

KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ

İLÂHİYAT FAKÜLTELERİ V. KELÂM ANABİLİM DALI EĞİTİM-
ÖĞRETİM MESELELERİ ve KOORDİNASYON TOPLANTISI

ve

“KELÂM'DA BİLGİ PROBLEMİ” SEMPOZYUMU

15-17 Eylül 2000

Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi

(BİLDİRİLER)

Editörler:

Orhan Ş. KOLOĞLU

U. Murat KILAVUZ

Kadir GÖMBEYAZ

BURSA 2003

BİR KELÂM BİLGİNİ OLARAK EBÜ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'YE GÖRE GAZZÂLÎ'NİN KEŞF METODU

Dr. Ramazan BİÇER*

I- Kısaca Hayatı

468 yılında (1076) Endülüs'ün İşbîliyye kentinde doğan İbnü'l-Arabî'nin tahsil hayatı, Abbâdî veziri ve aynı zamanda İşbîliyye'nin büyük âlim ve ediplerinden olan babası Ebû Muhammed (493/1100)¹ ile başlar. Daha sonraları çeşitli bilginlerden ders alan İbnü'l-Arabî, Endülüs'te uygulanan temel eğitim ve öğretimi yeterince aldığına inanarak, önceleri Mülûkü't-tavâif'ten Benû Abbâd'ın yönetimi altında olan İşbîliyye ve civarının Murâbîtin Devleti komutanlarından Sîrîn b. Ebû Bekir'in eline geçmesi sonucu (484/1091), ülkesinde meydana gelen karışıklıkları bahane ederek, 485 yılının Rebîü'l-evvel ayında (Nisan 1092), on yedi yaşlarında iken babasıyla birlikte doğuya ilmi gaye için seyahate çıktı.² Endülüs ve Kuzey Afrika üzerinden, Abbâsîler'in başkenti Bağdat'a kadar ulaştı ve on yılı aşan bu yolculuk esnasında, çeşitli din ve mezheplere mensup birçok bilginle görüştü, onlarla fikir alışverişi yaptı ve tartışmalarda bulundu.

Daha sonraları ülkesine dönen İbnü'l-Arabî, 528 (1134) yılında İşbîliyye'ye kadı olarak tayin edildi.³ İki yıla yakın bu görevde kaldıktan sonra, bunu bırakarak eser yazmak üzere inzivaya çekildi. Müellifin görevi bırakması ve inzivaya çekilmesinin en önemli nedeninin, yöre ulemâsıyla aralarında geçen tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır.

539 (1144) yılında Endülüs'e giren Muvahhidûn ordusu, ülkenin içlerine kadar ilerleyerek İşbîliyye'yi fethetti (541/1146). Bu şehrin Muvahhidler'in eline geçmesi üzerine İbnü'l-Arabî'nin de içinde bulunduğu bir heyet, İşbîliyye halkı adına emîr Abdülmü'min b. Ali'ye (558/1163)⁴ biat amacıyla başkent Merakeş'e (541/1146) gitti. Emîrle görüşükten sonra başında bulunduğu heyetle birlikte İşbîliyye'ye dönmek üzere yola çıkan İbnü'l-Arabî, Fas'a ulaştığında hastalanarak burada vefat etti (543/1148).⁵ Kabri, bugünkü Fas kentinde Lisânüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdullah el-Gırnâtî'nin türbesi yakınında bulunmaktadır.

II- İlmî ve Kültürel Durum

Bir Mâlikî fakîhi olan Abdullah b. Yâsîn'in kurduğu Murâbitlar, bir din devletiydi. Yöneticilerin prensip olarak ilme büyük önem vermesi nedeniyle 'bu dönemde bir çok bilgin yetişti. Devrin âlimleri başta fıkıh olmak üzere, hadis ve tefsir gibi ilimlere daha çok rağbet göstermişler, bazı ilim dallarına karşı ise maalesef soğuk ve menfi bir tutum sergilemişlerdi. Özellikle felsefe ile meşgul olanlar dönemin fakîhleri tarafından zındıklıkla

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

¹ Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye*, s. 123.

² bkz. *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 161.

³ İbn İzâri, *el-Beyânü'l-muğrib*, IV, 58.

⁴ bk. Abdülkerim Özeydin, "Abdülmü'min el-Kûmî". *DİA*, I, 274-275.

⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilâ*, I, 335.

itham edilmiş, aşağılanmış ve halkın gözü önünde eserleri yakılmıştı.⁶ Muhtemelen yönteminden ötürü kelâm ilmi ve bu ilimle uğraşanlar da benzeri hakaretlere maruz kalmışlardı.⁷

Murâbitlar döneminde Doğu İslâm dünyasında zuhûr eden ve ünü Endülüs'e kadar ulaşan Gazzâlî'ye (505/1111) ve özellikle meşhur eseri *İhyâ'*ya karşı menfî bir propaganda sürdürülmüştür. Onun bu eseri Kurtuba'ya ulaşınca, içerisinde tasavvufî, felsefî ve kelâmî konulara değindiği gerekçesiyle, Mâlikî mezhebine mensup fakihler tarafından yakılmasına fetvâ verilmişti.⁸ Devrin kadısı İbn Hamdîn, Gazzâlî'yi tekfir etmiş, dönemin hükümdarı Ali b. Taşfîn'in de desteğini alan bu zât halkın gözü önünde Gazzâlî'nin kitaplarını yaktırmıştı (503/1109). Bu olayı işittiği zaman Gazzâlî'nin onlara beddua ettiği rivâyet edilmektedir.⁹ Gazzâlî ve eserlerine karşı izlenen bu olumsuz tutum, Murâbitlar Devleti'nin hâkimiyeti boyunca sürmüştür. Ali b. Taşfîn'in, ülkesindeki vezir, âlim ve kadılara, bid'at içeren kitapları, özellikle Gazzâlî'nin eserlerini buldukları an yakmalarını söyleyen bir emirname yayınlaması dikkat çekicidir.¹⁰ Bu dönemde tasavvuf, felsefe ve kelâm ile meşgul olanlar yanında özellikle Mu'tezilî düşüncüyü benimseyenlere aynı derecede katı bir tutumun sergilendiği de bilinmektedir.¹¹

Murâbitlar döneminde fukahânın devlet adamlarına tahakkümünden kaynaklanan taklitçi bir anlayışın etkisiyle fikrî hayat oldukça sönük geçmişti. Muvahhidûn devri âlimlerinin ise akîdevî konularda te'vili benimsemesi, fikhî meselelerde ise taklide karşı olması, fikir hayatına büyük bir canlılık getirdi ve bir çok önemli eser ortaya kondu. Felsefe alanında İbn Tufeyl (581/1185) ve İbn Rüşd (1198/595) gibi büyük filozofların bu dönemde yetişmiş olması, olumlu gelişmenin önemli bir göstergesidir. Öte yandan bir önceki dönemde zındıklık hattâ küfürle itham edilen İmâm Eş'arî ve Gazzâlî gibi kelâmcıların eserleri bu dönemde büyük ilgi gördü. Bir kısım tarihçilere göre bu devirde kelâm ilim dalının benimsenip meşru kabul edilmesinde bizzat İbn Tûmert'in (522/1128) rolü büyüktür. Meselâ bu görüşü benimseyenlerden biri olan İbn Haldûn'a göre, Endülüs'te Eş'arî mezhebinin yaygınlaşmasını, doğuya yaptığı yolculuk sırasında bir çok Eş'arî bilginiyle karşılaşmış kendileriyle ilmî münazaralarda bulunan ve onların fikirlerinden etkilenen İbn Tûmert sağlamıştır.¹²

İbn Tûmert döneminde, Mağrib'e yerleşerek birçok talebeye ders veren Bâkılânî'nin öğrencisi Ebû Abdullah el-Ezdî'nin de, Eş'arî mezhebinin Endülüs'te yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir.¹³

Endülüs halkının çoğunluğunu, Berberîler'le yerli Hristiyanlar'ın Müslüman olmuş çocukları oluşturuyordu. Berberîler'in öteden beri gelecekte haber veren gaybî ve sırrî ilimlere çok yakından ilgi duydukları

⁶ Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz*, I, 221.

⁷ Merrâküşî, *el-Mu'cib*, s. 236-237.

⁸ Kisânî, *el-Gazzâlî ve'l-Mağrib*, s. 71.

⁹ Merrâküşî, *a.g.e.*, s. 236.

¹⁰ İbn İzârî, *a.g.e.*, IV, 59.

¹¹ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 69.

¹² İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 643.

¹³ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 421.

bilinmektedir. Bu sebeple ülkede fal ve gayb bilgisi denemelerine dayanan geleneksel öğretiler, ülkenin Müslümanlarca fethinden sonra, tasavvufun farklı yorumlarının da etkisiyle, yeni bir boyut kazandı. Bu gelişme özellikle halk kesiminde çok canlı bir tasavvuf hareketinin oluşmasını sağladı. Her ne kadar Muvahhidler döneminde fukahâ, felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlere müsamâha göstermese de, bu ilimler arasında tasavvuf, özellikle halk kesiminde büyük rağbet gördü.¹⁴ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufî akımların Endülüs'te yeşermesinde önemli payı bulunan Muhammed b. Meserre'yi (319/931)¹⁵, insanları doğru yoldan uzaklaştırmaktan başka bir şey yapmamış bir kişi olarak nitelemesi, O'nun dönemin Endülüs fakîhlerinin tasavvuf karşılığı tutumlarından etkilendiğini göstermektedir.¹⁶

Müellifin yaşadığı dönemde en fazla ilgi gören fıkıh ilmi olduğu gibi, siyasetçiler ve halk üzerinde en fazla etki yapan fukahâ idi. İbnü'l-Arabî, kadılık görevini yaparken, dönemin Mâlikî fakîhleri arasında bazı olumsuzluklar yaşadı. Müellif, bunlara eserlerinin çeşitli yerlerinde acı birer hatıra olarak değinmektedir. Özellikle fukahânın mezhep taassubundan yakınan müellif, kadılık görevini bıraktığı gibi, ülkenin siyasî ve ilmî havasını beğenmeyerek te'lifle meşgul olmak için uzletti tercih etti. O, ülkesindeki genel siyasî ve kültürel ortamı tanımlarken, zamanın bozulduğundan, İslâm'ın yeniden bir "gariplik" dönemi yaşadığından, gerçek âlimlerin birer birer vefat ettiğinden, bid'atlere dalmış pek çok insanın şeriat örtüsü altına gizlendiğinden, toplumda mezhep taassubunun yaygınlaştığından, ülkenin cehâlet ve fakirlik içinde bulunduğundan ve en kötüsü de, insanların düşünce yoksunu olduğundan şikâyet etmiştir.¹⁷

Öte yandan Endülüs fakîhlerinin muhalefetine rağmen, Ebû'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûtî (355/965), Ebû'l-Yüsr er-Riyâdî (298/910), Ebû Ca'fer İbn Hârûn (320/932), Abdül'alâ b. Vehb (261/874), Ferec b. Sellâm, Halîl b. Abdülmelik, Abdullah b. Meserre (286/899) ve İbnü's-Semîne (315/927) gibi âlimlerin, doğuya yaptıkları seferleri sonunda, Mu'tezilî anlayış, yavaş yavaş Endülüs'e girmeye başlamıştır.¹⁸ Ancak, özellikle Murâbitlar döneminde bu düşüncüyü benimseyen âlimlere karşı çeşitli baskılar uygulanmış, bu nedenle de söz konusu bilginler, düşüncelerini sadece kendi aralarındaki özel sohbetlerde paylaşmakla yetinmişlerdi.¹⁹

Siyâsî ve fikrî açıdan oldukça hareketli olan bu dönemde Endülüs'te birçok alanda ilim adamı yetişmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin kendilerinden övgüyle bahsettiği âlimler arasında, Mâlikî mezhebinin Endülüs'teki önde gelen sîmâlarından Ebû'l-Velîd el-Bâcî (474/1081)²⁰ ile Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîlî'yi (392/1002) zikredebiliriz.²¹

¹⁴ Ahmed Emîn, *a.g.e.*, III, 68-69.

¹⁵ Bu zat ve görüşleri için bkz. Necmettin Bardakçı, *Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdullah İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri ve el-Müntekâ min Kelâmi Ehli't-tükâ Adlı Eseri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta 1998.

¹⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsim*, s. 368.

¹⁷ *a.e.*, s. 364-376.

¹⁸ *a.e.*, s. 368.

¹⁹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III, s. 42-44.

²⁰ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Sirâcî'l-mürîdîn*, vr. 278; bu zât hakkında bk. Ahmet Özcel, "Bâcî", *DİA*, VI, 414-415.

²¹ *el-Avâsım mine'l-kavâsim*, s. 367; bu şahıs için bk. Vecdî Akyüz, "Asîlî", *DİA*, III, 482.

III- İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî İle Karşılaşması

Genel anlamda tasavvufa karşı olmayan İbnü'l-Arabî, bazı eserlerinde kelâm açısından sûfîlerin görüşlerini incelemiş ve kendi ifadesiyle “aşırılık” olarak nitelendirdiği konuların değerlendirmesini yapmıştır. Bu bağlamda özellikle onların “keşf” metotlarını isabetli bulmayarak, bu anlayışı Gazzâlî'nin (505/1111) düşüncesi çerçevesinde tenkit etmiştir.

Yaşadığı dönemdeki Endülüs fukahâsının Gazzâlî'ye karşı menfi tutumu yukarıda belirtilmişti. Yine yukarıda kaydedildiği gibi, müellif on yedi yaşında iken (485/1092) doğuya ilim amaçlı bir yolculuğa çıkmış ve bu seyahat on yıl kadar sürmüştü. İbnü'l-Arabî'nin bu ilmî yolculuğun nedeninin, Murâbitlar'ın ülkeyi istilâsından sonra vukû bulan iç karışıklıklar ve bazı şahsî zaruretler olmanın yanında, ünü Endülüs'e kadar ulaşmış olan Gazzâlî ile görüşmek istemesi olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim O, bu amacı doğrultusunda Bağdat'a ulaştığında, o sıralarda buradan uzaklaşan Gazzâlî'nin dönmesini beklemiş ve bu vesile ile iki seneden fazla kalmıştır. Gazzâlî'nin Bağdat'a geri dönmesiyle birlikte O'nunla görüşme fırsatı bulan müellif, Ebû Saîd Tekkesi'nde kendisinden tek başına uzun müddet ders aldı. Gazzâlî'nin kendisine büyük önem vererek oldukça geniş zaman ayırmasını fırsat bilen müellif, onunla fikir alışverişinde bulundu ve daha önceden okuduğu eserlerinde (özellikle *İhyâ'*) bulunan bir çok tasavvufî konular üzerinde tartışmalara girdi.²² İbnü'l-Arabî, bu birikiminin bir kısmını daha sonra kaleme aldığı *el-Ecvibe* adlı müstakil bir risalede toplamıştır.²³

Gazzâlî'nin eserlerini inceden inceye tedkik eden İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî, felsefeye ağır bir darbe vurmakla birlikte, bazı konularda “gulât-ı sûfiyye”nin görüşlerine meyletmıştır. Yine müellife göre Gazzâlî, ilim alanında üstün bir yeri olmakla birlikte, tasavvufî meşgul olmaya başlayınca, bir çok konuda istikametten ayrılmıştır.²⁴

İbnü'l-Arabî, bazen “şeyhimiz”, “üstadımız”, bazen de “muallimim” şeklinde nitelendirdiği Gazzâlî'ye tenkitler yöneltmekle birlikte, O'nun etkisi altında kalmış, eserlerinin birçok yerinde O'ndan alıntılarda bulunmuş, hattâ çoğu kez O'nun kullandığı örnek ve ibâreleri olduğu gibi aktarmıştır.²⁵

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'ye karşı gösterdiği olumsuz tavırda, anayurdundaki Gazzâlî karşıtı ortam ile doğuya yaptığı yolculuk esnasında karşılaştığı Ebû Abdullah el-Mâzerî et-Temîmî (453/1051)²⁶ gibi bilginlerin de etkili olabileceği ileri sürülebilir. Ancak yukarıda da değinildiği gibi müellif, Gazzâlî'yi bir çok konuda takdir etmekle birlikte, özellikle tasavvufî görüşlerinden dolayı eleştirmiştir. Bu tür eleştirel yaklaşım, müellifin kendi mezhep imamlarına da takınmış olduğu bir tavır

²² *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 24.

²³ Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi (*el-Mecmû'* içinde, MS: 297-3, A-AI-LA., vr. 1-24).

²⁴ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 25.

²⁵ Ammâr Tâlibî müellifin Gazzâlî'den etkilendiği ile ilgili, onun sadece *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eseri ile Gazzâlî'nin *Makâsıdü'l-felâsife*'si arasında yapmış olduğu uzun mukayese için bkz. *Ârâ'ü Ebî Bekr b. el-'Arabî*, s. 291-293.

²⁶ Bu zâtın Gazzâlî'nin *İhyâ'*sına reddiye mahiyetinde, *el-Keşf ve'l-enbâ' 'ale'l-mütercim bi'l-İhyâ'* adlı bir eseri vardır. bkz. Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri' z-zekiyye*, s. 127-128.

olup, O'nun serbest düşünce üzerine kurulan anlayışından kaynaklanmaktadır.

IV- Gazzâlî'nin Keşf Anlayışı

Gazzâlî, bir bilgi vasıtası olarak keşf metodunu temellendirirken, ilimlerin sınıflandırılmasını ele alır. O konuyla ilgili farklı birkaç tasnif yapmakla birlikte, esas itibarıyla iki ana kategori üzerinde durur.

1- Dinî ilimler: Bu, kitap, sünnet gibi *usûl*; dünya işlerinin düzenlenmesiyle alakalı olarak fıkıh gibi *fürû*; sarf, nahiv gibi öncül (mukaddimât) ve kıraat, tecvîd gibi tamamlayıcı (mütemmimât) ilimler olmak üzere dört ana bölümden oluşmaktadır.

2- Aklî ilimler: Bunlar tıp, mühendislik ve astroloji gibi akıl ve tecrübe ile elde edilen ilimlerdir.

Gazzâlî'ye göre dinî ilimler içerisinde yer alan *fürû* ilmi de iki kısımdır:

A- Fıkıh gibi dünya işlerinin tanzimiyle ilgili ilimler.

B- Ahiret işlerinin düzenlenmesiyle alakalı ilimler. Bu da kendi içerisinde ikiye ayrılmaktadır:

a- İlimlerin asıl gayesi olan mükâsefe (bâtın) ilmi.

b- Kalbin halleriyle alakalı olan muâmele ilmi.²⁷

Gazzâlî'ye göre dinî ilimlerin elde edilmesi için, Allah'ın sıfat ve fiillerini bilmeyi engelleyen kir ve paslardan arınarak, kalbi parlatmak gerekir. Kalbin parlayıp hakka yönelmesi oranında mükâsefe ilminin ışıkları kendisinde parlamaya başlar. Bu tür bir ilim, kitaplarda bulunmadığı gibi, sadece ehil kimselerle konuşulduğunda ortaya çıkar.

Mükâsefe ilmi, kötü huylardan arınıp temizlenenlerin kalbine doğan bir ışık olup, ancak Allah'a yakın olan ve sıddîk mertebesine ulaşan kimselerde bulunur. Kalbinde böyle bir ışığın parıltısını hisseden kimse, normal insanların göremediği ve hissedemediği bir çok gaybî varlığı görür ve seslerini işitir.²⁸

Yine Gazzâlî'ye göre, bir kimsenin kalbi günahlardan arınmak suretiyle saflaşır ve bu nedenle de Allah ile arasındaki perdeler kalkarsa, onun kalbine melekût âleminin sûretleri inkişâf eder, hatta cenneti bile görebilir.²⁹

İlhamı, öğrenme yollarından birine başvurmadan ve delil getirilmeden kalbe doğan bilgi olarak tanımlayan Gazzâlî bunun, herhangi bir emek harcamadan kalbe doğduğunu kaydeder. Yine O'na göre, Allah'ı zikrederek tefekkür eden bir kimsenin kalbine Levh-i mahfûz'daki bilgiler tecellî edebilir.

Keşfin, saf bir kalple alakasını ısrarla vurgulayan Gazzâlî, keşf anlayışını iki asıl üzerinde temellendirir:

²⁷ Gazzâlî'nin bu tasnifi için bk. *el-Mustasfâ*. I, 3-4; *İhyâ*. I, 27, 32.

²⁸ *İhyâ*. I, 32-33.

²⁹ *a.e.*, III, 41-42.

a- Sadık rüyada, gayb âlemiyle alâkalı bilgilere ulaşılmasıdır.³⁰ Uyku halinde görülen bir gerçeğin, uyanırken de görülmesi mümkündür.

b- Peygamberler hakkında câiz olan bir hususun, ümmeti için de geçerli olabileceğinin kabul edilmesi. Nitekim peygamberler gaybdan haber vermekle birlikte, onlar da insandır. Bir peygambere vahiy gelir, salih insanlara ise bazı gaybî hakikatler üflenir.

Bu bağlamda insanda mevcut olan bilgilerin, alışılmış öğretim usûlleriyle öğrenilerek kazanılanlar ile bunlara gerek duyulmadan keşf yoluyla kalbe tecellî edenler olmak üzere iki şekilde gerçekleştiğini söyleyen Gazzâlî, ikinci tür bilgiyi, mükâsefe olarak nitelendirir.³¹

V- Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Gazzâlî'nin Keşf Anlayışının Değerlendirmesi

Gazzâlî'nin kendisine Ebû Saîd Tekkesi'nde vermiş olduğu özel dersler esnasında, kalbin bizzat haricî bilgileri alabilecek bir kapasitede olduğunu, böyle bir kalbin haricî varlıklara etki gücüne sahip bulunduğunu, hatta günahlardan arınmak suretiyle ne kadar saflaşırsa, o ölçüde etki gücünün artacağını, böylece yağmur yağdırmak, bitkileri çıkartmak gibi üstün niteliklere sahip olabileceğini, peygamberlerin nefislerinin de böyle bir özelliği bulunduğunu, bizzat kendisine söylediğini kaydeder.³²

Gazzâlî'nin, peygamberlerin şahıslarının kendileri dışındaki canlı ve cansız varlıkları etkileme gücüne sahip bulunduğunu ileri sürmesine itiraz etmemekle birlikte, bunun peygamberlerin şahsî meziyetlerinden kaynaklanan nefsî bir etki ile olmadığını, sadece Allah'ın kudret ve iradesi sonucu gerçekleştiğini kaydeden İbnü'l-Arabî, bu tür hârikulâde fiillerin meydan okuma (tahaddî) şeklinde vukû bulması durumunda mu'cize; tahaddî dışında meydana gerçekleşmesinde ise kerâmet olarak adlandırılacağını belirtir.³³

Müellife göre bu konuda asıl sorun, ilim-amel münasebetini anlayış tarzından kaynaklanmaktadır. Nitekim kendisine göre Gazzâlî, "ilim bir nur olup, Allah onu dilediği kulunun kalbine yerleştirir" demesiyle³⁴, ilim-amel münasebetinde sûfiler gibi düşünmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ise kul, ibadetlere devam eder, günahlardan kaçınır, ilim öğrenmede sebat eder ve de niyetini sâlim tutarsa, ilim ona nasip olur. Öte yandan amel bir gaye doğrultusunda elde edilir. Bu ise ilme bağlıdır. Zira bunlar, birbirini gerekli kılan iki unsurdur. İyi amellerin devam etmesi, ilmin de devamına delildir. Zira ibadet, mâbud hakkında yeterli bilgiye sahip olmakla alâkalıdır. İlmin ancak aklî çabayla elde edileceğini, amelin ise bu ilmin devamı veya sahibine etkisi sonucu olduğunu bildiren müellife göre, amellerin noksanlaşmasıyla ilim de zorunlu olarak azalır. Bundan ötürü Resulullah (sav) "Zina eden kimse, mü'min olarak zina etmez" buyurmuştur.³⁵ Zira

³⁰ İslam düşüncesinde rüya konusuyla alâkalı geniş bir değerlendirme için bk. İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, s. 153-157.

³¹ *İhyâ'*, III, 41-42.

³² *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 25-26.

³³ a.e., s. 38.

³⁴ bkz. *İhyâ'*, III, 32-34.

³⁵ İbn Mâce, "Fiten", 3.

zinaya yaklaşan bir kimse, bu konudaki bir takım bilgileri kaybettikten sonra bu işe yönelmektedir.³⁶

İlmin amelden önce olduğuyla ilgili hem naklî, hem de aklî delil bulunduğunu belirten müellif, Allah'tan ancak âlimlerin korkacağını bildiren âyete (el-Fâtır 35/28) göre, Allah'ın melekûtunun yer ve gökte olduğunu kabul eden kimsenin O'na itaat edeceği, bu nedenle amelde noksanlık yapan kişinin ilminin de nâkıs olacağını söyler.³⁷ İbnü'l-Arabî'ye göre ilim ile amel bağlantısında özellikle sûfilerin ileri sürdükleri göğsün açılması (şerh-i sadr) hadisi³⁸, anlam bakımından dinî açıdan sahih olmakla birlikte, mevzudur. Bunun yanında filozof ve peygamberlerin bilgilerinin, kalbin manevî olarak arınmasıyla oluştuğu düşüncesine³⁹ de karşı çıkan müellif, peygamberlerin bilgilerinin melekût âleminde müşahade ettikleriyle, kendi gayretleri sonucu ulaştıkları şeklinde iki türlü meydana geldiğini ileri sürer.⁴⁰

Velî kulların da bilgi elde etme konusunda diğer insanlar gibi olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, onların çok ibâdet etmeleri sayesinde bir takım ahlakî erdemlere sahip olduklarını belirtmeyi de ihmal etmez.⁴¹

Öte yandan ilim ile amel konusunda birçok tasavvuf bilgininin dayanak noktası olan ve Allah'tan sakınıldığında, O'nun bilgilendireceğini ifade eden âyet (el-Bakara 2/282), müellife göre alışverişle ilgilidir. Buna göre insanların birbirleriyle olan muamelelerinde dinî hususlarda haddi aşmama konusunda Allah'tan sakınılması, öğretilenlerle amel edilmesi ve ihlâsın korunmasına yönelik bir uyarıdır. Aynı zamanda bu âyet, insanın önceden öğrendiği bilgileri devam ettirmesi, unutmaması ya da o bilgilerden yararlanması şeklindedir. Müellife göre bazı fukâhâ bu âyeti, borç ve fâizle alakalı olarak ele almıştır.⁴² Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'ye göre ilim, ancak tecrübe, nazar ve sahih haberle elde edilebilir. İbâdet yoluyla ilim elde edilmesi bu alanda geçerli değildir. Yine O'na göre kendi başına tefekkür yaparak ilim elde edileceğini düşünmek de doğru değildir.⁴³

Gazzâlî ile kalp ve vazifeleri üzerinde bizzat tartıştığını söyleyen müellif, O'nun bu konudaki tasavvufî düşüncesinden kaynaklanan yanlış anlayışlara sahip olduğunu kaydederek “şeyhimiz”, “muallimim” diye nitelendirdiği Gazzâlî'nin, ilim elde etme yollarından birisi olan “keşf” metodunu tenkit etmiştir.

³⁶ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 17.

³⁷ *Kânûnû't-te'vîl*, s. 561; müellifin âlim ile âbid arasında detaylı bir mukayesesini için bk. *Sirâcû'l-mürîdîn*, vr. 110-111.

³⁸ bk. Hâkim en-Nisâbü'ri, *el-Müstedrek*, IV, 311. Resulullah'a göğsün açılması ile ilgili bir soru yöneltildiğinde o “Allah'ın kalplere bırakmış olduğu bir nurdur. Bunun alâmeti ise. dünyaya meyilden uzak kalmak, ahiret hayatına yönelmek ve ölüme hazırlanmaktır” şeklinde cevaplamıştır. Bu hadisin tasavvufî yorumu için bkz. *İhyâ'*, IV, 321.

³⁹ Filozofların bu konudaki görüşleri için bkz. Fârâbî, *Ârâ'ü Medîneti'l-fâzıla*, s. 114-116; İbn Sînâ, *Resâil fi'l-hikme ve't-tabî'â*, III. Risâle, s. 44.

⁴⁰ *Kânûnû't-te'vîl*, s. 564-565.

⁴¹ a.e., s. 565.

⁴² a.e., 563-564; *Sirâcû'l-mürîdîn*, vr. 199. Ulaşılabildiğimiz tefsirler arasında âyetin bu şekilde yorumlanmasına rastlayamadık.

⁴³ *Kânûnû't-te'vîl*, s. 558. Gazzâlî'ye göre, bazı manevî makamlar sadece Allah'ı anarak, tefekkür etmek suretiyle elde edilir (bkz. *İhyâ'*, III, 35).

Nitekim Gazzâlî'ye göre kalp bilgilerin tecellisine uygun bir haldedir. Dış dünyayı yansıtan ayna gibi saf olduğu müddetçe kalp, bilgilerin tecellisine müstaidtir. Kalbin saflığının ziyadesi nispetinde yağmur yağdırmak, bitkileri çıkartmak gibi dış âlemde harikulâde etkilere sahip olur ki peygamberlerin nefisleri bu niteliklere sahiptir. Gazzâlî'nin misal olarak verdiği ayna örneğini eleştiren İbnü'l-Arabî, bunun isabetli olmadığını vurgular. Ayrıca nefsin dış dünyadaki varlıklara etki edebileceği iddiasına karşı, yaratma ve tesirin ancak Allah tarafından olacağını kaydeder. O'na göre Allah, yaratma ve yönetmede tek olup, O'nun dışında bir varlığa bu fiiller nispet edilemez. Yine müellife göre, nefsin dış dünyadaki etkisinin ilmi olarak tespit edilebilmesi için bunun müşâhede edilmesi veya doğru haberle ispat edilmesi gerekir. Dış dünyaya yapılan bir etkinin yaratmaya tesiri olmadığı gibi, kalbin kuvveti ile de alâkalı değildir. Nitekim Allah önce kalplerde bilginin idrâkını yaratır. Sonra onların birbirleriyle bağlantısını kurar. Arkasından da onların düzenlenmesi ve belli ölçüler içerisinde tefekkürü oluşturur. Bütün bunlar Allah tarafından bazen "şerh", bazen de "tenvîr" olarak adlandırılır.⁴⁴

Kalbin bütün günah ve manevî kirlerden arınmasının dinin arzu ettiği bir husus olduğunu, burada itiraz edilen konunun, kalbin saflığının zâtî olarak ilimlerin tecellisini gerekli kıldığı anlayışı olduğunu önemle vurgulayan müellife göre, günahlardan arınmak suretiyle melek ve peygamberlerin görünmesi de, kalbin saflığının ürünü olmaması gerekir. Zira Hz. Peygamber'in döneminde mü'min sahâbe yanında kafir ve münafık olan kimseler de melekleri insan veya arı suretinde görmüş ve işitmişlerdir.⁴⁵

Gazzâlî'nin bilgi kaynağı olarak "kalb" anlayışına⁴⁶ itirazını sürdüren İbnü'l-Arabî, nefsin dış dünyadan ilgisini keserek, sadece Allah'a yönelmesinin ancak öldükten sonra gerçekleşeceğini, dünyada iken buna kâdir olamayacağını kaydeder. Nitekim Hz. Peygamber'in kendisinin de gaflete maruz kaldığını, bu nedenle günde yüz defa tövbe ettiğini belirten hadise⁴⁷ dikkat çeken müellif, hayatı boyunca gafletten uzak bir kimsenin bulunamayacağını, bu nedenle yaşama şeklinin Kur'an ve sahih sünnete göre tanzim edilmesi gerektiğini, buna göre dinî konularda bir şey tecrübe ile elde edilmiş olsa bile, bunların naslarda yer almasının zorunlu olduğunu ileri sürer.⁴⁸

İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin, mükâşafenin ancak tecrübe ile, ehil bir kimseden öğrenileceğini ileri sürmesine⁴⁹ karşılık, "Benim yanımda bulunduğunuzda siz de var olan hâlet-i rûhiyeye her zaman sahip olsaydınız, melekler sizinle her yerde musâfaha ederlerdi" hadisini⁵⁰ ele alarak ona itirazını sürdürür. Bu rivâyete dayanarak, sahâbenin bile manevî hayatının sürekli değişebildiğini, böyle olmasına rağmen tasavvufî usûllerle onların

⁴⁴ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 35-36.

⁴⁵ *a.e.*, s. 35.

⁴⁶ bkz. *İhyâ'*, III, 32-33.

⁴⁷ Müslim, "Zikir", 41; Ebû Dâvud, "Vitr", 26.

⁴⁸ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 30.

⁴⁹ bkz. *İhyâ'*, I, 32.

⁵⁰ Hanzale hadisi olarak meşhur olan bu rivâyet için bkz. Müslim, "Tevbe", 12, 13; İbn Mâce, "Zühd", 28.

mertebelerine ulaşamayacağını, bu nedenle ashâbın anlayış ve hayat tarzlarına uygun düşmeyen bir metodun isabetli olamayacağını vurgular.⁵¹

Gazzâlî'nin keşf anlayışını temellendirirken ileri sürdüğü rüya deliline karşı itiraz eden İbnü'l-Arabî, sahih rüyaya bir şey denilemeyeceğini, ancak sahih rüyayı mü'minlerin görebileceği gibi kâfir ve münafıkların da görebileceğini söyler.⁵² Öte yandan Gazzâlî'nin kendisine "İnsanlar uykudadır, öldükleri zaman uyanırlar" hadisini öne sürmesine karşılık, bunun hadis olmadığını, ahiret hayatının dünyadan üstünlüğünü belirtmek amacıyla uydurulduğunu söyler.⁵³

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İsrâil kavminden bazı insanların nebî olmadıkları halde, 'kendileriyle konuşulduğunu ve bilgilendirildiği, Muhammed ümmetinden de böyle bir kimse bulunacak olsa, onun ancak Hz. Ömer (ra) olabileceğiyle ilgili hadisi⁵⁴ ele alır. Bu hadisin sûfiler tarafından, kalbin saflığıyla alâkalı olarak yorumlandığını ve böyle bir kalbin de gayba muttali olabileceği şeklinde anlaşıldığını belirtir. Kendisine göre ise kalp, ne kadar saflaşırsa saflaşsın, onda gaybı ilgili herhangi bir bilgi oluşmaz (tecellî etmez). Ancak saf bir kalbe sahip olan bir kimse, melekler vasıtasıyla ilham alabilir ve kendi nefsinde bir takım sözleri bulabilir, böylece o kimse sâlihlerden olmuş olur. Ancak bunun şehvetten uzak, ilim dolu bir kalp için geçerli olduğunu belirten müellife göre, günahlarla kararmış bir kalbe sahip olan kimse de, şeytandan telkin alır.⁵⁵ İbnü'l-Arabî bu görüşünü Allah Teâlâ'nın bir işe hükmettiğinde, bunun gökteki melekler arasında konuşulması esnasında, şeytanlar tarafından kulak hırsızlığı yapıp, kâhîn ve sihirbaz gibi yandaşı olan insanlara ulaştırıldığını bildiren hadisi⁵⁶ ile destekler.

Bazı aşırı sûfilerin Levh-i mahfûz'da bulunan bilgilerin, saf bir kalbe tecellî edebileceğini kabul ettiklerini⁵⁷ belirten müellif, bunun mümkün kabul edilmesi halinde, Levh-i mahfûz'daki bütün bilgiler için geçerli olması gerektiğini belirtir. Ancak bu tür bilgilerin, Levh-i mahfûz'daki malumâtın tecellîsi olmayıp, Allah'ın o kalpte yarattığı bir bilgi olduğunu kabul eder. Nitekim Hz. Ömer'in kendisinden çok uzakta olan ve düşman karşısında zor durumda kalan kumandanı Sâriye'ye dağa çekilmesini emretmesinin de, bu çeşit bir bilgilendirme olduğunu söyler.⁵⁸

Müellif, bu bağlamda kerameti inkar etmediğini, onun dinin esaslarından biri olduğunu, ancak kerâmetin, harikulâde bir fiil mi yoksa yapılan bir duaya icâbet mi olduğu konusunda ihtilâf bulunduğunu belirtir. Kendisine göre keramet, kulun duasına Allah'ın icâbet ederek onu, bilmediği bir konuda aydınlatmasıdır.⁵⁹ Müellifin bu görüşüyle Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin bu konudaki anlayışına yakın bir düşünce ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cüveynî, İsferâyînî'nin kerameti, yapılan bir duaya

⁵¹ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 28-32.

⁵² *Kânûnü't-te'vîl*, s. 471-472.

⁵³ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 14-15; *Kânûnü't-te'vîl*, s. 567-568.

⁵⁴ Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 6; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 23.

⁵⁵ *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 231.

⁵⁶ bkz. Buhârî, "Tefsîr", 15, 34; Tirmizî, "Tefsîr", 34.

⁵⁷ bkz. *İhyâ*, III, 31, 34.

⁵⁸ *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 232.

⁵⁹ *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 36-37; krş. Gazzâlî, *İhyâ*, III, 24-25.

icâbet olarak düşünmesiyle, kerâmeti kabul etmeyen Mu'tezile mezhebine benzer bir görüş ortaya koyduğunu ileri sürmüştür.⁶⁰ Öte yandan İbnü'l-Arabî, kerametın çok nadir vukû bulduğunu belirtmek suretiyle, tasavvuf alanında yol alan insanlarda zuhur eden ve harikulâdelik gibi görünen olayların keramet olmadığını ve bunun dinî terakkî ile bir bağlantısı bulunmadığını vurgulamak istemiştir. Bu tür harikulâde olayların, inzivâ, açlık gibi ruh terbiyesi sonucu oluşan terakkiden kaynaklanan bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Ruh eğitimi alan herkes için geçerli olan bu olağanüstü nitelik, bir Müslüman için olduğu kadar, bir Budist rahibi ve Hind fakiri için de ulaşılabilir bir konumdur.

Gazzâlî'nin keşf anlayışını tenkit eden İbnü'l-Arabî'nin bu eleştirileri daha sonra İbn Teymiyye'nin dikkatini çekmiş ve Gazzâlî'nin kalb anlayışını işlerken, O'nun hakkında kelâm ve rey ehlinin tenkitte aşırı gittiklerini, Gazzâlî'nin söylemediği şeyleri kendisine isnat ettiklerini belirtmiştir.⁶¹

Değerlendirme

Endülüs'ün seçkin bilginlerinden olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, kelâmî konularda müstakil eserler kaleme almanın yanında, *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı tasavvufî ilgili müstakil ve hacimli bir eser de yazmıştır. Burada Kur'an ve tasavvuf kitaplarında yer almış bir çok kavramın değerlendirmesini yapan müellif, bazı sufilerin bu tür kavramları yanlış yorumladıklarını ileri sürmüştür. Öte yandan İbnü'l-Arabî, Doğu İslâm dünyasına yapmış olduğu yolculuk esnasında bir çok tasavvuf bilginiyle görüşmenin yanında Bağdat'ta Gazzâlî ile iki seneye yakın beraber olmuş ve O'ndan özel dersler almıştır. Aradığı en büyük âlim olarak nitelendirdiği Gazzâlî'yi, tasavvufî görüşlerinden ötürü eleştirmiş ve O'nu bazı konularda aşırı sûfilere meyletmekle suçlamıştır. Bu bağlamda Gazzâlî'nin bir bilgi kaynağı olarak keşf anlayışının isâbetli olmadığını ileri süren müellif özellikle, günahlardan arınmış, saf bir kalbin zâtı itibarıyla bilgilerin tecellisine müstaid bir yapıda bulunduğunu iddia eden Gazzâlî'ye itiraz ederek, bunun mümkün olamayacağını, kalbin zâtı itibarıyla böyle bir niteliğe sahip olamayacağını ileri sürmüştür. Kendisine göre Gazzâlî'nin bu anlayışı, yaratmadaki tevhid inancına aykırıdır. Bu bağlamda keramet ve ilhamı inkâr etmediğini söyleyen müellif bunları, takvâ yolunda gayret gösteren kimselere, fiilî duaya bir icâbet olarak, Allah'ın bir ikramı olarak değerlendirmiştir. Özetle İbnü'l-Arabî'nin üzerinde önemle durduğu husus, kalbin tamamen gafletten uzak kalamayacağı ve zâtı itibarıyla keşf gibi gaybî âlemlere muttali olamayacağıdır. Müellif bu düşüncesini âyet ve hadisler ışığında desteklerken, Gazzâlî'nin anlayışını tevhid açısından sakıncalı bulmuştur. Yine O, dinî açıdan bir hususun inanç konusu olabilmesi için, bireysel anlamda tecrübeyle elde edilse bile, bunun âyet ve sahih hadislerde yer alması gerektiğini söylemek suretiyle, bir bilgi vasıtası olarak ileri sürülen keşf anlayışının, âyet ve sahih hadis ve aklın ışığında, dinî açıdan yeri olamayacağını söylemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin de üzerinde isabetle durduğu gibi, bir takım şahsî ruhsal tecrübelerin kaynağının Allah'a yakınlıktan kaynaklanan dinî bir tekâmül olup olmadığı kesinlik kazanmamaktadır. Nitekim bir Budist rahibi de harikulâde ruhî tecrübeler yaşayabilmektedir. Öte taraftan bu tür

⁶⁰ bkz. *el-İrşâd*, s. 266.

⁶¹ *er-Red ale'l-mantikiyyîn*, s. 510-511.

olağanüstü hallerin Allah ya da şeytandan olduğu konusunda kesin bir ayırım da söz konusu değildir. Nitekim alışılmışın dışında olması itibarıyla mu'cize, keramet, irhâs, meûnet, istidrâc ve ihânet gibi kavramlar aynı cinsten olmasına rağmen, isimlendirme açısından farklıdırlar. Kevnî anlamda keramet göstermenin, Allah'ın dostu olmanın ölçüsü kabul edilmemesi gerekir. Velî, kendisinde harikulâde haller zuhur eden kimse demek olmadığı gibi, bu tür olayları tecrübe eden kimsenin mü'min olması şart da değildir. O halde harikulâde bir olgu olarak keşfin güvenilir bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi, kelâm ilmi açısından mümkün görünmemektedir.

Bibliyografya

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin eserleri

Ahkâmü'l-Kur'ân (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ'), I-IV, Beyrut, ts.
el-'Avâsım mine'l-kavâsım (nşr. Ammâr Tâlibî), Doha 1413/1992.
Kânûnü't-te'vîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1986.
Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-mühtedîn, Kahire, Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, nr. 20384"b".

Diğer Eserler

Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, I-IV, Beyrut, ts.
Akyüz, Vecdi, "Asîlî", *DİA*, III, 482.
Ammâr Tâlibî, *Ârâü Ebî Bekr b. el-'Arabî*, Cezayir, ts.
Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, I-VIII, İstanbul 1992.
Cüveynî (İmâmü'l-haremeyn), *el-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille* (nşr. Es'ad Temim), Beyrut 1405/1985.
Çelebi, İlyas, *İslâm İnancında Gayb Problemi*, İstanbul 1996.
Ebû Dâvud, *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992.
Fârâbî, *Ârâü Medîneti'l-fâzıla* (nşr. Nâdir, Albert Nasrî), Beyrut 1398.
Gazzâlî, *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* (nşr. Hey'et), I-IV, Dârü'l-Hâdî, Beyrut 1406/1986.
-----, *el-Mustasfâ*, Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, I-II, Beyrut ts.
Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî), I-V, Beyrut 1406/1986.
İbn Haldûn, *el-Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî), I-III, Kahire, ts.
İbn İzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-mu'rib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. Colin-Georges-Seraphin), Beyrut 1967.
İbn Mâce, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992.
İbn Sînâ, *Resâil fi'l-hikme ve't-tabî'a* (III. Risâle), Kostantiniyye 1298.
İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantikiyyîn*, Lahor 1976.
İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, Madrid 1887.
Kisânî, Muhammed Muntasır, *el-Gazzâlî ve'l-Mağrib*, Dımaşk 1961.
Makkarî, Ahmed Muhammed et-Tilimsânî, *Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri'l-'İyâz* (nşr. İbrahim el-Ebyârî, Mustafa es-Sâkî), I-V, Kahire 1359.
Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mu'cib fi telhisi ahbâri'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Saîd el-Uryânî), I-III, Kahire 1270.
Muhammed Mahlûf, Muhammed b. Muhammed el-Münestirî, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye*, Beyrut 1349.
Müslim, *el-Câmi'u's-Sahih* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1981.
Özaydın, Abdülkerim "Abdümü'min el-Kûmî", *DİA*, I, 274-275.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları*, I-III, Ankara 1994.

Özel Ahmet, "Bâcî", *DİA*, VI, 414-415.

Tirmizî, *es-Sünen*, I-III, İstanbul 1992.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şehâbeddin Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, I-III, Beyrut, ts.