir.²¹

Birinci ifadedeki rü'yet kelimesi genellikle görme için kullanılsa da aslında kelimenin Arapçadaki kökü olan رأى /raa fiili görmeyi de içine alacak şekilde anlama ve idrâk anlamını haiz bir kelimedir.²² Dolayısıyla kelimenin kök anlamı, rüyanın bir tür görüş, idrâk ve anlayış ifade ettiğini destekler.²³

Gazalî (ö. 505/1111), levh-i mahfûz ile insan kalbini aralarında perde bulunan karşılıklı iki aynaya benzeterek rüyayı izah eder. Aynaların arasındaki perde kaldırıldığında birindeki görüntü diğerine yansır. Rüya olayı buna benzer. İnsan uyuduğunda kalbin duyu organlarıyla ilgisi azaldığından levh-i mahfûzdaki bazı bilgiler kalbe yansır. Hayâl gücü (mütehayyile) bu bilgileri sembollerle alarak korur, insan uyandığında hayâlindeki sembolleri hatırlar.²⁴

¹⁷ Çelebi, "Rüya", *DİA*, XXXV, 307.

¹⁸ Farabi, *el-Medinetu'l-Fâzıla*, ss. 71-76. el-Kindî, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine* adlı risalesinde konu hakkındaki görüşlerini ifade eder. Bk. el-Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 130.

¹⁹ Bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 106-114.

²⁰ Bilindiği gibi İslam düşüncesinde İbn Sina'nın insan nefsinin ele alırken hayvanî kuvveler içinde yer verdiği 10 idrâk melekesi vardır. Bunlardan beş duyu, zahirdeki mahsusatı idrâke yöneliktir. Batındaki beş idrâk yetisi ise hiss-i müsterek, musavvire, mütehayyile, vahime ve hafizadır. İnsanın beş zahiri duyusu, uyku ile idrâke kapanınca, insan, rüyada *mütehayyile* ile idrâk eder, görür, işitir, tat alır. Rüya tecrübesini yaşayan her insan, zahiri hislerinden ayrı olarak rüyada idrâke sahip olduğunu tecrübe ederek bilir. Bu husus gerçekte insanın zahiri yetilerinden başka bir idrâk gücü ile de kavrayabildiğinin bir göstergesidir. Geniş bilgi için bk. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, ss. 88-152.

²¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

²² رأى fiili Arapçada göz ile görme manasında kullanılırsa bir mef'ûl, bilme anlamında kullanıldığında ise iki mef'ûl alır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "raa" mad., XIV, 291; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, X, 139. Kelimenin sözlük anlamlarından biri de göz ile veya kalp ile görme anlamına gelmesidir. Bk. Zavî, Tahir Ahmed et-Trablusî, *Tertibu'l-Kamusî'l-Muhît*, II, 261. Görme ve anlamaya işaret etmesi bakımından kelimenin Türkçe ve İngilizce karşılıklarında da görme anlamı yanında anlamak anlamı mevcuttur. Bk. *Kubbealtı Lugatı, Misallî Büyük Türkçe Sözlük*, I, 1076; *Cambridge International Dictionary of English*, s. 1283.

²³ Benzer şekilde İngilizcedeki rüya anlamındaki dream kelimesinin düş anlamı yanında insanın hayâlî, ileriye öngörmesi, en yüce gayesi gibi anlamlara gelen -vision- anlamına geldiğini hatırlatalım. Bk. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dream> (erişim: 07.06.2014)

²⁴ Gazalî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, V, 247.

İslamî kaynaklarda genellikle üç türlü rüyadan bahsedilir.²⁵

a. Sadık veya salih rüyalar: Hz. Peygamber bu tür rüyaların peygamberliğin kırk altıda biri olduğunu haber vermiştir.²⁶ Allah'tan birer müjde konumundaki (büşra minellah)²⁷ bu tür rüyaların kaynağı ilahi olduğundan doğru ve gerçek rüyalarlardır. Bu tür rüyalar vasıtasıyla bazı olaylar tahakkuk etmeden önce keşfedilip haber verilir.

b. Nefsani rüyalar: İlgili hadiste *hadis-i nefis* diye tabir edilen beyin, duyu organları ve iç organlardan kaynaklanan düşler. Bu tür rüyalar, hatıraların, gündelik yaşamda tatmin olunamayan arzuların, hayâlde canlanmasından ibarettir.²⁸

c. Şeytani rüyalar: Şeytanın etkisiyle (tahvifu's- şeytan)²⁹ insanda meydana gelen çağrışım ve bu tesirin meydana getirdiği hayâl ve sanrılardır.

Birinci türden rüyalar ilahi bir kaynağa sahip olduğundan zaman üstü bir boyuttan yansılar. Dolayısıyla dünyada henüz meydana gelmemiş olaylar için bir işaret ve öngörü ifade ederler. Buhari'nin rivayetinde nübüvvetten bir parça olan bu tür rüyaların yalan olamayacağı kaydı vardır.³⁰ Ancak iki ve üçüncü tür rüyaların böyle aşkın bir kaynağı olmadığından, gören kişinin bilinçaltını ve sanrılarını göstermenin ötesinde birinci türdeki gibi bir gerçekliği yoktur. Nefis veya şeytandan kaynaklanan bu tür karmaşık düşlere Kur'an "adgâs u ahlâm" demektedir.³¹ İnsanın süflî ciheti pekişince bu türden rüyalarda artış olur. Bu rüyalar da kişinin bilinçaltını, nefsin hastalık ve bağımlılıklarını göstermesi bakımından mutasavvıflar tarafından önemsiz görülmez. Ulvî cihet pekiştiği takdirde ise hayâl levhine ulvî cihetten yansımaların artmasıyla Rahmani diye de tabir edilen rüyalar görülür. Bu tür rüyalar gören kişiyi yücelten ve onun idrâkini artıran işaretler olabileceği gibi henüz meydana gelmemiş olayların görülmesi şeklinde bir gerçekliğe sahip sadık rüyalar şeklinde de olabilir.

Buna binaen sūfî düşünce geleneğinde insan, nefsinin kazandığı letafet ölçüsünde bu tür sadık rüyaları idrâk edebilecektir.³² Bu yüzden Kuşeyrî, bu türden rüyayı bir keramet çeşidi olarak görür.³³

²⁵ Hz. Peygamber'in (s.a) rüyaların mahiyetine ilişkin hadisinde rüyalar şöyle tasnif edilir: "Rüya üç kısımdır. Biri insanoğlunu üzme için şeytandan olan korkulardır; bir kısmı kişinin uyanırken zihnini meşgul ettiği şeylerdendir, bunları uykusunda görür; bir kısım rüyalar da var ki onlar peygamberliğin kırk altı cüzünden biridir." Buharî, Ta'bîr 2-4; Müslim, Ru'ya 18; Ebu Davud, Edeb 96.

²⁶ Buharî, Ta'bîr 2-4.

²⁷ *Agy*.

²⁸ Psikanalizde Freud'un rüyalara ilişkin değerlendirmeleri bu tür rüyalarla ilgilidir. Geniş bilgi için bk. Freud, *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın, ss. 174-184; *Düşlerin Yorumu II*, ss. 233-335. Psikanalizde rüyaların aşkın bir boyutu olduğu ile daha ziyade C. G. Jung ilgilenmiş, kendi gördüğü rüyalar dahil rüyalarındaki semboller ve kolektif bilinç üzerinde durmuştur. Geniş bilgi için bk. Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, ss. 329-355.

²⁹ Buharî, Ta'bîr 2-4.

³⁰ Buharî, Ta'bîr 4, 26. Ayrıca bk. Müslim, Ru'yâ 8; Tirmizî, Ru'yâ 1, (2271); Ebu Davud, Edeb 96.

³¹ Bk. Yusuf 12/44.

³² Sūfî düşünce geleneğinde müsellemler olan bu hususu mütekellim ve müfessir Fahreddin Razi (ö. 606/1210) de benzer şekilde değerlendirmektedir: "Yüce Allah insan ruhunu madde ötesi âleme çıkabilecek, levh-i mahfûzu okuyabilecek yetenekte yaratmıştır. Ancak ruhun bedenle ilgisi buna engel olmaktadır. Uyku halinde ruhun bedenle ilgisi azaldığından levh-i mahfûzu okuma gücü artar. Ruhun orada gördükleri, insanın muhayyilesinde kendine özgü izler bırakır. Bu izler insanın hayâl

İbnü'l-Arabî rüya ile ilgili yukarıdaki hususlarda İslâm düşünce geleneğine istinat eder. Buna ilaveten sûfî tecrübe geleneği ve kendi manevi tecrübesi ile konuyu farklı bir boyuta taşır. İbnü'l-Arabî'ye göre insan unsurlardan oluşan cismani varlığı sayesinde rüya görür. Bu yüzden meleklerin rüya görmediklerini belirtir.³⁴ İnsan batını idrâki ile rüyada görür, işitir. Rüya tecrübesini yaşayan her insan, zahiri hislerinden ayrı olarak rüyada idrâke sahip olduğunu tecrübeyle bilir. Bu tecrübe, insanın görmek, dokunmak ve bilmek için sadece zahiri duyularına mecbur olmadığı, zahiri yetilerinden başka bir idrâk gücü ile de idrâkin mümkün olduğunun bir göstergesidir.³⁵

İbnü'l-Arabî'ye göre insanın, uykuda idrâk ettiklerinin tamamı, uyanıkken hayâl yetisinin duyulardan zapt ettiği şeylerden meydana gelir.³⁶ Bu da iki türlü gerçekleşir. Birincide insan, herhangi bir duyusu aracılığıyla o şeyin suretini idrâk eder. Yahut bir duyusu ile o şeyin suretinin parçalarını idrâk eder. Herhangi bir duyusunda yaratılışından veya bir hastalıktan kaynaklanan tabii bir eksiklik ve engel var ise ve bu nedenle uyanıkken duyusal anlamı idrâk edememişse uykudayken de o anlamı idrâk edemez. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre idrâk için asıl olan duyudur ve uyanıkken duyu ile gerçekleşen idrâktir. İnsanın hayâl yetisi, idrâkin gerçekleşmesinde duyuya tabidir.³⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın rüya ile görevli bir meleği vardır. "er-Ruh" diye isimlendirilen bu melek, en yakın semanın (:semâ'd-dünyâ) altındadır. İnsan, uyduğunda bu meleklerle irtibat kurar ve onun elindeki suretleri yine bu meleğin verdiği feyz ile kendi hayâlinde idrâk eder.³⁸ Böylece levh-i mahfûz'dan yansıyan bilgiler, öncelikle semavata oradan insana yansır.³⁹ İnsan uyanık iken zahiri hisleriyle zahiri algılama ile meşguldür. Bu yüzden uyanıkken bu merteye ile irtibat kuramaz.

Levh-i mahfûzdan semavata oradan en yakın semaya yansıyan ve er-Ruh adı verilen meleğin elinde bulunan suretler, İbnü'l-Arabî'ye göre uykuda idrâk edildiği gibi "er-Ruh" adı verilen meleklerle irtibata geçilmesi durumunda uyku dışında daha özel iki yol ile de idrâk edilebilir. Bu iki özel yol; tasavvufî tecrübe ile ulaşılan fena ve gaybet hâlleridir.⁴⁰ Şayet bir insan, bazı seyr ü süluk uygulamaları ile iç idrâklerini güçlendirirse, zahiri hisleri, onu bu meleğin elindeki suretleri idrâkten perdeleyemez. Kişi bu ölçüde güçlü bir iç idrâke sahip hale gelince bu seviyedeki kişi,

→

yetisi ötesindeki bir gerçeği yani levh-i mahfûzdaki bilgiyi gösterir ki rüyanın asıl işaret ettiği şey budur." Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XVIII, 135.

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357.

³⁴ *Age*, II, 375.

³⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370. Mevlâna uyku ile batını idrâk araçlarının etkin hale gelmesini güneş batınca ay ve yıldızların gökteki yol rehberleri olarak ortaya çıkmalarına benzetir. Bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, C. I, beyit: 3671-5. İbnü'l-Arabî'den daha önce İbn Sina (ö. 427/1037) gibi Müslüman filozoflar insanın batını idrâk yetileri hakkında izahta bulunmuştur. Bk. Durusoy, "Vehim", *DİA*, XLII, 615.

³⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 101.

³⁷ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

³⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371-372.

³⁹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, I, 406.

⁴⁰ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

idrâkinin kuvvetiyle uyuyanın uykuda idrâk ettiği şeyleri uyanık iken de idrâk edebilir.⁴¹

İbnü'l-Arabî'ye göre bu mertebedeki bir insanda *latife-i insaniye*, hisler mer-tebesinden (hazret-i mahsûsât) kuvveleriyle birlikte yeri beynin ön tarafında olan, *hayâl-i muttasıl* mertebesine intikal etmiştir. Bu latife ile bu idrâk gerçekleştirilir.⁴² Zira hisler, artık o kişinin idrâkine engel ve perde olmaz. Böylece idrâki güçlenen kişi kudsi âlemlerdeki şeyleri uyanıkken veya uykuda iken idrâk edebilir.⁴³

Bu izahlara dayalı olarak sûflerin rüya konusuna yaklaşımındaki özgünlü-ğün şu olduğu söylenebilir. Tasavvufi seyr ü sülûk sürecinde yapılan çeşitli tezkiye ve tasfiye metotları ile insanın his ve idrâk yolları tezkiye ve tasfiye edilirse idrâk iyice güçlenir ve diğer insanların uykuda eriştikleri idrâke uyanıkken erişilebilir. İnsan, batınî idrâk kuvvelerini uyanıkken de kullanabilir. İbnü'l Arabî insan idrâki-nin güçlenerek uyanıkken de uykuda idrâk edilebilecek şeyleri idrâk etmesinin nadiren gerçekleştiğini, bunun nebilere ve evliyâyâ mahsus olduğunu söyler.⁴⁴

1. Rüya Tabiri

Rüya yorumlama anlamında kullanılan tabir kelimesi Arapçada köprü veya nehrin bir yakasından diğerine geçme anlamına gelen -عبور- kökünden gelir.⁴⁵ Bu anlamıyla tabir, rüyalardaki olay ve sembollerin ilk anlamlarına ulaşma çabasıdır. Dolayısıyla rüyanın tabir edilmesi, rüyalarda görülen şeylerin birer sembol ve re-miz oldukları ön kabulüne mebnidir. Tabir ile bu sembollerin asıllarına ulaşılarak ne anlama geldikleri çözülmeye çalışılmaktadır.⁴⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre bir idrâk ile bir sureti rüyasında gören için idrâki esna-sında üç mertebe veya bu üç mertebeden biri söz konusudur.⁴⁷ Bunun bilinmesi, rüyanın tabir edilmesi bakımından önemlidir. Birinci mertebe kişinin idrâk ettiği suretin, gören ile değil de görülenle ilgili olmasıdır. Bu da onun mertebe ve sıfatına göre olur. Bu durumda görülen şey bulunduğu hal üzere idrâk edilir. İkincisi, görü-len suretin görenin nefsindeki bir halle ilgili olmasıdır. Üçüncüde ise görülen suret,

⁴¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁴² *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 372.

⁴³ Kelime anlamı uyanıklık anlamına gelen yakaza (يقظة) kelimesini sûfler terim olarak uyanıklık halinde gerçekleşen bu tür idrâk ve görüşü ifade etmek üzere kullanmaktadırlar. Bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm*, s. 596; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 576; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 708.

⁴⁴ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁴⁵ Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529-530. Sözelimi "عبر السبيل" yolu geçme anlamında kullanılmaktadır. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, III, 376; Zavî, *Tertibu'l-Kamusî'l-Muhît*, III, 121.

⁴⁶ İslâmî gelenekte rüya tabiriyle ilgili önemli sayılan bazı eserler şunlardır: Muhammed b. Sîrîn'in *Kitâbü ta'birir-rü'yâ'sı*, Ebu İshak el-Kirmânî'nin *Kitâb-ı Düstûr'u*, Seyyid Süleyman el-Hüseynî'nin *Kenzü'l-Menâm*, Abdülganî Nablusî'nin *Ta'türü'l-enâm fî ta'bîri'l-menâm*. Bu eserler bir araya getirilerek Türkçeye çevrilmiştir. Bk. *İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*. İslâmî gelenekte rüyaya ilişkin müstakil diğer bir çalışma için bk. Schimmel, *Halifenin Rüyalari, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*.

⁴⁷ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 372.

meşru bir hakka ve konulmuş bir kanunla (ennamusu'l-mevzu') ilgilidir. Bu takdirde idrâk edilen suret, o suretin görüldüğü bölgedeki geçerli yasayla ilgilidir.⁴⁸

İbnü'l-Arabî rüyada bir sureti idrâk eden kişinin bu üç mertebe dışında bir mertebesi olmadığını belirtir. Bu mertebeyi elinde tutan ve *er-Ruh* denilen melek ise bazen görülebilir bazen görülemez, der.⁴⁹ Bu mertebelere ilişkin de şu değerlendirmede bulunur.

*"Evla olan birinci mertebedir. Zira bu mertebede görülen şey tam ve iyidir. Çirkinlik ve eksiklik ile nitelenmez. Diğer iki mertebede ise görülen suret güzellik, çirkinlik, eksiklik ve kemal gibi hallerle ortaya çıkar. Şayet kişi gördüğü suretten bir hitaba muhatap olursa hitabın haline göre ve rüyasında bunu ne kadar anladığına göre değerlendirilir. Aynı zamanda bu sureti gören kimsenin o suret karşısında edep, saygı veya takındığı diğer davranışlara da bakılmalıdır. Çünkü o kimsenin hali bu gördüğü suret ile olan muamelesinde ondan meydana gelen şeye nispetledir. Kişi tabiri biliyor veya bilene sorarsa o zaman tabire müracaat eder. Bilmiyorsa tabir etmez. Çünkü görülen her bakımdan hak bir surettir."*⁵⁰

Bu suretin dışındaki rüyalar ise şayet içinde kişiyi üzen şeyler varsa şeytandandır.⁵¹ Bu tür rüyalar kişinin hoşuna gitmeyen rüyalarlardır. İbnü'l-Arabî bu türden bir rüya gören kişiye ilgili nebevî tavsiyeleri hatırlatır. Üç kez sol yanına tükürmeli, şeytanın şerrinden Allah'a sığınmalı, kalkıp nafil namaz kılmalı ve rüyasını kimseye anlatmamalıdır.⁵²

Yahut görülen suret, kişinin uyanırken nefsi ile yaptığı iç konuşmalarından meydana gelmiştir.⁵³ İbnü'l-Arabî'ye göre insanın nefsi ile konuşmaları hayâle nakş olunur. Uyuduğunda bunları hiss-i müşterek ile idrâk eder. Çünkü bunları uyanırken tasavvur etmiş ve bu tasavvurlar hayâlinde resmedilmiş olarak kalmıştır. Uyunca hisler, hayâl hazinesine yönelince hayâlde resmedilmiş bu tasavvurları görür.⁵⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre şeytandan olan veya *hadis-i nefis* şeklindeki rüyalara görüldüğü şekilde itibar edilmez. İbnü'l Arabî bu noktada ilginç bir değerlendirmede bulunur. Buna göre bu tür rüyalara kudsi bir mertebenin sembollerini taşıması itibariyle itibar edilmese de bu tarz bir rüya, ehli tarafından tabir edildiğinde rüyadan değil de tabirin kuvvetinden dolayı rüyanın bir hükmü olur ve o hüküm meydana gelir.⁵⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre bunun gerçekleşmesi şöyle olur: Rüya tabir eden kimse, gerçek anlamda rüyayı tabir edebilmek için rüyayı anlatandan alıp kendi hayâlinde tasvir etmelidir. Aksi takdirde rüyayı tahkiken tabir edemez. Tabir eden kişi anlatılan rüyayı kendi hayâlinde tasvir edince rüyayı gören kişinin iç konuşma veya şeytanın korkutması şeklinde gördüğü suret, rüyayı görenin hayâlinde tabir edenin hayâline intikal eder. İntikal edince o suret, tabir eden için artık bir iç konuşma olmaktan çıkar ve rüyayı tabir eden, gerçek bir suret hakkında hü-

⁴⁸ Agy.

⁴⁹ Agy.

⁵⁰ Agy.

⁵¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

⁵² Agy.

⁵³ *Age*, II, 372.

⁵⁴ *Age*, II, 371.

⁵⁵ *Age*, II, 372.

küm vermiş olur. Böylece rüyayı tabir eden kimsede, rüyayı gören kimsenin suretine ilişkin bir hüküm zuhûr eder.⁵⁶

Bununla bağlantılı olarak İbnü'l-Arabî Hz. Yusuf'a (a.s) zindanda rüyalarını anlatan iki arkadaşın durumuyla ilgili Kur'an'da anlatılan⁵⁷ ayetle ilgili sıra dışı bir değerlendirmede bulunur. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yusuf'a rüya gördüklerini söyleyen iki arkadaş gerçek bir rüya görmemişler, tasvir ettikleri şey hususunda yalan söylemişlerdi. Anlattıkları gerçekte, hadis-i nefis kabilinden kendi iç konuşmalarından ibaret bir tahayyüldü.

İbnü'l-Arabî'ye göre rüya tabirinde gerçekleşme ihtimali en uzak durum budur. Bu yüzden rüya tabirindeki en zor merhaledir. Bu zorluk İbnü'l-Arabî'ye göre şu gerekçeye istinat eder. Gerçekte ortada rüya ile görülmüş herhangi bir suret yoktur. Sadece o kişilerin kendi hayâllerinde kendi iç konuşmalarından ortaya çıkan hayâlleri vardı. Bu iki arkadaş hapistekilerin rüyalarını tabir ile meşhur olan Hz. Yusuf'a (a.s) gerçekte görmedikleri bir şeyi rüya görmüş gibi içlerinden geçirerek anlatmışlardı. Ancak Hz. Yusuf'un (a.s) hayâlinde anlatılan bu şeyin sureti meydana gelmişti. Hz. Yusuf'un (a.s) hayâlindeki suret, kendisinin bir iç konuşması olmadığından Hz. Yusuf (a.s) ile gerçek bir şeye dönüşmüştü. Hz. Yusuf (a.s) sanki o adamlar için rüyayı gören kişi olmuştur. Böylece onların gerçekte görmedikleri hayâli tabir etmek suretiyle Yusuf (a.s) var olmayan o hayâle kendi hayâlinde bir gerçeklik kazandırmıştır. Tabir etmek suretiyle de tabirin hükmü meydana gelmiş ve daha sonraki olaylar tabir ettiği şekilde gerçekleşmiştir.

İbnü'l-Arabî bu ayeti açıklarken şöyle bir yorumda bulunur. Hz. Yusuf (a.s) bu kişilerin rüyalarını tabir edince onlar "Biz seni imtihan etmiştik. Gerçekte biz bir şey görmedik" dediler. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yusuf'un ayette geçen şu cevabı, o kişilerin bu sözü üzerine söylenmiştir.⁵⁸ "Yorumunu sorduğunuz iş böylece kesinleşmiştir (فَقَضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ)"⁵⁹ Böylece Hz. Yusuf (a.s), rüya konusunda gerçekleşmesi en zor olan şeyi, hayâlinin doğruluğu nedeniyle gerçekleştirmiştir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre kişinin kendi hayâlinde, bir başkasının hadis-i nefis kabilinden suretlerine gerçeklik kazandırması, rüya tabirindeki en zor iştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre rüya tabiri konusunda Yusuf (a.s) kıssasında işaret edilen bu hususa, Hz. Peygamber (s.a) şu hadisiyle işaret etmektedir:

Rüya, tâbir edilmedikçe bir kuşun ayağı üstündedir, tâbir edilince düşer. "

الرؤيا على رجل طائر ما لم تعبر فإذا عبرت وقعت⁶⁰

İbnü'l-Arabî'ye göre rüyadaki şeyin gerçekleşmesi, tâbirine bağlı olunca, rüyanın rastgele kimselere anlatılmaması önem kazanmaktadır. Bu sebeple hadisin

⁵⁶ Agy.

⁵⁷ Bk. Yusuf 12/36-41. Hz. Yusuf ile ilgili olan bu olay Tevrat, Tekvin, bab 40'da da benzer şekilde geçmektedir.

⁵⁸ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 372-3.

⁵⁹ Yusuf 12/41.

⁶⁰ Ebu Dâvud, Edeb 96. Tirmizî'deki rivayette "Anlatılmadığı müddetçe bir kuşun ayağında durur. Anlatılacak olursa hemen düşer" şeklindedir. Bu konudaki rivayetler birlikte değerlendirildiğinde anlatılmaktan maksadın tabirini konuşmak olduğu belirtilir. Bk. Tirmizî, Ru'yâ 6.

devamında “rüyanın akıllı ve dostun olan kimseye anlatılması gerektiği belirtilir.⁶¹ Tirmizi'deki rivayette “*rüyayı akıllı dosta (lebib ve habib) anlatın!*” ifadesi mevcuttur.⁶²

Blindiği gibi Yusuf suresindeki diyalogda da Hz. Yusuf gördüğü rüyayı babasına anlatınca Hz. Yakub (a.s), rüyasını⁶³ kardeşlerine anlatmaması konusunda onu uyarmıştır.⁶⁴ Ayetteki bu uyarı da yukarıdaki hadisi teyit edici mahiyettedir denilebilir.

İbnü'l-Arabî bu hadiste geçen ifadeleri şöyle izah eder: Hadiste kuş (طائر) diye geçen ifade, hayır veya şerden kişinin nasip ve kısmeti anlamındaki kelime anlamına işaret eder.⁶⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre hadiste kuşun kanadı değil de ayağı (رجل طائر) denilmesi, nasip anlamıyla ilgilidir. Zira kuş ayağıyla yerden bir şey alıp nasiplenir, kanadıyla bunu yapamaz. Kuş, *er-Ruh* adlı meleğin şekle bürünmesidir. Dolayısıyla kuş gerçekte ayağına bağlanan nasipten ibarettir. O nasip yere düşünce kuş da yok olmuş olur.⁶⁶

Binaenaleyh Hz. Yusuf'un (a.s), hapisane arkadaşlarının rüyasını tabir etmesiyle İbnü'l Arabî'ye göre rüya tabir edilinceye kadar bir kuşun ayağındadır, hadisinde işaret edilen mananın en uzak ihtimali gerçekleşmiştir.

İbnü'l-Arabî acayip bir sır ve sahih bir keşif olarak nitelediği rüya tabiri ile ilgili bu bilgiyi aktardıktan sonra konunun, '*var olma*' ile ilgisine dair şöyle bir hükme varır: “Olmadan önce rüyada görülen şeyler ruhlara daha yakındır.”⁶⁷ Bu yüzden önce rüyası görülüp daha sonra rüyanın *ayn*'ından his âlemine çıkan şey, İbnü'l-Arabî'ye göre bu özellikte olmayan akranlarına göre daha üstündür. Söz gelimi rüya ile olacağı önceden görülen bir çocuk, diğer çocuklara nispetle daha ayrıcalıklı özelliklere sahiptir. Çünkü bu, İbnü'l Arabî'ye göre o kişinin varlığının hakikatinin (*aynının*) diğerlerine nispetle ruhlara daha yakın olduğu anlamına gelir. Böylece rüyanın *er-Ruh* adlı melek ile irtibatından dolayı görülen şey, his âleminde zuhûr etmeden ruhtar mertebesine yakınlığından ötürü önce hayâlde idrâk edil-

⁶¹ Ebu Dâvud, Edeb 96.

⁶² Tirmizî, Babu Ma Cae fi tabiri'r-Ru'yâ 1.

⁶³ İbnü'l-Arabî'nin Yusuf'un (a.s) rüyasına ilişkin *Fusûs*'daki bazı değerlendirmeler için bk. Gürer, “Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın *Fusûsu'l- Hikem*'deki Yorumu”, S: 21, ss. 39-56.

⁶⁴ Bk. Yusuf 12/5.

⁶⁵ Bk. *Lisânu'l-Arab*, IV, 509; *Tacu'l-Arûs*'ta kelime “hayır veya şerden kişinin rızkı” şeklinde açıklanmıştır. Bk. *Tâcu'l-Arûs*, III, 364. Tâir kelimesi nasip anlamı yanında beyin (dimağ) anlamına da gelmektedir. Bu anlamıyla insanın temenni ettiği veya uğursuz saydığı şey anlamında kullanılmaktadır. Bk. *Kamûsu'l-Muhît*, III, 102. Şu ayetlerde kelime kök anlamıyla bağlantılı olarak uğursuzluk ve nasip anlamıyla kullanılmaktadır. “*Şöyle dediler: Senin ve beraberindekilerin yüzünden uğursuzluğa uğradık ...*” (Neml 27/47). “*Sizin uğursuzluğunuz sizinle beraberdir. Size nasihat ediliyorsa bu uğursuzluk mudur?*” (Yasin 36/19). “*Her insanın amel ve nasibini (tâir) boynuna bağladık.*” (İsrâ 17/13). “*Eğer kendilerine bir fenalık gelirse Musa ve beraberindekileri uğursuz sayarlardı. Bilesiniz ki onlara gelen uğursuzluk (tâir) Allah katındandır, fakat onların çoğu bunu bilmezler.*” (A'raf 7/131).

⁶⁶ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 372-3.

⁶⁷ *Agy*.

miştir.⁶⁸ Bu yüzden İbnü'l-Arabî'ye göre herhangi bir şey, şayet rüya vasıtasıyla olursa rüya ile olmayana nispetle daha ayrıcalıklıdır.

Bahsedilen hususun, Allah'ın mahlûkatındaki sırlarından biri olduğunu belirten İbnü'l-Arabî izah ettiği bu meseleye aşına olmak isteyenine doğa ilmine (ilmu't-tabîa) bakmasını öğütler. Rüyet ve rüya kelimeleri arasındaki kök birliğine dikkat çeken İbnü'l-Arabî, rüyada olduğu gibi rüyetin, var olacaklar üzerindeki etkisini şöyle bir örnekle izah eder: Kadın hamileyken neye arzu duyarsa çocuk, o şeye benzer şekilde doğar. Cinsel ilişki esnasında kadın birine bakar veya meninin rahme düşmesi ve orgazm esnasında erkek, bir sureti tahayyül ederse çocuk, tahayyül edilen suretin huyu üzere olur. İbnü'l-Arabî, Bilge insanların faziletli kişilerin resimlerini duvarlarına astırmalarını bu gerekçeyle irtibatlandırır. Bu hususun doğa ilmindeki garip sırlardan olduğunu belirten İbnü'l-Arabî söylediği şeyi ancak ilim sahibi olanların keşif yoluyla bilebileceğini vurgular.⁶⁹

İbnü'l-Arabî, insanın hayâl kuvvesi ile rüyet olsun rüya olsun görülen şeyin his âleminde nasıl bir tesir icra ettiğini Hz. İsa'nın (a.s) durumu ile örneklendirir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Meryem (a.s), Cebrail'i beşer suretinde gördüğünden bu rüyetinin bir sonucu olarak hamile kalmıştır. Bu rüyeti sonucunda Hz. İsa (a.s), İbnü'l-Arabî'ye göre ölüleri diriltiren Ruh özelliği ile beşerliği varlığında toplamıştır. Zira Hz. İsa (a.s), his âleminde zuhûra gelmeden önce annesinin rüyasının *aymıdır*.⁷⁰ Bu hususla ilgili İbnü'l-Arabî şu değerlendirmede bulunur. Hz. Meryem (a.s), yıkandığı esnada Cebrail'i beşer suretinde görmüştü. Kendisine bir kötülük yapacağından endişe ettiğinden korkmuştu. Şayet bu korkusu esnasında Cebrail, ona ruh nefhinde bulunsaydı, Hz. İsa (a.s) annesinin bu endişeli halinden dolayı bakılamayacak ölçüde çirkin olacaktı. Bu yüzden Cebrail öncelikle Hz. Meryem'i Allah'ın elçisi melek olduğuna ikna etmiş ve onu sakinleştirmiş, sonra ruh nefhini gerçekleştirmişti. Böylece Hz. İsa (a.s) sakin tabiatlı ve güzel bir suretle zuhûr etmişti.⁷¹

2. Sadık Rüya ile Nübüvvetin Bir Parçasının İdrâki

İbnü'l-Arabî muteber hadis kaynaklarında çeşitli varyantları olan⁷² Tirmizî'nin isnadını sahih olarak nitelediği şu hadisi konuyla ilgili aktarır:

“Resulullah buyurdu ki: Risalet ve nübüvvet kesilmiştir. Dolayısıyla benden sonra nebi ve resul gelmeyecektir.”

Bu hadis genellikle bilinmekte ve aktarılmaktadır. Ancak hadisin bu ifade-den sonraki kısmının söylenme gerekçesine ilişkin İbnü'l-Arabî'nin Tirmizî'den aktardığı ifade, hadisin manasını anlamada önem arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'in (s.a) nübüvvet ve risâlet kesilmiştir, şeklindeki bu ifadesi sahabeye ağır gelmiştir. Zira bu kesilme, vahyin kaynağı ile

⁶⁸ Age, II, 373.

⁶⁹ Agy.

⁷⁰ Agy.

⁷¹ *Fusûsü'l-Hikem*, s. 139.

⁷² Buharî, Ta'bîr 5; Ebu Davud, Edeb 96. Muvatta'nın rivayetinde ziyade olarak şu ifade var. *“Salih rüyayı salih kişi görür veya ona gösterilir.”* Muvatta, Ru'yâ 3.

dolayısıyla, Hakk'ın ilmi ve kelamı ile irtibatın kesilmesi anlamına geliyordu.⁷³ Yüce âlemler ile irtibatın kesilmesi sözü bu yüzden insanlara ağır gelmiştir.

Bu sözün insanlara ağır gelmesi üzerine Hz. Peygamber (s.a) buyurdu ki *"Ancak el-mübeşşirat müstesna. Dediler ki Ey Allah'ın Resulü: el-mübeşşirat nedir. Buyurdu ki; Bir Müslümanın rüyasıdır. Bu rüya nübüvvetin bir parçasıdır."*⁷⁴

Hadiste geçen *"el-mübeşşirat"* kelimesi, bilinen genel anlamıyla müjde (*büşra*) ile irtibatlı olarak insanı müjdeleyen muştu anlamındadır.⁷⁵ Bu anlamıyla salih rüyalar, insanı müjdeleyici bir işleve sahiptir.

İbnü'l-Arabî *mübeşşire* kelimesini Arapçada deri anlamına gelen beşere (*بشرة*) köküyle irtibatlandırarak izah eder. Rüyaların İbnü'l-Arabî'ye göre mübeşşire şeklinde isimlendirilmesi, rüyaların insan tenindeki tesiriyle ilgilidir. Müjde anlamına gelen *büşrâ* kelimesi için de aynı kök anlam geçerlidir. Çünkü beşer olan insan varlığının dışı, içinde meydana gelen şeye göre değişir.

Mübeşşire kelimesinin aktarılan sözlük anlamlarının sūfî tecrübe ile ilgisi şudur. İbnü'l-Arabî'ye göre ârif de rüya vasıtasıyla kendisine erişen vâridine göre değişip şekillendirilir. Bu değişim, gördüğü bir şey, işittiği bir kelime, tahayyül ettiği şeye göre ya hüznün yahut sevinç şeklinde belirir. Bunun etkisi de derisinde yani beşeresinde ve beşeri varlığında ortaya çıkar.⁷⁶ Bu anlamıyla mübeşşire, insanı dünyada sevindiren ve muştulayan salih ve sadık rüyalar. Tirmizî, yukarıdaki hadisi aktardığı bölümde *büşrâ* kelimesinin geçtiği şu ayeti de mübeşşire ifadesi ile bağlantılı olarak aktarır. Buna göre ayette Allah dostlarına dünyada müjde olarak verilecek şeyin, nübüvvetin bir cüzü olarak tecrübe edilecek salih rüyaya karşılık geldiğine işaret edilmektedir.⁷⁷

*"Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeceklerdir de. Onlar iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır. Dünya hayatında da, onlar için müjde (البُشْرَى) vardır. Ahirette de."*⁷⁸

Buna binaen İbnü'l-Arabî *mübeşşire* kelimesini sıradan insanlarınkinden farklı olarak tasfiye edilmiş hayâl ile tecrübe edilen sahih rüya deneyimini ifade etmek üzere bir terim olarak kullanır.⁷⁹ İbnü'l-Arabî'nin mübeşşirelerinden derlediği *el-Mübeşşirât* adında bir risâlesi mevcuttur.⁸⁰ Tasavvuf tarihinde üzerine en fazla şerh yazılan eserlerden biri olan *Fusûsu'l-Hikem*'i mübeşşirede gördüğünü

⁷³ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁷⁴ Tirmizî, Zehebet ennübüvve ve bekayyet elmübeşşirat 1.

⁷⁵ Bk. *Lisânu'l-Arab*, IV, 61, 63; *Tâcu'l-Arûs*, III, 47; *Kamûsu'l-Muhît*, I, 224.

⁷⁶ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

⁷⁷ Tirmizî, Ebvâbu'r-Ru'yâ 2.

⁷⁸ Yunus 10/62-64. Kuşeyrî de *er-Risâle*'de bu ayeti rüya konusunun başına almış ve ayette geçen müjdenin (*büşrâ*) salih rüya olduğuna dair rivayetlere yer vermiştir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 357. Tasavvufî tefsirlerde de bu işaret üzerinde durulmaktadır. Bk. Sülemî, *Tefsîru's-Sülemi Hakâiku't-Tefsîr* I, 308; Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârat* III, 107-108.

⁷⁹ Bk. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47.

⁸⁰ Risâlenin bazı yazma nüshaları bulunmaktadır. Eski bir nüshası Veliyyüddin, nr. 1686/57b-62b'de kayıtlıdır. Bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 62.

belirttiği Resulullah'tan (s.a) alarak yazdığını tarih ve mekân kaydıyla eserin mukaddimesinde açıkça ifade eder.⁸¹

İlgili hadislerde salih rüyanın nübüvvetin kırk altıda biri olduğu,⁸² salih ve sadık rüyanın kudsi âlemlerden haber verme anlamında -teşriî anlamda bir hüküm koyuculuğu olmayan- bir tür nübüvvet olduğu açıkça ifade edilmektedir. Buna binaen sûfî düşünce geleneğinde sâlih rüya, insanın kudsi âlemlere erişmesinin, aşkın âlemlerden haber vermesinin diğer bir ifadeyle ilhama mazhar olmasının yolu olarak kabul edilmiştir. Hadiste nübüvvet ve rüya arasında kurulan bu irtibatı İbnü'l-Arabî şöyle izah etmektedir: Her peygamber, kendi kalbini tezkiye edip hayâl levhini arındırınca, levh-i mahfûzdan yansımaları almaya başlar. Rüyalar şeklinde görülen bu yansımalar, vahiy sürecinin başlangıcıdır. Hz. Yusuf'un çocukken rüya görmesi ve rüyasını babasına anlatması sonucu Hz. Yakub'un Peygamber olarak Allah'ın onu seçeceğini ifade eden ayet⁸³ bu hususu işaret etmektedir.

Vahyin nasıl başladığına ilişkin Hz. Aişe'nin (r.a) aktardığı rivayetin yukarıdaki izahı teyit etmesi nedeniyle aktarıyoruz:

*“Resulullah'ın vahiy almaya ilk başlaması uykuda iken gördüğü salih rüyalar ile olmuştur. Bu süreçte gördüğü her rüya sabah aydınlığı gibi aynısıyla meydana gelirdi. Sonra kendisine yalnızlık sevdirdi. Ve Hira mağarasında halvete çekildi. Sonrasında Cebrail kendisine geldi.”*⁸⁴

Bilindiği gibi genel kabul üzere vahiy süreci tilavet edilen Mushaf'ta yer alan (vahy-i metluv) “Oku” ifadesiyle başlatılmaktadır. Bu rivayette konumuzla ilgisi bakımından genellikle fark edilmeyen husus, vahyin daha önce salih rüya şeklinde başlamış olması ve bu sürecin vahiy sürecinin bir parçası olarak ifade edilmiş olmasıdır. Daha önce salih rüya şeklinde başlayan vahiy süreci daha sonra meleğin açıkça görülmesi ve Kur'an ayetlerinin bildirilmesi ile ayrı bir aşamaya geçmiştir.

İbnü'l-Arabî bu süreci şöyle izah eder: Hz. Peygamber'in (s.a) temizlenen hayâl mertebesinde (hazretinde) sadık rüya şeklinde başlayan görme (rü'yet), daha sonra hayâl hazretinden dış dünyaya melek suretinde zuhûr etmiştir.⁸⁵ İbnü'l-

⁸¹ Bk. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 47.

⁸² Buharî, Ta'bir 2, 4. Rüyanın nübüvvetin kırk altıda biri oluşu ile ilgili şu değerlendirme yapılmaktadır. Bu oran, Hz. Peygamber'in (s.a) vahiy meleğini Hira'da görmeden önce sadık rüyalarla geçirdiği altı aylık sürenin yirmi üç yıllık toplam peygamberlik süresine nispetini ifade etmektedir. Bu konudaki nispetin yirmi altıda bir, kırkta bir ve yetmişde bir şeklinde olduğu rivayetler de mevcuttur. Bu konuda farklı oranlarla ilgili ise şu değerlendirme yapılmaktadır. Sayılardaki farklılıklar Hz. Peygamber'in (s.a) bu hususu beyan ettiği zamanların farklı olmasından ileri gelmektedir. Şöyle ki: Kendisine vahyin gelmesinden on üç senenin bitiminde, “rüyanın peygamberliğin yirmi altı cüzünden bir cüz olduğunu söylemiş olmalıdır. Nübüvvetinin yirminci yılı sonunda kırkta bir; hayatının sonunda ise kırk altıda bir demiş olmalıdır. Kırktan sonraki rivayetler ise zayıftır. Yetmişde bir şeklindeki rivayetin mübâlağa için söylendiği hadislerde sıkça rastlanan bir durumdur. Bu nedenle rüya ile ilgili kırk altıda bir nispeti esas alınmıştır.

⁸³ Yusuf 12/6.

⁸⁴ Buharî, Bedü'l-Vahy 3.

⁸⁵ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

Arabî'ye göre Hz. Meryem'in Cebrail'i insan şeklinde görmesi⁸⁶, Cenab-ı Hakk'ın Hz. Musa'ya bir ağaçtan görünmesi⁸⁷ benzer şekilde gerçekleşen rüyetlerdir.

İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin başlangıcında Hz. Peygamber'in (s.a) rüyalarının gündüz gerçekleşecek şekliyle aynen görülmesinin nedeni ise Resulullah'ın (s.a) doğruluğudur. Bu görüşünü İbnü'l-Arabî *Tirmizî*'deki şu merfu rivayetle destekler.⁸⁸ "Rüyası en doğru olan sözü en doğru olandır"⁸⁹ Zira "O, hevasından konuşmaz"⁹⁰ ayetinin işaret ettiği mana üzere İbnü'l-Arabî'ye göre Resulullah (s.a) kimsede nefsinde uydurduğu, süsleyip teviz ettiği bir söz söylemiş değildir. Bilakis o hissi kuvvetlerinden birisiyle idrâk ettiği veya bu kuvvetlerin tümüyle idrâk ettiği şeyi söylerdi. Böyle bir idrâki yoksa konuşmazdı. Hissinde bir gerçeklik görmediği rüyayı, hayâlinde tasavvur edip söylemezdi. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a) rüyasının aynen meydana gelmesi, hissinde meydana gelmeyen şeyi söylememesinden idi.

Bu noktada akla şu soru gelmektedir. İdrakte asıl olan his olduğuna göre, vahiy neden his düzeyinde değil de rüya ile hayâl mertebesinde başlamıştır? İbnü'l-Arabî bu hususu şöyle izah eder: Akledilebilir manalar, hisse göre hayâl kuvvesine daha yakındır. His, insan varlığının daha alt katmanında iken mana, daha yukarıda ve daha latiftir. İnsanın hayâl levhi, his ile mananın ortasında yer alır. Bir tür mana olan vahyin, hisse indirilmesi istendiğinde, öncelikle hayâl mertebesinde geçerek his mertebesinde algılanması zaruridir. Çünkü insanın hayâl yetisinde tahayyül edilerek ortaya çıkan her şey, hissin algılayabileceği bir surete bürünerek algılanır. Bu yüzden sürecin böyle olması İbnü'l-Arabî'ye göre zorunludur.

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre mahiyeti bilinmeyen bir tür mana olan vahyin Hz. Peygamber'in hayâl levhinde algılanabilen mahsus bir surete bürünmesi gerekir.⁹¹ Bundan dolayı vahyin başlangıcı, uykuda meydana gelmiştir. Sonra hayâl levhindeki bu "mana" hayâlden dıştaki meleğe intikal etmiş, melek Hz. Peygamber'e (s.a) his ile idrâk edilebilen bir şahıs olarak '*temessül*' etmiştir.⁹² Kısaca aklı manalar, hayâle, oradan hisse intikal eder. Bazen histen dışarıya taşar ve kişi onu dışarıdaymış gibi idrâk eder. Temessül bu şekilde gerçekleşir. İbnü'l-Arabî'ye göre temessül eden şahıs, bazen yalnızca vahiy alabilen kişi idrâk ederken bazen onunla birlikte bulunanlar da idrâk edebilir.⁹³

İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber'e gelen vahiy elçisi, Rabbinin sözünü Peygamber'in (s.a) işitme duyusuna (sem') atar (ilkâ). Bazen de vahyi Peygamber'in (s.a) kalbine indirir (inzâl).⁹⁴ Vahiy kalbe indirilince Peygamber'i (s.a) bir

⁸⁶ "Biz ona ruhumuzu gönderdik de o, kendisine tastamam bir insan şeklinde göründü" Meryem 19/17.

⁸⁷ "Ağaç tarafından kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Bil ki ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım." (Kasas, 28/30).

⁸⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁸⁹ Tirmizî, Ru'yâ 1.

⁹⁰ Necm 53/3.

⁹¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 370.

⁹² *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

⁹³ *Age*, II, 371.

⁹⁴ Burada kullanılan ilkâ, ve inzâl kelimeleri Kur'an'daki ayetlerden alınmadır. İlkâ ifadesini İbnü'l-Arabî Kâf 50/37 ayetiyle irtibatlı şekilde kullanır.

sıkıntı ve şiddet basar ki İbnü'l-Arabî'ye göre "hal" diye tabir edilen şey gerçekte budur. Bu sıkıntının nedeni ise Nebî'nin bedensel varlığının, kalbe indirilen mana-ya uygun olmamasıdır. Bu yüzden bu tarz vahiy, Hz. Peygamber'e (s.a) zor ve ağır gelir. Tabiatının mızacı, vahyin kalbe inzali bitinceye kadar bozulur. Sonra bu hal geçer ve Peygamber kendisine inzal edileni haber verir.⁹⁵

Doğal olarak bu noktada akla şu soru gelmektedir. Hz. Peygamber'e mahsus olduğu düşünülen vahiy tecrübesini İbnü'l-Arabî nasıl olur da böylesine ayrıntılı izah etmektedir? Sûfî tecrübenin konuyla ilgili özgünlüğü bu noktada ortaya çıkar. İbnü'l Arabî bunun cevabını şu şekilde verir: Gerçekleşen bu müşahede ve idrâk, İbnü'l Arabî'ye göre seyr ü sülûk ile Allah'ın velî kullarında da nadir olarak gerçekleşir. İbnü'l-Arabî kendisinin de bu hali yaşadığını belirtir.⁹⁶

İbnü'l-Arabî'nin eserlerine aşına olmayanlara iddialı gibi görünen bu ifadeler, onun eserlerine ve düşünce sistemine muttali olanlar için sürpriz değildir. Zira o değişik vesilelerle irfân ilmi hakkında yazdıkları hakkında şöyle der: "Eserlerimde yazdığım her şey, Kur'an hazretinden ve hazinelerinden gelmektedir;⁹⁷ Benim Allah'tan ilahi bir ilhamla ve doğrudan öğrendiğim...⁹⁸; bunun kadrini ancak bunu tecrübe edip hâl olarak menziline nefsinde müşahede eden ve Hakk'ın sırrında kendisiyle konuştuğu kişi bilebilir."⁹⁹

Kısaca İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin geldiği mertebeye irtibat kurması bakımından idrâk, ehlullahta da tahakkuk eder. Sadece Hz. Peygamber'e (s.a) özgü olan ise şeriat bildiren (teşriî) vahiydir.¹⁰⁰ Velî ise nübüvvetin devam eden bir parçası olan sadık ve salih rüyada Peygamber'in getirdiği vahyin dışında teşriî bir vahiy getiremez. Çünkü bu süreç malum olduğu üzere Hz. Peygamber (s.a) ile sona ermiştir. Ancak velî, vahyin hakikatine ancak bu tür bir basiretle vakıf olabilir.

Şunu bahusus belirtmek gerekir: İbnü'l-Arabî'ye göre seyr ü sülûk sayesinde evliyânın bir kısmında gerçekleştiği belirtilen bu irtibat ve idrâkte velînin Hz. Peygamberinkinden (s.a) ayrı hüküm koyucu teşriî bir vahiy veya Mushaftakinden başka bir lafız getirmesi söz konusu değildir. Bu yüzden sadece Hz. Peygamber (s.a) şeriat getirebilir ve helal haram vazeder. Böylece vahyin bütün türlerini sadece Hz. Peygamber (s.a) getirmiştir. Evliyanın bu süreçteki pozisyonu ise İbnü'l-Arabî'ye göre sadece Hz. Peygamberin (s.a) getirebileceği vahiy çeşitlerini, ayne'l-yakîn müşâhede ederek haber vermektir.¹⁰¹

İbnü'l-Arabî'ye göre velî, tarihsel olarak Hz. Peygamberin (s.a) zamanına erişmemiş olduğundan vahyi ondan işitemez. Bu yüzden vahyin gelişiyile irtibat ve idrâki ancak vahyin kaynağı olan mertebe ile irtibatı sayesinde gerçekleşir. Velî de benzer bir süreçle işitme duyusuna *ilka* veya kalbine inzal ile vahye muhatap olur.

⁹⁵ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 371.

⁹⁶ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 370.

⁹⁷ Agy, III, 326.

⁹⁸ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, IV, 131.

⁹⁹ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, III, 326.

¹⁰⁰ el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, II, 371.

¹⁰¹ Agy.

Bu esnada velînin durumu Resulullah'ın (s.a) şeriat koyucu lafzını işiten sahabenin durumu gibidir.¹⁰²

İbnü'l Arabî bahsettiği hususa şu ayetin işaret ettiğini belirtir: (اَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ)
 [بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ] "Basiret üzere Allah'a davet ederim, ben ve bana tabi olanlar"¹⁰³
 şeklinde meali verilen¹⁰⁴ ayetin metni üzerinde İbnü'l-Arabî'nin yaptığı yoruma bakalım. Ayetin birinci kısmındaki "Basiret üzere Allah'a davet ederim" ifadesindeki davet ederim (اَدْعُوا) fiili, konuşan tekil kişi sığasıyla ifade edilmiştir. Ardından tekrar munfasıl bir zamir getirilerek (أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ) "Ben ve bana uyanlar" deniliyor.

Böylece "bana uyanlar" kısmı, kendinden önceki Hz. Peygamber'i (s.a) ifade eden ben (ene) zamirine atfedilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre ayette "bana uyanlar" kısmı ile işaret edilen kişiler, vahiy hazretiyle irtibat kurabilen velîlerdir. Ayetin birinci kısmındaki davet ederim ifadesi, Hz. Peygamber'in (s.a) şahsında konuşan tekil şahıs kipiyle verilmiştir. Çünkü davetin vahiy lafzı, sadece Hz. Peygamber'e özgüdür. Velî'nin kendine ait lafzı yoktur. Velî sadece Hz. Peygamber'in (s.a) lisanından dökülen vahiyyle Hakk'a davet eder. Peygambere uyan velînin basiret üzere olması ise bahsedilen bir tecrübe ile vahye muhatap olmasına bağlıdır. Böylece Allah Resulüne (s.a) tabi olan velî, Peygamberin lisanından dökülmüş vahiy hakkında basirete sahip hale gelir.¹⁰⁵ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre seyr ü sülûk ile tasfiye edilmiş yetileri sayesinde bazı velîler, vahiy mertebesi (hazreti) ile irtibat kurabilmektedirler.

İbnü'l-Arabî sadık rüya ve vahyin hazretini idrâk arasında kurduğu velînin basirete dayalı bu tecrübesini, Hz. Peygamber'den (s.a) hadis almasına (ahz) da teşmil eder. İbnü'l-Arabî'ye göre nadiren bazı velîler basiret tarikiyle rüyada Hz. Peygamber (s.a) ile irtibat kurabilmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre velînin hadisin hitabına mazhar oluşu da duyusuna (sem'ine) *ilkâ* veya kalbine *inzâl* şeklinde gerçekleşir. Hadisi bu şekilde alan velî, Hz. Peygamber'in (s.a) huzurundaki sahabe gibi hadisi dinlemiş olur.¹⁰⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre basiret yöntemiyle almış olduğu hadisler velî için kesinlik ifade eden ilimle alınmıştır. Bu tür bir metot ile almadıkları hadisleri ise velî, zannı galip ile almaktadır. İbnü'l-Arabî velîlerin bu yönüyle nebinin vârisleri olduğunu belirtir.¹⁰⁷

¹⁰² Agy.

¹⁰³ Yusuf 12/108.

¹⁰⁴ Elmalılı, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Yusuf 12/108.

¹⁰⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

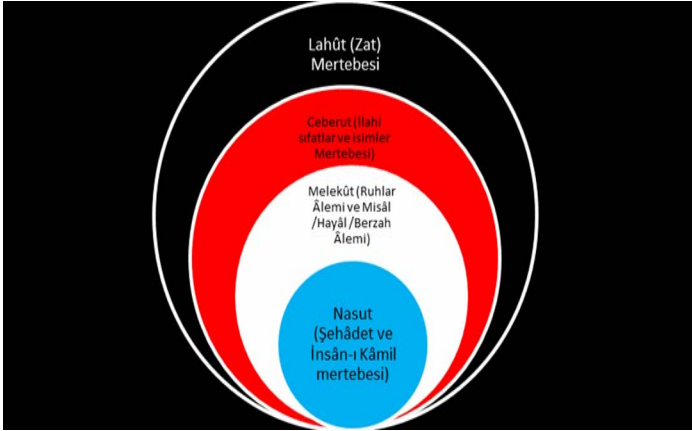
¹⁰⁶ Aynı yer. Buna binaen İbnü'l-Arabî şu değerlendirmede bulunur: "Hadis diye aktarılan nice rivayet vardır ki râvileri güvenilir görüldüğünden sahih addedilir. Ancak gerçekte sahih değildir. Bazen bunun aksi de mümkündür. Yani güvenilir ravilerce rivayet edilmediğinden hadis âlimlerinin kriterlerince sahih kabul edilmeyen bir haberin sahih olduğu durumlar da söz konusudur. Bu hadisin senet zincirinde uyduran veya karıştıran bir ravi olduğunda söz konusu olur. Zira yalan söyleyen kişi, onu aktarıırken yalan söylememiştir. Biz sahip olduğumuz basiret nedeniyle bazı haberlerin gerçekte sahih olup olmadığını anlarız." Bk. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 371.

¹⁰⁷ Agy.

III. Rüyanın Varlık Mertebeleriyle İrtibatı

İbnü'l-Arabî düşüncesinde rüya konusu, esasen tasavvufun istinat ettiği *Varlık* ve *merâtibu'l-vücûd* anlayışına istinat etmektedir. Bu yüzden, tasavvuftaki varlık mertebeleri bilinmeden sûfî düşüncenin rüya mevzuuna yaklaşımı tam olarak anlaşılabilir. Bu yüzden konunun bu yönüne yer vermek istiyoruz. İbnü'l-Arabî düşüncesinde Varlık (*Vücûd*) bilindiği gibi farklı mertebeler halinde, kurulan nispete göre birli, üçlü, dördü, beşli, yedili, kırklı tasniflerle ele alınır. Bu tasniflerde ifade edilen ana fikir; *Varlık*'ın (el-Vücûd), özü (ayn) itibariyle bir (vahdet) olan Hakkın farklı mertebelerdeki taayyününden ibaret olduğudur. Diğer bir ifadeyle *el-Vücûd*, öz (ayn) itibariyle *bir* olanın kesret suretindeki zuhurudur. İçinde bulunduğumuz âlem, kendi mertebesi itibariyle bir gerçekliğe sahiptir. Ancak bu mertebeye kendisinin hakikatini oluşturan bâtın mertebeye nispetle kendi bâtınının temessül etmiş halidir.¹⁰⁸

Dördü tasnife göre bu mertebeler şunlardır.



Varlık mertebeleri açısından, içinde yaşadığımız ve algıladığımız evrendeki her şey, '*hakikat*'ini daha ulvî bir varlık mertebesinde alır. Varlığın tamamı, son mertebede bizim algılayabildiğimiz bir form ve içeriğe sahipken, diğer ulvî mertebelerde, daha kutsî düzeydeki bir *hakikat* ile irtibatlıdır. *Lahût* ve *Ceberût* mertebeleriyle ilgili zamansal bir öncelik ve sonralıktan söz edemeyiz. *Vücûd*'daki varlıkların *hakikati*, *Ceberût* mertebesindeki *varlık kokusu*'nu almamış olan ve Hakk'ın malûmâtı durumundaki "*a'yân-ı sâbite*"ye istinat eder.¹⁰⁹ Bu bağdan dolayı âlem, kendi '*hakikat*'ine işaret eden semboller manzumesi ve kendi müsemmasına delalet eden bir isim olarak değerlendirilmektedir.¹¹⁰

¹⁰⁸ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 196. Geniş bilgi için bk. Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", ss. 9-63.

¹⁰⁹ İbnü'l-Arabî istilahında "ayn" teriminin kullanımına ilişkin geniş bilgi için bk. Tahralı, "Ayn ve Ayniyet", ss. 9-26.

¹¹⁰ Kelimenin sözlük anlamının da bunu işaret ettiğini söyleyebiliriz. Söz gelimi âlem ile aynı kökten gelen el-alem (العلم) kelimesi, elbisenin şekil ve resmi, âlâmet, belirti, iz, işaret ve özel isim anlamlarına gelmektedir. Yine kelime bir şeyi bir başka şey için âlâmet kılma anlamında kullanılır. Bk. İbn Manzûr, →

Yukarıdaki düşüncüyü rüya ve tabiri ile ilgisi bakımından şöyle değerlendirilebiliriz. Algıladığımız evren düzlemindeki eşya, bir yönüyle kendi hakikatine işaret eden semboller ve remizler âlemi olduğundan kendi hakikatine gidilmezse anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle hislerimizle algıladığımız âlem, tabir edilmeye muhtaçtır. Rüyalarda yorumlandığı gibi âlem ve âlemdeki eşya da tabir ve te'vil edilmelidir.¹¹¹ 'Vücûd' ve eşyâ, genellikle zahîrî boyutundaki varlığından ibaret zannedilir. Eşyanın suretinden yola çıkarak daha kutsi mertebesine intikal edebilen seçkinler (havas) ise eşyayı tabir ederler. Zira hadiseler ve varlık, aslında tabir edilmeli¹¹² yani zahirinden hakikatine geçilerek okunmalı ve anlamlandırılmalıdır. İbnü'l-Arabî keşfen sahih kabul ettiği¹¹³ bir hadisle bu düşünceye işaret eder: "İnsanlar uykudadırlar. Ölünce uyanırlar."¹¹⁴ Bu ifadenin sūfî düşüncede işaret ettiği anlamı şöyle açmak mümkündür. Ahiret, insanların adeta düş gibi olan hayatlarının tabir edildiği yerdir. Herkes yaşamının tabirinin ne olduğunu, neye tekabül ettiğini ahirette bulacaktır. Ancak eşyanın hakikatine keşfen muttali olanlar, henüz hayatta iken biyolojik ölümü beklemeden kendi yaşam düşlerini, bunun yanında varlık ve eşyayı tabir edeceklerdir.¹¹⁵

İbnü'l-Arabî tarafından izah edilen varlık mertebeleri anlayışına göre, görülme ve yer kaplama özelliği olmayan ruhlar mertebesi ile eşyayı, zaman, yer kaplama ve fiziksel özellikleriyle algıladığımız şehadet mertebesi, mahiyetleri itibariyle birbirine zıttır. Bu yüzden iki zıttan birinin, diğerine geçişini mümkün kılan bir ara mertebe devreye girmektedir. Bu mertebeye "*Berzâh*" adı¹¹⁶ verilir. Berzâh mertebesi, ruhlar mertebesi ile cisimler âlemini birbirinden ayırdığı için bu ismi

→

Lisânu'l-Arab, XII, 420. Konumuzla bağlantısı yönünden âlem kelimesinin diğer bir anlamı ise ordunun altında toplandığı bayrak ve işaret (الراية) anlamına gelmesidir. Bk. Zebidî, *Tacu'l Arûs*, VIII, 406. Bu yönüyle Allah'ın mahlukat ordusunu altında toplayan bayrak ve âlamet şeklinde bir ilgi kurulabilir. Yine kelime dudağın hareket eden üstteki kısmına, iki taraftan üstte kalan kısım anlamındadır. Bk. Zavî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, III, 264. Bu yönüyle de âlem ile Allah'ın isimlerinden biri olan ve "O, Evvel'dir, Ahirdir, Zâhirdir, Bâtın'dır" ayetinde (Hadîd 57/3) geçen ilahi isimlerden biri olan Zâhir ismi ile irtibat kurulabilir.

¹¹¹ Buna göre Kur'an-ı Kerim'de Hz. Yusuf'a verildiğinden bahsedilen hadiselerin tevili (te'vil-i ehâdis) ifadesi (bk. Yusuf 12/6); babasının sahip olduğu rüyaları yorumlama yeteneğini, hayatın problemlerini anlama ve onlara çözüm getirme bilgelik ve öngörüsünü, buna ilaveten eşyanın hakikatini kavrama yeteneğinin verilmesini işaret etmektedir değerlendirmesini yapabiliriz.

¹¹² Tabir kelimesinin kök anlamının Arapçada köprüyü bir yakasından diğerine geçme anlamına gelen -ubür- kökünden geldiğine rüya tabir ve te'vilinin de rüyada görülen sembollerin asıllarına, ilk haline ulaşma faaliyeti olduğuna değinmiştik. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV, 529; Zebidî, *Tacu'l-Arûs*, III, 376; Zavî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, III, 121.

¹¹³ Sūfilerce hadis ehlinin vaz etmiş olduğu hadis alma yöntemlerine ek olarak Kur'an ve sahih addedilen sünnetin açık hükümleriyle çelişmemesi şartıyla keşf metoduyla alınan rivayetlerden de sūfilere göre hadis kabul ettikleri vardır. Sūfilere göre hadis ehlinin kriterlerine her ne kadar bu tür rivayetlere hadis denilirse de sūfilerce bu metot kullanılmıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ehliullahtan bu seviyeye erişmiş bir zatın keşfen bir hadisi Hz. Peygamber'den misâl âleminde alması tarihi rivayetlerden daha güvenilirdir. Zira velî bu tür bir rivayeti doğrudan almıştır. Geniş bilgi için bk. Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, s. 202 vd.

¹¹⁴ Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 312 hadis no: 2795.

¹¹⁵ Bk. *Fusûsu'l-Hikem*, s. 101.

¹¹⁶ Berzah kelimesinin kök anlamı iki şeyi birbirinden ayıran şey demektir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 8; Zavî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, I, 199; Hakîm, *el-Mu'cem*, ss. 191-194.

almıştır.¹¹⁷ Zira İbnü'l Arabî'ye göre sünnetullah gereği varlıkta bir zıttan diğerine doğrudan geçiş olmaz. Allah hikmetle iş yapan Hakîm vasfı gereği bunu hikmetle yapar. Berzah mertebesi, önceki ve sonraki mertebenin özelliklerini haiz olduğundan bir mertebeden diğerine geçişi mümkün kılar.¹¹⁸ Sözelimi bahar, kış ile yaz arasında berzahdır. Yine sonbahar, yaz ile kışın berzahıdır. Berzah niteliği bir sünnetullah olarak varlığı birçok alanında karşımıza çıkan bir özelliktir.

Berzah mertebesine verilen diğer isimler; *hayâl-ı munfasıl* ve *mîsal âlemidir*. Bu isimlerin verilme gerekçesi şudur: Ruhlar mertebesindeki varlıkların hakikatleri görülemez. Varlıklar, cismani âlemde zaman, yer kaplama ve fiziksel özellikleriyle zuhûra gelmeden bu ara mertebede cisimler âlemindeki sembol ve görüntülerine benzer bir şekilde temessül ettiklerinden bu mertebeye bu adlar verilir. Diğer bir ifadeyle ruhu itibariyle görünmez olan şey, cismaniyetine ilişkin bir irtibat ile bu mertebede bir misale bürünür ve tasavvur edilir hale gelir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî bu mertebenin hislerle idrâk edilen şehadet mertebesindeki en iyi örneğinin aynadaki görüntü olduğunu söyler.¹¹⁹ Kişi aynada bir suret gördüğünde bir şey gördüğünü bilir. Ancak gördüğü şeyin müstakil bir vücudu olmadığını da bilir. Aynadaki sureti parçalayamaz, bölemez. Suretin aynadan müstakil bir vücudu yoktur. Ancak görüntü ve ayna aynı şey de değildir.¹²⁰

İnsan, varlık mertebelerinin nihayeti ve varlık ağacının meyvesi konumunda olduğundan *kevn-i câmi'* özelliği sayesinde diğer mertebeleri kendi varlığında cüzî olarak toplar.¹²¹ Bu yüzden *misâl âleminin* bir numunesi insanda da mevcuttur. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî âlemle ilgili olan afaktaki berzahı *hayâl-i munfasıl*, insanda meknuz olan numunesini ise *hayâl-i muttasıl* diye isimlendirir.¹²² İnsan, âfâktaki yansımaları kendi *hayâl-i muttasıl* vasıtasıyla görebilir.

1. Hakîkatin, Hayâl Mertebesinde Rüya ile Zuhûru

İbnü'l-Arabî'ye göre *hayâl mertebesi*, iki zıddı bir araya getirmesiyle diğer idrâk düzeylerine nispetle imtiyazlıdır. Zira hakikat ilk defa bu mertebede zuhûr eder.¹²³ *Hayâl mertebesinin* bu özelliği, *Hak* ile eşya arasındaki ilişkinin keyfiyetine dair de ipuçları barındırmaktadır. Çünkü görülen ve bir şekilde idrâk edilen eşya ve işlerde *Hak* İbnü'l-Arabî'ye göre şöyle bulunur. "*Hak*, odur ve o değildir"¹²⁴ Bu anlayışa göre her şey, hem (kendisi anlamında) o'dur, hem Hak'tır. Mazharlarda

¹¹⁷ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 45.

¹¹⁸ Bk. Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 193.

¹¹⁹ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49.

¹²⁰ Bu hususu izah için şahıs ve gölge misali de verilmektedir. İbnü'l-Arabî'de ayna sembolizmi hakkında geniş bilgi için bk. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 117 vd.; Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s. 79 vd.

¹²¹ İnsanın bu özelliği hakkında geniş bilgi için bk. Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil*, s. 35 vd.

¹²² Hakîm, *el-Mu'cem*, ss. 447-451. İbnü'l-Arabî'nin hayâl istilahını kullanımına ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, ss. 325-355; Aynı yazar, *Hayâl Âlemleri*; Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Fransızcadan çev. Ralph Manheim.

¹²³ *Age*, II, 373. Geniş bilgi için bk. Çakmaklıoğlu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri" s. 309.

¹²⁴ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 373.

zuhûr eden şey, bir yandan Gerçek varlık (:*el-vücuda'l-Hak*) iken diğer yandan, mümkün varlıkların şekil ve özellikleriyle zuhûr ettiğinden o değildir. Böylece hakikat, paradoksal olarak hayâl mertebesinde zuhûr etmiştir.

Hayâl mertebesine özgünlük kazandıran bu hususiyeti bir yönüyle şöyle izah edebiliriz. Aristo mantığında bir şey ya o yahut diğeridir. A, aynı zamanda B olamaz, şeklinde eşyayı kategorize ederiz. İbnü'l-Arabî'ye göre ise *hakikat*, bu tarz düz mantıkla zuhûr etmez. Bu yönüyle *hakikat*, paradoksaldır.¹²⁵ Hem odur hem o değildir şeklinde zuhûr eder. İbnü'l-Arabî bu hususu ayna örneği üzerinden izah eder. İnsan, kendisini farklı şekillerde gösteren bir aynaya baktığında, aynadaki suretin kendi yansıması olduğunu bilir. Aynı zamanda bu yansımanın kendi aslı sureti olmadığını da bilir.¹²⁶ Yani *hakikat*, bu tecrübede hem o, hem o değil şeklinde zuhûr etmiştir.

Hayâl mertebesinin, rüya konusuyla ilgisi tam bu noktada ortaya çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre, insan bu paradoksu hayâl mertebesinde rüya tecrübesiyle yaşar. Rüya da gördüklerinden şüphe etmez. Kendisini rüyadaki varlığıyla algılar. Ancak uyandığında onun kendisi olmadığından da şüphe etmez. Böylece hakikat hayâl mertebesinde rüya tecrübesiyle zuhûr etmiş olur. İbnü'l-Arabî, tasavvufun lisanı lakabıyla anılan Ebu Said Harraz (ö. 277/890) adlı sûfi büyüğüne sorulan "Allah'ı ne ile bildin" sorusuna verdiği "İki zıddı birleştirmesiyle bildim" cevabını buna işaret olarak yorumlar.¹²⁷

2. Uyku ve Uyanıklık: İntikal ve İbret

İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatin olduğu mahiyet üzere zuhûr edebilmesi için Yüce Allah, hayâl mertebesini izhar edip ortaya çıkarmıştır.¹²⁸ Ve hayâl mertebesini bir uçtan diğer uca geçilebilsin (ubûr) diye iki taraf arasında köprü yapmıştır. Uyku da bu geçişin gerçekleştirildiği yer (muabbar¹²⁹) yapmıştır. Cenab- Hak uyku köprüsü üzerinde yürümeyi de "intikal ve geçiş (ubûr)" kılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre "Şayet rüyayı tabir ediyorsanız" (إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ)¹³⁰ ayeti buna işaret etmektedir. Dikkat edilirse ayette kelimenin tabir kalıbı yerine geçme ve intikal (عبور) anlamına gelen sülâsî kalıbı kullanılmıştır.¹³¹

Bu noktadan itibaren İbnü'l Arabî konuyu daha üst bir düzleme taşır. İnsan, uyku esnasında hayâl mertebesini kullanarak his boyutundan diğer boyuta ubûr edip geçtiği gibi manalar da kendi aslı hallerinden başka suretlere uykuda intikal

¹²⁵ Günümüzde bu husus özellikle kuantum fiziğinde bulanık veya saçaklı mantık diye tercüme edilen fuzzy logic kavramı altında incelenmektedir. Geniş bilgi için bk. Kosko, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy Logic*, New York: Hyperion, 1993. Ayrıca bk. Alatlî, *Aklın Yolu da Bir Değildir*, İstanbul: Destek Yay., 2009.

¹²⁶ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-9.

¹²⁷ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-9.

¹²⁸ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹²⁹ Muabbar ifadesi Arapça'da zaman ve yer, hem de kendisinde tabirin gerçekleştiği şey anlamına gelmektedir.

¹³⁰ Yusuf 12/43.

¹³¹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 373; *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

ettiğinden uykunun bir bölümü *intikal*dir. Zira rüyalarda manalar, kendi elbiselelerinden sıyrılıp başka maddelerin elbiselerini giyinirler. Diğer bir ifadeyle bir hal-den diğer bir hale intikal ederler. İlmin, sût suretinde gözükmesi bunun en bilinen örneğidir.¹³²

İbnü'l Arabî hayâl mertebesine iki tür intikal olduğunu belirtir: Birinci tür intikal; yukarıda belirtilen türden, manaların bir madde elbisesine intikal etmek suretiyle idrâk edilmesidir. İkinci tür intikal ise insanın kendi varlığını algılayıp hissetmesiyle birlikte bir zuhûrla hayâl hazretine intikal etmesidir.¹³³ Diğer bir ifadeyle birinci intikalde üst âlemdeki manalar, hayâl mertebesine bir surete bürünerek intikal eder. İkincide ise iç idrâki güçlenen biri, kendi varlığına ait olduğunu anladığı bir zuhûrla hayâl mertebesine intikal eder. Fakat bu mertebeye intikal etmiş kişinin, uyanıklık halinde de kendisine ait bir gerçekliği vardır. Birinci intikal, kudsi bir düzeyden hayâle intikal iken, ikincide alt düzeyden kudsi bir düzeye intikal söz konusudur. Zahiri ve batını ile hayâl mertebesine ikinci türden intikal edenin gördükleri İbnü'l-Arabî'ye göre artık tabir edilmez. Çünkü artık gördüklerini köprünün diğer tarafından görmemiştir ki aslına ubûr edilip tabir edilmeye ihtiyaç duyulsun. Eşyayı kendi gerçeklikleriyle görmüş ve tabire ihtiyacı kalmamıştır.¹³⁴

İnsan uyanıkken zahiren değişmiyor gibi görünse de İbnü'l-Arabî'ye göre iç dünyası itibariyle sürekli bir değişim yani intikal içindedir. İntikal (ubûr) içinde olması hasebiyle de uyanıkken de gerçekte bir tür uykudadır.¹³⁵ İnsan, marifet mertebelerinde yükseldiğinde dünyadaki halinin, gerçekte bir tür uyku olduğunun bilincine varır. Dünyadaki durumunun bir tür rüya olduğunu anlar.¹³⁶

İbnü'l-Arabî Kur'an'da çeşitli ayetlerde¹³⁷ geçen "Bunda basiret sahipleri için ibret vardır" ayetlerindeki ibret (عبرة) kelimesi ile "Ey basiret sahipleri ibret alınınız" ayetindeki¹³⁸ genelde ibret alınınız diye tercüme edilen (فَاعْتَبِرُوا) ifadelerini rüya tabiri ile ilgili ubûr (عبور) kökünden gelmiş olmaları nedeniyle konuyla irtibatlı görür. Ayetlerde zahir hislerle algılanabilen çeşitli olaylar zikredildikten sonra bu olaylarda "ibret vardır" denilmesi İbnü'l-Arabî'ye göre şu anlamdadır: "Gördüğünüz bu tür âyetlerin, zâhirinden onların bâtınında gizli olanı ve onun göstereceği şeyi bilmeye ubûr edip intikal edin."¹³⁹

Yukarıdaki izah İbnü'l-Arabî ve tasavvufi düşüncenin genel kabulü göz önüne alındığında gayet tabî bir çıkarımdır. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre bu âlemde

¹³² *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100.

¹³³ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹³⁴ *Agy*.

¹³⁵ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

¹³⁶ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹³⁷ "Allah dilediğini yardımı ile destekler. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için ibret vardır." (Ali İmrân 3/13); "Onların hikâyelerinde ince düşünce (lubb) sahipleri için ibret vardır." (Yusuf 12/111); "Hayvanlarda sizler için ibret vardır." (Nahl 16/66); "Allah gece ve gündüzü evirip çevirir. Şüphesiz bunda basiret sahipleri için ibret vardır." (Nur 24/44); "Şüphesiz bunda korkan kimse için ibret vardır." (Naziat 79/26).

¹³⁸ Bk. Haşr 59/2.

¹³⁹ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

zuhûr eden her şey bizatihi kendisine işaret etmek yerine o mazharda zahir olan Hakk'a işaret eder. Dolayısıyla aslında âlemdeki eşya ve olayların bütünü o mazhar ve mazharda zahir olan Hak arasında bir intikaldir. Bu yönüyle âlem deveren eden bir intikaldir. Diğer bir ifadeyle aslına ubûr edilmesi gereken bir tür rüyadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre uykunun intikal olmayan kısmı ise rahatlıktır. Bu, rüya görülmeyen uykudur, sadece bedenin dinlenmesi içindir. İbnü'l-Arabî bu noktada uykunun intikal oluşunu, Allah'ın rahmeti ile irtibatlandırır ve konuyu farklı bir alana taşır. Ancak ifade ettiği hususun anlaşılabilmesi, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine ilişkin birkaç hususun bilinmesine bağlıdır. Şöyle ki; Allah'ın ilim yönünden bütün varlığı kuşatıcı olduğu Kur'an'da ifade edilir.¹⁴⁰ Tüm mahlûkat, varlıklarının hakikati itibariyle *a'yân-ı sâbite*ye istinat eder. *A'yân-ı sâbite* ise İbnü'l-Arabî düşüncesinde *ilahî malumât* olarak kabul edilir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, Allah'ın *İlim* ve *Rahmet* sıfatları arasında irtibat kurar. Allah'ın *Rahmeti ilahî malumât* hâlinde, mahlûkatı zuhura getirip yaratmıştır. Rahmân sıfatı, İbnü'l-Arabî istilahında, varlık veren anlamına gelir.¹⁴¹ Bu hususu *Fusûsu'l-Hikem*'de şöyle ifade eder:

*"Allah'ın rahmeti her şeyi hüküm ve vücud itibariyle kapsamıştır. Gazap bile Allah'ın ona olan rahmetinden meydana gelmiştir. Bu yüzden rahmeti gazabını geçmiş denilmektedir. Yani rahmetin Allah'a nispeti gazabını geride bırakır. Her hakikat (ayn) Allah'tan talep ettiği bir vücudu olduğundan Allah'ın rahmeti bütün hakikatleri (a'yân) kapsamıştır. Çünkü Allah, rahmetiyle, her şeyin hakikatindeki isteği kabul etmiş, böylece onları yaratmıştır. Bu yüzden ilahi rahmetin her şeyi vücud ve hüküm itibariyle kapsadığını söyledik"*¹⁴²

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah ilmiyle olduğu gibi rahmeti ile de her şeyi muhit olduğundan vücudda Hakk'ın rahmetinin erişmediği bir şey yoktur. Bu çıkarımın konumuzla ilgisini *rahmet* ve *rahat* kelimeleri arasında bağ kurarak yapar. İbnü'l-Arabî'ye göre, insan uyanıkken bir lezzetle rahat içinde olduğu gibi uykuya intikalinde de diğer tür bir lezzetle rahata erer.¹⁴³

Uyanıklık ve uykuda rahat içinde olmayı İbnü'l-Arabî, yaşam ve ölüm hallerine de teşmil eder. İnsan, ona göre intikal ettiği her mertebede o mertebeye özgü bir rahat içindedir. Çünkü intikal edilen hiçbir mertebe yoktur ki Allah'ın rahmeti orayı kuşatmamış olsun. Bu anlamıyla dünyadaki uyku ve uyanıklık, bir rahattan bir başka rahata intikal ve geçiştir. İbnü'l-Arabî bunu insanın dünyadaki faaliyetleri üzerinden şöyle izah eder. Söz gelimi insan, gündelik hayatta çalışırken yorgunluk çeker. Hâlbuki yorgunluk içindeyken çalıştığına karşılığını alma beklentisiyle bir lezzet içindedir. İşçi, ücret hazzı için çalışmıştır. Ücreti alıp o rahata erişince bu perde ortadan kalkar. Diğer bir rahata erişmek ister ve uykunun rahatlığına intikal eder. Organları hareketsiz kalır ve uyku ile rahatlar. Gerçekte bir rahattan bir başka rahata intikal etmiştir.¹⁴⁴

İbnü'l-Arabî bu sıradan gündelik tecrübeden varlıkla ilgili bir hükme varmaktadır. Ona göre varlığın tümü gerçekte rahat içinden bir başka rahata intikal halindedir. Böylece tüm mahlûkât bir tür uyku ve rahat halindedir. Bu yüzden in-

¹⁴⁰ Söz gelimi bk. "Allah, her şeyi ilim yönünden ihata etmiştir." (Talak 65/12).

¹⁴¹ Bk. Hakîm, *Mu'cemu's-sûfi*, s. 528.

¹⁴² *Fusûsu'l-Hikem*, s. 177.

¹⁴³ Uykunun insan için dinlenme ve rahatlık olarak var kıldığı şu ayette ifade edilir: "Uygunuzu bir dinlenme kıldık" (Nebe 78/9).

¹⁴⁴ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

sanlar uyanıkken bir tür uykuda oldukları gibi uyuduklarında da rüya içinde rüya görenin durumu gibi yine uykudadırlar. Bu yüzden, İbnü'l-Arabî'ye göre âlemdeki varlıkların uykusu hali de uyanıklığı da bir tür uykudur.

İbnü'l-Arabî'nin tahkik üzere keşfen muttali olduğunu söylediği diğer bir husus, konunun asıl hüviyetini ortaya koymaktadır. Buna göre âlemin suretlerinin Hakk'ın Batın ismine nispetle durumu, uyuyan kimseye nispetle rüyasındaki suretler ve görülenler gibidir.¹⁴⁵ Rüyada görülen suretler, rüyayı görenin halleri olduğu gibi âlemin tümü, Hakk'ın rüyasıdır. Rüyayı gören rüyasında bir anlamda kendisini görmüştür. Ancak kişi, rüyada gördüklerinden ibaret değildir. Hakikatin paradoksal ve saçaklı mantık özelliği burada da kendini gösterir. Yani âlem hem odur, hem o değildir.

İbnü'l-Arabî'ye göre, insan rüya ile ilgili yukarıdaki gerçeğe ya iman ederek inanır veya keşif yoluyla bilir.¹⁴⁶ Nitekim muhakkik mutasavvıflar tarafından keşfen sahih kabul edilen şu hadis¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre bu hususu veciz bir şekilde özetlemiştir. “İnsanlar uykudadırlar, öldüklerinde uyanırlar fakat bunun şuuruna varmazlar (الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ولكن لا يشعرون)”. İbnü'l-Arabî'ye göre rüya ile ilgili ifade edilen bütün manalar bu hadiste ifade edilmektedir.¹⁴⁸ Bu yüzden İbnü'l-Arabî şöyle der: “*Sınırlı aklın küçümsediği hakikatleri, asli mahiyetleri üzere açıkça ifade eden ve yücelten nebevi haberler ne güzeldir. Zira bu haberler yüce bir kaynaktan, Hak'tan gelmektedir.*”¹⁴⁹

İbnü'l-Arabî bu konudaki yorumunu şu iki ayetin işâri yorumu üzerinden izah etmeye çalışmaktadır.

“Kendi kendilerine, Allah'ın gökleri, arzı ve onların arasında bulunanları ancak 'Hak' olarak ve muayyen bir süre için yarattığını hiç düşünmediler mi?”¹⁵⁰ “Onlar, Allah'ın Hüve, el-Hak ve el-Mübin olduğunu bilirler”¹⁵¹

Her iki ayette bahsedilen *Hak*, İbnü'l-Arabî'ye göre yarattığı şeylerin özü (*ayn*)nü işaret etmektedir. İkinci ayette de Hakk'ın apaçık (mübîn) olduğu ifade edilmiştir. Bu ayetler İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın yarattıklarının hem *ayn* ve hakikati hem zahiri olduğunu işaret etmektedir.¹⁵² Buradan İbnü'l-Arabî rüya ile ilgili şöyle bir çıkarımda bulunur: Her kim enfüs ve afak düzeyindeki rüyaya itibar eder de rüyada görülen şeylerin zahirinden batınına intikal edip ibret almak isterse sıra dışı bir şey görür. Bu ibret vesilesiyle de başka şekilde idrâk edemeyeceği şeyler onun idrâkine açılır.¹⁵³ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre rüya, ubûr edebilenler için aynı zamanda varlığın hakikatini anlama tecrübesidir.

¹⁴⁵ *Agy.*

¹⁴⁶ *Age.* II, 374.

¹⁴⁷ Süflerin varlık anlayışının temel rüknünü teşkil eden bu ifade ile ilgili şunu ekleyelim. Aclûnî'de yer alan bu ifade, hadis ulemasının kriterlerine göre sahih bir rivayet olarak görülmez. Bk. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II, 312, hadis no: 2795.

¹⁴⁸ *Fusûsu'l-Hikem*, s. 99.

¹⁴⁹ *Age.* II, 375.

¹⁵⁰ Rum 30/8.

¹⁵¹ Nur 24/25.

¹⁵² *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹⁵³ *Agy.*

İbnü'l-Arabî Hz. Peygamberin (s.a) sabahladığında ashabına "Aranızda rüya gören var mı?" diye sormasını¹⁵⁴ bu gerekçeye bağlar ve der ki: "Çünkü rüya, nübüvvetten bir parça olduğundan nübüvvet'tir. Buna binaen Hz. Peygamber (s.a) ümmetinde o nübüvveti görmeyi severdi.¹⁵⁵ Böylece onların rüyalarının zahirinden batınına intikal etmek suretiyle ibret ve müşahedede bulunurdu. Zira rüyanın insan varlığındaki mahalli onun beşeri varlığı iken ilahi ilimdeki mahalli ise tecelli suretlerindeki değişimlerdir (istihâlat). Bizim içinde bulunduğumuz her durum bir rüya iken Hak ise bıkınlık ve yorgunluğun olmadığı rahmet içindedir."¹⁵⁶ Dolayısıyla rüya, üst mertebeye ubûr edebilenler için tecelli suretlerinin değişimini görebilmenin yoludur. İbnü'l-Arabî, döneminin "âlimlerini" rüyaya gereken ehemmiyeti vermemelelerinden ötürü şöyle eleştirmektedir:

"Zamanımızdaki cahiller uykuda gerçekleşen bir şey işittiklerinde onu tümünden reddetmezler fakat uykuda görülen rüyadır derler. Aslında böyle söylemelerinin maksadı rüyalara hayâl hükmünü vermek içindir. Bu yüzden bir insan rüyasına itimat ederse onu hafife alırlar. Bütün bunlar bu tür kişilerin rüyanın makamını bilmemelerinden kaynaklanır. Bu tür kimseler ayrıca uyanırken ve hareket halinde iken kendilerinin bir tür rüya içinde olduklarını, uykuda iken de rüya içinde bir başka rüyada olduklarını anlamazlar."¹⁵⁷

IV. Sonuç

İbnü'l-Arabî, rüya ve rüyada idrâkin mütehayyile ile nasıl gerçekleştiğini, İbn Sina gibi İslâm filozoflarıyla aynı doğrultuda ele alır. Ayrıca sûfî tecrübe ile keşif ve müşâhededen elde ettiği görüşleriyle konuyu izah eder. Bu meyanda; uykuda idrâk edilenlerin büyük bölümünün, uyanık iken duylardan elde edilenlerin, uyunca hayalde belirmesiyle gerçekleştiğini söyler. Ancak buna ilaveten rüyanın, *er-Ruh* diye nitelediği, rüya ile görevli bir melek sayesinde gerçekleştiğini belirtir. Bu melekle kimi âriflerin, uyku dışında fenâ ve gaybet halleriyle de irtibat kurulabileceği üzerinde durur.

İslâmî gelenekteki nefsanî, şeytanî ve Rahmanî/sadık rüya şeklindeki tasnifi benimser. Tabir edilecek rüyanın öncelikle türünün belirlenmesi gerektiğini belirtir. İlgili hadisten hareketle ve kendi sûfî tecrübesinden verdiği örneklerle, tabirin, rüyanın gerçekleşmesindeki tesiri üzerinde durur. Bu bağlamda Kur'an'da ve Tevrat'ın Tekvîn Bahsinde geçen Hz. Yusuf'un (a.s) hapisteki iki arkadaşının rüyasını tabir etmesi ile ilgili, bilinen izahların dışında, bir yorumda bulunur. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yusuf'a rüya gördüklerini söyleyen iki arkadaş, gerçek bir rüya görmemiş, Hz. Yusuf'u sınamak amacıyla birer yalan uydurmuştu. Hz. Yusuf (a.s), bu tabiriyle rüya tabirindeki en zor merhaleyi gerçekleştirmiş, onların gerçekliği olmayan yalanına, kendi hayal yetisinde gerçeklik kazandırmıştı. Tabir etmesiyle de olaylar dış dünyada gerçekleşmişti.

İbnü'l-Arabî'nin rüya konusunda üzerinde durduğu diğer husus; sadık rüya tecrübesiyle *nübüvvet* arasında kurduğu bağıdır. Bu konudaki görüşlerini ilgili iki

¹⁵⁴ Resulullah'ın (s.a) sık sık sahabeye aranızda bir rüya gören yok mu? Diye sorduğuna ve onların da gördükleri rüyaları anlattıklarına dair çeşitli hadisler mevcuttur. Sözelimi Semüre b. Cündeb'ten nakledilen bir hadiste bu husus şöyle ifade edilir: Bir sabah bize yine Sizden bir rüya gören var mı? diye sordu: Kendisine bizden kimse bir şey görmedi!" dediler. Bunun üzerine: Ama ben gördüm, dedi ve kendi rüyasını anlattı." Bk. Müslim, Ru'yâ 18; Ebu Davud, Edeb 96.

¹⁵⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 374.

¹⁵⁶ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, II, 375.

¹⁵⁷ *Agy*.

hadis ekseninde izah eder. Bunlardan ilki; yirmi üç yıllık vahiy müddeti içerisindeki altı aylık dönem kast edilerek sadık rüyanın nübüvvetin kırk altıda biri olduğu şeklindeki rivayettir. Diğer; teşriî vahiy sürecinin Hz. Peygamber (s.a) ile sona ermiş olmasına rağmen, *mübeşşirât* denilen ve nübüvvetten bir parça kabul edilen rüyalar vasıtasıyla vahyin kaynağı ile irtibatın devam ettiği anlayışıdır. Hadiste geçen *mübeşşire* kelimesini, dünya hayatında mü'mine gösterilen, müjde ve manevi yönlendirmeleri ifade eden bir terim olarak kullanır. Tasavvuf tarihinin üzerinde en çok şerh yapılan eserlerinden biri olan *Fusûsu'l-Hikem*'i böyle bir *mübeşşire* esnasında Hz. Peygamber'den (s.a) aldığını belirtir.

İbnü'l-Arabî'ye göre bidayetinde Hz. Peygamber'in (s.a) gördüğü sadık rüyalar, hislerini ve hayâlini tezkiye ve tasfiye eden velîde de nihayetinde gerçekleşebilir. Bu sürecin sonunda velî, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen vahyin lafızlarının işaret ettiği hakikatlere *basiret* üzere şahitlik yapacak bir idrâke erişir. Ancak velînin bu idrâkinde Hz. Peygamberinkinden (s.a) ayrı, hüküm koyucu veya mevcut hükmü değiştirici teşriî bir vahiy veya *Mushaf* takinden başka bir lafız getirmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bazı kimselerin "rüyada şunu, şunu gördüm" diyerek dini hükümlere göre ameli terk etmeleri açık bir hatadır. Nitekim *mübeşşirenin* vahyin bir parçası olması, rüyayı görenin, salih ve takva sahibi olmasına bağlıdır. Ayrıca *mübeşşire* türünden sadık rüyalar, her ne kadar rüyayı gören ve o kişiye itibar edenler nazarında makbul addedilse de vahyin bütün türlerini içermediğinden herkesi bağlayıcı hüküm ifade etmez.

İbnü'l-Arabî, rüyaların tabirini varlık mertebeleri anlayışıyla izah eder. Tabir kelimesini, geçme anlamına gelen kök manasından hareketle, rüyadaki sembollerin aslına geçip, onları anlama faaliyeti olarak tanımladığı gibi *şehâdet âlemi* denilen içinde yaşadığımız cisimler âlemini de *merâtibu'l-vücûd* bakımından kendi '*hakikat*'ine işaret eden semboller manzumesi olarak görür. İnsan, yerine göre bu sembolleri de bir tür tabire tabi tutmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın bu tabiri gerçekleştirmesinin yolu ise, hislerini tezkiye ve tasfiye ederek, iç idrâkini güçlendirmesi ve üst varlık mertebelerine intikal edip yükselebilmesidir. Bu türden bir manevi yükselişi gerçekleştiren ârif, insanların yeryüzündeki yaşamlarını, *hakikat* seviyesine nispetle bir tür rüya olarak değerlendirir.

Kısaca; İbnü'l-Arabî düşüncesinde rüya, sûfî tecrübenin temel dinamiklerini gösteren bir tecrübe oluşu yanından, insanın var oluş serüvenine dair önemli ipuçları barındıran hakikatler de içermektedir. Bu yüzden İbnü'l-Arabî, döneminin bilgilerini rüyaya gereken ehemmiyeti vermediklerinden dolayı sert bir biçimde eleştirmektedir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Halil İbrahim drl. *İslami Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul: İpek Yay., 2002.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa I-II*, Beyrut: Daru ihyâi't-turasi'l-arabî, 1351.
- Alatlı, Alev, *Akılın Yolu da Bir Değildir*, İstanbul: Destek Yay., 2009.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısırî Hayatı, Eserleri Görüşleri*, İstanbul: İnsan Yay., 2004.
- Bahadıroğlu, Mustafa, *Vâkâat-ı Hüdâyî'nin Tahlîl ve Tahkîki* (I. Cild) İnceleme – Metin, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Cambridge International Dictionary of English*, London: Cambridge University Press, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yay., 2004.
- Chittick, William C., *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç, İstanbul: İnsan Yay., 1997.
- , *Hayâl Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul: Kaknüs Yay., 1999.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn Arabî*, Fransızcadan çev. Ralph Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rifât*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl ve Düzeyleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı:10, 2003, ss. 299-329.

- Çelebi, İlyas, "Rüya", *DİA*, XXXV, ss. 306-309.
- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yay., 1993.
- , "Vehim", *DİA*, XLII, 615.
- el-Kelâbâzî, Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire: Mektebetü's-sekafeti'd-diniyye, tsz.
- el-Kindî, Yakub b. İshak, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: İz Yay., 1994.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, İstanbul: Okyanus Yay., tsz.
- Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul: MEB Şark İslam Klasikleri, 1990.
- Freud, Sigmund, *Düşlerin Yorumu I*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 1991.
- , *Düşlerin Yorumu II*, çev. Emre Kapkın, İstanbul: Payel Yayınları, 1992.
- Fromm, Erich, *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, çev. Aydın Arıtan-Kağan H. Ökten, İstanbul: Arıtan Yay., 1992.
- Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn I-V*, Halep: Daru'l-Va'y, 2004.
- el-Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Süfî el-Hikme fi Hudûdi'l-Kelime*, Beyrut: Daru'n-Nedrà, 1981.
- Gürer, Dilaver, "Hz. Yusuf'un Gördüğü Rüyanın Fusûsu'l-Hikem'deki Yorumu", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 21, 2008, ss. 39-56.
- <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dream> (erişim: 07.06.2014)
- İbn Manzûr, Cemâlû'd-din Ebu'l-Fadl, *Lisânu'l-Arabî'l-Muhit fi'l-Luğa*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1968.
- Jung, Carl Gustav, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir, İstanbul: Can Yay., 2008.
- Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir I-V*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yay., 2004.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Süfi Kitap, 2009.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, Haz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul: İFAV Yay., 2002.
- Kosko, Bart, *Fuzzy Thinking: The New Science of Fuzzy logic*, New York: Hyperion, 1993.
- Kubbealtı Lugatı, *Misallî Büyük Türkçe Sözlük I-III*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2005.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâlî*, haz. Heyet, İstanbul: Diyanet Vakfı Yay., 2009.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Letâifu'l-İşârat I-VI*, Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, 1999.
- , *er-Risâletü'l-kuşeyriyye fi ilmi't-tasavvuf*, Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Küçük, Osman Nuri, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî de İnsân-ı Kâmil*, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Mevlânâ, Muhammed Celâleddin, *Mesnevî I-VI*, çev.: Veled İzbudak, İstanbul: MEB Yay., 1990.
- Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye I-IV*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabîyye, 1997.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-A'lâ Affî, Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, 1946.
- , *Ta'birnâme-i Muhyiddin b. Arabî*, çev. İbn Sîrîn, İstanbul: Taş basma, 1316.
- , *Kitâbu'l-Mübeşşirât*, Süleymaniye Ktp., Fatih, No: 5322.
- Penrose, Roger, *Bilgisayar ve Zekâ, Kralın Yeni Usu*, çev. Tekin Dereli, Ankara: Tübitak Yay., 2000.
- Râzî, Fahreddin, *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1990.
- Schimmel, Annemarie, *Halifenin Rüyaları, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, çev. Tuba Erkmen, İstanbul: Kabcacı Yay., 2005.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tefsîru's-Sülemi Hakâiku't-Tefsîr I-II*, Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmîyye, 2001.
- Tahralı, Mustafa, "Ayn ve Ayniyet", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi IV*, İstanbul: İFAV Yay., 2002, ss. 9-26.
- , "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi III*, İstanbul: İFAV Yay., 2000, ss. 9-63.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul: İnsan Yay., 2011.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yay., 1999.
- , "Rüya", *DİA*, XXXV, ss. 309- 310.
- Yüksel, Hasan Avni, *Türk İslâm Tasavvufu Geleneğinde Rüya*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1996.
- Zavî, Tahir Ahmed et-Trablusî, *Tertibu'l-Kamusi'l-Muhît*, Kahire: Matbaatu'l-İstikame, 1959.
- Zebidî, Muhibbu'd-din Ebu'l-Feyz, *Tacu'l-Arûs fi şerhi'l-Kamûs*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1386.