

**ULUSLARARASI
XIII. ve XIV. YÜZYILLARDA
ANADOLU'DA İSLAM DÜŞÜNCESİ
VE
DAVUD EL-KAYSERÎ
SEMPOZYUMU**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON
ISLAMIC THOUGHT IN ANATOLIA
IN THE XIIIth AND XIVth CENTURIES
AND
DAUD AL-QAYSARI**

TEBLİĞLER/PAPERS

KAYSERİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR YAYINLARI: 24

SEMPOZYUM TERTİP HEYETİ:

Doç.Dr. Turan KOÇ
Yrd.Doç.Dr. Ş. Selim HAS
Mehmet SARIÇİÇEK

Dizgi: Fecr

Mizampaj: Fecr

Kapak: Fecr

Baskı, Kapak Baskı: Önder Matbaası

ISBN

975-8046-24-1

Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü
Kayseri/TÜRKİYE

ANKARA / 1998

BEŞ İLAHÎ HAZRET El-Konevi'den El-Kayseri'ye

William C. CHITTICK

Çev: Turan KOÇ

İbn Arabi Okulu'nun "Varlığın birliği" (vahdetü'l-vucud) ve "İnsan-ı Kamil" (el-insanu'l-kamil)den ⁽¹⁾ sonra en ünlü öğretisinin "Beş İlahi Hazret" (el-hadaratu'l-ila-hiyyetu'l-hams) öğretisi olduğunu söyleyebiliriz. Gerçi bu öğreti sık sık tartışılan olsa da özgün metinlere atflarda bulunularak pek tahlil edilmemiştir. Ben bu makalede, bu fikrin beş şahsiyet tarafından, İbn Arabi'nin etkisinin bütün İslam alemindeki yaygınlığını da göz önünde bulundurarak, nasıl geliştirildiğini anlatmaya çalışacağım; öyle ki bu beş kişi onun en önemli takipçileri olarak görünmektedir: Sadruddin el-Konevi, Sadruddin el-Fergani, Mueyyiduddin el-Cendî, Kemaleddin Addurrezzak el-Kaşani ve Şerefuddin Davud el-Kayseri.

El-Konevi (ö. 673/1274) İbn Arabi'nin en önde gelen mürididir ve onun fikirlerini sistemleştirmede ve bu fikirlerin Kur'an ve Hadis uygunluğunu göstermede, böylece bunların İslam toplumunda geniş bir kabul görmesini sağlama işinde başka herhangi bir kimseden daha sorumludur. Konevi, yaklaşık otuz kadar kitabın yazarıdır; bunların çoğu Arapça olmakla birlikte, içlerinde bir dizi kısa Farsça risale de bulunmaktadır. En ünlü kitaplarından biri olan el-Fukûk'ta İbn Arabi'nin şaheseri Fususu'l-Hikem'in konuları üzerine yorumlar yapar ⁽²⁾.

Konevi'nin en önemli müridlerinden ikisi Fergânî ve Cendî (her ikisinin ö. yaklaşık 700/1300) idi. Şeyhleri gibi bunlar da eserlerini Arapça ve Farsça olarak yazmışlardır. Fergani, İbn el-Fârid'in "Yol Şiiri" üzerine yazdığı tanınmış şerhini önce Farsça olarak kaleme almış daha sonra da, uzun giriş kısmına geniş açıklamalar ekleyerek Arapça'ya çevirmiştir. Cendî, Fususu'l-hikem üzerine en uzun ve ilk şerhlerden birini yazmış, böylece daha sonraki şerhlerin çoğuna olmasa da birçoğuna kaynaklık etmiştir. Cendî, bu kitabın giriş kısmında, Fusus üzerinde Konevi ile birlikte çalışma yaptıklarını, derken onun kendisinden bu kitap üzerine bir şerh yazmasını istediğini açıklar. Cendî'nin, Fusus'u tahsil ettirdiği kişilerden biri de el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) şeyhi

1- Bkz, W. Chittick "Sadr el- Din Quanawi on the Oneness Of Being", International Philosophical Quarterly, XXI (1981), 171-84; ayrıca aynı yazarın "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jami," Studia Islamica, XLIX (1979), 135-57

2- El-Fukuk, Kaşani'nin Şerhu menazili's-sairin'inin kenarında basıldı (Tahran, 1315/1897-98), ss. 183-300. Onun en önemli eserlerinin tanıtımı için bkz. W. Chittick "The Last Will and Testament of İbn Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on its Author," Sophia Perennis, IV (1978), 43-58

olan el-Kâşanî' (ö. 730/1329 veya 736/1335) idi. Bu son iki şahsiyet, Fusus üzerine yazılmış iki şerhin yazarlardır; ki bu şerhler modern zamanlara gelinceye kadar ciddi araştırmacılar tarafından başkalarına göre üzerinde daha çok durulmuş ve çalışılmış eserlerdir ⁽³⁾. Öyle ki, bu şahsiyetlerden beşincisi olan Fergânî Konevî ile birlikte çalıştığı ve Konevî ile İbn Arabî'nin fikirlerinin hakkında en açık en ayrıntılı bir takım ilk izahlarda bulunduğu halde ⁽⁴⁾, diğer dört kişi Fususu'l-hikem'in İbn Arabî'den aktarılmasının ana çizgisi denmeyi hakeden şeyi temsil ederler ⁽⁵⁾.

İbn Arabî ve takipçilerine göre, Allah'ın Varlığı'nın Birliği ve buna bağlı olarak var olan her şeyin birliği tüm öteki mülahazalara hükmeder. Onların açılardan, varlık ya da varoluş yalnız Allah'a aittir; ya da Allah gerçek olarak vardır. Başka şeyler türemiş (asli olmayan) ya da bir yanılısama tarzında varolurlar; ama nihaî anlamda, varolsalar bile, bunların varoluşları Allah'ın kendi Varlığıdır; ki bu da Bir'dir. Gerçek anlamda iki varlık olamaz; dolayısıyla varolan her şey bir Varlık'ın tecellileridir. Varlık bir tek gerçeklik olduğundan, her şey varolduğu ve varoluştan pay aldığı sürece birdir. Konevî; "Tıpkı Varlık Gerçeklik bakımından bir ve bölünmemiş olduğu gibi, aynı şekilde dış Suret (Form)'i bakımından da O bir ve ayrılmamıştır." ⁽⁶⁾

O halde, çokluk nereden ortaya çıkmaktadır? Karmaşık bir öğretiyi özetleyecek olursak, Varlık kendisini, kendi Tek Özün'de muhtevi bulunan bir sürü dış zuhur imkanlarına uygun olarak sezgiler; ancak, henüz ö; ünün arkasında olan (mahcûb) insanlara zahir olan her şey birbirleriyle bağlantısız görünür. Yine de, her bir şey varolur,

3- Tüm bu hususları ortaya koymak için Konevi ile ilgili yakında yayımlanacak olan bir kitapta bolca belge verdim.

4- Bkz. Onun Muntaha'l-medarik (Arapça) İstanbul, 1293) 1876; ayrıca onun Meşariku'd-darari (Farsça), ed. S. C. Aştıyani (Tahran, 1357/1938).

5- Üçüncü notta bildirilen eserde daha ayrıntılı bir tartışma var. Denilebilir ki Fusus üzerine yazılmış, doğrudan veya dolaylı olarak bu çizgiden beslenmeyen tek şerh Afifeddin el-Tilimsani'nin (ö. 690/1291) şerhidir. Gerçi bu zat İbn Arabî'nin doğrudan müridi olmuş olsa da; aynı zamanda Konevî'nin de en yakın arkadaşı ve takipçisidir; bu yüzden Konevi öldüğünde yazılarının ona verilmesini istemiştir (bkz. benim yukarıda not 2'de zikrettiğim makalem). Dahası, Tilimsani'nin şerhi kısa bir şerhtir. Cendi'ninki kadar ayrıntılı ve baştan sona değildir; sadece İbn Arabî'nin kendi ilgisini çeken fikirlerini ele almaktadır. Bu eserin İstanbul'daki iki yazma nüshasını gözden geçirdim: Şehid Ali Paşa 1248 ve Hacı Mahmud 2654. Bkz. O. Yahya, Histoire et classification de L'oeuvre d'Ibn Arabi (Damas, 1964), s. 242, no. 4

6- Konevi bu cümleyi l'cazu'l-Beyan adlı eserinde bir kenar not olarak kaydetmiş ve Cami de bunu Nakdu'n-Nusus'ta iktibas etmiştir. (Nakdu'n-Nusus, ed. W. Chittick Tahran, 1977, s. 73) Gerçi l'cazu'l-Beyan üç kez basılmış olsa da, Konevî'nin en azından otuzu bulan ve belki de metne birçok ilave sayfa getirecek olan kenar notları hiç basılmamıştır.

Aşağıda bu notların bir kısmını veya tamamını ihtiva eden İstanbul'daki yazma eserlerin bir listesi verilmektedir: Ayasofya 402 (Konevî'nin huzurunda okunan bir yazmadan); Damad İbrahim paşa 126 (880 tarihli); Döğümlü Baba 18; Fatih 293 (853 tarihli); 46 (aşağıda geçecek Köprülü yazmasıyla karşılaştırmalı); Kara Çelebi Zade 13 (787 tarihli); Köprülü 41 (Fergani'nin temellükünde, ancak 10 varak kayıp); Nazif Paşa 67; Pertev Paşa 48; Reisulkütüb 16, 17, 55, 464 (722 tarihli Konevi'nin temellükündeki bir yazma ile karşılaştırmalı); Şehid Ali Paşa 135 (811 tarihli), 136, 137, 138/1; Üniv. A1769 (809 tarihli); Yeni Cami 62 (860 tarihli); Yeni Medrese 1742 (826 tarihli). İncelediğim öteki İstanbul yazmalarında notlar kaydedilmemiştir. Bunlar şu eserlerdir. Ayasofya 4806/1; Bağdatlı Vehbi Ef. 2087/2; Crh. 37 (863 tarihli), 2058/4; Fatih 295/1 (eksik); halet Ef. ilavesi 2; Laleli 172/1; Nurosmaniye 337; Şehid Ali Paşa 1389/1 (eksik); Üniv. A. 153, 842; Yeni Cami 63/1 (964 tarihli).

ve bu yüzden de Varlık'tan başka bir şey değildir.

Bu makalenin amacı, Birlik ile Çokluk arasındaki ilişkiyi İbn Arabî'nin fikirlerine uygun olarak açıklamaya çalışmak değildir. Tersine ben, çokluğun kesin olduğunu kabul ederek, "Çokluğun bize ne tarzda görüldüğünü" araştırmak istiyorum. Veya "Bir, ne zaman kendisini çok olarak sergiler, kaç türlü çokluk gözlemlenebilir?" Eğer, sözgelimi, fiziksel şeyler cansız nesnelere, bitkiler ve hayvanlar şeklinde bölünebiliyorsa, bu durumda "şeyler" konusunda ne yapacağız? Eğer biz, -Tanrı da içinde olmak üzere- "şey" denebilecek her şeyi inceliyorsak bunları hangi kategorilere ayırabiliriz?

İbn Arabî ve takipçileri "şeyleri" (el-eşyâ' şey'in çoğulu) -ki bunlara "nesnelere" (el-'a'yân, 'ayn'ın çoğulu), "gerçeklikler" (el-hakâik, hakikât'in çoğulu) ve "mahiyetler" (el-mâhiyyât) bir dizi farklı bakış açısından tasnif ederler. Sayısız spesifik şeyleri içine alan genel bir varoluş kategorisine atıfta bulunurlarken, genellikle "hazret" tabirini kullanırlar; yani Allah'ın Tek olan Varlığının Kendisini izhar ettiği belli bir tarzı veya Allah'ın Kendi Gerçekliğini dışavurduğu biçimi dile getirirler. Bizzat İbn Arabî, sözgelimi "İlahî İsimlerden birinin kendi etkisini icra ettiği tarz ve "yer edinme" (roqation)"den söz ederken sık sık bu terimi kullanır; Rahman'ın Hazreti (hazretu'l-rahman), Kayyum'un Hazreti (hazretu'l-kayyum) gibi. Onun, bu terimi kullandığı başka bir bağlamda, ruhânî âlem anlamına gelen, "Melekût Hazreti" (hazretu'l-melekût) ifadesinde olduğu gibi, çeşitli âlemlerden söz ederken kastedtiği bağlamdır.

Ancak başka birçok durumda olduğu gibi, öyle görünüyor ki Konevî, şeyhinin öğretilerini sitemleştirmektedir. İbn Arabî'nin "Beş İlahî Hazret"i ayrı bir öğreti olarak tartışmadığı görülür. O, hazretlere tek tek atıfta bulunur; ama bir bütün olarak bunların nasıl bir bağlantı içinde olduklarını açık seçik bir biçimde ifade etmez⁽⁷⁾. Bununla birlikte, Konevî ile başlayarak, İbn Arabî'nin takipçileri bu öğretiyi farklı türden varlık (entity) ve şeyleri izah etme ve onlara atıfta bulunma konusunda ana yöntemlerden biri olarak kabul etmişlerdir. Her halükarda söz konusu bu temel kavrama ilişkin anlayış, Şeyhu'l-Ekber'in kendisinden itibaren İbn Arabî Okulunun herhangi bir üyesinin yazılarını anlamak için vazgeçilmez bir özellik arzeder.

Önce, İbn Arabî'nin büyük sözcüsü Konevî ile başlayacağız. O, Hazretlerin mahiyetini ve ne eksik ne fazla, beş tane olmalarının nedenini kendine özgü bir açıklıkla izah eder. Sonra öğrencileri ve takipçilerinin onun fikirlerini nasıl değişikliğe uğrattıklarına ve beş- ya da altı- hazret konusunda nasıl farklı izahlar geliştirdiklerine göz atacağız.

Genel olarak ele alındığında "Hazret" sözcüğü "düzey" (mertebe) ile eşanlamlıdır; öyle ki bu terim dini olmaktan çok felsefi bir çağrışıma sahiptir. İbn Arabî'nin takipçileri sık sık "varoluşun düzeyleri" (meratibu'l-vucud)'nden söz ederler; onlar bu düzeylerin sayı bakımından sonsuz olduğunu, ama genel kategorilerinin (külliyyât) beş

7- Çok iyi bildiği üzere İbn Arabî'nin yazmalar külliyyatı alabildiğine çoktur. Onun Futuhatu'l-Mekkiyye'si en üretken yazarların bir ömür boyu yazdıklarından daha çoktur. İbn Arabî tarafından ve onun hakkında yazılmış eserlerde Beş Hazret'e herhangi bir atıf bulamadım; ki bunlar sayıca okumadıklarından daha fazladır.

ya da altıya, yani İlahî Hazretlere indirgenebileceğini düşünürler⁽⁸⁾. Ama bu beş ya da altı hazretin her birine, sıklıkla yapıldığı gibi, düzey ya da aşağı yukarı aynı anlama gelen bir terim olan “âlem” olarak atıfta bulunulabilir. “Alem” (el-âlem) “Allah’tan başkası” (mâ sivâ Allah) olarak tanımlanır; ancak çoğul şekliyle “alemler” düzey ya da Hazret anlamına gelir. El-Kayserî, alemlerin gerçekten sayı bakımından sonsuz olduğuna işaret eder. O, bu terimin “bilgi” (‘ilm) anlamına gelen kökten türediğini ve işaret (alamet) sözcüğünün de yine bu kökten geldiğini açıklar. Buna göre, “âlem” “Tanrı’nın bilinmesine vasıta olan herhangi bir alamet” olmuş oluyor. Dolayısıyla varolan her şey, Allah’ın bir alameti olduğundan -çünkü Tek olan Varlık açık bir biçimde Kendisini onda izhar eder- her bir varlık gerçek bir alemdir.

Kısaca, sonsuz alemler ya da ontolojik düzeyler genel kategorilere bölünebilir; bunlara da, başka terimler de kullanılsa bile, sırasına alemler, düzeyler (mertebeler) veya Hazretler şeklinde atıfta bulunmak mümkündür.

Dini medeniyetlerde, insani tecrübe değişmez bir biçimde iki farklı varoluş düzeyini tefrik eder ve bilir. Kur’an bunlara “Görülür” (eş-şehâde) ve “Görünmez” (el-gayb) atıfta bulunur. Allah “Görülmez ve Görülürü bilendir” oysa insanın, iyi bir müslüman olabilmesi için “Görünmez Olan” a inanması gerekir (yu’minu bi’l-gayb). Başka bir bakış açısından, varlığın (existence) bütünündeki temel çatışmaya (Tanrı ve alem) olarak atıfta bulunulur; alem kesinlikle Tanrı’dan başkası olan şeydir.

Ancak, daha yakından bakıldığında, bu ilk çatışma (dichotomy)’nın var olan her şeyi gerçekten kuşatmadığı görülür. zira, ne bütünüyle Görülür ne de bütünüyle Görünmez, ama bir şekilde bu ikisini harmanlayan üçüncü bir gerçeklik daha vardır. bu bir yaratık dolayısıyla dünya (‘âlem)’ya ait; ancak, “Allah’ın suretinde” (‘alâ suretini) yaşatılmış ve bu yüzden de İlahi olan bir varlıktır. İbn Arabî’nin ifadesiyle;

Alemin hiçbir parçası Uluhiyeti kabul edemez; dolayısıyla Allah da kulluğu kabul edemez. Aksine alemin tamamı bir kuldur. Yalnız Allah... uluhiyetle çelişen sıfatlarla tavsif edilemez; buna karşılık alem de zamana bağlılık ve kullukla çelişen sıfatlarla tasvir ve tavsif edilemez. Böylece insanın iki ilişkisi bulunmaktadır: birisiyle Uluhiyet Hazretine girer, diğeriyle Meydana Gelmiş Varlık hazretine (el-hazretü’l-kiyaniyye). Bu yüzden ona “kul” denir, çünkü ona Allah’ta emirler gelir ve çünkü o, alem olsa da, alem gibi değildir; dolayısıyla ona “rab” denir; zira o Allah’ın halifesidir ve O’nun suretinde ve “en güzel bir biçimde” (s. 95:4) yaratılmıştır⁽¹⁰⁾.

Kısaca üç temel ontolojik düzey bulunmaktadır: Allah, alem ve insan. Konevi’ni ifadesiyle, “Gerçi düzeyler çok sayıda olsa da bunları Gayb, şahadet ve bu ikisini kav-

8- Bkz. Nakdu’n-Nusus, ss. 29-30

9- Şerhu Fususu’l-Hikem (Tahran, 1299/1881-82), s. 26; ayrıca S. Celaleddin Aştıyani şerhi-mukaddime-yi Kayseri ber Fususu’l-hikem (Meşhed 1385/1966), s. 268. “Mertebe” ve “Alem” in müteradifi olarak “neş’et”, “taayyün”, “tenezzül” ve “tecelli” gibi, sık sık başka terimler de kullanılmıştır. Krş. Nakdu’n-nusus, s. 34, dipnot 26.

10- İnşau’d-devair, ed. H. S. Nyberg (Leiden: E. J. Brill, 1919), ss. 21-22; Nakdu’n-nusus’taki iktibas edilmiştir, ss. 102-103.

rayan gerçekliğe indirgemek mümkündür.”⁽¹¹⁾

İnsan bir berzahtır; yani iki başka şey arasında duran ve her ikisinin niteliklerine de sahip bulunan bir şey. Bu yüzden insan “her şeyi kuşatan” (cami)’dir; zira her iki yanda da -Allah ve alem- O’ndan kaçan bir şey yoktur. Şüphesiz burada gerçekliği hakkıyla fiilileştiren ve yaşayan kamil insan (el-insanu’l-kamil) ile gizilgüçlerini gerçekleştirmemiş olan sıradan insanlar arasında bir ayrım yapmak durumundayız. Yalnız hem Allah hem de alemin gerçekliklerini kucaklayan Kamil İnsan’ın Her şeyi Kuşatan bir Berzah olarak düşünülmesi doğru olur.⁽¹²⁾

Gerçi Allah, insan ve alem üç farklı Hazreti temsil etse de, her birinin bir tek ortak özelliği vardır; yani bunlar Varlık’ın “taayyünleridir” “Taayyun” bir nesne/şey (ayn) olmak ya da o hale gelmek anlamına gelir. Ayn bir şeydir; dolayısıyla hakkında konuşabileceğimiz herhangi bir şey veya kavrayabileceğimiz herhangi bir şey ayn’dır. Dolayısıyla alem ve insan gibi, Tanrı da bir ayn’dır. Bu açıdan bakıldığında her biri, kendisi taayyun etmemiş (gayru mute’ayyen) ve mutlak olan Varlık tarafından konulmuş (assumed) belli bir taayyün ve sınırlama (takyid)’dir.⁽¹³⁾

Başka bir ifadesiyle, varolan herhangi bir şey, Tek Olan Varlık’ın Kendisini izhar ettiği belli bir tarzıdır. Ama Varlık, varolan herhangi bir şey değildir; zira eğer bir şey olsaydı, bir ve aynı zamanda, başka bir şey olamazdı. Varlık, şu veya bu açıdan değil, “her bakımdan şey”dir⁽¹⁴⁾. Bununla birlikte, “Tanrı” yalnız Tanrı olmak bakımından bir şeydir. O, alem değildir. Aynı şekilde alem yalnız alem olmak bakımından, insan da sadece insan olmak bakımından bir şeydir. Fakat Varlık, şeylerden herhangi birinin belli bir özelliği ile sınırlanmamış ve tanımlanamamış olsa bile, her şeydir. Zira ne ki vardır, salt bu olgudan dolayı, Varlık’ın Öz-tezahürüdür.

İşte bu yüzden, gerçeklikteki başka bir temel çatışkıya, başka her şeyin kaynağı ve ilkesi bir şeye iyaret etmek durumundayız: taayyün ve gayr-i taayyün (belirginleşme ve belirsiz kalma durumu) İlahi hazretlerin hepsi de Varlık’ın -bu açıdan bakıldığında gayr-i taayyün- taayyün etmiş olduğu tarzıdır. Bu kayda tabii tutulmamış Olan Varlık’a aynı zamanda “öz” (ez-zat) ve “Görünmez O’luk” (gaybu’l-huviyyet) denir. Bu sınırsız şey, genellikle tasavvur ettiğimiz gibi, tanrı değildir, çünkü biz Tanrıyı “tasavvur” ettiğimizde belli bazı sıfat ve özelliklerle tasavvur ederiz. Böylece O’nu, Bizatihi O olarak değil, bizimle ilişkisindeki taayyünü ile anlarız. mutlak Gayblığı içinde, bizatini O’nu bilemeyiz. O düzeyde, Peygamber’in ifadesiyle; “Allah var ve O’nunla birlikte hiçbir şey yok” ne sıfat, ne tanım ve ne de O’nu bilmek isteyebilecek “başkaları”.

Bu yüzden İbn Arabi ve takipçileri Uluhiyet’ten söz ederlerken, genellikle Allah’ın bizim O’nu kavradığımız şekilde olduğunu kasederler, yani bütün mükemmel-

11- İcazu’l-beyan fi tefsiri ummi’l Kur’an, 2. Basım (Haydarabad-deccan, 1368/1949), s. 113, ayrıca Ed-Tefsiru’s-sufi li’l-Kur’an olarak basılmıştır. ed. A. A. ‘Atâ (Kahire, 1389/1969), s. 221

12- Bkz. Benim 1. notta zikredilen “Kamil İnsan”la ilgili makalem.

13- Bkz. benim 1. notta zikredilen “Sadreddin Konevi” ile ilgili makalem.

14- Afifeddin el-Tilimsani, Şerhu Fususu’l-Hikem İbrahim Üstüne bölümü.

liklere sahip ve her şeyin Kaynağı olan Allah'ı. Fakat Allah bizahiti O olarak bilinmez; zira O gayr-i müteayyendir, veya hatta "şey-değil"dir. Zira her "şey" O'nun Zati tezahürünün sadece bir tarzıdır.

Varlığın mahiyetine ilişkin bu açıklamalar Konevi'nin, Hazretleri niçin beşte sınırlı ve diğer şahsiyetlerin niçin bunları farklı bakış açılarından ve başka şemalara göre tahlil ettiklerini anlamamızda yardımcı olacaktır. Konevi'nin öğretilerinde, Salt Varlık, Zat (Öz) Hazret değildir, çünkü o tüm taayyünlerin ötesindedir. Dolayısıyla Hazretler, kesinlikle, Varlık'ın taayyünleri veya Tek Olan Varlık'ın kendisini izhar ettiği tarzlarıdır.

Görüldüğü üzere, Konevi'ye göre Varlık üç temel taayyüne uğrar: Görünmez, Görülür ve İnsan.

Bu üç taayyünden ilkinin -Görünmez (Gayb)'i- daha yakından inceleyecek olursak, onun kendisini bize iki tarzda sunduğunu görürüz: yaratılmamış ve yaratılmış. Yaratılmamış Gayb genellikle "Tanrı" olarak atıfta bulunduğumuz şeydir. Konevi buna "Gayb Bilgisinin Aydınlik Hazreti" yani Allah'ın her şeye ilişkin Bilgisi demeyi tercih eder. Sık sık "İlk Taayyün" olarak atıfta bulunulan bu ontolojik düzeyde, Tanrı, taayyün Etmemiş Varlık, yani Kendisi tarafından sahip olunan sonsuz taayyün imkanlarının tamamını bilir. Bu bilgiye dayalı olarak O, bilinen şeylere varlık bahşeder; ki bu da Varlık Kendisini zahiri olarak izhar eder, veya Kendinde barındırdığı taayyün imkanlarını gerçekleştirir, demektir. Ve Tanrı'nın bilgisi, tıpkı kendisinin yaşatılmamış ve değişmez olması gibi, yaratılmamış ve değişmezdir. Dolayısıyla O, ezelden ebede kadar her şeyi, her varlığı bilir. Bu yüzden O'nun Bilgisinin nesnelere "değişmez varlıklar" (e-a'-yanu's-sabite) denir.

Yaratılmış olan Görünmeze gelince bu Tanrı ile Görülür olan arasında orta bir varlıktır ve buna "Ruhlar Alemi" ('alemu'l-ervah), "akıllar" ('ukul) ve meleklerle eşanlı olan Ruhlar denir.

Aynı şekilde Görülür olanı da iki türe ayırmak mümkündür: Her bakımdan görülür olan ve Görülür'e ait olmakla birlikte, nisbeten Görünmez olan. Bu iki tür fiziki ya da duyulur dünya ('alemu'l-hiss) ile Hayat ya da Misal alemidir.

Bundan dolayı, Konevi Beş Hazreti şu şekilde sıralar: Birincisi Bilgi yada Bâtin Hazreti (hazretu'l-batın)'dır. Bu Allah'ın İsim ve Sıfatlarının yanında sabit varlıkları da içine alır. İlk Hazretin tam karşısında Duyu-Algı Dünyası, ya da Zahir Hazreti (hazretu'z-zahir) yer alır. Bu ikisinin arasında Merkezi Hazret bulunur; ki bu iki tarafı da kuşatır ve münhasıran İnsan-ı Kamil'e aittir. Sonra Merkezi Hazretin sağında, kendisiyle İlahi Gayb arasına ruhlar Hazreti bulunur. Son olarak, Merkezi Hazretin solunda dolayısıyla kendisiyle Görülür Alem arasına Hayal Alemi yer alır⁽¹⁵⁾

Beş Hazreti yükselen ve alçalan düzen olarak düşünmek de mümkündür. Söz gelişi, değişmez varlıklarla başlar ve bunların her düzeydeki varoluş tarzlarını gözlem-

15- İcazu'l-beyan, ss. 3-4/99; en-Nefahau'l-ilahiyye (Tahran, 1314/1898-99), s. 21; Şerhu'l-hadis, numaraları XVII ve XXI. Şu İstanbul yazmalarından bu son eserini tahkikini hazırladım: Şehid Ali Paşa, 138/2, 1369/1, 1371/2, 1394/2; Crh 2085/7, 2097/6; Hacı Mahmud 574; İbrahim Ef. 870/1

leyebiliriz. Şeyler (aynlar) Allah'ın Bilgisinde, gerçi O'nun tarafından ezeli-ebedi olarak bilinmiş olsalar da yokturlar (ma'dûm). Aynlar, Ruhlar düzeyinde Allah'la beraber bulunmak suretiyle aydınlık (nurani) varlıklar olarak vucut bulurlar; ama yine de O'ndan ayırırlar. Bundan sonra gelen Hayal düzeyinde bunlar hala nuranidir; ama bu nuranilik daha alt derecededir, dolayısıyla artık basit ve bileşik olmayan varlıklar değil, fakat parçalardan oluşmuş varlıklardır. Bu Hayal Aleminde velilerin ru'yetleri yeralır. Burada ruhlar kendilerini duyulur şekillerde izhar eder; ve yine, ölümden sonra, insanların amel ve ahlaki niteliklerinin cismani bir şekle bürünmesi burada olur. Nihayet, Varlık'ın dış tezahürünün en düşük düzeyine ulaşırsınız; yani karanlık (zulmani) ve bileşik (mürekkebi) olan duyulur Aleme⁽¹⁶⁾.

Bunlar varoluşun sırasıyla "manevi" yani Allah'ın Bilgisindeki "manalar"la ilgili (mana terimi a'yan-ı sabite ile müteradif olarak), ruhani, misali ve hissi diye atıfta bulunan, dört temel düzeyini oluşturur. Son üçü yaratılmış olduğu halde birincisi yaratılmamıştır.

Kamil İnsan'a gelince o dört varoluş düzeyini kuşatır. Aynı şekilde sıradan bir insan da dört düzeyin hepsini, en azından bunların onda açık bir biçimde yansıtıldığı anlamda, kuşatır. Onun "gerçekliği" ya da "manası" -yani İlahi mertebesi- sabit aynıdır. Onun ruhu Ruhların Alemine, nefsi Hayal Alemine, ve bedeni de duyulur aleme teka-bül eder. Böyle olunca da bir bütün olarak Kamil İnsanı yansıtır.

Aşağıdaki tartışmada Konevi, varoluş (vucud)'un üç alt düzeyinin mahiyetini ve insanın bunlarla olan ilişkisini açıklar:

Ruhlar Âlemi hem varlık hem de düzey bakımından Cisimler Aleminden ('alemu'l-ecsâm) (yani duyulur dünya) önce gelir. Cismani varlıklara erişen İlahi İmdat Allah ile bu cismani varlıklar arasındaki Ruhların aracılığına dayanır. Dahası, cismani varlıkların yöntemi (tedbir) Ruhlara emanet edilmiştir; iki taraf arasında bileşik ile bileşik olmaları arasındaki asli ayrılıktan dolayı hiçbir karşılıklı ilişki bulunamaz; Cismani varlıkların hepsi de bileşik olduğu halde Ruhlar bileşik değildir. O yüzden bunlar arasında sıkı bir bağlantı (münasebet), dolayısıyla karşılıklı ilişki yoktur. Hiçbir karşılıklı ilişki bulunmayınca etki-tepki; yardım alma -verme (imdad ve istimdad)'ın gerçekleşmesi diye bir şey de olamaz. Bu yüzden, iki alemde her biri diğeriyle karşılıklı bir ilişki kurabilsin diye, Allah Hayal Alemini, Ruhlar Âlemi ile Cismani Varlıklar Alemine kuşatan bir Berzah olarak yaratmıştır.

Hayal Âlemi ve onun temel özellikleri vasıtasıyla Ruhlar hayali tezahür yerlerinde (mezahiri-ha'l-misaliyye) somutluk kazanırlar. Bu durum Allah'ın şu sözleriyle işaret edilen bir olgudur: "O (ruh) Meryem'e hayali bir şekilde (temessele) kusuz bir erkek

16- El-Fukuk, ss. 204, 266-67

17- Şerhu'l-hadis, XXII. bu pasajın büyük bir kısmı Nakdu'n-nusus'ta iktibas edilmiştir, ss. 54-55; bunun bir kısmı H. Corbin tarafından şu eserde tercüme edilmiştir: *Spiritual Body and Celestial Earth* (Princeton: Princeton Uni. Press, 1977), ss. 176-77; gerçi o bunu Muhsin Feyz Kaşani'ye atfetse de, gerçekte (kaynağını zikretmeksizin) Nakdu'n-nusus'tan iktibas etmektedir. Son eserin Farsça Giriş kısmına bakınız, s. i, dipnot 2.

olarak göründü.” (s. 19:17). Aynı şekilde Peygamber de “Bazen bir melek bana bir insanın hayali şeklinde görünür” Keza Cennet ve Cehennem hakkında da O'nun şöyle bir sözü vardır: “Cennet ve Cehennem hayali bir şekil içinde şimdi bana şu durum uzaklığında gösterildi”... Ruhanileşmiş insanlar (el-mutaravhinun)bu doğal elemental şekillerindne soyundurulduklarını ve ruhlarının tezahürün ruhani hallerinde örtüye büründükleri zaman gerçekleşen ruhani yokluklarında -Hayal alemine yükselirler.

Buna benzer bir durumu hem kuramsal hem de olgusal açıdan insanın ruhu ile bu ruhun çekip çevirdiği doğal unsurlardan oluşan bedeni arasındaki ilişkide de fark etmek mümkündür: Onun bedeni ile ruhu işaret edildiği şekilde ayrı olduklarından ve imdad ve istimdad'a dayanak olabilecek hiçbir karşılıklı ilişki imkanı bulunmadığından mücerret (mufârik) ruh arasında bir berzah olarak yaratmıştır. Böylece, onun akla-benzer bir yeti (kuvve akliyye) olması bakımından, hayvani ruh bileşik olmayan bir şeydir ve mücerret ruha bir yakınlığı bulunmaktadır. Fakat gerçek yapısı bakımından, bütün bedene yayılan ve değişik türden tasarruflarda bulunan farklı birçok yetiden oluştuğu ve fiziki kalbin sol odacığındaki buharda taşındığından unsurlardan oluşmuş terkibe yakınlığı söz konusudur. O yüzden karşılıklı ilişki ve etki alış-verişi gerçekleşir, dolayısıyla yardımlaşma ve yönetim ortaya çıkar.

Hazretlerin beşe bölünmesinin nedeni biraz farklı bir ifadeyle bu şekilde özetlenebilir: Gayb Görünmez ve Şehadet (Görülür) diye iki temel hazret vardır. Ancak, tıpkı bazı şeylerin başka bazılarında daha görülür olduğu gibi, bazı şeyler de başka bazılarında daha görünmezdir. Buna göre, her iki Hazret hakiki ve izafi'ye ayrılabilir. Hakiki Gayb, 'i'sim ve sıfatlarıyla birlikte Allah'tır. İzafi Gayb Ruhlar Alemidir. Gerçek Şehadet (Görülür) duyulur dünya ve İzafi Görülür de Hayal Alemidir. Son olarak Kamil insan bu dört Hazreti kuşatır. ⁽¹⁸⁾

Dini sembolizmi bir kenara bırakır da daha felsefi bir yaklaşımı benimsersek Hazretleri, Meşşâî Filozofların tartıştıkları Varlık'ın gerçek mahiyetinden de çıkarmamız mümkündür. Varlık üç kategoriye ayrılır: Zorunlu (vacib), olurlu (mümkün) ve imkansız (mümteni). Zorunlu varlık mahiyeti gereği vardır, dolayısıyla olmaması mümkün değildir. İmkansız olan varlık varolamaz; çünkü bu Varlık'ın gerçek mahiyetiyle çelişir. Dolayısıyla onu tartışma dışı bırakabiliriz. mümkün (olurlu) varlık ise varlık ve yoklukla ilişkisi eşit olan şeydir. Varolabilir de, olmayabilir de. Alemdeki her şey varoluşları yokluklarına 'tercih' edilmiş olmasından dolayı varlık alanına gelmiş mümkün varlıklardır. Zorunlu Varlık, belli bir süre onlara varoluş vermeyi seçmiştir; ancak O'nun Gerçekliği öyle istediği zaman da bu varoluşu ondan almayı seçecektir.

Buna göre, bir yanda Zorunlu Varlık'a, yani İlk Hazrete, diğer yandan ise müm-

18- Konevi bu şemaya l'cazu'l-beyan'da işaret eder, s. 86/194, ve Cendi ise Fusus üstüne yazdığı şerhinde atıfta bulunur. Nuh üzerine olan bölüm. Ş. C. Aştıyani bu şerhin bir edisyon kritiğini hazırlamaktadır; belki de İbn Arabî'nin şaheseri üstüne yapılmış yüzden fazla eserin en önemlisidir. 791 tarihli mükemmel bir yazmayı esas aldım: Kılıç Ali Paşa 606. Öteki değerli İstanbul yazmaları şunlardır: Nuruosmaniye 2457 (yedinci yüzyıl); Şehid Ali Paşa 1240 (869'da Fatih sultan Mehmed için istinsah edilmiştir); Laleli 1417 (824 tarihli); Halet Ef. 261; Reşid Ef. 405 (895 tarihli); Şehid Ali paşa 1241.

kün varlıklara sahibiz. bunlar da doğrudan doğruya üç türe ayrılmaktadırlar. Birinci sıradada hala bütünüyle Zorunlu Varlığın özelliklerinin yani Birlik ve batini oluşun hükmü altında bulunan varlıklar yer alır, ki bunlar Ruh'lardır. Sonra bütünüyle imkanın özelliklerinin yani çokluk ve tezahürün hükmü altında bulunan başka varlıklar gelir ki, bunlar da duyulur dünyanın gerçeklikleridir. Son olarak ise özellikleri oldukça iyi dengelenmiş ne Zorunluluğun ne de imkanın hükmü altına girmiş hayali (misali) varlıklar gelir. Derken salt Zorunluluktan salt imkana kadar tüm düzeyleri bir tek bütün içinde bir araya getiren Kamil İnsan her şeyin sureti (form) içinde zuhur eder.⁽¹⁹⁾

O halde İbn Arabi'nin en önde gelen müridi tarafından açıklandığı şekliyle Beş İlahi Hazret şunlardır: (1) İlahi, (2) Ruhani, (3) Hayali, (4) Duyusal ve her şeyi kuşatıcı insani düzeyler. Konevi'nin ikiden üçe ilerleyişi beş Hazrete gidişe açıklık kazandırır. Belki de bu hususları zaten açıklamış olduğundan veya bunların çok açık seçik olmalarından dolayı, öyle anlaşıyor ki, takipçileri düzeylerin şeylerin mahiyetinden türeme sürecini tekrar etme ihtiyacını duydukları gibi; Merkezi Hazret ve iki yanda sıralanan, öteki dört Hazretle çoğunlukla ilgilenmemişlerdir. Onlar kendilerini daha çok Tanrı'dan ya da Bilgi Hazreti'nde duyulur dünyaya doğru olan dört iniş düzeyi ile ilgili tartışmaya açıklık kazandırmaya vermişlerdir.

Konevi'nin müridi Fergani altı tümel taayyün düzeyinden söz eder. Bu durumu, onun taayyünsüzlük düzeyini ilk mertebe olarak düşündüğü, sonra da şeyhi gibi, diğer beşini sıraladığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ancak, ilk düzeyden "İlk Taayyün" olarak söz ettiği ve terimleri kullanımındaki titizliği göz önünde bulundurulduğunda kanaatimce, onun, Bilgi düzeyine takaddüm eden ek bir taayyün düzeyini kastedtiğini (discern) söylemek durumundayız.

Bu düzeyi Konevi de tefrik etmemiş değildir; ancak, O, Hazretleri tartışırken onu gözden ırak tutmayı veya Birinci'de yedirmeyi tercih eder. Dahası, Fergani'nin yazıları açıkça Konevi'ni öğretilerine dayanır; ve her ne kadar Konevi'nin en iyi bilinen eserleri Fergani'nin ele aldığı konuların bir ölçüde çok azını tartışsa da, bu bağlamda onun kısa eserlerinden biri bu konuların tümünü ana hatlarıyla açıklar⁽²⁰⁾.

İlk taayyünle ilgili olarak Konevi şöyle yazar: "Tanrının vahdet olarak taayyünü, taayyünsüzlük ve sınırsızlığı takip eden bir tarz (mode)'dır. Bu birlik'ten sonra O'nun Kendisini Kendisiyle Kendinde bilmesi tarzı gelir... Böylece bilgi ilişkisi Ehadiyyet (Dışlayıcı Birlik)'i takip eden Vahdaniyyet (Kuşatıcı Birlik)'e aittir, ki Ehadiyyet de sırasında bilinmez, Taayyün Etmemiş, Sınırsızlığı izler"⁽²¹⁾.

19- Konevi bu tasnifi l'cazu'l-beyan'da tartışır, s. 379/ 510-11

20- Tahriru'l-beyan fi takriru şu'abi'l-ıman ve rutabi'l-ihsan. Ben bu eserin İstanbul'da bulunan şu yazmalara dayanarak bir tahkikini hazırladım: Crh. 1001/4, 2054/9; Fatih 1394/2, 2630/1; Şehid Ali Paşa 1340/2, 1384/7; Halet ef ilavesi 66/6; Feyzullah 2163/13; Topkapı E. H. 564/3.

21- El-Hadiye, bu eserde Konevi, Nasireddin Tusi kendi sorularına verdiği cevaplara karşı cevaplar verir. Onların bu mektuplaşmalarının muhtevasına ilişkin bir özet için, bkz.W. Chittick "Mysticism versus Philosophy in Earliest Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence", Religious Studies, XVII (1981), 87-104.

Buna göre İlk Hazreti, fiilen iki Hazret şeklinde düşünmek mümkündür: Birlik, fakat tüm öteki sıfat ve isimleri dışarıda tutan bir Birlik ve tüm sonsuz aynları ve şeyleri kendi nesnesi olarak alan Bilgi. Bu iki düzey, İbn Arabi Okulu'nun öğretilerine aşına olanlarca "Dışlayıcı Birlik" (el-ehadiyyet) ve "Kuşatıcı birlik" (el-vahidiyyet) olarak bilinecektir. Öyle anlaşılıyor ki bu iki terimi İbn Farid üzerine yazdığı şerhle Fergani popüler hale getirmiştir. Ama yine de bunları eserlerinde iki yerde birleştiren ilk kişi muhtemelen Konevi'dir (yukarıdaki gibi, başka yerlerde, el-vahidiyyet yerine el-vahdaniyyet'ten sözeder.) Bu iki yerden birinde Konevi şöyle yazar: "Dışlayıcı birlik (el-ehadiyyet) Birlikte muhtevî tüm tarzların ortadan kaldırıldığı (bir düzeydir), buna karşılık Kuşatıcı Birlik' (vahidiyyet)te bunların varlığı kabul edilir." (22) Öteki pasajda ise şöyle demektedir: "Tanrı'nın, doğrusu sadece kuşatıcı Birlik bakımından bir şey ya da şeylerin ilkesi ve kaynağı olduğu söylenebilir. Kuşatıcı Birlik, Dışlayıcı Birliği izler ve izafi çokluğa sahip olan isim ve sıfatların kaynağıdır." (23)

Kısaca, biz Tanrı'yı, kendisinden başka hiçbir şeyin bulunmadığı Birliği mertebesinde kavradığımızda O'nu başka bir şey değil Varlık olarak düşünebiliriz; bu durum her şey O'nun Tekliği tarafından tüketilir. Veya O'nu her şeyin kaynağı olarak, Sonsuz Bilgisinde tüm aynları bilen ve dilediğinde bunlara varlık bahşeden Yaratıcı olarak düşünebiliriz. İkinci bakış açısından O'nun tekliği potansiyel olarak herşeyi içerir.

Fergani, bu iki görüş açısını birinci ve ikinci taayyün düzeyleri olarak düşünmektedir. O şöyle yazar:

Tümel düzeyler, ikisi Allah'a, üçü de sonradan olan varlıklara (el-kevn) ait olmak üzere, beşle sınırlıdır. Sonra bir altuncısı bunların hepsini kovar.

Mertebeler, tezahür ve tecelli mahallesi olduklarından bunlarda zahir olan her bir şey ya, sonradan varolmuş şeylere değil, yalnız Allah'a veya hem Allah'a hem de türemiş şeylere zahir olmak durumundadır.

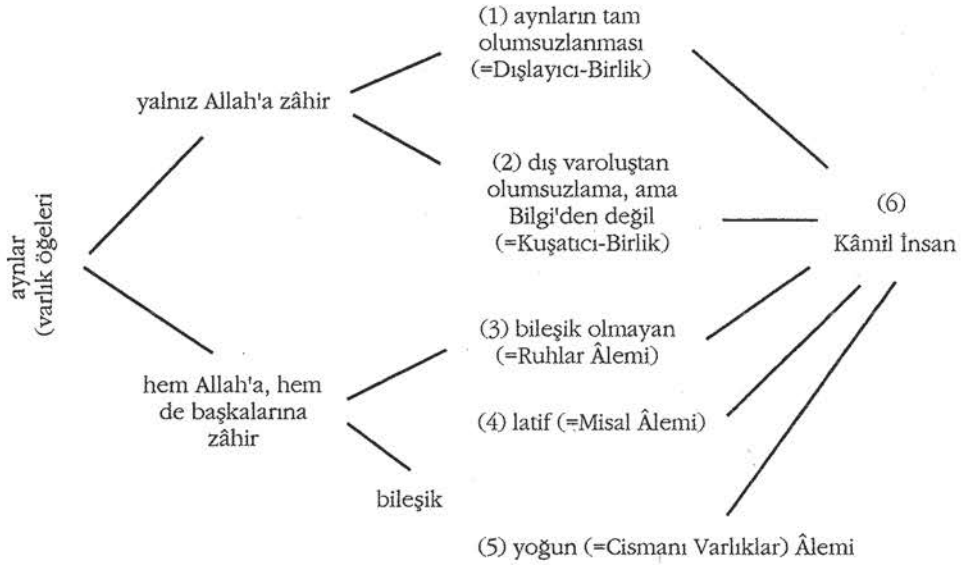
Birinci düzeye "Gayb Mertebesi" denir; çünkü burada türemiş (sonradan ortaya çıkmış) her bir şey ya bizatili veya benzeri şekilde gaybdır. Dolayısıyla burada Tanrı'dan başka hiçbir şey zahir olmaz.

Bununla birlikte, tezahür varlıklardan iki şekilde selbedilebilir (kaldırılabilir). Bir yandan bunların varlıklarını bütünüyle olumsuzlamak mümkündür; zira "Allah vardır ve O'nunla birlikte başka hiçbir şey yoktur." Böylece tezahür bunlardan hem Bilgide; hem de varoluşta olumsuzlanır; çünkü bunların varlıkları (ayn'ları) bütünüyle selbedilir. Bu tecelli yeri (mecla) İlk Taayyün veya Gayb'ın İlk Mertebesidir. Öte yandan, zuhurun (dış varoluştaki) sıfatı, şeylerin aynlarında -bunlar Bilgi'nin başlangıçsızlığında gerçek kılınp, ayrımlaştırılıp ve değişmek bir şekilde tespit edildikleri halde- olumsuzlanabilirler. Bunlar, tıpkı bizim zihinlerimizde bulunan hayaller gibi, Bilen'e zahir olurlar, ama kendilerine veya benzerlerine olmazlar. bu tezahür yeri de İkinci Taayyün, Manalar Alemi ya da İkinci Mertebedir.

22- Tahriri'l-beyan

23- El-Fukuk, s. 238

Zahir olanın hem Bilgi'de hem de varoluştaki (vucud) aynı zamanda türemiş şeylere de zahir olduğu yer olan tezahür ve tecelli yerine gelince bu üç türdür. Birincisi, bu öyle bir tezahür yeri olabilir ki burada zahir olan, türemiş ve var olan, ama özlerinde bileşik olmayan şeylere de zahir olur. Buna "Ruhlar Mertebesi" denir. İkincisi, öyle bir tezahür yeri olabilir ki burada zahir olan şey var olan bileşik şeylere de zahir olur. Sonra bu bileşik, varolan şeyler -bunlar bölünme, parçalanma, ayırma ve ulamaya uğramazlar anlamında- ya latif olabilir, ki bu durumda onların tezahür yeri ve şeylerin onlara zahir olduğu yere "Misal Mertebesi" denir; veya bu bileşik varlıklar -bölünme, parçalanma, ayırma ve eklemeye açık oldukları anlamında- ya latif şeylerle ilgileri bakımından veya gerçekten, yoğun olabilirler. Sonraki durumda bunların tezahür yeri ve bunlara zahir olan şeyin kendisinin zahir olduğu yer "Hissi İdrak Mertebesi" "Şehadet Alemi" ve "Cismani Varlıklar Alemi" olarak adlandırılır. Sonra Hakiki İnsan her şeyi kuşatır (bakınız diyagram) (25).



Fergânî'nin, aynları beş tümel düzeye ayırması

Başka bir yerde Fergani hem birinci, hem de ikinci taayyünleri İlk Hazrete dahil eder ve böylece de şeyhinin şemasına geri döner.

Belli bazı gerçeklikler işaret etmiş olduğumuz tümel hakikatler için bir mahal

24- Fergani Birinci ve İkinci Hazret ya da Taayyünleri bu alıntıların işaret edebileceğinden, çok daha kompleks ve ince bir tarsda tartışır. İbn al-Fariz üstüne olan şerhine yazdığı girişte -özellikle Arapça nüshasında- Konevi'nin bu meselelerle ilgili öğretilerinin olabileceği ölçüde açıklığa kavuşturulması arzusunda olduğunu izhar eder. İbn Arabi okulunun daha sonraki şahsiyetleri onun tahlilinin karmaşıklığının büyük bir kısmını genellikle görmezlikten gelirler. Onun görüşlerinin enine boyuna tartılması başlıbaşına bir makale yazılmasını gerektirir.

25- Munteha'l-medarik, s. 25; Nakdu'n-nusus'ta iktibas edilir, ss. 29-30.

olarak iş görür... Öyle görülüyor ki hallere 'mertebeler', "alemler" ve "hazretler" denir. Bunlar dört türe ayrılır ve bir beşincisi ise hem tikelleşmiş bir hazır oluş (tafsilen) ve hem de toplam bir birlik olarak (icmalen) bunları kuşatır.

Birincisine "Hazret, Gayb ve manalar mertebesi" denir. Birincisi ve ikincisi taayyünlerle bu ikisinin kapsadığı, yani birinci planda (İlahi) durumlar (şu'un) ve tarzlar ile İlahi ve türemiş gerçekliklerle olan Zat Hazretidir.

Karşıt bir konumda yer alan ikinci Hazrete ise "Şehadet ve hissi İdrak Mertebesi" denir. Bu düzey Rahman'ın Arşından toz-toprak dünyasına kadar uzanır ve bunlar doğan ve arada bulunan her şeyi yani cins, tür, bireyler ve dünyanın suretlerini kuşatır.⁽²⁶⁾

İniş yönünde Gayb Mertebesini takip eden üçüncüsüne "Ruhlar Mertebesi" denir.

Yükseliş istikametinde "Hissi İdrak Alemini" takip eden dördüncüsüne "Ayrık Hayal ve Misal Alemi" denir.

İnsani ve elemental suret bunları icmalen kapsadığı halde, alemin gerçekliği bunların hepsini tafsilen kapsar (içinde toplar)⁽²⁷⁾.

26- Fergani, hazretlerle yani bunların Kalem, Levh, Arş ve Kürsü gibi geleneksel kozmolojik sembollerle olan ilişkisi ile ilgili bir tartışmayla çok sıkı bir bağlantısı bulunan önemli bir tartışmaya atıfta bulunmaktadır. Bu tartışma, özellikle İbn Arabî'nin kendi yazılarıyla ilgili olduğunda, son derece karmaşıktır. Ben burada Konevi'nin şemasının daha sonraki çalışmalara ilk katkı olduğu söyleyebilirim. Konevi ontolojik mertebelerin inen düzenini birçok yerde şu şekilde özetlenebilecek terimlerle tanımlar: Gerçeklerin Gerçekliği (Hakku'l-hakaik) Duman (amâ), kalem (Kulli' Akıl), Levh (Kulli Ruh). Arş (Dokuz Gök), yedi gök, dört unsur, üç melekut, insan. Bu şema ile Beş Hazret arasındaki tekabülîyeti Konevi'nin eserlerindeki çeşitli atıf ve işaretlerden ve yine onun kısa Farsça risalelerinden birinin birçok elyazmalarından -ki burada o bunların bazısını açık bir biçimde ifade eder- çıkarmak mümkündür (Konya Mevlana Müzesi 1633, varak 1186). Hakku'l-hakayik Ehadiyyet ya da Muhammedi Halkate tekabül eder. Âmâ (bulut, duman)'ya Hz. Peygamberin şu soruya verdiği cevapta işaret edilir: "Rabbimiz yaratıkları yaratmadan önce neredeydi?" "Amâ'da" diye cevap verdi o, "Onun ne üstünde, ne de altında bir hava vardı." Bu hakikat Konevi'nin metafiziğinde merkezi bir rol oynar. Bu, gerçi zaman zaman saha bakımından daha geniş dolayısıyla onun şemasına İlk Hazretle eşit gibi, görünse de, öyle anlaşılıyor ki Vahidiyyete tekabül etmektedir (Fergani'nin şemasında birinci ve İkinci Taayyünler) Ruhlar Alemi Kalemden Levha kadar ve misal Alemi ise Levh'tan Arşa kadar uzanır. nihayet Cisimler Alemi bizzat Arş'tan başlar, Kürsü'yü ve yedi göğü kuşatır ve fiziki alemdeki her şeyi içine alır.

İnsanın uhrevi varoluşuna ya da ölümden sonra Allah'a dönüşün ontolojik mertebelerine gelince, birincisi Berzah'tır; arkasından Diriliş, sonra cennet ve cehennem, sonra "ruyet yakınlığı" (kesibu'r-ru'ya) ve en son olarak da Hakikatler Hakikati gelir. Tabii, Berzah Misal Alemine tekabül ederken, Diriliş bu alemden bir sonraki mertebeye intikale denk düşer. Cennetin çeşitli mertebeleri Ru'yet yakınlığı en yüksek olmak üzere ruhlar alemine aittir. Derken Kamil İnsan Ruhların en üstünü bile aşarak "yokluğa" (nonexistence) ve âmâ ya da Hakku'l-Hakaik mertebesinde Allah'la kaim olmaya döner.

Bu şemanın içinde cehennemin yeri benim için hala açık değildir. Belli bazı mülahazalar, öyle görünüyor ki onu daha aşağı bir ruhani aleme (melekut-i esfel) yerleştirmektedir (ki şeytanlar ve cinler buraya aittir; cehennemin süresiz devamı onu bir çeşit ruhani varoluş içine yerleştirmektedir). Bir pasajda Konevi lanetlileri "aşağı dünya" düzeyine (mertebesine) yerleştirir; bu öyle bir tabirdir ki genellikle Şehadet Alemine dalalet eder; ama bu pasajda büyük bir olasılıkla Misal Alemine işaret etmektedir. O, lanetlilerin "bileşim ve bayağılığın baskısı altında kaldıklarını" söyler... "Onların ruhiyeti ve vasıfların doğal yetileri (kuvahum et-tabiiyye) tarafından bozulmuştur. böylece ruhi cevherleri hiçliğe dönmüştür" (Şerhu'l-hadis, XXI; bkz. benim makale, "Commentary on a Hadis by Sdr al-din Quanawi," Alserat, VI, no. 1 (1980), 2330. Ontolojik alçalış ve yükselişle ilgili iki yayım mertebeleri konusunda bkz. Miftâhu'l-gayb, Fenari'nin Misbahu'l-İnsan'ının kenarında (Tahran, 1323/1905-1906), ss. 225-26, el-Fukuk, s. 190, l'cazu'l-beyan, ss. 197-98/310-11

27- Meşariku'd-darari, s. 36; pasajın çok büyük bir bölümü Nakdu'n-nusus'ta iktibas edilmiştir, ss. 31-32

Burada Fergani, Hazretlere ilgili çeşitli sınıflamalara herşeyi Kuşatıcı Düzeyi alemin gerçekliği ve insanın sureti şeklinde iki boyutlu yapmak suretiyle başka bir öge daha ekler ki böyle bir formüllendirmeyi ben başka bir yerde görmedim. “Gerçeklik” de “ayn” gibi Bilgide varolmayan” dış tezahürde var olan veya varlık ya da yoklukla sınırlandırılmamış olarak düşünülebilir⁽²⁸⁾. Ki “alem” yukarıda söylediğimiz gibi, “Allah’tan başka her şeydir.” Buna göre, eğer gerçekliği en geniş ve kayda tabi tutulmamış bir anlamda alacak olursak, “alemin gerçekliği” Bilgide bilinen ve baştan sona ontolojik düzeylerde sınırlanmış bulunan tüm nesne (ayn) ve şeyleri içine alacaktır. “Suret” (form)’i ele alacak olursak, bu “mana”ya karşı bir konumda yer alır ve onun dış veche-sini temsil eder. “Suret-mana” ikiliği fiilen “zahir-batin” ikiliği ile eşanlamlıdır. “Unsuri” (elemental), yani dört unsurdan oluşmuşluk, suretin Cismani Varlıklar aleminde kaim olduğuna ve gerçekten fiziki gerçekliği anlamına geldiğine delalet eder. Bu bakımdan öyle anlaşılıyor ki, Fergani zahiri olarak İnsan-ı Kamil’in fiziki bir insan olduğu halde batini olarak her şeyin gerçekliğini kuşattığını söylemektedir.

Şu da söylenebilir ki Fergani’nin -eserinin daha popüler Arapça nüshasındaki-ontolojik düzeylere ilişkin ilk tasnifi çok geniş etki yapmış olan bir sınıflandırmadır. Bununla birlikte beş Hazreti muhafaza etmek ve altına çıkarmaktan kaçınmak için işarettiği her şeyi kuşatıcı düzey genellikle görmezlikten gelinir.

Her ne kadar Cendi Fusus üzerine yazdığı devâsâ şerhinde mütemadiyen bireysel Hazretlere atıfta bulunsa da, bunları çok nadir olarak birlikte ele alır ve yalnız bir vesile ile bunların “Beş İlâhi Hazret” şeklinde tartışmasını yapar. Bu pasajda o, bunların tasnifi ile ilgili biraz daha farklı bir şema sunar; çünkü Hayal alemini iki hazret olarak telâki eder ve insan-ı kamil’den ayrı bir düzey olarak söz etmez. Bu taksimin Konevi’ye atfedildiğini görmüş olsam da, böyle bir şeyi onun eserlerinde bulamadım.⁽²⁹⁾

Konevi ve takpîçileri hayal ya da misal alemini ikiye ayırır; fakat Beş Hazretten söz ederlerken bu ikisinin genellikle birleştirirler. Birincisine “ayrık” (munfasıl) denirken, ikincisine “bitişik” (muttasıl) olarak atıfta bulunulur. birinci türden olan hayal insanın olağan bilinçliliğinden bağımsızdır ve doğrudan doğruya Ruhlar Alemini yansıtır. Bu yüzden İbn Arabi Fusus’un dokuzuncu bölümüne “Yusuf Kelimesinde Tecessüm Eden Nur Hikmeti” adını verir. Fakat, beklendiği gibi, İlâhi “Işık” İsmi tartışmak yeri-

28- Bkz. 1. notta zikredilen “Sadreddin Konevi” ile ilgili makale

29- İbn Arabî’nin şiirinin iki dizesi (Kunna hurufen a’liyat lem nukal Muteallekat fi zura a’la’l-kulal) ile ilgili kısa yorumun yazarı, Hazretleri bu şekilde taksim eder ve şemayı Konevi’ye atfeder. Cami bu pasajı Nakdu’n-nusus’a alır (ss. 32-33; ve ayrıca bkz. ss. 515-17). Bazı yazmalarda bu eser Konevi’nin şarihlerinden biri olan Fenari’ye atfedilir. Bu eserin yazmaları bir tek yazar ya da başlık altında tasnif edilmediğinden -bu yüzden bunları bulmak sadece şansa kalıyor- karşılaştığım eserleri zikrediyorum: Raşid Ef. 344/6 (varaklar 57-61; Fenari’ye atfedilir.); Hakim Dolu 939/2; Crh. 2054/5 (varaklar 49-51), 2061/26 (ek-sik), 2097/2 (varaklar 5-7); Fatih 2630/5 (varaklar 116-119; Fenari’ye atfedilir vce 881 tarihlidir); Ayasofya 2090/3, bu şiirin aynı dizeleri ile ilgili en azından iki şerh daha bulunmaktadır. Birincisi Cemaleddin Ebu’l-Mehasin tarafından Badar diye bilinen, Sadreddin İskender el-Şerif el-Hasani’nin oğlu Şihabeddin Ahmed’e cevaben yazılmıştır. (yazmalar: Şehid Ali Paşa 1389/2, 777 tarihli; şehid Ali paşa 1288-99). Tartışmanın düzeyi yüksektir ve İbn Arabi okulunun bilinmeyen bir şeyhinin yasınının ir örneğini gözönü-ne serer. İkincisi elyazma kitabın başında Kaşani’ye atfedilir: Crh. 2054/4, varaklar 47/49

ne Hayal Alemi ile ilgilenir. Şarihler bu durumu onun cismani varlıklar Alemine nisbetle nurani, fakat Ruhlar alemine nisbetle karanlık olan ayrık hayale işaret ettiği şeklinde açıklarlar.

Bitişik Hayal ise bireysel insana bağlı ve onun yetileriyle kayıtlı olan Hayal Alemdir. Konevi bu iki tür hayali şöyle anlatır.

Misal Aleminin Allah'ın zahir isminin tezahür yeri olan -alemin dış şekliyle, tıpkı insan zihni ve hayalinin kendi dış suretiyle olan ilgisi gibi ilgisi vardır.

..Misal Aleminde hiçbir eksiklik Allah'ın Bilgi veya kudretine hanel vermez, tasavvur edici güç (el-kuvvetu'l-mutasavvıra) (hayali yeti) işte bu Kudretin bir nüshasıdır... böyle olunca bu alemdeki hiçbir şey Bilgi ile uyum içinde olmadan cismani bir şekil almaz. Bu Bilgi'ye hiçbir bilgisizlik ilişmez. Bu bakımdan, hayali suretler (aynlar bizatihi oldukları şekilde) doğru bir biçimde tekabül etmek durumundadırlar. Aynı şey Ruhlar ve Yüce Nefsler (en-nufusu'l-'aliye) hakkında da söylenebilir (yani aynı zamanda şeylerin gerçekliklerini doğrudan doğruya yansıtan Ruhani Alem hakkında) Ama insanda durum farklıdır. Çünkü insanın hayali yetisi (gücü) ruhunun nuraniliğine ve ruhunun zaten bildiği şeye bağlıdır ve ondan aşağıdadır. Ruhu hayali yetiye dikte eder ve bu yeti de onu olduğu gibi almaya koyulur; fakat bu durum beynin (ed-dimağ) şartlarının mükemmeliği, yapının sağlamlığı ve dengesizliği ve zaman ve mekanın özelliklerine uygun olarak olur. Bu, Misal Aleminde somutluk kazanmış şeylerle zıtlık gösterir; yani önce "Batın" İsmine ikinci olarak da Akıllara ve Ruhlara. Bu bakımdan, insanların sınırlı hayallerinin Misal alemiyle olan ilişkisi, derelerin ondan ayrılmakla birlikte bağlantıyı sürdürdükleri büyük bir ırmakla olan ilişkisidir. Başka bir ifadeyle, her hayalin bir yanı Misala alemine bitişik ve bağlıdır. Bu yüzden, insanın hayal ve rüyelerinin doğruluğunun bir dizi nedeni vardır...⁽³⁰⁾

Bu giriş sayesinde, Cendi'nin Hazretlere ilişkin burada özetlediğim tanımının mantığını anlayabiliriz. Birincisi Manalar Alemdir. Bunlar Allah'ın Bilgisinin nesnelere ezelde aldığı suretlerdir. Allah dostları (veliler) bunlara "değişmez aynlar" derler.

İkincisi Ruhlar Alemdir ki, aşkınlık, ululuk, arınmışlık, birlik, basitlik, üstünlük ve nuranilik gibi sıfatlar bu aleme aittir.

Üçüncüsü Misal Alemdir. Burada tecelliler cismanileşir, şekilüstü aynlar şekle dönüşür (personified), İsimler ve Sıfatlar, suret kabul eder ve Ruhlar şekil ve görüntüler içinde hayali olarak tezahür ederler. Çünkü bu alemde bunların tümü cismanileşme, biçime bürünme ve hayaller içinde kendilerini izhar etme gücüne sahiptir. Bunlar, gerçi bizatihi şekilüstü ya da ruhani olsalar da, cismani şeyler olarak algılanırlar.

Dördüncü Hazretle Ruhlar ve manalar, hayal yetisine sahip her canlı tarafından hayali şekil ve biçimler olarak algılanırlar. Bu mana ve Ruhlar algısının çeşitli bileşenleriyle uygunluk içine ve her iki taraf arasındaki yakınlık, farklılık, ilişki ve ahenge uygun olarak suret ve biçime bürünürler; fakat ortak duyudaki (el-hissu'l-müşterek) hayali yeti tarafından da kayda tabi tutulurlar.

30- El-Fukuk, s. 205, keza Şerhu'l-hadis, XXII

Üç ve dördüncü Hazretler arasındaki fark, üçüncü Hazretin içinde Ruhlar, manalar ve tecellililerin inip zahir olduğu ilk hayali suret, biçim ve şartlardan ibaret olmasıdır. Bu suretler, biçimler ve şartlar, Ruhlar ve manalar için (Ruhlara ve manalara yaraşan) ruhani ve nurani "bedenler" (kavâlib) ya da "binalar" (heyâkil)'dir, algı sıfatları ile ilişkili ya da ortak duyu'da değil. Ama dördüncü Hazrette söz konusu bu suretler, içinde zuhur ettikleri mahalle uyarlar ve mahallin düzeyi ve algısına tekabül ederler.

Beşinci Hazret cismani varlıklar alemidir...⁽³¹⁾

Gerçi Cendi, insan-ı kamil'den ayrı bir hazret olarak sözetmese de, bir sonraki paragrafta beş hazretin tamamının onda (İnsan-ı Kamil) toplanıp birleşmelerinin nasıl olduğunu tartışır.⁽³²⁾

Kaşani, İlahi Hazretlerle ilgili görüşlerini Fusus üzerine yazdığı şerhle şöyle özetler:

Sufilerin anlayışına göre beş alem vardır ki, bunlardan her biri, içinde Allah'ın zahir olduğu bir Hazrettir: (1) Zat Hazreti, (2) İsim ve Sıfatlar Hazreti, yani Uluhiyet Hazreti (3) Fiiller Hazreti, yani Rububiyet Hazreti; (4) Misal ve Hayal Hazreti ve (5) Şehadet Hazreti. (Her bir durumda) alttaki üsttekinin hayali ve tezahür yeridir. En üstteki (zat ya da) Mutlak Gayb Alemidir; aynı zamanda buna "Gaybu'l-Guyub"da denir. En alttaki Şehadet Alemidir, ki bu hazretlerin sonuncusudur.⁽³³⁾

Burada Kaşani'nin başkalarının genellikle Hazret olarak düşünmediği taayyün-süzlük düzeyini, Hazretlerin ilki kıldığını görüyoruz. Bu durumda Bilgi Hazreti (Konevi) veya ikinci Taayyün Hazreti İkinci Hazret olmuş oluyor. Üçüncüsü, Allah'ın Kudre-

31- Şerhu Fususu'l-hikem, hutbe ile ilgili şerh, hamd ile ilgili onuncu tartışma

32- Hazretler meratibindeki kesin yeri bakımından karışıklık yaratabilecek "hayal" teriminin başka bir kullanımına bu noktada işaret etmek yararlı görünüyor. Belli bazı pasajlarda Konevi Mutlak Misal Alemine (alemu'l-misali'l-mutlak) atıfta bulunur ve bu arada da onu Merkezi Hazretle, yani İnsan-ı Kamil ile özdeşleştirir (l'cazu'l-beyan, s. 62/167; Şerhu'l-hadis, XVII). bu tür bağlamlarda, O , Mutlak Hayali "Amâ" ile özdeşleştiren İbn Arabi'yi takip eder. (bkz. yukarıda not 26) ve sonrakine "kuşatıcı hazret ve kuşatıcı mertebe" der. (el-Futuhatu'l-Mekkiyye, (Beirut, tarihsiz), II, 310; krş. İbn Arabi'nin teknik terminolojisine ilişkin paha biçilmez sözlük, S. el-Hakim, el-Mu'cemu's-Sufi (Beirut, 1981), ss. 447 vd., 820 vd. ve H. Corbin, Creative Imagination in the Sufism of İbn Arabi (Princeton: Princeton University Press, 1969), s. 186, Keza İbn Arabi Amâ'yı "içinde tüm yaratıkların tezahür ettiği" ve "tüm alemlerin cevheri" olan Rahman'ın Nefesi ile özdeşleştirir (Futuhat, III, 465, II 313). Konevi de aynı özdeşleştirmeyi yapar ve Amâ'nın "Kamil İnsan'ın kamil İnsan olduğunca mertebesi olduğunu" ilave eder (l'cazu'l-beyan, s. 47-150). Kısaca Konevi, Mutlak Hayal'i Merkezi Hazret olarak tasnif etmekle, onun, İnsan-ı Kamil'in isimlerinden biri olduğunu kabul etmektedir (zira İbn Arabi tarafından, en azından belli bazı bakış açılarından, kırk kadar ismi daha müteradif olarak kullanılmaktadır, bkz. (el-Mu'cemu's-sufi, s. 158) Fakat Mutlak Hayal ile İnsan-ı Kamil arasındaki tekabülîyet çok geçmeden İbn Arabi takipçileri tarafından gözden ırak tutuldu. Konevi, yukarıda işaret edildiği üzere, buna işaret etmektedir. Fergani ise kendisinin Farsça Meşariku'l-darari'sinin girişinde; bunu iki kez zikreder (ss. 23, 39-40); fakat aynı eserin yine kendisine ait Arapça nüshasında (muntaha'l-medarik), bu terimi kullanmaz; belki de onun zaten safdışı edilmiş olduğuna işaret etmektedir. Meşarık'in her iki pasajında da, ergani Mutlak Hayal'i Amâ ile özdeşleştirir; ve ikincisinde ayrık hayalin "Mutlak Ama-hayal'den ayrılan bir akıntıya benzediğini" yazar. İbn Arabi'nin daha sonraki takipçileri Mutlak Hayal tabirini ayrık hayalin eşanlamlısı olarak canlandırırılar (sözgelimi, el-Kayseri, Şerhu'l-Fusus, ss. 27, 184; Nakdu'n-nusus, s. 156. Corbin, Creative Imagination adlı eserinde bu sonraki yorumlara uyar (bkz. özellikle s. 120) ve bu hata onun kanıtının büyük bir kısmı için temel teşkil eder.

33- Şerhi Fususu'l-Hikem (Kahire, 1966) Yusuf bölümü, s. 132

tini haricen izhar ettiği mahaldir; ki burası O'nun Rububiyetinin en açık bir şekilde sezgilendiği yerdir; yani Ruhlar Alemi. Dördüncü ile beşinci çoğu semalardaki sıra ile aynıdır ve Kamil İnsandan ise sarf-ı nazar edilir.

Gerçekten Kaşani, Hazretleri dikkat çekecek şekilde basitleştirir ve onlara taayyün etmiş ve etmemiş bütün Varlığı kuşatır. Ama Kamil insanın onun semasına yeri yoktur; dahası onun, Kamil İnsanın Hazretlerle ilgili bakımından rolünü başka yazılarında açıkladığına da rastlanmaz. Onun, hazretleri bu şekilde tasnif etmesinin nedeni bir ölçüde şu gerçekte yatıyor olabilir: O, Ehadiyyet Hazretini Zat'la özdeşleştirir⁽³⁴⁾ ve böylece de Konevi ve Fergani'nin Hazretlere ilişkin tartışmalarındaki birçok inceliği görmezlikten gelir.

Kayseri'nin şeması Konevi'ninkiyle büyük ölçüde örtüşür. O, Fusus üzerine yazdığı Giriş kısmında şöyle yazar:

Küllî Hazretlerin ilki (1) Mutlak Gayb Hazretidir. Onun alemi, İlmi Hazretteki sabit aynlar alemidir. Bunun karşısına (2) Mutlak Şehadet Hazreti vardır, bunun alemi mülk alemidir (Duyu Algısı Alemi). Sonra İzafî Gayb hazreti gelir ve bu da ikiye ayrılır: birincisi (3) Mutlak Gayb'a yakın olan hazret, ki bunun alemi Melekat ve Ceberruti⁽³⁵⁾ Ruhlar alemi, yani mücerred akıllar ve nefsler alemidir. İzafî Gayb' Hazretinin ikinci kısmı (4) Şehadet'e yakın olan alemidir. O'nun alemi misal alemidir. İzafî Gayb'ın iki kısma ayrılmasının nedeni Ruhların hem mutlak şehadet alemine uygun hayali suretlere, hem de Mutlak Gayba uygun düşen akli mürecced suretlere sahip bulunmasıdır. Beşincisi ise (5) yukarıdaki dört hazreti kendinde toplayan Hazrettir. Bunun alemi tüm alemleri ve bu alemlerde bulunan her şeyi kuşatan insani alemdir⁽³⁶⁾.

Bu pasajın hemen arkasından gelen satırlarda Kayseri, Hazretlere başka bir bakış açısından bakar; dolayısıyla bu kez de gördüğümüz başka şemaları dile getirir.

Buna göre (1) Mülk Alemi, mutlak Hayal Alemi olan (2) Melekat Aleminin, mazharı (tezahür yeri)dir. Bu da sırasında (3) Ceberut Aleminin, yani soyut Gerçeklikler Dünyasının mazharıdır. Bu alem de (4) Sabit Aynlar Aleminin mazharıdır ki bu da (5) ilahî İsimler ve Vahidi Hazreti izhar eder; o da bizatihi (6) Ehadiyyet Hazretinin mazharıdır⁽³⁷⁾.

Bu ikinci tasnifte, Kayseri, Kamil İnsanı gözardı eder ve Konevi'nin ilk hazretini üç düzeye ayırır: Ehadiyyet, Vahidiyyet ve A'yan-ı Sabite düzeyleri. Buna bağlı olarak

34- O bunu kısa risalelerinin ikisinde açık bir biçimde ifade eder; birisi "hakikatü'z-zatî'l-ilahiyye" konusu üstüne, öteki de Fasıl fi'l-vucud adını taşımaktadır. (Ayasofya 4875, varaklar 81-83 ve 84-85).

35- Farsça risalelerinden birinde (Tabsıratü'l-mubtedi ve tezkıratü'l-muntehi) Konevi Melekat'u "üst ve "Alt" diye ikiye ayırır. Birincisinin yakın melekler ya da karubiyyan alanı olduğunu ve "yenilmezlik" (Invincibility) diye isimlendirildiği halde sonrakinin aşağı melekler sahası olduğunu ifade eder. Kayseri burada, gerçi çok sayıda sufi Yenilmezlik Alemini İsim ve Sıfatlarla özdeşleştirse de, bu tasnifi takip ediyor görünmektedir.

36. Şerhu Fusus'l-Hikem, ss. 26-27; Şerh-i Mukaddime-yi Kayseri, s. 268. Kayseri, gerçi Şerhu Kasidetü't-taiyye'sinin girişinde biraz farklı bir biçimde dile getirirse de aynı tasnifi verir, yazmalar, Laleli 357/3 808 tarihli, yalnız giriş); Topkapı R. (yalnız giriş); Hamidiye 652/1, Bağdatlı Vehbi Ef. 702.

37. Şerhu Fusus'l-Hikem, s. 27; Şerh-i Mukaddime-yi Kayseri, s. 26

da, Kayseri bu iki semada Zat ya da mutlak düzeyi hakkına hiçbir şey söylemez. Ama öyle anlaşılıyor ki Konevi gibi (ve kendi hocası Kaşani'den farklı olarak) Kayseri de Zat'ı tüm taayyünlerin kaynağı olarak düşünmekte ve bu yüzden de şema dışı görmektedir.

Şu ana kadar yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere, beş ilahi hazret'e ilişkin, tüm sufiler tarafından benimsenmiş sabit bir tanım bulunmamaktadır. Tam tersine, aynı yüz yıllık bir dönemde yaşamış ve sıkı bir mürşit-mürid ilişkisi ile bağlı olan bu beş kişinin eserlerinde bile çok sayıda farklı yorum bulunmaktadır. Açıkça, sayısız başka şahsiyet bu beş üstad (şeyh)'in görüşlerini değişikliğe uğratarak yüzyıllar içinde kendi yorumlarını eklemişlerdir.

Şüphesiz bu durum, köklü bir farklılığın tartışmış olduğumuz çeşitli şemaları birbirinden ayırdığı anlamına gelmez. Farklılıklar hususi bir bakış açısından veya kullanılan terminolojiden kaynaklanmaktadır, Bu farklılıklar ağırlıklı olarak "Gaybu'l Guyub"a (münezzeh zat) ve O'nunla doğrudan ilişkili bulunan şeylerle ilgilidir. Nihai bilinmezliği ile Allah'ın en ve zati mahiyeti, anlaşılabilir odur ki bu tür keskin ve hızlı tanımlara gitmeye imkan vermemektedir. Bununla birlikte dış şema aynı kalmaktadır: Gerçekliğin tamamı yaratılmamış ve yaratılmış diye ikiye ayrılıyor; sonuncu da sırasında üç temel düzeye bölünüyor (Ruhlar, Cismani Varlıklar ve bu ikisinin arasına yer alan Berzah): ve beşincisi bir gerçeklik - bu ister özellikle zikredilmiş olsun, isterse sadece ima edilmiş olsun- tüm bu düzeyleri kendine topluyor.